تفسير آية الكرسي

مؤلّف:

صدرالدين محمد بن ابى الصفا الحسينى

تحقيق:

على اوسط ناطقى

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه تصحیح

مؤلّف

صدر الدین محمد بن أبی الصفا بن یونس حسینی، در نیمهٔ دوّم قرن ۱۰ و اوائل قرن ۱۱ می‌زیست. وی در مقدّمهٔ رساله حاضر و مقدّمه *حاشیه تفسیر بیضاوی* نام خود را آورده است. در فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی نقل کرده است:

بروکلمان در یک جا از او به: صدر الدین ابو الصفا الحسینی ملا صدر الحلوانی» یاد کرده و در جای دیگر «صدر الدین محمد بن أبی الصفا حسینی شیرازی» یاد می‌کند.[۱]

پدرش ابی الصفا بن یونس حسینی نیز از دانشمندان قرن دهم هجری به شمار است. در منابع شرح حال نگاری بیش از این در شرح حال، محلّ تحصیل و سکونت و مذهب او نیافتیم. اما چنان که در فهرست نسخه‌های مجلس شورای اسلامی آمده است.

مؤلّف در *حاشیه تفسیر بیضاوی* خود را از «ما تریدیه» می‌شمارد و از استاد خود «مولانا ناصر الشریعة و التقوی و الدین محمد السنوجردی» نام برده، و گفته است بیشتر تفسیر *أنوار التنزیل* را نزد او خوانده است و حاشیهٔ «عصام الدین اسفرائینی بر *انوار التنزیل* و نیز تفسیر *کشاف* و شرح‌های آن را مطالعه کرده است. و نیز مراد او را از «بعض الکبراء من أستادینا» در رساله حاضر «مولی رجبعلی تبریزی» دانسته که رساله‌ی در بحث «اشتراک لفظی» دارد.

در فهرست نسخه‌های خطی مجلس شورای اسلامی[۲] دو رساله از مؤلف معرفی شده

---

۱. *فهرست کتابخانه مجلس شورا*، ج ۱۰، ص ۱۷۹۰.

۲. *فهرست نسخه‌های خطی مجلس شورا*، ج ۱۰، ص ۱۷۸۸، ش ۱۷ و ۱/۳۸۰۲.

است :

۱ . *رساله تفسیر آیة الکرسی* (رسالهٔ حاضر) ؛

۲ . *حاشیه تفسیر بیضاوی* و نیز رساله‌ای از پدرش «ابو الصفا بن یونس حسینی» در تفسیر و تحقیق آیهٔ توحید ﴿**لو کان فیهما آلهة إلّا اللّه لفسدتا**﴾ (الأنبیاء (۲۱) : ۲۲) شناسانده شده است .

بروکلمان از تألیف دیگر وی *حاشیه شرح جامی بر کافیه* = *الفوائد الضیائیة* یاد کرده است و تنها نسخه پترزبورگ (فهرست زوزن) را نشان داده است

رساله حاضر

تألیف این رساله چنان که در پایان نسخه آمده است در روز شنبه ششم ذی الحجة الحرام سال ۱۰۰۲ هجری قمری به انجام رسیده است .

روش مؤلف در تفسیر ، تلفیقی است از تفسیر ادبی ، کلامی ، وی آراء تفسیری قاضی بیضاوی در *أنوار التنزیل* ، امام فخر رازی در *التفسیر الکبیر* ، علّامه زمخشری در *الکشّاف* ، تفتازانی در *حاشیه الکشّاف* و علاّمه عصام الدین اسفراینی در حاشیه *أنوار التنزیل* را به تفصیل نقل و مورد نقد و بررسی قرار می دهد و بر آراء آنان خصوصاً فخر رازی خرده گیری بسیار دارد .

در تفسیر «**لا إله إلاّ هو**» آنجا که فخر ازی با تفسیر «**إله**» به «معبود» مخالفت می کند و می گوید : «إنّه تعالی کان إلهاً فی الأزل و ما کان معبوداً» مؤلّف می گوید :

> این سخن فخر رازی مبتنی است بر عدم وجود عابد در ازل . چگونه جایز نیست خداوند معبود باشد ، بدون وجود عابد و حال آن که معبودیّت ذات باری تعالی همانند دیگر صفات ذات ازلی است ، در آن صفات هر چه گفتید در این جا نیز می گوییم .

و در باب اضمار خبر «لا» بعد از نقل اختلاف نحویین از قاضی بیضاوی و گزارش نظر عصام الدین اسفراینی ، در فرق میان وجود مقدّر و اختلاف نظر نحویین و اصطلاح متکلمین و حکماء . در تأیید نظر نحویین می گوید :

مراد از وجود مقدّر در اینجا نفی اصل تحقق و مظروفیت نفس الأمر برای وجود است .

بعد می گوید :

وقتی گفته می شود : «لا إمکان لشریک الباري» یا گفته می شود : «انتفی إمکانه» مراد

سلب وجود از امکان نیست، بلکه مراد: تحقق نیافتن آن و مظروفیت آن در نفس الأمر و واقع است.

و می‌گوید:

این مطلب را اگر چه بزرگان متعرّض نشده‌اند، أمّا سخن بی‌راهی نیست.

در تفسیر «**الحی القیوم**»نیز در ضمن تحقیق درباره «**حیاة**» سخن فخر رازی را که حیاة را به معنی کمال می‌داند، نقل می‌کند که گفته است: «إنّ الحیّ فی اللغة لیس عبارة عن هذه الصفة، بل کلّ شیء کان کاملاً فی جنسه یسمّی حیّاً» و به تفصیل مناقشه می‌کند. و خود «حیاة» و دیگر صفات را مشترک لفظی می‌داند و می‌گوید: اشتراک بین صفات الله و صفات مخلوقین لفظی است.

روش تصحیح

تصحیح این رساله بر اساس تنها نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۸۰۲، رساله اول برگ ۱ـ۱۵) نسخ محمد بن نظر ملازاده ششم محرم الحرام سال ۱۰۰۵ که سه سال بعد از تألیف، کتابت شده، انجام گرفت. در این تحقیق سعی شده است با عرضه مطالب و آراء نقل شده بر مصادر، حتی الإمکان مواد تصحیف و تحریف اصلاح گردد، برخی از منبع، مخطوط و یا در دست رس نبود همانند خود متن که با مراجعه به کتاب‌های لغت تصحیح نظری شد. ان شاء اللّه مورد قبول افتد.

و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمین.

والسلام

علی اوسط ناطقی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بسم اللّه الرّحمن الرحيم

[مقدّمة المؤلّف]

الحمد للّه الذي لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم العليم العليّ العظيم، الذي لا يحيط بحقيقة ذواته و صفاته العقول و الفهوم.

و الصلاة و السلام على رسوله محمد الذي يحتاج إلى تعليمه و تبليغه كلّ عالم و معلوم، و على آله و أصحابه الذين هم السماء الهداية و الدراية كالدراري و النجوم.

و بعد، فهذه فوائد متعلّقة بتفسير سيّد الآي آية الكرسي على قول سيّد الإنس و الجنّ، جمعها العبد الفقير إلى اللّه الغني **صدر الدين محمد بن أبي الصفا الحسيني**، من كلام عظماء المفسّرين و العلماء الأكابر، و أضاف إليها ما خطر بباله الفاتر، و ظهر في نظره القاصر، رجاءً من العليم العلاّم الغفّار الساتر أن يكفّر بسبب هذا الجمع عن سيّئاته يوم تبلى السرائر.

ثمّ من الإخوان و الخلاّن النظر فيه بعين الإنصاف و التجنّب عن الاعتساف؛ هو المأمول، و إصلاح ما طغى به القلم أو زلّ فيه القدم؛ هو المسؤول.

و ها أنا بعون اللّه تعالى و توفيقه و تيسّره أقول:

﴿الله لا إله إلّا هو﴾

قال اللّه سبحانه و تعالى: ﴿**اللّهُ لا إلهَ إلاّ هُو**﴾.

ذكر في تفسير *الكواشي*[1] في سبب نزوله:

أنّه قال كفّار قريش لمحمّد ﷺ: صِفْ لنا ربّك؟ فنزل ﴿**وَ إِلٰهُكُم إِله واحِد لا إِله إلا هُوَ الرَّحمنُ الرَّحيم**﴾(البقرة(٢): ١٦٣)و سورة الإخلاص، و آية الكرسي.[2]

---

١. *كشف الظنون*، ج١، ص٣٣٩ـ ٤٨٠.

٢. *مجمع البيان*، ج١، ص٢٢٤.

إعلم أنّهم قالوا: «اللّه» أصله «الإله»[1] و هو فعال بمعنى المفعول من أله: أي عَبَدَ، أي المعبود، و هو في الأصل يقع على كلّ معبود حقّاً كان أو باطلاً، ثمّ غُلّب على المعبود بالحقّ.

قال الإمام الرازي رحمة اللّه تعالى عليه في تفسير *الكبير*:

قال بعضهم: الإله هو المعبود، و هو خطأ لوجهين:

الأوّل: إنّه تعالى كان إلهاً في الأزل و ما كان معبوداً.

و الثاني: إنّه تعالى أثبت معبوداً سواه في القرآن فقوله: ﴿**إنّكم و ما تعبدون من دون اللّه**﴾(الأنبياء(٢١): ٩٨)

هذا كلامه.[2]

و فيه أمور:

الأوّل: أنّ قوله في الوجه الأوّل: إنّه تعالى كان إلهاً في الأزل، ليس بيّناً بنفسه، و لا مبرْهناً عليه، لِمَ لا يجوّز أن لا يكون في الأزل إلهاً كما جوّزه أن لا يكون معبوداً؟! لابدّ له في بيان.

الثاني: أنّ الظاهر أنّ قوله في الوجه الأوّل: «و ما كان معبوداً» مبنيّ على عدم وجود العابد في الأزل.

و فيه: أنّه لمّا جاز أن يكون اللّه سبحانه سميعاً بصيراً في الأزل مع عدم وجود المسموع و المبصر في الأزل، لِمَ لا يجوز أن يكون معبوداً مع عدم وجود العابد؛ إذ كلّ من المعبوديّة و السمع و البصر صفة ذات إضافة تقتضي تحقّق المضافين، فما قلتم في السمع و البصر نقول في المعبود.

الثالث: أنّ قوله في الوجه الثاني: إنّه تعالى أثبت معبوداً سواه في القرآن، إنّما يثبت مطلوبه لو لم نُثبِت[3] إلهاً سواه في القرآن، مع أنّه ليس يثبت؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**أم اتّخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون**﴾ (الأنبياء(٢١): ٢١). و قوله سبحانه: ﴿**اتّخذوا من دون اللّه آلهة**﴾(يس(٣٦): ٧٤) و قوله تعالى حكاية: ﴿**يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة**﴾(الأعراف (٧): ١٣٨) إلى غير ذلك، مع أنّه يحتمل أن يكون إثبات معبود سواه بالمجاز؛ فافهم.

---

١. معجم *مفردات الفاظ القرآن*، ص١٧؛ *مجمع البحرين*، ج٦، ص٣٣٩.

٢. *التفسير الكبير*، ج٤، ص٨.

٣. كذا في النسخة، و الظاهر زيادة حرف «لم»

ثمّ قال الإمام : «بل الإله هو القادر على ما إذا فعله كان مستحقّاً للعبادة» .[1]

و فيه : أنّه لا يظهر وجه مناسبة هذا المعنى بلفظ الإله إذا لم يكن بمعنى المعبود ؛ تأمّل .

قال القاضى : «و للنحاة خلاف في أنّه هل يضمر لـ«لا» خبر مثل : «في الوجود» أو : «يصحّ أن يوجد» .[2] انتهى

و الأظهر بدل قوله «خلاف» : «اختلاف» و لعلّ المراد : و أو[3] من قبيل : بنو فلان قتلوا ، أو المراد : أنّ الخلاف منسوب إلى جمعهم ؛ فإنّ بعضهم مصدر له و بعضهم متعلّق ، أو لأنّ بعضهم مخالف للقائلين بالإضمار منهم ، و بعضهم مخالف للقائلين بعدمه منهم ؛ فافهم .[4]

ثمّ إنّ كلّ واحد من الوجهين أولى من الآخر من وجه ؛ أمّا الأوّل فلدلالة النفي عليه ، و أمّا الثاني فلأنّه أبلغ . كذا قالوا .

قال العلاّمة المحشي مولانا عصام الملّة و الدين إبراهيم[5] رحمه اللّه :

> أورد على الأوّل : أنّه يجعل الكلمة قاصرة عن نفي إمكان إله غيره . و على الثاني : أنّه يجعلها قاصرة عن إثبات الوجود له تعالى . انتهى

و لعلّ الإيرادين مبنيّان على مذهب الشافعية : أنّ الإستثناء من النفي إثبات و بالعكس ، و إلاّ فعلى مذهب الحنفية ـ رحمه اللّه ـ ينبغي أن يجعل الأوّل الكلمة ـ على زعم المورد ـ قاصرةً عن إثبات الوجود له تعالى أيضاً ، و أن يجعلها الثاني قاصرةً عن إثبات الإمكان له تعالى ، كما لا يخفى . و افارق الكلمة التوحيد التامّ على مذهب الحنفيّة بناءً على أنّ معظم الكفّار كانوا أشركوا ، و في عقولهم وجود الإله ثابت ، فسيق لنفي الغير . ثمّ يلزم منه وجوده تعالى ، إشارة أو ضرورة على مذهبهم في الإستثناء . كذا في *التوضيح*[6] فاستوضح منه .

ثمّ قال :

> و يمكن دفع الأوّل : بأنّه إذا نفي وجود جميع من هو غيره لزم نفي إمكانه ؛ إذ مَن عَدِم في زمان لا يمكن ألوهيّته .
>
> و فيه : أنّ هذا الدفع مبتنٍ على العلم بالوجوب الذاتي ، مع أنّ صاحب الشرع اكتفى

---

١ . *التفسير الكبير* ، ج١ ، ص٨ .

٢ . «*أنوار التنزيل*» للبيضاوى ، ج١ ، ص٢١٥ .

٣ . كذا فى النسخة ، و الظاهر زيادة حرف «أو» .

٤ . *التفسير الكبير* ، ج٢ ، ص١٩٣ ؛ *تفسير الآية* ١٦٣ ؛ *تفسير روح المعانى للآلوسى* ، ج٣ ، ص٥ .

٥ . *معجم المؤلّفين* ، ج١ ، ص٦٧ / ٤٩٧ ؛ *كشف الظنون* ، ج١ ، ص١٩٦ .

٦ . *كشف الظنون* ، ج١ ، ص١٢٤ .

بمجرّد هذه الكلمة في إيمان المشركين الجاهلين بالمسائل .

ثمّ قال :

و دفع الثاني : بأنّ نفي إمكان غيره يستلزم وجوده إذ لابدّ لعالم الإمكان من موجد .

و فيه : أنّه بناءً على العلم بأنّ الممكن لابدّ له من سبب و أنّ ما له موجد لم يوجد ، مع أنّ الكلام مع الجاهلين كما مرّ .

ثمّ إنّه يمكن دفع الأوّل على طريقته : بأنّ نفي وجود مَن هو غيره مستلزم نفي إمكانه ؛ لأنّه لو أمكن لكان واجباً ، كما أشار إليه القاضى بقوله : «و كلّ ما يصحّ له فهو واجب» إلى آخره ، و هذا أحد فوائد هذا القول .

و أيضاً يمكن دفع الثاني : بأنّ إثبات الإمكان له ـ كما هو مذهب الشافعيّة ـ يستلزم وجوده بناءً على هذا القول ، و قد أشار إليه العلّامة المحشي ثمّة .

و الأحسن أن يجاب في طريقة الشافعيّة أيضاً بما أجابوا على طريقة الحنفية ـ كما نقلناه من *التوضيح* ـ بناءً على أنّ الكفّار المشركين ما خطر ببالهم الإمكان المجرّدعن الوجود ، بل أشركوا معه تعالى بعض الموجودات ، فلمّا نفي الوجود أو الإمكان عن غيره و أثبت له تَمَّ توحيدهم .

هذا ، و قد سنح لي أنّ الوجود المقدّر المختلف فيه بين النحاة ليس المراد به ما هو مصطلح الحكماء و المتكلّمين ؛ بل أصل التحقّق ومظروفيّة نفس الأمر ، و كذا الوجود المقدّر في متعلّقات الظروف . يدلّ عليه ما صرّح به الرضي حيث قال :

ينبغي أن يكون ذلك العامل من الأفعال العامّة ، أي ممّا لا يخلو منه فعل نحو : «كائن» و «حاصل» ليكون الظرف دالّاً عليه .

انتهى ؛ إذ ليس لبعض الأفعال وجود بالمعنى المصطلح كما لا يخفي .

و ممّا يؤيّد ما قلنا ما قالوا : إنّ تقدير الوجود لدلالة النفي عليه ، إذ النفي لا يخُصّ بسلب الوجود بالمعنى المذكور ، كما يقال : «لا إمكان لتشريك الباري أو انتفى إمكانه» فإنّه ليس المراد سلب الوجود عن الإمكان ، بل عدم تحقّقه و مظروفيّته لنفس الأمر ، يقال : هذا موجود و متحقّق يعنى من الأمور الموافقة لما في نفس الأمر من غير اعتبار معتَبِر و فرض فارض . كذا يفهم من قول المحقق التفتازاني في *المطوّل* في مباحث الإسناد الخبري .

إذا عرفت هذا ، فالكلمة دالّة على نفي مظروفيّة نفس الأمر عن غيره تعالى ، و لا يخفى أنّ هذا المعنى أبلغ . و على هذا لم يكن الكلمة على الأوّل قاصرةً عن نفي إمكان إله غيره ؛

إذ لو كان ممكناً لكان مظروفاً لنفس الأمر، و قد حكم بانتفائه.

لا يقال: إن لم تكن قاصرة عن نفي إمكان وجود إله غيره فهي قاصرة عن إمكان مظروفيّته لنفس الأمر.

لأنا نقول: مظروفيّته لنفس الأمر و إمكانها متساويان؛ فتأمّل.

و هذا و إن لم يتعرّض له الفحول ليس بعيداً من القبول، و نعم ما قيل: انظر إلى ما قيل و لا تنظر إلى من قال. و اللّه أعلم بصدق المقال.

قال المحقّق المحشّي: «و يحتمل أن يوجد قوله: «مثل في الوجود» صفة خبرٍ إلى آخره.

أنت خبير بأن ليس الترديد في المقدّر من النحاة و ليس لهم خلاف في ذلك، يؤيد ما قلنا: أنّ الاحتمالين في كلمة التوحيد و خلاف النحاة في مطلق خبر «لا» ـ كما هو ظاهر عبارة القاضي ـ سواء كان في كلمة التوحيد أو لا، و سواء كان مقارناً مع الاستثناء أو لا.

﴿الحيّ﴾

فسّره القاضي بـ «الذي يصحّ أن يعلم و يقدر، و كلّ ما يصحّ له فهو واجب لا يزول؛ لامتناعه عن القوّة و الإمكان»[1]

و فائدة هذا القول دفع ما يتوهّم من لفظ الصحّة من إمكان زوال العلم و القدرة عنه تعالى. و له فوائد أخرى سمعت آنفاً و ستسمع بعضها الآخر.

ثمّ قال العلاّمة المحشّي: و فسّر *الكشّاف* ﴿**الحيّ**﴾: بـ: «الباقي الذي لا سبيل للفناء عليه»[2] و جعل هذا التفسير[3] اصطلاح المتكلّمين، فاعترض على القاضي: بأنّه لا يصحّ تفسير القرآن باصطلاح المتكلّمين.

و يمكن دفعه: بأنّه لعلّه تفسير و بيان للمراد و بـ﴿**الحيّ**﴾في حقّ الباري تعالى، لا تفسير لفظ﴿**الحيّ**﴾حتّى يلزم تفسير القرآن باصطلاح المتكلّمين، كما قال العلاّمة التفتازاني في [حاشية][4] تفسير *الكشّاف*:

---

١. *أنوار التنزيل* للبيضاوى، ج١، ص٢١٥.

٢. *الكشّاف*، ج١، ص٢٩٩.

٣. أى التفسير بـ«الذى يصحّ أن يعلم و يقدر».

٤. *حاشية تفسير الكشّاف* للتفتازانى، وهى ملخّصة من *حاشية الطيّبى* مع زيادة فى العبارة، و لم يتمّها. وصل فيها إلى سورة الفتح و فرغ منها سنة(٧٨٩ هـ)و هى إلى الآ مخطوطة لم تطبع.

الحيّ : الباقى الذي لا سبيل عليه للفناء«تفسير و بيان للـمراد بالحـيّ بالحقّ فى حقّ الباري»

و أمّا بحسب اللغة : فالحيّ ذو الحياة ، و لا يفهم منه إلاّ قوةً تقتضي الحسّ و الحركة .

و لمّا اتّفقوا على أنّ الباري تعالى حيّ فسّر المتكلّمون «الحيّ »بـ«الذي يصحّ أن يعلم و يقدر» ليصدق على الباري ؛ لكن في صدقه على غير ذوي العلم و الحيوانات نظر .

انتهى .

مع أنّ مراد المتكلّمين بتفسيرهم أيضاً أنّ الحيّاة في حقّه تعالى ذلک لا مطلق الحياة ، قال في *المواقف* في شرحه :

اختلفوا في معنى حياتـه ؛ لأنّها في حقّنا إمّا اعتدال المـزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصّل حيث قال : المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج أو قوّة الحسّ و الحركة فهو معقول ، و إن كان أمراً ثالثاً فلابدّ من تصوّره و إقامة الدليل عليه .

و إمّا قوّة تتبع ذلک الاعتدلال ، سـواء كانت نفس قـوّة الحسّ و الحركة أو مغايـرة لها على ما اختاره ابن سينا .

و لا تتصوّر الحياة بشيء من هذه المعاني في حقّه تعالى ، فقالوا : إنّما هي كونه يصحّ أن يعلم و يقدر ، و هو مذهب الحكماء و أبي الحسن البصري من المعتزلة .

و قال الجمهور من أصحابنا و من المعتزلة : «إنّها صفة توجب صحّة العلم و القدرة» ؛ انتهى .[1]

و بما نقلنا ظهر أنّ عدم صدقه على غير ذوي العلم من الحيوانات لا يضرّ ، مع أنّ العلم جاء بمعنى الإدراک المطلق الشامل للاحساس ؛ تدبّر .[2]

و أمّا دفع المحشّي بـ«أنّ عدم صحّة العلم في الحيوان لِمَ لا يجوز أن يكون عدم العلم فيه لمانع» .

ففيه : أنّ الظاهر أنّ المراد بالصحّة الإمكان في نفس الأمر ، لا الإمكان الذاتي بقرينة تعلّقها بصفة أُخرى عند الجمهور ، و لا إمكان بالغير أي الإمكان الذاتي كما هو المـقـرّر . و أيضـاً الظاهر أنّ الإمكان الذاتي للعلم و القدرة ثابت للجمادات ، مع أنّها ليست بأحياء . و لا يذهب

---

١ . *شرح المواقف* ، ج٨ ، ص٨٠ .

٢ . وجه التدبّر أنّ العلم و إن جاء شاملاً للإحسان لكن لا يحيث يشمل إحساس الحيوانات العجم فإنّ الظاهر أنّه لا يطلق عليها المدرک(منه سلّمه اللّه) .

عليک أنّ مع وجود المانع لا يمكن في نفس الأمر العلم في الحيوانات العُجم؛ هذا.

قال الامام الرازي:

لقائل أن يقول: لـمّا كان معنى الحيّ هو أنّه الذي يصـحّ أن يعلم و يقدر، فهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات، فكيف يحسن أن يمدح اللّه نفسه بصفة يشاركه فيها أخسّ الحيوانات.[1]

و فيه بحث من وجوه:

الأوّل: أنّ حصول هذا القدر لجميع الحيوانات محلّ نظر، كما يظهر ممّا مرّ آنفاً.

الثاني: أن عدم حسن المدح بالصفات المشتركة منظور فيه، كيف؟ و كثير من الصفات الواقعة في التنزيل من هذا القبيل، كالسمع و البصر و العلم و القدرة و الوجود و المنع و الإعطاء، إلى غير ذلك.

مع أنّ الشيء قد لا يكون له حسن ذاتي، و يعرض له الحسن باعتبار المقام، و قد حسن في مقام الخطاب مع المشركين الذين أشركوا الجمادات معه في الألوهيّة توصيفه بالحياة و إن لم يكن مختصّة به.

الثالث: أنّه قد سبق منه في تفسير البسملة الجواب عنه حيث قال:

إنّ التمدّح لم يحصّل بمجرّد كونه حيّاً، بل بمجموع كونه حيّاً قيّوماً؛ و ذلک لأنّ «القيّوم» هو القـائـم بـاصـلاح حـال كـلّ ما سـواه، و ذلک لا يـتـمّ إلاّ بالـعـلـم الـتـامّ و القـدرة التامّة، و«الحيّ» و الدرّاک الفعّال فقوله: «الحيّ» يعني كونه درّاكاً فعّالاً، و قوله «القيّوم» يعني كونـه درّاكاً لجميع الممكنات فـعّالاً لجميع المحدثات و الممكنات، فحصـل المدح من هذا الوجه[2] ذا كلامه.

الرابع: أنّ صحّة العلم و القدرة فيه توجب دوام العلم و القدرة و وجوبهما في حقّه، كما يدلّ عليه قـول القاضي: «و كلّ ما يصـحّ له فهو واجب»،[3] فمدحه بالحيـاة يـوجب مدحه بوجوب العلم و القدرة، و لا يشاركه فيه أحد. و هذا فائدة أخرى لهذا القول فاحفظ.

الخامس: أنّ حياته و كذا سائر صفاته من العلم و القدرة و غيرهما لا يشاركه فيها شيء، ﴿**ليس كمثله شيء و هو السّميع العليم البصير**﴾(الشورى(۴۲): ۱۱)و الاشتراک بين صفاته و

---

۱. *التفسير الكبير*، ج۴، ص۸.

۲. *التفسير الكبير*، ج۱، ص۱۴۰.

۳. *أنوار التنزيل* للبيضاوى، ج۱، ص۲۱۵.

صفات المخلوقين لفظيّ عند المحصلين كما حقّقه بعض الكبراء من أساتيدنا في بعض مصنّفاته .

و استبان منه وجه ضعف ما ذكره المحقّق التفتازاني في تفسير المتكلّمين .

ثمّ قال الإمام :

و الذي عندي في هذا الباب أنّ الحيّ في اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة ، بل كلّ شيء كان كاملاً في جنسه يسمّى حيّاً ، ألا ترى أنّ عمارة الأرض الخربة تسمّى إحياء الموات ، و قد قال اللّه تعالى : ﴿**فانظر إلى آثار رحمة اللّه كيف يحيى الأرض بعد موتها**﴾ (الروم (٣٠) : ٥٠) فالوصف بالحياة وصف له بالكمال ، و لمّا لم يقيّد الكمال بأنّه في هذا أو ذلك دلّ على أنّه كامل بالإطلاق و هذا كمال المدح .[١]

تمّ خلاصة ما ذكره الامام .

و فيه : أنّ أئمّة العربيّة كالسكّاكي و غيره صرّحوا بأنّ نسبة الإحياء إلى غير ذوي الحسّ و الحركة مجاز ؛ حيث قسّموا المجاز العقلي باعتبار الطرف إلى أربعة أقسام :

أحدها : أن يكون كلاهما مجازين لغويّين ، و مثّلوا فيه بقولهم : «أحيى الارض شباب الزمان» و قد قال المحقّق التفتازاني في *شرح التلخيص* : «الإحياء في الحقيقة إعطاء الحياة و هي صفة تقتضي الحسّ و الحركة الإراديّة ، و تفتقر إلى البدن و الروح» .

فعلم من ذلك كلّه أنّ إرادة كمال كلّ شيء بالحياة ليس على سبيل الحقيقة ، و كلام القائل و سؤاله مبنيّ على المعنى الحقيقي للحياة ، فليت شعري من أين ينفع في الجواب ما عنده في هذا الباب .

﴿القيّوم﴾

مبالغة القائم ، فسّره *الكشّاف* و القاضي هنا بـ : الدائم القائم بتدبير الخلق و حفظه .[٢]

قال الامام :

اختلف عبارات المفسّرين في هذا الباب ، فقال مجاهد : «القيّوم» : القائم على كلّ شيء ، و تأويله أنّه قائم بتدبير أمر الخلايق في إيجادهم و إرزاقهم . و هذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوّماً لغيره . و قال الضحّاك : «القيّوم» الدائم الوجود الذي يمتنع

١ . *التفسير الكبير* ، ج ٤ ، ص ٨ .

٢ . *الكشاف* ، ج ١ ، ص ٣٠٠ ؛ *أنوار التنزيل* للبيضاوى ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

عليه التغيّر . و هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائماً بنفسه في ذاته و في وجوده .[1]

و قد أشار القاضي إلى جمع بين القولين في آخر الآية .

ثمّ إنّه روي عن عمر أنّه قرأ «الحيّ القيّام»[2] و هو لغة فيه ، و فيه لغة أُخرى و هي «القيّم» و قد قرئ به أيضاً . و نظيره في اللغات الثلاث «الديّور و الديّار و الديّر» و وزنها : فيعول و فيعال و فيعل لا فعّول و فعّال و فعّل و لا فعيول وفعيال و فعيل ؛ وذلک لأنّه أجوف واوي بدليل «قومة» فإنّه مرّة من القيام .

و الضابطة : أنّه إذا حصل بالزيادة تكرار الحرف الأصلي يدغمان في الموزون ، و كذا يدغم الحرف الأصلي في جنسه في الميزان في مقابلتهما فيقال مثلاً : «فرّح» على وزن «فعّل» و «ضرّاب» على وزن «فعّال» ، إلاّ في مواضع مستثناة للضرورة على ما علم في علم التصريف .

و إن لم يحصل بالزيادة التكرار فيبقى الزائد بحاله في الموزون إن لم يتحقّق بسبب إعلال ، و يزاد بعينه في الميزان فيقال مثلاً : «ضارب» على وزن «فاعل» و «مضروب» على وزن «مفعول» .

فلو كان وزن هذه الكلمة فعولاً ، يوجب أن يقال «قَوُوم» بتكرار الواو كتكرار العين على ما عرفت ، و لمّا قيل «قيّوم» علم أنّ الحرف الزائد ياء و أصله «قَيْوُوم» على وزن «فيعول» اجتمعت الياء و الواو الأصلية ، و السابق ساكن فقلبت الواو ياءً و أُدغمت فصار الزائد مقوّماً ، و لو كان على وزن «فعيول» لكان الحرف الأصلي ياءً ، و الواقع خلافه كما عرفت ، و كذا «قيّام و قيّم» ، و قس عليها ديّور و ديّار و ديّر» لأنّها من الدوران .

﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾

قال القاضي :

«السنة» فتور يتقدّم النوم[3] ثمّ قال : «تقديم السنه عليه ـ و قياس المبالغة عكسه ـ على ترتيب الوجود» .

---

١ . *التفسير الكبير* ، ج٤ ، ص٩ . انتهى .

٢ . *الكشّاف* ، ج١ ، ص٣٠٠ .

٣ . *البيضاوى* ، ج١ ، ص٢١٥ و يوافقه *الكشّاف* ، ج ١ ، ص٣٠٠ .

قال العلاّمة المحشّي :

يمكن أن يكون تقديم «السنة» على القياس ، و هو الترقّي من الأدنى إلى الأعلى ؛ لأنّ عدم أخذ النوم مع قوّته أعلى من عدم أخذ «السنة» الضعيفة ، ففي ترتيبها الترقّي من الأدنى إلى الأعلى .

انتهى .

و فيه تأمّل من وجهين :

الأوّل : أنّ مراد القاضي بقياس المبالغة : قياس المبالغة المقتضاة للمقام و هو مقام بيان براءته تعالى عن عوارض الحيوانات و لوازمها ، و تنزّهه عن مشابهة الأشباح و الأرواح كما أشار إليه آخِراً ، و لا شكّ أنّ في هذه المقصود عدم آخذ السنة أقوى من عدم أخذ النوم .

و الثاني : أنّ الظاهر أنّ الترقّي إنّما يحسن إذا أمكن تحقّق الأدنى بدون تحقّق الأعلى ، فإذا ذكر الأدنى أمكن أن يذهب الوهم إلى أنّ الأعلى لم يتحقّق فيترقّى بذكره ، كأن يقال : زيد أسخى من عمرو بل من حاتم ، و لمّا لم يتحقّق النوم بدون «السنة» ـ على ظاهر ما فسّرت به ـ فعدم أخذ «السنة» مستلزم لعدم أخذ النوم ، فلا يذهب الوهم إلى أخذ النوم بعدم نفي أخذ «السنة» حتّى يحسن الترقّي بطريقة التي سلكها العلاّمة ؛ فليتأمّل .

قال التفتازاني :

«في تقديم السنة مراعاة ترتيب الوجود على طريقة لا يغادر صغيرة و لا كبيرة قصداً إلى الإحاطة و الإحصاء» .[1]

هذا كلامه .

و فيه خدشة ؛ إذ لا تظهر لزوم تقديم الصغيرة على الكبيرة في الوجود . إلاّ أن يقال : الكبيرة لمّا كانت فعلاً اختياريّاً كانت مسبوقةً بالقصد و الجزم ، و العزم على جعل الكبيرة بالجزم صغيرة .

ثمّ إنّ *الكشّاف* ذهب إلى أنّه قوله ﴿**لا تأخذه سنة و لا نوم**﴾ تأكيد للقيّوم و قال : «لأنّ من جاز عليه ذلك استحال أن يكون قيّوماً» .[2]

و قال المحقّق التفتازاني في شرحه :

---

١ . *حاشية الكشّاف* للتفتازاني مخطوط .

٢ . *الكشّاف* ، ج١ ، ص٣٠٠ .

إنّه من جهة المعنى تأكيد للقيّوم؛ لأنّه من لوازمه، و إثبات اللازم بعد إثبات الملزوم تأكيد؛ و وجه اللزوم أنّ من جاز عليه النوم لا يكون قيّوماً، و ينعكس بعكس النقيض، إلى أنّ من كان قيّوماً لا يجوز عليه النوم[1] تمّ كلامه.

و فيه نظر من وجوه:

الأوّل: أنّ كون إثبات اللازم مطلقاً بعد إثبات الملزوم تأكيداً محلّ مناقشة، نعم إثبات اللازم المساوي بعد إثبات ملزومه تأكيد، و المساواة فيما نحن فيه ممنوعة.

الثاني: إنّ الظاهر أنّ المراد بالتأكيد مصطلح أرباب البيان في وجوه فصل الجمل بعضها من بعض ـ يرشدك إليه عبارة القاضي: «و لذلك ترك العاطف فيه» على ما سيجيء، و هو إمّا نظير التأكيد اللفظي النحوي الدافع للسهو و النسيان، و إمّا نظير التأكيد المعنوي الدافع للتجوّز و الغلط، و اللازم في كلّ منهما اتّحاد المعنى المراد الأصلي، و إن كان المعنى الظاهر مختلفاً في التأكيد المعنوي، و إثبات اللازم بعد الملزوم ليس كذلك و إن كان تأكيداً لغويّاً.

الثالث: أنّ قوله «من جاز عليه النوم لا يكون قيّوماً» ليس أظهر من عكسه حتّى يستدلّ به عليه.

و الأولى في الاستدلال أن يقال: لأنّ القيوميّة و النوم متنافيان.

و القاضي جعله تأكيداً لكونه حيّاً قيّوماً و قال: «فإنّ كلّ من أخذه نعاس أو نوم كان مؤوف الحياة قاصراً في الحفظ و التدبير».[2]

قال العلاّمة المحشّي:

لم يجعله *الكشّاف* تأكيداً للحيّ مع أنّه فسّره بمن لا سبيل للفناء عليه، فنبّه ـ أي القاضي ـ على غفلته، أي *الكشّاف*.

و أمّا كونه تأكيداً للحيّ على تفسيره بـ«من يصحّ أن يعلم و يقدر» فغير ظاهر، إلّا أن يقال: قد ذكر أنّ «كلّ ما يصحّ فهو واجب لا يزول» فإطلاق الحيّ عليه في قوّة وصفه بالعلم و القدرة الواجبين.

انتهى.

و أنت خبير بأنّه يستفاد منه أنّ كونه تأكيداً للحيّ ـ إذا فسّر بمن لا سبيل للفناء عليه ـ

---

١. *حاشية الكشّاف للتفتازانى* مخطوط.

٢. *أنوار التنزيل للبيضاوى*، ج١، ص٢١٥.

ظاهر مع أنّ فيه خفاء لا يخفي، و كذا إذا فسّر بمن يجب علمه و قدرته، و هذا مسلّم لكن كان الأولى حينئذٍ أن يقول بدلَ قوله: «فإنّ كلّ من أخذه نعاس أو نوم كان مؤوف الحياة إلى آخره»: فإنّه لو أخذه النعاس أو نوم كان غير حيّ و غير حافظ و مدبّر.

و أمّا المناسب لما قال فأن يقال: لمّا كان أوصافه تعالى جميعاً على وجه الكمال و كان حياته قيّوميّته أيضاً على وجه الكمال فلا يأخذه نعاس و لا نوم، فإنّ كلّ من أخذه نعاس الى آخره؛ فافهم.

ثمّ الكلام في بيان وجه فصل الجمل الواقعة في هذه الآية بعضها عن بعض منها قوله ﴿**لا تأخذه سنة و لا نوم**﴾ يستدعي تفصيلاً و بسطاً للحرام،

فنقول ـ و اللّه أعلم ـ:

وجه فصل أصل الآية عمّا قبلها فظاهر، و هو عدم مناسبة مضمونها بمضمون ما سبقها و عدم الجامع بينهما، مع كون الآية السابقة عليها بلا واسطة إنشائيةً.

و أمّا الجمل الواقعة فيها فقوله: ﴿**الحيّ القيّوم**﴾ لو كان بدلاً عن «هو» أو خبراً عن مبتدأ محذوف، حتّى يكون تقدير الكلام ﴿**هو الحيّ القيّوم**﴾كما جوّزوه أيضاً يكون أُولاهما ﴿**الحيّ القيّوم**﴾، و وجه فصلها عمّا قبلها ـ على ما يستفاد من *الكشّاف* لما حقّقه المحقّق التفتازاني ـ كون كلّ منها بياناً لما مرّ في الجملة الأولى من الآية.

و ذلك لأنّ الجملة الأولى من الآية على الاحتمال الأوّل ﴿**اللّه لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾ و هي دالّة بمنطوقها على تفرّده في الألوهيّة التامّة و القدرة التامّة و المُلك التامّ و التصرّف التامّ و عظمة شأنه و كمال سلطانه. و على الاحتمال الثاني ﴿**الله لا اله إلّا هو**﴾ فقط، و هي دالّة بمنطوقها و مفهومها على ما ذكر.

فقوله ﴿**الحيّ القيّوم**﴾ و كذا قوله ﴿**لا تأخذه سنة و لا نوم**﴾يبيّن كونه قائماً بتدبير الخلائق و التصرّف فيهم.

و قوله: ﴿**له ما فى السّموات و ما فى الارض**﴾يبيّن مالكيّته لجميع ما سواه.

و قوله: ﴿**من ذا الذى يشفع عنده إلّا بأذنه**﴾يبيّن عظمة شأنه و كمال سلطانه.

و قوله: ﴿**يعلم ما بين أيديهم ـ إلى ـ بما شاء**﴾يبيّن كمال علمه.

و قوله: ﴿**وسع كرسيّه السّموات**﴾يبيّن صفة قدرته و عظمة شأنه على بعض الوجوه في تفسيره، و على كمال علمه و قدرته و كمال إحاطته بما سواه على البعض الآخر.

لا يقال: قد صرّح *الكشّاف* بكون قوله: ﴿**لا تأخذه سنة و لا نوم**﴾ تأكيداً للقيّوم، فكيف يصحّ أن يكون بياناً.

لأنّا نقول: لا منافاة بين كون جملة تأكيداً لجملة باعتبار و بياناً لها باعتبار آخر، بخلاف المفردات، فافهم هذا طريقة *الكشّاف*.

و أما ما يستفاد من ظاهر عبارة القاضي، فوجه الفصل كون الكلّ تأكيداً حيث قال:

و الجملة تأكيد لكونه حيّاً قيّوماً ... و لذلك ترك العاطف فيه و في الجملة التي بعده.[1]

فإن قلت: إن لم يجز عطف البيان و التأكيد على المبيّن و المؤكّد فما المانع من عطف بيان و تأكيد على بيان و تأكيد آخر؟

قلت: لم يعهد في كلامهم عطف بيان على بيان و كذا عطف تأكيد على تأكيد، مع أنّ فيه إيهام العطف على المبيّن و المؤكّد، و قد صرّح بمثله العلاّمة المحشّي في بعض تصانيفه.

قوله: ﴿له ما فى السّموات و ما فى الارض﴾

قال القاضي:

المراد بما فيهما ما وُجد فيهما داخلاً في حقيقتهما أو خارجاً عنهما متمكّناً فيهما.[2]

يريد به أنّ قوله: ﴿**له ما فى السّموات و ما فى الارض**﴾ بالمعنى المذكور يفيد مالكيّته لجميع ما سواه، بناءً على أنّ مالكيّة أجزاء الشيء يستلزم مالكيّة ذلك الشيء.

و يحتمل ـ و اللّه أعلم ـ أن يكون المراد بـ﴿**ما فى السّموات**﴾ العلْويات و بـ﴿**ما فى الارض**﴾ السفليات، فيفيد مالكيّة ما في جميع الجهات من العرش و الكرسيّ و سائر الممكنات.

قال العلاّمة المحشّي:

فيه دليل على أنّ ما سواه لا تجرّد له و إلاّ لكان بيان مالكيّته به قاصراً؛ لأنّ الأهمّ إثبات مالكيّته للمجرّدات.

انتهى.

و فيه مناقشة لا يخفى، فإنّ الظرفيّة المستفاد من «في» لو كانت حقيقة لكان غير شاملٍ

---

١. *أنوار التنزيل* للبيضاوى، ج١، ص٢١٥.

٢. نفس المصدر.

للمجرّدات، و أمّا إذا كانت أعمّ ـ كما حملها القاضي عليه ـ فعدم شموله لها ممنوع، مع أنّ كون إثبات مالكيّته المجرّدات أهمّ محلّ خدشة؛ لأنّ أكثر المخاطبين ذاهلون غافلون عن احتمال وجودها.

﴿من ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه﴾

﴿**من**﴾ إستفهاميّة، مرفوع المحلّ بالابتداء، و «ذا» خبره، و﴿**الذي**﴾ صفة ذا، أو بدل، أو خبر بعد خبر، و الاستفهام إنكاريّ و لذا حسن موقع الاستثناء

و المعنى: لا يشفع عنده إلاّ من يأذن له بالشفاعة. و الجملة دالّة على كمال عظمته و سلطانه و كبرياء شأنه، حيث لا يقدر أحد على دفع ما يريده من العذاب بطريق الشفاعة و التضرّع، إلاّ بعد إذنه، فكيف بطريق الغلبة و التسلّط؟!

﴿يعلم ما بين أيدهم و ما خلفهم﴾

أي ما قبلهم و ما بعدهم. هذا هو الظاهر و المناسب بقوله تعالى: ﴿**و قفّينا على ءآثارهم بعيسى ابن مريم مصدّقا لما بين يديه من التّورية**﴾(المائدة(٥): ٤٦)

و يحتمل ـ و اللّه أعلم ـ عكسه؛ و ذلك لأنّ الأمور الماضية حاضرة باعتبار التحقّق العلمي، فكأنّها بين أيديهم وعاينه باعتبار التحقّق الخارجي لما مضت و انقضت، و كأنّها خلقهم، و الأمور الآتية بالعكس لشُرفها على التحقّق الخارجي و عدم تعلّق العلم بها بعد.

و يحتمل أمور الدنيا و الآخرة [و] عكسه بمثل ما مرّ و ما يحسّونه و ما يعقلونه و ما يدركونه و ما لا يدركونه و ما يدركونه بديهة و ما يدركونه بالنظر.

و ضمير العاقلين في ﴿**ما بين أيديهم و ما خلفهم**﴾إمّا للعقلاء المدلول عليهم في قوله: ﴿**من ذا الذى يشفع**﴾من المَلائكة وَالأنبياء و الأولياء، و حينئذٍ ينتظم الكلام عامّة الانتظام؛ فإنّ فيه دلالة على أنّ توقّف الشفاعة على إذنه لتفرّده بإحاطة العلم بحال من استحقّ المشافعيّة و المشفوعيّة دونهم، أو للعقلاء المندرج تحت قوله: ﴿**ما فى السّموات و ما فى الارض**﴾أو لجميع ما في السموات و ما في الارض تغليباً بناءً على دلالته على أنّ مالكيّته و تصرّفه فيما سواه مقارن لكمال علمه بحاله؛ فإنّ قوله بعد﴿**ما بين أيديهم و ما**

خلفهم﴾كناية عن علمه بجميع أحوالهم و إحاطة علمه لهم، موافقاً لقوله تعالى: ﴿**انّ اللّه قد أحاط بكلّ شيء علما**﴾(الطلاق(٦٥): ١٢)و لذا قال: وقع في مقابلته.

﴿و لا يحيطون بشيء من ...﴾

دون «و لا يعلمون» و إلاّ فلا يصحّ الكلام فكيف الانتظام.

و استبان منه ضعف ما أورده المحقّق التفتازاني في هذا المقام، فليتأمّل و هو المرضيّ للمرام.

و إنّما قيّد قوله: ﴿**بشيء**﴾ بقوله: ﴿**من علمه**﴾أي من معلومه، مع أنّ كلّ شيء معلومه؛ إشعاراً بأنّ المراد الإحاطة العلميّة، و أنّ علمه ذاتيّ و علم من سواه بإلهامه و تعليمه.

﴿وسع كرسيّه السّموات و الارض﴾

«**الكرسيّ**» في الأصل اسم لما يقعد عليه. و لا يفضل عن مقعد القاعد، و كأنّه منسوب إلى «**الكرسيّ**»و هو الملبّد، و الجملة تصوير لعظمته و تمثيل مجرّد من غير أن يتحقّق الكرسي و قعود و قاعد.

و الحاصل أنّه من قبيل تصوير المعقول بصورة المحسوس و ابراز الغائب عن الحسّ في صورة الشاهد، و في الحقيقة تشبيه لعظمته بعظمة سلطانه، يكون له كرسيّ في غاية الرفعة و السعة بحيث يسع السماوات و الأرض. و إطلاق لفظ المركّب الحسّي لتوهّم على المعنى العقلي المحقّق كقوله تعالى: ﴿**و ما قدرو اللّه حقّ قدره و الأرض جميعا قبضته يوم القيمة و السّموات مطويّات بيمينه**﴾(الزمر(٣٩): ٦٥) و لا قبض و لا يمين.

و قيل: «الكرسي» مجاز عن العلم أو الملك، مأخوذ من كرسي العالم أو الملك. و قيل: «الكرسي» هو العرش. و قيل: جسم بين يدي العرش محيط بالسموات السبع و لذلك سمّي كرسيّاً؛ لكونه بمنزلة كرسيّ يوضَع بين يدي عرش الملك لقوله عليه السلام:

> ما السماوات السبع و الأرضون السبع مع الكرسي إلاّ كحلقة في فلاة، و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة و لعلّه الفلك المشهور بفلك البروج، و العرش الفلك المعروف بفلك الأفلاك، و اللّه تعالى أعلم.[1]

١. *أنوار التنزيل* للبيضاوى، ج١، ص٢١٦؛ *الكشّاف*، ج١، ص٣٠١.

﴿و لا يؤده حفظهما و ...﴾

أي لا يشغله و لا يشقّ عليه، مأخوذ من «الأوْد» و هو الإعوجاج، فإنّ الشيء إذا ثقل و شقّ على الحامل يصير باعثاً لاعوجاج الحامل و مَيَلانه عن الاستقامة

﴿**حِفظهما**﴾ أي حفظ الواسع أي الكرسي، و الموسوع أي السماوات و الأرض، لو كان الكرسي على حقيقته على ما في الوجه الأخير.

و من هذا ظهر وجه ضعف ما قال العلاّمة المحشّي من «أنّه لو كان المراد به الجسم المحيط بالسماوات» فالمناسب أن يقول: و لا يؤده حفظه، لأنّه أعظم من السماوات و الأرض؛ و ذلك لأنّ الكلّ أعظم من الجزء. فالمناسب حينئذٍ أيضاً حفظهما على مافسّرنا، أو حفظ السماوات و الأرض على الوجوه السابقة.

و اقتصر *الكشّاف*[1] على هذا التفسير للضمير.

و قال المحقّق التفتازاني

> يبعد أن يكون «بين» مرجع الضمير مع قربه؛ إذ ربّما يتوهّم أنّه جمع فلا يصلح مرجعاً لضمير التثنية.

هذا، و لعلّ وجه البيان الإشارة إلى اختيار هذا الوجه في تفسير الضمير و اختيار الوجوه المبتني هذا التفسير عليها.

﴿**وهو العلىّ**﴾ أي المتعالي عن التدبّر و النظير ﴿**العظيم**﴾ الذي ما دونه بالنسبة إليه حقير، أو المتعالي عن درک الأوهام العظيم بحيث لا يحيط به الأفهام.

ثم إنّه قد ورد في فضل هذه الآية أحاديث كثيرة مشهورة، كلّها في التفاسير المتداولة مزبورة، اقتصرنا على واحدٍ منها، لكونه كفاية في الدلالة على تلاوتها و الهداية إلى قراءتها و مواضبتها.

و هو أنّه قال رسول اللّه ﷺ:

> من قرأ آية الكرسي في دبر كلّ صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنّة إلاّ الموت، و لا يواظبه عليها إلا صدّيق أو عابد، و من قرأها إذا أخذ مضجعه ـ أو من مضجعه؛ على اختلاف الروايتين ـ آمَنَهُ اللّه تعالى على نفسه و جاره و جار جاره و الأبيات حوله.

---

١. *الكشّاف*، ج١، ص٣٠١.

تمَّ الحديث .[1]

و في ظاهره إشكال ؛ إذ الموت شرط لدخول الجنّة ، لا مانع .

فقال المحقّق التفتازاني في شرح قوله ﷺ : «لم يمنعه من دخول الجنّة إلّا الموت» يعنى لم يبق من شرائط دخول الجنّة إلاّ الموت ، فكأنّ الموت يمنع و يقول : لابدّ من حضوري أوّلاً ليدخل الجنّة .

و قيل : معناه أنّ الموت حاصر لابدّ من مضيّه و إنقضائه حتّى يتحقّق دخول الجنّة .

و الحاصل أنّه معدّ له جهة الشرطيّة و المانعيّة ؛ هذا .

و يمكن أن يكون من قبيل :

و لا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم بـهنّ فـلولٌ من قِراع الكـتايـب

يعني لو كان له مانع من دخول الجنّة لكان الموت ، لكنّ الموت لا يمنع .

و لا يبعد أن يكون لمّا كان الموت مقدّراً و لا موت بعد دخول الجنّة على ما نطق به قوله تعـالـى : ﴿**لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى**﴾ (الدخان(۴۴) : ۵۶) ، فيـجـوز أن يـكـون المعنى : أنّ الموت مانع من دخول الجنّة للقارئ ، و إلاّ فمجرّد القراءة بلا مكث لا تدخـل الجنّة . و فيه نهاية المبالغة في سببيّة دخول الجنّة .

هذا ما رقمنا في تفسير آية الكرسيّ . و الحمد للّه و المنّة لـواهب الآيات من الآفاقي و نفسي . و الصلاة و السلام على رسوله محمّد و أفضل الإنسي ، و على آله و صحبه صاحب النفس القدسي . و كان الفراغ من تصنيفه يوم السبت السادس من ذي الحجّة الحرام المنتظم فى شهور سنة اثنين و ألف من الهجرة الأعوام . و كان الفـراغ من تسويد هذه الرسالة يـوم السبت السادس من شهر محرّم الحرام ، المنتظم في شهور سنة خمس و ألف ، على يـد أضعف العباد و أحقر الناس محمّد بن نظر ، المدعوّ بملّا زاده .

۱ . *الكشّاف* ، ج۱ ، ص۳۰۲ ؛ *معجم الكبير* ، ج۸ ، ص۱۱۴ ؛ *مجمع البيان* ، ج۱ ، ص۱۵۷ .