



32101 075938553

Princeton University Library

This book is due on the latest date
stamped below. Please return or re-
new by this date.

هذا كتاب كشف الحجاب

المشتمل على بيان ماهو من وجوه اعجاز
بعض آيات الكتاب الكريم والقرآن العظيم
من تأليفات العبد الاحقر الاقل
الشيخ مصطفى الخوئي الميرتضوى
ففى الله عنه

شرکت چاپخانه خراسان

(RECAP)
PJ6696
K484
1947

كشف الحجاب

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين و نستمد

الحمد لله الذى كشف الحجاب فى كتابه عن وجوه اعجازه بفصل خطابه والصلوة والسلام
على نبيه محمد وخلفائه واللعنة الدائمة على كافة اعدائه من الان الى يوم لقائه (و بعد) فيقول
العبد الاقل مصطفى بن مرزى الخوئى حشرهما الله تعالى مع الائمة المعصومين صلوات الله وتسليماته
عليهم اجمعين ان هذه رسالة وجيزة كتبها خالص الوجه الله وطلبها لمرضاه عجز را جيلان ينتفع
بها بعض من اخوانى المؤمنين وفقهم الله تعالى فى الدنيا والدين وجعلتها ذخرا ليوم الدين و
سميتها بكشف الحجاب عن بعض وجوه اعجاز الكتاب المبين (حيث ان المختصر مشتمل على
حل اشكال خطر بيالى فى هذه الايام وهوان مضارع كان فى بعض الموارد مجزوم بالسكون
وفى بعض منها مجزوم بحذف النون بل فى آية منها قد جمع الامران و هو فى سورة لقمان
حيث قال يا بنى انما ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة او فى السموات او فى الارض
يات بها الله (وتقريره ان قوله فتكن فى صخرة كما ترى مجزوم بالسكون مع انه معطوف على فعل الشرط و هو
كان مجزوما بحذف النون فكيف صار المعطوف مجزوما بالسكون والمعطوف عليه مجزوما بحذف
النون و كيف التوفيق فى ذلك (هذا محصل الاشكال ولم اراحدا من المتقدمين والمتأخرين
ان يجعله عنوانا ويبحث عنه ثم جاء بصدد دفعه لاجمالا ولا تفصيلا (والغرض من وضع هذه الرسالة
وتحريرها ليس دفع الاشكال خاصة بل المقصود منه انما هو الكشف عن الملاك فى اصل المسئلة
بيبان ما يمتاز به مورد الجزم بالسكون عن مورد الجزم بحذف النون
ويتميز به مورد الثبوت عن مورد السقوط على وجه يحصل به الميزان الكلى فى تشخيص الموارد
بعضها عن بعض بعد بيان ما ذكره القوم فى المقام والاشارة الى فساد بنحو يكشف عن المرام



المقول في ذكر الاشكال

(قال بعضهم يختص كان بجواز حذف نون مضارعها المجزوم بالسكون نحو ولم اك بغيا بشرط عدم اتصاله بضمير نصب ولا ساكن ومن ثم لم يجز في نحو لم يكنه ولم يكن الله ليغفر لهم انتهى) ومحصله ان ضمير النصب انما يتصل باخر الكلمة وهو النون واتصاله به موجب لثبوته كما ان اتصاله بساكن يوجب التقاء الساكنين و هو ايضا موجب لثبوته هذا محصل كلامه لكنه فاسد (والكشف عنه يتوقف على بيان ان كلامه هل هو ناظر الى بيان الخصوصية في الموردین ارالى بيان الملاك في اصل المسئلة) فنقول انه لا يمكن ارادة الاول في المقام ضرورة انه اولا مناف لظاهر الشرط لظهوره في بيان الملاك (وثانيا ان الموارد وخصوصياتها مما لا يعد ولا يحصى فذكر الموردین لا ينفع في المقام فانه لا يوجب الغناء عن سائر الموارد وح يجب عليه اما ذكر البواقي واستقصائها او الاعراض عما ذكره بالكلية وبيان الميزان الذي هو الملاك في المسئلة (ومن المعلوم ان الثاني هو المتعين اذا الاول مشتمل على تكلف لا يرتكبه فومسكة فكان من الواجب عليه بيان ملاك مطر دفي جميع الموارد من غير تعرض لبيان خصوصية من الخصوصية فانه يحصل انفهامها بمعونة الملاك من غير تكلف كما لا يخفى) وثالثا ان التقاء الساكنين ليس بشيئي فان وجوده لا يوجب الثبوت كما ان عدمه لا يوجب السقوط والمثال الذي ذكره ليس الثبوت فيه معلولا منه وانما هو معلول من كون الاسم مذكورا في الكلام حقيقة او حكما فانه يوجب الثبوت مطلقا سواء كان الاسم المذكور في الكلام محلي باللام كما في المثال ام لا كما في قوله عيج لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وسياتي تفصيله (فظهر مما ذكرنا ان الاول لا يمكن ارادته) وكذا لا يمكن ارادة الثاني ايضا ضرورة انه مع ان المعتبر كون الشرط كالمانع امرا وجوديا لاعدميا يقتضي ثبوت النون في الموردین خاصة و سقوطه فيما عداهما من سائر الموارد الغير المتناهية والحوال ان الامر ليس كذلك بالضرورة وذلك معني فساد (مع ان ما ذكره منقوض

القول في كلام القوم وبيان فساد

بما هو مجزوم بالسكون ولم يتصل بضمير نصب ولا ساكن كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد و قوله ولم يكن له شريك في الملك وقوله الم تكن اياتي تتلى عليكم وقوله ولم اكن بدعائك رب شقيا وقوله الم تكن ارض الله واسعة الى غير ذلك مما لا يكاد ان يحصى وذلك معنى فساد (و ذكر في التصريح ما يقتضي السجبان انه زعم ان التخفيف منشأ لحذف النون حيث قل ومنها اي ومن الامور المختصة بكان ان لام مضارعها وهو النون يجوز حذفها تخفيفا وصالا وقفا نص على ذلك ابن خروف والى الجواز اشار الناظم بقوله (ومن مضارع لكان منجزم) بحذف اون وهو حذف ما التزم) وذلك بشرط عدم كونه مجزوما بالسكون حال كونه غير متصل بضمير نصب ولا متصل بساكن نحو ولم اك بغيا وان تك حسنة يضاعفها اصلهما اكون وتكون فحذفت الضمة للرفع و الواو لالتقاء الساكنين والنون للتخفيف ووقع ذلك في التنزيل في ثمانية عشر موضعا انتهى (و فيه ان التخفيف لا يعقل ان يكون علة للحذف والا لكان مطردا و اطراده يقتضي ان لا يوجد مضارع مجزوم بالسكون في مورد وهو مما لا يقبل الالتزام و اختصاصه ببعض دون بعض مناف لاطراده (مع ان توهم جواز الحذف يقتضي جواز الذكر في قوله ولم اك بغيا وقوله و ان تك حسنة يضاعفها وامثالها وهو كما ترى غلط واضح لا يجوز احد (واوضح منه غلطاً تخصيص التخفيف بالوصل (فتفكيكه بين الوصل والوقف كتصريحه بوقوعه في التنزيل في ثمانية عشر موضعا دليل قطعي على فساد فاتوهم لا محصل له (و ذكر في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى ولم تك شيئا حيث قال اصله لم تكن حذفت النون لكثرة في الكلام فكانه جزم مرتين انتهى (وفيه ان كثرة حذف النون في الكلام كما زعمه ممنوع اولاً كيف وثبتها في غاية الكثرة كما سيظهر انشاء الله تعالى وسقوطها في غاية القلة (و يشهد على ذلك التصريح من صاحب التصريح بوقوع الحذف في التنزيل في ثمانية عشر موضعا (وكونه نافعا لما يرويه ممنوع ثانياً كيف و القليل منه

القول في كلام القوم وبينان فساد

ولو كان في غاية القلة كف في النقص (و كونه مجزوما مرتين ولو تشبيها ممنوع ثالثا كيف و كل جازم يجزم المضارع مرة واحدة فانه يجزمه اما بالسكون كما هو الحال في الصحيح نحو لم يضربو اما بحذف الحرف كما هو الحال في المعتل نحو لم يدع (والامر في المقام ايضا كذلك اذ لا يجوز انجزامه مرتين بان ينجزم في الاولى بالسكون وفي الثانية بحذف النون والالكان مضارع كان في جميع الموارد مجزوما بحذف النون ولا يوجد مضارع مجزوم بالسكون اصلا ولو في مورد واحد وتقدم انه ليس قابلا للالتزام (فتعليقه مناقض لتفريعه وصدر كلامه قائل لذيله وذلك معنى فساد فالتوهم لا معنى له (ومن جميع ما بيناه يظهر لك فساد ما ذكره في مجمع البحرين في تفسير قوله عج لم يك ينفعهم الاية حيث قل اصله يكون فلما دخل عليها لم جزمتهما فالتقى ساكنان فحذفت الواو فبقى لم يكن فلما كثر استعماله حذفوا النون تخفيفا فاذا تحرك اثبتوها كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الى اخر ما ذكره (ومن العجائب ما نوه بعض القراء ان قوله فتكن في صخرة انما هو بكسر الكاف لا بضمها بزعم انه من وكن يكن لا من كان يكون (كما قل في مجمع البيان وفي الشواذ قراءة عبدالكريم الخرزى فتكن في صخرة بكسر الكاف الى ان قال ومن قرء فتكن فهو من وكن يكن اذا استقر في وكنه انتهى (والمعجب ان البيضاوى فسر الاية على طبق القراءة المذكورة فانه جعل وكن الحبة في صخرة اوفى السموات اوفى الارض بمعنى خفائها فيها وذلك يدل على تحسينه لها حيث قال في تفسير قوله عج فتكن في صخرة او في السموات اوفى الارض نزه في اخفى مكان واحرزه كجوف صخرة او اعلاه كمحذب السموات او اسفله كمقعر الارض وقرء بكسر الكاف من وكن الطائر اذا امتقر في وكنه انتهى (اقول ولا يخفى فساد ما ذكره ضرورة ان الوكن كالموكر ماوى الطائر وعشه ولا فرق فيهما الا ان الوكر اعم والوكن اخص منه وبه صرح في القاموس حيث قال الوكر عش الطائر وان لم يكن فيه وقال

القول في كلام القوم وبيان فساد

في الوكن وكن الطائر بيضه وعليه يكنه حضنه انتهى فانك ترى اعتبار في الوكن كون الطائر فيه على وجه مخصوص واطلق في الوكر وقال وان لم يكن فيه (وذلك معنى ما ذكرناه من ان الوكر اعم والوكن اخص منه) فكون الوكن مختصا بماوى الطائر وعشه على وجه مخصوص دليل قطعى على فساد التوهم اذ لا يجوز استعماله في المقام فانه لا يصح ان يقال و كنت الحبة او تكن في صخرة او في السموات او في الارض كيف وهو مضحك للشكلى لما عرفت ان الوكن ماوى الطائر وعشه على وجه مخصوص وليس ماوى للحبة وعشالها بالضرورة فلا يعقل ان يصدر مثل هذا الكلام عن عاقل فضلا عن هو خالق العقل والعقلاء فالقراءة المذكورة غلط صرف و جزاف محض فما توهمه القارى لا محصل له (وبعد الاغماض عنه ان قوله فتكن في صخرة او في السموات او في الارض لو كان معناه خفاء الحبة فيها كما زعمه البيضاوى لزم انتفاء الجزء عند انتفاء الخفاء وذلك يقتضى ان لا ياتى به الله سبحانه عند ظهورها فيها و فساد اللازم بين ضرورة انه تعالى ياتى بها مع ظهورها وخفائها كيف وهو ضرورى غير قابل للانكار وذلك دليل قطعى على فساد ماتوهمه فالتوهم فاسد لا معنى له (واعجب من ذلك ما توهمه النيسابورى في المقام حيث انه توهم في الاية اشكالا فانه ذكر في تفسيرها سؤالا وجوبا (حيث قال سؤال الصخرة لا بد ان تكون في السموات او في الارض فما الفائدة في ذكرهما (الجواب على قول الظاهرين من المفسرين ظاهر لانهم قالوا الصخرة هي التي عليها الثور وهي لافي الارض ولا في السماء (وقال اهل الادب فيه اضرار والمراد في صخرة او في موضع آخر من السموات والارض انتهى (اقول ولا يخفى فساد اصل السؤال ضرورة ان معنى قوله فتكن في صخرة كون الحبة في صخرة هي في السموات او في الارض يعني ان السموات او الارض ظرف للصخرة وهي ظرف للحبة ومعنى قوله او في السموات او في الارض كون الحبة في السموات او في الارض يعني ان السموات او الارض ظرف للحبة هذا

القول في كلام القوم وبيان فساد

معنى الآية والمراد افادة ذلك المعنى وقد ترى الفائدة في ذكرهما وذلك معنى فساد السؤال
 قوله فما الفائدة في ذكرهما (وبعد فساد اصل السؤال لا يبقى مجال للجوابين فان فسادا لاصل
 مستلزم لفساد الفرع) وبعد الاغماض عن فساد السؤال لا اشكال في فساد الجوابين (والامر في الاول
 واضح ضرورة ان صخرة في قوله فتكن في صخرة نكرة مخصصة فلا يجوز ان يراد بها الصخرة التي
 عليها الثور كما زعمه المجيب والالوجب ان يقل فتكن في الصخرة فنكرة المجزوء دليل قطعي
 على فساد التوهم فالجواب فاسد لا معنى له (والامر في الثاني اوضح ضرورة ان الاضمار بمقتضى
 كونه مخالفا لاصل قبيح في حد ذاته واقبح في كلامه تعالى) وبعد الاغماض عنه ان الآية حكان
 مرجعها الى معنى غير محصل اذا المراد به لو كان ما ذكره المجيب لكان معنى الآية انها فتكن في صخرة
 واقعة في موضع من السموات والارض او واقعة في موضع آخر منهما وذلك يقتضى ان تكون الحبة مطلقة
 في صخرة ولا تكون في السموات ولا في الارض (مع ان هذا المعنى ليس معنى الآية بالضرورة
 كيف ومعنى الآية اجنبى عنه ومغاير له فلا يجوز حمله على ما ذكره بل المراد به ما ذكرناه من
 ان الحبة فتكن في صخرة هي مظروفة للسموات والارض او هي في ظرفها وهو السموات والارض
 وهذا المعنى هو المراد من الآية وعبارته منحصرة في قوله فتكن في صخرة او في السموات او
 في الارض فلا اشكال حتى يحتاج الى الاضمار وذلك معنى فساد (فظهر ان السؤال كالجوابين
 فاسد وان شياً منهما لا معنى له) وبعد الكشف عن فساد ما ذكره ينكشف بقاء الاشكال
 على حاله وعدم اندفاعه بما ذكره (فلا بد لنا من بيان ما يمتاز به مورد الجزم بالسكون عن
 مورد الجزم بحذف النون وبعد بيانه يندفع الاشكال ولا يبقى للتوهم بوجه مجال) وان عرفت
 ذلك فاعلم ان مضارع كان في بعض الموارد كان مجزوما بالسكون وفي بعضها كان مجزوما بحذف
 النون (وهذا الاختلاف لا يعقل ان يكون خاليا عن السر والنكته و عاريا عن الوجه والحكمة

القول في بيان حقيقة كان

كيف وقد وقع ذلك الاختلاف في الكتاب الكريم والقرآن العظيم الذي هو معدن النكات والدقائق اللطيفة ومنبع الرموز والاسرار الشريفة كيف وهو صنع جميل مشتمل على وضع عجيب ومخترع جليل جامع لتكوين غريب (حيث ان كل جزء من اجزاء كلامه من كلماته وحروفه ومواده وهيئاته موضوع في محله على وجه يدل على كونه خارجا عن طوق البشر وكاشفا عن قدرة خالق الجن والبشر) ومع ذلك كيف يمكن ان يجوز احد كونه خاليا عن السر والنكته وعاريا عن الوجه والحكمة كي يتوهم جواز كل واحد من الثبوت والسقوط في الموارد كما تقدم في كلام الناظم وغيره ضرورة انه مخالف لوضعه وتركيبه ومناف لعظمة شأنه وجلالة قدره فيجب ان يكون الاختلاف ناشيا عن السر وكاشفا عن المالك المطرد ومعلولا عنه ليمتاز به الموارد بعضها عن بعض على وجه اتم (فلا بد لنا من تحقيقه وبيانه) وكشف الحجاب عن ذلك يتوقف على بيان حقيقة كان (فتقول بعونه تعالى انه آلى بالذات واستقلالى بالعرض حيث ان ذاته والنسبة الثبوتية الواقعة في القضية سواء كانت حملية نحوزيد قائم او غير حملية (ولا فرق في ذلك بين كونها ظرفية نحو المودة بيني وبينك او استقرارية نحو زيد في الدار او اختصاصية نحو له ولد او شريك او نشوية نحو انه من الخاسرين او فعلية نحو زيد يقوم وامثال ذلك من القضايا والنسبة على كلا التقديرين ربط بين الامرين) والربط وان كان معنى حرفيا وآليا الا انه ملحوظ بالمحاط استقلالي فهو بعد كونه ملحوظا بهذا اللحاط صار كونا وبعد كونه معروضا لهيئة الماضي صار كان وهذا معنى كونه آليا بالذات واستقلاليا بالعرض (والنقص اثر الآلية اذ الربط لا يتحقق بدون الطرفين فلا يتم بالاسم وحده بل يحتاج في مرحلة الافادة الى الخبر) وهذا معنى كونه ناقصا بخلاف التام فانه يتم بفاعله وحده بمقتضى كونه استقلاليا بالذات نحو كان الامر اى وقع ومضى يعني شد وكذشت (والنسخ اثر الاستقلال اذ المفروض ان النسبة قائمة معه والقضية خالية

القول في بيان الملاك في المسئلة

عنها وذلك معنى استقلاله وكونه ناسخا لفظا ومعنى (الا ترى ان قولنا زيد قائم مغاير لقولنا كان زيد قائما لفظا ومعنى وقد حررنا التفضيل في المجلد الثاني من كشف الاستار ومن اراده فليراجع اليه) وبعد الكشف عن حقيقة كان ينكشف ان مضارعه قد يلاخط بالنظر الى الخبر وكونه عاملا فيه بالنصب وقد يلاخط بالنظر الى الاسم وكونه مجزوما بالسكون في موارد ومجزوما بحذف النون في موارد اخرى (فلا بد لنا من توضيح ذلك الاجمال وبيان الملاك في المقامين) (فتقول انه لا اشكال في ان الخبر لا بد ان يكون مذكورا في الكلام حقيقة ضرورة انه كالمفعول لا يقبل الاستتار اذ لا يمكن ان يفهم من الفعل بالمالزمة بمعونه الهيئة بل لا بد ان يكون ظاهرا في القضية بخلاف الاسم فانه كالفاعل قابل للاستتار حيث انه يفهم من الفعل بالمالزمة بمعونه الهيئة سواء كان غائبا او مخاطبا او متكلما ولا اشكال في انها اسماء خارجة عن مدلول الفعل فان الغيبة والخطاب والتكلم بمقتضى كونها معاني حرفية داخلية في مدلوله والذوات خارجة عنه ضرورة ان الغيبة مقتضى الاطلاق والخطاب والتكلم مقتضى التقيد والقيود داخل والمقيد خارج بمعنى ان ذات الغائب لازم للغيبة وذات المخاطب لازم للخطاب وذات المتكلم لازم للتكلم فالمنزوم داخل واللازم خارج وهذا معنى الاستتار لامازعموه وهذا معنى كون القيد داخلا والمقيد خارجا وهذا معنى انفهامه من الفعل بمعونه الهيئة (فظهر بما بيناه ان الاسم يقبل الاستتار والخبر لا يقبله فيجب ان يكون مذكورا في الكلام دائما ولا يجوز خلوه عنه في مورد) (وكونه عاملا فيه بالنصب اثر لكونه ناسخا للقضية وعمله النصب معلول عنه وقد عرفت فيما تقدم ان النسخ اثر لا استقلاله فعمله النصب مشترك بين كونه مجزوما بالسكون نحو ولم يكن له كفوا احد او مجزوما بحذف النون نحو لم اك بغيا) (واما الاسم فانه يجوز ان يكون مستترا صرفا ولا يكون مذكورا في الكلام لاحقيقته ولا حكما) (وجوز ان يكون في حكم المذكور وهو عبارة عن خروجه عن الاستتار ولا يخرج

القول في بيان الملاك في المسئلة

عنه الا بموجب سياى بيانه. (وبجوز ان يكون مذكورا في الكلام حقيقة) والاحتمال منحصر في الثلاثة المذكورة ولارابع لهما (الكن الثانى منها كالثالث علامة لكون المضارع فيهما مستقلا صرفا و هو علة للجزم بالسكون فمضارع كان فيهما دائما كاصحح مجزوم بالسكون لانه اثر لا استقلاله الصرف والاول منها علامة لكون المضارع فيه آليا غير محض وهو علة للجزم بحذف النون فمضارع كان فيه دائما كالناقص مجزوم بحذف اللام لانه اثر الالية الغير المحضة فهو فيهما يشبه الصحيح نحو لم يضرب وفي الاول يشبه المعتدل نحو لم يدع وسياى بيانه (هذا وجمل الكلام المحقق في المقام) ومن اراد ان يحصل له المقصود والمرام فعليه التامل في تفصيل الكلام (وهو ان الاسم ان كان مذكورا في الكلام حقيقة فلا اشكال في كونه علامة لاستقلاله الصرف الذى هو علة للجزم بالسكون مطلقا سواء كانت القضية حملية والخبر منصوبا نحو قوله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها) وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين (وقوله لم يكن اهل حاضرى المسجد الحرام) وقوله لم يكن ربك مهلك القرى بظلم و اهلها غافلون (وقوله ومن يكن الشيطان فرينا فساء قرينا وقوله ولم يكن له كفوا احد) وغير حملية والخبر ظرفا نحو قوله عزم قائل لم تكن بينكم وبينه مودة (وقوله تعالى لا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير) وقوله عز شانه فلا يكن في صدرك حرج منه (اوجارا وهجروا نحو قوله جل جلاله لم يكن له ولد ولم يكن له شريك في الملك) وقوله من يشفع شناعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعا سيئة يكن له كفل منها (وقوله ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم) وقوله ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء (وقوله وان يكن لهم الحق ياتوا اليه مذعنين) او مضارعا نحو قوله عج الم تكن اياتى تتلى عليكم (وقوله لم يكن الله ليغفر لهم الى غير ذلك من الموارد التى كان الاسم فيهما مذكورا في الكلام حقيقة وتقدم ان ذلك علامة لاستقلاله الصرف الذى هو علة للجزم بالسكون

القول في بيان موارد كان الاسم فيها بحكم المذکور

وهو المطلوب (وان كان مذکوراً في الكلام حكماً لا حقيقة فلا إشكال) أيضاً في كونه علامة لاستقلاله
 الصرف الذي هو علامة لثبوت النون والجزم بالسكون والمراد بالاسم هنا هو ما كان لازماً للغيبة
 أو الخطاب أو التكلم وقد عرفت فيما تقدم أن الملزوم معناه حرفي والى و اللازم معناه اسمي و
 استقلالى ينفهم من الفعل بالملزمة بمعونه الهيئة وذكرنا أيضاً أن هذا المعنى هو المراد بالاستتار
 لا ما زعموه (وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الاسم لا يكون في حكم المذکور إلا بخروجه عن الاستتار
 والمالك فيه إنما هو ذلك فهو مالم يخرج عن الاستتار لا يعقل أن يكون في حكم المذکور لكنه
 إذا خرج عن الاستتار بما يوجب خروجه عنه فلا إشكال في كونه بحكم المذکور (وموجبه مختلف
 في غاية الاختلاف) حيث أن الاسم قد يكون مرتبطاً بما هو مذکور في الكلام حقيقة وذلك فيما
 إذا كان مربوطاً بمدخول رابط من الروابط بواسطة فان ذلك يوجب خروجه عن الاستتار وكونه
 بحكم المذکور (الآنرى أن شيئاً مخفياً إذا كان مربوطاً بشئى ظاهر في الخارج لكان ذلك الشئى
 المرتبط بمجرد الارتباط في حكم الظاهر) نحو قوله تعالى ولم أكن بدعائك رب شقياً يعنى
 من بسبب خواندن توای خدا هرگز بشقاوة متصف نمیشام (حيث أن لفظ الباء رابط للاسم
 بمدخوله وهو الدعاء الذي هو مذکور في الكلام حقيقة وذلك موجب لخروجه عن الاستتار وكونه
 في حكم المذکور وقد عرفت أنه علامة لاستقلاله الصرف الذي هو علامة للجزم بالسكون) ونحو
 قوله عجل لم أكن معهم شهيداً يعنى من با مصاحبة ایشان هرگز بشهادة متصف نمیشام حيث أن
 لفظ مع رابط للاسم بمدخوله وهو ضمير الجمع الذي هو مذکور في الكلام حقيقة وذلك يوجب
 خروجه عن الاستتار وكونه في حكم المذکور وتقدم أنه علامة لاستقلاله الصرف الذي هو علامة
 لثبوت النون والجزم بالسكون (وكذلك الأمر في قوله عجل ولا تكن للمخائنين خصيماً كما أن لفظ في
 في قوله فتكن في صخرة رابط له بمدخوله وهي صخرة وهي مذكورة في الكلام حقيقة وذلك يخرجه

القول في بيان موارد كان الاسم فيها بحكم المذكور

عن الاستتار ويجعله في حكم المذكور (ومن هذا الباب قوله سبحانه ولا تكن كصاحب الحوت وقوله
 لم يكن لاسجد لبشر) حيث ان اللام في قوله لاسجد وان كان رابطا لما قبله من الجملة بمدخوله
 وجاعلاله معلولا غائيا بالنسبة اليه الا ان الاسم في ضمن الجملة ايضا مربوط بمدخوله الذي هو
 المذكور في الكلام حقيقة وذلك موجب لخروجه عن الاستتار وكونه في حكم المذكور ومعنى
 او بفارسي اينست كه من متصف بكون شدهام وكونرا بخودنگرفتهام ازبراى اينكه سجده كنم
 بشررا بلكه من متصف بكون شدهام وكونرا بخود گرفتهام ازبراى اينكه سجده كنم توراى
 خدا (فقد ترى ان المضارع في الموارد المذكورة وامثالها كان مجزوعا بالسكون للملك الذي
 ذكرناه وحققناه) وقد يكون متعلقا بالخبرين مختلفين بقرينة دالة عليه فان تعلق الخبر عليه مكررا
 يخرج عن الاستتار ويجعله في حكم المذكور الانرى ان شيئا خفيا ان كان متعلقا لمر من الامور
 مرة بعد اخرى كان ذلك موجبا لخروجه عن الخفاء وكونه في حكم الظاهر كما في قوله تعالى و
 قالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء
 (حيث ان الواو في قوله وان يكن ميتة يفيد العطف وهو بطول لا يتحقق الربط الوجودي الطرفين
 فان قوامه بهما والجملة المعطوفة كما ترى مذكورة في الكلام دون الجملة المعطوفة عليها فانها
 غير مذكورة في الكلام فلا بد من كونها مقدرة فيما قبلها وهي خصوص ان كان حيا والقرينة عليها
 انما هي الواو والجملة المعطوفة فالكلام يكون مشتملا على جملتين ملفوظة وهي المعطوفة
 ومقدرة وهي المعطوفة عليها وذلك معنى كون الاسم متعلقا لخبرين مختلفين وتقدم ان تعلق
 الخبر عليه مرة بعد اخرى يخرج عن الاستتار ويجعله في حكم المذكور ولا يخفى ان الجملة
 المقدرة المعطوفة عليها في الآية الشريفة انما هي خصوص ان كان حيا كما امر انفا ضرورة انه
 المناسب للجملة المعطوفة ويدل عليه قوله تعالى لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له

القول في بيان موارد كان الاسم فيها بحكم المذكور

ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث غاية الامر ان الجملة المعطوفة عليها في الاولى مقدره وفي الثانية ملفوظة (والعجب ان بعض المفسرين جعل المقدره في الاية خصوص ان ولد حيا لكنه فاسد لما عرفت ان المناسب للجملة المعطوفة انما هو ما ذكرناه لا ما ذكره والا لوجب ان يقال في المعطوفة وان يولد ميتة مع انه تعالى قال وان يكن ميتة ذلك معنى فساد (و كما في قوله عج ان يكن غنيا او فقيرا بالله اولى بهما حيث ان كلمة او مفيدة لعطف الخبر على الخبر على وجه الترديد وقرينه على كون المعطوف كالمعطوف عليه جملة وذلك يقتضى ان يكون الاسم متعلقا لخبرين مختلفين احدهما قوله غنيا والاخر قوله فقيرا وعرفت ان تعلق الخبر عليه مكرر اوجب خروجه عن الاستتار وكونه في حكم المذكور (وكذا الامر في قوله سبحانه وتعالى ام يكن شيئا مذكورا (حيث ان الخبر مقيد بالوصف وهو قيد والنفي راجع الى القيد لا الى المقيد و مقتضاء كون القيد منفيًا والمقيد مثبتًا وذلك يقتضى كون الكلام منجلا الى جملتين فصار مرجعه الى ان الانسان كان شيئا ولم يكن مذكورا وذلك معنى كون الاسم متعلقا لخبرين مختلفين احدهما قوله شيئا والاخر قوله مذكورا وتقدم ان تعلق الخبر عليه مرة بعد اخرى موجب لخروجه عن الاستتار وكونه في حكم المذكور (وكذا انك في قوله ولم يكن جبارا عصيا (ومن هذا الباب قوله عز من قائل وعلمك ما لم تكن تعلم (حيث ان كلمة ما موصولة بالجملة الواقعة بعدها صلة لها والصلة قيد فهي مقيدة بها وذلك يقتضى الدوران بمعنى ان التعليم دائر مدار الاتصاف وجودا وعدما ومقتضاء انحلال الجملة الواقعة بعد الموصول الى جماعتين سلبية وايجابية فيكون ثبوت التعليم ناشيا من نفي الاتصاف وعدم ثبوته ناشيا من ثبوته وذلك معنى الدوران وكون الاسم متعلقا لخبرين مختلفين وقدر ان تعلق الخبر عليه مكررا يخرج عن الاستتار ويجعله في حكم المذكور (ومما ذكرنا يظهر الامر في قوله عج لا ينفع نفسا ايمانها لم

القول في بيان موارد كان الاسم فيها بحكم المذكور

تكن امنت من قبل (حيث ان الجملة المشتملة على النفي فيه صفة لقوله نفسا فهو مقيد بها وقوله من قبل قيد للخبر فهو مقيد به والنفي فيها راجع الى هذا القيد فيدور نفع الايمان نفسا نفيا واثباتا مدار انصاف الاسم بتحقيق الايمان من قبل وجودا وعدما ومقتضاء انحلال الكلام الى جملةتين سلبية وايجابية فيكون نفي النفع ناشيا من نفي الاتصاف بتحقيق الايمان من قبل ونبوته ناشيا من ثبوته من قبل وذلك معنى كون الاسم متعلقا لخبرين مختلفين و تقدم ان تعلق الخبر عليه مرة بعد اخرى يخرج عن الاستتار ويجعله في حكم المذكور (والامر بهذا المنوال في قوله سبحانه بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا الى غير ذلك من الموارد التي كان المضارع فيها مجزوما بالسكون بمقتضى الملاك الذي ذكرناه وحققناه وهو المطلوب (وان لم يكن مذكورا في الكلام لاحقيقه ولا حكما وكان مستترا صرفا ولازما محضا فلا اشكال في كونه علة للجزم بحذف النون فالمضارع المجزوم في صورتين الاوليين يشبه الصحيح فيكون مجزوما بالسكون و في هذه الصورة يشبه الناقص فيكون مجزوما بحذف النون مطلقا سواء كان شرطا ام جزاء وسواء كان خبره منصوبا مفردا ام مضارعا (نحو قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها (وقوله عيج وان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يضاعفكم بعض الذي يعدكم (وقوله جل ذكره انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة (هذا هو مورد الاشكال الذي اوردناه في اول الكتاب (لكنه يندفع بان الاسم في المعطوف انما هو في حكم المذكور وقد عرفت انه علة للجزم بالسكون بخلاف المعطوف عليه فان الاسم فيه كان مستترا صرفا ولازما محضا للفعل (وقد عرفت انه علة للجزم بحذف النون (وهذا هو السر في التفكيك بين المعطوف والمعطوف عليه بالثبوت والسقوط (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (وقوله سبحانه فان يتوبوا يك خيرا لهم (وقوله ولم اك بغيا (وقوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا (وقوله قلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا

انقول في ايراد اشكال على الملاك

(و قوله ولم نك نطعم المسكين) و قوله لم يك نطفة من منى يمنى الى غير ذلك من الموارد التي كان المضارع فيها مجزوما بحذف النون (فتبين بما بيناه من الملاك بعد حل الاشكال امتياز مورد الجزم بالسكون عن مورد الجزم بحذف النون وتميز مورد الثبوت عن مورد السقوط و هو المطلوب) وبعد الكشف عن تحقيق الملاك في الموارد المختلفة (فنقول ان هيئتنا اشكال لا بد من حله وهو ان مقتضى ما ذكرت ان يكون المضارع في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين وقوله ولم يك من المشركين مثل المضارع في قوله عج والا تغفري وترحمي اكن من الخاسرين وقوله والا تصرف عني كيدهن اعب اليهن واكن من الجاهلين وقوله لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين مجزوما بالسكون لا مجزوما بحذف النون ضرورة ان الاسم في اليتين الاوليين ايضا مربوط بواسطة الرابط بمدخوله الذي هو مذكور في الكلام حقيقة مع انه لا فرق بينهما الا في النفي والاثبات وهو لا يصلح لان يكون فارقا فلم صار المضارع في اليتين مجزوما بحذف النون وفي الايات مجزوما بالسكون فمارجه التضييق وكيف التوفيق في ذلك هذا ما حصل الاشكال (وينحل بان الفرق بينهما انما هو في النفي والاثبات وهو يصلح لان يكون فارقا وكيف الاسم ليس مربوطا بمدخول الرابط في صورة النفي فان حرف النفي ينفي اصل الارتباط بمعنى ان الرابط وان كان مقتضيا لان يربطه بمدخوله ويجعله من مصاديقه الا ان حرف النفي يمنعه عن ذلك فلا سمح لا يعقل ان يخرج عن الاستتار اذ المفروض انه لم يكن مربوطا بمدخول الرابط ومحسوبا من مصاديقه ومندرجا تحته فلا بد ان يكون مستترا صرفا ولازما محضا للفعل وقد عرفت انه علة للجزم بحذف النون بخلاف صورة الاثبات فانه لامانع من كون الاسم مربوطا بمدخول الرابط و كونه من مصاديقه وح فالاسم يخرج عن الاستتار ويكون في حكم المذكور وقد عرفت انه علة للجزم بالسكون (فثبوت النون في المضارع المجزوم علامة لخروجه عن الاستتار كما في قوله عج

القول في ايراد اشكال اخر و دفعه

اكن من الخاسرين وسقوطه فيه علامة لعدم خروجه عن الاستتار كما في قوله تعالى لم نك
 من المصلين يعني نبوديم از مصلين وقوله ولم يك من المشر كين يعنى نبود از مشر كين فيجب
 ان يكون المضارع في صورة الانبات مجزوما بالسكون وفي صورة النفي مجزوما بحذف النون
 ولا مناص عن ذلك ولا اشكال (ويتولد منه اشكال اخر وهوان ما ذكرت منتقض بقوله عجب فسجدوا
 الابليس لم يكن من الساجدين حيث ان الاسم فيه كما ترى مربوط بمدخول الرابط بواسطته و
 الكلام منفي والمضارع مع ذلك مجزوم بالسكون وذلك دليل على فساد الملاك المذكور لعدم
 اطراد (ويندفع بان كلمة كان في الآية الشريفة ليست بناقصة ليرد الاشكال وانما هي تامة بدليل
 معناها حيث ان معناها عجميا هكذا ملكه سجده كردند مگر ابليس نشد از ساجدين ضرورة
 ان ذلك ليس الاعمى كونها تامة بخلاف قوله لم نك من المصلين فان فيما بعده قرينة دالة على
 كونها ناقصة وهي قوله وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين (وكذا الامر في قوله
 ولم يك من المشر كين حيث ان فيما قبله ما يدل على كونها ناقصة وهو قوله كان امة في قوله غر
 من قائل ان ابراهيم كان امة قاتل الله حنيفا ولم يك من المشر كين
 (فظاهر انه لا انتقاض ولا اشكال في المقام (ومن هنا يتدح الجواب
 عن اشكال اخر وهوانه تعالى قال في سورة النمل ولاتكن في ضيق مما يمكرون وقال في سورة
 النحل ولاتكن في ضيق مما يمكرون فيتوهم ويقال ان ثبوت النون في الاولى وسقوطه في الثانية دليل
 على جوازها لكانه توهم فاسد ضرورة ان كلمة كان في الآية الاولى انما هي تامة بقرينه ما
 قبلها وهي قوله كان عاقبة المجرمين في قوله عجب قل سيررا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة
 المجرمين يعني چطور شدو لا تحزن عليهم ولا تكن في ضيق مما يمكرون (مع ان حرف النهي يمنع عن ثبوت
 الارتباط على المحل كما تقدم بيانه في النفي فثبوت النون فيها دليل قطعي على كونها تامة لاناقصة

القول في ايراد اشكال على الاية الشريفة

(ومنه يظهر الامر في سائر النواهي التي كانت النون فيها ثابتة نحو قوله تعالى ولا تكن من الغافلين) وقوله عجل ولا تكن مع الكافرين وقوله ع كن في الناس ولا تكن منهم فان كلمة كان فيها واما لها كقولها ولا تكن كصاحب الحوت كانت تامة وليست بناقصة كما لا يخفى على من تأمل فيما حققناه (فتبين بما بيناه بعد حل الاشكال اطراد الملاك الذي ذكرناه) وهو ان كلما كان الاسم مذكورا في الكلام حقيقة او حكما فهو مجزوم بالسكون والا فهو مجزوم بحذف النون (هذا كله في بيان وجه من وجوه اعجاز القرآن) ولا بأس بان نذكر جملة منها ايضا في المقام احكاما للمقصد و ابراما للمرام غير ان ما ذكره انما يكون بصورة الاشكال لتوضيح المقال (فمن جملة الايات الدالة على المقصود) قوله عز من قائل انك ميت وانهم ميتون (وبشكل بانه كما ترى صريح في حمل الميت على الحي والحال انهما من قبيل المتبائنين ولا يجوز حمل المتبائن على المتبائن ولا استعمال احدهما في آخر (على انه لا يجوز ذلك على نحو الحقيقة لانه لم يوضع ولا على نحو المجاز لانه لا علاقة بينهما) و علاقة الاول كعلاقة التضاد من جملة المهملات كما قرر في محله فيكون غلطيا استحيل وقوعه في كلام الحكميم المتعال (هذا محصل الاشكال) لكنهم زعموا انه مجاز بعلاقة الاول كما يظهر ذلك من عباراتهم (حيث ان النيسابوري فسره بانك ستموت وهم ايضا يؤلون الى الموت) وقال الطبرسي فيه في مجمعه في تفسير قوله انك ميت وانهم ميتون اي عاقبتك الموت وكذا عاقبة هؤلاء) وقال في مجمع البحرين في تفسير قوله وانهم ميتون اي سيموتون (وقال البيضاوي في انواره في تفسير الاية فان الكل بصد الموت وفي عداد الموت انتهى) وقد ترى ان كلامها صريح في المجازية بعلاقة الاول (لكنه توهم فاسد) ويدل على فساده وجوه (الاول انه لا معنى لتوهم كون الاية مجازا ضرورة ان المشتق ليس موردا للمجازية كيف ولا يعقل ذلك فيه اذ المادة مستعملة في معناها والهيئة ليس معناها مستقلا لياكي يتصف بالمجازية وانما معناها الى و المعنى الا الى لا يمكن ان يتصف

القول في كلام المفسرين وبيان فساد

بها وذلك معنى فساد فالتوهم فاسد لا محصل له (الثاني انه لا معنى لتوهم كون المجارية فيها بعلاقة الاول ضرورة انها ليست مصححة للحمل في مورد فضلا عن اطارها كيف وهى من اقبح العلائق واشنعها ولاجل ذلك لا يجوز حمل المحزوب على المعمور ولا حمل النود على العذرة ولا حمل العظم والتراب على الحى فكيف يمكن حمل الميت على الحى بالعلاقة القبيحة المذكورة وذلك معنى فساد فالتوهم فاسد لا معنى له (الثالث انه لا معنى لتفسيرها بالتفسير المذكورة اذ من الواضح المعلوم ان شيئا منها ليس معنى الالية كيف والقضية فيها حملية والحمل اشتقاقى لكون المحمول فيها مشتملا على النسبة الناقصة المقتضية للحمل والاتحاد (بخلاف التفسير المذكورة فان بعضا منها ليس بقضية حملية اصلا بمقتضى ان المحمول فيه مشتمل على النسبة التامة المانعة عن الحمل والاتحاد كتفسير المحمول بانك ستموت وهم ايضا يؤلون الى الموت اوبانهم سيموتون فانك ترى ان كل واحد منهما مغاير لمعنى الالية الشريفة والمغايرة تدل على فساد فلا معنى لتفسيرها به (وبعضا منها وان كان قضية حملية الا انه مغاير لها موضوعا ومحمولا ونسبة كتفسيرها بعاقبتك الموت وكذا عاقبة هؤلاء والمغايرة دليل قطعى على فساد ايضا فلا معنى لتفسيرها به (وبعضا منها ليس تفسيرها وانما هو ذكر تعليل لها كما صدر ذلك عن اليباضاوى حيث قال فان الكل بصدد الموت وفى عداد الموت (فظهر ان شيئا من التفسير المذكورة ليس معنى الالية الكريمة فلا معنى لتفسيرها به وذلك معنى فساد ما ذكره (فالتوهم فاسد لا يكاد ان يرجع الى معنى محصل (فنيين بما بيناه عدم اندفاع الاشكال بما ذكره وبقائه على حاله (والنهقيق فى دفعه ان القضية فى الالية المباركة حملية والحمل اشتقاقى ولا مجازية فيها اصلا والمعنى صحيح لا اشكال فيه جدا (وبيانه ان كل شئ له اقتضاء لما هو مودوع فيه ذاتا وتكونا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه وذلك الاقتضاء مصحح للوضع والحمل وصحتهما ليس الا من بركة الاقتضاء

القول في دفع الاشكال وحله

ويمنه ويظهر اثره بوجود الشرط وانتفاء المانع ولا يظهر اثره في العكس وذلك معنى كونه مقتضيا لاعلة تامة كالنار مثلا فانها وان كانت علة تامة بالنسبة الى الاحراق في الصورة الاولى الا انها مقتضية بالنسبة اليه في الثانية فيصح ان يقال النار محرقة ولو لم تحرق ابد الوجود المانع وهو الرطوبة وانتفاء الشرط وهو الوصول (فاذا عرفت ذلك فاعلم ان كل نفس مع كونه حياله اقتضاء للموت على وجه لا يمكن تخلصه عنه لكونه موضوعا فيه ذاتا وخلقة وذلك الاقتضاء مصحح للوضع والحمل وصحتهما دائر مدار الاقتضاء وجودا وعندما فكون الحى موضوعا والميت محمولا وحمله عليه ليس معناه انه ميت بالفعل ليحصل التنافي بين الموضوع والمحمول ويرد الاشكال وانما معناه انه ميت بالاقتضاء بمعنى ان المادة في الموضوع فعلى وفي المحمول اقتضائي ولا منافاة بين الفعلية والاقتضاء اصلا فتكون القضية ح حملية من غير تكلف والحمل اشتقاقيا من غير تعسف ويكون معنى الآية الشريفة ايضا في غاية المتانة والنفاسة وهو انك مع كونك حيا بالفعل ميت بالاقتضاء وليس ذلك الا من بركة الاقتضاء ويمنه لكونه منشاء لحصول الاتحاد بين الموضوع والمحمول على وجه انه موجودا لقطع مادة التنافي من بينهما على نحو اكمل (ومن الواضح المعلوم انه اذا ارتفع التنافي من اليمين وحصل الاتحاد يرتفع الاشكال ولا يبقى للتوهم بوجه مجال (وهما حققناه يظهر ان قوله تعالى كل من عليها فان ايضا ناظر الى مرحلة الاقتضاء والمعنى ان كل من على وجه الارض مع كونه باقيا بالفعل فان بالاقتضاء (وهذا المعنى لمتانته كما ترى لا محذور ولا اشكال فيه لكون القضية حملية والحمل اشتقاقيا كما لا يخفى (ويظهر ايضا ان قوله سبحانه كل شيء هلك الا وجهه ايضا من هذا الباب (ولاباس لنا ان نشير الى معناه كى يتضح الامر غاية الاتضاح (فنقول ان الهلاك مقابل النجاة يقال الشيء اما هالك اواناج (وبعض الاخبار صريح في ذلك حيث قال ابوذر سمعت رسول الله صلعم يقول انما مثل اهل بيتي في هذه الامة كمثل سفينة

القول في تفسير آية الوجه

نوح من ركبها نجى ومن تركها هلك (فالأية معناها بمقتضى المقابلة كما ترى ان وجهه تعالى
 ناج ومساواه هالك) ولا يخفى انه لا يمكن ان يراد بالوجه في قوله عج الاوجه ذاته تعالى
 كما زعمه الليثاوى اذ النجاة من الهلاك انما من خواص الممكن والواجب ذيل شريفه منزعه عن
 ذلك وذكرنا تفصيله في هدية الاخوان (ثم انه لا يمكن ان يراد بالوجه معناه الحقيقي الذى
 هو عضو مخصوص وجارحة مخصوصة والالكان معنى الآية ان كل عضو منه تعالى هالك الاوجهه
 ومقتضاه كونه جسما مركبا من اعضاء فيهلك جميع اعضائه ويبقى الوجه وهذا المعنى كما ترى
 فى القباحة بمكان غنى عن البيان فالإبدان يراد به معناه الكنائى الذى هو لازم لمعناه الحقيقي وهو
 الجهة اللازمة له فى مرحلة الاقبال ويعبر عنها بسبيله وطريقه يقال عبدته ابتغاء وجهه الله اى طلبا
 لسبيله وطريقه (ومثله انفقته خالصا لوجه الله) ومنه يظهر معنى قوله اينما تولوا فثم وجه الله
 (وقوله انما نطعمكم لوجه الله) وقوله ذلك خير للذين يريدون وجه الله (وقوله والذين صبروا
 ابتغاء وجه الله الى غير ذلك من الموارد الصريحة فى المعنى الكنائى المذكور وهذا المعنى بمقتضى
 كونه اعم شامل لدين الله اولوا لحملته من الانبياء والائمة عليهم السلام نانياولتابعيهم من المؤمنين
 السالكين لسبيلهم ثالثا فان كل واحد مما ذكر انما هو وجه الله بالمعنى الذى ذكرناه (و يدل
 على استحالة ارادة المعنى الحقيقي منه عدة من الاخبار) منها ما عن امير المؤمنين ع فى حديث
 طويل الى ان قال واما قوله كلشئى هالك الاوجهه فالمراد كلشئى هالك الادينه لان من المحال
 ان يهلك منه كل شئى ويبقى الوجه هو اجل واعظم واكرم من ذلك و انما يهلك من ليس منه
 الا ترى انه قال كل شئى فان ويبقى وجه ربك ففصل بين خلقه و وجهه (ومنها ما عن الحرث
 بن المغيرة قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فسئل رجل عن قول الله تبارك وتعالى كل شئى هالك
 الا وجهه فقال ما يقولون قلت يقولون هالك كلشئى الاوجهه فقال سبحان الله لقد قالوا عظيما

انما عنى كل شئى ها لك الواجهة الذى يوتى منه ونحن وجهه الذى يوتى منه (ومنهما عن ابى حمزة قال قلت لابي جعفر جعلنى الله فداك اخبرنى عن قول الله تبارك وتعالى كل شئى هالك الا وجهه قال يا فلان فيهلك كل شئى ويبقى الوجه الله اعظم من ان يوصف ولكن معناها كل شئى هالك الا دينه نحن الوجه الذى يوتى منه لم نزل فى عباد الله مادام له فيهم روية قلت و ما الروية جعلنى الله فداك قال حاجة فاذا لم يكن له فيهم حاجة رفعنا اليه فيصنع بنا ما احب (ومنها ما عن ابى صلت عن الرضاع قال فقلت يا بن رسول الله ص فما معنى الخبر الذى رووه ان ثواب لا اله الا الله النظر الى وجهه الله تعالى فقال يا ابا الصلت من وصف الله بوجه كالوجه فقد كفر ولكن وجهه الله انبيائه وحججه الذين بهم يتوجه الى الله عج والى دينه ومغرفته وقال الله عج كل شئى هالك الا وجهه فالنظر الى انبياء الله تعالى ورسله وحججه فى درجاتهم ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيمة (ولا يخفى ان هذه الاخبار كما ترى صريحة فى ان المعنى الحقيقى منه ليس بمراد كذلك ترى انها صريحة فى ان المعنى الكنائى منه انما هو المراد غاية الامر انه منطبق فى الخبر الاول على الدين وفى الثانى والثالث على الامام وفى الرابع على الانبياء والائمة (واما انطباقه على تابعيهم من المؤمنين السالكين سبيلهم فانما يدل عليه خبر ان (احدهما ما عن صفوان عن ابى عبد الله ع فى قوله عج كل شئى هالك الا وجهه قال من انى الله بما امر به من طاعة محمد وائمة من بعده ع فهو الوجه الذى لا يهلك ثم قرء من يطع الرسول فقد اطاع الله) وثانيهما ما عن الحرث النضرى قال سئلت ابا عبد الله ع عن هذه الآية قال كل شئى هالك الا من اخذ الطريق الذى انتم عليه (وقد ترى انه ما صريحان فى المعنى المذكور (وبعد الكشف عن صراحة الاخبار المذكورة فى المعنى الذى ذكرناه ينكشف معنى الآية وهو ان كل شئى هالك الا دينه وحملته من الانبياء والائمة ومن تبعهم واطاعهم فان كل واحد منهم ناج وليس بهالك (هذا معنى الآية لا ما زعمه اعداء الله ورسوله من الكلام فى بيان فساده

القول في إيراد اشكال على آية التحميل

زعمهم بما لا مزيد عليه في كتابنا المسمى بهدية الاخوان (و الغرض من التعرض لمعنى الآية في المقام اراءة ان ذيلها كقوله تعالى كل من عليها فان انما هو ناظر الى مرحلة الاقتضاء كما ان قوله عجب انك ميت وانهم ميتون ناظر اليها لانك قد عرفت ان معناه انك ميت بالاقتضاء وانهم ميتون بالاقتضاء و عليه لاشكال ولا محذور في الآية (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه محال (وبعد ما بيناه من التقرير والبيان يظهر لك ان الآية مع تمام ايجازها وكمال اختصارها مشتملة على مزية عظيمة و نكتة جلية وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به (فتقول انه لا يخلو عن اشكال وهو ان التحميل اعم من التكليف فيكون شاملا للتكليف بما لا يطاق والسؤال يكشف عن جوازه مع انه محال وغير جائز عقلا فيلزم ان يكون سؤاله صالما مشتملا على ما هو ممتنع ومحال وذلك مناف لعظم شأنه وعلو مقامه هذا محصل الاشكال (والبيضاوي اشار الى ذلك المعنى في انواره حيث قال في تفسير قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامسائل التخلص عنها انتهى (اقول انه لاشبهة في ان ما ذكره تقربر للاشكال وليس جوابا عنه و الا لكان مصادرة كما لا يخفى (والتحقيق في حله ان التكليف بما لا يطاق غير جائز في جميع الامم بخلاف تحميل ما لا يطاق فانه كان جائزا في الامم السالفة دون هذه الامة (والامر في الاول واضح ضرورة ان المكلف به فيه لابد ان يكون مقدورا للمكلف و من المعلوم ان ما لا طاقة له بانياه غير مقدور له بالضرورة فلا يعقل تكليفه به من غير فرق في ذلك بين الاوائل والواخر و ذلك معنى الاستحالة (وفي الثاني اوضح ضرورة ان المتعلق به في التحميل يجوز ان يكون غير مقدور للمتحمّل ومن المعلوم ان ما لا طاقة له به غير مقدور له فيجوز تحميله به وذلك معنى الجواز

القول في وجه التفكيك بين الاوائل والاواخر

(وبيانه ان التحميل معلول لمخالفة والغرض منه ارغام المتحمل حيث ان العبد اذا اصر على مخالفة المولى جازله ان يحمله مالا يطيقه له به ارغامه الا ترى ان الناس اذا طغوا في معصية الله تعالى ابتلاهم بما لا يطيقونه ويحملهم مالا يقدرّون على حمله ارغاما بما كانوا يعملون وجزاء بما كانوا يكسبون فان جزاء سيئة سيئة مثليها وذلك امر شائع متعارف لا غائلة فيه اصلا (واما وجه التفكيك بين الاوائل والاواخر) فنقول ان الله تعالى عرض الآية وهي قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله على جميع الانبياء واممهم فالامم السالفة ابوا ان يقبلوها فلما راي ذلك منهم ضيق عليهم وجعلهم غرضا للبلياء والشدائد وكلفهم بتكليفات شاقة لا يطيقونها وحملهم مالا يطيقه لهم به ارغاما فبعلهم وجزاء بعلمهم (واما النبي صلعم فقبلها وعرضها على امته فقبلوها فلما راي منهم القبول وعلم انهم لا يطيقونها خفف عليهم ولم يجعلهم غرضا للبلياء والشدائد ولم يكلفهم بتكليفات شاقة لا يطيقونها ولا حمالهم مالا طاقة لهم به بقوله ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به و ذلك وجه التفكيك بينهم (و بما ذكرنا يندفع الاشكال ولا يبقى للتوهم بوجه مجال (ويدل عليه ماورد في تفسير الآية (ففي البحار في حديث طويل الى ان قال فكان فيما اوحى اليه آية التي في سورة البقرة قوله لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء وعذب من يشاء والله على كل شيء قدير وكانت الآية قد عرضت على الانبياء من لدن آدم الى ان بعث الله محمدا وعرضت على الامم فابوا ان يقبلوها من ثقلها وقبلها رسول الله صلعم وعرضها على امته فقبلوها فلما راي منهم القبول علم انهم لا يطيقونها (فلما ان صار الى ساق العرش كرر عليه الكلام ليفهمه فقال امن الرسول بما انزل من ربه فاجاب صا مجيبا عنه وعن امته فقال والمؤمنون كل امن بالله وملأته وكتبه ورسله لانفرق بين احد من رسله فقال جل ذكره لهم الجنة والمغفرة على ان فعلوا ذلك (فقال النبي صلعم اما اذا فعلت بنا ذلك فغفر انك ربنا

القول في وجه التفكيك بين الاوائل والاواخر

واليك المصير يعنى المرجع فى الآخرة (قل فاحابه الله جل شاناه وقد فعلت ذلك بك وبامتك) ثم قال عج اما اذا قبلت آلايه بتشديد ها وعظم ما فيها وقد عرضتها على الامم فابوا ان يقبلوها وقبلتها امتك فحق على ان ارفعها عن امتك (فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت من خير وعليها ما اكتسبت من شر) (فقال النبي صلعم له اسمع ذلك اما اذا فعلت ذلك بى وباهتى فردنى قل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا قال الله عجلست واخذ امتك بالنسيان والخطاء لكرامتك على) وكانت الامم السالفة اذا ما ذكروا به فتحت عليهم ابواب العذاب وقد رعت ذلك عن امتك (وكانت الامم السالفة اذا اخطأوا اخذوا بالخطاء وعوقبوا عليه وقد رعت ذلك عن امتك لكرامتك على) (فقال النبي صا اللهم اذا اعطينتى ذلك فردنى فقال الله تعالى سل قل ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعنى بالاصرا الشدايد التى كانت على من قبلنا فاجابه الله الى ذلك) (فقال تبارك اسمه قدر رعت عن امتك الاصار التى كانت على الامم السالفة كنت لا قبل صلوتهم الا فى بقاع من الارض معلومه اخترتها لهم وان بعدت وجعلت الارض كلها لامتك مسجد او طهورا فهذه من الاصار التى كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك (وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوها من اجسادهم وقد جعلت الماء لامتك طهورا فهذه من الاصار التى كانت عليهم فرفعتها عن امتك) (وكانت الامم السالفة تحمل قرايينها على اغنائها الى بيت المقدس فمن قبلت ذلك منه ارسلت عليه نارا فاكتمته فرجع مسرورا ومن لم اقبل ذلك منه رجع مشبورا وقد جعلت قربان امتك فى بطون فقرائها ومساكينها فمن قبلت ذلك منه اضعفت ذلك له اضعافا مضاعفة ومن لم اقبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات الدنيا وقد رعت ذلك عن امتك وهى من الاصار التى كانت على من قبلك) (وكانت الامم السالفة صلواتها مفروضة عليها فى ظلم الليل وانصاف النهار وهى من الشدايد التى كانت عليهم فرفعتها عن امتك وفرضت عليهم صلواتهم فى اعراف الليل والنهار وفى اوقات نشاطهم) (وكانت الامم السالفة قد فرضت عليهم خمسين صلوة فى خمسين وقتا وهى من

القول في وجه التفكيك بين الاوائل والاواخر

الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعلتها خمسين سنة اوقات وهي احدى وخمسون ركعة وجعلت لهم اجر خمسين صلوة (وكانت الامم السالفة حسنتهم بحسنة وسميتهم بسيئة وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعلت الحسنة بعشرة والسيئة بواحدة) وكانت الامم السالفة اذ انوى احدهم حسنة ثم لم يعملها لم تكتب له وان عملها كتبت له حسنة وان امتك اذ ادهم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشروهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك (وكانت الامم السالفة اذا اذنبوا كتبت ذنوبهم على ابوابهم و جعلت توبتهم من الذنوب ان حرمت عليهم بعد التوبة احب الطعام اليهم و قد رفعت ذلك عن امتك وجعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم وجعلت عليهم مستورة وقبلت توبتهم بلا عقوبة ولا اعاقبهم بان احرم عليهم احب الطعام اليهم (وكانت الامم السالفة يتوب احدهم من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانين سنة او خمسين سنة ثم لا قبل توبته دون ان اعاقبه في الدنيا بعقوبة وهي من الاصار التي كانت عليهم فرفعتها (وان الرجل من امتك ليذنب عشرين سنة او ثلثين سنة او اربعين سنة او مائة سنة ثم يتوب ويندم طرفه عين فاغفر له ذلك كله (فقال النبي ص اللهم اذا اعطيتني ذلك كله فزدني قال سل قل ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به قال قد فعلت ذلك بامتك و قد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم الحديث (اقول ولا يخفى ان ماورد في تفسير الاية انما هو صريح فيما ذكرناه حيث انه تعالى حكم في التحميل كما ترى بالتفكيك بين الاوائل والاواخر بقوله قد فعلت ذلك بامتك فان معناه اني قد قبلت مسئولك وشفاعتك فلا احملهم مالا طاقة لهم به كما حملت الامم السالفة ذلك وليس ذلك الامعنى التفكيك لكنه عجز حكم في التكليف بالتسوية بينهما بقوله وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم وليس ذلك الامعنى التسوية (فتبين بما بيناه ان التفسير صريح فيما ذكرناه في

القول في وجه التفكيك بين الاوائل والاواخر

انه لا اشكال اصلا ولا معنى لما ذكره البيضاوي جدا فقوله ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به يكشف كشفا قطعيا عن الوهيته جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله عز من قائل الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان (حيث ان قوله الرحمن ليس موضوعا في الكلام كما ان شيئا من الافعال الثلاثة المذكورة ليس محمولا له في الكلام اذ القضية ليست بتفضية حملية لفقد الاتحاد وانما هو فاعل مقدم لكل واحد منها والقضية كنظائرها قضية فعل وفاعل كما قرر في محله (فالرحمن هو المعلم في القضية الاولى والثالثة والخالق للانسان في الثانية وهذا مما لا اشكال فيه (و انما يقع الاشكال في الاية من وجوه (الاول خلو الكلام و هو قوله الرحمن علم القرآن عن متعلق التعليم اذ الرحمن كما عرفت معلم بالكسر والقرآن معلم بالفتح وكل منهما مذكور في الكلام ومتعلق التعليم كما نرى ليس مذكورا في الكلام فلا بد له من وجه يجب بيانه (الثاني توسط الخلقة بين التعليمين مع خلو الجملتين الاخيرتين عن العاطف وهو خصوصية مختصة بهذه الاية حيث انها واجدة لهذه الخصوصية و سائر الايات فاقدة لها (وحاصل الاشكال ان الكلام اذا كان مشتملا على جمل متعددة فلا بد من كونها متعاطفة والالكان الكلام شبيها بتعداد الجمال وهو في القباحة بمكان غنى عن البيان فاشتمالها على الخصوصية المذكورة لا بد له من وجه يجب كشفه وبيانه (الثالث تعيين المراد من الانسان في قوله خلق الانسان بانه هل هو العنوان او المعرف وعلى تقدير كونه معرفا هل المراد به هو النبي ^ص او آدم (وعلى تقدير كون المراد به هو النبي ^ص هل المراد بمتعلق تعليم القرآن هو النبي ^ص ايضا او المراد به هو جبرئيل ع (فنقول ان الاشكال يرد على كل تقدير من التقادير المذكورة ولا يعقل دفعه بوجه من الوجوه المذكورة (وبيانه ان المفسرين من الفريقين قد اختلفوا في المقام في غاية الاختلاف (حيث ان بعضهم ذهب الى ان الانسان في قوله خلق الانسان معرف و المراد به

القول في كلام المفسرين وبيان فساد

هو النسيء كما في مجمع البيان حيث قال وقيل خلق الانسان يعنى محمدا صا علمه البيان
يعنى ما كان وما يكون عن ابن كيسان (و في مجمع البحرين حيث قال وقيل الانسان محمد صا
والبيان ما كان وما يكون انتهى) اقول في بيان فساد ذلك القول ان القائل له ان يريد به ان
معلم القرآن هو النبي صا ايضا او يريد به ان معلمه هو جبرئيل (فان اراد به الاول فهو فاسد ضرورة
ان تقدير الآية يكون ح الرحمن علم القرآن محمدا خلق الانسان يعنى محمدا علمه البيان يعنى
ما كان وما يكون وذلك مستلزم لكون التعليم قبل الخلقة او تكررها وكل واحد من الازمين
المذكورين مستحيل وغير معقول فعليه تقديم الخلقة على التعليم مع ذكر العاطف معه فلا بد له
ان يقول الرحمن خلق الانسان وعلمه القرآن والبيان فان عبارته منحصرة في ذلك لا فيما ذكره
الحكيم المتعال حيث انه عجز ذكر الخلقة بين التعليمين وترك العاطف في الجملة بين الاخيرتين و
جعلهما عاريتين عنه وقال الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان (فقد ترى ان عبارته تعالى
مغايرة لعبارة الخصم وذلك دليل قطعي على فساد ما ذكره فالتوهم فاسد لا محصل له) وان اراد به
الثاني وهو ما ذكره النيسابوري في تفسيره حيث قال قيل هو جبرئيل ع اي علم جبرئيل القرآن
حتى نزل به على محمد صا انتهى فهو ايضا فاسد ضرورة انه يلزم ح تقدم خلقة جبرئيل ع على خلقة
النبي صا وذلك يقتضي ان يكون جبرئيل ع اول ما خلق الله دون النبي صلعم و بطلان اللازم بين
ضرورة انه مخالف للاخبار المتواترة الدالة على ان اول ما خلق الله هو النبي صا دون غيره وذلك
دليل قطعي على فساد (ويلزم ايضا ان يكون جبرئيل ع اشرف من النبي صا لتقدم خلقته وكونه
معلمه بدليل قوله الرحمن علم القرآن كما زعمه) و فساد اللازم ضروري فان جبرئيل مثل
سائر الملائكة انما هو من جملة خدامه وخدام آله الطاهرين بل هو كههم من جملة خدام محبيهم
كما قالوا ان الملائكة لخدنا منا وخدام محبيننا وذلك ايضا دليل قطعي على فساد (وان اراد

القول فيما ذكره المفسرون وبيان فساد

به ان متعلق تعليم القرآن ليس هو النبي ص ولا جبرئيل ع ولا غيرهما فالفساد فيه اظهر من ان يبين ضرورة انه يلزم تحقق التعليم من غير ان يكون له متعلق و مرجعه بمقتضى كونه تناقضا صرفا وتهاافتا محضا الى لغوية الكلام الشريف و صدور اللغون من الله الحكيم مستحيل وغير معقول (فظهر بما بيناه انه لا يمكن ارادة النبي ص من الانسان في قوله عج خلق الانسان مطلقا لتطرق الاشكال اليه كما عرفت على كل تقدير من التقادير المذكورة وذلك معنى فساد) وذهب بعض منهم الى ان الانسان معرف ايضا وزعم ان المراد بخلق الله الانسان هو آدم ع والمراد بالبيان في قوله علمه البيان اسماء كلشيئ بدليل قوله عج وعلم آدم الاسماء كلها (كما في تفسير التيسابوري حيث قال وقد نقل عن ابن عباس ان الانسان آدم علمه الاسماء كلها او محمد ص والبيان القرآن فيه بيان ما كان وما سيكون الى يوم القيمة) وفي مجمع البيان حيث قال والمراد بالانسان هنا آدم ع عن ابن عباس علمه البيان اي اسماء كلشيئ واللغات كلها (وفي مجمع البحرين حيث قال وقيل الانسان آدم ع والبيان اللغات كلها واسماء كلشيئ انتهى) اقول في بيان فساد ذلك القول ايضا ان القائل لا بد له ان يريد به ان معلم القرآن هو آدم ع ايضا (لكنه لا يمكن له ارادة ذلك ضرورة ان القرآن مع انه ليس كتاب آدم ع يلزم ان يكون التعليم قبل الخلقة او تكون الخلقة مكررة وتقدم ان كل واحد منهما مما يستحيل ولا يعقل فعليه كما عرفت ان يقدم الخلقة على التعليم مع ذكر العاطف معه ويقول الرحمن خلق الانسان وعلمه القرآن والبيان كما تقدم بيانه وذلك معنى فساد) على ان التفسير المنقول عن ابن عباس انما هو اشتباه مذهبا اذ المراد من البيان في قوله علمه البيان بقرينة القرآن في قوله علم القرآن انما هو بيان القرآن الذي هو في غاية العظمة و الجلالة لانه مشتمل على جميع الحلال والحرام وكلما يحتاج اليه الناس فيعمله على المعنى الذي ذكره في غاية القباحة والشناعة ضرورة ان تعليمه تعالى آدم ع اسماء كلشيئ ليس بتلك

القول فيما ذكره المفسرون وبيان فسادہ

المثابة العلية فانه في جنبه مضمحل صرف بل بمنزلة انعدم كما اشار الصادق عليه في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (وفي مجمع البيان حيث قال وقد روى عن الصادق انه سئل عن هذه الآية فقال الارضين والجبال والشعاب والودية ثم نظر الى بساط تحته فقال وهذا البساط مما علمه) القمي قال اسماء الجبال والبحار والودية والنبات والحيوان انتهى (و منه يظهر انه لا معنى لحمل البيان على الاسماء واللغات كما زعمه القائل ضرورة انه يقتضى ان لا يرتبط ذيل الآية بصورها ولا يكون احدهما مناسبا الاخر وذلك دليل قطعي على فساد التوهم (وانه لا يمكن ان يكون المراد بالانسان في قوله خلق الانسان آدم ع ولا بالبيان الاسماء واللغات في قوله علمه البيان) فظهر بما بيناه ان ما ذكره فاسد والتوهم لا معنى له (وذهب بعض آخر منهم الى ان الانسان عنوان كلى وحمله في قوله خلق الانسان على الماهية وحمل البيان في قوله علمه البيان على النطق والكتابة واهمالهما) كما في مجمع البيان حيث قال وقيل الانسان اسم الجنس ومعناه الناس جميعا علمه البيان اي النطق والكتابة والنخط والفهم والافهام حتى يعرف ما يقول ويقال له عن الحسن وابي العالية وابن زيد والسدى وهذا هو الاظهر الاعم (وقيل البيان هو الكلام الذي يبين به عن مراده وبه يتميز من سائر الحيوانات عن الجبائي (وفي تفسير النيسابوري حيث قال وقيل علم محمدا او الانسان القرآن كما يليق بفهمهم على حسب استعدادهم ولعله يلزم من وجه الاخير شبه تكرار من قوله خلق الانسان علمه البيان) فالاول اشارة الى قواه البدنية والثاني اشارة الى قواه النطقية ويلزم منه ايضا ان يكون التعليم قبل الخلق ظاهرا الا ان يكون تفصيلا لما اجمله انتهى (اقول ولا يخفى ان ذلك القول اقبح فسادا من القولين السابقين ضرورة ان ما ذكره الخصم لا دليل عليه

القول فيما ذكره المفسرون وبيان فساد

اصلا وليس الادعوى صرفا عاريا عن البرهان جدا فلا يجوز الاصغاء اليه قطعا (على انه ان اراد مع ذلك ان معلم القرآن هو نوع الانسان ايضا فقيه مع ان الصدر و الذيل ح لا يلائمان ولا يرتبط احدهما بالآخر يلزم ان يكون الانسان بجميع افراده عالما بمعاني القرآن ولا يرجد جاهل بها في العالم) وفساد اللازم بين اذالواقع على خلافه و الجهل ملاء الخافقين كيف و علم القرآن مودوع عندله من امنائه تعالى (و ظني ان اباحنيفة من هنا اشتبه و قال في جواب الامام نعم) كما في رسالة شعيب بن انس عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فباي شيئي تفتيهم قال بكتاب الله و سنة نبيه ص قال ع يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعت علما و يلك ما جعل الله ذلك الاعند اهل الكتاب الذين انزل عليهم و يلك ما هو الاعند الخاص من ذرية نبينا ص وما ورنك الله من كتابه حرفا انتهى (فظهر من بطلان اللازم فساد التفسير المذكور) وبعدا لا غماض عما ذكر يلزم ح اما تحقق التعليم قبل الخلقة او تكررها و قدمرت الاشارة الى استحالة اللازمين فيما تقدم (و دفع تكرار الخلقة بحمل الاول على القوى البدنية و الثاني على القوى النطقية لا معنى له ضرورة ان تعددهما ليس بتحقيقى حتى يجدى للجمع و ينفع له و انما هو تحليلى لا يجدى ولا ينفع له اذ التعدد التحليلى لا يوجب تكرار الخلقة اصلا كما لا يخفى) و من هنا يظهر فساد دفع اللازم الاول بالاجمال و التفصيل فانه لا يقبل الاجمال و التفصيل و اكتفينا من وجوه فساد التفسير المذكور بالمقدار الذى ذكرناه و عند التامل ليس وجه فساد قابلا للتعداد و صالحا للاحصاء و التعرض له باز يد من ذلك موجب لتفويت الاوقات و تضییع الاعمار فلا عراض عنه اليق و اخرى و الاكتفاء بها احسن و اولى (هذا الذى ذكرناه انما هو جملة الاقوال الصادرة من العامة و الخاصة فى تفسير الآية المباركة و قد عرفت فساد الاقوال و كلما ذكروه فى تفسيرها و تطرق الاشكال

القول في تفسير الآية وتعيين المراد بها المناصر عنه

على كل قول من الأقوال المذكورة (فيجب علينا كشف الحجاب عن وجهها و رفع القناع و
النقاب عن جمالها حتى يتضح الامر غاية الاتضاح فنقول بعونه تعالى ان متعلق تعليم القرآن في
قوله علم القرآن هو خصوص النبي ص) وان المراد بالانسان في قوله خلق الانسان هو خصوص
مولانا امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع (والمراد بالبيان في قوله علمه البيان هو بيان القرآن
الذي هو بيان كشيئى يحتاج اليه الناس) كما ان ثامن الاثمة ع الذي هو المودوع عنده علم
القرآن صرح بجميع ذلك كله (ففي البحار بالاسناد عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا ع
قل سئلته عن قول الله تعالى الرحمن علم القرآن قل علم رسول الله القرآن قلت فقوله خالق الانسان
علمه البيان قال ذلك امير المؤمنين علمه الله بيان كشيئى يحتاج اليه الناس) وقال القمى عن ابي الحسن
الرضا ع في قوله الرحمن علم القرآن قال علم محمد القرآن قلت خلق الانسان قال ذلك امير المؤمنين
قلت علمه البيان قال علمه بيان كشيئى يحتاج الناس اليه انتهى (اقول ولا يخفى انه من كان علم القرآن
واسراره الشريفة وديعة عنده اذا قال صريحا ان مراده تعالى من هذه الآية هذا المعنى فلا مجال
لاحد الانكار ولا الوسوسة في ذلك بل لا بد له من التصديق والتسليم عند ذلك) وعليه لا يتوجه محذور
ولا اشكال اصلا وبستقيم المعنى في غاية الاستقامة جدا (ولا ينافيه عدم ذكر المفعول الاول في
قوله علم القرآن لانه ترك ذكره لوضوحه لانه كان مذكورا فحذف مع اصله اذ الحذف والتقدير
قبيح خارج عن المتعارف وترك الواضح حسن متعارف يسلكه العقلا في كما انهم ومحاورانهم
ادلالة قرينة المقام عليه) وان شئت توضيحا في ذلك فاعلم ان ما ترك لوضوحه قد يكون حرفا
من حروف النصب نحو اذن مثلا وذلك فيما اذا كان المضارع المنصوب الواقع بمزمان مخصوص
مذكورا في الكلام دون ناصبه فامقام قرينة على ان ناصبه انما هو كلمة اذن لكلمة ان كما زعموه
(وسره ان كلمة ان تؤول مدخوله بالمصدر لتجعله مبتداء نحو قوله وان تصوموا خير لكم او فاعلا

القول في دفع الاشكال الاول

نحو قولنا بلغنى ان يضرب زيد او مفعولا نحو علمت ان يضرب زيد بخلاف كلمة ان فانها تجعل ما قبلها ظرف زمان لم دخولها بعكس كلمة في فانها تجعل مدخولها ظرفا لما قبلها (وبهذا البيان يظهر الامر في قولنا ياليتنا كنا معك فننوز فوزا عظيم ما اى فاذا نغوز يعنى فى زمان المصاحبة) وقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين اى واذا نكذب واذا نكذب يعنى فى زمان الرد (وفى قوله عج فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل اى فاذن نعمل يعنى فى زمان الرد) ومن هذا الباب قوله عز من قائل لولا آخرتنى الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين اى فاذن اصدق يعنى فى زمان التأخير) وقوله واكن من الصالحين اى وان اصدق اكن من الصالحين فلا اشكال (وقد يكون مأمورا به وذلك فيما اذا ذكر الامر والمأمور فى الكلام دون المأمور به كقوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا متر فيها ففسقوا فيها اى امرنا متر فيها بالطاعة والرشاد ان من المعلوم ان الله لا يهلك اهل قرية الا بعد ان اتمام الحجة وبدل عليه قوله عج وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (وقد يكون عاملا وذلك فيما اذا ذكر المفعول فى الكلام دون عامله كما فى قولهم سقيا ورعيا واهلا وسهلا اى اتيت) وقوله سبحانه اذا قمتم الذين كفروا فاضرب الرقاب فانه كفوا لما اذا دخلت الحرم فزيارة الامام اشارة الى بيان الوظيفة اذا المعنى انك اذا دخلت الحرم فافعل زيارته واذا لقيتم الكفار فافعلوا ضرب الرقاب) وقد يكون مفعولا به وذلك فيما اذا ذكر الفعل المتعدى مع فاعله فى الكلام دون مفعوله كما فى قوله عج ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اى لا تلقوا انفسكم فالمفعول به فى هذه الآية كما ترى ترك ذكره لوضوحه لكنه فى قوله عج يخربون بيوتهم بأيديهم كما ترى ذكر فى الكلام اخفائه فلا يجوز ان يترك ذكره فى الكلام مع خفائه لا يقال يخربون بأيديهم وهذا دليل على ان الملاك فى الترك والذكر انما هو الوضوح والخفاء وذلك بعينه جار فى المقام حيث ان المفعول الاول فى قوله علم

القول في دفع الاشكال الاول

القرآن امر واضح يجب تركه في الكلام لقبح اظهاره بخلاف المفعول الثاني فانه امر خفي
يجب ذكره في الكلام لقبح تركه (وان انكرت ذلك وكنت مصرا في انكارك فنقول انه لا اشكال
في ان النبي ص بالنسبة الى تعليم القرآن انما هو منصرف للإطلاق ضرورة انه اذا اطلق و قيل
الرحمن علم القرآن ينصرف الإطلاق اليه بحيث انه يعلم كل احد بان المراد هو النبي ص وهو
معلم القرآن بخصوصه وذلك معنى كونه امرا واضحا يجب تركه في الكلام لقبح اظهاره غاية
الامر انه قد خفي على الجميع من كثرة الظهور وغاية الوضوح (بخلاف القرآن فانه ليس منصرفا
للإطلاق الا ترى انه اذا اطلق و قيل الرحمن علم محمدا لا ينصرف الإطلاق اليه اذ لا يعلم احد
من الإطلاق المذكوران معلم النبي ص هو القرآن وذلك معنى كونه امرا خفيا يجب ذكره في
الكلام لقبح تركه (ومنشاء كونه منصرفا للإطلاق ان المفعول الاول في قوله علم القرآن عبارة
عن اسمه الشريف وهو بقرينة المفعول الثاني الذي هو القرآن موكول الى الوضوح كيف و
القرآن آية لنبوته ومعجزة لرسالته فكونه معلما للقرآن ح يكون ضروريا وذلك معنى كونه
منصرفا للإطلاق وتقدم انه موجب لوجوب تركه في الكلام (واما خلو الجملتين الاخيرتين
عن العاطف فقد ذكر له وجهان (ذكرهما النيسابوري في تفسيره (حيث قال جار الله الرحمن
مبتدء والافعال بعده مع ضمائر اخبار مترادفة واخلائها عن العاطف اما لان العائد قام مقام
المصدر واما لمجيئها على نمط التعديد كما تقول زيدا غناك بعد فقرا عزك بعد ذل كثيرك بعد قلة
فعل بك ما لم يفعله احد باحد فما تنكر من احسانه الى ان قال وقيل الرحمن خبر مبتدء اي هو
الرحمن ثم استئناف قائلا علم القرآن (وقال في انوار التنزيل واخلاء الجمل الثلاث التي هي
اخبار مترادفة للرحمن عن العاطف لمجيئها على نهج التعديد انتهى (ومحصله ان قوله الرحمن
اما مبتدء او خبر لمبتدء محذوف (فعلى الاول تكون الافعال الواقعة بعده مع ضمائر اخبار

القول فيما ذكره المفسرون في دفع الاشكال الثاني

مترادفة له وعلى الثاني تكون جملا مستأنفة (و ذكر لا خلا نها عن العاطف وجهين) احدهما قيام
العائد مقام ماله الصدر فانه كما يخلوا عن العاطف فكذا ماهو بمنزاته (و اخر مجيها علي نمط
تعيدد النعمة كما تقول زيدا غناك بعد فقر اعزك بعد ذل كترك بعد قلة الى آخر ما ذكره
(و البيضاوي ذكر الوجه الاخير خاصة) اقول انك قد عرفت في اول المسئلة ان قوله الرحمن
انما هو فاعل مقدم للافعال والقضية ليست بقضية حملية وانما هي قضية فعل و فاعل (فتوهم كونه
خبرا لمبتدئ محذوف كنوهم كونه مبتدئ فاسد لا معنى له) (ومنه يظهر فساد الوجه الاول لما عرفت
انه لا عائد في الافعال حتى يكون قائما مقام ماله الصدر فانك قد عرفت ان قوله الرحمن ليس
بموضوع في القضية حتى تكون الافعال متضمنة للعائد وانما هو فاعل مقدم فيها فلا تكون الافعال
متضمنة للعائد بل تكون خالية عنه (على ان صحة دخول العاطف على نفس ماله الصدر ليس
قابلا للانكار كقولنا كيف جاء زيد و كيف قام عمر و قد خوله على ماهو قائم مقامه يكون صحيحا
بالاولوية (مع ان قيامه في مقام ماله الصدر ليس بمسلم والالزم ان لا يصح قولنا زيد قام و تعدو
امثال ذلك مع انه صحيح بلا اشكال بل لا يصح استعماله بدون العطف وذلك معنى فساد (و اما
الوجه الثاني فالامر فيه بين ضرورة ان كون الكلام على نمط تعديد الانعام لا يمنع عن جواز
دخول العاطف على الجملتين الاخيرتين فانه يصح ان يقال زيدا غناك بعد فقر و اعزك بعد ذل
و كترك بعد قلة بخلاف المقام فانه لا يصح ان يقال الرحمن علم القرآن و خلق الانسان و علمه
البيان (مع ان الفرق واضح بين المقامين ضرورة ان متعلق الانعام في المثل الذي ذكره انما
هو شخص واحد في الجميع وهو المخاطب (بخلاف المقام فان المتعلق فيه مختلف لان متعلق تعليم
القرآن هو النبي ص و متعلق تعليم البيان هو وصيه امير المؤمنين ع وهذا هو الفرق بين المقيس
والمقيس عليه و ذلك معنى فساد (فتبين بما بيناه فساد ما ذكره من الوجهين وتبين ان خلو الجملتين

القول في بيان فساد ما ذكره

الاخيرتين عن العاطف ليس وجهه ما ذكره من الوجهين وانما وجهه عبارة عن خصوصية المقام وخصوصيته عبارة عن اتحاد النبي ص مع وصيه علي امير المؤمنين ع في تمام الجهات الا النبوة وذلك لا يتحقق الا يخلو الكلام الشريف عن العاطف ضرورة ان خلوه عنه مستلزم للوصول وهو دليل الاتحاد بخلاف اشتماله على العاطف فانه مستلزم للفصل وهو دليل المغائرة فلا بد من خلوه عن العاطف لتكرن القضية اللفظية على طبق القضية الواقعية وهو كون الكلام كاشفا عن اتحادهما ودليلا على عظم شأنهما وجلالة قدرهما (حيث ان معناه يرجع الى ان الرحمن اذا علم نبيه القرآن الذي هو جامع لعلوم الاولين والاخرين خلق عليا امير المؤمنين بلا فصل واذا خلقه بلا فصل علمه البيان بلا فصل وهو بيان القرآن الذي هو بيان كل شئ يحتاج الناس اليه (وذلك المعنى اللطيف يكشف عن كون مرتبتهما تحت مرتبة الالوهية وفوق مرتبة كل ذي مراتب (ولذلك جعل ذات مقدسه في المرتبة الاولى بقوله الرحمن ووجود نبيه محمد صلعم في المرتبة الثانية بقوله علم القرآن و نفس شريف وليه علي ع في المرتبة الثالثة بقوله خلق الانسان علمه البيان (وهذا الترتيب اللطيف اشارة لطيفة الى الوهية جنباه وهو سلطان السلاطين الذي وسعت رحمته اهل العالمين و الى نبوة نبيه وهو محمد خاتم النبيين الذي هو اشرف الانبياء والمرسلين و الى امامة وليه وهو علي امير المؤمنين الذي هو بعد نبيه اشرف الخلائق اجمعين (وما ذكرناه انما هو غاية ما يمكن ان يقال في معنى الكلام الشريف فهو يكشف كاشفا قطعيا عن علو شأنهما وجلالة قدرهما عند الله سبحانه (وبعد الكشف عما حققناه في معنى الكلام الشريف ودفع الاشكالات يتولد منه اشكالان (فينبغي التنبيه عليهما فانه ليس خاليا عن الفائدة (الاول انه لا اشكال في ان القرآن جامع لعلوم الاولين والاخرين كما هو المسلم بين الفريقين ولا شبهة في انه تعالى بنص قوله عج الرحمن علم القرآن علمه نبيه وخلفه عالما بعلوم الاولين والاخرين لكنه عناف لاية اخرى وهي قوله تعالى علمه

القول في تقرير الاشكالين

شديد القوى والمراد بشديد القوى باتفاق المفسرين انما هو جبرئيل ع فان ما علمه جبرئيل ح
انكان عين ما علمه الله تعالى فيلزم تحصيل الحاصل وانكان غيره فيلزم ان لا يكون القرآن جامعا
لعلوم الاولين وآخرين وهذا خلف (وكل من اللازمين المذكورين ضروري الاستحالة و
ذلك معنى التنافي) الثاني انه لاشبهة في ان الحكيم المتعال بنص قوله علمه البيان علم عليا امير
المؤمنين ع بيان القرآن وخلقه عالما بكما يحتاج اناس اليه (لكنه مناف لقوله ع علمني رسول
الله ص الف باب من العلم وانفتح من كل باب الف باب فان ما علمه رسول الله ص انكان عين ما
علمه الله تعالى فيلزم تحصيل الحاصل وبانكان غيره فيلزم ان لا يعلمه الله تعالى بيان القرآن على
الوجه المذكور وهذا خلف (وكل من اللازمين المذكورين يديهي الاستحالة وذلك معنى التنافي
(هذا حصل الاشكالين) لكن الاول يندفع بانه لاتنافي بين الايتين اصلا ولاتهافت بينهما جدا
(حيث ان آلاية الاولى ناظرة الى بيان مراتبه العظيمة ومقاماته الجليلة الناشئة من كونه
معلما من الله عجب القرآن الذي هو جامع لعلوم الاولين والآخرين) والآية الثانية ناظرة الى ذم
الناس واسكاتهم عما يقولون في حقه فاذا لاشكال ولا تنافي بينهما بوجه من الوجوه (وبيان ذلك
الاجمال انهم لما كانوا لا يتفكرون مراتبه الحميدة ومقاماته المحمودية بل المنافقون ينكرونها و
يقولون في حقه ما لا ينبغي لجنابه وينسبونه بما لا يناسب مقامه ولا يليق بشانه سيما في تبليغ امامة
امير المؤمنين ع من الضلالة والغواية والنطق عن الهوى ومن تلقاء نفسه ذمهم بتزييه عما يقولون
في حقه بقوله والنجم اذا هوى ماضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى واسكتهم بتمجيده
بقوله ان هو الاوحى يوحى علمه شديد القوى هذا تمجيد من الله تعالى بالنسبة اليه (وحاصله
ان ما يقول ليس عن الهوى ولا من تلقاء نفسه وانما هو وحي من الله ع و تعليم امين وحيه جبرئيل

القول في دفع الاشكال الاول

ومرجعه الى انكم ان لم تعلموه صاحب مرتبة عالية من كونه عالما بعلوم الاولين والآخرين بتعليم من الله سبحانه فاعلموه صاحب مرتبة دانية من كونه نبيا من انبيائه ورسولا من رسله فلا تنسبوا اليه ما لا يناسبه ولا تقولوا في حقه ما لا يليق به لانه مناف لعنوانه (فتبين بما بيناه ان النظر في آلاية الاولى الى بيان عظم مرتبته وعلو مقامه وفي الثانية الى ذم الخلق و اسكاتهم عما يتسمونه اليه من الامور القبيحة والاقوال الشنيعة فلا تنافي بين الاليتين وذلك معنى اندفاع الاشكال الاول) ومنه يظهر اندفاع الاشكال الثاني وينكشف انه لا تنافي بين الاليتين وبين الخبر الشريف ايضا حيث ان الاليتين ناظرة الى بيان عظم مرتبة على امير المؤمنين ع من كونه عالما بكلمات يحتاج الناس اليه من الله سبحانه والخبر الشريف ناظر الى اظهار مخلوقيته و عبوديته لرب العالمين و اراءة وصايته لسيده محمد خاتم النبيين صلعم لئلا يتخذوه لانفسهم ربان دون الله ع (فالغرض من نسبة التعليم الى رسول الله لا الى الله تعالى هداية الخلق الى الدين الحنيف والسبيل الرشاد و صرفهم عن الضلالة والغلو في حقه الى توحيدِه ومعرفة هاديا لهم الى سواء الصراط ومع ذلك قد ضل ايضا كثير من الناس وغالوا في حقه وكيف اذا كان متكلماً على طبق الواقع وكان ناسبا للتعليم الى الله ع وقال علمني الله ببيان القرآن او الف باب من العلم الخ فانه لا يتحمله الا قليل بل لا يطيقه الا اقل لتقل الانتساب فيتخذون نهر با و يعتقون بالوهيته ولم يقولوا بمخلوقيته و عبوديته وقالوا بخالقيته و عبوديته (ولاجل ذلك قالوا امرنا صعب مستصعب لا يتحمله الا ملك مقرب او نبي مرسل او مؤمن امتحن الله قلبه بالايمان) كما ان انتظار الوحي من النبي ص في الوقائع ايضا من هذا الباب (و اشار الحكيم تعالى اليه بقوله ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يلقى اليك وحيه و قل رب زدني علما) فلا تنافي بين الاليتين وبين الخبر الشريف وذلك معنى اندفاع الاشكال الثاني (وبعد الكشف عن معنى الكلام الشريف ودفع الاشكالين بل الاشكالات ينكشف فساد جميع ما سدر عن

القول في دفع الاشكال الثاني

المفسرين من العامة و الخاصة كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه (وينكشف ايضا ان تعليم القرآن آية النبوة وتعليم البيان آية الامامة وكونه تعالى معلما لهما بعد الكشف عن عظم شانهما و جلالة قدرهما يدل على غاية اتحادهما من ان محمد اصلع خليفة الله بلا واسطة وان عليا خليفة الله بواسطة النبي صلعم فلا واسطة بينه وبين وليه الانبياء (والترتيب نص في انه لا فصل في البين و ان امام الخلق بعد النبي ص انما هو مولينا على امير المؤمنين ع (وذلك دليل قطعي على حقيقة خلافته و بطلان خلافة غيره وهو معنى نصوصيته في جميع ذلك كله) فالكلام الشريف بمعونة الرواية الواردة في تفسيره يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جعلتها) قوله سبحانه فباي آلاء ربكما تكذبان (ولا يخفى انه على قول المفسرين لا يخلوا عن الاشكال حيث انهم ذهبوا الى ان ضمير التثنية المشتمل على الخطاب في قوله ربكما تكذبان راجع الى الجن والانس مع انه لم يسبق ذكرهما قبل الآية و انما ذكرهما بعد عدة آيات في قوله يا معشر الجن والانس (ويشكل ذلك بان ارجاعه اليهما محتمل بكونه مستلزما للاضمار قبل الذكر يخرجهم عن القرانية اذا الاضمار قبل الذكر ليس الاتناقضا ولا يعقل اشتمال القرآن عليه كيف وشانه اعظم واجل من ذلك) مع ان الضمير في الاضمار قبل الذكر يجب ان يكون غائبا نحو ضرب غلامه زيدا او زيد فلا بد ان يقال في المقام ربهما يكذبان فان كل مورد لم يذكر المرجع فيه قبلا يجب ايتانه بالضمير الغائب بخلاف ما اذا ذكر المرجع فيه قبلا فانه يجوز ايتانه بالخطاب نحو اياك نعبدو و اياك نستعين (ومنه يظهر ان الواجب في المقام تبديل الخطاب بالغيبة بمقتضى عدم ذكر المرجع فيه قبلا والحال انه تعالى عبر بالخطاب وقال ربكما تكذبان (على ان التوهم منتقض بالآية التي ذكر فيها لفظ الجن والانس) اذا الآية بعد قوله يا معشر الجن والانس كما ترى لها صدر وذيل (و صدرها مشتمل على ضمائر اربعة كلها للجمع و

القول في تحقيق دفع الاشكال

هو قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الخ (و ذيلها مشتمل على ضميرين كلاهما للتثنية وهو قوله ربكما تكذبان) ولا شبهة في ان الضمائر الواقعة في صدرها راجعة الى جماعة الجن والانس (بخلاف الضميرين الواقعين في ذيلها فانهما بمقتضى كونهما تثنية لا يمكن رجوعهما اليها ليوافق ذيلها مع صدرها (و رجوعهما الى الجن والانس كما هو مقتضى التوهم مستلزم لوقوع التناقض بينهما) ووقوعه في كلامه تعالى مما يستحيل ولا يعقل وذلك معنى فساد (فاذا ظهر فساد جريانه في الاية يظهر فساد جريانه فيما تقدم عليها بالاولوية القطعية وهو المطلوب) وتوهم ان الضمير راجع الى الجن والانس لكونهما معهودين في الخارج لا لاجل ان النبي ص نبى لهما ومبعوث اليهما فلا محذور ولا اشكال اصلا (مندفع بان دليل الخصم قاصر عن اثبات مدعاه ضرورة انه يدل على ان الجن والانس امة للنبي صلعم وهو نبى لهما ولا يدل على ازيد من ذلك حيث ان كونهما معهودين يحتاج الى خصوصية حاصلة بين المتكلم والمخاطب قبل مرحلة الاطلاق اذا المعهودية ناشئة من عهد المتكلم وقراره مع المخاطب والتزامه به بمعنى ان المتكلم يعهد ويقرر مع المخاطب ويقول له انى كلما قلت اكرم العلماء مثلا كان مرادى من الاطلاق انما هو خصوص علماء البصرة ويلتزم به المخاطب هذا معنى المعهودية المنتهى في ان مقام (مع ان ارادة العموم مستلزم لان يكون عموم الجن والانس مكذبين وليس كذلك لان كثيرا منهما ليسوا به مكذبن وارادة خصوص المكذبين مناف لدليله اذا ادليل دليل العموم لا لخصوص (فظهر ان الوجه بكلاشقية فاسد لا معنى له (والتحقيق ان يقال في المقام ان الضمير راجع الى الشمس والقمر في قوله عج والشمس والقمر بحسبان بمقتضى ان الشمس كناية عن الاول والقمر كناية عن الثانى (ويدل عليه ما هو صريح في المقصود فانه ذكر القمى قه في تفسيره رواية شريفه في تفسير الاية (حيث انه روى عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا قال سئل عن قول الله

القول في سؤال سليمان النبي عن الله ما يوهم الاشكال

تعالى الرحمن علم القرآن قال الله علم محمدا القرآن قلت خلق الانسان قال ذاك امير المؤمنين ع قلت علمه البيان قال علمه بيان كل شيئي يحتاج الناس اليه قلت الشمس والقمر بحسبان قال هما يعذبان بعذاب الله قلت الشمس والقمر يعذبان قال سئلت عن شيئي فاتقنه ان الشمس والقمر اتيان من آيات الله يجريان بامره مطيعان له ضوءهما من نور عرشه وحرهما من حر جهنم فاذا كانت القيمة عادالى العرش نورهما وعادالى النار حرهما فلا يكون شمس ولا قمر وانما غناهما اولى قد روى الناس ان رسول الله ص قال ان الشمس والقمر نوران في النار قلت بلى قال اما سمعت قول الناس فلان وفلان شمساهذه الامة ونورا لها قلت بلى قال فهما في النار والله ما عنى غيرهما انتهى (ولا يخفى ان من نزل القرآن في بيته اذا قال ان مراده تعالى من هذه الاية هذا المعنى يجب التصديق والتسليم ولا يجوز الانكار والتكذيب وقوله فلا يكون شمس ولا قمر اشارة لطيفة الى ان وجود المعنى الحقيقي ليس بالازم في الكناية وانما اللازم فيها ذكر لفظه وتفهم المراد اذا نظر فيها الى بالنسبة الى المعنى الحقيقي واستقلاله بالنسبة الى المراد من الملزوم او اللازم فانك اذا قلت زيد طويل النجاد مثلا يفهم منه الملزوم وهو عبارة عن طول قامته او اللازم وهو عبارة عن شجاعته وان لم يكن له نجاد فضلا عن كونه طويلا) وكذلك في المقام لما عرفت ان الشمس والقمر كناية عن الاول والثاني فينهما من لفظهما وان لم يكن في البين شمس ولا قمر (وتوهم انه تاويل وليس بتفسير يدفعه ان صدر الرواية الشريفة كما عرفت فيما تقدم انما هو ناظر الى التفسير فيجب ان يكون ذيلها ايضا كذلك والا فيلزم التفكيك بين الصدر والذيل وهو مما يستحيل ولا يعقل) فظهر ان الكلام الشريف ايضا بمعونة الرواية الواردة في تفسيره يكشف كشافا قطعيا عن الوهية جاعلا ونبوة حاملا وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله ع في حق سليمان ع قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي يعني عرض كرد حضرت سليمان اي پروردگار من بيا مرزا و عطيه بفرما مرا ملك و سلطنتيكه سزاوار نميشود آن ملك و سلطنة از برای احدي بعد از من (وهذا المعنى على الظاهر لا يخلو عن الاشكال) حيث ان سؤاله مستلزم للبخل والفضة ضرورة انه ع سئل

القول في سؤال سليمان النبي عن الله ما يوهبهم الاشكال

عن الله سبحانه ان يهب له ملكا لا ينبغي لاحد من بعده (و مرجعه الى ان يجعله من مختصاته في حياته ولا يعطيه احدا بعد وفاته وليس ذلك الامعنى البخل المنة في لعظم شأنه وعلوم مقامه) و اشار الطبرسي الى هذا الاشكال والى حله في مجمع البيان (حيث قال في تفسير آلاية يسئل عن هذا فيقال ان هذا القول من سليمان يقتضى الضن والمنافسة لانه لم يرض بان يسئل الملك حتى اضاف الى ذلك ان يمنعه غيره منه) واجيب عنه باجوبة (احدها ان الانبياء لا يسئلون الا ان يؤذن لهم في مسئلته وجاز ان يكون الله تعالى اعلم سليمان انه ان سئل ملكا لا يكون غيره كان اصلح له في الدين واعلمه انه لا صلاح لغيره في ذلك ولو ان احد صرح في دعائه بهذا الشرط حتى يقول اللهم اجعلنى اكثر اهل زمانى مالا اذا علمت ان ذلك اصلح لى لكان ذلك منه حسنا جائزا ولا ينسب فى ذلك الى شح وذن واختاره الجبائى (وثانيها انه يجوز ان يكون عليه السلام التمس من الله تعالى آية لنبوته يبين بها من غيره واراد لا ينبغي لاحد غيرى ممن انا به وثاليه لو لم يرد من بعده الى يوم القيمة عن النبيين كما يقال انا لا اطيع احدا بعدك اى لا اطيع احدا سواك) وثالثها اقاله المرتضى قه انه يجوز ان يكون انما سئل ملك الآخرة و نواب الجنة و يكون معنى قوله لا ينبغي لاحد من بعده لا يستحقه بعد وصولى اليه احد من حيث لا يصلح ان يعمل ما يستحق به ذلك لانقطاع التكليف (ورابعها انه التمس معجزة يختص به كما ان موسى ع ينتص بالعصا واليد البيضاء واختص صالح بالناقة ومحمد ص بالمعراج و القرآن) و يدل ما روى مرفوعا عن النبي ص انه صلى صلوة فقال ان الشيطان عرض لى ليفسد على الصلوة فامكننى الله منه فدعته ولقد هممت ان اوثقه الى سارية حتى تصبحوا وتلقوا اليه اجمعين فذكرت قول سليمان رب هب لى ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى فرده الله خاسئا خائبا (اورده البخارى ومسلم فى الصحيحين انتهى) اقول ومحصل الجواب الاول ان الاشكال يندفع اذا كان الاذن مجوزا لسؤال رومريلا

بسم الله الرحمن الرحيم في تحقيق ادفع الاشكال

لقد وجدته (توفيقه) ان كان حسنه فلا اشكال حتى يحتاج الى الاذن وان كان قليلا فليز من مقتدم
 الشئ على اعلى نفسه لضرورة ان الاذن من حيث كونه لاعتقالي المسوأل مؤخر عنه ونحن حينئذ نكونه
 غلطنا وقال القبح عنه مقدم عليه وليس ذلك بلا دورا واجعا الى التناقض وهو محال وذلك معنى
 فساده (والسؤال في المثال مقيّد بالشرط وهو العارق بينهما ويدع المقام فلا يجوز تقياسه عليه
 كمالا بخفي) ومخطأ الجواب الثاني ان الاشكال يرد فيما اذا كان معنى الكلام الشريف انه
 في مطلقا لا ينبغي لاحد من بعدى الى يوم القيمة من الشك في كونه لان قوله من بعدى ليس
 به معناه الكي يرد الاشكال وانما هو بمعنى غيري حيث ان الغرض التماسه ان يجعل الملك آية لنبوته
 لحتى يبين ثوابه لغيره عن هو مبعوث اليه وحي فلا يرد الاشكال وفيه ان قوله من بعدى بمعنى
 غيري المطلق على نحو الحقيقة لانه لم يوضح له ولا على نحو المجاز لعدم العلاقة المصححة الاستعمال
 فيكون غلطاً وذلك معنى فساده (وعلى تقدير تسليمه ان لفظي غيري بمقتضى كونه اعم شامل
 للبين ايضا وهو مناقض للموا لانه لا يكون مخصصا بمن هو مبعوث اليه كما نزع فيكون الجواب
 مجموعا الى تقرير الاشكال لا الى دفعه وذلك معنى فساده (والامر في المثال واضح ضرورة انه
 لا يجوز ان يكون بعدى بمعنى شواك الحقيقة ولا مجاز وانما هو غلط صرف لا معنى له وهو مخطأ
 الجواب الثالث ان الاشكال يرد فيما اذا كان المراد بالملك ملك الدنيا وكان قوله لا ينبغي
 به معناه وكان الكلام عاريا عن المحذف والاضمار (بخلاف ما اذا كان المراد بالملك ملك الآخرة
 وثواب الجنة او كان قوله لا ينبغي اعم معنى لا يستحقه وكان الكلام مشتملا على المحذف والاضمار
 فانها لا يرد الاشكال حيث ان معنى الكلام يقول من جمعه الى انه لا يستحقه بعد وضولي اليه لحد
 ان لا يستحق في الماهور بالعمل ولا عمل في الآخرة بالضرورة لانتطاع التكليف وذلك كما معنى اختصاصه
 به دون غيره (وفي ان ما توهمه مختلف للضرورة والبداهة بحيث ان مسئوله ليس ملك الآخرة و

القول في دفع الاشكال وحله

نواب الجنة بالضرورة وانما هو مخصوص ملك الدينار كما نص عليه الحكيم المتعال عقيب الابه
بقوله عج فمخترنا له الريح تجزى بامراه وخاء حيث اصحاب والشياطين كل بناء وغواص ووضح
به في سورة سبأ قوله سبحانه وليعلم ان الريح غدوها شهر ورواحها شهر الى غير ذلك من الايات
الدالة على المقصود (فما ذكره به بمقتضى كونه مخالفا لصريح القرآن انما هو توهم صرف
اشتباه محض وذلك دليل قطعي على فساد (و بعد تسليم ما ذكره به كان مسئوله تخصيص ملك
الاخرة له دون غيره وذلك عين تقرير الاشكال لدفعه (على ان قوله لا ينبغي لا يعقل ان يكون بمعنى
لا يستحقه كما توهمه لما عرفت ان الاطلاق ليس على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز وانما هو غلط
صرف لا معنى له كما انه لا معنى لحذفه لام الجر من قوله لاحد وجعله فاعلا للفعل المذكور
(وكذا لا معنى لارتكابه على الاضمار في قوله من بعدى فانه بعد حذف الجازع ان تقديره بعد
وصولى اليه وغير ذلك من التكتيفات الركيكة البعيدة التي لا يصدر شيئ منها عن له ادنى حظ
من العلم (مع ان الحذف والاضمار في حد ذاته قبيح وفي كلامه جل و علا اقبح من كل شيئ و
مفسد ذلك التوهم لا يكاد ان تحصى (وهذا الجواب بمقتضى كونه كاشفا عن عدم عصمة قائله
لا يقدح بعظم شأنه وعلو مقامه تغمده الله تعالى برحمته في بحو حة جنازه (و محصل الجواب
الرابع الذي هو المختار انه ع لم يسئل عن الله ع ان يهب له ملكا ولا يهبه غيره و الرفع و ردد
الاشكال يلزم ان لا يكون نبيا ويكون من اعظم اهل الدنيا ولا يلتزم بذلك احد حتى نفس المورد
ان كان مسلما وانما سئل عنه تعالى ان يهب له ملكا لا ينبغي لاحد من بعده بمعنى ان يجعله معجزة
مختصة به كما جعل لكل نبي معجزة مختصة به واية نبوته مثل العصا واليد البيضاء لموسى ع و
اجية المواتى لعيسى ع والقرآن لنبينا محمد صلعم (و توضيحه ان قوله لا ينبغي لاحد من بعدى
وصب لقوله ملكا و بيان معنى المعجزة وكشف عن حقيقة ان المعجزة عبارة عما لا ينبغي لاحد ان ياتي

القول في دفع الاشكال و-هـ

بمثلها لا في حياة النبي ولا بعد مماته اذ الغرض من اعطاء المعجزة لنبي من الانبياء اتيانه بها واثبات نبوته بها (ومقتضاه ان لا ياتي بمثلها احد ولو بعد مماته) والالكان ذلك نقضا لنبوته وهو محال لان مرجعه الى نقض الغرض واستحالة ضرورية غير قابلة للانكار (فالنبي سليمان ع التمس عن الله سبحانه ذلك المعنى وهو كما ترى ليس فيه شائبة بخل ولا ضنة ولا منافسة وهو جل وعز اعطى ملتسمه على وجه انهم كم تلون على جنابك بعض الايات الصريحة في المقصود ولاجل ذلك لم يات نبينا صلعم بمعجزته حيث انه لم يوثق الشيطان الى سحاب حتى تصبحوا و تنظروا اليه اجمعين كما هو صريح الرواية التي او ردها البخاري ومسلم في الصحيحين فانها كما ترى تدل على ان النبي ص مع قدرته على الاتيان لم يات بمثلها لتذكره قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى ومقصوده ان يكون عنوانه مبرما محفوظا فانه ص وان هم ان يوثقه الى سارية حتى ينظر اليه الناس الا انه لما تذكر الآية فتركه لئلا يكون ناقضا لنبوته (فظهر ان من اورد الاشكال في آلاية يكشف عن قلة بضاعته بل عن جهالته لما عرفت تنزه الآية عنه فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (فتبين بما حققناه فساد الاجوبة الثلاثة الاولى وصحة الجواب الرابع ومثانته بعد شرحه وبيان اجماله ورفع النقاب عن جمال مجمله (وح فقول هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن حملتها) قوله جل شأنه لا تاخذه سنة ولا نوم (اعلم انه اورد على آلاية بعض من النصارى اشكالا وهو ان القاعدة في النفي وجوب التنزل من الاعلى الى الادنى ومقتضاه تقديم النوم على السنة دون العكس (واجاب عنه الشيخ البلاغي قه بان الاخذ بمعنى الغلبة والقاعدة فيها الترقى من الادنى الى الاعلى فيجب تقديم السنة على النوم دون العكس (و جمع الاشكال والجواب بعض في كتابه وقال ومنه ما توهم من تاخير ما يقتضي الحال تقديمه في قوله تعالى لا تاخذه

القول في جواب الشيخ في الاشكال

سنة ولا نوم قال والمقتضى نوم ولا سنة للتدلي من الاعلى الى الادنى (والجواب ان مقتضى الحال هو تقديم السنة على النوم دون العكس وان كان الكلام نفيا لان الاخذ بمعنى الغلبة فالمناسب في الاستقصاء ان تنفى اولاً غلبة الضعيف وهي السنة ثم تنفى غلبة القوى وهو النوم دون العكس كما لا يخفى على غير البسطاء كما تقول لا تغلبك عشرة رجال ولا مائة فانه لو قدم المائة التي هي المرتبة العليا لزم التكرار والزيادة في ذكر العشرة التي هي المرتبة السفلى انتهى (ومحصل الكلام ان المورد رتب مقدمتين وقال ان النوم والسنة من قبيل الاعلى والادنى وكلما كان من قبيلهما يجب تقديم الاعلى في النفي فينتج انه يجب في النفي تقديم النوم على السنة فالمقتضى نوم ولا سنة للتدلي من الاعلى الى الادنى (واجاب عنه الشيخ في بعد تسليم المقدمتين بان القياس لا ينتج مرامه في الآية لان الاخذ فيها بمعنى الغلبة والقاعدة في نفي الغلبة مقتضية لتقديم الادنى والترقي منه الى الاعلى ومقتضاه وجوب تقديم السنة على النوم دون العكس (هذا محصل الاشكال والجواب (لكنه لا محصل لهما الوضوح فسادهما (والامر في الاشكال واضح ضرورة انه اولا نمنع المقدمة الاولى ونقول ان السنة والنوم ليسا من قبيل الاعلى والادنى وانما هما من قبيل المقدمة وذيها بمعنى ان السنة مقدمة للنوم اقتضاء (وبيانه انه لا اشكال في ان الاعلى والادنى من الامور النسبة الحاصلة من انضمام عدد آخر بوسائط كثيرة كالمائة والعشرة مثلاً فان المائة منضمة الى العشرة بوسائط كثيرة فهي وان كانت اعلى بالنسبة الى العشرة الا انها ادنى بالنسبة الى الالف وهكذا او الحاصلة من كثرة الانضمام وقلته كالكثير والقليل فان الكثير هو الاعلى لكثرة الانضمام والقليل هو الادنى لقلة الانضمام فمائة رطل مثلاً وان كانت اعلى بالنسبة الى عشرة اربال الا انها ادنى بالنسبة الى الف رطل وذلك معنى كونهما من الامور النسبية (فقوم الاعلى والادنى انما هو بالانضمام وهو مقوم لهما ولاجل ذلك كانا من الامور النسبية واختصاصهما

القول في بيان فساد أحد الأشكال بمنع المقدمة الاولى

بالاعداد والمقادير معلول من ذلك ايضا (فيجب في نفى العدد والمقدار تقديم الاعلى لان نفيه ليس مستلزما لنفى الأدنى) بخلاف نفى الأدنى فانه مستلزم لنفى الاعلى بالا ولوية فيجوز في نفى العدد ان تقول ليس عندى مائة ولا عشرة ولا يجوز ان تقول ليس عندى عشرة ولا مائة لانه مستلزم له محذور التكرار والزيادة (وكذا يجوز في نفى المقدار ان تقول ليس عندى كثير ولا قليل ولا يجوز ان تقول ليس عندى قليل ولا كثير لزوم محذور التكرار والزيادة) وهذا مجمل الكلام في بيان حقيقة الاعلى والادنى (وبعد الكشف عن حقيقتيهما وبيان حالتهما يكشف المعنى منع المقدمة الاولى من عدم كون السنة والنوم من قبيلهما (ويدل عليه وجوده الاول ان من خواص الاعلى والادنى قوامهما بالانضمام وكونه مقومالهما (ومنها كونهما من الامور النسبية (ومنها كونهما من عوارض الاعداد والمقادير ومقتضى التوهم كونهما موجودة في السنة والنوم وليس شيئا منها موجودة فيهما اصلا كيف وهما امران متباينان مفهومهما (فقد يفتقر احداهما عن الآخر (وقد يجتمعان في مورد ذلك دليل قطعى على عدم كونهما من قبيلهما فالتوهم فاسد لا محصل له (الثانى من خواصهما انه كان اثبات الاعلى مستلزما لاثبات الأدنى بالاولوية ومقتضى التوهم ان يكون اثبات النوم مستلزما لاثبات السنة بالاولوية وليس كذلك بالضرورة اذ من المعلوم انه ليس لاثباته مستلزم لاثباتها اصلا فضلا عن كونه بالاولوية لقفا الملازمة فيهما بينهما كيف اوجه هما امران متباينان مفهومهما فقد يفتقران وقد يجتمعان وذلك دليل قطعى على عدم كونهما من قبيلهما فالتوهم فاسد لا معنى له (الثالث ان من خواصهما انه كان نفى الأدنى مستلزما لنفى الاعلى بالا ولوية ومقتضى التوهم ان يكون نفى السنة مستلزما لنفى النوم بالاولوية وليس كذلك بالضرورة اذ من المعلوم انه ليس نفيه مستلزما لنفيه بالاولوية لعدم الملازمة بينهما اصلا كيف وهما امران متباينان مفهومهما فقد يفتقران وقد يجتمعان وذلك دليل قطعى

القول في بيان فساد اصل الاشكال بمنع المدة الاولى

على عدم كونهما من قبيلهما فالتوهم ايضا فاسد لا معنى له (فظهر من الوجود الثلاثة المذكورة عدم كونها من قبيل الاعلى والادنى وظهر كونهما من قبيل المتماثلين والقاعدة فيها ان المتبع هو ما يقتضيه الترتيب الطبيعي بمعنى ان الطبع ان اقتضى التقدم يتقدم والا يتأخرو الترتيب الطبيعي مثلا عند اقبال الشخص الى الدنيا انما هو الولادة ولا ثم الموت ثم البعث قال تعالى و السلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا وعند اقباله الى الآخرة انما هو الموت ولا ثم البعث والموت ثم البعث والنشور قال سبحانه وتعالى ولا يملكون موتا ولا حيوة ولا نشورا (وكذا الامر في تقديم السنة على النوم فانها وان كانا اقربين متباينين مفهوما بحيث يفترق احدهما عن الاخر في موارد من اوجتمعا في مورد واحد كما هو مقتضى الاعم والاخص من وجه الانبعاث في صورة الاجتماع مقتضية لترتيب النوم عليها لكونها مقدمة له اقتضاء وتقدم المقدمة على الذم اطماعا واناخر ولا يغير قابل للانكار (وصرح بتقديمها عليه في الجمع المبحرين (حيث قال في تفسير قوله تعالى لا تأخذوا سنة ولانوم السنة فتور يتقدم النوم وقيل السنة نقل في الراس والناس في الغيب في سنة والنوم في القلب وتقدم بهما في الابقا عليها مع ان القلب في النفس المتحركة في الاعلى الى الاسفل بعكس الاثبات قيل لتقديمها عليه طبعها انتهى (القول ولا يخفى ان قوله القرقي غلط يجب تبديله بالتنزل واعلم انه وقع من قلم الناسخ كما لا يخفى (انما انه يستفاد من كلامه عدة امور ينبغي التنبيه عليها (الاول ان قوله السنة فتور يتقدم النوم لمشاركة بالنى لكونها مقدمة للنوم اقتضاء كما عرفت ويستفاد منه ان ما يقع بعد النوم يشبهها به لانها هي من مقدمة النوم السابق والنفس هو بالسنة لان سببية الشئ انما هو شديده لا نفسه والى ان كان والجمع الى الشافين هو كونهما (الثاني ان قوله مع ان القياس في المنفى الخ إشارة الى الاشكال الذي اوردته الموردين على الاجبة واستفاد منه انه ليس من نفسه وجنابه وانما هو من قديم اوردته عليه عارضا من قبيل كونه مقوقه كونه ونسبته الى نفسه فوجهه جزاء من كتابه وهو في المقابحه يمكن

القول فيما يستفاد من كلامه قه

غنى عن البيان (الثالث ان قوله قيل لتقديمها عليه طبعاً اشارة الى جواب الاشكال (ويستفاد منه ان القائل اجاب به عنه بعد تسليم المقدمة لكنه يرد عليه ان الجواب بعد تسليمها مستلزم لمحدور التكرار والزيادة وهو يدل على فساد) نعم لو فرض منعه عنها واجاب عنه بما ذكره لكان الجواب متيناً خالياً عن الاشكال (فتبين بما بيناه ان السنة و النوم من قبيل المقدمة و ذبها لامن قبيل الاعلى والادنى كما توهمه المورد (وليس ذلك الامعنى من المقدمة وهو معنى فسادها فالتوهم فاسد لامعنى له) وثانياً نمنع المقدمة الثانية ونقول انه يجب تقديم الادنى لان قوله لا تاخذه فى الآية يقتضى تقديم السنة على النوم (وبيانه انه لا اشكال فى ان خصوصية المادة لها مدخلية فى تقديم الاعلى او الادنى حيث ان بعض الموارد وان كان مقتضياً لتقديم الاعلى كالمجى مثلاً فانه يقتضى تقديم الاعلى فى النفي كما نقول ما جئنى عشرة رجال ولا واحد ولا يجوز ان نقول ما جئنى واحد ولا عشرة لانه مستلزم لمحدور التكرار والزيادة الا ان بعضها الاخر كان مقتضياً لتقديم الادنى فى النفي كالكفاية والغلبة ونحوهما فان كل واحد منهما يقتضى تقديم الادنى فى النفي (كما نقول لا يكفيه درهم واحد ولا عشرة ولا يغلبه عشرة رجال ولا مائة ولا يجوز فيهما العكس للزوم محدور الزيادة والتكرار (وكذا الامر فى الاخذ فانه كالكفاية والغلبة ونحوهما يقتضى تقديم الادنى فى النفي كما نقول لا تاخذ منه عشرة ولا مائة (ولا يجوز ان نقول لا تاخذ منه مائة ولا عشرة للزوم المحدور (ومنه يظهر الامر فى الآية فانه يجب فيها تقديم السنة على النوم لخصوصية الاخذ وليس ذلك الامعنى فساد المقدمة فالتوهم فاسد لوجهه (فتبين بما حققناه فساد الاشكال لفساد المقدمتين (فما اورده على الآية ليس اشكالا من اشكالات الانسان وانما هو وسوسة من وساوس الشيطان فلا معنى للاشكال اصلاً ولا مجال للوسوسة جداً كيف توهم مما تضحك به الشكوى وتم الكلام فى دفع اصل الاشكال كما لا يخفى (والامر فى الجواب

القول في بيان فساد جواب الشيخ

اوضح ضرورة انه اكثر فساد امن اصل الاشكال (و يدل عليه انه مشتمل على فساد اوور ينبغي التنبه عليها) (الاول فساد تسليم المقدمة الاولى حيث انه قد ذكرنا فسادها بما لامزيد عليه و عرفت ان السنة والنوم من قبيل المقدمة و ذهابها لامن قبيل الاعلى والادنى فكان على المجيب قه منع المقدمة والجواب بما ذكرنا لتسليمها والجواب بان الاخذ بمعنى الغلبة فالتسليم فاسد والجواب لامحصل له (الثاني فساد تسليم المقدمة الثانية) حيث انه قد ذكرنا فسادها ايضا و عرفت ان خصوصية الاخذ في الاية مقتضية لتقديم السنه على النوم و كان على المجيب قه منع المقدمة والجواب على نحو ما ذكرنا لتسليمها والجواب بان الاخذ بمعنى الغلبة (فالتسليم فاسد والجواب لامعنى له) (الثالث فساد الجواب بان الاخذ بمعنى الغلبة ضرورة ان الجواب المذكور انما له معنى فيما اذا كانت خصوصية الاخذ كالمجى مقتضية لتقديم الاعلى فى النفى و كانت الغلبة مقتضية لتقديم الادنى فى النفى (واما اذا كانا متساويين فى الخصوصية بان يكون الاخذ كالغلبة مقتضية لتقديم الادنى فى النفى فلامعنى لترك الاخذ بمعناه و اختيار الاخذ بمعنى الغلبة فانه يشبه الاكل عن القفا و هو مضحك للشكلى فاجواب ايضا لامعنى له (الرابع فساد الجواب المذكور ايضا اذا اخذوا كان بمعنى الغلبة لقول تعالى لانغلبه سنة ولا نوم ولم يقل لا ناخذه ضرورة ان اطلاق الاخذ و ارادة الغلبة من غير نصب قرينة عليها قبيح لا يصدر عن له عقل فضلا عن هو خالفه (مع انه تكلف صرف لامعنى له) (الخامس فساد الجواب ايضا اذا اخذ بمعنى الغلبة ليس على نحو الحقيقة لانه لم يوضع لها ولا على نحو المجاز لانه لا علاقة بينهما وعلاقة التضاد من الاغلاط كما قرر فى محله فيكون غلطاً يستحيل وقوعه فى كلام الحكيم المتعال فاجواب غلط صرف لامعنى له (السادس فساد الجواب ايضا اذا اخذ بمعنى الغلبة غير ملائم لمعنى الآية الشريفة حيث ان الكلام الشريف عند ذلك ينحل الى اثبات ونفى ويكون معناه انه تعالى

القول في بيان فساد جواب الشيخ رحمه

تأخذه سنة ونوم ولا تغلبه سنة ولا نوم ضرورة ان كون الغلبة منفية ليس مقتضاء الا ذلك وهذا المعنى كما ترى لا يقبله اسفه السفهاء لكثرة قباحتهم وغاية شناعته وذلك معنى عدم كونه ملائما لمعنى الآية (بخلاف ما اذا كان الاخذ به معناه فان معنى الآية عند ذلك مرجعه الى انه تعالى ليس مورد المجرد اخذ سنة ولا نوم ومن المعلوم ان نفيه مستلزم لنفي الغلبة بطريق اولي بمعنى ان مجرد الاخذ بنفي عنه تعالى بالاصالة والغلبة منفيته عنه تعالى بالاولوية (نظيره قوله سبحانه ولا تقل لهم ما ف ادقول ان منفي بالاصالة والشتم والضرب ونحوهما منفي بالاولوية و يسمى ذلك بمفهوم الموافقه) وهذا المعنى الشريف اللطيف كما ترى ملائم لمعنى الآية كيف وكان في كمال الحسن والاطاقة وتمام الجودة والنفاسة بل هو يكشف عن جلالة القرآن وشرافته فلا يعقل ان يكون بمعنى الغلبة لقباحة المعنى وركا كته وذلك معنى فساد الجواب فاسد لا يكاد ان يرجع الى معنى محصل (فظهر من الوجوه المذكورة ان الجواب اقبح من اصل الاشكال الذي اوردته النصراني) وبعد ما بيناه من فساد الاشكال والجواب يظهر لك ان الآية الشريفة مع اختصارها و ايجازها ووضع كل كلمة من كلماتها على محلها ودلالة كل لفظة من الفاظها على معناها مشتملة على معنى لطيف لا يدرك كنهه ولا ينال اخره وذلك يكشف كشافا قطعيا عن الوهميه جاعله و نبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جعلتها) قوله عز من قائل و ما ربك بظلام للعبيد (وبشكل بان هيئة فعال عند الجمهور مفادها انما هو المبالغة فيكون معنى الآية ح انه تعالى لا يظلم كثيرا وذلك يقتضى ان يظلم قليلا ولا هو محال اذ الظلم ولو كان في غاية القلة قبيح لا يعقل صدوره منه عج (هذا محصل الاشكال) وصرح به في مجمع البيان في تفسير قوله وماربك بظلام للعبيد وهذا على وجه المبالغة في نفي الظلم عن نفسه للعبيد (وانما قال ذلك مع انه لا يظلم مثقال ذرة لا مرين (احدهما ان من فعل الظالم وان قل وهو عالم بقبحه وبانه غني عنه

القول في دفع الاشكال وحله

لكان ظالما (والاخر انه على طريق الجواب لمن زعم انه يظلم العباد فياخذ احدا بذنب غيره و يشبه بطاعة غيره انتهى) (والاية في سورة حم السجدة) (وقال عجل في سورة ق وما انا بظلام للعبيد) (قال الطبرسي في تفسيره في تفسيره اي لست بظالم احدا في عقابي لمن استحقه بل هو الظالم لنفسه بار تكابه المعاصي التي استحق به ذلك وانما قال بظلام على وجه المبالغة رد اعلى من اضاف الظلم اليه تعالى وتقدس عن ذلك انه انتهى اقول ولا يخفى ان ما ذكره قه ليس دفعا للاشكال وانما هو تقرير له (وقال سبحانه وتعالى في سورة الحج وان الله ليس بظلام للعبيد) (قال البيضاوي في تفسيره وانما هو مجاز لهم على اعمالهم والمبالغة لكثرة العبيد انتهى) (و محطه انه تعالى لا يظلم كثيرا لكثرة العبيد وهذا ايضا كما ترى ليس جوابا عن الاشكال وانما هو تقرير له بل لا معنى له اصلا) (والتحقيق انه لا اشكال حتى يحتاج الى الدفع والجواب لان هيئته فعال وان كانت تفيد خصوصية المبالغة الا انها ليست بمعنى الكثرة كي يراد الاشكال وانما هي بمعنى بلوغ الغاية) (وبيانه اجمالا ان مفاد الهيئة هو المنشائية المخصوصة وخصوصيتها عبارة عن بلوغ الغاية وهذه الخصوصية وجهة للمنشائية) (وبيانه تفصيلا ان الهيئة دالة على ان الذات منشاء للمادة على وجه بلغ في المنشائية غايتها بحيث لا يبقى منها شيء) (ونتيجة ذلك المعنى الدقيق ان الذات جاعل لكلمات قبله المادة وبلائها متعلقاها) (ويدل عليه الاطراد بمقتضى ان المعنى الحرفي المشتمل على الجامع والفارق مطرد في تمام الموارد وسار في جميعها كقولنا غفار فان معناه مثل صبار وستار وجبار ونحوها من بلغ في الفاعلية غايتها) (حيث ان غافرا غافر لكل ذنب وهذا معنى كونه غفار الذنوب) (كما ان صابرا صابر على كل بليه ومصيبة) (وهذا معنى كونه صابرا على البلايا والمصائب) (و كذا ستار ساتر لكل عيب) (وهذا معنى كونه ستار العيوب) (وكذا جبار جابر لكل كسر) (و من هنا يظهر معنى كونه علام الغيوب وهذا معنى كونها دالة على المبالغة وموضوعه لها لا ما زعموه

القول في دفع الاشكال وحله

(وبما ذكرنا يظهر معنى اكل فانه من بلغ في الاكلية غايتها بحيث انه اكل الكلما وضع في قبالة فهو صيغة المبالغة وموضوع لها) وبهذا البيان يظهر معنى قولنا فلان مناع الخير و قتال العرب) كما يظهر معنى قوله عجب وماربك بظلام للعبيد ضرورة ان القضية سالبة والنفي فيها ليس راجعا الى الخصوصية فقط كي يلزم زوالها بالنفي وبقاء اصل المنشايه ليرد الاشكال بانه يلزم ان يكون الحكيم المتعال منشاء للظلم المنافي للضرورة والبداهه بل النفي كالاتبات انما هو راجع الى المنشايه ايضا فان مفاد الهيئه معنى حرفي محدثي بها) وهو وان كان مركبا من الجامع والفارق و منحلاليهما في ظرف التحليل الا انه في الخارج معنى واحد بسيط لا تعدد ولا تركيب فيه اصلا (الا ترى ان الموجود مركب من وجود وماهيه ومنحل اليهما بالنظر الى التحليل وامر وحداني بسيط بالنظر الى الخارج) فهذا المعنى الحرفي الواحد البسيط في الخارج كما انه في مرحاه الاثبات يثبت بتمامه جامعاً وفارقاً ويقال زيد ظلام كذلك في مرحلة النفي ينفي بتمامه جامعاً وفارقاً ويقال زيد ليس بظلام اذ لا يعقل التفكيك بين القضيتين بان يقال ان النظر في الموجبه الى الخارج و الثابت فيها تمام المعنى وفي السالبة الى التحليل والزائل فيها بعض المعنى وهو الخصوصية لا اصل المنشايه كيف والنفي مقابل الاثبات (ومقتضى المقابلة التسويه لا التفكيك وح نقول ان مقتضى الموجبه ثبوت الظالميه لزيد تبوتا ابديا مشتملا على تأكيد لاغايه له) ومقتضى السالبة نفي الظالميه عنه نفي ابديا مشتملا على تأكيد لانهايه له ومرجه انما هو الى قلع اساس الظالميه عنه على وجه لا يبقى منها شيئ (و الايه الشريفه ايضا من هذا القبيل ضرورة ان الفرق واضح بينها وبين قولنا وماربك بظالم للعبيد فانه كما ترى يدل على نفي الظالميه عنه لكنها مضافا الى دلالتها على ذلك دآله على النفي الابدى الموكد ايضا) وقد عرفت ان الدلاله مرجعها الى قلع اساس الظالميه عنه على الوجه المذكور (فهي ح في الدلاله على النفي الابدى

القول في دفع الاشكال ودله

بمرتبة لا يعقل فوقها وفي افادة تأكيد النفي بدرجة لا يتصور كنهها فالوصف لا يؤدي حقها بوجه
انتم حتى انه لو قيل في وصفها انها في قوة تكرير و ماريك بظالم للعبيد الف مرة لكان ذلك
ايضا في اداء حقها قليلا كيف و شانها في افادة تأكيد النفي اعظم واجل من ذلك (و بعد
هذا البيان لا مجال لتوهم اشكال في معنى الاية ولا في دلالتها على المطلوب) (على ان كلمة باء
في الاية دلالة على تأكيد النفي ايضا اذ فرق بينهما وبين قولنا و ماريك ظلاما للعبيد ضرورة انه
كماترى خال عن الكلمة فيكون خاليا عن التأكيد الناشئ منها (بخلاف الاية فانها كماترى
مشملة على الكلمة فتكون مشتملة عليه وهذا المعنى انما هو الفارق بينهما) ومنه يظهر الامر
في قوله عج و كفى بالله شهيدا وقولنا ما زيد بقائم و نحوهما (و العبيد عام شامل لكل من كان
عبدا سواء كان عبد الله عج اوللطاغوت او غيرهما كالمملوك) (ومحصله ان ذاته جل و علا منزّه
عن كونه منشاء للظلم اصلا و ساحة عظمتة و جلالته مقدسة عن ذلك ابدا حتى بالنسبة الى
العبد الكافر فضلا عن غيره من احاد العبيد) (وبعد هذا التقرير و البيان تعرف ان الاية مشتملة
على تأكيد في تأكيد وذلك يكشف عن جلالة لاغنها في مرحلة افادة المقصود و ينكشف منه كونها
في الدلالة على المطلوب بمرتبة عالية لا يعقل فوقها ولا يتصور كنهها) (وذلك يكشف كشفا قطعيا
عن الوهية جاعله و بوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطاوب) (ومن جملتها) . قوله
عج رب السجن احب الى مما يدعونني اليه (اعلم ان قوله احب اسم تفضيل وضع لمعنى اخص
وهو زيادة فضل للمفضل على المفضل عليه و مقتضاء محبوبة الزنا ليوסף في الاية وهو محال
لانه منزه لعصمته و نبوته هذا محصل الاشكال (قال في مجمع البيان انه يسئل و يقال كيف قال
يوسف رب السجن احب الى مما يدعونني اليه ولا يجوز ان يراى السجن الذي هو المكان وان
عنى به السجن الذي هو المصدر فان السجن معصيه كما ان مادعونه اليه معصية فلا يجوز ان

القول فى الاشكال الوارد على الآية بزعم القوم

يريد (فالجواب انه لم يرد المحبة التى هى الارادة وانما اراد ان ذلك اخف على و اسهل) و وجه اخراج المعنى لو كان مما اریده لكن ارادتى له اشد (وقيل ان معناه توطئنى النفس على السجن احب الى من توطئنى النفس على الزنا عن ابى على الجبائى انتهى) (وقال علم الهدى فى تنزيه الانبياء مسئلة فان قيل كيف يجوز ان يقول يوسف رب السجن احب الى مما يدعونى اليه ونحن نعلم ان سجنهم له معصية كما ان مادعونه اليه معصية ومحبة المعصية عندكم لا تكون الا قيحة) (الجواب قلنا فى تاويل هذه الآية جوابان) احدهما انه اراد بقوله احب الى اخف على واسهل ولم يرد المحبة التى هى الارادة على الحقيقة وهذا يجرى مجرى ان يخبر احدنا بين فعلين يتزلا ن به يكرههما ويشقان عليه فيقال فى الجواب كذا احب الى وانما يريد ما ذكرناه من السهولة والخفة (والوجه الاخر انه اراد ان توطئنى نفسى و تصبرى لها على السجن احب الى من مواجهة المعصية انتهى) (ومحصل الاشكال انه لاشبهة فى ان السجن فى الآية مقابل للزنا الذى هو الفعل ومقتضى المقابلة انه يجب ان يكون المراد بالسجن هو المصدر الذى هو الفعل لا المكان الذى هو البنيان الخاص فالسجن بمعنى المكان لا يمكن ارادته (وكذا السجن بمعنى المصدر ايضا لا يمكن ارادته لان سجنهم له كالزنا معصية و حب المعصية قبيح لا يعقل صدوره عن المعصوم هذا محصل الاشكال) (لكنه فاسد لا محصل له ضرورة ان السجن بمعنى المكان و ان لم يمكن ارادته لما ذكره الا انه بمعنى المصدر لامانع من ارادته فانه ليس بمعصية بالنسبة الى يوسف اصلا كيف و حبه و التحمل بشدائده فرارا عن الزنا من اعظم الحسنات و افضل الطاعات بل هو يكشف عن عصيته و طهارته و ذلك معنى فساد (فلاشكال الذى ذكرناه كما ترى غير متين وانما المتين ما ذكرناه) ثم انهما بعد ذكر الاشكال المذكور اجابا عنه بما حاصله ان الاشكال يرد فيما اذا كان احب بمعناه وهو المجته التى هى الارادة ولا يرد فيما اذا كان بمعنى اخف واسهل

القول في بيان فساد جواب الطبرسي وعلم الهدى

فان معناه يرجع الى ان الحبس اخف واسهل على من الزناو ذلك المعنى ممالا اشكال فيه اصلا (وفيه اولاه انه لا اشكال في كونه بمعناه ولا داعي لان يكون بمعنى اخف واسهل ضرورة ان حبسهن له معصية بالنسبة اليهن وليس بمعصية بالنسبة الى يوسف كيف وهو بالنسبة اليه من اكبر الحسنات واعظم الطاعات بمعنى ان حبه الحبس فرارا عن الزنا انما هو طاعة و ليس بمعصية فما توهمه الخصم فاسد لا محصل له (وثانيا ان كون احب بمعنى اخف واسهل ليس على نحو الحقيقة لانه لم يوضع لهما ولا على نحو المجاز لانه لا علاقة بينهما وعلاقة النضاد من جملة الاغلاط كما قرر في محله فيكون غلطاً يستحيل وقوعه في كلام الحكميم وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا معنى له (وثالثا انه لو كان بمعنى اخف واسهل كما توهمه الخصم لعاد المحذور من كونه بمعناه ضرورة انه بعد دعوتهن له الى الزنا اراد الحبس فرارا عن الزنا ولا شك ان الارادة فرع المحبة بمقتضى ان الارادة مسبوق بها ومعلولة عندها ومقتضاه حبه الحبس وكونه بمعناه وليس ذاك الا معنى عود المحذور وهو كره على ما فرضناه وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا وجه له (ورابعا انه لو كان بينهما ودار الامر بين الحبس والزنا لعكس الامر ضرورة ان الزنا اخف واسهل عن الحبس اذ الزنا له لذة ومدته قصيرة والحبس له زحمة ومشقة ومدته طويلة ومقتضاه ترجيحه عليه وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا يكاد ان يرجع الى معنى محصل (فظهر من الوجوه الاربعة المذكورة فساد الجواب الاول الذي ذكره الطبرسي وعلم الهدى في دفع الاشكال (واما الجواب الثاني لهما فانما مرجعه الى تقرير الاشكال لا الى دفعه وذلك معنى فساده فالتوهم فاسد لا معنى له (فتبين بما بيناه فساد ما ذكرناه من الاشكال والاجوبه على وجه ليس لشيء منهما معنى محصل (وبعد الكشف عن فساد الاشكال الذي ذكرناه ينكشف هناءة الاشكال الذي ذكرناه (فيجب علينا حله وبيان فساده (فنقول انهم زعموا ان افعل التفضيل

القول في كلام صاحب الجامي

موضوع لمعنى اخص وهو عبارة عن زيادة المفضل على المفضل عليه فى الفضل بعد اشتراكهما فيه وهذا المعنى مما اجمعوا عليه ولا خلاف بينهم فى ذلك (و يدل عليه قولهم بان افعال التفضيل لا يجئ من الالوان والعيوب مثل احمر و اعور و نحوهما مما كانت المادة فيه من الالوان والعيوب وحكمهم بشذوذ نحو فلان احمق من ابن هبثقة واختلافهم فى العيوب الظاهرة والباطنة واختيار الرضى قه التفضيل بينهما وحكمه بان العيوب الباطنة يبنى منها افعال التفضيل دون الظاهرة الى غير ذلك من الاختلاف فى اقوالهم والاضطراب والتشويش فى كلماتهم (كما فى الجامى حيث قال اسم التفضيل ما اشتق من فعل لموصوف قام به الفعل او واقع عليه بزيادة على غيره وهو افعال للمذكر وفعل للمؤنث وشرطه ان يبنى من ثلاثى مجرد ليس بلون ولا عيب ظاهرى لان منهما اشتق افعال لغيره اى لغير التفضيل كاحمر واعور مثل نيد افضل الناس فان افضل اشتق من ثلاثى مجرد ليس بلون ولا عيب وهو الفضل فان قصد غيره توصل اليه باشد و نحوه مثل هو اشد منه استخرجا مثال للثلاثى المزيديفه وبياضا مثال للون وعمى مثال للعيوب وحيث قيدنا اليب بالظاهرى لا يرد نحو اجهل والبدولكن يردانه صح على هذا التقدير اشتقاق احمق على معنى التفضيل فانه لافرق بين الجهل والبلادة والحمق ولكنهم حكموا بشذوذه فى نحو احمق من ابن هبثقة والجواب بان المراد بالحمق ما يبدو من اثر البلادة فى الظاهر (كما حكى عن ابن هبثقة من تعليق خرزات وعظام وخبوط على عنقه وهو ذولحمة طويلة فسئل عن ذلك فقال لا عرف بها نفسى ولا اضل وتقلد ذات ليلة اخوه بقلادته فلما اصبح قال يا اخى انت انا فمن انافيه شائبة من حمق ابن هبثقة فانه يقتضى جواز اشتقاق احمق من حمق لا يكون بهذا الظهور قايما وان يكون اشتقاق اجهل وابلد لمن يكون آثار جهله وبلادته ظاهرة على سبيل الشذوذ ولا يقول بذلك عاقل (والشارح الرضى قه عدا حمق من قبيل ابلد حيث قال ونبغى ان يقال من

القول في كلام صاحب الجامي

الالوان والعيوب الظاهرة فان الباطنة يبني منها افعال التفضيل نحو فلان ابلد من فلان واحمق انتهى (وقد ترى انه صريح في كونه موضوعا للمعنى الاخص) لكنه فاسد لعدم اطراده (حيث انه منتقض بالموارد الكثيرة ومتخلف فيها) منها قولنا الموت احب الى من القتل (ومنها قولنا القتل احب الى من ان اكون ظالما او خادما له) و منها قول الثانى النار لا العار فان معناه ان النار احب الى من العار (ومنها ما فى الرسائل عن الكاهلى قال سئلت ابا عبد الله عن اليوم الذى يشك فيه من شعبان فقال لئن اصوم يوما من شعبان احب الى من ان افطر يوما من شهر رمضان و سياى يمانه) ومنها ما بنى افعال التفضيل من الالوان والعيوب نحو احمر واور فانهما كامثلهما كما ترى على وزن افعال ضرورة انه هيئة لا يعقل انفكاكها عن مفادها وتخليفها عن مدلولها و يستحيل ان ترفع يدها عن شغلها مادامت المادة معروضة لها والهيئة شاغلة لخدمتها ببيان خصوصيتها بعروضها عليها وذلك يقتضى عدم الفرق فى كون المادة لونا او عيبا او غيرهما و فى كون العيب ظاهريا او باطنيا وهذا المقدار من البيان يكفى فى فساد ما زعموه فان كل واحد من الموارد المذكورة وامثالها نقض عليهم من غير ان يكون له دافع ودليل قطعى على فساد زعمهم من غير ان يكون له رافع (وان انكرت ما ذكرنا وكنت مصرا فى انكارك فاعلم ان افعال التفضيل ليس موضوعا للمعنى الاخص وانما هو موضوع للمعنى الاعم (ويدل عليه الاطراد) حيث ان مفاده بدليل الاطراد المنشاية على وجه الاتصاف ومقتضاه كون الذات له تفوق على غيره اما باشتماله على زيادة الاتصاف بالمادة او على اختصاص الاتصاف بها (و توضيحه ان المعنى الذى ذكرناه بمقتضى كونه اعم يتصور على وجهين (احدهما اشتراكهما فى الاتصاف بالمادة واختصاص الذات بالزيادة ومقتضاه كون المفضل عليه فاقد للزيادة والمفضل واجد لها وليس ذلك الا معنى تفضيله وتفوقه عليه بالزيادة) وثانيهما اختصاص الذات بالاتصاف بالمادة واختصاص الغير بالاتصاف بصد

القول في ان الصيغة موضوعية للمعنى الاعم

المادة او نقيضها ومقتضاه كون المفضل عليه فاقدا للانصاف بالمادة و المفضل واجدا له وليس ذلك الا معنى تفضيله ونفوقه عليه بالاتصاف بها (فقولنا زيد افضل من عمر و معناه على الوجه الاول اشتراكهما في الفضل واختصاص زيد بزيادته و على الوجه الثاني اختصاص زيد بالفضل و اختصاص عمر و بضده) وعلى هذا الوجه ينظر قوله صاعم على افضل من فلان فان معناه اختصاص على بالفضل واختصاص فلان بضده بمقتضى المقابلة ضرورة ان من لم يعلم معنى اب ونحوه لا يعقل ان يكون واجدا للفضل وانما يكون مقابلا له (وبهذا البيان يظهر معنى قوائنا على بعد رسول الله صاعم اعلم الناس) (وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالته يعنى انه تعالى عالم بمكان جعل الرسالة وغيره عيج جاهل به) كما يظهر معنى الموارء السابقة فان قولنا الموت احب الى من القتل معناه ان الموت عندي محبوب والقتل عندي مبعوض (وكذا قولنا القتل احب الى من ان اكون ظالما او خادما له معناه ان القتل عندي محبوب وكوني ظالما او خادما له عندي مبعوض) (وكذا قوله النار احب الى من العار معناه ان النار عندي محبوب والعار عندي مبعوض) (واما الخبر الشريف فهو نص في المطلوب ونقض على الجمهور فان الظاهر من قوله يوما من شعبان ويوما من شهر رمضان انه ع ببيان حكم اليومين بين بدلالة الاشارة حكم اليوم المرء المعبر عنه بيوم الشك) (وحاصله ان صوم يوم من شعبان محبوب عندي و افطار يوم من شهر رمضان مبعوض عندي) (وينفهم منه بدلالة الاشارة ان صوم يوم الشك محبوب عندي و افطاره مبعوض عندي بمقتضى انه لامحذونية في افطاره وان كان معذورا فيه ومعنى معذوريته انه لاعتبابه يعنى انه لاحسن في افطاره حتى يقال له بارك الله بخلاف صومه فانه حسن ومحبوب بمقتضى انه لو انكشف الواقع وعلم انه من شهر رمضان لكان محبوبا منه وهذا معنى حسنه ومحذوبيته وذلك يقتضى كون معناه ان صومه راجح ومحبوب و افطاره مرجوح ومبعوض) (فان قيل ان الجواب بقربة السؤال انما هو مختص بيوم الشك فلا حاجة ح في انفهام حكمه الى دلالة الاشارة

القول في ان ما جاء من الالوان والعيوب نقض عليهم

كما ذكرت (قيل ان الامر لو كان كذلك لا ينفعه ما ذكره ايضا بعد ما بيناه لما عرفت انه على كلا التقديرين نص في المطلوب ونقض على الجمهور على وجه ليس له دافع (ومنه يظهر الامر في مثل احمر واعور ونحوهما حيث انهم لم يتعقلوا المعنى الاعم الذي ذكرناه وزعموا انه موضوع للمعنى الاخص واعتبروا الزيادة في معنى افعل التفضيل فوقعوا في تشويش واضطراب وقالوا انه لا يجيى من الالوان والعيوب ولا يبنى منهما واستشكلوا في نحو احمق وابلد واجهل واختلفوا في العيوب الظاهرة والباطنة وغير ذلك مما هو مضحك للشكلى (وبما ذكرنا يندفع الاشكال و يظهر ان آلاية معناها ان السجن محبوب عندى والزنا مبغوض عندى فما ذكروه و اطالوه في المقام انما هو خطأ صرف واشتباه محض ويكشف ذلك عن عدم عصمتهم فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (فظاهر بما حققناه ان آلاية مع ايجازها و اختصارها مشتملة على تصاحبة نائلة في الفصاحة غايتها وعلى بلاغة بالغة في البلاغة نهايتها وذلك يكشف كشافا قطعيا عن الوهية جامع له ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله جل وعلا وقل موسى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا فى الحياة الدنيا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم (ويشكل بان اللام فى قوله ليضلوا انما جعل مدخوله غاية للايتاء ومقتضاه ان يكون معناه انه تعالى آتاهم زينة واموالا لاضلالهم عباده عن دينه وهذا المعنى لا يمكن ارادته لانه مناف لبعث الرسل وانزال الكتب بل مناف للشواب والعقاب وذلك معنى فساد و دليل عليه (هذا محصل الاشكال (و اشار الى ذلك الاشكال والى جوابه فى تنزيه الانبياء (حيث قال له مسئلة فان قيل فما معنى قوله تعالى حاكياء عن موسى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا فى الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك الخ الجواب (قلنا اما قوله تعالى ليضلوا عن سبيلك (ففيه وجوه كثيرة (اولها انه اراد

القول في جواب السيد عنه من الاشكال الوارد على الآية برحمهم

لئلا يضلوا فحذف لا وهذا له نظائر كثيرة في القرآن و كلام العرب (فمن ذلك قوله تعالى ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى وانما اراد لئلا تضل (وقوله تعالى ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين (وقوله تعالى والقي في الارض رواسي ان تميد بكم) وقال الشاعر نزلتم منزل الاضياف منا فعجلنا القرى ان تشتمونا والمعنى لئلا تشتمونا (فان قيل ليس هذا نظيرا لقوله تعالى ربنا ليضلوا عن سبيلك لانكم حذفتم في الآية ان ولا معاً وما استشهدتم به انما حذف منه لفظة لا فقط (قلنا كلما استشهدنا به فقد حذف منه اللام ولا معاً (الاترى ان تقدير الكلام لئلا تشتمونا وفي الآية انما حذف ايضا حرفان وهما ان ولا وانما جعلنا حذف اللام فيما استشهدنا به بازاء حذف ان في الآية من حيث كانا جميعاً يبنآن عن الغرض ويدلان على القصد الاترى انهم يقولون جئتك لتكرهني كما تقولون جئتك ان تكرهني والمعنى ان غرضي الكرامة فلما جازان يحذفوا احدا الحرفين جاز ان يحذفوا الاخر (وثانيهما ان اللام هي هنا لام العاقبة وليست بلام الغرض ويجرى مجرى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم لم يلتقطوه لذلك بل لخالفه غير ان العاقبة لما كانت ما ذكره حسن ادخال اللام (وهنله قول الشاعر و للموت تغدوا الوالدات سخالها كما الخراب الدهر تبني المساكن و نظائر ذلك كثيرة فكانه تعالى لما علم ان عاقبة امرهم الكفر و انهم لا يموتون الا كفارا واعلم ذلك نبههم حسن ان يقول انك اتيتهم الاموال ليضلوا الى اخر ما ذكره (اقول ولا يخفى فساد المجوابين (والامر في الاول واضح ضرورة انه لا يعقل وقوع الحذف والاضمار في كلام العقل فضلا عن كلام من هو خالقهم وصانعهم خصوصاً اذا كان وقوعه في الكلام منافياً لمقصود المتكلم كمن اراد الانبات بكلام منفي ثم يعتذر بان كلمة النفي زائدة (كما وقع ذلك من بعض منهم في قوله عج لا قسم بيوم القيمة و كمن اراد النفي بكلام مثبت ثم يعتذر بان كلمة النفي محذوفة كما في المقام اذ الخصم صرح بانه

القول في بيان فساد جوابه الاول

تعالى قال ليضلوا واراد به لئلا يضلوا فهل يمكن ان يتصور قبيح مثله كيف وهو اقبح من كل شئنى
واشنع من كلما يمكن ان يتصور وذلك معنى فساد (واما الموارد التى استشهد بها الخصم فانما
كان كل واحد منها كلاما متعارفا وكان على طبق القاعدة من غير ان يكون فى شئنى منها حذف
واضمار) وببانه ان كلمة ان قد تكون بيانا لتعلق سابقها على مدخولها بمقتضى انها تجعل مدخولها
متعلقا لسابقها وقد تكون بيانا لنشوء سابقها من مدخولها بمقتضى انها تجعل مدخولها منشأ لسابقها
والميزان فى الاخير على وجه الاطراد ان يصح قيام لفظ كراهة مقام المنشأته (فالاول لا يمكن
ارادته فى شئنى من الموارد المذكورة) والثانى انما هو المعين فى جميعها وامنا لها (وان شئت
توضيحه فلاحظ الموارد المذكورة حتى يظهر لك الامر نحو قوله تعالى والقي فى الارض رواسى
ان تميد بكم الرواسى هى الجبال العالية والميد من ماد يميد ميذا وهو الميل يمينا وشمالا وهو
الاضطراب (واذا عرفت ذلك فاعلم ان كلمة ان لا يمكن ان تكون بيانا لتعلق الالتقاء على مدخولها
والالسان معنى الاية بالفارسي بنهاد در زمين ميخها را اينكه حركة بكند زمين بشما وهذا المعنى
كما ترى لا يمكن ارادته لوضوح فساد فيه يجب ان تكون بيانا لنشوء الالتقاء من مدخولها فانه يكون
معناها ح بالفارسي بنهاد در زمين ميخها را اينكه حركة بكند زمين بشما وهذا المعنى كما ترى
يجب ارادته لانه عين المقصود ويدل عليه انه يصح ان يقوم لفظ كراهة مقام المنشائية بان
يقال والقي فى الارض رواسى كراهة ان تميد بكم (وصرح بهذا المعنى فى مجمع البيان حيث
قال فى تفسير قوله ان تميد بكم اى كراهة ان تميد بكم اولئلا تميد بكم اى تتحرك و تضطرب
) وكذا البيضاوى صرح به ايضا حيث قال فى تفسير قوله ان تميد بكم اى كراهة ان تميد بكم
وتضطرب وذلك لان الارض قبل ان يخلق فيها الجبال كانت كرة خفيفة بسيطة الطبع و كان
من حقها ان تتحرك بالاستدارة كالا فلاك اوان تتحرك بادننى سبب للتجريك فلما خلقت الجبال

القول في بيان فساد جوابه الاول

على وجهها تفاوتت جوابها وتوجهت الجبال بشقلها نحو المركز فصارت كاللاتاد التي تمنعها عن الحركة انتهى (وقد ترى صراحتهم فيما حققناه) وكذلك الامر في قوله عج فان لم يكونا رجلين فرجل وامرئتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى حيث ان مدخول الكلمة منشاء لتعدد المرثة بمقتضى ان معنى الآية بالفارسي هكذا پس اگر دو مرد شاهد پیدا نشدند پس باید شاهد باشند یکمرد و دوزن از اینکه فراموش کند یکی از آن دوزن بیاد او آورد آن دیگری ولاجل ذلك يصح ان يقوم لفظ كراهة مقام المنشاية بان يقال كراهة ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى (وبهذا البيان يظهر معنى قوله تعالى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة اى كراهة ان تقولوا وقوله ان تشتمونا اى كراهة ان تشتمونا) و يظهر ايضا معنى قوله عج يبين الله لكم ان تضلوا اى كراهة ان تضلوا الى غير ذلك من الموارد المندرجة تحت القاعدة الكلية وهى استفادة المنشاية من خصوصية المقام بحيث يصح ان يقوم مقامها لفظ الكراهة (و من هنا يظهر انه لا معنى لاستشهادته بالموارد المذكورة بزعمه و وقوع الاشتراك بينها وبين الآية الموجب لجواز قياسها عليها) مع ان الامر ليس كذلك لوجود الفارق بينهما اذ الآية من قبيل الغاية والمغيا والموارد من قبيل الناشى والمنشاء وقد ترى انها امران متغايران بحيث لا يمكن ان يختلط احد هما بالآخر فالفارق المذكور قاتل لاستشهادته وذلك معنى نساده (وبعد الاغماض عما ذكر فنقول انه لو اريد لئلا يضلوا من قوله ليضلوا الماكان معنى لنفرين موسى على فرعون وملائه بقوله ربنا اطمس على اموالهم النخ فان معنى الايقح مرجعه الى انه تعالى آتيهم زينة واموالا لئلا يضلوا والمفروض ان اللام انما هو للغرض (فاذا علم ان غرضه تعالى ذلك يجب دعائهم لهم لاعليهم مع انه دعاء عليهم بقوله ربنا اطمس على اموالهم النخ و هو دليل قطعي على ان قوله ليضلوا ليس بمعنى لئلا يضلوا كما زعمه المجيب وانه هو بمعنى

القول في بيان فساد جوابه الثاني

وذلك معنى فساد ما ذكره من الجواب (فتبين بما بيناه بقاء الاشكال على حاله و عدم اندفاعه بما ذكره وهو المطلوب) والامر في الثاني اوضح ضرورة انه لا يجوز ان يؤتيهم المال مع علمه تعالى بانهم يضلون عباده عن دينه والالزم كونه تعالى سببا لاضلالهم و هو محال (و بعبارة اخرى انه تعالى لما علم ان عاقبة امرهم اضرار عباده عن الدين و اعلم ذلك نبيه لم يحسن ان يقول انك آتيتهم الاموال ليضلوا و مرجعه الى الاستحالة و هو معنى فساده و بقاء الاشكال بحاله) فظهر بما بيناه عدم اندفاع الاشكال بما اجاب به و بقاءه على حاله وهو المطلوب (قال في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى ربنا ليضلوا عن سبيلك اللام للعاقبة المعنى وعاقبة امرهم انهم يضلون عن سبيلك ولا يجوز ان يكون لام الغرض لانا قد علمنا بالدلة الواضحة ان الله سبحانه لا يبعث الرسول ليامر الخلق بالضلال ولا يريد ايضا منهم الضلال وكذلك لا يؤتيهم المال ليضلوا (وقيل معناه لئلا يضلوا عن سبيلك فحذفت لا كقوله شهدنا ان تقولوا يوم القيمة اى لئلا تقولوا وحذف ذلك لدلالة العقل عليه (قيل انه لام الدعاء و المعنى ابتلهم بالبقاء على ما هم عليه من الضلال و انما قال ذلك لعلمه بانهم لا يؤمنون من طريق الوحي و فتدته اظهار التبرء منهم كما يلعب ابليس ويدل عليه انه اعاد قوله ربنا اطمس على اموالهم فدل ذلك على انه اراد به الدعاء عليهم انتهى) ولا يخفى فساد ما ذكره قه من الاجوبة الثلاثة حيث انك قد عرفت فساد الاول و الثاني بما لا مزيد عليه ولا نعيدهما مخافة التكرار (و اما الثالث ففيه انه لا يعقل ان يكون قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعاء عليهم ويستحيل ان يكون اللام لام الدعاء (حيث انه متوقف على وجود امرين) احدهما وجود الداعي لان يدعو موسى ع عليهم بهذا الدعاء (وثانيهما وجود ما يوجب استحقاقهم بهذا الدعاء و قد ترى انه منتف فيما قبله من الكلام لانه خال عنه فاذا انتفى الثاني ينتفى الاول بمقتضى الملازمة فينتج انه لا داعي لان يدعو موسى ع عليهم بهذا الدعاء و ح يثبت

القول في بيان فساد كون اللام لام الدعاء

انه يستحيل ان يكون قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعاء و ان يكون اللام لام الدعاء و الاستحالة دليل قطعى على فساد مانوهمه القائل (فاذا بطل ما ذكره يظهر ان اللام انما هو للغرض و مدخوله غاية للايتاء وعليه ان الكلام وان كان فى غاية المشانة الا انه يتوجه الاشكال الذى ذكرناه من غير ان يكون مندفعاً وهو المطلوب) مع انه لو كان دعاء كما زعمه الخصم للزم ان لا يكون مرتبطاً بما قبله ولا بما بعده على وجه يكون اجنبياً عنهما و يدل على الاول ان ارتباطه بما قبله متوقف على ان لا يحتاج سابقه فى التمامية الى امر آخر و كان كافياً فى افادة المراد بنفسه على وجه اتم (والحال ان الامر فى سابقه ليس كذلك لانه محتاج الى ذكر الغرض من اتياء الزينة والاموال الى فرعون وملائه لان افعاله تعالى لا يمكن ان يكون خالياً عن الغرض فهو من هذه الجهة يشبه بقولنا كان زيد فكما انه محتاج الى الخبر كذلك الكلام الواقع فى سابقه محتاج الى الغرض ادلايتهم الابه (وح فان كان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعاء كما زعمه القائل كان صدر الكلام وذيله مما لا يمكن ان يتجسبك احدهما بالآخر وذلك معنى فساد ما زعمه وان كان غرضاً وغاية للايتاء كما هو التحقيق كان صدر الكلام وذيله مما يرتبط احدهما بالآخر باحسن ارتباط والطفه و كان الكلام فى غاية المتانة ايضا غير انه يلزم الاشكال الذى ذكرناه من غير ان يكون مندفعاً وهو المطلوب (ويدل على الثانى انه لو كان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك كقواه ربنا اطمس على اموالهم النخ دعاء للزم ان يكون بينهما جامع و اشتراك (مع انه لاجماع بينهما و لاشتراك لانه مشتمل على الغيبة و ما بعده مشتمل على الخطاب و ليس ذلك الامعنى عدتهما (فاذا لم يكن بينهما شئى منهما لا يمكن ان يرتبط احدهما بالآخر حتى يكون كما بعده دعاء فاذا لم يمكن ذلك يجب ان يكون متمالماً قبله بكونه غرضاً و غاية للايتاء (وح فلا يكون قوله ربنا قرينة لكونه دعاء كما توهمه القائل بل يكون ناكيداً لمثله الواقع فى صدر الكلام (وهذا

القول في بيان فساد اقوال المفسرين

المعنى وان كان موجبا لبطلان مدعى الخصم الا انه مستلزم للاشكال الذى ذكرناه من غير ان يكون مندفعاً وهو المطلوب (وبعد الانماض عن جميع ما ذكر فنقول ان قوله ليضلوا لا يعقل ان يكون معناه ما ذكره من قوله ابتلهم بالبقاء على ما هم عليه من الضلال لكونه مشتقاً على عدة معان الية و استقلالية وهو مما يستحيل ولا يعقل (قتيبن بما بيناه فساد ما ذكره القائل و بقاء الاشكال على حاله وهو المطلوب) وقال البيضاوى فى انواره فى تفسير قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك دعا عليهم بلفظ الامر بما علم من مما رسته احوالهم انه لا يكون غيره كقولك لعن الله ابليس (وقيل اللام للعاقبة و هى متعلقة بآيت و يحتمل ان يكون للعلة لان ايتاء النعم على الكفر استدراج و تشييت على الضلال ولانهم لما جعلوها للضلال فكانهم اوتوها ليضلوا فيكون ربنا تذكير الاول تاكيذا و تنبيهها على ان المقصود عرض ضلالتهم و كفرانهم مقدمة لقوله ربنا اطمس على اموالهم انتهى () ولا يخفى انه قد ظهر مما حققناه فساد ما ذكره ولا نعيده لقبح التكرار (وقال النيسابورى فى تفسيره قالت الاشاعة اللام فى قوله ليضلوا لام التعليل كان موسى ع قاك يارب انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا ففيه دلالة على انه تعالى تسبب بضلالتهم اراد منهم ذلك والالم يعيئ اسبابه (وقالت المعتزلة قوله ليضلوا دعاء بلفظ الامر الغائب دعاء عليهم بثلاثة امور بالضلال وبالطمس وبالشد كانه لما علم بالتجربة وطول الصحبة ان ايمانهم كالمحال او علم ذلك بالوحى اشتد غضبه عليهم فدعا الله عليهم بما علم انه لا يكون غيره قابلاً ليثبتوا على ما هم عليه من الضلال وليطبع الله على قلوبهم كما يقول الاب المشفق لمولده اذالم يقبل نصحه واستمرغيه (سلمنا ان اللام للتعليل لكنهم جعلوا نعمة الله سبباً فى الضلال فكانهم اوتوها ليضلوا ولم لا يجوز ان يكون لامقدرة اى لئلا يضلوا كقوله يمين الله لكم ان تضلوا اى لا تضلوا او يكون حرف الاستفهام مقدراً فى آيت على سبيل التعجب) ثم قال اما قوله فلا يؤمنوا

القول في بيان فساد قول المفسرين

فاما ان يكون معطوفا على قوله ليضلوا على التفاسير كلها وما بينهما اعتراض (واما ان يكون جوابا لقوله واشدد (ويجوز ان يكون دعاء بلفظ النهي معطوفا على اشد انتهي (ولا يخفى ان من تأمل فيما حققناه حق التأمل يتضح له فساد كلامه بحيث يقدر على ابطاله من صدره الى ذيله ونحن تركنا بيانه لوضوح فساده (نعم بقي الكلام في قوله فلا يؤمنوا فانه ذكر فيه ثلثة احتمالات (اولها كونه معطوفا على قوله ليضلوا على التفاسير كلها وح يكون ما بينهما من الجملتين جملة معترضة (وفيه انه لا يجوز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالجملتين على جميع التفاسير خصوصا اذالم تكن في الكلام قرينة دالة عليه (فهذا الاحتمال انما هو توهم صرف لامعنى له وذلك معنى فساده (على انك قد عرفت ان مدخول اللام في قوله ليضل غاية للايتاء وح فلو كان قوله فلا يؤمنوا معطوفا على قوله ليضل لكان هو ايضا غاية للايتاء (والمعنى عند ذلك كان مرجعه الى انى تعالى آتيهم زينة واموالا ليضلوا ولا يؤمنوا وهذا المعنى كما ترى يقتضى عطفه بالواو لا بالفاء لكنه تعالى قال فلا يؤمنوا بالفاء وهو يدل بدلالة قطعية على انه ليس معطوفا على قوله ليضل (فظهر بما ذكرنا ان هذا الاحتمال انما هو ابعد الاحتمالات واقبحها فلا يجوز المصير اليه (وثانيها كونه جوابا لقوله واشدد بمقتضى كونه امرا (وفيه انه لا يصلح لان يكون جوابا للامر لان كونه جوابا له انما هو مشروط بامرين (احدهما راجع الى اللفظ وهو كون الجواب مضارعا منصوبا باضمار ان مع كونه مصدرا بالفاء كقولنا زرتك فاكرمك (وهذا الشرط في قوله فلا يؤمنوا على تقدير كونه نهيا منتفيا اذا المضارع فيه مجزوم وليس بمنصوب وذلك معنى عدم صلاحيته للجواب وهو المطلوب (وثانيهما راجع الى المعنى وهو كون الجواب مسببا عن الامر كقولنا زرتك فاكرمك فان الاكرام مسبب عن الزيارة (وهذا الشرط في قوله فلا يؤمنوا على تقدير كونه نهيا منتفيا اذ عدم اتصافهم بالايمان على وجه النفي ليس مسببا عن الامر وذلك

القول في بيان فساد اقوال المنسرين

معنى عدم صلاحيته للجواب وهو المطلوب (وان شئت التوضيح بازيد من ذلك فاعلم ان معنى قوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم على تقدير كونه نهيا انما هو راجع الى هذا المعنى بالفارسي يعنى اى پروردگار ما محو بفرست بر مالهاى ايشان وسختى بده بر قلبهاى ايشان پس ايمان نياورند تا ببينند عذاب دردناك را) وهذا المعنى انما يدل على ان قوله فلا يؤمنوا واجد للشرط الثانى بمقتضى ان معناه كما ترى مسبب عن الطمس والشد فان تحققهما سبب لتحقيق معناه فهو وان كان واجدا له الا انه فاقد للشرط الاول وذلك يقتضى عدم صلاحيته للجواب فهو من هذه الجهة لا يصح ان يكون جوابا (وعلى تقدير كونه نفيا انما معناه يرجع الى هذا المعنى بالفارسي يعنى اى پروردگار ما محو بفرست بر مالهاى ايشان وسختى بده بر قلبهاى ايشان پس ايمان نميآورند تا ببينند عذاب دردناك را) وهذا المعنى انما يدل على ان قوله فلا يؤمنوا فاقد للشرط الثانى بمقتضى انه لا ربط ولا مناسبة بينهما اصلا فضلا عن ان يكون معناه مسببا عن الطمس والشد (فهو دليل قطعى على انه لا يصلح لان يكون جوابا وكونه واجدا للشرط الاول لا ينفع ولا يجدى فى ذلك بوجه بل لا بد فى ذلك من وجود الشرط الثانى ايضا والمفروض انتفاءه وذلك معنى عدم صلاحيته للجواب (وحاصل الكلام انه لا يصلح لان يكون جوابا سواء كان نهيا او نفيا) ويدل على الاول انتفاء الشرط الاول (ويدل على الثانى انتفاء الشرط الثانى) فثبت بما بيناه فساد هذا الاحتمال على كلا التقديرين وهو المطلوب (وثالثها كونه دعاء بلفظ النهي معطوفا على قوله واشدد) ومحصله ان موسى ع دعا عليهم بامور ثلاثة بالطمس والشد وعدم اتصافهم بالايمان (وفيه ان مقتضاه عطفه بالواو لا بالفاء مع انه تعالى عبر بالفاء لا بالواو ادلم يقل ولا يؤمنوا بل قال فلا يؤمنوا و ذلك دليل قطعى على انه ليس دعاء بلفظ النهي ولا معطوفا على قوله اشدد و ذلك معنى فساد (فظهر بما ذكرنا فساد

القول في دفع الاشكال وحله

هذا الاحتمال ايضا وهو المطلوب (فاذا عرفت فساد الاحتمالات باسرها فاعلم ان قوله فلا يؤمنوا نهى وليس دعاء بلفظ النهي كما زعمه القائل و الكلمة للتفريع لا للعطف كما توهم (فقلوه فلا يؤمنوا انما هو تفريع للدعائين ونتيجة للمقدمتين (ووضوح الامر دعائي الى الاكتفاء بالعبارتين ولا غائلة فيه كي يحتاج الى وصلة او وصلتين كيف وهو يكشف عن لطاقة الكلام وفساد الاحتمال الاخير والاولين تم الكلام بما مضى من موجزين (وبعد الكشف عن فساد اقوال المفسرين واجوبتهم عن الاشكال ينكشف بقاءه على حاله من غير ان يشتمل على الحل والانهلال (فلا بد لنا من دفعه وحله (فنقول انه قد ذكرنا في محله ان ترتب شئى على شئى على وجه اللزوم لا على وجه الاتفاق يوجب تنزله منزلته لحصول الاتحاد بينهما (و ذلك الاتحاد لضعفه يوجب التجوز في الاسناد بمعنى اسناد الشئى الى غير ماهوله (وتقريره ان ترتب شئى على شئى قديكون على وجه الاتفاق (كمن سافر بقصد المنفعة او سافر طريق البحر بقصد السلامة او راح مجلسا بقصد اكل الطعام واتفق خسرا في الاول وغرقه في الثاني وقتله في الثالث فلا يصح ح ان يقال انه سافر للخسران او للغرق او راح الى المجلس للمقتل فانه لا يوجب الاتحاد لاجل كونه من باب القضية الاتفاقية (وقديكون على وجه اللزوم كمن سافر بقصد المنفعة او سافر طريق البحر بقصد السلامة او راح مجلسا بقصد الضيافة وعلم شخص ولو باخباره عصوم خسرا في الاول وغرقه في الثاني وقتله في الثالث (فصح ح ان يقال انه سافر للخسران او للغرق او راح الى المجلس للمقتل لانه يوجب الاتحاد بمقتضى كونه من باب القضية اللزومية التي لا تقبل الانفكاك (ووجهه ان غير الغاية في هذه الموارد وامثالها ينزل منزلة الغاية ويتحد معها ذلك لضعفه يوجب التجوز في الاسناد بمعنى اسناد الشئى الى غير ماهوله (ومن هذا القبيل قوله ابدوا للموت وابنوا للخراب (وقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا (حيث

القول في دفع الاشكال وحله

ان التقاطهم موسى ليس لان يكون لهم عدوا و حزنا و انما هولان يكون لهم محبا و ولدا
لكن لما علم الله سبحانه بانه يترتب على التقاطهم كونه عدوا و حزنا لهم نزل غير الغاية منزلة
الغاية و بعد حصول الاتحاد و التنزل اسندا لالتقاط الى غير ماهوله و يعبر عنه بالمحاز في الاسناد
(و الامر في المقام ايضا كذلك حيث انه تعالى ما آتيهم زينة و اموالا لاضلالهم عبادته عن سبيله
ضرورة انه مناف لبعث الرسل و انزال الكتب بل مناف للوعد و الوعيد ايضا و انما آتيهم ذلك
لهدايتهم عبادته الى دينه (لكن لما علم الله سبحانه يترتب على الايتاء اضلالهم عبادته عن سبيله و
دينه نزل غير الغاية منزلة الغاية بعد حصول الاتحاد بينهما و اسند الايتاء الى غير ماهوله و هو
الذي يعبر عنه بالتجاوز في الاسناد (و لا يخفى ان من دفع الاشكال بان اللام المعاقبة فهو ان اراد به
ما حققناه فلا اشكال في صحته و متانته و الا فهو ايضا فاسد لا معنى له (فان قلت انه تعالى لما علم
بانه يترتب على الايتاء اضلالهم لا يجوز ان يؤتيهم زينة و اموالا في الحياة الدنيا و الا لازم ان يكون
سببا لاضلالهم و هو محال (قلت ان شانه تعالى انما هو الانعام و عاداته الاحسان (كما ان شأن
الخلق الكفر ان وعادتهم الطغيان لقوله عج ان الانسان ليطغى ان راه استغنى (و من المعلوم
ان المنعم بكفر ان الخلق لا يرفع يده عن الانعام عليهم و المحسن بطغيانهم لا يقطع احسانه عنهم
(فالاضلال ليس مستندا اليه تعالى و انما هو مستند اليهم بمقتضى انهم بانفسهم صاروا سببا لالاضلال
(الا ترى انه تعالى انعم على عبادهم الجوارح ليصرفوها في موارد الخير و الطاعة و هم يصرفونها
في موارد الشر و المعصية فهل يمكن لعقل ان يتوهم توجه قبح اودم عليه تعالى في ذلك كيف
و هو مناف لعقله و انما يتوجه القبح و الذم عليهم لصر فهم النعمة في غير محلها و هو موجب
لكفرانهم و الكفران موجب لطغيانهم و الطغيان موجب لاضلالهم عن سبيله و ذلك معنى فساد
(فتيين بما بيناه ان ما اراده القائل كاصل الاشكال فاسد لا يكاد ان يرجع الى معنى محصل

القول في ان الاية بزعمهم مورد الاشكال

(فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (وبعد ما بيناه من التقرير والبيان يظهر ان الاية المباركة مع اشتمالها على وضع عجيب و اسلوب غريب مشتملة على اسرار عظيمة لا يدرك كنهها وعلى دقائق جليلة لا يتصور فوقها وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة جامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جملة ما) قوله عظم شأنه يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها الخ (ويمكن الاستشكال فيه بانه لاشبهة في ان المراد بنفس واحدة انما هو آدم عوح فهو بكلمة من كما انه منشاء لخلق اولاده كذلك منشاء لخلق حواء وذلك يقتضى تحريمها عليه كتحريم بنائه عليه (وهذا الاشكال لم يذكره احد من المفسرين وانما ذكروا كونه منشاء لخلقتهما (قال الطبرسى رحمه الله في مجمعهم في تفسير قوله خلقكم من نفس واحدة المراد بالنفس هنا آدم ع عند جميع المفسرين الى ان قال وخلق منها زوجها يعنى حواء (ذهب اكثر المفسرين الى انها خلقت من ضلع من اضلاع آدم ع (وروا عن النبي ص انه قال خلقت المرأة من ضلع آدم ان اقمتهما كسرتها وان تركتهما وفيها عوج استمعت بها (وفي تفسير على بن ابراهيم من اسفل اضلاعه (وروى عن ابي جعفر الباقر ع ان الله تعالى خلق حواء من الطينة التى خلق منها آدم انتهى (وقال فى مجمع البحرين فى تفسير قوله عج و جعل منها زوجها يعنى جعلها من جسد آدم ع من ضلع من اضلاعه (وقال الميضاوى فى انواره فى تفسير قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة هى آدم عليه الصلوة والسلام وخلق منها زوجها عطف على خلقكم اى خلقكم من شخص واحد وخلق منها امكم حواء من ضلع من اضلاعها او على محذوف تقديره من نفس واحدة خلقها وخلق منها زوجها وهو تقرير لخلقهم من نفس واحدة انتهى (ولا يخفى ان ما ذكروه كما ترى صريح فيما ذكرناه ولكنهم لم يلتفتوا الى الاشكال الذى ذكرناه (والتحقيق انه لا اشكال فى الاية اصلا ولا تعارض بين الخبرين جدا (والامر فى الاول واضح ضرورة ان

القول في تحقيق دفع الاشكال وحله

كلمة من في المقامين الاتفيد منشاية الذات ليرد الاشكال وانما تفيد منشاية الجنس اذ فرق بين ان يكون نفس آدم منشاء للخلقة وبين ان يكون جنسه منشاء لها والمعنى انه تعالى خلق آدم ع على صورته اى على صورة آدم ع ثم قال خالقكم وخلق زوجته حواء من جنسه (وهذا المعنى وان كان موجبا لتحرير انث اولاده عليه لانهن بناته الا انه ليس موجبا لتحرير زوجته عليه لانها اجنبية خلقت لتكون انيسه له (فظهر بما ذكرناه انه لا اشكال حتى يحتاج الى الدفع) ومنه يظهر معنى قوله عج خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها اى خلقها ثم جعل من جنسها زوجها (وعلى هذا لا يلزم تقدم خلقة الاولاد على خلقة الام كما زعمه بعض) ويدل على ارادة المعنى الذى ذكرناه صريحا قوله عج جعل لكم من انفسكم از واجا (فان دفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (والامر فى الثانى اوضح ضرورة ان الخبر المروى عن النبى ص وان كان مجملا فى غاية الاجمال الا ان الخبر المروى عن الباقر يكشف النقاب عن جمال اجماله فانه يظهر منه ان المراد بقوله ص خلقت المرأة من ضلع آدم ع انها خلقت من فضل طينة ضلعه وهو المراد ايضا من اسفل اضلاعه كما فى تفسير على بن ابراهيم فان اسفل اضلاعه اشارة لطيفة الى فاضل طينة ضلعه (وصرح فى الفقيه بهذا المعنى الذى ذكرناه كما فى مجمع البحرى حيث قال قه و فى الفقيه اى من الطينة التى خلقت من ضلعه الايسر) فتبين بما حققناه فساد ما ذكره المفسرون فى معنى الآية لما عرفت انه ليس نفس آدم ع منشاء للخلقة كما زعموه وانما كان جنسه منشاء لها (وعلى هذا يكون معنى الآية خاليا عن الاشكال) وتبين ايضا انه لا تعارض بين الخبرين لما عرفت ان الثانى منهما مبين للاول ورافع لاجماله فلا تعارض بينهما كما لا اشكال فى معنى الآية (وبعد ما بيناه من التحقيق والبيان يظهر ان الآية الشريفة مع كونها كلاما متعارفا نظاما وتر كليا وترتيبيا مشتملة على دقائق جليلة قد عجزت العقول عن ادراك جزء من اجزائها وقصرت الافهام

القول في بيان كيفية التناسل ومذهب المجوس

عن الوصول بعشر عن اعشارها وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله و هو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ثم اعلم انه لا باس ان نشير في المقام الى كيفية التناسل) فنقول ان المجوس المجوزين لنكاح المحارم زعموا ان آدم مع زوج البنات للبنين فحصل التناسل وكثر الخلق كما ذكره بعض المتبحرين من الاعلام (حيث قال وفي الآثار ان المجوس كان لهم ملك فسكر ليلة فوقع على اخته وامه فلما افاق ندم و شق ذلك عليه واراد رفع التعبير عنه فقال للناس هذا حلال فامتنعوا عليه فجعل يقتلهم وحفر لهم الاخدود (وفي خبر اخر انه احتج لهم على جوازه تزويج اولاد آدم و انهم قد كانوا ينكحون اخواتهم قبله جماعة وبقوا عليه الى الان (و وافقهم على ذلك الاعتقاد الفاسد جمهور المخالفين فانهم قالوا ان حواء امرئة آدم كانت تلد في كل بطن غلاما وجارية فولدت اول بطن قابيل وتوامته اقليميا والبطن الثاني هابيل وتوامته لعودا (فلما اذركوا جميعا امر الله تعالى ان ينكح قابيل اخت هابيل وهابيل اخت قابيل فرضى هابيل وابي قابيل لان اخته كانت حسناء وقال ما امر الله سبحانه بهذا ولكن هذا من رايتك (فامرهما آدم ان يقربا قربانا فرضيا بذلك فانطلق هابيل الى افضل كبش من غنمه فقربه التماسا لوجه الله تعالى ومرضاة ابيه (واما قابيل فانه قرب الزوان الذي يبقى في البيدر الذي لا يستطيع ان يدسه فقرب ضغثا منه لا يريد به وجه الله ولا مرضاة ابيه فقبل الله قربان هابيل واتت نار بيضاء من السماء فاخذته ورد على قابيل قربانه (فقال ابليس لقابيل انه يكون لهابيل عقب يفتحزون على عقبك بان قبل قربان ابيهم فاقبله حتى لا يكون له عقب فقتله (وهذا مقالة المخالفين الموافقة لمذهب المجوس لعنهم الله (واما الحق الحقيقي الذي ينبغي ان يدان به فهو ماذهب اليه اصحابنا اخذا من الاخبار الماثورة عن اهل بيت العصمة والطهارة سلام الله عليهم (منها ما رواه الصدوق في الفقيه عن زرارة عن ابي عبد الله ع ان آدم

القول في المذهب الحق في التناسل

ولد له شيت وان اسمه هبة الله وهو اول ما وصى اليه من الادميين في الارض ثم ولد له بعد شيت يافث فلما ادركا راد الله ان يبدء بالنسل ماترون وان يكون ما قد جرى به القلم من تحريم ما حرم الله عيج من الاخوات على الاخوة انزل بعد العصر في يوم الخميس حورا من الجنة اسمها انزلة فامر الله عيج ان يزوجها من شيت فزوجها منه ثم انزل بعد العصر من الغد حورا من الجنة اسمها منزلة فامر الله عيج ان يزوجها من يافث فزوجها منه فولد لشيت غلام وولد ليافث جارية فامر الله عيج آدم حين ادركا ان يزوج ابنة يافث من ابن شيت ففعل فولد الصفوة من النبيين والمرسلين من نسلهما ومعاذ الله ان يكون ذلك على ما قالوا من امر الاخوة والاحوات (ومنها ما فيه عن القاسم بن عروة عن بريده العجلي عن ابي جعفر قال ان الله تبارك وتعالى انزل على آدم ع حورا من الجنة فزوجها لاحد ابنيه وزوج الاخر ابنة الجان فما كان في الناس من جمال كثير او حسن خلق فهو من الحوراء وما كان فيهم من سوء الخلق فهو من ابنة الجان) و منها ما رواه ابو بكر الحضرمي عن ابي جعفر قال قال لي ما يقول الناس في تزويج آدم ولده قال قلت يقولون ان حواء كانت تلد لادم في كل بطن غلاما وجارية فتزوج الغلام الجارية التي من البطن الاخر الثاني وتزوج الجارية الغلام الذي من البطن الاخر الثاني حتى توالد وافقال ابو جعفر و ليس هذا كذاك ايحيكم المجوس ولكنه لما ولد آدم هبة الله وكبر سئل الله ان يزوجه فانزل الله حورا من الجنة فزوجها اياه فولدت له اربعة بنين ثم ولد آدم ابنا آخر فلما كبر امره فتزوج الى الجان فولد اربع بنات فتزوج بنوهذا بنات هذا فما كان من جمال فمن قبل الحور و ما كان من حلم فمن قبل آدم و ما كان من حقد فمن قبل الجان فلما توالد واصعد الحوراء الى السماء (و منها ما رواه الصدوق ايضا باسناده عن زرارة قال سئل ابو عبد الله عن بدء النسل من آدم كيف كان هو وعن بدء النسل من ذرية آدم فان انا ساءمنا يقولون ان الله تبارك وتعالى اوحى الى آدم ان يزوج

القول في المذهب الحق في التناسل

بنانه بينه وان هذا كله اصله من الاخوة والاخوات فقال ابو عبد الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا يقول من قال هذا بان الله عجز خلق صفوة خلقه واحبائه وانبيائه ورسله والمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات من حرام ولم يكن له من القدرة ما يخلقهم من حلال وقد اخذ ميثاقهم على الحلال الطاهر الطيب فوالله لقد نبئت ان بعض البهائم تنكرت له اخته فلما نزا عليها و نزل كشف له عنها فعلم انها اخته اخرج عزموله ثم قبض عليه باسنانه حتى قطعه فخر ميتا و اخر تنكرت له امه ففعل هذا بعينه فكيف الانسان في فضله و علمه غير ان جيلا من هذا الخلق الذي ترون رغبوا عن علم اهل بيوتات انبيائهم واخذوا من حيث لم يؤمروا باخذه نصاروا الى ماترون من الضلال والجهل الى ان قلنا وحقا اقول ما اراد من يقول هذا وشبهه الا نقوية حجج المجدوس فما لهم قاتلهم الله ثم انشاء ع يحدثنا كيف بدء النسل من آدم وكيف كان بدء النسل من ذريته (فقال ان آدم ولد له سبعون بطنا في كل بطن غلام وجارية الى ان قتل هابيل فلما قتل هابيل جزع آدم جزعا شديدا قطعه عن اتيان النساء فبقى لا يستطيع ان يغشى حواء خمسمائة عام ثم تجلى مابه من الجزع عليه فغشى حواء فوهب الله شيئا وحده ليس معه ثان واسم شيث هبة الله وهو اول ما وصى اليه من الادميين في الارض ثم ولد له من بعد شيث يافث ليس معه ثان فلما ادركاوار اداله ان يبلغ النسل ماترون وان يكون ماجرى به القلم من تحريم ما حرم الله عجز من الاخوات على الاخوة انزل الله بعد العصر في يوم الخميس حوراء من الجنة اسمها نزلة فامر الله ان يزوجه من شيث الى اخر ما مر في الحديث الاول (ويمكن الجمع بين هذه الاخبار المختلفة ظاهرا بان يكون ليافث زوجتان احدهما حوراء والاخرى جنيته او يكون الولد المتزوج بالجنية غير شيث ويافث هذا ولم يستفد من الروايات احوال بنات آدم فلا بد اما من بقائهن بلازوج واما من جواز تزويج العمات دون الاخوات وهو بعيد ايضا والله العالم

القول فى بيان معنى الاخبار من غير حاجة الى الجمع

انتهى كلامه رفع مقامه (اقول والصحيح ان يقال انه لاوجه للجمع الذى ذكره القائل فانه مع كونه تكلفا لا اختلاف فيها حتى يحتاج الى الجمع ضرورة ان الرواية الرابعة كالاولى ناظرة الى بيان ان نسل الانبياء والمرسلين انما هو من ابن شيث وبنت يافث لانهما تدلان على انه بعد قتل هابيل ولد لادم هبة الله شيث ثم ولد له يافث فلما ادركا نزل الله تعالى بعد العصر يوم الخميس حورا من الجنة اسمها منزلة وامره ان يزوجها من شيث فزوجهامنه ثم انزل بعد العصر من الغد حورا من الجنة اسمها منزلة وامره ان يزوجهامنه يافث فزوجهامنه فولد لشيث غلام وولد ليافث جارية فامر الله آدم ع حين ادركا ان يزوج ابنة يافث من ابن شيث ففعل فولد الصفوة من النبيين والمرسلين من نسلهما (واما الرواية الثانية والثالثة فنظرتان الى بيان ان نسل سائر الخلق من اولاد ابنين آخرين لادم ع ضرورة انها ماصريحتان فى ذلك غاية الامر ان الثالثة مبينة للثانية ورافعة لاجمالها (ويبانه انه فى بدو الامر ولد آدم هبة الله وهو غير شيث ويحتمل قويا انه هابيل فلما كبر سئل الله ان يزوجه فانزل الله تعالى حورا من الجنة فزوجهامنه اياه فولدت له اربعة بنين ثم ولد لادم ابن آخر فلما كبر امره فزوجهامنه ابنة الجان فولدت له اربع بنات فزوجهامنه بنوهذا بنات هذا فما كان من جمال فمن قبل الحورو ما كان من حلم فمن قبل آدم ع وما كان من حقد فمن قبل الجان فلما توالد واصعد الحوراء الى السماء (هذا مما جعل ما خطر ببالي فى بيان معنى الاخبار (وبعد ما بيناه من التقرير والبيان يظهر انه لا تعارض ولا اختلاف فيها فلاوجه لما ذكره من الجمع اصلا ولا معنى له جدا (فظهر بما حققناه انه لا اشكال فى معنى الآية ولا شبهة فى صحة التناسل ومثانة كيفية اكثاره وهو المطلوب (ومن جملة ما قلناه (قوله عز من قائل هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشيتها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتيتهما صالحا جعل لهما شركاء فيما آتيتهما فتعالى الله عما يشركون حيث (ان بعضا من الملاحدة زعم ان آدم وحواء نعوذ بالله و نستجير به كانتهم المشركين (بمقتضى ان ضمير التثنية فى قوله جعل لهما صالحا والضمير المجرور فى قوله له راجع الى الله تعالى (وعلى هذا يكون قوله فلما آتيتهما صالحا جعل لهما شركاء فيما آتيتهما

القول فيما اورد بعض من الملاحدة اشكالا في الاية وبيان ما لا قال

نصا في المطلوب ولا جل ذلك ذمهما بقوله عج فتعالى الله عما يشركون (هذه حصل الاشكال) ولا يخفى ان المفسرين من العامة والخاصة تحيروا في دفعه (واجاب البيضاوي عنه بان آدم ع و حواء لم يجعلاهما شركاء لله حتى يرد الاشكال وانما جعل اولادهما شركاء لله بمعنى انه حذف المضاف وقام المضاف اليه مقامه وعلى هذا فلا يرد الاشكال) كما صرح به في تفسير قوله فلما آتتهما صالحا جعلاهما شركاء فيما آتتهما اي جعل اولادهما له شركاء فيما اتى اولادهما فسموه عبد العزى وعبد مناة على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه (ويدل عليه قوله فتعالى الله عما يشركون) (اقول وغرضه ان التعبير بالجمع في قوله عما يشركون يدل على ان المراد انه جعل اولادهما له شركاء والاتقال عج عما يشركان) ثم قال وقيل لما حملت حواء اتاهها ابليس في صورة رجل فقال لها ما يدريك ما في بطنك لعله بهيمة او كلب وما يدريك من اين يخرج فخافت من ذلك وذكرت لادمع فهما منه ثم عاد اليها وقال انى من الله بمنزلة فان دعوت الله ان يجعله خلقا مثلك ويسهل عليك خروجه فسميه عبد الحارث وكان اسمه حارثا في الملكة فتقبلت فلما ولدت سمته عبد الحارث (وامثال ذلك لا يليق بالانبياء الى آخر ما ذكره) (اقول ان ما ذكره فاسد) (ويدل على فساد وجوه الاول ان الضمائر كلها فيما قبله وهو قوله عج) (فلما انقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتتهما صالحا) راجعة الى آدمع وحواء فلا بد ان يرجع ضمير التثنية ايضا اليهما ليوافق ذيل الاية مع صدرها في المعنى والالكان معناها مما تضحك به الشكلى و ذلك معنى فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لا محصل له (الثانى ان التعبير بالتثنية و ارادة الجمع غلط لا يمكن صدوره ممن يعقل فضلا عن هو خالق العقل والعقلاء) (فتاويل كلامه عج و نسبته اليه تعالى فى القباحة بمكان غنى عن البيان وذلك معنى فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لا معنى له) (الثالث ان حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه لا يثبت مقصوده في خصوص المقام ضرورة انه اذا حذف لفظ

القول فيما اجاب عنه الطبرسي قه

الاولاد واقيم لفظهما مقامه واتصل به لفظ جعل لايحصل عند ذلك لفظ جعل كما هو مقصوده و
انما يحصل لفظ جعلهما وهو مع انه خلاف مقه وده وعكس مرامه موجب لنضييع كلامه عج
وتخريبه (فاليضاوى بالآخرة كما نرى قال قولا في المقام يضحك المجائين والاطفال وذلك معنى
فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لوجه له (فظهر من الوجوه المذكورة فساد ما ذكره و بقاء
الاشكال على حاله فلا بد له من الاعتراف بوروده وعدم اندفاعه وهو المطلوب) والعجب من الطبرسي
قه حيث انه اجاب عن الاشكال بوجوه عديدة فاسدة واهية فانه قال في مجمعه في تفسير قوله عج
هو الذي خلقكم والخطاب لبني آدم من نفس واحدة يعنى آدمع وجعل منها يعنى حواء ليسكن
آدم اليها ويانس بها فلما تغشيتها اى فلما اصابها كما يصيب الرجل زوجته يعنى وطئها وجامعها
حملت حملا خفيفا وهو الماء الذي حصل في رحمها و كان خفيفا فمرت به اى استمرت بالحمل
على الخفة تقوم وتقع وتجنئ وتذهب كما كانت من قبل لم يمنعها ذلك الحمل عن شئى من
التصرف فلما اثقلت اى صارت ذات ثقل الى ان قال دعوا الله ربهما يعنى آدم و حواء سئل الله
تعالى عند كبر الولد فى بطنها لئن آتيتنا صالحا (اى اعطينا ولدا صالحا عن ابى مسلم) وقيل
نسلا صالحا اى معا فى سليمان صحيح الخلقه عن الجبائى (وقيل بشرا سويا عن ابن عباس) وقيل
غلاما ذكرنا عن الحسن لئكونن من الشاكرين لنعمتك علينا (قال الجبائى وانما قالا ذلك لانهما
ارادا ان يكون لهما اولاد يونسونهما فى الموضع الذى كانا فيه لانهما كانا فردين مستوحشين و
كان اذا غاب احدهما عن الآخر بقى الآخر مستوحشا بلا مونس الى ان قال فلما ايتيها صالحا كما
التمساه جعلاله شركاء فيما آتيتهما (اختلف فى من يرجع الضمير الذى فى جعلاه اليه على وجوده) (احدها
انه يرجع الى النسل الصالح اى المعافى فى الخلق والبدن لافى الدين وانما نثى لان حواء كانت
تلد فى كل بطن ذكر وانثى يعنى ان هذا النسل الذين هم ذكر وانثى جعلاله شركاء فيما اعطاها

القول فيما اجاب عنه الطبرسي رحمه

من النعمة فاضافا تلك النعم الى الذى اتخذوهم الهة مع الله تعالى من الاصنام والارثان عن
 الجبائى (وثانيها انه يرجع الى النفس وزوجها من ولد آدم لآلى آدم وحواء عن الحسن وقتادة
 الى ان قال (ونالها ان الضمير يرجع الى آدم وحواء و يكون التقدير فى قوله جعلاله شركاء
 جعل اولادهما له شركاء فيحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فصار جعلالا وهذا مثل قوله
 سبحانه اتخذتم العجل واذا قتلتم نفسا والتقدير واذا قتل اسلافكم نفسا واتخذ اسلافكم العجل
 فيحذف المضاف وعلى هذا الوجه يكون الكناية من اول الكلام الى اخره راجعة الى آدم وحواء
 ويقويه قوله سبحانه فتعالى الله عما يشركون (ورابعها ما روت العامة انه يرجع الى آدم وحواء
 انهما جعل الله شريكا فى التسمية وذلك انهما اقاما زمانا لا يولد لهما فمر بهما ابليس وام يعرفاه
 فشكوا اليه فقال لهما ان اصلحت حالكما حتى يولد لكما ولد اتسميان بهما قلنا نعم وما اسمك
 قال الحارث فولد لهما فسمياهما عبدالحارث ذكره ابن فضال (وقيل ان حواء حملت اول ما حملت
 فاتاها ابليس فى غير صورته فقال لها يا حواء ما يؤمنك ان تكون فى بطنك بهيمة فقالت لادم لقد
 اتانى ات فاخبرنى ان الذى فى بطنى بهيمة وانى لاجدله ثقلا فلم يزل فىهم من ذلك ثم اناها فقال
 ان سئلت الله ان يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل عليك خروجه اتسميه عبدالحارث ولم يزل بها
 حتى غرها فسمته عبدالحارث برضاء آدم وكان اسم ابليس عند الملكة الحارث وهذا الوجه بعيد
 تباه العقول وتنكره فان البراهين الساطعة التى لا يصح فيها الاحتمال ولا يتطرق اليها المجاز و
 الاتساع قد دلت على عصمة الانبياء فلا يجوز عليهم الشرك والمعاصى وطاعة الشيطان فلو لم نعلم تاويل
 الآية لعلمنا على الجملة ان لها وجها يطابق دلالة العقل فكيف وقد ذكرنا الوجوه الصحيحة
 الواضحة فى ذلك الى اخر ما ذكره (اقول ولا يخفى فساد ما ذكره ايضا من الوجوه المذكورة و
 يظهر فسادها باسرها بما تقدم من الوجوه التى ذكرتها فى ابطال قول البيضاوى (فما اندفع الاشكال

القول في تفسير المفسرين في معنى الآية

بما ذكره ايضا وبقي على حاله (فلا بد له الاعتراف ايضا بورود الاشكال وعدم اندفاعه وهو المطلوب وبما ذكرنا يظهر ايضا فساد ما ذكره في مجمع البحرين حيث قال قه في تفسير قوله عجب جعله لاله شركاء في الاسم على حذف المضاف وكذلك فيما آيتهما اي فيما اتى اولادهما رقدل على ذلك قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون حيث جمع الضمير ومعنى اشتراكهم تسمية اولادهم عبد العزى وعبد مناة وعبد يغوث وما اشبه ذلك كذا في غريب القرآن انتهى (وبالجملة ان المفسرين باسرها تحيروا في معنى الآية بحيث انهم من غاية التحير ونهاية الاضطراب تشبثوا بكل حشيش كالغريق وطلبوا النجاة من العجزة كالحرير ولم يتامل احد منهم في انه قرآن وشانه اعظم و اجل مما قالوا في تفسيره كيف ولو تاملوا في معنى الآية بادنى تامل لما صدر عنهم ماصدر (وسر دانه جرت عادتهم وديدنهم على انه اذا ذكر عالم جليل في معنى آية من الايات تفسيرها اخذه من تاخر عنه من غير ان يتامل في صحته وفساده تقليدا ومتابعة له) كما ذكر مثله صاحب المعالم نقلا عن والده رحمه الله في حق الفقهاء رض حيث قال واكثر ما يوجد مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ قه كما انه عليه والدى ره في كتاب الرعاية والذي الفه في در آية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذي نشاوا بعد الشيخ قه كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون ووجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ قه و متابعوه فحسدوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ قه وان الشهرة انما حصلت بمتابعته انتهى (واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال في الآية كى يحتاج الى الدفع والجواب (و كشف الحجاب عن ذلك يتوقف على بيان امور ينبغى التنبيه عليها) الاول ان ضمير التثنية في قوله تعالى جعلنا ليس راجعا الى الذكر والانثى من اولاد آدمع ولا الى النفس وزوجها من ولده ولا الآية كانت من باب المجاز في الحذف كما ذهب الى كل فريق الجاء (وانما هو راجع الى آدم وحواء بخصوصهما

القول في بيان عدة امور يتوقف عليها الكشف عن معنى الآية

من غير ان يكون فيه حذف وتقدير (الثاني ان الضمير المجرور في قوله سبحانه له ليس راجعا اليه تعالى كما توهمه جميع المفسرين واتفقوا عليه بدليل ان اجوبتهم كالاشكل متوجهة على هذا التوهم السخيف وانما هو راجع الى قوله عيج صالحا بخصوصه والمراد به في قوله عيج لئن آتيتنا صالحا الخ ليس هو الصالح في البدن لانه معنى الصلاح ضد الفساد وهو لا ينبغي لادمع وحواء ان يسئلا عن الله ان يعطيه لهما وانما المراد به هو الصالح في الدين لانه معنى الصالح مقابل الطالح فهو نعمة عظيمة يابق بشأنهما ان يسئلا عن الله ان يعطيه لهما فالصالح في الدين هو المراد في المقام دون الصالح في البدن (الثالث ان المفسرين من العامة والخاصة اتفقوا على ان متعلق الشركاء انما هو التسمية (حيث انهم فسروا الموصول في قوله عيج فيما آتيتما بها وزعموا ان قوله آتى بمعنى انى وابليس فاعله ثم اختلفوا في مباشر التسمية فذهبت العامة سوى البيضاوى كما مر الى ان مباشرها انما هو ادمع وحواء وقالوا انهما بامر ابليس سميا ولدهما باسمه ونقلوا من طرقهم في ذلك المعنى روايتين وتقدم بيانهما في كلام الطبرسي وه والمعنى انهما جعلاهما شركاء فيما آتيتما من تسمية ولدهما بعبد الحارث) وذهبت الخاصة كالبيضاوى الى ان مباشرها ليس ادمع وحواء وانما هو اولادهما على حذف المضاف فانهم بامر ابليس سموا اولادهم باسمه والمعنى انه جعل اولادهما فيما اتى اولادهما من تسميتهم اولادهم بعبد العزى وعبد مائة وعبد يغوث وما اشبه ذلك (اقول ولا يخفى فساد ما ذكروه ضرورة ان متعلق الشركاء ليس هو التسمية كما زعموه وانما هو الصالح كما مر بيانه ركذا ليس قوله آتى بمعنى اتى وانما هو بمعناه وركذا ليس ابليس فاعلا كما توهموه وانما الفاعل هو الله تعالى بمقتضى انه عيج اعطى صالحا لهما وليس في الآية من ابليس ذكر ولا اسم ولا اثر كما لا يخفى (فالصالح هو المراد من الموصول لا غير وهو متعلق الشركاء دون التسمية (والمعنى انه جعل لهما للصالح شركاء فيما آتيتما من الصالح وذلك معنى

القول في بيان هذه الأمور بتوقف عليها الكشف عن معنى الآية

فساد كلما زعموه (الرابع ان حواء بعدما اثقت دعوا الله ربهما بنضية شرطية التزاميه وقلالئن آيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين وهذا التزام منهما بالله تعالى (وحاصله انه ربنا لن استجب دعوتنا واجبت مسئلتنا واعطينا صالحا النشكرنك ولنكونن من الشاكرين ومقتضاه انه يجب الشكر عليهما عند استجابة دعائهما ولا يلزم ترك انواجب عليهما وهو محال (فلا يمكن ترك التشكر لهما عند ذلك كما لا يخفى (هذا هو الاور التي يتوقف الكشف عن معنى الآية على بيانها (و بعد ما بيناه من الامور الاربعة المذكورة ينكشف معنى الآية (وبيناه انه لما استجاب دعائهما واعطينا صالحا بنص قوله عج فلما آيتهما صالحا اشار الى تشكرهما بمقتضى التزامهما به بقوله سبحانه جعل له شركاء فيما آيتهم اى جعلنا في مقام التشكر ان يكون له اى الصالح شركاء فيما آيتهم من الصالح بمعنى اكثاره وازدياده لهما (بمقتضى كونه نعمة عظيمة و عطية كبرى فكانهما قالا في مقام التشكر ربنا لا تجعل الصالح مختصا بهذا الذى اعطينا نسئلك ان تكثره علينا بان يكون له شركاء فيما اعطينا منه (وذلك معنى تشكرهما وسؤالهما منه تعالى اكثار الصالح وازدياده (و الكلام الشريف انما هو كلام متعارف غير انه لطيف دقيق كما لا يخفى (ونظيره انه اذا دعونا الله ربنا وقلنا ربنا لن آيتنا رزقا لنكونن من الشاكرين فلما آتانا رزقا جعلنا له شركاء فيما آتانا اى جعلنا في مقام التشكر بمقتضى التزامنا به ان يكون للرزق شركاء فيما آتانا منه يعنى ربنا لا تجعل الرزق مختصا بهذا الذى اعطينا وذلك معنى تشكرنا وسؤالنا منه تعالى اكثار الرزق وازدياده (والامر فى الكلام الشريف ايضا كذلك (وما ذكرناه انما هو معنى الآية دون ما زعموه فانه كما عرفت مما تضحك به التكللى (ومما ذكرناه يظهر ان الذم فى قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون انما هو متوجه الى اولاهما المشركين الذينهم يعبدون الاصنام لاليهما والالقال يشركان (فتقوله يشركون نص فى ذمهم (وحاصله ان ابويكم آدم وحواء جعلنا في مقام التشكر للصالح

القول في بيان معنى الآية المباركة

شركاء فيما اعطاهما وسئلا من الله اكثر الصالح في الدين وازدياده (و انتم ايها المشركون لم خالفتم ابويكم ولم اشركتهم بالله واتخذتم الاصنام شركاء لله عج وجعلتموها الهة لانفسكم ولم خرجتم عن الدين وكنتم طالحين غير صالحين في الدين والله امركم بهذا و ابواكم (تعالى الله عما تقولون علوا كبيرا وخسرتم خسرانا ميينا) ثم كشف القناع عن المشركين في قوله عج فتعالى الله عما يشركون وبين بقوله سبحانه اشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون ان المراد منهم انما هو عبادة الاصنام من اولادهما (والعجب من المفسرين من العامة والخاصة كيف خفى عليهم ذلك مع ان الايات صريحة في ذم اولادهما المشركين الذينهم يعبدون الاصنام وكيف غفلوا عن معنى الآية واولوها بتاويلات سخيفة واجابوا عن الاشكال باجوبة ركيكة واهية كيف وهم قالوا في معنى الآية ما اخرجوها به عن القرآنية تعالى الله عما قالوا في دفع الاشكال فان مذكروه مما لا يمكن ان يقال وذلك ناش من عدم تاملهم وهو يكشف عن عدم عصمتهم (فبما ذكرنا ظهر بحمد الله معنى الآية الشريفة صدراً وذيلاً وتبين انه ليس فيها اشكال كى ينطرق الى التوهم فيها مجال (وبعد ما بيناه من البيان يظهر ان الآية المباركة مع كونها ايضا كلاما متعارفا من حيث النظم والتركيب والترتيب مشتملة على اختراع عجيب وصنع غريب ثقل ادراك مدلولها على اولى الالباب والعقول وصعب فهم معناها على الاساطين والفحول وذلك يكشف كشافا قطعيا عن الوهيه جاءله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله جل وعلى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الدوسع قدره وعلى المقتر قدره الى آخره (ولا يخفى ان المطلقة بمقتضى آية لها صور ثلث (الاولى كونها مطلقة قبل المس وقبل تقدير الفريضة فحكمها انه عليه المتعه دون المهر (الثانية كونها مطلقة بعد المس وقبل تقدير الفريضة فحكمها انه عليه مهر المثل دون المتعة

القول في كون الآية محلا الاشكال بزعمهم

(الثالثه كونها مطلقة بعد المس وبعد تقدير الفريضة فحكمها انه عليه المسمى (واما المطلقة قبل المس وبعد تقدير الفريضة فحكمها خارج عن الآية لانه وان كان يجب عليه نصف المسمى الا انه ليس لهذه الآية بل لقوله عج وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك معنى خروج حكمها عنها وهو يقتضى كون الصور فيها منحصرة فى الثلاثة كما لا يخفى) واذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان يقال ان منطوق الآية مناف لمفهومها (ويبيانه ان كلمة او فى قوله عج او تفرضوا بمقتضى كونها للترديد مفيدة لاحد الامرين وذلك يقتضى ان منطوقها ليس هو الجمع وانما هو واحد الامرين وح يكون منطوقها ان فى المطلقة قبل المس مطلقا او قبل تقدير الفريضة مطلقا عليه المتعة) ومفهومها ان فى المطلقة بعد المس مطلقا او بعد تقدير الفريضة مطلقا عليه المهر فيقع التنا فى ح بينهما فى الصورة الثانية وهى المطلقة بعد المس وقبل تقدير الفريضة فان منطوقها يدل على ان عليه المتعة ومفهومها يدل على ان عليه المهر وذلك معنى التنافى (هذا محصل الاشكال) و اشار الطبرسى قه فى مجموعه الى هذا الاشكال و ذكره على نحو الاجمال (حيث قال فى تفسير آية هذا اباحة للطلاق قبل المس وفرض المهر فرفع الاثم عن الطلاق قبل الدخول لثلايتوهم احد ان الطلاق فى هذه الحالة محذور والمس كناية عن الوطى والمفروض صداقها داخله فى دلالة الآية وان لم يذكر لان التقدير مالم تمسوهن ممن قد فرضتم لهن اولم تفرضوا لهن فريضه لان او تنبئ عن ذلك اذ لو كان على الجمع لكان بالواو انتهى) ولا يخفى انه قه ذكر الاشكال ولم يتعرض لجوابه وسكت عن دفعه رحمه (واما البيضاوى فقد اجاب عنه بما حاصله ان الاشكال يرد فيما اذا كانت الكلمة بمعناها غير ان الامر ليس كذلك لانها اما بمعنى الان والمعنى الان لم تفرضوا او بمعنى حتى والمعنى حتى لم تفرضوا او بمعنى الواو والمعنى ولم تفرضوا وح فلا يرد الاشكال (هذا حاصل جوابه عنه) حيث قال فى تفسير

القول فيما اجاب البيضاوى عن الاشكال

قوله عج او تفرضوا لهن فريضة الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا او وتفرضوا والغرض تسمية المهر الى ان قال (والمعنى انه لا تبعه على المطلق من مطالبة المهر اذا كانت المطلقة غير ممسوسة ولم يسمها مهر اذا وكانت ممسوسة فعليه المسمى او مهر المثل (ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمي لها فلها نصف المسمى فمنطوق الآية ينفي الوجوب في الصورة الاولى ومفهومها يقتضى الوجوب على الجملة في الاخيرتين انتهى (ومحصله ان اوفى قوله عج او تفرضوا ليس بمعناه و انما هو بمعنى واحد مما ذكر كما مر بيانه وح فلا يرد الاشكال والمعنى ان في المطلقة قبل المس وقبل تقدير الفريضة عليه المتعة ومفهومها ان في المطلقة بعد المس مطلقا وبعد تقدير الفريضة مطلقا عليه المهر (فمنطوقها هو الصورة الاولى (ومفهومها هو صورتان الاخيرتان على الجملة هذا حاصل ما اجابه عن الاشكال (اقول ولا يخفى فساد ما ذكره (وبدل على فساد وجوه (الاول ان كل كلمة متكفل لبيان خصوصية مختصة بها وغيرها متكفل لبيان خصوصية اخرى فلا يمكن ان تكون كلمة بمعنى كلمة اخرى فكون الكلمة بمعنى الا ان او بمعنى حتى او بمعنى الواو كما زعمه القائل مما يستحيل ولا يعقل وذلك معنى فساد فما ذكره فاسد لا محصل له (الثانى ان القول بكون كلمة بمعنى كلمة اخرى كالقول بزيادتها مستلزم للمغوية (ولا شك ولا شبهة في ان وقوع اللغو في كلام العقلاء مستحيل وغير معقول فضلا عن وقوعه في كلام الحكيم المتعال (فلا يعقل كون الكلمة بمعنى واحد مما ذكر كما زعمه القائل وذلك معنى فساد فما ذكره فاسد لا معنى له (الثالث انه لو كانت الكلمة في قوله عج او تفرضوا بمعنى واحد مما ذكر للزم عليه تعالى بيانه بنصب قرينة دالة على ذلك والالزام الاغراء والاضلال لان ذكر الكلام واخفاء المراد عين الاغراء والاضلال وذلك معنى اللزوم و (الآية كما ترى خالية عن البيان اذ لا قرينة فيها لتدل على المراد وذلك معنى بطلان اللزوم وبطلانه يكشف عن بطلان الملزوم (فلا يعقل ان تكون الكلمة

القول في بيان فساد جوابه عن الاشكال

بمعنى واحد مما ذكر كما زعمه القائل وذلك معنى فساد فما ذكره فاسد لا وجه له
 (الرابع انه لو كانت الكلمة في قوله سبحانه او تفرضوا بمعنى واحد مما ذكر مع كون الواحد
 مردد ابين الثلثة للزم عليه تعالى بيانه بنصب قرينة دالة على تعيينه والا للزم الاغراء والاضلال
 ايضا اذ المفروض خفاء المراد منه على المخاطب و عدم تعيينه عنده وذلك مستلزم لاغرائه و
 اضلاله وبقبحهما ضرورى غير قابل للانكار وهو معنى اللزوم (وبطلان اللازم بين لفقد القرينة الدالة
 على تعيينه فى الكلام و ذلك معنى بطلان اللازم وبطلانه يكشف عن بطلان الملزوم (فلا يعقل
 ان تكون الكلمة بمعنى واحد مما ذكر كما زعمه القائل وذلك معنى فساد فما ذكره فاسد لا دليل له
 (الخامس بعد الاغماض عن جميع ما ذكر فاقول فى فساد ما زعمه القائل ان المعنى الذى ذكره
 فى منطوق آلاية ومفهومها لا يمكن ان يثبت مقصوده لانه اذا كان الجمع الذى هو الصورة الاولى
 منطوقها واجب ان يكون الجمع الذى وقع فى مقابله مفهومها اذا المطابقة معتبرة فيهما (ولاشبهة
 ان وجوب المطابقة فيهما يقتضى ان يكون معنى الآية فى منطوقها ان فى المطلقة قبل المس وقبل
 تقدير الفريضة يجب عليه المتعة دون المهر وفى مفهومها ان فى المطلقة بعد المس و بعد تقدير
 الفريضة يجب عليه المهر دون المتعة (فالمفهوم فى هذه الصورة وان كان مطابقا للمنطوق الا انه
 قاصر عن افادة مقصوده لانه لا يقتضى الوجوب على الجملة فى الاخيرتين كما زعمه و انما يقتضى
 اختصاصه بصورة الجمع مع ان مقصوده شموله لصورة اخرى ايضا (و هى كونها مطلقة بعد
 المس وقبل تقدير الفريضة اذ فى هذه الصورة ايضا يجب عليه المهر والحال ان المفهوم غير شامل
 لها (وذلك معنى قصوره وهو دليل على فساد ما زعمه فاسد لا يرجع الى معنى محصل
 (فظهر من الوجوه المذكورة ان كلمة او انما كانت بمعناها وليست بمعنى ما زعمه فما اندفع الاشكال
 بما ذكره وبقي على حاله (فعليه الاعتراف بوروده وعدم اذ فاعه هو المطلوب (وبما ذكرنا يظهر

القول في دفع الاشكال وحله

ايضا فساد ما ذكره في الصافي حيث قال في تفسير قوله عج او تفرضوا اي الا ان تفرضوا لهن فريضة
 وفرض الفريضة تسمية المهر وذلك ان المطلقة في غير المدخول بها ان سمي لها مهر فلها نصف
 المسمى كما في الآية الاتية وان لم يسم لها مهر فليس لها الا الممتعة كما في هذه الآية والحكمان
 مرويان ايضا رواه العياشي وفي الكافي عن الصادق ع انتهى (واتضح فساد ما ذكرنا كما لا يخفى
) والتحقيق في دفع الاشكال ان الكلمة ليست بمعنى ما زعمه البيضاوي وغيره وانما كانت بمعناها
 ولا اشكال في الآية اصلا بمقتضى ان معناها يجمع مع الجمع من غير تكلف ولا تعسف (وبيان
 ان مفادها انما هو الترديد بمعنى احدا الامرين او الامور نحو جائني زيد او عمرو) وهذا المعنى
 الذي ذكرناه انما هو اصل الجامع الذي لا يختلف ذاته وانما يختلف نحوه وشكله حيث انه يتشكل
 باشكال مختلفة ويتصور بصور عديدة بحيث يتوهم الجاهل ان لها معان متعددة حتى ان بعض من
 لا يحيل له زعم انه كان لها اثني عشر معنى والحال انه ليس لها الا معنى واحد محدثي و هو
 الترديد (واذا عرفت ذلك فاعلم انه يظهر تارة بصورة الشك كقولنا هذا اليوم من شعبان او من
 رمضان ولاجل ذلك سمي ذلك اليوم بيوم الشك) ومنه قوله تعالى لبشايوما او بعض يوم (و
 اخرى بصورة الابهام نحو جائني زيد او عمرو وعرض المتكلم في تعبيره بالترديد في كلامه خفاء
 الواقع على السامع وابهامه عليه) وثالثة بصورة التخيير نحو جالس الحسن او ابن سيرين (ومنه
 قولنا تزوج هذا او اختها) ورابعة بصورة الترتيب وذلك فيما اذا كان احدهما معينا عقلا او شرعا
 نحو سل عن الامام او عن الفقيه يعني يجب السؤال عن الامام او لانم عن الفقيه (ومنه قولنا قلد
 الاعلام او غير الاعلام) وكذا قولنا توءاء او تيمم عند اداة الصلوة فالترتيب كالتخيير انما
 هو مستفاد من خصوصية المورد وقرينة المقام وليس مستندا الى مفاد الكلمة
 (وخامسة بصورة نفى الامرين او الامور وذلك فيما اذا كان كل واحد من

القول في دفع اشكال وحله

الامر ين او الامور منها او منفيا نحو لا تاكل الميتة او لحم الخنزير ونحو لا تشرب الدم او البول
(ومنه قوله عجل ولا تطع منهم اثما او كفورا) وتوهم كونه بمعنى الواو مندفع بان اللازم عند ذلك
تكرير النفي او النهي (فيجب ان يقال في الاول كقوله تعالى فلا صدق ولا صلى) وفي الثاني نحو
لا تطع منهم اثما ولا كفورا (ومنه قول الشاعر (تصدقت الزانية بكد فرجها) لها الويل لا ترني
ولا تصدقي) وذلك دليل قطعي على فساد التوهم (وكذلك الامر في قوله تعالى مالم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة فانه كمنظائره يفيد نفي الامرين و هو ناش من خصوصية المورد و قرينة
المقام (والمعنى ان المطلقة التي لامس لها ولا تقدير الفريضة لها المتعة) ومفهومه ان المطلقة التي
لها المس وتقدير الفريضة فلها المهر (فالاية منطوقها ناظر الى نفي الامرين جميعا ومفهومها ناظر
الى اثبات الامرين او اثبات احدهما) هذا معنى الاية لا مازعه البضاوى وغيره (فاندفع الاشكال
ولم يبق للتوهم بوجه مجال (وبعد ما بيناه من البيان والتقدير يظهر ان الاية الكريمة مع كونها
ايضا كلاما متعارفا من حيث الوضع والنظم مشتملة على صنعة شريفة ونكتة لطيفة قصدت على
المحققين فهم معناها وثقل على المدققين ادراك مدلولها (وذلك يكشف كشفا قطعيا عن
الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله عز
من قائل قد للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم ان الله خبير
بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدن زينتهن الا ما ظهر
منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدن زينتهن الا لبعولتهن الى اخره (اقول ولا يخفى
انه يرد على الاية اشكال في مواضع منها (فينبغي التنبية عليها (الاول ان النون في قوله عجل يغضوا
وكذا في قوله ويحفظوا كما ترى ساقط والحال انهما خاليان عن الناصب والجازم فما وجه سقوطه
فيهما ولا شبهة في ان له نكتة يجب فهمها كما لا يخفى (الثاني ان كلمة من في قوله سبحانه من

القول في الاشكالات الواردة على آية الحجاب

ابصارهم لا يمكن ان تكون زائدة كما زعمه بعض وقال ان من مزيدة وتقديره يغضروا ابصارهم عن عورات النساء انتهى لانه لا يعقل وقوع الزيادة في كلام الحكميم المتعال كما مر بيانه فيما تقدم (فلا بد من كونها للتبعية كما ذكره ابو دسام وعالمه بان غض البصر انما يجب في بعض المواضع والمعنى ينقصوا من نظرهم فلا ينظروا الى ما حرم انتهى) وفيه ان مقتضاه جواز النظر الى النساء ببعض البصر طرف الامين (وفساده غير خفي على ذم مسكه فالكلمه اذا لم تكن زائدة ولا للتبعية فما معنى الايه وكيف يستقيم معناها فلا بد ان تكون لها من نكته يجب فهمها كما لا يخفى (انما ان بعضهم فرق بين هذه الايه وبين سائر الايات (وقال ان حفظ الفروج في هذه الايه من قوله ويحفظوا فروجهم كناية عن الستر وفي سائر الايات كناية عن الزنا) كما في مجمع البيان حيث قل وقال ابن زيد كل موضع في القرآن ذكر فيه حفظ الفروج فهو عن الزنا الا في هذا الموضع فان المراد به الستر حتى لا ينظر اليها احد وهو المروي عن ابي عبد الله ع قال فلا يحل للرجل ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمرءه ان تنظر الى فرج اختها انتهى) وفسر الطبرسي قه في سورة الاحزاب حفظ الفروج بالزنا حيث قل في تفسير قوله عجب والحافظين فروجهم من الزنا وار تكاب النجور والحافظات فروجهن فحذف لدلاله الكلام عليه انتهى (اكنه بشكل بانه لا وجه للتفكيك اصلا بل لا بد من القول بالتسويه فيهما كما لا يخفى على من له ادنى تدبر (وما ذكرته من الاشكالات في المقام انما هو مما خطر ببالي (فلا بد من حلها بعد ابطال ما اجاب عنها المفسرون (فنقول بعونه تعالى اما الاول فقد اجاب عنه في مجمع البحرين بان قوله عجب يغضوا مجزوم لوقوعه في جواب الامر المحذوف (والتقدير قل للمؤمنين غصوا يغضوا من ابصارهم حيث قال ومقول القول محذوف اي قل لهم غصوا يغضوا فيكون يغضوا في الايه جوابا للامر المحذوف (وكذا يحفظوا انتهى) وفيه ان يغضوا ليس جوابا للامر المحذوف كما توهمه المجيب اذا الامر ليس ملازما

القول في بيان فساد ما ذكره في مجمع البحرين

لا طاعة المأمور كي يكون جوابا له فلا يمكن الجمع بينهما حتى يتوهم ان التقدير قل لهم غصوا يغصوا بل هو مقول لقوله قل فانه يطلب مقولا مطابقة حتى انه عج لو قال قل لهم غصوا من ابصارهم لكان غصوا مقولا لقوله قل ايضا فلا حذف ولا تقدير في الآية و الا لخرجت عن القرآنية وانتظمت في عداد المهملات (الا ترى تفسيره بقوله اى قل لهم غصوا يغصوا فانه كما ترى ليس الا مهمل اصرفا لامعنى له اصلا) واقبح منه ما في مجمع البيان حيث قال يغصوا من ابصارهم مجزوم لانه جواب شرط مقدر والتقدير قل للمؤمنين غصوا من ابصارهم فانك ان تقل لهم ذلك يغصوا (ويجوز ان يكون مجزوما على تقدير ليغصوا من ابصارهم ومثل ذلك يغضن واب لم يظهر فيه الاعراب لكونه مبنيًا انتهى) وفساده ظاهر مما ذكرنا ولا يحتاج الى البيان (فظهر ان ما ذكرناه ليس الا تكلفا ناشيا من الاجاء والاضطرار و الا فشيئ مما ذكر لا يناسب المقام ولا يليق به لقبحه وشناعته كيف وشان القرآن اعظم واجل من ذلك كله فالاعتراف بالجهل في امثال المقام اولى من المجى بصد هذا النحو من الجواب كما لا يخفى (والتحقق في حل الاشكال الاول انك قد عرفت ان لفظ قل يطلب لنفسه مقولا (ومن المعلوم ان مقوله في جميع الموارد والمقامات انما هو مفعوله) ومن المعلوم الواضح ان مقوله فيما كان فعلا مضارعا وهو جمع مذكر كما في المقام لا يكون مفعولا الا بان الناصبة الموجبة لسقوط نونه (وليس ذلك حذف ولا تقدير وانما يفهم الناصب له من الكلام لوضوحه بمعنى انه وان كان غير مذكور في الكلام الا انه يفهم منه لوضوحه ولا شبهة في ان ذكر الواضح قبيح في الغاية لانه محذوف ومقدر مع خفائه وصعوبة فهمه فان حذف المخفى وتقديره مع خفائه والامر بفهمه في القباحة بمكان غنى عن البيان (فان دفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال وهو المطلوب (واما الثاني فنقول ان لفظ من في قوله عج يغصوا من ابصارهم مفيد للتبعيض وبافادته معين لمعنى الغض (ويبان ان الغض مقابل الغمض كما ان الغمض مقابل

القول في دفع اشكال وحله

الفح ومقتضى استقامة ان الغض اعم من الغمض وهو اخص اذا الغمض مختص بغمض تمام البصر بخلاف الغض فانه قد يستعمل في غمض تمام البصر وقد يستعمل في غمض بعضه وطرفه ولاجل ذلك اتى بلفظ من في الاية ليفيد التبيين ويعين معنى الغض (ولكن صاحب القاموس جعله اخص فزعم انه مختص بغمض طرف البصر حيث قال غض طرفه غضا بالاكسر وغضا وغضا غضا بفتحهم خفضه واحتمل المكروه انتهى (وكذا صاحب مجمع البحرين ايضا جعله اخص وذكر انه مختص بغمض طرفه وزاد عليه كونه بمعنى تنقيص البصر وزعم انه معنى آخر له حيث قال في تفسير قوله عج قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم اى ينقصوا من نظرهم عما حرم الله عليهم وقد اطلق لهم ماسوى ذلك يقال غض طرفه غضا بالاكسر وغضا بفتحهم خفضه وتحمل المكروه انتهى (اقول ان ما ذكره من كونه اخص وليس باعم انما هو اشتباه منهما لما عرفت انه اعم من الغمض ويدل عليه اطراده كما يظهر ذلك من تتبع الموارد (والعجب انهما توهمتا ان غض طرفه وان كان موجبا للمكروه الا انه يجب تحميله لانه جامع بين عدم نظرهم الى النساء وبين نظرهم الى الارض مثلا (وفيه انه لو كان الامر كذلك لما قل عج يغضوا من ابصارهم بل قال و يخفضوا رؤسهم فانه جامع بين الامرين من غير تحمل مكروه ومشقة فما توهمتا فاسد لانه حصل له (مع ان تنقيص البصر مآله الى غض البصر بطرفه غاية الامر ان التعبير مختلف والمعنى واحد فما توهمتا صاحب مجمع البحرين ايضا فاسد لانه (فظهر ان تنقيص البصر مرجعه الى غضه بطرفه فكونه كغضه بطرفه فردا من معناه الحقيقي الاعم بمقتضى انطباقه عليه مما لا اشكال فيه (و انما الاشكال في ان المراد بغض البصر في قوله عج يغضوا من ابصارهم هل هو معناه الحقيقي المنطوق عليه او معناه الكنائى الذى هو عدم تكرير النظر الى الاجنبية (فتقول انه لا يمكن ان يراد به معناه الحقيقي المنطبق عليه والالزام جواز النظر الى النساء ببعض البصر وطرفه (وفساد للالزام بين ضرورة انه مع كونه موجبا

القول في دفع الاشكال الثاني وحله

لمفاسد لاتعد ولا تحصى مستلزم لجواز الخيانة على اعراض المسلمين كيف ولا يجوز ولا يلتزم به من تدين بدين الاسلام لان الالتزام به مستلزم لخروجه عن دين الاسلام و اختيار دين آخر غير دين الاسلام وهو في نقابحة بمكان غنى عن البيان و ذلك معنى فساده (فلا يدان يراد به معناه الكنائى وتقدم انه عبارة عن عدم تكرير النظر اليهن بمعنى ان تنقيص البصر كناية عن عدم تكرير النظر من باب ذكر المازوم و ارادة اللزم يقتضى ان التنقيص مستلزم لعدم التكرير و هو لازم له (والمعنى انك اذا نظرت الى امرئة نظرة فلا تنظر اليها نظرة اخرى و ليس ذلك الا معنى تنقيصه (وهذا المعنى هو المراد فى المقام (ويدل عليه الاخبار الواردة فى تفسير الاية (كما فى الوسائل عن ابي الطفيل عن على بن ابي طالب عن ان رسول الله ص قال يا على لك كنز فى الجنة وانت ذوق ربها فلا تتبع النظرة النظرة فان لك الاولى و ليس لك الاخرة (وفى الخصال باسناده عن على فى حديث الاربعمات قال لكم اول نظرة الى المرئة فلا تتبعوها نظرة اخرى واحذروا الفتنة (وفى معانى الاخبار قل قال رسول الله ص يا على اول نظرة لك والثانية عليك لا لك (وعن الرضا ع عن آبائه قال قال رسول الله ص من قبل حية قتل كافرا وقال لا تتبع النظرة النظرة فليس لك يا على الا اول نظرة (وعن الصادق ع فى حديث فى قوله تعالى فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سبقتم قال انما قيد الله تعالى بالنظر الواحدة لان النظرة الواحدة لا توجب الخطاء الا بعد النظرة الثانية (بدلالة قول النبى صلعم لما قال لاهير المؤمنين يا على اول النظرة لك والثانية عليك لا لك (وعن سعد الاسكاف عن ابي جعفر ع قال استقبل شاب من الانصار امرئة بالمدينة و كان النساء يتقمن خلف آذانهن فنظر اليها وهى مقبلة فلما جازت نظر اليها و دخل نى زقاق قد سمي لبنى فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم فى الحائط اوزجاجة فشق وجهه فلما مضت المرئة نظر فاذا الدماء تسيل على ثوبه و صدره فقال والله لا تبين رسول الله ص ولا خبر نه

القول في دفع الاشكال الثاني وحله

فلما رآه رسول الله ص قال ما هذا فاخبره فهبط جبرئيل ع بهذه الآية قل يا مؤمنين يغضوا من ابصارهم الى اخره (و هذه الاخبار كلها في الوسائل وهي كافية في الاستقصاء بقصود بمقتضى انها كما ترى صريحة في ان المعنى الحقيقي غير مراد من قوله ع يغضوا من ابصارهم بل المراد منه انما هو المعنى الكائن وهو عدم جواز تكرير النظرة بمعنى انك اذا نظرت نظرة الى امرئ لا يجوز لك ان تنظر اليها نظرة اخرى (ومن المعلوم ان الغرض في المقام ليس الاثبات ذلك كما لا يخفى (ثم انها وان كانت دالة على جواز النظرة الاولى الا انه يظهر من بعض آخر من الاخبار ان المراد منها النظرة التي لم يكن عن ريبة اذا النظرة عن ريبة زنا العين بمقتضى ان زنا كل شيء بحسبه وذلك يكفي في اجابها الفتنة والفساد (ففي الوسائل عن علي بن عتبة عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول النظرة سهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة اورثت حسرة طويلة (و في آخر قال قال ابو عبد الله ع النظرة سهم من سهام ابليس مسموم من تركها الله ع لغيره اعقبه الله امانا و ايمانا يجد طعمه (عن ابي جميلة عن ابي جعفر و ابي عبد الله ع قالا ما من احدا لا وهو يصيب حظا من الزنا فوزنا العينين النظرو زنا انهم القبلية وزنا اليدين اللمس صدق الفرج ذلك او كذب (و اما ما روى عن الكاهلي قال قال ابو عبد الله ع النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة و كفى بها لصاحب الفتنة (فهو بقرينة الاخبار المذكورة يدل على عدم جواز النظرة الاولى ايضا اذا كانت عن ريبة كما لا يخفى كما يدل على جوازها اذا لم تكن عن ريبة (وبشهادة علي ذلك ما رواه السكوني قال قال الصادق ع من نظر الى امرئة فرفع بصره الى السما او غض بصره لم يرتد اليه بصره حتى يزوجه الله من الحور العين (وفي خبر آخر لم يرتد اليه طرفه حتى يعقبه الله ايمانا يجد طعمه انتهى (و بما ذكر يظهر انه لا تعارض بين الاخبار اصلا ولا اختلاف فيها جدا وانما يفسر بعضها بعضها كما لا يخفى على من تدبر فيها (و بعد ما بيناه من الاخبار الواردة في تفسير الآية يتبين ان المراد من

القول في دفع الاشكال الثالث و حله

غض البصر فيها المعبر عنه بمنقيصه انما هو معناه الكنائى لا غير (اذ المفروض ان التلقى اما حصل ممن هو مرجع في القرآن فلا يحتاج الى شئ من دليل وبرهان بمقتضى ان المقام انما مقام بيان من تسكن به القلوب والاذهان ولا يقدر على ان يتكلم بخلافه فلان او ضرورة انه اذا قال من انزل الله القرآن على بيوتهم وتكلم فيه بلسانهم ليحتاج الناس ابد الدهر اليهم ولا يستغنوا عنهم ان هذا معنى الآية وهو المراد منها وجب قبوله ولا يجوز رده لان رده كفر بالله العظيم (هذا محصل ما خطر بالبال في دفع الاشكال فاندفع بحمد الله المتعال ولم يبق للتوهم بوجه مجال وهو المطلوب) واما الثالث فنقول انه لا يمكن التفكيك بين المقامين بان يقال ان حفظ الفروج في هذه الآية كناية عن الستروفي سائر الايات كناية عن الزنا اذا لتفكيك يحتاج الى دليل ولا دليل عليه اصلا وذلك مذهبى فساد (وكذا لا يمكن ان يكون كناية عن الزنا في المقامين لان ذلك مع انه لا دليل عليه ايضا مستلزم لجواز كشف العورة على الشخص مع عدم ارتكابه على الزنا و قبح اللازم ضرورى غير قابل للانكار) فالتسوية بهذا المعنى كماترى مضحكة للمجانين والاطفال وذلك معنى فساد (وبعد فسادهما يتعين الثالث وهو كونه كناية عن الستر في المقامين) و يدل على تعيينه ما روى عن ابي عبد الله قال فلا يحل للرجل ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمرأة ان تنظر الى فرج اختها انتهى (وهذه الرواية كماترى صريحة في وجوب ستر الفرج مطلقا وذلك يقتضى شموله للمقامين) على ان وجوب ستر الفروج مستلزم لترك الزنا بالاولوية فالتسوية بهذا المعنى معينة لاشكال فيها لا ماذكره القائل فانه مما تضحك به الثكلى و ذلك معنى صحة الثالث ومئاته وفساد الاول كالثانى و سخافته (فاندفع الاشكال و لم يبق للتوهم بوجه مجال و هو المطلوب) وبعد حل الاشكالات ودفعها ينكشف معنى الآية و هو انه قل للمؤمنين لا يكرروا انظارهم الى النساء بمعنى انه قل لهم لا ينظروا اليهن نظرة بعد نظرة ويستروا فروجهم وكذا ينكشف

القول في بيان معنى الابداء

معنى الآية الثانية وهو انه قل للمؤمنات لا يكررن انظارهن الى الرجال بمعنى انه قل لهن لا ينظرن اليهم نظرة بعد نظرة ويسترن فروجهن (هذا مجمل معنى الآية الاولى والثانية بمقتضى الاخبار الواردة في تفسيرهما) وذلك يقتضى عدم جواز نظر الرجال الى النساء نظرة بعد نظرة و عدم جواز نظر النساء الى الرجال نظرة بعد نظرة وهو المطلوب (و اما قوله عج ولا يبدین زینتهن الا ما ظهر منها فلا يكتشف معناه الا بعد الكشف عن معنى الابداء (وكذا بعد الكشف عن المراد بالزينة في قوله زينتهن و بيان المراد بالمستثنى في قوله الا ما ظهر منها) فنقول ان الابداء افعال يقال ابدى يبدى ابداء كما يقال ابقى يبقى ابقاء (وله مادة وهيئة ومادته البد ويقال بدا يبد و ابدوا و بدوا و بداء كما يقال علا يعلوا علوا و علوا و علاء و عوليس بمعنى الظهور كما زعموه اذا الظهور مختص بما خفى الامر على الشخص بمقتضى ان الخفاء ما خوذ في معناه و لاجل ذلك لا يكون الظهور الا بعد الخفاء و البدو غير مطرد في ذلك المعنى لتخلفه فيما نسب اليه تعالى كقوله ع ما بد الله في شئى كما بد الله في اسمعيل ابني (وقد ورد في بعض الزيارات السلام عليك يا من بد الله في شأنه ضرورة ان العالم بالعواقب لا يخفى عليه شئى لافي الارض و لافي السمابل لافي هذه النشأة و لا في النشأة الاخرى فلا يمكن ان يكون بمعنى الظهور و ذلك معنى عدم اطراده (وانما معناه ما هو اعم منه وهو عبارة عن خروج الشئى من الداخل الى الخارج وهو اعم من كون الامر على الشخص خفيا او جليا من اول الامر (فهذا المعنى انما هو جامع كل مظهر في تمام الموارد و سار في جميعها من غير ان يتخلف في مورد فالظهور اخص و البدو اعم و افتراق احدهما عن الاخر انما هو بالاختصاصية والاعمية (وبيانه انه اذا فرض ان على زيد مثلا الف لعمر و هو ينكره و وح فقد يكون الامر على الشخص خفيا ولا يعلم به ولكنه اذا اقر به عند و خرج الامر الى الخارج بعد كونه في الداخل يصح ان يقال بداله الامر اى خرج له الامر من الداخل الى الخارج (ومنه يظهر

القول في بيان معنى البداء

معنى قولنا بد الناسور المدينة وقولنا بد الناجح الراي او دليل الحكم اى خرج لنا الى الخارج بعد كونه فى الداخل (وكذلك معنى قول الشاعر بدالى معصم حين جمرت وكف خضيب زينت بينان اى خرج لى من الداخل الى الخارج) (وهذا المعنى) الذى ذكرناه انما هو جار فى الموارد كلها سواء نسب الى غير الله تعالى او نسب اليه عج والى الاول ينظر قوله جل شاناه بد اللهم سيئات ماعملوا) وقوله عج فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما اى خرجت لهما سواتهما من الداخل الى الخارج (وقوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) وقوله سبحانه قل ان تخفوا ما فى صدوركم او تبدوه يعلمه الله اى تخرجوه الى الخارج بعد كونه فى الداخل الى غير ذلك من الموارد (والى الثانى ينظر قوله عز من قائل وتخفى فى نفسك ما لله مبديه اى يخرجها من الداخل الى الخارج) (ومنه يظهر معنى قوله ع ما بد الله من شئى كما بد الله فى اسمعيل ابنى) (ومعنى ما فى بعض الزيارات السلام عليك يامن بد الله فى شاناه اى خرج له من الداخل الى الخارج مع علمه بذلك من اول الامر ولا يخفى ان اطلاق الداخل والخارج فى مرحلة وجوب الوجود انما هو للاجاء وضيق الخناق وذلك جار فى اطلاق الذات والصفات عليه عج فان الاطلاق فيهما ليس الاتيمير اصرفا كما ان اطلاق الوجود عليه تعالى من هذا الباب ضرورة انه عج اعلى واشرف من الوجود والا فلا يكون موجدا وخالقا الاشياء بل يحتاج الى موجد وخالق منزه عن الماهية والوجود (والمقام لا يسع بازيد من ذلك والتوحيد محل لتفصيله كما لا يخفى) (وبالجمله قد ظهر الفرق بما ذكرنا بين قولنا بد للناس وبد الله سبحانه) (والحاصل ان العالم بالعواقب فى مسئلة البداء اذا اخرج المقتضى واخفى المانع لحكمة مقتضية لذلك مع علمه به من اول الامر يصح ان يقال بداله الامر اى خرج له الامر من الداخل الى الخارج والحكمة فى اخفائه المانع انه عج اظهر بذلك بشرية امثائه لئلا يتخذ الناس اربابا لانفسهم من دونه عج ولا غائلة فى ذلك بوجه

القول في ان ابداء المواضع ايضا محرم

وقد حررنا تفصيل ذلك في باب الاوامر من كشف الاستار (وهذا كله في معنى مادة الابداء (و
 اما مفاد هيئته فانما هو عبارة عن ابدال معنى المادة الى المحل يقال فلان ابدى شيئا معناه انه
 اخرج به الى الخارج بعد كونه في الداخل (ومنه يظهر قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها و
 تخفون كثيرا اي تخرجونها من الداخل الى الخارج (وكذا قوله عج يخفون في انفسهم ما لا يبديون
 لك (ومن هذا الباب قوله عز من قائل ولا يبدين زينتهن اي لا يخرجن زينتهن الى الخارج بعد
 كونها في الداخل وذلك معنى اطراده وسريانه في الموارد كلها (وبعد ما بيناه من معنى الابداء
 مادة و هية على وجه الاطراد يظهر ان ابداء زينتهن نص قوله تعالى ولا يبدين زينتهن متعلق للنهي
 وموضوع للحكم ومقتضاه عدم جواز ابداء زينتهن لغير المحارم وهذا مما لا اشكال فيه (وانما
 الاشكال في ان ابداء مواضع الزينة ايضا متعلق للنهي وموضوع للحكم ام لا (فنقول انه لا اشكال
 في انه متعلق للنهي وموضوع للحكم اذ المواضع بمنزلة الزينة والنهي شامل للزينة وما بمنزلتها
 وذلك معنى تعلقه بكل منهما وليس ذلك الامعنى عدم جواز ابداء كل منهما لغير المحارم (والكشف
 عن ذلك يتوقف على بيان ما تحقق به زينتهن (وبينه انه لا شك في ان آلات الزينة الكائنة في
 الخارج كالسوار والقرط والخلخال وامثالها لا تكون زينتهن الا بتزيينهن بها ولا شبهة في انه
 لا يتحقق الا بوضعها في مواضعها فالمواضع بالوضع محققة لتزيينهن بها فينتج ان المواضع بالوضع
 محققة لزيينتهن لان محقق المحقق محقق لذلك الشيء (فظهر انها محققة ومقومة للزينة و جاعلة لها
 متعلقا للنهي عن الابداء اذ لو لاها لما كانت موضوعا للحكم فالواضع اذا جعلتها موضوعا للحكم
 كانت منزلة بمنزلتها في تعلق الحكم بها فتكون المواضع كالزينة بمقتضى كونها بمنزلتها موضوعا
 للحكم ايضا والمعنى انه ولا يبدين زينتهن وما بمنزلتها وليس ذلك الامعنى كونها كالزينة متعلقا
 للنهي وموضوعا للحكم كما لا يخفى (و يدل على ذلك ماورد في تفسير الآية الشريفة (كما في

القول في ان ابداء المواضع ايضا محرم

الوسائل عن الفضيل قال سئلت ابا عبد الله عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله ولا يبدن زينةهن الا لبعولتهن قال نعم ومادون الخمار من الزينة ومادون السوارين انتهى (ولا يخفى ان لفظ دون في المقامين انما هو مقابل الفوق فقوله ومادون الخمار من الزينة معناه ان ماتحت الخمار من الراس والشعرو الاذن و العنق والنحر والصدر وما حاط به الخمار من الزينة كما ان قوله ومادون السوارين معناه ان تحت السوارين من الزندين ايضا من الزينة) و اذا عرفت ذلك فاعلم ان قول الفضيل هما من الزينة التي قال الله ولا يبدن زينةهن اشارة لطيفة الى بيان منزلة كما ان قوله صلعم على منى بمنزلة هاروت من موسى صريح في ذلك (والمعنى ان الذراعين من الزينة بمنزلة الزينة في تعلق النهى بهما هذا سؤال الفضيل والامام ع صدق قوله وامضاه حيث قال نعم يعنى انهما بمنزلة الزينة في تعلق النهى بهما فتكون الآية معناها انه ولا يبدن زينةهن وما بمنزلة من الذراعين (ثم ذكر الامام ع موضعين زيادة على ذلك يعنى فكانه قال ان ما بمنزلة الزينة ليس منحصرافى الذراعين بل ما تحت الخمار مما مرو ماتحت السوارين من الزندين ايضا ما بمنزلة من (هذا حاصل معنى الرواية الشريفة الواردة في تفسيرها وهى كما ترى صريحة في الكشف عن معناها و كاشفة للحجاب عن جمالها بمرتبة لا يتعقل فوقها ولا يتصور بازديدها) وبعد الكشف عن معنى الآية الكريمة بمعونة الرواية الشريفة ينكشف فساد ما ذكره المفسرون في تفسيرها (ولهم في تفسيرها اقوال شتى) اولها ما ذهب اليه الطبرسى قه من تفكيكه بين الزينة و مواضعها حيث انه خص متعلق النهى بمواضع الزينة وقال بجواز ابداء الزينة (كما في مجمع البيان حيث قال في تفسير قوله ع ولا يبدن زينةهن اى لا يظهرن مواضع الزينة لغير محرم من هو في حكمه ولم يرد نفس الزينة لان ذلك يحل النظر اليه بل اراد مواضع الزينة انتهى) ولا يخفى انه كما ترى صريح في التفكيك (ويحتمل ان يكون نظره فيه الى حذف

القول في بيان فساد ما ذكره المفسرون

المضاف والمعنى انه ولا يبدى من مواضع زينتهن ويحتمل ان يكون نظرا الى ان الزينة كناية عن مواضعها من باب ذكر الملزوم واردة اللازم (فكلامه كما ترى صالح لهما فلا بد ان يريد احدهما) اقول ولا يخفى فساد الاحتمالين (والا مرفى الاول واضح ضرورة ان الحذف والاضمار بمقتضى قبضهما لا يليق بكلامه تعالى كما مر بيانه فيما تقدم) على ان التوهم مرجعه الى التناقض ضرورة انه مستلزم لجواز ابداء الزينة لغير المحارم والحال ان الآية نص في عدم جوازه وليس ذلك الاتنا قضا وهو محال وذلك معنى فساده (فظهر ان الاحتمال الاول فاسد لا معنى له) والامر في الثاني اوضح ضرورة ان مرجعه ايضا الى التناقض كما مر بيانه انفسا وذلك معنى فساده (مع انه لا ملازمة بين ابداء الزينة وبين ابداء مواضعها اذ يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وهو دليل على ان اجتماعهما في مورد ليس من باب اللزوم وانما هو من باب الاتفاق فاذا انتفت الملازمة ينتفى اللازم والملزوم وبعد انتفاءهما لا يمكن ان تكون الزينة كناية عن مواضعها وذلك معنى فساده) فظهر ان الاحتمال الثاني ايضا فاسد لا معنى له وهو المطلوب (وثانيها ما ذهب اليه البيضاوي في انواره من ان الآية من باب مفهوم الموافقة فان عدم جواز ابداء الزينة مستلزم لعدم جواز ابداء مواضعها بالاولوية حيث قال في تفسير قوله عج ولا يبدى زينتهن كالجمل والثياب والاصباغ فضلا من مواضعها لمن لا يحل ان تبدى له انتهى (اقول ولا يخفى فساد ما ذكره ضرورة ان مفهوم الموافقة من قبيل الاعلى والادنى (بمعنى ان قوامه انما بوجود الطرفين احدهما اعلى والاخر ادنى) وقاعدته ان الاولوية في الايجاب انما هو في الطرف الادنى وفي السلب انما هو في الطرف الاعلى (وان شئت توضيح الامر فلاحظ الاعداد والمقادير فانك اذا قلت عندى مائة عددا او مقدارا ينفهم منه نبوت الادنى بالاولوية و اذا قلت ليس عندى عشرة ينفهم منه نفى الاعلى بالاولوية (ومن هذا الباب قوله عج ولا تقل لهما افقانه ينفهم منه نفى الشتم والضرب ونحوهما بالاولوية (لكن المقام ليس من قبيل الاعلى والادنى كما زعمه القائل

القول في بيان فساد ما ذكره المفسرون

وانما هو من قبيل المتبائنين وقد عرفت انه لا ملازمة بينهما ضرورة ان الزينة ومواضعها كالحيوان والبيض قد يفترق احدهما عن الاخر وقد يجتمعان كما ان ابدائهما ايضا كذلك فلا فتراق دليل على ان اجتماعهما في مورد ليس من باب اللزوم وانما هو من باب الاتفاق فاذا انتفت الملازمة ينتفى اللازم والملزوم وبعد انتفائهما لا يعقل ان يفهم من الآية مواضع الزينة وح فكيف يعقل ان يفهم منها عدم جواز ابدائها بالاولوية وذلك معنى الاستحالة وهو دليل على فساده (فظهر ان المقام ليس من باب الكناية كما زعمه الطبرسي قه ولا من باب مفهوم الموافقة كما نوهمه البيضاوي وانما هو من باب تنزل المحقق بالكسر منزلة المحقق بالفتح كما تقدم بيانه وهو المطلوب) وثالثها ما ذهب اليه بعض المفسرين على ما نقله البيضاوي في انواره حيث قال وقيل المراد بالزينة مواقعها على حذف المضاف او ما يعم المحاسن الخلقية والتزينية انتهى أقول ان فساد الاول قد تقدم بيانه في ابطال قول الطبرسي قه ولانعيده مخافة التكرار (وفساد الثاني واضح لاختفاء فيه ضرورة انه مجرد قول لادليل عليه اصلا وذلك معنى فساده) فظهر بما ذكرنا فساد الاقوال كلها كما لا يخفى وهو المطلوب (واذا عرفت فساد الاقوال فاعلم ان النيسابوري له في المقام كلام مشتمل على بيان المراد من الزينة من غير ان يتعرض لبيان قول من الاقوال المذكورة (حيث قال واما قوله ولا يبدن زينتهن فمن الاحكام التي يختص بالنساء في الغلب وقد يحرم على الرجال ابداء زينته للنساء الاجنبيات اذا كان هناك فتنة) قال اكثر المفسرين الزينة هي هنا اريد بها امور ثلاثة (احدها الاصباغ كالكحل والخضاب بالوسمة في حاجبها والحمرة في خديها والحناء في كفيها وقدميها) و ثانيها الحلى كالخاتم والسوار والخلخال والدمليج والقلائد والاكيل والوشاح والقرط) وثالثها الثياب (وقال اخرون الزينة اسم يقع على محاسن الخلق التي خلقها الله تعالى وعلى ما يزين به الانسان من فضل لباس او حلوى وغير ذلك وذلك ان كثيرا من النساء ينفردن بخلقهن

القول في بيان المراد من المستثنى في الآية

عن سائر ما يعذر زينة انتهى (واما المستثنى في قوله عج الا مظهر منها اي من الزينة وما بمنزلتها من مواضعها) فنقول ان المراد بالظاهر منها على ما يستفاد من الاخبار الواردة في تفسيره انما هو الوجه والكفان والقدمان والكحل والخاتم ونحوها (كما في الوسائل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قلت له ما يحل للرجل ان يرى من المرأة اذا لم يكن محرما قال الوجه والكفان والقدمان) وعن زرارة عن ابي عبد الله في قول الله عج الا مظهر منها قال الزينة الظاهرة الكحل والخاتم و(وعن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن قول الله عج ولا يبدن زينت من الا مظهر منها قال الخاتم والمسكة وهي القاب) وعن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفرنا وسئل عما نظهر المرأة من زينتها قال الوجه والكفين انتهى (اقول ان هذه الاخبار وان كانت مطلقة الا انها مقيدة بالاخبار السابقة الدالة على جواز النظرة الاولى (وبدد كونها مقيدة بها فلا يبقى مجال لاحد ان يتوهم دلالتها على جواز النظر الى المرأة مرة بعد اخرى ولو لم يكن عن ريبة اذا لاخبار يفسر بعضها بعضا فلا تعارض بينها ولا اختلاف فيها كما لا يخفى) واما ما رواه جابر كما في الوسائل عن ابي جعفر عن جابر بن عبد الله الانصاري قال خرج رسول الله ص يريد فاطمة وانامعه فلما انتهينا الى الباب وضع يده عليه فدفعه ثم قال السلام عليكم فقالت فاطمة وعليك السلام يا رسول الله ص قال ادخل قالت ادخل يا رسول الله ص قال ادخل انا ومن معي قالت ليس على قناع فقال يا فاطمة خذي فضل ملحفتك فقنعي به راسك ففعلت ثم قال السلام عليك فقالت وعليك السلام يا رسول الله ص قال ادخل قالت نعم يا رسول الله ص قال انا ومن معي قالت ومن معك قال جابر فدخل رسول الله ص ودخلت واذا وجه فاطمة اصفر كأنه بطن جرادة فقال رسول الله ص مالي ارى وجهك اصفر قالت يا رسول الله ص الجوع فقال رسول الله ص اللهم مشبع الجوعة و دافع الضيقة اشبع فاطمة بنت محمد ص قال جابر فوالله لنظرت الى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها احمر فما جاعت بعد ذلك اليوم انتهى فغير مناف لما ذكرناه ضرورة انه لا يمكن ان ينظر جابر الى وجه فاطمة ع نظرة بعد نظرة وهو في محضر رسول الله ص وسكت النبي صلعم عنه ولم يردعه

القول في بيان المراد من المستثنى في الآية

لان سكوته وعدم ردعه لا يعقل ان يكشف من جواز التكرير فانه مناف لقوله ^ص يا علي اول نظرة لك والثانية عليك لالك (وانما يكشف من انه لم ينظر الى وجهها نظرة بعد نظرة حتى يكون ذلك منافيا لما ذكرناه بل نظر جابر الى وجهها اول نظرة وراى حالتها في تلك النظرة وذلك معنى عدم التنافى (ولكن المستفاد من قوله صلعم يا فاطمة خذى فضل ملحفتك فقنعى به راسك ان ماتحت القناع يجب على المرأة ستره بخلاف نفس القناع فانه لا يجب عليها ستره (وكذا الامر مافى رواية الفضيل من قوله صلعم وما دون الخمار من الزينة وما دون السواربين فان معناه ان ماتحت الخمار والسواربين مما يجب ستره بخلاف نفس الخمار والسواربين فانهما مما لا يجب ستره كما لا يخفى (واما الشعر فهو ايضا مما يجب ستره على المرأة ولاجل ذلك لا يجوز للرجل ان ينظر الى شعرها ولو كانت المرأة اخت زوجته الا ان تكون من القواعد عن النكاح فانه يجوز له ان ينظر الى شعرها وذراعها (كما فى الوسائل عن احمد بن محمد بن ابي النصر عن الرضاع قال سئلته عن الرجل يحل له ان ينظر الى شعر اخت امراته فقال لا الا ان تكون من القواعد قلت له اخت امرته والغريبة سواء قال نعم قلت فمالى من النظر اليه منها فقال شعرها وذراعها (و عن رسول الله ^ص قال من اطلع فى بيت جاره فنظر الى عورة رجل او شعر امرأة او شيئ من جسدها كان حقا على الله ان يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يتبعون عورات النساء فى الدنيا ولا يخرج من الدنيا حتى يفضحه ويبدى للناس عورته فى الآخرة (وعن محمد بن على الرضا عن ابيه ع عن على ع قال دخلت انا وفاطمة على رسول الله ^ص فوجدته بيكى بكاء شديدا فقلت له فداك ابي وامى يا رسول الله ^ص ما الذى ابكاك فقال يا على ليلة اسرى بى الى السماء رايت نساء امتى فى عذاب شديد فانكرت شأنهن فبكيت لما رايت من شدة عذابهن ثم ذكر حالهن الى ان قال فقلت فاطمة حبيبى وقرة عيني اخبرنى ما كان عملهن فقال اما المعلقة بشعرها فانها كانت لا تغطى شعرها من الرجال الخ

القول في بيان وجوب ستر الشعور

(فهذه الاخبار كما ترى صريحة في وجوب ستر الشعور على النساء) ومقتضاه عدم جواز نظر الرجال اليها (والحاصل ان الزينة الباطنة و ما بمنزلتها لا يجوز للمرء ابدائها بخلاف الزينة الظاهرة و ما بمنزلتها فانه يجوز لها ابدائها لقوله عج ولا يبدن زينتهن الا ما ظهر منها وقد تلونا على جنابك الاخبار الواردة في تفسير الاماظهر منها وعلمت ان المستثنى هو الوجه والكفان والقدر ما والكحل والخاتم والمسكة وهي القلب غير اننا وان لم نذكر معناه هناك الا انه نذكره هنا وتقول ان القلب بالضم معناه السوار (كما صرح به في مجمع البحرين حيث قال والقلب بضم فسكون سوار المرتة انتهى) ويدل عليه ما في نهج البلاغة من قول مولانا امير المؤمنين ع في خطبته الجهادية (حيث قال ولقد بلغني ان الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والاخرى المعاهدة فينزع حبلها وقلبيها وقلادتها وورعائها الخ والرعاع بالكسر جمع رعثة وهي القرط) وبالجمل ان الزينة الظاهرة و ما بمنزلتها بمقتضى الاخبار منحصرة في الستة المذكورة (ولكن بعض المفسرين كالبيضاوي قد فرط في المقام فانه جعل المستثنى منحصرا في الوجه والكفين بل صرح بعده بان هذا في الصلوة لافي النظر وخص جواز النظر بمقام الضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة و نص بجميع ذلك كله في انواره) حيث قال والمستثنى هو الوجه والكفان لانها ليست بعورة (و الاظهر ان هذا في الصلوة لافي النظر فان كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر الى شيء منها الا للضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة انتهى) اقول وفساد هذا الكلام وان كان اظهر من ان يبين الا انه لا باس لنا ان نشير الى وجوه فسادة وهي في مواقع من كلامه (فمنها في قوله والمستثنى هو الوجه والكفان) وفيه ان حصره فيهما يحتاج الى دليل ولا دليل عليه لان اخبارنا ليست بحاجة عنده (واما الآية فلا دلالة لها لاشعار فيها بمرامه) واما النبوى فمفقود في المقام فلم يبق دليل له حتى يتمسك به في اثبات الحصر فيهما وعند ذلك يرجع قوله الى ما لا يمكن ان يتفوه به السفهاء

القول في بيان فساد ما ذكره البيضاوي

فضلا عن العقلاء وذلك دليل قطعي على فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لا محصل له (ومنها في قوله لأنها ليست بعورة) وفيه ان التعليل عليل ضرورة انها لو لم تكن بعورة كما زعمه للزم جواز النظر اليها نظرة بعد نظرة ولو من غير ريبة وفساد اللازم ضروري لانه لا يلتزم به من تدين بدين الاسلام فان عدم جوازه مسلم عند الجميع وهو دليل على كونها عورة لا يجوز النظر اليها سوى النظرة الاولى من غير ريبة بمقتضى الاخبار التي اشرفنا اليها في اول المسئلة وذلك معنى فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لا معنى له (ومنها في قوله والاظهار ان هذا في الصلوة لا في النظر وفيه انه من العجائب ضرورة ان الاية ليس فيها اسم من الصلوة اصلا وليس فيها ايماء ولا اشارة اليها جدا وكيف يمكن صحة الفتوى الذي ذكره والاحال ان الكلام في الاية صدرا و ذبلا انما هو في النظر الا ترى ان العنوان في صدرها انما هو غرض البصر فلا يمكن صدور مثله من انسان ينطبق على البشر (فظهر ان فتويه بان هذا في الصلوة لا في النظر ليس الاتفسيرا بالراى وهو انما خراف يكشف عن جهله بحقيقة الامر وذلك معنى فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لا وجه له (ومنها في قوله فان كل بدن الحرة عورة الفح) وفيه ان هذا التعليل اقبح فسادا من السابق ضرورة انه مناف لقرله عيج الاماظهر منها فانه كما ترى نص في انه يجوز للمرأة ابداء الزينة وما بمنزلة الغير المحرم بخلاف تعليله فانه نص في خلافه وهو مع انه مناف له اجتهد في مقابل النص (مع انه خص جواز النظر بمقام الضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة) ولم يلتفت الى ان الضرورة موجبة لجواز النظر اليها نظرة بعد نظرة لانها بفتح المخطورات بخلاف غيرها فانه لا يوجب الا جواز النظرة الاولى من غير ريبة وذلك معنى فساد ما توهمه القائل فالتوهم فاسد لا يرجع الى معنى محصل (فظهر بما بيناه ان كلامه تركيبا وافرادا فاسد لا معنى له (واما الطبرسي فانه في مجموعه في المقام انما نقل الاقوال في الزينة الظاهرة من غير ان يختار شيئا منها لنفسه) حيث قال وقيل الزينة زينتان

القول فيما ذكره الطبرسي في تفسير الآية

ظاهرة وباطنة فالظاهرة لا يجب سترها ولا يحرم النظر اليها لقوله نزع الاماظر منها وفيها ثلاثة اقاويل (احدها ان الظاهرة الثياب و الباطنة المخلخلان والقرطبان و السواران عن ابن مسعود) وثانيها ان الظاهرة الكحل والخاتم والخدان والخضاب في المكف عن ابن عباس والكحل والسوار والخاتم عن قتادة) وثالثها انها الوجه والكفان عن الضحاك وعطا والوجه والبنان عن الحسن (وفي تفسير علي بن ابراهيم الكفان والاصابع انتهى) ولا يخفى ان كلامه قد عرفت انه صريح في نقل الاقوال بحيث انه لم يختار لنفسه شيئا منها (وسره قد ظهر مما تقدم فانك قد عرفت انه خص المستثنى والمستثنى منه بمواضع الزينة وجعلها اما من باب حذف المضاف او من باب الكناية زعمانه ان الزينة كناية عن مواضعها ولاجل ذلك صنع في المقام ما صنع وقد عرفت فيما مر ان ما ذهب اليه على كالا التقديرين فاسد لا معنى له) واما قوله عج وليضربن بخمرهن على جيوبهن فقد مر بيانه في قوله ع وما دون الخمار من الزينة (وحاصله انه يجب على المرأة ان تستر راسها بخمارها وتلقى طرفيه على صدرها ليكون ما احاطه الخمار مستورا) قال في مجمع البيان في تفسير قوله عج وليضربن بخمرهن على جيوبهن والخمر المقانع جمع خمار وهو غطاء راس المرأة المنسدل على جيوبها امرن بالقاء المقانع على صدورهن تغطية لئلا يحدورهن فقد قيل انهن كن يلقين مقانعهن على ظهورهن فتبدوا صدورهن وكفى عن الصدور بالجيوب لانها ملبوسة عليها وقيل انهن امرن بذلك ليسترن شعورهن وقرطهن واعناقهن قال ابن عباس تغطي شعرها وصدرها وترايديها وسوالها انتهى (قال الينسابوري في تفسير الآية والخمار جمع خمر وهي كالمقنعة) قال المفسرون ان نساء الجاهلية كن يسدان خمرهن من خلفهن و كانت جيوبهن من قدام واسعة فكان ينكشف بخمورهن وقلائدهن فامر ان يضربن مقانعهن على الجيوب ليستتر بذلك اعناقهن ونحوهن وما حوالها من شعور زينة (وفي لفظ الضرب مبالغة في الالتقاء شبيهه الاصاق) وعن عايشة ما رايت

القول فيما ذكره الطبرسي في تفسير الآية

نساء خيرا من نساء الانصار لما نزلت هذه الآية قامت كل واحدة منهن اثنى مرطها فصعدت منه صدعة فاختمرن فاصبحن كن على رؤسهن الغربان انتهى (و المرط كساء من صوف او خز كان يؤتزبه والصدع الشق يقال صدعته فانصدع اى انشق وهو كناية عن تحمل المشقة والغربان جمع الغراب بالضم) ومنه يظهر معنى الكلام والمراد منه (فتبين بما بيناه انه لا يجوز للمرأة كشف راسها ولا ابداء شئ من شعورها واذنيها وقرطيمها وعقها ونحرها وصدرها غير المحارم) بمعنى انه يجب عليها ستر جميع ذلك كله مما اشتمل عليه خمارها واحاط به قناعها مع القاء طرفيه على صدرها (هذا الذى ذكرناه انما هو محصل ما بينه الله تعالى شأنه فى سورة النور من آية الحجاب) ولكنه عيج فى سورة الاحزاب لم يقنع بستر رؤسهن بخمرهن كما قنع به هناك بل امرهن هنان يرخين عليهن من ملاحفهن (حيث قال سبحانه وتعالى يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك و نساء المؤمنين يدينن عليهن من جلابيبهن ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين) قال البيضاوى فى تفسير قوله عج يدينن عليهن من جلابيبهن يغطين وجوههن وابدانهن بملاحفهن اذ ابرزت الحاجة ومن للتبعيض فان المرأة ترخى بعض جلابيبها وتطلع ببعض ذلك ادنى ان يعرفن يميزن من الاماء والقنيات فلا يؤذين فلا يؤذين اهل الرية بالنعرض لهم انتهى (ولا يخفى ان قوله يغطين وجوههن ليس فى محله اذا لملاحف لا تغطى الوجوه اذا لملاحفة لا تطلق على ما يغطى به الوجه حتى يقال انهن يغطين وجوههن بملاحفة وابدانهن بملاحفة اخرى كما زعمه البيضاوى) و ان شئت توضيح ذلك فاعلم ان الجلابيب هو الملاحفة كما صرح به البيضاوى وقال يغطين وجوههن وابدانهن بملاحفهن (ولا اشكال فى ان الملاحفة اعم من الازار وهو اخص منه اذ الازار ثوب شامل لجميع البدن) ويدل عليه ازار الميت (كما ان الرداء ثوب مختص باعلى البدن) قال فى مجمع البحرين والرداء بالكسر ما يسترا على البدن فقط والجمع اردية مثل سلاح واسلحة) وان شئت

القول في آية العجاب التي هي في سورة الاخراف

قلت الرداء الثوب الذي يجعل على العاتقين وبين الكتفين فوق الشياح انتهى (واذا عرفت ذلك تعرف ان الملحفة اعم منه فانها تارة تكون كالازار شاملة لجميع البدن فيكون المعنى ح انهن يغطين رؤسهن وابدانهن بملاحفن كما هو داب نساء العجم) واخرى تكون كالرداء شاملة لبعض البدن فيكون المعنى ح انهن يغطين رؤسهن بملاحفة وابدانهن بملاحفة اخرى كما هو داب نساء العرب فانهن يغطين رؤسهن برداء وابدانهن برداء اخر (فظهر ان الملحفة ثوب لا يغطي الوجوه كما توهمه القائل وانما يغطي الابدان كما عرفت مما ذكرناه فالتوهم فاسد لا محصل له) وان شئت التوضيح بازيد من ذلك فنشرح الاية بذكر معنى مفرداتها كي يتضح الامر غاية الاتضاح (فنقول ان قوله عج يدنين انما هو مضارع ادنى يقال ادنى يدنى ادناء مثل ابقى يبقى ابقاء والادناء افعال وله مادة وهيئة ومادته الدون يقال دنى يدنوا دونوا دونوا مثل خلى يخلوا خلوا و خلوا) والدون ضد الفوق يقال دنى فلان اى صار دونا وقولنا فلان دنت منزلته معناه انه صار منزلته دوناً) ومنه يظهر ان الدنيا من الدون (ويظهر ايضا معنى قولنا دونه خرط القتاد) ومعنى قوله عج قطوفها دانية يعنى ميوههاى او آوخته وآوزان شونده است) ومعنى قوله تعالى و من دونهما جنتان) وبالجمله اطراده فى المعنى الذى ذكرناه مما لا اشكال فيه و مفاد هيئته ايصال المادة الى المحل يقال ادنيته اى صيرته دوناً ومعناه بالفارسي فرو كردم اورا (ويجوز ان يستعمل ويراد به معنى اقربته لان ماترى فى الموارد ان اللفظ مجردا او مزيدا يستعمل و برادبه القرب انما هو بملاحظة المصدر الثانى منه وهو الدنو والافلفظ دون فى جميع الموارد ليس الا ضد الفوق) والمحل انما هو الضمير الراجع الى النساء فى قوله عليهن (وافظ على كلفظ فى دليل الاطراد يفيد الحمل بمعنى انه يجعل مدخوله حاملا لما قبله) من المعلوم ان الشئ اذا حمل شيئاً صار الشئى الاول حاملا و صار الشئى الثانى محمولا له وهذا المحمول ح له جهة علو وجهة استمقرار

القول في آية الحجاب التي هي في سورة الاحزاب

فلفظ على متكفل لبيان جهة علوه في الحامل ولفظ في متكفل لبيان جهة استقراره فيه فالحمل جامعهما ونحو الخصوصية فارقهما (مثاله ان السطح في قولنا زيد على السطح حامل لزيد وهو محمول له ولفظ على يبين جهة علوه في الحامل) وكذا السطح في قولنا زيد في السطح حامل لزيد وهو محمول له ولفظ في يبين جهة استقراره فيه وهذا ميزان كلي جار فيهما في جميع الموارد (والجلايب جمع جلباب كمصاييح جمع مصباح) واما كلمة من في قوله عجب من جلايبهن فكونها للتبعض اول التبيين سواء من غير ان يكون للتبعض خصوصية اذ لا فرق بين ان يقال يدنين عليهن بعض جلايبهن او يقال يدنين عليهن جلبابا من جلايبهن فان المعنى على كلا التقديرين واحد وهو انه لما كانت لهن جلايب متعددة (فتارة ياخذن واحدا منها ويغطين به رؤسهن وابدانهن كما هو عادة نساء العجم) واخرى ياخذن باثنين منها ويغطين بواحد منهما رؤسهن و باخر منهما ابدانهن كما هو عادة نساء العرب) وقوله عجب يدنين مقول لقوله قل (هذا مجمل اقول في شرح الآية بذكر معنى كلماتها) وبعد الكشف عن معنى الآية ببيان معنى مفرداتها على النحو الذي ذكرناه ينكشف ان الآية لاشعار فيها بستروجوهن بجلباب وستر ابدانهن بجلباب آخر كما زعمه البياضاي وانما هي نص في ستر رؤسهن و ابدانهن بجلباب من جلايبهن اذ الآية معناها بالفارسي والله يعلم هكذا يعني اي يغمبر بگو از برای زنهاود ختران خود واز برای زنان مؤمنين که فرو نمایند ملحفه را از ملحف خودشان بر خودشان بروجه حمل یعنی آن ملحفه را بسر خودشان بگذارند و او را بردارند و سرها و بدنهای خودشان را بان ببوشانند) و این معنی آیه است. در نظر قاصر (وليس ذلك الا معنى نصويتها فيما ذكرناه) على ان ما ذكره البياضاي هنا منافي لما ذكره في سورة النور ضرورة أنه قال هناك في تفسير قوله عجب الا ما ظهر منها والمستثنى هو الوجه والكفان وذلك معني التنافي وح فكيف يمكن الجمع بين القولين وكيف التوفيق بينهما

القول في آية الحجاب التي هي في سورة الاحزاب

والحال ان مرجعهم الى التناقض المحال وهو دليل قطعى على فساد مانو همه القائل فالتوهم فاسد لاعمى له (وبما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره النيسابورى فى قوله عجب يا ايها النبى قل لازواجك وبناتك الخ) وقال فى تفسيره ومعنى يدين عليهن يرخين عليهن يقال للمرأة اذا زل الثوب عن وجهها ادنى ثوبك على وجهك ومعنى التبعيض فى من جلايبهن ان يكون للمرأة جلايب فتقتصر على واحد منها او اربد طرف من الجلايب الذى لها (وكانت النساء فى اول الاسلام على عادتهن فى الجاهلية مبتذلات يبرزن فى درع وخمار من غير فصل بين الحرة والامة فامر نبلس الاردية والملاحف وستر الرؤس والوجوه انتهى) (وفساده ظاهر مما ذكرناه وتركنا بيان مخافة التكرار) وقال فى مجمع البحرين فى تفسير قوله تعالى يدين عليهن من جلايبهن الجلايب جمع جلاب وهو ثوب واسع اوسع من الخمار ودون الرداء تلويه المرأة على راسها وتبقى منه ما ترسله على صدرها (وقيل الجلاب والملحفة وكما يستتر به من كساء او غيره) (وفى القاموس الجلاب كسرداب القميص ومعنى يدين عليهن من جلايبهن اى يرخينها عليهن ويغطين به وجوههن واعطافهن اى اكتافهن انتهى) (ومحصله ان صاحب القاموس فسر الجلاب بالقميص وصاحب مجمع البحرين فسره بثوب اكبر من الخمار واصغر من الرداء وهو ما تلويه المرأة على راسها وما يبقى منه ترسله على صدرها يعنى تغطى وجهها كالنقاب وزعم ان معنى الاية ذلك وحمل معناها عليه وقال ان معنى يدين عليهن من جلايبهن اى يرخينها عليهن ويغطين به وجوههن واكتافهن هذا حاصل ما ذكره قه (لكنه فاسد لما عرفت ان الجلاب هو الملحفة المحيطة بالبدن كما ذكره القيل وصرح به من ان الجلاب والملحفة وكما يستتر به من كساء او غيره فهو المتعين لاما ذكره فى القاموس من انه القميص ولما ذكره صاحب مجمع البحرين من انه ثوب يشبه النقاب يستترن به وجوههن واكتافهن لعدم صحة اطلاقه على شئى منهما) (مع ان ما ذكره قه من ان الاخبار

القول في آية الحجاب التي هي في سورة الاحزاب

الواردة في تفسير قوله عج الا مظهر منها لصراحة دلالتها على ان الوجه من جملة المستثنيات وذلك معنى التما في وهو دليل على فساد ما ذكره فاسد لوجهه (وقال الطبرسي قه في مجمعه في تفسير الآية اي قل لهؤلاء فليسترن موضع الجيب بالجلباب وهو الملائة التي تشتمل بها المرئة عن الحسن وقيل الجلباب مقنعة المرئة اي يغطين جباهن ورؤسهن اذا خرجن لحاجة بخلاف الاماء اللاتي يخرجن مكشفات الرؤس والجباه عن ابن عباس ومجاهد (وقيل اراد بالجلايب الشيا وبالقميمص والخمار وما تستتر به المرئة عن الجبايى وابى مسلم ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين اي ذلك اقرب الى ان يعرفن بزبهن انهن حرائر ولسن باماء فلا يؤذين اهل الريبة فانهم كانوا يمازحون الاماء وربما كان يتجاوز المناقون الى ممازحة الحرائر فاذا قيل لهم في ذلك قالوا حسبناهن اماء فقطع الله عندهم (وقيل معناه ذلك اقرب الى ان يعرفن بالستر والصلاح فلا يتعرض لهن لان الفاسق اذا عرف امرئة بالستر والصلاح لم يتعرض لها عن الجبايى انتهى (ولا يخفى انه قه وان نقل الاقوال ولم يختل لنفسه شيئاً منها الا ان فسادها اظهر من ان يمين (والامر في الاول واضح ضرورة ان مرجعه الى ما ذكره صاحب مجمع البحرين فان قوله فليسترن موضع الحبيب بالجلباب قرينة على انه اراد به ما يشبه النقاب وليس ذلك الا معنى ما ذكره قه وقدمه ببيان فساد (وفي الثانى اوضح ضرورة ان كون الجلباب مقنعة مناف لقوله عج يدنين عليهن اذا المرئة تستر بالمقنعة راسها لاجميع بدننها وذلك معنى فساد (وفي الثالث اظهر منهما لما عرفت ان الجلباب الذي هو الملحفة انما هو ثوب واحد يستر البدن مع الراس لا ثوب متعددة كما ذكره القائل وذلك معنى فساد (فظهر بنص قوله عج يدنين عليهن فساد الاقوال كلها وصحة ما بيناه وحققناه وهو المطلوب (وحاصل جميع ما ذكرنا ان قوله تعالى وليضربن بخمرهن على جيوبهن كقوله عج يدنين عليهن من جلابيبن آية دالة على حجابهن على الوجه

القول في بيان الاشكال في تمامية الاول وكفايته

التمام (ولكن فيه بحث وكلام حيث يرد عليه اشكال في المقام) ولا بأس بان نشير اليه توضيحا الامر
 وابطرا مالم المرام (وهو انه لا اشكال في تمامية الثاني وكفايته في حجابهن لما عرفت انه مشتمل على
 ستر رؤسهن وابدانهن بجلباب من جلابيبهن وهو معنى تماميته وكفايته في الحجاب) وانما الاشكال
 في تمامية الاول وكفايته لما عرفت انه مشتمل على اختصاصه بستر رؤسهن بخمرهن دون ستر
 ابدانهن وهو معنى عدم تماميته وكفايته في الحجاب فاذا لم يكن تاما وكافيا في حجابهن لزم احتياجه
 الى الثاني وانضمامه اليه (ولا يتحقق الانضمام الا بذكرهما في سورة واحدة من النور او الاحزاب
 مع انه تعالى كماترى لم يذكرهما في سورة واحدة) وانما فرقهما وذكر الاول في سورة النور و
 الثاني في سورة الاحزاب (ومن المعلوم ان تفكيكه نيج له وجه يكشف عن تماميته وكفايته كالثاني
 وله نكتة دالة على ذلك) فلا بد من فهم ذلك الوجه و بيان تلك النكتة حتى يتبين تماميته
 وكفايته ايضا و اللزم الاشكال الذي ذكرناه (هذا محصل الاشكال) لكنه
 يرد فيما اذا كان ذيل الكلام مع قطع النظر عن صدره دليلا على ما هو تمام الحجاب او
 على ماله كفاية في الحجاب ولكنه لا يرد اصلا فيما اذا كان الذيل مع صدره دليلا عليهما (وبيانه
 ان ذيل الكلام عبارة عن قوله تعالى و ليضربن بخمرهن على جيوبهن وهو كماترى يدل على
 بعض الحجاب ولا شبهة في انه مما ليس له كفاية في الحجاب فالذيل فقط لادالة له على تمامية
 الحجاب ولا على كفايته (وصدره عبارة عن قوله عج ويحفظن فروجهن وهو ايضا يدل على بعض
 الحجاب ومن المعلوم انه ايضا ليس له كفاية في الحجاب) وتقديره ان حفظ الفروج ليس كناية
 عن ستر الفروج فقط والالزم جواز كشفهن سائر ابدانهن دون فروجهن (وفساد اللزم بين
 ضرورة انه في القباحة بمرتبة لا يمكن ان يلتزم به احد) وانما هو كناية عن ستر العورة و هي
 ليست مختصة بالفروج بالضرورة بل هي اعم منها و من سائر ابدانهن فان كل بدن الحرة عورة

القول في بيان الاشكال في تمامية الاول وكفايته

يجب عليها سترها وح فيكون معنى قوله ويحفظن فروجهن يسترن ابدانهن بشياهن وليس ذلك
 الا معنى دلالة على بعض الحجاب وقد مر انه ليس كافيا في الحجاب (فظهر ان الصدر فقط ايضا
 لادلالة له على تمامية الحجاب ولا على كفايته فلا بد في تحقق ذلك من انضمام احدهما الى الآخر
 ضرورة ان حجابهن تاما وكافيا انما هو مركب من جزئين (احدهما سترهن رؤسهن بخمرهن
 وهو مدلول الذيل الذي هو عبارة عن قوله وليضربن بخمرهن على جيوبهن) والاخر سترهن
 ابدانهن بشياهن وهو مدلول الصدر الذي هو عبارة عن قوله ويحفظن فروجهن (ومن المعلوم
 ان المركب ينتفى بانتهاء احد جزئيه كما انه يتحقق بتحقيقهما معا) فالدليل الدال على حجابهن
 تاما وكافيا ليس هو الذيل فقط كي يرد الاشكال وانما هو مجموع الذيل والصدر معا وح فلا يرد
 الاشكال اصلا فانه كان في الدلالة على حجابهن تاما وكافيا مثل قوله سبحانه يدينن عليهن من جلابيبهن
 في الدلالة عليه (يعني كما انه آية دالة على حجابهن تاما وكافيا كذلك مجموعهما ايضا آية دالة
 على حجابهن تاما وكافيا غاية الامر ان الاول آية واحدة بسيطة والثاني مركب من جزئين
 وهما صدر الكلام وذيله فاذا اندفع الاشكال بما ذكرنا يظهر وجه تفريق احدهما عن الآخر و
 هو انه تعالى لو ذكرهما في سورة واحدة لكان موهما بمقتضى الانضمام عدم جواز اكتفاءهن في
 ستر رؤسهن بخمرهن وفي ستر ابدانهن بشياهن بل لا بداهن من ان يسترن رؤسهن وابدانهن
 بملاحظة من ملاحظتهن بحيث تكون خمرهن وثيابهن تحتها فهو تعالى دفعا لهذا الابهام فرقهما و
 جعلهما في سورتين وفهم بذلك استقلال الثاني كالاول في حجابهن (وهذا هو النكتة والحكمة
 في تفريق احدهما عن الآخر) واما وجه كيفية تفريق احدهما عن الآخر من تقديمها في سورة
 النور على ما في سورة الاحزاب (فيحتمل ان يكون عبارة عن اختلافهما في المرتبة فان مدلول
 الاول في المرتبة الدنيا ومدلول الثاني في المرتبة العليا) وتقدم المرتبة الدنيا على العليا بمقتضى

القول في بيان وجه التقديم والتأخير في آيتي الحجاب

الترتيب الطبيعي ضروري غير قابل للإنكار (ويدل عليه أنه تعالى جعل العليا من الأحكام المختصة بنساء المؤمنين بدليل عدهن في عداد أزواج النبي صلعم وبناته في العصمة حيث قال يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن فإن لام الاختصاص في قوله عج قل لأزواجك يدل على أن الحكم من الأحكام المختصة بهذه الطوائف (وجعل الدنيا من الأحكام المختصة بالمؤمنات اللاتي دونهن في العصمة حيث قال وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و يحفظن فروجهن ولام الاختصاص في قوله عج وقل للمؤمنات يدل على أن الحكم من الأحكام المختصة بسائر المؤمنات اللاتي دونهن في العصمة ومن المعلوم أن اختصاص الحكم بهن إنما هو من باب الاكتفاء لأم من اللزوم كما لا يخفى (فظهر من الآيتين أن وظيفة النساء اللاتي كن في عداد أزواج النبي وبناته في العصمة خرجن لحاجتهن بالهيئة العليا ووظيفة النساء اللاتي دونهن في العصمة خرجن لحاجتهن بالهيئة الدنيا هذا هو النكتة و الحكمة في كيفية تفريق آيتي الحجاب على ما احتملناه في بيان كيفية والله تعالى يعلم بمراده (فانقدح بما ذكرنا بعد دفع الأشكال معنى الآيتين ووظيفة كل طائفة من الطائفتين (وبعد ما بيناه من التقرير والبيان يظهر أن آية الحجاب المباركه مع كونها من مشكلات القرآن ومعضلاته مشتملة على كنوز الجواهر والغرر ومعادن اللئالي والدرر وذلك يكشف كشفا قطعيا عن الوهية جاعله ونوبة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (ومن جملتها) قوله سبحانه فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرية يجادلنا في قوم لوط (ويشكل بان جواب كلمة لما في الآية كما ترى مضارع مع أنهم اتفقوا على أنه يجب أن يكون جوابها فعلا ماضيا فيلزم التنافي بينها وبين ما هو المسلم عندهم فكيف التوفيق في ذلك وكيف المخلص عنه (هذا محصل الأشكال (وقد ورد الأشكال في تنزيه الأنبياء (حيث قال فإن قيل فما معنى قوله تعالى فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرية

القول في توجية الاشكال على آلاية بزعمهم

يجادلنا في قوم لوط فاني بفعل مستقبل بعد لما ومن شان ما ياتي بعدها ان يكون ماضيا (قلنا
 عن ذلك جوابان) احدهما ان في الكلام محذوفا والمعنى اقبل يجادلنا او جعل يجادلنا و انما
 حذفه لدلالة الكلام عليه واقتضائه له (والجواب الاخر ان لفظة لما تطلب في جوابها الماضى كطلب
 لفظة ان في جوابها المستقبل فلما استحسنوا ان ياتوا في جواب ان بالماضى ومعناه الاستقبال لدلالة
 ان عليه استحسنوا ان ياتوا بعد لما بالمستقبل تعويلا على ان اللفظة تدل على مضيه فلما قبلوا ان
 زرتنى نرتك وهم يريدون ان نرزنى ازرك قالوا لما نرزنى ازرك وهم يريدون لما زرتنى نرتك
 الى ان قال (ويمكن في هذا جواب آخر وهو ان يجعل يجادلنا حالا لجواب اللفظة لما ويكون
 المعنى ان البشرى جائته في حال البجدال للرسول (فان قيل فابن جواب لما على هذا الوجه قلنا
 يمكن ان نقدره في احد موضعين (اما في قوله تعالى ان ابراهيم لجليم او ادنيب ويكون التقدير
 قلنا ان ابراهيم كذلك (والموضع الاخر ان يكون اراد تعالى فلما ذهب عن ابراهيم الروح و
 جائته البشرى يجادلنا في قوم لوط نادينه يا ابراهيم فيجواب لما هو نادينه و ان كان محذوفا دل
 عليه لفظة الذداء وكل هذا جائز انتهى (ولا يخفى انقه كما ترى سلم الاشكال صريحا غير
 انه اجاب عنه بثلاثة اجوبة فاسده (ومحصل جرابه الاول انه يرد الاشكال فيما اذا لم يكن الكلام
 مشتملا على الحذف والاضمار (واما اذا كان مشتملا عليهما فلا يرد فان تقديره اقبل يجادلنا او
 جعل يجادلنا هذا محصل ما ذكره (لكنه فاسد لا محصل له ضرورة ان ارتكاب الحذف والاضمار
 في كلام العقلا قبيح وفي كلام خالق العقل والعقلا اقبح من كل شئ يتصور فلا داعي الى ما زعمه و
 الا فقال تعالى اقبل يجادلنا او جعل يجادلنا مع انه قال يجادلنا ولم يقل شيئا منهما و ذلك منبى
 فساد (ومحصل جوابه الثانى انه يرد الاشكال فيما اذا كان المضارع بمعناه ولا يرد فيما اذا كان
 بمعنى الماضى لان كلمة لما تترد المضارع الى الماضى كما ان كلمة ان ترد الماضى الى المضارع

القول فيما ذكره السيد في الجواب عن الاشكال

(فانك اذا قلت ان ضربتني ضربتك معناه ان تضربني لضربك لكنك اذا قلت لما تضربني لضربك معناه لما ضربتني لضربتك فقله يجادلنا وان كان جوابا لكلمة لما الا انه بمعنى جادلنا فلا اشكال هذا محصل ما افادته (لكنه اقبح فسادا مما سبق لان كون المضارع بمعنى الماضي كما زعمه المجيب به مما يستحيل ولا يعقل ضرورة انه ان اراد به ان المبدء خلع هيئة المضارع وليس هيئة الماضي فهو امر غير واقع بل الواقع خلافه (وان اراد به ان المبدء وان لبس هيئة المضارع الا انها متكلمة لبيان خصوصية هيئة الماضي فهو امر غير معقول اذ لكل هيئة شغل لا بد لها من ان تكون شاغلة له فلا يعقل ان تكون هيئة المضارع رافعة يدها عن شغلها وتكون شاغلة لبيان خصوصية هيئة الماضي وذلك معنى الاستحالة (مع ان استعمال المضارع في الماضي ليس على نحو الحقيقة لانه لم يوضع له ولا على نحو المجاز لعدم العلاقة بينهما وعلاقة التضاد من جملة الاغلاط كما قرر في محله فيكون بغلطا يستحيل وقوعه في كلام الحكم المتعال وذلك معنى فساده (مع ان المضارع كما حقق في محله لادلالة له على زمان الاستقبال حتى ترده كلمة لما الى الماضي وكذا الماضي لادلالة له على الزمان السابق حتى ترده كلمة ان الى المضارع وذلك معنى فساده (على ان كلمة ان مفادها تعليق الجزاء على الشرط (ويظهر منه انها في جوابها لا تطلب المضارع دائما وانما في جوابها تطلبه تارة والماضي اخرى والامر ثالثة كقوله تعالى و ان لم تجدوا ماء فتيمموا (وكذا كلمة لما مفادها توقيت جوابها بزمان مدخولها (ويظهر منه انها في جوابها لا تطلب الماضي دائما وانما في جوابها تطلبه تارة والمضارع اخرى وجملة اسميته ثالثة كقوله عجب فلما نجيتهم الى البر فمنهم مقتصد وسياتي تفصيله (فظهر ان التوهم فاسد لا معنى له (ومحصل جوابه الثالث ان قوله يجادلنا ليس جوابا لكلمة لما وانما هو حال عن النسبة التامة الواقعة في قوله وجائته البشري و التقدير وجائته البشري في حال مجادلنا (وجوابها احد لفظين وهو مقدر في احد موضعين لدلالة

القول في بيان فساد ما ذكره السيد

الكلام عليه الاول لفظ قلنا وهو مقدر عقيب الكلام والتقدير فلما ذهب عن ابراهيم الروع و
جائته المبشرى في حال مجادلتنا ان ابراهيم لعلهم اواه منيب نادينا ابراهيم اعرض عن هذا
فقوله يجادلنا حال والفظ نادينا جواب لما هذا محصل ما حقهقه (لكنه اقبح فسادا من الوجهين
السابقين ضرورة ان جعله الجواب حالا وارتكابه الحذف والاضمار على النحو المذكور انما هو
من اقبح الامور لانه موجب لتضييع الاية واخراجها عن القرآنية ولا يقبله من له ادنى مسكة و
هذه الوجوه في فساده كافية (فتبين بما بيناه ان التوهم فاسد لا يكاد ان يرجع الى معنى محصل
(والعجب من ابن هشام فانه زعم ان قوله جائته جواب لماو الواو زائدة (حيث ذكر في المعنى
وقال وفي آية المضارع ان الجواب جائته المبشرى على زيادة الواو او محذوف اى اقبل يجادلنا
واعجب منه ما صدر عن النيسابورى فانه ذكر في المقام وجوها فاسدة (ومن جعلتها ان قوله
يجادلنا دليل على جوابها المحذوف وهو اجترء على خطابنا (حيث قال في تفسير قوله يجادلنا
في قوم لوط وهو جواب لما على حكاية الحال اولا ان لما ترد المضارع الى الماضى عكس ان ويحتمل
ان يكون جواب لما محذوف فادل عليه يجادلنا اى اجترء على خطابنا او قال كذا ثم ابتداء فقال يجادلنا
وقيل معناه اخذ يجادلنا (ومثله ما صدر عن البيضاوى في انواره حيث قال في تفسير قوله يجادلنا
في قوم لوط وهو اما جواب لما جيئى به مضارعا على حكاية الحال اولانه في سياق الجواب بمعنى
الماضى كجواب لواء دليل على جوابه المحذوف مثل اجترء على خطابنا او شرع في جدالنا او
متعلق به مقام مقامه مثل اخذ او اقبل يجادلنا انتهى (اقول ان فساد ما ذكره النيسابورى و
البيضاوى اظهر من ان يمين (ولا يخفى ان هذه التوهمات كلها ناشئة مما اتفقوا عليه من انه يجب
ان يكون جواب لما فعلا ماضيا وذلك اوجبهم الشك والاثياب واوقعهم التشويش والاضطراب
فصدر منهم ما لا يصدر من اصغر الطلاب (وليت شمري انهم مارا وافي الاجماع حتى قالوا بحجتيه

القول في دفع الاشكال وحله

في مباحث الالفاظ بحيث جعلوه مانعا عن التامل في المطالب العامة وصيروه مقابلا للاية الشريفة حيث رفعوا ايديهم به عنها ففسروها بتفسيرات سخيفة واولوها بتاويلات ركيكة (ومن العجائب انه لم يتامل احد منهم في ان الاية بمقتضى كونها كلام الله تعالى مصونة عن الخطاء بخلاف الاجماع فانه بمقتضى كونه عبارة عن اتفاق الراء لا يصون غالبا عن الخطاء) كيف ويتخلف في اغلب الموارد عن الواقع لكثرة الاشتباه والخطاء ولم يلاحظ احد منهم ايضا في مرحلة التفسير شأنها وكلهم لا حظوا طرف الاجماع لماعرفت انهم قلوا في تفسيرها رعاية لجانبه كلما جاء بفواهم وخطر ببالهم ووقع في اذهانهم كما رايت انه اتى من كل ناحية صوت وعرفت ان الاقوال باسرها مخالفة لمدلولها وذلك معنى فساد كلما ذكروه (فتبين بما بيناه عدم اندفاع الاشكال وبقائه على حاله فلا بد لنا من دفعه وحله) فنقول في حل الاشكال ودفعه ان الفرق بين كلمة لما وكلمه ان ليس كما ذكره السيدقه لماعرفت انه لا يعقل كون المضارع بمعنى الماضي كما لا يعقل عكسه (وانما الفرق بينهما ان كلمة ان تفيد التعليق وكلمة لما تفيد التوقيت هذا هو الفرق بينهما لا ما ذكره المرتضى قه (واذا عرفت ذلك فاعلم ان مفاد كلمة ان تعليق الجزاء على الشرط وهذا المعنى انما هو معنى حرفي مطرد في جميع الموارد ولا يختلف ذاته وانما يختلف نحوه غاية الاختلاف (حيث انها تفيد تارة تعليق التحقق على التحقق وذلك فيما اذا كان الجزاء كالشرط ماضيا لان هيئته الماضي بدليل الاطراد تدل على تحقق المادة كقولك ان ضربت ضربت و معناه ان تحقق الضرب منى معلق على تحقق الضرب منك وذلك معنى توقف التحقق على التحقق (واخرى تعليق الاتصاف على الانصاف وذلك فيما اذا كان الجزاء كالشرط مضارعا لان هيئته المضارع بدليل الاطراد تدل على اتصاف الفاعل بالمادة ضعفا كقولك ان تضرب اضرب ومعناه ان اتصافى بالضرب معلق على اتصافك به وذلك معنى توقف الانصاف على الانصاف (وثالثة تعليق التحقق على الاتصاف وذلك

القول في بيان الفرق بين مفاد كلمة لما وان

فيما اذا كان الشرط مضارعا والجزاء ماضيا كقولك ان تضرب فقد ضربت ومعناه ان تحقق الضرب منى معلق على اتصافك به وذلك معنى توقف التحقق على الانصاف (واربعة تعليق الانصاف على التحقق وذلك فيما اذا كان الشرط ماضيا والجزاء مضارعا كقولك ان ضربت فاضرب ومعناه ان اتصافى بالضرب معلق على تحقق الضرب منك وذلك معنى توقف الانصاف على التحقق) وخامسة تعليق البعث على التحقق وذلك فيما اذا كان الشرط ماضيا والجزاء امرا لان هيئة الامر بدليل الاطراد تدل على بعث الفاعل على اتصافه بالمادة كقولك ان عصيت فاضرب ومعناه ان البعث على اتصافك بالضرب معلق على تحقق العصيان منى وذلك توقف البعث على التحقق (وما ذكرناه من صور التعليق في المقام انما هو قليل من كثير ومن المعلوم انه لا يجب علينا استقصائها بالغرض منه اراءة ان الماضى في جميعها كما عرفت انما هو بمعناه وليس في شئ منها كونه بمعنى المضارع وهو حاصل بما ذكرنا من غير حاجة الى استقصائها (فظهر ان ما افاده علم الهدى قه ليس في محله) واما كلمة لما فعدة اقسام بحيث يفيد كل واحد منها غير ما يفيد الاخر ولاجل ذلك لا يطلب جميعها فعلمين وانما يطلبها بعض منها (ولكن القوم لم يتقوها مفادها ولا اقسامها بل خلطوا بعضها على بعض فوقعوا في تشويش واضطراب لورود بعض اشكال بل اشكالات (فمن راجع الى كتبهم يرى تحيرهم في حلها وعجزهم عن دفعها (فلا بد لنا من بيان اقسامها حتى يتضح الامر غاية الاتضاح) فنقول ان الكلمة على اربعة اوجه (الاول كونها استثنائية على وجه مخصوص وخصوصيتها عبارة عن وقوعها بين موضوع منفى واقع قبلها وبين محمول واقع بعد ها بمعنى كونها متوسطة بينهما وشغلها دائما رفع النفي عن الموضوع وسلبه عنه واثبت المحمول عليه و هذا معنى كونها استثنائية (نحو قوله عجب ان كل نفس لما عليها حافظ ومعناه بعد الرفع و الاثبت انه كل نفس عليها حافظ (وقوله سبحانه وان كل ذلك لمامتاع الحيوة الدنيا ومعناه بعد

القول فيما صدر من ابن هشام وهو من العجائب

الرفع والاثبات انه كل ذلك متاع الحيوة الدنيا (ومنه يظهر معنى قوله تعالى ان كل لما جميع
لدينا محضرون) والموضوع المنفى قديذكر قبلها في الكلام كما في الموارد المذكورة (وقد
لايذكر للضرورة نحو قول الشاعر قول لعبدالله لما سقائنا ونحن بوادي عبدشمس وهاشم والتقدير
ان هو لما سقائنا) والمعنى بعد الرفع والاثبات انه اقول لعبدالله هوسقائنا (والميزان المطرد في
لما هذه صحة قيام كلمة الامقامها) الاترى انه يصح ان يقال ان هو الاسقائنا كما يصح ان يقال
في قوله عج ان كل نفس لما عليها حافظ انه ان كل نفس الاعليها حافظ (وهذا المعنى جار في
سائر الموارد ايضا كما لا يخفى) ومن العجائب ان ابن هشام في المعنى عد البيت من جملة المشكلات
(وقال ومن مشكل لما هذه قول الشاعر اقول لعبدالله لما سقائنا ونحن بوادي عبدشمس وهاشم
(فيقال ابن فعلاها) والجواب ان سقائنا فاعل بفعل محذوف يفسرها بها بمعنى سقط والجواب
محذوف تقديره قلت بدليل قوله اقول وقوله شم امر من قولك شمت البرق اذا نظرت اليه (و
المعنى لما سقط سقائنا قلت لعبدالله شمه انتهى) فانه زعم ان لما في جميع الموارد يطلب فعلين
ولم يتفطن بان ذلك مختص ببعض الموارد (ولا يخفى ان مانسجه وان كان صالحا للصغار والاطفال
الا انه موجب لافتضاحه بين الكبار والرجال) فانه في الفياحة يشبه بقول النحاة من ان العرب امانوا
ماضى يدع بترك المقال (و مادروا ان المضارع بلا ماض كالماقل بالاعقل ممتنع و محال) و
بالجملة ان ما ذكره في معنى البيت انما يكشف عن فقد زكاوته وقلة بضاعته في العلم والكمال
(فحفظ الوقت اشرف من التعرض له ولا مثاله بازيد من ذلك بلاشكال) والسلام على اخواني
المؤمنين من اهل العلم في كل حين و حال (والتماسي من حضراتهم تاملوا فيما ذكرته ثم قيل و
قال) الثاني كونها كلمة جازمة للمضارع وليس مفادها كمقاد لم فانها مفيدة لنفي الاتصاف
الازلي (كقوله عج لم يلد و لم يولد ولم يكن له كفوا احد بخلاف كلمة لم افانها مفيدة لنفي

القول في بيان اقسام الكلمة وهي اربعة

الاتصاف بعد ومقتضاه رجاء الاتصاف بعد ذلك (كقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم و قوله عجب بل لما يذوقوا عذاب وامثالهما) ولما هذه تطلب فعلا واحدا وهو المضارع ولا تطلب فعلين كما لا يخفى (الثالث كونها ظرف زمان بالنسبة الى ما قبلها وهي تدخل دائما على الماضي ولا تدخل على المضارع اصلا) نحو قوله تعالى ولقد هلكنا القرون من قبلكم اما ظلموا (وقوله عجب فقد كذبوا بالحق لما جاءهم) وقوله سبحانه واسروا الندامة لما راوا العذاب الى غير ذلك من الموارد التي لا تعدو لا تخصي (فظهر ان لما هذه ايضا تطلب فعلا واحدا وهو الماضي فقط ولا تطلب فعلين ايضا اصلا) الرابع كونها كلمة مفيدة للتوقيت ولا جل ذلك تسمى بالتوقيئية (وهي كلمة اذا تطلب فعلين وتجعل الاول مدخولها والثاني جوابها و تفيد توقيت الجواب بزمان مدخولها بحيث يكون زمان جوابها مقرونا بزمان مدخولها فهي تفيد هذا المعنى انحرفي دائما كما ان كلمة اذا تفيد كذلك من غير ان يختلف المعنى في شيئي منهما الا ترى انه لا فرق في اتحاد المعنى بين ان تقول اذا ضربت ضربت وبين ان تقول لما ضربت ضربت اذ المعنى على كلا التقديرين واحد وهو ان تحقق الضرب متى موقت بزمان تحقق الضرب منك وليس ذلك الا المعنى اتحادهما في المعنى (لكن كلمة اذا تفيد الشرطية ايضا دونها ومعنى افادتها الشرطية انها تفيد توقف جوابها على مدخولها) نحو اذا بلغ الغلام فقد وجبت عليه الصلوة ومعناه ان البلوغ انما هو شرط للتعليق (ومنه يظهر معنى قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل) وقوله ع الماء اذا بلغ قدر كرام ينجسه شئى فكلمة اذا يصح وقوعها في الموارد المذكورة دون كلمة لما لانها لا تفيد الشرطية وانما تفيد التوقيت خاصة فمفادها اخص ومفاد كلمة اذا اعم منها هذا هو الفارق بينهما (واذا عرفت انها مختصة بتوقيت جوابها بزمان مدخولها تعرف انه لا فرق في ذلك بين ان يكون مدخولها فعلا واحدا وبين ان يكون متعددا مكررا بالعطف غاية الامر ان الجواب في

القول في ان القسم الرابع منها يفيد التوقيت

صورة التكرار يكون موقنا بزمان الفعل الاخير كما في قوله عج فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه
 في غيايت الحب واوحينا اليه لتنبئهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وجاؤا اباهم عشاء ليكون قالوا
 يا ابانا الخ فقلوه قلوا جواب لما وهو موقت بزمان الفعل الاخير (والمعنى انهم لما ذهبوا به
 الى ان جاؤا اباهم عشاء ليكون قالوا في زمان مجيهم ذلك) و بعد الكشف عن مفاد الكلمة و
 شغلها ينكشف ان لما هذه بخصوصها تطاب فعلين لا مطلقا كما زعمه بعض من لا خبر له (وينكشف
 ايضا انها قد تفيد توقيت تحقق جوابها بزمان تحقق مدخولها وذلك فيما اذا كان جوابها كمدخولها
 فعلا ماضيا كقولك لما قلت قلت ومعناه ان تحقق القول منى موقت بزمان تحقق القول منك و
 ذلك معنى توقيت التحقق بزمان التحقق (ومن هذا الباب قوله عج فلما ان جاء البشير القيه على
 وجهه ومعناه ان تحقق القاء القميص موقت بزمان تحقق مجي البشير) و منه يظهر معنى قوله
 سبحانه فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها (وقوله جل ذكره فلما راى ايديهم لاتصل اليه نكروهم
) وقوله ولما بلغ اشده اتيناه حكما وعلما (وقوله ولما راى قميصه قد من دبر قال انه من كيد كن
) وقوله ولما فتحو ما فيهم ردت اليهم الى غير ذلك من الموارد (وقد تفيد اتصاف جوابها بزمان
 تحقق مدخولها وذلك فيما اذا كان مدخولها ماضيا وجوابها مضارعا (ومثاله في الكتاب الكريم
 منحصر في قوله فلما ذهب عن ابراهيم الروح وجائته البشرى يجادلنا في قوم لوط ومعناه ان
 اتصاف ابراهيم بالمجادلة موقت بزمان ذهب الروح عنه ومجي البشرى له وهو كما ترى نص
 في المطلوب (حيث ان جواب لما فيها انما هو قوله يجادلنا وهو مضارع وليس في القرآن آية
 دالة عليه الا هي) واما قوله تعالى فلما جائهم بآياتنا اذا هم منها يضحكون وقوله عج فلما نجبيهم
 الى البر اذا هم يشركون الى غير ذلك من الموارد فلا دلالة بل لا اشعار فيهما و في امثالهما على
 المطلوب بمقتضى ان كلمة اذا فيهما وفي امثالهما انما هي للمفاجاة المانعة عن الدلالة على المقصود

القول في انه لا معنى لتوهم التعارض بين الآية والاجماع

وذلك معنى انحصاره فيها (وتوهم لزوم المصادرة من استشهادنا بما هو محل النزاع ومورد الاشكال مندفع بانه يلزم فيما اذا كان النزاع والاشكال مما يعتد بهما وليس كذلك لان منشأهما انما هو اجماعهم على ان جواب لما يجب ان يكون ماضيا ولا يجوز ان يكون مضارعا لكنهم لما راوا ان الآية دالة على خلافه زعموا التعارض بينها وبين الاجماع فقدموه عليها وفسروها بتفسيرات مضحكة واولوها بتاويلات ركيكة واهية (مع ان وظيفةهم عند ذلك اخذها والحكم بجواز كون جواب الكلمة مضارعا ايضا ورفع اليد عن الاجماع بالكلية) على انه لا معنى لتعارضهما اصلا اذا لاية الشريفة مصونة عن احتمال الخطاء والاشتباه بمقتضى كونها كلام الله تعالى بخلاف الاجماع فانه بمقتضى كونه عبارة عن اتفاق الاراء لا ينفك عنهما غالبا (واذا عرفت انه لا معنى لتعارضهما تعرف ان النزاع والاشكال لا معنى لهما اصلا ولا اعتداد بهما جدا (فظهر ان الآية الشريفة كافية لنفاي اثبات المطلوب بحيث لا يحتاج في اثباته الى آية اخرى كيف ونحكم بمعونتها بجواز قولنا لما ضربت اضرب وامثاله وليس استشهادنا بهامصادرة كما لا يخفى (فتبين بما بيناه ان كلما ذكرناه في تفسيرها فاسد لا معنى له (وبعد ما بيناه من التقرير والبيان يظهر ان الآية المباركة مع كونها نصا في المطلوب مشتملة على خصوصية متينة قد خفيت على جل الاساطين والفحول وذلك يكشف كسفا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جعلتها اقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير (اعلم ان الآية بناء على تفسير المفسرين محل للاشكال فانهم اجمعوا على فعلية خلافها وقالوا بانه فعل ونذير فاعله والضمير المجرور في قوله فيها راجع الى الامم قبح يكون معناها مستلزما لخلو الامم في كل زمان من نذير وهو مناف للمضرورة والبداهة (هذا محصل الاشكال ولم اراحدا منهم ان يصرح به وان التفتوا اليه في بيان المراد (حيث قالوا بان خلا بمعنى مضى فكانهم دفعوا به الاشكال وفيه ما به انه يرد فيما اذا كان خلا بمعناه واما اذا كان بمعنى

القول في ابطال كون خلا بمعنى مضى وما بمنزلة

مضى فلا يرد اصلاوح يكون المعنى انه مضى فيها نذير لكنه كما ترى ليس الاتكفا (وظنى فى ارتكابهم به انهم لما راوا ان خلا لا يتعدى بكلمة فى ومضى يتعدى بها قالوا بذلك الجاء تخالفا من الاشكال) وكيف كان لا بأس لنا ان نذكر كلام عدة من اهل التفاسير فى المقام توضيحا للامر وابرار المرام (قال الطبرسى فى مجمعته فى تفسير قوله وان من امة اى مامن امة من الامم الماضية الاخلا فيها نذير اى مضى فيها مخوف وينذرهم فانت مثلهم نذير لمن جحد بشير لمن وحد (قال الجبائى وفى هذا دلالة على انه لا احد من المكلفين الا وقد بعث اليه الرسول (وقال البيضاوى فى انواره فى تفسير قوله وان من امة اهل عصر الاخلا مضى فيها نذير من بنى او عالم ينذر عنه و الاكتفاء بذكره للعلم بان النذارة قرينة البشارة سيما وقد قرن من قبل اولان الانذار هو المقصود الهم من البعثة (وكذا فى الصافى ذكر ان خلا بمعنى مضى (نعم ذكر فى تفسير الجلالين انه بمعنى سلف وهو يشبه بمعنى فى المعنى (حيث قال فى تفسير قوله وان من امة الاخلا سلف فيها نذير بنى ينذرهما (والحاصل انهم اتفقوا على فعلية خلا واختلافهم فى انه بمعنى مضى او ما بمنزلة (هذا محصل ما افادوه فى المقام (لكنه فاسد) ويدل على فساده وجوه (الاول انه لا اشكال فى ان كل لفظ واجد لخصوصية واللفظ الاخر فاقلها ومقتضاه انه لا يمكن ان يوجد فى لغة العرب لفظ بمعنى آخر اذ الخصوصية مانعة عن ذلك سيما فى كلامه تعالى ضرورة ان الحكيم المتعال وضع فى كتابه كل كلمة فى محلها على وجه خارج عن طوق البشر ولذلك جعله معجزة لحبيبه محمد صلعم سيد البشر فلا يمكن ان يتطرق اليه التغيير او التبديل والا لوجب ذلك تضييع الكلام و تفويت المقصود والمرام وذلك معنى عدم الامكان فكونه بمعنى مضى او ما بمنزلة مما يستحيل ولا يعقل فالتوهم فاسد لا محصل له (الثانى ان خلا من الخلو وهو مقابل الملا يقال الاناء اما مملو من الماء او خال منه وذلك معنى المقابلة بخلاف مضى فانه من المضى وهو مقابل الاستقبال يعنى گذشته

القول في توجه الاشكال على الا بقوله

مقابل آينده است) وذلك ايضا معنى المقابلة وقد ترى اختلاف التقابل فيهما ولا شبهة في انه لا يعقل مع اختلاف التقابل ان يكون خلا بمعنى مضى او ما بمنزلة لاجل انه لا ربط ولا مناسبة بينهما اصلا (وبعبارة اخرى انهما كالعلم والحركة في انتفاء الجامع بينهما فكما لا يمكن ان يكون العلم بمعنى الحركة كذلك لا يمكن ان يكون خلا بمعنى مضى او ما بمنزلة فكونه بمعنى مضى او ما بمنزلة مما يستحيل ولا يعقل فالتوهم فاسد لا معنى له (الثالث ان التعدى بكلمة في وان جاز في مضى وما بمنزلة الا انه لا يثبت به المدعى لعدم الملازمة بينهما) مع ان الجار والمجرور في قوله فيها يحتمل ان يكون متعلقا بقوله نذير لا بقوله خلا وح فلا يتم الاستدلال بطرق الاحتمال فكونه بمعنى مضى او ما بمنزلة مما يستحيل ولا يعقل فالتوهم فاسد لوجهه (الرابع ان التوهم منتقض بزمن حيوة الانبياء عليهم السلام ضرورة ان كل نبى في زمن حيوته كان في امته ولم يكن ماضيا ولا سالفا عنهم وذلك معنى تخلفه وعدم اطراذه وهو دليل على ان خلا ليس بمعنى مضى وما بمنزلة فالتنقض وارد وليس له دافع فكونه بمعنى مضى او ما بمنزلة مما يستحيل ولا يعقل فالتوهم فاسد لا يكاد ان يرجع الى معنى محصل (فظهر من الوجوه الاربعة المذكورة فساد ما ذكره (والتحقيق ان لفظ خلا في الآية المباركة ليس فعلا كى يشكل ويحتاج الى الدفع وانما هو حرف استثناء مؤكد للاستثناء ومعنى الآية فرسيا هكذا هيح امتى ليست مكر مكر در آن امة نذير است) فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال (وبعد هذا التقرير والبيان يظهر ان الآية مع كثرة ظهورها وزيادة وضوحها قد خفى على الجميع معناها وذلك يكشف كشافا قطعيا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جملتها) قوله عجب اياك نعبد واياك نستعين (ولا يخفى انه لا اشكال في ان من اراد ان يفعل فعلا من الافعال فلا بد له من تقديم الاستعانة اولاً ثم الشروع للفعل المقصود هذا هو المتداول المعمول به في جميع المقامات

القول فی دفع الاشکال وحله

(لکن یشکل ذلك فی الایة اذا العبادۃ فعل من الافعال وقد صار فی الایة کما ترى مقدما علی الاستعانة مع أن اللازم انما هو العکس) هذا محصل الاشکال الذی سنح للنظر القاصر (فلا بد من دفعه و هو یتوقف علی بیان الفرق بین عبد وتعبد) فنقول فی بیانه ان عبد من العبد یقال عبد یعبد عبدا و هو بلحاظ انتسابه الی الفاعل مصدر ومعناه بالفارسی بنده شدن ومع قطع النظر عن الانتساب اسم مصدر ومعناه بالفارسی بنده (ومعنی عبد بنده شدنه بنده کی کرد کما زعموه) والمعنی الذی ذکرناه مطرد فی جمیع الموارد ونذكر عدة منها لیوضح الامر غایة الاتضاح (منها قوله لا اعبد ما تعبدون یعنی بنده نمی شوم من بآنچه بنده می شوید شما) (ولا انتم عابدون ما عبد یعنی ونه بنده شونده می باشید شما بآنچه بنده می شوم من الی آخر السورة والغرض اراءة ان الکلام فی سورة الجحد ناظر الی اصل الدین لا الی فرعه (ومنها قوله وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین یعنی مامور نیستند مردم مگر از برای اینکه بنده شوند بخدا بروجه اخلاص یعنی چیزی را بلا شریک قرار ندهند) وقد ترى ان الایة نص فی التوحید و صریحة فی اصل الدین (فما استدلوا بها علی کون الریا مبطلا للمعبادة لیس فی محله اذ لا اشعار فیها بالفروع اصلا کما لا یتخفی) (ومنها قوله وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) یعنی خلق نکردم من جن وانس را مگر از برای اینکه بنده شوند بمن و بشناسند مرا) (وهذا ایضا کما ترى ناظر الی اصل الدین (ولذلك قال المفسرون فی تفسیره ای ليعرفون وغيرهما ما يدل علی المطلوب) بخلاف تعبد فانه من التعبد الذی هو العمل بوظائف العبودية والخدمة علی المولی (فمعنی تعبد بنده کی کرد اذا العبد لا یتحقق الابدان ان یکون الشخص عبد الله تعالی واتخذ مولى لنفسه فهو مؤخر عنه رتبة یعنی بنده کی فرع بنده شدند) (هذا هو الفرق بینهما) وبعد الكشف عن ذلك ینکشف ان قوله عجايبك تعبد لیس بنظر الی الفروع کی برد الاشکال وانما هو ناظر الی اصل الدین فلا یرد اصله فان قوله تعالی

القول في توجه اشكال عظيم على الآية والاعراض عن دفعه

اياك نعبد و اياك نستعين معناه فارسيا هكذا ايخدا بتو عبد وبنده ميشويهم واز توطلبلياري ميكنيم
اذ من المعلوم ان الاستعانة ايضا فرع لكونه عبد الله عج بمعنى انه مؤخر رتبة يعنى استعانة هم
فرع بنده شدنست (فاندفع الاشكال ولم يبق للتوهم بوجه مجال) فظهر ان الآية الشريفة مع
كونها كلاما متعارفا ومخترا متداولاً قد خفى ايضا على الجميع معناها وذلك يكشف ككشفا
قطعيّا عن الوهية جاعله ونبوة حامله وهو وجه من وجوه اعجازه وهو المطلوب (و من جملةاتها)
قوله جل جلاله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (اعلم انه قد حدث
لى من خطرات نفسى فى هذه الآية الشريفة اشكال عظيم جليل (ومن هذه الجهة اقتضت على
ذكره وايراده واعرضت عن دفعه وحله) وهوانه لايجوز ان يكون قوله ولا الضالين معطوفا
على قوله غير المغضوب عليهم لوجود التنافى بين المعطوف والمعطوف عليه لفظا ومعنى (والامر
فى الاول واضح ضرورة ان كلمة غير فى قوله غير المغضوب عليهم اسم معناه استقلالى وكلمة لافى
قوله ولا الضالين حرف معناه آلى (ولا شبهة فى انه لايجوز عطف ماله معنى آلى على ماله معنى
استقلالى (وذلك معنى وجود التنافى بينهما من حيث اللفظ) و الامر فى الثانى اوضح ضرورة
ان لفظ غير فى قوله غير المغضوب عليهم انما هو ووصف للموصول وهو الذين فى قوله صراط الذين
(وهتضاه اشتمال الكلام على موصوف وصفة وذلك يقتضى ان يذكر بعده لفظ غير مثله كى يصح
عطفه عليه وح يجب ان يقال غير المغضوب عليهم وغير الضالين (ولكن الامر فى قوله ولا الضالين
ليس كذلك حيث ان لفظ لافيه انما هو حرف سلب ومقتضاه اشتمال الكلام على ايجاب وسلب
ودلك يقتضى ان يذكر قبله حرف سلب مثله كى يصح عطفه عليه وح يجب ان يقال لا المغضوب
عليهم ولا الضالين اذ المعنى انه اهدنا صراط المنعم عليهم لا صراط المغضوب عليهم ولا صراط الضالين
(وذلك معنى وجود التنافى بينهما من حيث المعنى فان اشتمال الكلام على موصوف وصفة

القول في ان حله مو كولا الى از كياه من اهل العلم

قضية واشتماله على ايجاب و سلب قضية اخرى ضرورة ان تغاير هما موضوعا وحكما ونسبة غير خفي على احد (فلا يعقل اختلاطهما بالعطف) وذلك معنى عدم جواز ان يكون قوله ولا الضالين معطوفا على قوله غير المغضوب عليهم (هذا محصل الاشكال) وهو كما نرى في العظمة يمكن غنى عن البيان ولم ار احدا من العلماء المتقدمين والمتأخرين من العامة والخاصة من المفسرين وغيرهم ان يتوجه على هذا الاشكال ويبحث عنه (ويجرى هذا الاشكال في قوله عيج فمن اضطر غير باغ ولا عاد و امثاله ايضا كما لا يخفى) ثم انا اعرضنا عن حل عقده و وذرناه في سنبله (وجعلنا حله مو كولا الى حضرات اهل العلم من از كياههم المرضيين ايدهم الله تعالى في الدنيا والدين وصانهم عن آفات السموات والارضين) فعليهم التامل والتعمق اولافى اصل الاشكال (ثم رفع النقاب عن جماله على نحو لا يبقى للتوهم بوجه مجال) ولعل ان يحصل لهم من ربه اجر مستمر ماله من زوال (بتفضل من الله الكبير المتعال) قد تمت الرسالة الموجزة الممحصنة لكشف الحجاب

عما هو من وجوه اعجاز بعض آيات الكتاب الكريم والفرقان العظيم

ولكن الحوادث الماطرة الليلية صارت مانعة عن الكشف عنها

بازيد من ذلك (فالحمد لله على آلائه والشكر له على نعمائه

و التحيية على امثاله واللعنة على اعدائه عدد خلقه

في ارضه وسمائه من الان الى يوم لقائه) وقع

الفراغ منها في شهر شعبان وقدمضى من هجرة

نيناصلعم الف وثلثمائة وخمسون عاما

خاتمه يافت كتاب كشف الحجاب در سلبخ شوال ۱۳۶۶ بيد الاقل

الموسوي عباس چهار باغي از برادران ديني التماس دعا دارم



Princeton University Library



32101 075938553