

هَدَايَةُ الْعَقُولِ إِلَى غَايَةِ السُّؤْلِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

المعروف باب

شَرْحُ الْغَايَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا يَتَرَعَّقُ إِلَى غَايَةِ السُّؤْلِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

الْمَعْرُوفِ بِـ

شَرْحُ غَايَةِ

تَأْلِيفُ إِمَامِ الْمُحَقِّقِينَ الْأَعْلَامِ

الْحُسَيْنِ بْنِ الْإِمَامِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع)

(٩٩٩ - ١٠٥٠ هـ)

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ



مَكْتَبَةُ أَهْلِ الْبَيْتِ (ع)

صف وتحقيق وإخراج:



اليمن - صعدة - ت (٥٣١٥٨٠) سيار (٧١٣٨٤٢٩٨٩)

الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة أهل البيت (ع)



مقدمة مكتبة أهل البيت (ع)

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين،
وبعد:

فاستجابة لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ولقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: ٢٣]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ولقوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥].

ولقول رسول الله ﷺ: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنها لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض))، ولقوله ﷺ: ((أهل بيتي فيكم كسفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوي))، ولقوله ﷺ: ((أهل بيتي أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء))، ولقوله ﷺ: ((من سرّه أن يحيا حياتي؛ ويموت مماتي؛ ويسكن جنة عدن التي وعدني ربي؛ فليتلو علياً وذريته من بعدي؛ وليتولّ وليه؛ وليقتد بأهل بيتي؛ فإنهم عترتي؛ خلّقوا من طيبي؛ ورزقوا فهمي وعلمي)) الخبر، وقد بين ﷺ بأنهم: علي، وفاطمة، والحسن والحسين وذريتهما عليهما السلام - عندما جلّلهم ﷺ بكساء وقال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا)).

استجابة لذلك كلّ كان تأسيس مكتبة أهل البيت (ع).

ففي هذه المرحلة الحرجة من التاريخ؛ التي يتلقّى فيها مذهب أهل البيت (ع) مُمثلاً في الزيدية، أنواع الهجمات الشرسة، رأينا المساهمة في نشر مذهب أهل البيت المطهرين ﷺ عبر نشر ما خلفه أئمتهم الأطهار عليهم السلام وشيعتهم الأبرار رضي الله عنهم، وما ذلك إلا لثقتنا

وقناعتنا بأن العقائد التي حملها أهل البيت عليه السلام هي مراد الله تعالى في أرضه، ودينه القويم، وصراطه المستقيم، وهي تُعبر عن نفسها عبر موافقتها للقطرة البشرية السليمة، ولما ورد في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم.

واستجابةً من أهل البيت عليه السلام لأوامر الله تعالى، وشفقة منهم بأمة جدّهم صلى الله عليه وآله وسلم، كان منهم تعميدُ هذه العقائد وترسيخها بدمائهم الزكية الطاهرة على مرور الأزمان، وفي كل مكان، ومن تأمل التاريخ وجدّهم قد ضحّوا بكل غالٍ ونفيس في سبيل الدفاع عنها وتثبيتها، ثائرين على العقائد الهدّامة، منادين بالتوحيد والعدالة، توحيد الله عز وجل وتزويده سبحانه وتعالى، والإيمان بصدق وعده ووعدته، والرضا بخيرته من خلقه.

ولأن مذهبهم عليه السلام دينُ الله تعالى وشرّعه، ومرادُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإرثه، فهو باقٍ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وما ذلك إلا مصداق قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إن اللطيف الخبير نبأني أنها لن يفترقا حتى يردا عليّ الخوض)).

قال والدنا الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد المؤيدي (ع): (واعلم أن الله جلّ جلاله لم يرض لعباده إلا ديناً قوياً، وصراطاً مستقيماً، وسبيلاً واحداً، وطريقاً قاسطاً، وكفى بقوله عز وجل: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام ١٥٣].

وقد علمت أن دين الله لا يكون تابعاً للأهواء: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [المؤمنون ٧١]، ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس ٣٢]، ﴿شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى ٢١].

وقد خاطب سيّد رسله صلى الله عليه وآله وسلم بقوله عز وجل: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [١٣] وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١٣]، مع أنه صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من أهل بدر، فتدبر واعتبر إن كنت من ذوي الاعتبار، فإذا أحطت علماً بذلك، وعقلت عن الله وعن رسوله ما ألزمتك في تلك المسالك، علمت أنه يتحتم عليك عرفان الحق واتباعه، وموالاة أهله، والكون معهم، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة ١١٩]، ومفارقة الباطل وأتباعه، ومبايئتهم ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة ٥١]، ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ

أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [المتحنة: ١]، في آيات تُثَلِّى، وأخبار تُثَمِّل، ولن تتمكن من معرفة الحق وأهله إلا بالاعتماد على حجج الله الواضحة، وبراهينه البيّنة اللاتحّة، التي هدى الخلق بها إلى الحق، غير معرّج على هوى، ولا ملتفت إلى جدال ولا مرء، ولا مبال بمذهب، ولا محام عن منصب، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥] ^(١).

وقد صدرَ بحمد الله تعالى عن مكتبة أهل البيت (ع):

- ١- الشافي، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة (ع) ٦١٤هـ، مذيلاً بالتعليق الوافي في تخرّيج أحاديث الشافي، تأليف السيد العلامة نجم العترة الطاهرة/ الحسن بن الحسين بن محمد رحمتهما الله ١٣٨٨هـ.
- ٢- مَطْلَعُ الْبُدُورِ وَجَمْعُ الْبُحُورِ في تراجم رجال الزيدية، تأليف/ القاضي العلامة المؤرّخ شهاب الدين أحمد بن صالح بن أبي الرجال رحمتهما الله، ١٠٢٩هـ - ١٠٩٢هـ.
- ٣- مَطَالِيعُ الْأَنْوَارِ وَمَشَارِقُ السَّمُوسِ وَالْأَقْمَارِ - ديوان الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة (ع) - ٦١٤هـ.
- ٤- مجموع كتب ورسائل الإمام المهدي الحسين بن القاسم العياني (ع) ٣٧٦هـ - ٤٠٤هـ.
- ٥- مَحَاسِنُ الْأَزْهَارِ فِي تَفْصِيلِ مَنَاقِبِ الْعِتْرَةِ الْأَطْهَارِ، شرح القصيدة التي نظمها الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة (ع)، تأليف/ الفقيه العلامة الشهيد حميد بن أحمد المحلّي الهمداني الوادعي رحمتهما الله - ٦٥٢هـ.
- ٦- مجموع السيد حميدان، تأليف/ السيد العالم نور الدين أبي عبدالله حميدان بن يحيى بن حميدان القاسمي الحسني رضي الله تعالى عنه.
- ٧- السفينة المنجية في مستخلص المرفوع من الأدعية، تأليف/ الإمام أحمد بن هاشم (ع) - ت ١٢٦٩هـ.
- ٨- لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار، تأليف/ الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.

(١) التحف الفاطمية شرح الزلف الإمامية.

- ٩- مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم أمير المؤمنين زيد بن علي (ع)، تأليف/ الإمام الأعظم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ع) ٧٥هـ - ١٢٢هـ.
- ١٠- شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة (ع) - ت ٦١٤هـ.
- ١١- صفوة الاختيار في أصول الفقه، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة (ع) ت ٦١٤هـ.
- ١٢- المختار من صحيح الأحاديث والآثار من كتب الأئمة الأطهار وشيعتهم الأخيار، لِمُخْتَصِرِهِ/ السيد العلامة محمد بن يحيى بن الحسين بن محمد حفظه الله تعالى، اختصره من الصحيح المختار للسيد العلامة/ محمد بن حسن العجري (رحمته الله).
- ١٣- هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطاهرين، تأليف/ السيد الإمام الهادي بن إبراهيم الوزير (ع) - ت ٨٢٢هـ.
- ١٤- الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، تأليف/ الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ع) - ٤٢٤هـ.
- ١٥- المنير - على مذهب الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم (ع) تأليف/ أحمد بن موسى الطبري (رحمته الله).
- ١٦- نهاية التنويه في إزهاق التمويه، تأليف السيد الإمام/ الهادي بن إبراهيم الوزير (ع) - ٨٢٢هـ.
- ١٧- تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين، تأليف/ الحاكم الجشمي المحسن بن محمد بن كرامة (رحمته الله) - ٤٩٤هـ.
- ١٨- عيون المختار من فنون الأشعار والآثار، تأليف الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
- ١٩- أخبار فخر وخبر يحيى بن عبدالله (ع) وأخيه إدريس بن عبدالله (ع)، تأليف/ أحمد بن سهل الرازي (رحمته الله).
- ٢٠- الوافد على العالم، تأليف/ الإمام نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم الرسي (ع) - ٢٤٦هـ.
- ٢١- الهجرة والوصية، تأليف/ الإمام محمد بن القاسم بن إبراهيم الرسي (ع).

- ٢٢- الجامعة المهمة في أسانيد كتب الأئمة، تأليف/ الإمام الحجة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
- ٢٣- المختصر المفيد فيما لا يجوز الإخلال به لكل مكلف من العبيد، تأليف/ القاضي العلامة أحمد بن إسماعيل العلفي رحمته الله ت ١٢٨٢هـ.
- ٢٤- خمسون خطبة للجمع والأعياد.
- ٢٥- رسالة الثبات فيما على البنين والبنات، تأليف/ الإمام الحجة عبدالله بن حمزة (ع) ت ٦١٤هـ.
- ٢٦- الرسالة الصاعدة بالدليل في الرد على صاحب التبديع والتضليل، تأليف/ الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
- ٢٧- إيضاح الدلالة في تحقيق أحكام العدالة، تأليف/ الإمام الحجة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
- ٢٨- الحجج المنيرة على الأصول الخطيرة، تأليف/ الإمام الحجة مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢هـ - ١٤٢٨هـ.
- ٢٩- النور الساطع، تأليف/ الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي (ع) ١٣٤٣هـ.
- ٣٠- سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد، تأليف/ السيد العلامة محمد بن الحسن بن الإمام القاسم بن محمد (ع) ١٠١٠هـ - ١٠٧٩هـ.
- ٣١- الجواب الكاشف للالتباس عن مسائل الإفريقي إلياس - ويليهِ/ الجواب الراقي على مسائل العراقي، تأليف/ السيد العلامة الحسين بن يحيى بن الحسين بن محمد (ع) (١٣٥٨هـ - ١٤٣٥هـ).
- ٣٢- أصول الدين، تأليف/ الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ع) ٢٤٥هـ - ٢٩٨هـ.
- ٣٣- الرسالة البديعة المعلنة بفضائل الشيعة، تأليف/ القاضي العلامة عبدالله بن زيد العنسي رحمته الله - ٦٦٧هـ.
- ٣٤- العقد الثمين في معرفة رب العالمين، تأليف الأمير الحسين بن بدرالدين محمد بن أحمد (ع) ٦٦٣هـ.
- ٣٥- الكامل المنير في إثبات ولاية أمير المؤمنين (ع)، تأليف/ الإمام القاسم بن إبراهيم

الرسبي (ع) ٢٤٦ هـ.

٣٦- كتابُ التَّحْرِيرِ، تأليف / الإمام الناطق بالحق أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ع) - ٤٢٤ هـ.

٣٧- مجموع فتاوى الإمام المهدي محمد بن القاسم الحسيني (ع) ١٣١٩ هـ.

٣٨- القول السديد شرح منظومة هداية الرشيد، تأليف / السيد العلامة الحسين بن يحيى بن الحسين بن محمد (ع) (١٣٥٨ هـ - ١٤٣٥ هـ).

٣٩- قصد السبيل إلى معرفة الجليل، تأليف السيد العلامة / محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٤٠- نظرات في ملامح المذهب الزيدي وخصائصه، تأليف السيد العلامة / محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٤١- معارج المتقين من أدعية سيد المرسلين، جمعه السيد العلامة / محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٤٢- الاختيارات المؤيَّدية، من فتاوى واختيارات وأقوال وفوائد الإمام الحجة / مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع)، (١٣٣٢ هـ - ١٤٢٨ هـ).

٤٣- من ثمار العِلْم والحكمة (فتاوى وفوائد)، تأليف السيد العلامة / محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٤٤- التحف الفاطمية شرح الزلف الإمامية، تأليف الإمام الحجة / مجد الدين بن محمد المؤيدي (ع) ١٣٣٢ هـ - ١٤٢٨ هـ.

٤٥- المنهج الأقوم في الرِّفْع والظُّم والجُهرِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وإثبات حيِّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ فِي التَّأْذِينَ، وغير ذلك من الفوائد التي بها النَّفْعُ الْأَعْمُ، تأليف / الإمام الحجة / مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع).

٤٦- الأساس لعقائد الأكياس، تأليف / الإمام القاسم بن محمد (ع).

٤٧- البلاغ الناهي عن الغناء وآلات الملاهي. تأليف الإمام الحجة / مجد الدين بن محمد المؤيدي (ع) ١٣٣٢ هـ - ١٤٢٨ هـ.

٤٨- الأحكام في الحلال والحرام، للإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم (ع) ٢٤٥هـ - ٢٩٨هـ.

٤٩- المختار من (كتر الرشاد وزاد المعاد، تأليف/ الإمام عز الدين بن الحسن (ع) ت ٩٠٠هـ).

٥٠- شفاء غليل السائل عما تحمله الكافل، تأليف/ العلامة الفاضل: علي بن صلاح بن علي بن محمد الطبري.

٥١- الفقه القرآني، تأليف السيد العلامة/ محمد بن عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٥٢- تعليم الحروف.

٥٣- سلسلة تعليم القراءة والكتابة للطلبة المبتدئين/ الجزء الأول الحروف الهجائية.

٥٤- سلسلة تعليم مبادئ الحساب/ الجزء الأول الأعداد الحسابية من (١ إلى ١٠).

٥٥- تسهيل التسهيل على متن الأجرومية.

٥٦- أزهار وأثمار من حقائق الحكمة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٥٧- متن الكافل بنيل السؤل في علم الأصول، تأليف/ العلامة محمد بن يحيى بهران (ت): ٩٥٧هـ.

٥٨- الموعظة الحسنة، تأليف/ الإمام المهدي محمد بن القاسم الحسيني (ع) - ١٣١٩هـ.

٥٩- أسئلة ومواضيع هامة خاصة بالنساء، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٦٠- المفاتيح لما استغلق من أبواب البلاغة وقواعد الاستنباط، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٦١- سلسلة تعليم القراءة والكتابة للطلبة المبتدئين/ الجزء الثاني الحركات وتركيب الكلمات.

٦٢- سلسلة تعليم مبادئ الحساب/ الأعداد الحسابية الجزء الثاني.

٦٣- المركب النفيس إلى أدلة التنزيه والتقديس، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله

عوض حفظه الله تعالى.

٦٤- المناهل الصافية شرح المقدمة الشافية، تأليف/ العلامة لطف الله بن محمد الغياث الظفيري، ت ١٠٣٥ هـ.

٦٥- الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل، تأليف/ السيد العلامة أحمد بن محمد لقمان، ت ١٠٣٧ هـ.

٦٦- الأنوار الهادية لذوي العقول إلى معرفة مقاصد الكافل بنيل السؤل، تأليف/ الفقيه العلامة أحمد بن يحيى حابس الصعدي، ت ١٠٦١ هـ.

٦٧- مجمع الفوائد المشتمل على بغية الرائد وضالة الناشد، تأليف الإمام الحجّة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢ هـ - ١٤٢٨ هـ.

٦٨- كتاب الحجّ والعمرة، تأليف الإمام الحجّة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ع) ١٣٣٢ هـ - ١٤٢٨ هـ.

٦٩- المسطور في سيرة العالم المشهور، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٧٠- محاضرات رمضانية في تقريب معاني الآيات القرآنية، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٧١- زبر من الفوائد القرآنية ونوادر من الفرائد والقلائد الربانية، تأليف السيد العلامة/ محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٧٢- المنتزع المختار من الغيث المدرار المعروف بشرح الأزهار، تأليف العلامة عبد الله بن مفتاح رحمته الله تعالى.

٧٣- متن غاية السؤل في علم الأصول للسيد العلامة الحسين بن الإمام القاسم بن محمد (ع) ت (١٠٥٠ هـ).

٧٤- درر الفرائد في خطب المساجد، تأليف السيد العلامة عبد الله بن صلاح العجري رحمته الله تعالى.

٧٥- الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين، تأليف الفقيه العلامة محمد بن يحيى

مداعس (ت ١٣٥١ هـ).

٧٦- الوشي المختار على حقائق الأزهار تأليف / السيد العلامة الحسين بن يحيى المطهر (ع) (١٣٥٨ هـ - ١٤٣٥ هـ).

٧٧- عدة الأكياس المتترع من شفاء صدور الناس في شرح معاني الأساس، تأليف السيد العلامة أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي (رحمته الله) (٩٧٥ هـ - ١٠٥٥ هـ).

٧٨- معيار أغوار الأفهام في الكشف عن مناسبات الأحكام، تأليف الفقيه العلامة عبدالله بن محمد النجري (٨٢٥ هـ - ٨٧٧ هـ).

٧٩- البيان الشافي المتترع من البرهان الكافي، تأليف الفقيه العلامة عماد الدين يحيى بن أحمد بن مظفر (٨٧٥ هـ).

٨٠- أثمار الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، تأليف الإمام شرف الدين يحيى بن شمس الدين بن أحمد بن يحيى المرتضى (٨٧٨ هـ - ٩٦٥ هـ).

٨١- المختصر المغيث في علم الموارث، إصدارات مكتبة أهل البيت (رحمته الله).

٨٢- مجموع رسائل الإمام الهادي إلى الحق، يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم (رحمته الله)، (٢٤٥ هـ - ٢٩٨ هـ).

٨٣- شرح الأساس الكبير المسمى (شفاء صدور الناس في شرح معاني الأساس لعقائد الأكياس) تأليف السيد العلامة أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي (رحمته الله)، (٩٧٥ هـ - ١٠٥٥ هـ).

٨٤- شقائق الأشجان، تأليف السيد العلامة المجتهد محمد عبدالله عوض حفظه الله تعالى.

٨٥- حديقة الحكمة النبوية في تفسير الأربعين السيلقية، تأليف الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة (ع) (٥٦١ هـ - ٦١٤ هـ).

٨٦- شفاء الأوام تأليف الأمير الناصر للحق الحسين بن محمد (ع)، ت (٦٦٣ هـ).

٨٧- هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول المعروف بـ (شرح الغاية)، تأليف إمام المحققين الأعلام الحسين بن القاسم بن محمد (ع) (٩٩٩ هـ - ١٠٥٠ هـ).

وهناك الكثير الطيّب في طريقه للخروج إلى النور إن شاء الله تعالى، نسأل الله تعالى الإعانة والتوفيق.

ونتقدّم في هذه العجالة بالشكر الجزيل لكلّ من ساهم في إخراج هذا العمل الجليل إلى النور -وهم كُثُر- نسأل الله أن يكتب ذلك للجميع في ميزان الحسنات، وأن يجزل لهم الأجر والثوبة.

وختاماً نتشرّف بإهداء هذا العمل المتواضع إلى روح مولانا الإمام الحجة/ مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي -سلام الله تعالى عليه ورضوانه- باعث كنوز أهل البيت (ع) ومفاخرهم، وصاحب الفضل في نشر تراث أهل البيت (ع) وشيعتهم الأبرار رضي الله عنهم.

وأدعو الله تعالى بما دعا به (ع) فأقول: اللهم صلّ على محمد وآله، وأتمم علينا نعمتك في الدارين، واكتب لنا رحمتك التي تكتبها لعبادك المتقين؛ اللهم علّمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علّمتنا، واجعلنا هداة مهتدين؛ ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر]، نرجو الله التوفيق إلى أقوم طريق بفضلله وكرمه، والله أسأل أن يصلح العمل ليكون من السعي المتقبّل، وأن يتداركنا برحمته يوم القيام، وأن يختتم لنا ولكافة المؤمنين بحسن الختام، إنه ولي الإجابة، وإليه منتهى الأمل والإصابة، ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَتَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾

[الأحقاف ١٥].

وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

مدير المكتبة/

إبراهيم بن مجدالدين بن محمد المؤيدي

مقدمة التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، الأول فلا شيء قبله، والآخر فلا شيء بعده، تفضل علينا بجلال النعم ودقائقها، وظاهرها وخفيها، ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، والصلاة والسلام على هذا الرسول الأمين الذي زكى الله به كل من اتبعه وأطاعه من المخلوقين، سيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله الهداة، سفن النجاة، قرناء الكتاب، وأمناء رب الأرباب، من تبعهم آمن من الضلال، ومن تخلف عنهم هوى في أودية الوبال، وبعد:

فإننا إذ نقدم للقراء الكرام من العلماء والمتعلمين كتاب **(هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول)**، تأليف إمام المحققين الأعلام الحسين بن القاسم بن محمد عليه السلام، نشير إلى نبذة يسيرة عن الكتاب ومؤلفه والفن الذي يختص به؛ فنقول متوكلين على من له الحول والطول:

إن علم أصول الفقه من العلوم التي أولاها المسلمون -بشتى طوائفهم- اهتماماً كبيراً؛ لأن موضوعه يمس التعاليم الدينية العملية بشقيها العبادات والمعاملات، فالموضوعات الفقهية التي يحتاجها كل فرد، عالم أو متعلم هي نتاج لبحت العلماء في الأدلة الشرعية واستخراج الأحكام منها، ولا يتقن ذلك إلا من يعرف هذا العلم.

ومن أراد معرفة المراحل التي مرت بها علوم الشريعة الإسلامية وما يخدمها من علوم اللغة وغيرها -سيلاحظ أنها بدأت تتشكل تدريجياً؛ فإن من قرأ السيرة النبوية وكتب التاريخ سيرى كيف تعامل المسلمون مع الآيات القرآنية والسنة النبوية، وكيف بدأ النبي ﷺ بوضع الأسس والأصول الدينية الهامة فبدأ بإخراجهم من ظلمات الشرك والجهل إلى عبادة الله والانقياد له، ثم

تدرجت الأوامر الإلهية بدءاً بالأهم الأهم، حتى أصبح للمسلمين كيان مستقل في المدينة النبوية فنزلت تفاصيل أكثر العبادات والمعاملات، ففي هذه الفترة القصيرة التي لم تكد تتجاوز العشرة الأعوام بدأ النبي ﷺ ببناء المسجد وجعله منارة علمية يجمعهم فيه للصلوات الخمس ويعلمهم القرآن وأحكامه، ويبين لهم حلاله وحرامه، ويوضح لهم معانيه، حتى حفظه الكثير منهم، وفي هذه الفترة القصيرة بين لهم جميع تفاصيل الشريعة الإسلامية قولاً وعملاً، ولولا الجهود الجبارة التي بذلها ﷺ لما استطاع أن يصل إلى هذه الثمرة بين أمة أمية أكثرهم لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه ﷺ صبر وثابر حتى أوصل إليهم أدق التفاصيل، وحتى وصل الدين إلى مرحلة الكمال قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال النبي ﷺ: ((تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك)).

ولأن هذه التعاليم الكثيرة لم يدركها جل الصحابة، وليسوا سواء في الفهم والعلم، ولما عليه طبائع البشر من الاختلاف والتمايز - لذلك فقد حرص ﷺ على أن يبين لأمتة الطريق المستقيم بعده فقال ﷺ: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

ولمّا كان القرآن قد نزل بلغة العرب وتلقوه عن رسول الله ﷺ مشافهة مع معرفتهم بأكثر معانيه ومقاصده - لم يحتاجوا إلى أن يدرسوا العلوم التي توصلهم إلى فهمه مثل علم النحو، وعلم البلاغة وأساليبها وما هو المقصود منها، وعلم أصول الفقه وقواعده، ولا علم الصرف، ولم تكن قد ظهرت المعاجم اللغوية التي استوعبت الكلمات العربية، وإنما كانوا إذا أشكل عليهم أمر أو لفظ رجعوا فيه إلى النبي ﷺ فبينه لهم وأعلمهم بمراد الله منه، ولهذا

لم تظهر الحاجة في هذا العصر إلا إلى معرفة كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ. ثم لما توفي ﷺ وظهر الاختلاف بعده ﷺ بين الصحابة في بعض مسائل الشريعة الإسلامية - بدأت الحاجة إلى تمييز الصحيح من السقيم، والحق من الباطل، وظهرت العلوم التي تخدم القرآن الكريم والسنة النبوية تدريجياً بحسب الحاجة إلى كل علم، وكان من بين هذه العلوم التي بدأت تظهر وتميز باسم خاص علم (أصول الفقه).

وإذا أردنا البحث عن بدايات هذا العلم فسنجد موضوعاته موجودة في كلام العرب وفي القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكنها كغيرها كانت مدججة وليست موضوعات مميزة تستقل باسم خاص بها.

وإذا فتننا في كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام سنجد له كلاماً يشير إلى أغلب موضوعات هذا الفن والذي أصبح أخيراً يعرف باسم أصول الفقه؛ ومن ذلك ما قاله ضمن جوابه على من سألته عن أحاديث البدع، وعمّا في أيدي الناس من اختلاف الخبر، حيث قال عليه السلام: (إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبَاطِلًا، وَصِدْقًا وَكَذِبًا، وَنَاسِخًا وَمُنْسُوخًا، وَعَامًّا وَخَاصًّا، وَمُحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا، وَحِفْظًا وَوَهْمًا، وَقَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى عَهْدِهِ، حَتَّى قَامَ خَطِيْبًا، فَقَالَ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» وَإِنَّمَا أَتَاكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةُ رِجَالٍ لَيْسَ هُمْ خَامِسٌ: رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهِرٌ لِلإِيمَانِ، مُتَصَنِّعٌ بِالإِسْلَامِ، لَا يَتَأَنَّمُ وَلَا يَتَحَرَّجُ، يَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُتَعَمِّدًا، فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَاذِبٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ، وَلَمْ يُصَدِّقُوا قَوْلَهُ، وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا: صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَأَاهُ، وَسَمِعَ مِنْهُ، وَلَقِفَ عَنْهُ، فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ، وَقَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ، وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكَ، ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ عَلَيْهِ السلام، فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَئِمَّةِ الضَّلَالَةِ، وَالدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَالْبُهْتَانِ، فَوَلَّوهُمْ الْأَعْمَالَ، وَجَعَلُوهُمْ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، وَأَكَلُوا مِنْ دُنْيَاهُمْ، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالدُّنْيَا، إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ، فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ.

وَرَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئاً لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَى وَجْهِهِ، فَوَهَمَ فِيهِ، وَلَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِباً، فَهُوَ فِي يَدَيْهِ، يَرْوِيهِ وَيَعْمَلُ بِهِ، وَيَقُولُ: أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهَمَ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكَ لَرَفَضَهُ!

وَرَجُلٌ ثَالِثٌ، سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئاً يَأْمُرُ بِهِ، ثُمَّ نَهَى عَنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ الْمَنْسُوخَ، وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ.

وَأَخْرَ رَابِعٌ، لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللَّهِ، وَلَا عَلَى رَسُولِهِ، مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ، خَوْفاً لِلَّهِ، وَتَعْظِيماً لِرَسُولِ اللَّهِ، وَلَمْ يَرَمْ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ عَلَى مَا سَمِعَهُ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ، وَحَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ، وَحَفِظَ الْمَنْسُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ، وَعَرَفَ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ، فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ، وَعَرَفَ الْمُتَشَابِهَ وَمُحْكَمَهُ.

وَقَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْكَلَامُ لَهُ وَجْهَانِ: فَكَلَامٌ خَاصٌّ، وَكَلَامٌ عَامٌّ، فَيَسْمَعُهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَا عَنِ اللَّهِ بِهِ، وَلَا مَا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَحْمِلُهُ السَّامِعُ وَيُوجِّهُهُ عَلَى غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِمَعْنَاهُ، وَمَا قُصِدَ بِهِ، وَمَا خَرَجَ مِنْ أَجْلِهِ، وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَفْهِمُهُ، حَتَّى إِنْ كَانُوا لَيُحِبُّونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ أَوْ الطَّارِئُ، فَيَسْأَلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَسْمَعُوا، وَكَانَ لَا يَمُرُّ بِمَنْ ذَلِكَ شَيْءٌ إِلَّا سَأَلَتْ عَنْهُ وَحَفِظَتْهُ.

فقد أوضح عليه السلام في كلامه هذا كثيراً من الأسباب التي تؤدي إلى الاختلاف، فمنها ما سببه التعمد للضلال، ومنها ما يعود إلى قصر الباع في العلوم، وهذا القسم هو الذي ينفع فيه وضع القواعد التي توضح الصواب وتقوم الاعوجاج.

وقد بقي أمير المؤمنين عليه السلام ينقح للأمة دينها، ويبين ما تشابه عليها من الشريعة الغراء، فقد ذكر هنا أهمية معرفة المحكم والمتشابه والعام والخاص والناسخ والمنسوخ وصحيح سنة النبي ﷺ والمكذوب عليه ﷺ ..إلخ، وهذه تعتبر الخطوط العريضة لهذا الفن، ثم سار على دربه ذريته الأخيار ومن أخذ عنهم؛ فأغلب العلوم عن باب مدينة العلم عليه السلام مأخوذ يتلقاها الخلف عن السلف.

وكانت هذه هي المرحلة الأولى للعلوم الإسلامية بأخذ علوم الكتاب والسنة وما يتعلق بأحكام الشريعة بطريقة التلقي الشفهي والحفظ، ولم يدوّن في هذه الفترة إلا القرآن الكريم، أو أشياء يسيرة من سنة النبي ﷺ، ثم بدأ ما يسمى بعصر التدوين فبدأ المسلمون بما تمس حاجتهم إليه من العلوم، فدوّنوا علوم الشريعة من حديث وفقه ..إلخ، وكانت قواعد أصول الفقه في هذه الفترات مختلطة بعلم الفقه كما هو شأن غيره من الفنون.

وقد بين مسيرة تشكل علم أصول الفقه وبداياته سيدي العلامة المجتهد محمد بن عبدالله عوض أیده الله تعالى في كتابه (من ثمار العلم والحكمة/ ج ٣/ قسم أصول الفقه ص ٢١٧ وما بعدها)، فقد ذكر كلاماً جميلاً مفاده: أن أصول الفقه موجود في القرآن الكريم، وفي كلام الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، وفي كلام الإمام زيد بن علي عليه السلام في بعض رسائله ونقل بعض عباراته، ونقل عبارات من كتاب القياس من مجموع رسائل الإمام الهادي عليه السلام.

ومما قال -أيده الله-: «وأجمعُ كتاب هو كتاب (شرح الغاية للحسين بن القاسم رحمة الله عليه)، وهو كتاب يذكر فيه كل مسألة من مسائل أصول الفقه ويقول: قال أئمتنا عليهم السلام كذا، وقالت الأشعرية كذا، وقالت المعتزلة كذا، ويقول: قال الهادي والمؤيد بالله وأبو طالب والمنصور بالله عليهم السلام كذا، وقال

الجويني والغزالي كذا، وقال فلان كذا، ثم يقول: والدليل على ما ذهبنا إليه كذا، والجواب على الجويني والغزالي كذا وكذا. وعلى هذا يذكر الأقوال، ودليل كل قول، والجواب على كل قول، ثم ينتصر لمذهب أئمتنا عليهم السلام.

...إلى أن قال حفظه الله: «المؤيد بالله عليه السلام ليس له هناك كتاب موضوع في علم أصول الفقه غير أنه ذكر كل قواعد أصول الفقه من أولها إلى آخرها في كتابه الفقهي الكبير (شرح التجريد)، وكذلك الهادي عليه السلام ليس له كتاب خاص في أصول الفقه غير أنه ذكر قواعد الأصول في كتاب (الأحكام) و(المنتخب)، وسائر كتبه. وكذلك قواعد أصول الفقه موجودة بحذافيرها في كتاب (شرح الأحكام لعل بن بلال)، وفي (شرح التحرير للإمام أبي طالب).

فعلم أصول الفقه موجود عند علماء الزيدية الذين يشتغلون بعلم الفقه من قديم الزمان، وكانوا يخلطون علم الفقه وعلم أصول الفقه؛ فجاء الشافعي وفصل علم أصول الفقه عن علم الفقه، وهو أول من ميز أحدهما عن الآخر فاحتذى الناس بعد ذلك بالإمام الشافعي، فجعلوا علم أصول الفقه في كتاب على حدة للتسهيل والتيسير، وهذه الحقيقة حقيقة عامة يعرفها جميع علماء المسلمين المطلعين على تطور التصنيف والتأليف». اهـ كلامه حفظه الله.

عملنا في التحقيق

- ١ - قمنا بصف الكتاب على النسخة المطبوعة وهي نسخة مكونة من مجلدين كبار (طبعة غمضان).
- ٢ - عند المقابلة اعتمدنا أيضاً على أربع نسخ خطية، سنشير إليها قريباً.
- ٣ - قمنا بوضع بعض العناوين الفرعية، وتقسيم النص إلى فقرات وإدراج علامات الترقيم بحسب المتعارف عليه؛ لما لها من أهمية في فهم النص.
- ٤ - أضفنا حاشية سيلان تحت نص الكتاب مباشرة وميزناها بخط غامق، وتحتها مباشرة بقية الحواشي التي تمس إليها الحاجة.

- ٥- أما إذا كان هناك حاشية على تعليق سيلان أو على الحواشي التي على شرح الغاية؛ فإننا وضعناها أسفل الصفحة وميزنا أرقامها بأن وضعناها بين معقوفين هكذا [١] حتى تتميز عن الحواشي الأصلية.
- ٦- إذا وجدت أكثر من حاشية على الكتاب فإننا نضعها تحت رقم الأصل مباشرة ونرمز إليها بنجمة هكذا (*).
- ٧- أما إذا وجدت أكثر من حاشية على الحاشية فإننا نضع لها نجمة لكنها بين معقوفين هكذا [*].
- ٨- **تنبيه/** تم التصحيح لبعض ما ينقله سيلان من المصادر التي ينقل عنها، وكذلك بعض الحواشي الأخرى بالرجوع إلى مصادرها الأصلية التي نُقِلَتْ منها بدون أن نشير إلى المصدر أحياناً؛ لئلا نثقل الكتاب بالحواشي والمعقوفات، ولم نشر إلا إذا كان هناك حاجة ماسة إلى ذلك.
- ٩- **تنبيه آخر/** ما كان من الحواشي آخره هذا الرمز (ح) فهو يشير إلى أن الحاشية منقولة عن خط العلامة المحقق مؤلف الروض النضير الحسين بن أحمد السياغي، وإذا قيل: (عن خط شيخه) فالمراد به القاضي العلامة الحسن بن إسماعيل المغربي، وإذا كان في آخر الحاشية (ح ن) فالحاشية من خطه -أي: السياغي- عن خط القاضي العلامة الحسين بن محمد المغربي مؤلف البدر التمام. اهـ (منقول من المطبوع باختصار).

ترجمة المؤلف (ع)

نسبه:

هو: الحسين بن الإمام القاسم بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن الرشيد بن أحمد بن الأمير الحسين الأملحي بن علي بن يحيى بن محمد بن يوسف الأشل بن القاسم بن الإمام الداعي إلى الله يوسف بن الإمام المنصور بالله يحيى بن الإمام الناصر أحمد بن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام.

مولده:

ولد وقت الظهر يوم الأحد لأربع عشرة بقت من ربيع الآخر سنة تسع وتسعين وتسعمائة.

نشأته وبعض مشائخه ومقرئاته:

نشأ في حجر والده الإمام القاسم بن محمد عليه السلام، فقد دعا والده وهو ابن ست سنين، ومولده في جهة الشرف، ثم أطلعه والده إلى شهارة فقرأ القرآن في سبعة أشهر، ثم هاجر مع والده عليه السلام إلى برط، ثم ابتدأ قراءة العلوم هنالك فقرأ على والده (الكافية) في النحو وحاشيتها لوالده عليه السلام، وفي خلال ذلك سمع على والده أيضاً في يوم الخميس والاثنين (أصول الأحكام)، ولم يزل مع والده إلى سنة خمس عشرة وألف، ثم رجع مع والده إلى وادعة وابتدأ قراءة (نجم الدين) في النحو على السيد أمير الدين بن عبدالله بن نهشل، ولما كانت سنة ست عشرة وألف واستقر الصلح بين والده وجعفر باشا استقر مع والده وإخوته في شهارة، فقرأ في كل فن، فكانت قراءته في النحو والحديث و(أصول الأحكام)، وأصول الفقه وأصول الدين على والده عليه السلام، وقرأ على صنوه (المؤيد) محمد بن القاسم كتب التصريف وبعض أصول الفقه وشيء من الحديث، وعلى السيد أمير الدين في النحو، وعلى السيد أحمد بن محمد الشرفي في أصول الدين، وعلى السيد محمد الأخفش في التصريف والمعاني والبيان، وعلى السيد حسين بن علي جحاف في التصريف والمعاني والبيان وأصول الفقه، وعلى السيد علي بن صلاح العبالي في المعاني والبيان، وعلى السيد محمد بن إبراهيم

الشرفي في الفرائض، وعلى القاضي عبد الله المهلا في الصرف، وعلى القاضيين عامر بن محمد الذماري وسعيد بن صلاح الهبل في الفروع الفقهية، وعلى القاضي حسين بن علي المسوري في النحو والتصريف، وعلى القاضي حسن بن سعيد العيزري في النحو والتصريف والمعاني والبيان.

وقد أجازته والده فقال عليه السلام ما لفظه: التمس مني الولد المرجو للخير إن شاء الله إجازة في العلوم الدينية فقد استخرت الله سبحانه وأجزت له جميع ما لي فيه سماع وإجازة، من القراءات السبع، والأحاديث النبوية والجوامع الفقهية، والأصولية والكلامية، وكذلك علوم العربية، وما ألفتة وجمعت من هذه العلوم، واشترط عليه ما اشترط على مثله.

ولما سكن في الظفير قرأ على شيخه وشيخ المشائخ لطف الله بن محمد الغياث؛ فإنه قرأ عليه كتباً نافعة كثيرة من جملتها (الكشاف) لجار الله الزمخشري، ثم التمس من السيد أحمد بن محمد الشرفي إجازة (شرح الأساس) فقال ما لفظه: قد أجزت لكم ولئن أحب ممن يعرف معنى اللفظ وضبط روايته عني شارطاً ما شرطه غيري من العلماء في الإجازة.

ومن مشايخه في علم الحديث عبد الواحد بن عبد المنعم النزيلي؛ فإنه أجاز له إجازة عامة، وكذلك أجاز له إجازة عامة العلامة محمد بن عبد العزيز المفتي.

ذكر بعض مما قيل فيه:

قال ابن أبي الرجال في مطلع البدور في سياق الترجمة له: مفخر الزيدية، إمام المعقول والمنقول، وشيخ شيوخ اليمن الجهابذة الفحول، لقي الشيوخ وأخذ عنهم، وأقروا أنه من باب: ((رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه))، وانتفع بلقائهم، وأخذ زيد علومهم، واعترفوا بفضلهم في أسرع وقت، لكنه مع ذلك الإدراك لم يقنع من نفسه بالإدراك، بل واطب على العلوم، وخاض غمارها، روي عن شيخه الشيخ لطف الله بن الغياث أنه كان يقول: لا أخاف على أهل اليمن وفيهم الحسين بن الإمام. اهـ

وقال ابن أبي الرجال أيضاً: كان جبلاً من جبال الحلم، لا يطيش لحادث، ولا يظهر على وجهه عبوس، ولو انبعثت عليه الحوادث دفعة، فإنه كان أيام قراءته في الظفير على شيخه المذكور يصادم العساكر بالعساكر ويقاوم الأصاغر والأكابر، على خلل في الزمان ووهن في الأعوان، وهو مع ذلك يزاحم سعد الدين التفتازاني والشريف وأضرابها ويتعقبهم، وكان يكتب بخطه مع ذلك بعض كتب الدرس بخط كأنما طبع بالطابع، كان شيخنا الوجيه عبد الرحمن الحيمي يطيل الثناء عليه ويقول: خط شيرازي عال، ذكر ذلك مراراً، وكان يقرأ في (العصدة) ويحشي فيأتي إليه عيون العسكر وأهل العناية بالحرب يذكرون قرب الزحف والمصافة، وهو ينظر في تلك الدقائق؛ فإذا كثر تعويلهم نهض.

وقال فيه أيضاً: وكان شجاعاً في الغاية، ولقد أخبرنا الشيوخ بصعدة أيام قتاله للأروام بساحتها أيام والده عليه السلام أنه جاء من ناحية المشرق من بين الجبل والترك بصعدة خيلهم ورجلهم، فمضى إلى ناحية (تلمص) على حصان أدهم لابساً ثياباً يغيظ الأعداء، وبين يديه خادم يحمل الرمح، فمر من عند مسجد (فليتة) بوقار تام، كأنه يمشي إلى الزفاف والأروام نواكس الأذقان حتى مضى إلى بعض المسافة نحو تلمص، وخرجت الخيل تطلبه وهو لا يلتفت، فلما قربوا منه قبض الرمح من خادمه، وعاد فانقلبوا صاغرين، وهذه مناقب لو استوفيناها ضاق الرحب لكننا نكتفي بالإشارة والقليل يشير إلى الكثير.

وكان في علم المعقول في محل لا ينتهي إليه وسائر علوم القرآن، وأما المنطق وأصول الفقه فهو الغاية التي ما وراءها، وشاهد ذلك كتابه (الغاية) وشرحها (الهداية)، فقد جمعت غرائب الفن وعجائبه، ونقلها بعض علماء الأقاليم تعجباً من أسلوبها وكثرة التحقيق فيها، ومن علق بها شيخنا الشيخ أحمد بن أحمد الشابي القيرواني المالكي، القادم في شعبان من شهور سنة أربع وخمسين وألف سنة، وأقام بصنعاء وكان سابقاً في العلوم مطلعاً على مصنفات العلماء، فلم يزل متعجباً من هذا الكتاب، واعتنى بملكه.

وله أشعار جيدة، لكن والده أعاد الله من بركته كره له الإيغال في ذلك، فتركه.

من تلامذته:

وله تلامذة أجلاء أجلهم السيد أحمد بن علي الشامي، وصنوه الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم، والسيد عز الدين بن علي العبالي، وولد أخيه محمد بن الحسن، وعبد الحفيظ المهلا، ومهدي بن محمد المهلا كاتبه، وكان يكتب ما يملي من (شرح غاية السؤل).

وفاته وموضع قبره:

توفي رحمته الله بمدينة دمار، وقبر في قبته المشهورة جوار جامع الإمام المطهر بن محمد بن سليمان الحمزي عليه السلام في آخر ليلة الجمعة ثاني شهر ربيع الآخر عام خمسين وألف سنة، وقبره مشهور مزور، ومبلغ عمره إحدى وخمسون سنة إلا ست ليال.

مصادر الترجمة:

- ١- مطلع البدور.
- ٢- طبقات الزيدية.
- ٣- التحف شرح الزلف.

ترجمة سيلان صاحب الحاشية

قال في طبقات الزيدية: الحسن بن يحيى بن سيلان -بفتح المهملة وسكون التحتية مثناة- السفيناني أصلاً، الصعدي بلداً ومنشأً، العلامة شرف الدين.

قرأ في العربية نحواً وصرفاً، وفي (العصدة) على العلامة صديق بن رسام الصعدي، وقرأ في الفقه كـ(شرح الأزهار)، و(البحر)، وغيره من كتب الفقه على القاضي العلامة عبد القادر بن سعيد الهبل، وصنوه يحيى بن سعيد الهبل، وسمع (الكشاف) على السيد إبراهيم بن محمد بن حورية. وأخذ عنه جماعة كالقاضي عبد الهادي بن أحمد حابس، وصنوه يحيى بن عبد الهادي، وولده يحيى بن الحسن، وغيرهم.

كان القاضي عالماً محققاً، مصنفاً له تأليفات منها: (حاشية على شرح غاية السؤل) سماها بـ(مرايم الوصول إلى غاية السؤل)، قلت: واشتهرت بحاشية سيلان، وله (تحشية على الخمس المائة الآية)، و(تعليقة على شرح القلائد)، و(تعليقة على حاشية

الشلبي) سهاها (توضيح الخفي لعبارة الفاضل الشلبي)، ولم يزل حاكماً ومدرساً بصعدة ونواحيها حتى توفي في شهر القعدة الحرام سنة عشر ومائة وألف، وقبر في القرضين في الجانب الشامي.

نبذة عن الكتاب

كتاب **(هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول - شرح الغاية-) للإمام المحققين الأعلام الحسين بن الإمام القاسم بن محمد (ع)** غني عن التعريف فهو أعرف من أن يعرف، ولكن جرياً على المؤلف وإشارة إلى شيء يسير مما يميّز هذا الكتاب الجليل، فنقول:

إن لهذا الكتاب أهمية بالغة في التراث الزيدي بل والإسلامي؛ فهو نتاج عصر من العصور الذهبية للفكر الزيدي في شتى العلوم، عصر اجتنت فيه ثمرات العلوم منطوقها والمفهوم، فكان هذا الكتاب في علم أصول الفقه كاسمه هادياً لعقل كل مريد، وغاية تغني طالبه عن المزيد، وافٍ بما يحتاج إليه كل من يريد تحصيل أحد أركان علوم الاجتهاد، والغوص لاستخراج درر الأحكام الشرعية الفرعية، فهو جامع لمسائلها بأسلوب شيق، يناقش ويحاور جميع الفرق، وي طرح أدلة الموالم والمخالف، ويرد على الشطحات بكل شفافية وموضوعية، خالٍ عن التحويل الممل والاختصار المخل؛ لذلك وغيره نرى العلماء والمتعلمين يكبون على هذا الكتاب تعلماً وتعليماً، ويولونه اهتماماً بالغاً منذ تأليفه إلى يومنا هذا.

وقد جرى فيه المؤلف رحمته الله على طريقة عصره في أسلوب التأليف ومناقشة الأدلة، وذكر في مقدمته السبب الباعث له على التأليف.

وكان ابتداء تأليفه عليه السلام لـ **(غاية السؤل)** -وهو متن هذا الكتاب- في الظفير في سنة ست وعشرين وأكملها في شهارة في سنة خمس وثلاثين، وأما شرحه المسمى **(هداية العقول)**، فكان ابتداءه بمحروس شهارة سنة خمس وثلاثين وألف سنة، والفراغ منه بمحروس دمار منتصف شهر صفر سنة تسع وأربعين وألف.

سند الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد المؤيدي عليه السلام إلى كتاب هداية العقول إلى غاية السؤال في علم الأصول (شرح الغاية)

يروي والدنا الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي عليه السلام -
 كما أَوْضَحَ ذلك وَفَصَّلَهُ في كتابه لوامع الأنوار، وكما ذَكَرَ في كتابه الجامعة المهمة
 وكتابه التحف شرح الزلف - يروي عليه السلام كتابَ شرح الغاية عن والده عالم آل
 محمد وزاهدهم، محمد بن منصور بن أحمد المؤيدي رضي الله عنه وهو عن الإمام
 المهدي لدين الله رب العالمين، أبي القاسم، محمد بن القاسم الحسيني عليه السلام عن
 شيخه أمير المؤمنين، المنصور بالله رب العالمين، محمد بن عبدالله الوزير، وعن
 شيخه السيد الإمام، محمد بن محمد بن عبدالله الكبسي رضي الله عنه، وعن شيخه
 القاضي العلامة، شيخ الإسلام، أحمد بن إسماعيل القرشي العلفي رضي الله عنه.
 فأما الإمام المنصور بالله محمد بن عبدالله عليه السلام، فيرويه عن السيد الإمام يحيى بن
 عبدالله بن عثمان الوزير، وعن السيد الإمام مؤلف أنوار التمام، أحمد بن يوسف زبارة
 الحسيني، وعن السيد الإمام، أحمد بن زيد بن عبدالله الكبسي رضي الله عنه.
 وأما السيد الإمام الحافظ، محمد بن محمد بن عبدالله الكبسي، وكذا السيد
 الإمام أحمد بن زيد الكبسي، والقاضي العلامة أحمد بن إسماعيل القرشي،
 فيروونه جميعاً عن شيخهم السيد الإمام نجم العترة الأعلام، محمد بن عبد
 الرب بن محمد بن زيد بن الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم عليه السلام؛ وهو
 يرويه عن عمّه السيد العلامة، إسماعيل بن محمد، عن والده العلامة محمد بن
 زيد، عن والده العلامة زيد بن الإمام، عن والده الإمام الأواه، أمير المؤمنين
 المتوكل على الله إسماعيل بن الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام، عن أخيه
 عن إمام العلوم، وطود الحلوم، سيّد أعلام التحقيق، الحسين بن الإمام المنصور
 بالله القاسم بن محمد عليه السلام مؤلف كتاب شرح الغاية.

ويروي والدنا الإمام الحجة / مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي عليه السلام

كتاب شرح الغاية عن والده عالم آل محمد وزاهدهم، محمد بن منصور بن أحمد المؤيدي رضي الله عنه وهو عن الإمام المهدي لدين الله رب العالمين، أبي القاسم، محمد بن القاسم الحسيني عليه السلام، عن شيخه السيد الإمام محمد بن محمد الكبسي، عن شيخه السيد العلامة الحسن المتوفى سنة ثمان وثلاثين ومائتين وألف، بن يحيى الكبسي، عن أخيه محمد المتوفى سنة تسع عشرة ومائتين وألف؛ بن يحيى الكبسي قراءة، وعن السيد العلامة قاسم المتوفى سنة إحدى ومائتين وألف بن محمد الكبسي إجازة، عن السيد العلامة الكبير هاشم المتوفى سنة ثمان وخمسين ومائة وألف، بن يحيى الشامي اليحيوي، مؤلف نجوم الأنظار، حاشية على البحر الزخار، عن السيد العلامة زيد بن محمد بن الحسن بن الإمام القاسم بن محمد عليه السلام، عن القاضي العلامة علي المتوفى سنة تسع عشرة ومائة وألف، بن يحيى بن أحمد بن مضمون البرطي، عن إمام العلوم، وطود الحلوم، سيد أعلام التحقيق، الحسين بن الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام مؤلف كتاب شرح الغاية.

النسخ المعتمدة في التحقيق

لما كانت نسخ هذا الكتاب كثيرة ومتوفرة فقد اعتمدنا في تحقيقه على عدد من النسخ نذكر أهمها:

١- النسخة (أ): وهي نسخة مصورة وخطها متوسط مقروء، قال في آخرها:

منقول من خط سيدي شمس الملة وقمر الأهله أحمد بن علي بن الحسن الشامي أسعد الله أوقاته وتولى مكافاته، وكتب: مالكة الفقير إلى عفو الملك الحقير والزحزحة من عذاب السعير السيد علي بن محمد بن عز الدين بن الحسن الشامي لطف الله به وهده وأعانه على بلوغ رضاه إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

٢- النسخة (ب): وهي نسخة مصورة أيضاً، وخطها متوسط، يحتاج إلى زيادة جهد لقراءته، قال في آخرها: كان الفراغ لتمام هذه النسخة المباركة ثالث عشر من شهر رمضان الكريم عام ١٠٨٠ هـ ثمانون وألف سنة.

٣- النسخة (ج): وهي نسخة مصورة خطها جيد قال في هامش الصفحة الأخيرة: كان الفراغ والحمد لله من السماع لهذا المحصل الذي لا شيء من مدونات أصول الفقه يدانيه تحصيلاً على شيخنا وبركتنا الوالد العلامة جمال الإسلام والمسلمين علي بن حسين المغربي أطال الله أمداه وامتن علي من فضله وجعل ماله وذلك في ربيع الأول يوم ثامن سنة ١٣٣٥ هـ. كتبه أحقر العباد الراجي عفوره إلخ.

٤- نسخة (د): وهي مصورة بخط جميل وواضح، قال في آخرها: وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك تأليف مولانا شرف الإسلام الحسين بن القاسم بن أمير المؤمنين أعاد الله علينا من فضائله وسره صبح يوم الخميس لعله تاسع عشر شهر شوال الذي من شهور ثمان وثمانين ومائة

وألف على يد أقل الخليفة بل لا شيء في الحقيقة الفقير إلى الله الغني الفقيه محمد بن أحمد بن صالح بن حسين السحامي الخولاني بلداً والزبيدي مذهباً غفر الله له ولوالديه ولمن دعا له بالمغفرة وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات إنه ولي ذلك والقادر على ما هنالك . وذلك بعناية سيدي السيد الجليل الأورع الأروع العلامة الزاهد عين أعيان الفترة وفرع شجرة النبوة السيد محمد بن يحيى بن أحمد بن علي الكبسي عامله الله بلطفه وحرسه وتولاه وغفر له ولوالديه ولنا ولوالدينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . هذا، ونسأل الله القبول، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وأن يوفقنا لخدمة العلم وأهله، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

قسم التحقيق

مكتبة أهل البيت عليه السلام

٢٠/رمضان المبارك/١٤٤٣هـ

الموافق ٢١/٤/٢٠٢٢م

صور من النسخ المعتمدة

صفحة العنوان من نسخة (أ)



الصفحة الأخيرة من نسخة (أ)



صفحة العنوان نسخة (ب)



الصفحة الأخيرة نسخة (ب)

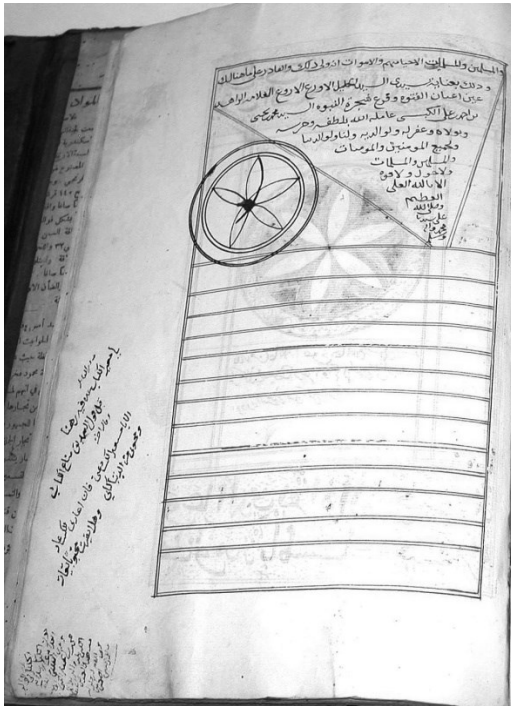


صفحة الغلاف من نسخة (ج)

الصفحة الأخيرة من نسخة (ج)



الصفحة الأخيرة من نسخة (د)



صفحة الغلاف من نسخة (د)



[ذكر سبب التأليف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

يقول العبد (٢) الفقير إلى الله عز وجل ،

[مقدمة هاشية سيلان]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أفاض علينا من إنعامه غاية السؤل، ودلنا على معرفته وتوحيده بهداية العقول، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد صلاة تبلغ بها منتهى السعادة، وننال بها من واسع فضله الحسنى وزيادة، وعلى آله الذين رفعوا أصول الشريعة وشيدوا منارها، وأشعوا بين الأمة أشعتها وأنوارها، وبعد:

فإن الشرح المشهور الموسوم بهداية العقول لمولانا العلامة السيد المحقق الشهير، المتقن الحافظ النحرير، إمام أرباب التحقيق، قدوة الأفاضل من أهل التدقيق، شرف المعالي والمكارم، الحسين بن مولانا الإمام القاسم، رفع الله درجتها في عليين مع سلفها من السابقين والمقتصدین، قد احتوى على زبدة نتائج أنظار المحققين، وانطوى على خلاصة أفكار المدققين، فلذا اعترف بسمو همته الخلاق، ووضعوا فرائده على الأحداق، وساروا بذكر علو أمره في الآفاق.

وكان مفتقراً في مظان اللبس والارتباب إلى تعليق حواش تزيل الاشتباه وتميط الحجاب، فبعثني داعي التوفيق إلى سلوك هذه الطريق، مع نداء قصوري على بقلة البضاعة، وتأخري في مضمار هذه الصناعة، وما توفقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

قال المؤلف رحمته الله: «يقول العبد... إلخ»: إن لم يقدر للسلمة متعلق فالظاهر التعلق بهذا الفعل [١]، والمعنى مع ذاك ظاهر، وإن قدر متعلق الباء فعلاً غائباً مسنداً إلى العبد، أي: بسم الله يتدلى أو يشرح، يقول العبد: كان- من باب التنازع؛ لصحته بغير عطف بين عاملين، وقد مثل له نجم الأئمة بقوله: جاءني لأكرمه زيد، وكاد يخرج زيد، وغير ذلك كما هو معروف.....=

(١) قال السيد عيسى الصفوي رحمته الله في صدر شرحه على الكافية في النحو ما لفظه: والباء -أي: من (بسم الله)- للملابسة أو الاستعانة، ولا يبعد أن تكون للتعدي، أي: اجعله بداية، بل هو أقرب فتدبر. اهـ كلامه. قال السيد عمر البصري رحمته الله: لعل وجه الأقربى كون التعدية يقتضي جعله جزءاً، وهو أبلغ في التيمن المقصود من الأمر بالبدئية مع استلزامه لتحقيق الملابس والاستعانة دون العكس؛ إذ الجزء ملابس للكل ويستعان به في تحقيقه؛ لأنه بعض العلة المادية.

(٢) اختار لفظ العبد مع ما فيه من الخضوع توطئة لصفة الفقير المنبي عن الاحتياج؛ ولذا عدها بـ(إلى)؛ إذ العبد محتاج لا يملك شيئاً. ذكره علي بن صدر الدين بن عصام الدين.

[١]- والظاهر فساد المعنى بهذا الاعتبار؛ إذ يقول لها تعلق بقوله بعد حمد الله، فيصير المعنى يقول: بعد حمد الله بسم الله، وهو خلاف الظاهر. اهـ سيدي أحمد بن محمد إسحاق ح.

الغني^(١) بإعانتته على ما عقد وحل^(٢)، الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله

= لكن إن اشترط مع عدم العطف الربط بين العاملين كان الربط بينهما فيما نحن فيه حالية يقول مما قبله^[١]. وإن قدر لمتعلق فعلاً مسنداً إلى المتكلم نحو: أشرح وأبتدئ على الوجهين المعروفين في المتعلق كان يقول^[٢] محمولاً على الاستئناف أو الحالية، لكن لا بد للعدول من التكلم إلى الغيبة من وجه^[٣] فينظر هل يصلح الالتفات لقصد هضم النفس^[٤] بوصفها بالصفات الغائبة، أعني قوله: العبد الفقير. **(قوله): «الغني»** صفة للعبد، وفيه بعد قوله: «الفقير» من أنواع البديع المطابقة، وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة، فإن ذلك من الأمور للمستغربة التي تستلذ بها النفس فيكتسب الكلام بذلك حسناً وغبابة. **(قوله): «على ما عقد وحل.. إلخ»** متعلق بإعانتته، وقوله: «وحل» بالخاء المهيمنة؛ لأنه المقابل للعقد، ولا يخفى ما في ذلك من التعميم فيما يستعان عليه، مع إشارة لطيفة إلى المقصود من المتن والشرح؛ إذ العقد يناسب المتن، والحل يناسب الشرح، فيفيد براعة الاستهلال^[٥] بالطف عبارة.

(١) وفي الغني مع العبد ما يلحق بالطباق؛ إذ العبد يستلزم الفقر، والفقر يقابل الغنى فيكون من القسم الأول مما يلحق بالطباق، وهو الجمع بين معنيين يتعلق أحدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق. (من خط العلامة حمد بن محمد السياغي).

(٢) يوصف المجتهد بالعقد والحل لأنه يعقد باجتهاده الأحكام الشرعية -أي: يصححها بالحجج الصريحة والقياسات الصحيحة والتأويلات الفصيحة، أي: المفصحة- ويحل عقد الشبه المؤدية إلى ما يخالف ذلك ببيان ما يتضح به فسادها.

[١]- قوله: «حالية يقول مما قبله» فيكون التقدير على هذا: يشرح العبد باسم الله حال كونه قائلاً: لما كانت الحاجة.. إلخ، أو يبتدئ العبد باسم الله حال كونه قائلاً.. إلخ، لكن يلزم على هذا كون المقصود من الكلام -وهو يقول العبد لما كانت الحاجة إلخ- قيداً زائداً، ويكون ما يقصد لأجله -وهو الابتداء باسم الله والشرح باسمه تعالى- هو المقصود من التأليف وإن كان ذكر الله سبحانه مقصوداً لذاته، وهذا خلاف للواقع المراد من التأليف، والمعنى المراد إنما هو عكس ذلك، وهو ما حصله: يقول العبد لما كانت الحاجة.. إلخ حال كونه مبتدئاً باسمه أو مصاحباً لمقصوده باسمه أو متبركاً أو نحو ذلك. اهـ (ح ن).

[٢]- قوله: «كان يقول محمولاً على الاستئناف» والمراد من الاستئناف الابتداء للكلام لا الاستئناف البياني، لكن يلزم عليه انقطاع الجملة المستأنفة عما قبلها، وعلى الحالية يلزم ما ذكر أولاً. اهـ (ح ن).

[٣]- قوله: «لكن لا بد للعدول من التكلم إلى الغيبة من وجه» يريد من وجه خاص بهذا المقام زائد على وجه الالتفات العام. اهـ (ح ن).

قد عرفت أن النكتة العامة باعتبار حال المتكلم وحال المخاطب كافية في الحسن، وهي لازمة لجميع موارد الالتفات، فلا يضر عدم وجود نكتة خاصة في التفات جزئي. اهـ سيدي محمد بن زيد بن محمد بن الحسن. اهـ [٤]- قوله: «للقصد هضم النفس» العبودية والافتقار إلى جناب الحق تعالى ليسا من هضم النفس في شيء، بل هما تشريف لها؛ ألا ترى إلى إفادة الإضافة التعظيم والتشريف في: «أَسْرَى بِعَبْدِهِ» [الإسراء: ١]، وفي: «ذَكَرَ رَحْمَةً رَبِّكَ عَبْدَهُ» [مريم: ٢]، فلعل نكتة الالتفات الخاصة بالإشعار بالحاجة من وصف العبودية والفقر إلى إعانة السيد الغني بإعانتته على ما عقد وحل. أفاده سيدي ضياء الإسلام. (ح ن).

[٥]- قوله: «يفيد براعة الاستهلال.. إلخ» وفيه أيضاً إشارة لطيفة أن المتن والشرح له بإعانة السيد، أفاده الضياء. (ح ن).

القاسم بن محمد لطف الله به^(١)، وجعل له من التوفيق إلى ما أمر به قائداً، ومن العصمة عما نهى عنه ذائداً، بعد حمد الله على آلائه^(٢) المتصلة المدد، فما تحصر بحد، ولا تحصى بعدد، والشهادة الناطقة بأن لا إله إلا هو الأحد الصمد،

(قوله): «لطف الله به»: اللطف جنس^[١] يدخل تحته التوفيق، وهو لطف الطاعة، والعصمة، وهي اللطف في ترك المعصية كما ذلك معروف في موضعه؛ فلذا قال في التوفيق: إلى ما أمر به، وفي العصمة: عما نهى عنه، فيكون عطف قوله عليه السلام: وجعل له من التوفيق.. إلخ على «لطف» من عطف التفسير^[٢].

(قوله): «من التوفيق» يحتمل أن يكون بياناً لقوله قائداً، وأن تكون «من» ابتدائية، أي: جعل له قائداً ناشئاً من التوفيق. وعلى الاحتمالين تقديمه رعاية للسجع. وكذا قوله: «من العصمة» يحتمل الأمرين.

(قوله): «إلى ما أمر به» متعلق بالتوفيق، بناء على إعمال المصدر المعرف^[٣] في الظرف. ويحتمل تعلقه بقائداً، والأول أولى لعدم الحاجة إلى الاعتذار عن تقديمه برعاية السجع.

(قوله): «بعد حمد الله» ظرف لقوله: يقول.. إلخ.

(قوله): «والشهادة الناطقة والصلاة والسلام» عطف على حمد الله، والظاهر أن الحمد والشهادة والصلاة حصلت بهذه الألفاظ وأنشئت بها، وهي وإن كانت متأخرة عن الفعل^[٤] -وهو يقول- مع أن مقتضى قوله: بعد حمد الله أن يتأخر عنها إلا أنها لما تقدمت على المقول^[٥] -أعني «لما كان.. إلخ»- صح كون القول بعدها بهذا الاعتبار.....=

(١) اللطف في اصطلاح المتكلمين: ما يدعو المكلف إلى امتثال شيء مما كلف به من فعل أو ترك. فيشمل أقسام اللطف الثلاثة: التوفيق، وهو ما يفعل عنده، والعصمة، وهو ما يترك عنده، والمطلق، وهو ما قرب من الفعل. ويشمل جميع أنواع التكاليف: الواجب والمندوب والمحظور والمكروه. ويخرج ما فعل عنده غير قاصد فاعله كونه مكلفاً؛ لأنه لا يسمى ممثلاً؛ إذ لم يفعل على الوجه الذي طلب منه. ويخرج الإلجاء بقولنا: (ما كلف به). اهـ من خط سيدي ضياء الدين قدس الله روحه. وهو لفظ شرح القلائد للنجري.

(٢) الآلاء: هي النعم الظاهرة. والنعماء: هي الباطنة كالحواس وما يلائمها. (مطالع).

^[١] - قوله: «اللطف جنس» المأخوذ من الفعل، فالجنسية في مصدر الفعل. (ح ن).

^[٢] - إنما يتم التفسير إذا بنى على انحصار اللطف في القسمين وإلا فله قسم ثالث، وهو اللطف المقرب كما ذلك معروف. اهـ من أنظار القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال. (ح).

^[٣] - لكن إعمال المصدر المعرف قليل، وتقديم معمول الصفة كثير، فأولوية الأول غير مسلمة. (عن خط سيدي محمد بن زيد. اهـ ح).

^[٤] - قوله: «وهي وإن كانت متأخرة عن الفعل» التأخر عن الفعل لفظاً لا يقتضي التأخر عنه حصولاً، فإن إضافة «بعد» إليه لإفادة تقدمه؛ إذ المعنى يقول العبد لما كان.. إلخ بعد قوله حمد الله والشهادة.. إلخ، ولا إشكال في ذلك. (ح ن). لكن يقال: إن كان إنشاء الحمد وما بعده بهذه الألفاظ كما أشار إليه المحشي فالإشكال باق. أفاده العلامة الجلال. (ح).

^[٥] - المقول نفس القول، وتقدمه لفظاً لا يعني فيما أراد. (ح ن).

والمذعنة بالنبوة والرسالة^(١) لعبده سيدنا محمد، والصلاة والسلام عليه وعلى آله^(٢) حفاظ أصول الشريعة بالدليل المعتمد^(٣)، صلاة وسلاماً ما دام أعظم

= وقد يقال: الظرف صفة لمصدر مؤول بمقول فلا إشكال. ويقال أيضاً: أما الحمد فهو متقدم لتقدم ما يتضمن الوصف الجميل، وهو البسمة.

(قوله): «الناطقة»: إسناد النطق إلى الشهادة مجاز^[١] كما في: «عَيْشَةُ رَاضِيَةٌ»^⑤ [الحاقة]، وكذا قوله: والمذعنة. وقوله: «بأن لا إله إلا هو» تجريد؛ لأن ذلك اللفظ هو نفس الشهادة. وعدل عن الإتيان بلفظ الركن الآخر من الشهادة إلى قوله: والمذعنة.. إلخ لما في الإذعان من إظهار التذلل والاعتراف، وما في لفظ النبوة والرسالة من الاستلذاذ بذكر ذلك. وفي قوله: «لعبده سيدنا» من أنواع البديع المطابقة ومحمد عطف بيان لسيدنا.

(قوله): «أصول الشريعة»: لا يخفى ما في ذلك من براعة الاستهلال، وما في المعتمد من التورية^[٢]. ومعنى حفظها بالدليل المعتمد أنهم لما أوضحوا الأدلة وحرروها سلمت الأصول من أن تهدمها شبه المبطلين، فكانت محفوظة عن ذلك بها.

(١) قال بعض المحققين: أجمع الأقوال الشارحة للرسالة الإلهية: أنها سفارة بين الحق والخلق تنبه أولي الأبواب على ما تقتصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم، ومصالح دينهم ودنياهم، ومستحبات تهديهم، ودوافع شبه ترددهم، قال المصنف في المسيرة: وأما على ما ذكره المحققون من أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه فلا فرق. اهـ ومما قيل في الفرق: إن الرسول مأمور بالإنذار ويأتي بشرع مستأنف، ولا كذلك النبي وإن أمر بالتبليغ، ويأتي الوحي الرسول من جميع وجوهه، والنبي من بعضها. اهـ المراد نقله من (شرح تحرير ابن الهمام لبادي شاه).

(٢) كان الظاهر إضافة «آل» إلى الظاهر؛ لأنه الوارد في السنة.

(*) وللخروج من منع إضافته إلى المضمرة عند الكسائي والزبيدي والنحاس قال ابن مالك: وقد شد إضافته إلى المضمرة. (زرکشي).

(*) حيث قال: فيها أخرجه البخاري ومسلم من حديث كعب بن عجرة: ((قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد)).

(٣) يحتمل أن يكون المعنى: حفظوها بالدليل المعتمد، وهذا ظاهر، وهو الذي جرى عليه سيلان، ويحتمل أن الوصف لهم بذلك ثابت بالدليل المعتمد، وهذا أيضاً معنى حسن. (أحمد بن محمد السياغي بزيادة يسيرة).

[١] - مع ما في الظرف من المجاز اللغوي في الناطقة بمعنى الدلالة. (ح ن).

[٢] - قوله: وما في المعتمد من التورية» فيه تأمل؛ لأن شرط التورية إرادة المعنى البعيد، وهو الكتاب، ولا يمكن هاهنا؛ أما لفظاً فلائن قد جرى على الدليل، وأما معنى فسأجته. أفاده الضياء. (ح ن).

معجزاته بدوام الأبد: لما كانت الحاجة إلى علم أصول الفقه شديدة، وموجبات العناية به عديدة؛ لابتناء الأحكام الشرعية عليه، واستناد المجتهدين في استنباطها إليه، وكان علماً أصلياً لا ينتفع به إلا إذا عرفت وجوه مسائله

(قوله): «ما دام أعظم معجزاته» معنى «ما دام» هنا توقيت الصلاة والسلام بمدة ثبوت الخبر، وهو بدوام الأبد لأعظم معجزاته. ولعل معنى ثبوت الدوام له كونه ظرفاً له، فالبراء للملابسة، قال في الصحاح: الأبد: الدهر.

(قوله): «لما كانت الحاجة.. إلخ»: مقول القول.

(قوله): «لابتناء الأحكام» بالباء الموحدة من أسفل ثم مشاة من أعلى، وهو علة للحاجة إلى هذا العلم.
(قوله): «استناد المجتهدين» علة لكون موجبات العناية به عديدة، ويحتمل أن يكون الأول علة لمجموعها، والثاني للثاني فقط.

(قوله): «في استنباطها» أنبط الركية واستنبطها وتنبطها: أمأها، وكل ما أظهر بعد خفاء فقد نبط واستنبط، كذا في القاموس.

(قوله): «وكان علماً أصلياً» عطف على كانت الحاجة. وقوله: «لا ينتفع به.. إلخ» بيان لما قبله؛ إذ لا يظهر كونه علة لجمعه عليه السلام المختصر إلا بهذا البيان؛ إذ لا تقليد في الأصول [١]، فلا ينتفع به ما لم تبين أدلته. وحاصل كلام المؤلف من قوله: لما كانت الحاجة.. إلخ هو بيان أن الحامل شدة الحاجة وكون كتب الأصحاب غير وافية بما لا بد منه في هذا العلم، أو وافية لكن فيها مانع التطويل، وكتابه جامع بين الوفاء والخلو عن التطويل.

(قوله): «وجوه مسائله» إن أريد بالوجوه العلل والأدلة لم ينتظم [٢] معه قوله: «بمعون أدلتها» كما لا يخفى، وكذا إن جعل الكلام استعارة بالكناية [٣] وإثبات الوجوه تخيلاً؛ لأن الوجوه على حقيقتها فلا ينتظم مع ذلك قوله: بمعون أدلتها، اللهم إلا أن يكون تجريداً [٤]. ولعله يقال: وجوه المسائل هي المسائل نفسها، فتكون الإضافة هنا كما في وجه الرأي، قال في الصحاح: وجه الرأي: هو الرأي نفسه.

[١] - قوله: «إذ لا تقليد في الأصول» يفهم من هذا أنه حمل قوله: «علماً أصلياً» على معنى أنه علم أصولي ولم يحمله على ما يقابل الآتي، أي: أن يكون مقصوداً لذاته لا آلة لحصول غيره، لكن إرادة الأصولي من لفظ الأصلي فيه نبوة؛ إذ صريح النسبة فيه إلى الأصل لا إلى الأصول. وفي كونه أصلياً لا آلياً نظراً؛ لأنه آلة للاستنباط، فهو علم آلي كما ستأتي الإشارة إليه، وعلى فرض أنه علم أصلي لا آلي لا تظهر عليه لاحتياجه إلى ذكر أدلته وعدم التقليد فيه؛ إذ غيره من العلوم المقصودة لذاتها ليست بهذه المثابة كفروع الدين إذا قلنا: إنه علم عملي غير آلي، والتعليل بأنه لا تقليد في الأصول على إرادة كونه أصولياً من قوله: «أصلياً» تعليل الشيء بنفسه. (ح ن).

أقول: لا منافاة بين كونه أصلياً وآلياً، فإن المراد هاهنا أنه منسوب إلى الأصل الذي هو القاعدة والضابط أعم من أن يكون هذا العلم أو غيره، فهو من نسبة الأخص إلى الأعم، فهو علم بقواعد هي آلة لغيرها مثل الأمر للوجوب مثلاً ونحو ذلك والله أعلم. اهـ سيدي علي بن إبراهيم بن عامر حماد الله. (ح).

[٢] - قوله: «لم ينتظم.. إلخ»: لأنه يصير المعنى: إلا إذا عرف علل مسائله وأدلتها بمعون العلل والأدلة. (ح ن).

[٣] - قوله: «وكذا إن جعل الكلام استعارة بالكناية» بتشبيه المسائل بالخرائد مضمراً في النفس على رأي القزويني، وإثبات الوجوه بمعن العضو تخيلاً، فإنه لا ينتظم معه المعنى أيضاً؛ لأوله إلى الأول. (ح ن).

[٤] - قوله: «اللهم إلا أن يكون تجريداً» لعله لا يناسب إلا الوجه الأول، وهو أن يراد بالوجوه العلل والأدلة. (ح ن).

بعيون أدلتها، وعلمت الطرق إلى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجملتها، وكانت كتب أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم إما مطولة كالمجزي والحاوي^(١) والمقنع وغيرها من الكتب التي منها مبدأ المباحث وإليها المرجع، قد جمعت فأوعت، وعمت فأغنت، فهي كأسائها مجزية للناظر بعين البصيرة، مقنعة لمحققها لاطلاعه فيها على الفوائد الكثيرة، حاوية لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الأدلة والشبه والأسئلة والأجوبة، إلا أن طلبة زماننا قد تقاصرت همهم عن استجماع فوائدها وتأمل مقاصدها واقتناص شواردها.

(قوله): «بعيون أدلتها» عيون الأشياء: خيارها، ومنه أعيان الناس، ذكره في الصحاح وغيره. وفي قوله: «عقد الشبه» استعارة بالكناية واستعارة تخيلية لا تخفى، ويحتمل أن تكون العقد استعارة مصرحة.

(قوله): «إلى حل» أي: الموصلة إلى حل عقد الشبه، فهو صفة للطرق، وبتفصيلها وجملتها حال من الطرق إن كان علمت بمعنى، عرفت [١]؛ إذ لو لم يكن بمعناه تعدى بنفسه. ولعل المراد بالتفصيل أن لا يقتصر على أن يقول: هذه الشبه مدفوعة بكذا، بل بذكر وجه حل الطرق للشبه. وبالجمله خلاف ذلك.

(قوله): «كالمجزي» لأبي طالب، والحاوي للإمام يحيى بن حمزة، والمقنع للإمام الداعي يحيى بن المحسن سلام الله ورضوانه عليهم أجمعين.

(قوله): «وغیرها من الكتب» المطولة لأهل البيت وشيعتهم، ولعله أراد كالجوهرة للرباص من كتب الشيعة، فإن فيها أكثر هذه الأوصاف التي ذكرها المؤلف عليه السلام في المطولة، يعرف ذلك بالاطلاع عليها، فيتم التقسيم بالنظر إلى كتب الشيعة المستفاد من قوله: إما مطولة وإما مختصرة.

(قوله): «قد جمعت فأوعت» جمع المتاع فأوعاه: جعله في وعائه، ووعاه: حفظه، كذا في الكشف والصحاح. وفي هذا اقتباس لا يخفى.

(قوله): «واقتناص شواردها»: الشوارد: جمع شاردة، من شرد إذا نفر، وهي الصيد. وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية [٢] وترشيح.

(١) هو للإمام يحيى عليه السلام، وهو ثلاثة مجلدات، وله في الأصول أيضاً القسطاس مجلدان، والمعيار مجلد.

[١] - قوله: «إن كان علمت بمعنى عرفت»: ينظر كيف توجييه؟ فإنه قد جعله حالاً في أول الكلام، والحال لا يحتاج إلى التعدية مع كون العامل علمت بمعنى عرفت. اهـ ح عن شيخه الحسن بن إسماعيل المغربي.

[٢] - قوله: «وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخييلية»: حيث شبه الكتب بمحل الشوارد تشبيهاً مضمراً. إلخ. (ح). قال: من خط شيخنا المغربي. يعني به الحسن بن إسماعيل. وفيه نظر؛ وذلك لأن الاستعارة مصرحة في لفظ شواردها كما لا يخفى. (من خطه أيضاً).

وإما مختصرة على اختلاف الطرائق وتباين الحقائق، فمنها ما جمع أيادي الخلافات^(١) ورؤوس المسائل جمعاً لم يسبق إليه أحد من الأوائل، ولكنه أغفلها عن وجوه الحجج والدلائل، ومنها ما لم يكن فيها ذلك الجمع غير أنه يأتي ببعض الأدلة من العقل والسمع.

ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار، ولم يكشف عن غيره شيئاً من

(قوله): «على اختلاف الطرائق» حال، أو صفة مصدر محذوف، والمراد باختلاف الطرائق تنوع الاختصار كما أشار إليه المؤلف رحمه الله بأن بعضهم أغفل الأدلة، وبعضهم اقتصر على الإتيان ببعض أدلة المختار، وبعضهم لم يورد دليل المخالف في كل مسألة ولم يذكر أيضاً المخالف في كل مسألة.

(قوله): «فمنها ما جمع» كالفصول.

(قوله): «أيادي الخلافات» أي أيادي: جمع يد، لكن إذا كانت بمعنى النعمة، وأما إذا كانت بمعنى الجارحة فإنها تجمع على أيد. والمراد هنا الجارحة، فكان القياس أيدياً، هكذا نقل، وذكر الشلبي أن الأيدي جمع اليد وهي الجارحة المخصوصة، وما قيل: إن اليد بمعنى الجارحة تجمع على الأيدي وبمعنى النعمة على الأيدي يرد عليه أن أصل يد يدي على وزن فعل، وفعل لا يجمع على أفعال، ثم قال الشلبي: والشائع استعمال الأيدي في النعم، والأيدي في الأعضاء. ولا يخفى ما في قوله: «أيادي الخلافات» من الاستعارة بالكناية والتخييل، وكذا في قوله: رؤوس المسائل. وجمع أيادي الخلافات ورؤوس المسائل كناية عن تيسر جمع الخلاف والاقتدار عليه؛ إذ بإدراك هذين العضوين يحصل التمكن منهما فيه. وفي قوله: «رؤوس المسائل» إشارة إلى أن ما أتى به هو المنتخب من المسائل، فإن الرأس أشرف الأعضاء.

(قوله): «ومنها ما لم يكن فيه ذلك» كالكافل.

(قوله): «غير أنه يأتي ببعض الأدلة» يعني بالنظر إلى مجموع كتابه، فإن فيه مسائل ذكر في بعضها دليل المختار كمسألة حجية الإجماع والقياس، وفي بعضها ذكر فيه دليل المخالف كما في إجماع أهل البيت عليهم السلام.

(قوله): «ومنها ما اقتصر» كالمعيار للإمام المهدي.

(١) يحتمل أن الإضافة بيانية على أن الأيدي مستعارة من الجوارح المخصوصة للخلافات لمشاركتها لها كما لا يخفى؛ فإن المسألة لا تكمل إلا بذكر الخلافات كما لا يكمل الإنسان إلا بالأيدي، وقس على ذلك قوله: (رؤوس المسائل) وقوله: (وجوه الحجج والدلائل)، ووجه الشبه بين المسائل والرؤوس أن المسائل المقصود الأصلي -ولذا اقتصر عليها البعض- كما أن الرأس هو العمدة في الإنسان بالنظر إلى الأطراف. ووجه الشبه بين الحجج والدلائل والوجوه أنه يعرف بالوجوه الأناسي كما تعرف المسائل بالدلائل. ويحتمل أن الإضافة في جميع ما ذكر من إضافة المشبه به إلى المشبه كلجين الماء، والله أعلم.

الأستار، وكل ذلك^(١) لطالب الفن غير كاف، والحاجة إلى إبراز معرفة وجوه المسائل كالحاجة إلى الأطراف^(٢) - عَنْ لِي أَنْ أَجْمَعَ كِتَاباً فِي الْأَصُولِ كَافِلاً بِهَا يَجِبُ مِنْ إِيْرَادِ الْمُعْتَمَدِ مِنَ الْحُجْجِ كُلِّهَا، حَاوِياً لِمَا يَتَشَبَّهُ بِهِ الْمُخَالَفَ مِنَ الشَّبْهِ وَحُلِّهَا، مُعْيَاراً لِلتَّرْجِيحِ بَيْنَ الْأَقَاوِيلِ وَالِدَلَالِ، مُجْزِئاً مُقْنَعاً لِلنَّازِرِ فِي أَصُولِ الْقَوَاعِدِ وَفُصُولِ الْمَسَائِلِ، فَأَخَذْتُ فِي ذَلِكَ مَعَ مَا أَنَا فِيهِ مِنَ الْإِشْتِغَالِ بِإِطْفَاءِ نَارِ الْفِتَنِ الْعَظِيمَةِ الْإِشْتِعَالِ مِنَ الْبَغَاةِ عَلَى أَهْلِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ، وَالنَّفَاةِ لِفُضَائِلِ أَوْلَى الْفَضْلِ^(٣)، فَلَمَّا فَرَّغْتُ مِنْهُ بِعَوْنِ اللَّهِ عَلَى الشَّرْطِ الْمَذْكُورِ بَعْدَ مُضِيِّ أَعْوَامٍ

(قوله): «كافلاً وقوله: المعتمد ومعياراً ومجزئاً ومقنعاً وفصول المسائل والتتقيح والتوضيح والتلويح» هذه أسماء كتب مشهورة ففي ذكرها تورية لطيفة.

(قوله): «نار الفتنة» هو كلجين الماء، أي: فتنة كالنار، فيكون الإطفاء ترشيحاً للتشبيه^[١]. ولا يستقيم في هذا اللفظ استعارة بالكناية كما لا يخفى.

(قوله): «العظيمة الاشتعال»: لا يخفى ما بين الاشتغال بالغين المعجمة والاشتغال بالمهملة من الجناس المضارع.

(قوله): «من البغاة» لعله حال من نار الفتنة، أي: بإطفاء نار الفتنة ناشئة أو كائنة من البغاة، يريد بذلك ﷺ الإشارة إلى ما كان فيه من المصابرة والجهاد في أرض اليمن حتى ظهر الحق وأهله، وانطمس أثر الباطل وهلك حزبه، وللمؤلف ﷺ في ذلك المواقف العظيمة والمشاهد الشهيرة والملاحم الكبيرة، كما ذلك معروف لمن له أدنى مطالعة في السير، فجزاه الله عنا وعن المسلمين أفضل ما جزى به الأئمة الهادين، ولقد حوى كتابه ﷺ من التحقيق والتدقيق مع تلك الشواغل مما لم يسمح بمثله فكر المتأخرين، وما ذلك إلا لإعانة إلهية وموهاب ربانية.

(١) من قوله: (كل ذلك).. إلى قوله: (الأطراف) نسخة.

(٢) تشبيه مقلوب، ولعل النكتة فيه المبالغة في الحاجة إلى الأطراف حتى كأنها هي الأصل الذي يشبه به، والله أعلم. (من أنظار السيد هاشم رحمته الله).

(٣) يوجد في نسخ بعد هذا: (فكلما توجهت للبحث في الكتب والمطالعة، وسرحت النظر في الحواشي للمراجعة - عرض ما يوجب صرف الوجه نحو الحرب عن حوزة الإسلام والمدافعة)، ولا يخفى ما في قوله: (صرف الوجه نحو الحرب) من اللطافة.

[١] - قوله: «فيكون الإطفاء ترشيحاً للتشبيه» صرح بثبوت الترشيح للتشبيه في رسالة الاستعارة. (من خط سيدي أحمد بن محمد ح).

وشهور، وتنقل من ثغور إلى ثغور - جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال عن التنقيح^(١) والتوضيح، ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الأسفار^(٢) بما حواه من التلميح والتلويح، ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه، وخفي عليهم أشياء من قواعده ومبانيه، فسألوني أن أوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده بشرح مدلل لصعابه ومقيد لأوابده^(٣)، فأجبتهم إلى ذلك ثانياً لعنان العزم إلى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة، مقتصر في الأغلب على ما يعنيه^(٤) لمن تأمله، مع اشتغال بما هو أشد

(قوله): «جاء بحمد الله» جواب لما، أي: أتى ما جمعت حال كوني متلبساً بحمد الله، وقوله: «مع الاستيعاب وحسن الاختصار» حال من فاعل جاء، أي: أتى حال كونه مستوعباً وحال كونه حسن الاختصار، أي: حسناً اختصاراً. وقوله: «غير خال» منصوب بجاء لتضمنه معنى الصيرورة^[١].

(قوله): «من قواعده ومبانيه» قواعده: مسائله، كما ذكره الشلبي في قول المطول: جامعاً لغرر أصول هذا الفن وقواعده. ومبانيه: ألفاظه المتعاقبة المتشاكلة، كأنها رتق بعضها ببعض رتقاً، كما ذكره في شرح المطالع. وفي حاشية الشريف: المباني: الدلائل.

(قوله): «لأوابده»: الأوابد: الوحوش. ولا يخفى ما في ذلك من تشبيه المسائل الدقيقة الغامضة الخفية في بعدها عن الفهم والإدراك بالوحوش النافرة التي لا تترك، فالأوابد استعارة مصرحة^[٢]، والتقيد ترشيع.

(قوله): «ثانياً لعنان العزم» العنان ككتاب: سير اللجام الذي تمسك به الدابة، قال في الصحاح: ثبت الشيء ثباً: عطفته، وثبته أيضاً: صرفته عن حاجته. قلت: وهو المراد هنا. وفي قوله: «لعنان العزم» استعارة بالكناية وتخيل.

(قوله): «على ما يعنيه» بالعين المهملة، أي: يعني كتابه الموصوف.

(١) هو لابن صدر الشريعة، والتوضيح شرحه.

(٢) فيه لطيفة.

(٣) أبد الشيء يأبد ويأبد أبوداً: نفر وتوحش، فهو آبد على فاعل، وأبدت الوحوش: نفرت من الإنس، فهي أوابد، ومن هنا وصف الفرس الخفيف الذي يدرك الوحش ولا يكاد تفوته بأنه قيد الأوابد؛ لأنه يمنعه المضي والخلاص من الطالب كما يمنعه القيد.

(٤) ضبطه سيلان بالعين المهملة، وفي نسخ بالغين المعجمة.

[١] - قوله: «لتضمنه معنى الصيرورة» غير ظاهر في جاء؛ لأنه لم يكن ثمة انتقال من حال إلى حال، فهو بمعنى أتى، وغير خال منصوب على الحالية فتأمل، والله أعلم. (ح قال: من خط شيخنا المغربي).

[٢] - قوله: «فالأوابد استعارة مصرحة» وإضافة الأوابد إلى ضميره [الضمير عائد إلى الكتاب فتأمل] على وجه لا ينبى عن التشبيه لا يخل بالاستعارة المصرحة. (ح ن).

من تلك الشواغل، ونظر في إصلاح أحوال كانت قد اعتورتها عوامل، وأرجو من الله الإعانة على إتمامه كما أعان على أصله بلطفه وإكرامه. وسميته «هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول»، راغباً إلى الله أن يهدينا إلى الصراط المستقيم، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، قل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم.

قال: **(بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي جعل شريعته الغراء سراجاً وهاجاً في ظلم الضلال)** افتتح الكتاب بعد البسملة^(١) بحمد الله

(قوله): «مع اشتغال بيا هو أشد من تلك الشواغل» يعني التي ذكرها ﷺ آنفاً.

(قوله): «هداية العقول» ليطابق اسمه معناه [١].

(قوله): «قل حسبي الله.. إلخ» اقتباس من قوله تعالى: ﴿قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾ الآية [التوبة: ١٢٩]، وكون المؤلف ﷺ قانلاً لذلك بناء على حمل الكلام على التجريد.

(قوله): «بعد البسملة بحمد الله» يحتمل أن يكون الظرف -أعني بحمد الله- مستقراً [٢] في موضع الحال من فاعل افتتح، لا صلة الافتتاح، أي: افتتح كتابه بعد التلبس بالتسمية متلبساً بحمد الله؛ فلا يرد أن هذه العبارة [٣] توهم تعلق الافتتاح بالحمد دون التسمية فيحتاج إلى الاعتذار بأن المؤلف ﷺ نسب الافتتاح إلى الحمد فقط اعتناء بما خفي [٤] وإعراضاً عن ذكر الجلي. ويحتمل أن الظرف لغو متعلق بافتتح معمولاً له، فنسبة الافتتاح إلى الحمد فقط مع تأخره عن التسمية اشتغال بإفادة ما خفي وإعراض عن ذكر الجلي، وتلويح إلى أن تأخير الحمد عن التسمية لا ينافي وقوع الافتتاح، فلا تعارض بين حديثي الابتداء بالتحميد والابتداء بالتسمية؛ لما ذكر المؤلف من أن الافتتاح أمر عرفي أو حقيقي وإضافي.

(١) في نسختين: التسمية.

[١]- قوله: «ليطابق اسمه معناه» الأنسب مساه، أو لفظه معناه. اهـ وكذا الكلام في قول المصنف: قال بسم الله. اهـ أحمد بن محمد إسحاق ح.

[٢]- قوله: «يحتمل أن يكون الظرف أعني بحمد الله مستقراً» الظاهر أن الظرف لغو لتعلقه بافتتح. اهـ قال: من خط شيخه.

[٣]- قوله: «فلا يرد أن هذه العبارة... إلخ» أي: عبارة الشارح، أي: حين كان الظرف مستقراً لا يرد... إلخ، بل لا يرد سواء جعل الظرف لغوياً أو مستقراً؛ إذ عبارة الشارح مصرحة بأن الافتتاح بالتحميد إنما وقع بعد الافتتاح بالتسمية، فالأظهر جعل الظرف لغوياً؛ إذ على تقدير أن يكون مستقراً لا يتيسر التعليل بالأداء... إلخ إذ المفتتح به غير مذكور. اهـ لا يتم تعليل الافتتاح بالأداء إلا على تقدير أن يكون الظرف لغوياً، أي: معلقاً بافتتح، وأما على تقدير أن يكون مستقراً فلا يكون تعليلاً للتلبس فافهم. اهـ ح

[٤]- أي: الافتتاح به، وهو الحمد فتأمل.

سبحانه أداءً لبعض ما يجب، واقتفاء للكتاب المجيد، وعملاً بأحاديث الابتداء، منها: ما أخرجه الخطيب^(١) في جامعه عن أبي جعفر معصلاً قوله ﷺ:

(قوله): «أداء لبعض ما يجب» يعني من شكر إنعامه الذي تأليف هذا الكتاب أثر من آثارها^[١]، فقوله: «أداء» مفعول له^[٢] للافتتاح. وأورد عليه أن أداء بعض ما يجب يحصل بمجرد الحمد ولو في آخر الكتاب فكيف يعلل الافتتاح به؟ على أن قوله: «الحمد لله» إخبار بثبوت الحمد لله تعالى، والإخبار عن ثبوت الحمد ليس بالحمد. وأجاب الشلبي عن الأول بأجوبة، منها ما حاصله أنه إذا كان الغرض من الحمد في ابتداء التأليف جلب المزيد من النعم -وهو التأليف- لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧]، كان تقديم الحمد على المجلوب -وهو التأليف- واجباً، فعمل الافتتاح بالأداء للمذكور إتياء إلى هذه النكتة^[٣]. ومنها -وهو أظهرها- أن الاطراد والانعكاس غير لازم في العلل والمقتضيات، فتعليل الافتتاح بالأداء لا يقدح فيه حصول الأداء بغير هذه الطريقة.

وعن الثاني بأن الأخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد، كما أن قول القائل: الله واحد عين التوحيد. وبأن القول للمذكور وأمثاله إخبار واقع موقع الإنشاء؛ إذ ليس المتكلم بصدد الإخبار والإعلام؛ لأن المخاطب به هو الله، ومعنى^[٤]: الحمد لله الحمد لك، فوضع الظاهر موضع المضمَر، بل مقصود^[٥] المتكلم به إنشاء تعظيم الله تعالى بوصفه الجميل وإيجاده بهذا اللفظ، فيكون الإخبار مستعملاً في غير معناه مجازاً^[٦].

(قوله): «معصلاً» بفتح الضاد، قيل: هو ما سقط من سنده اثنان فصاعداً، كقول مالك: قال رسول الله ﷺ، وقول الشافعي: قال ابن عمر، وسيأتي للمؤلف ﷺ في باب الأخبار ذكر بعض اصطلاح أهل الحديث في تراجعهم، وقد ذكر العلامة المحدث محمد بن يحيى بهران ﷺ كلاماً مختصراً في اصطلاح أهل الحديث في ذلك، حيث قال: الحديث المتواتر ما أفاد العلم الضروري بنفسه وإلا فهو آحادي ولو كثرت رواته، وهو ينقسم إلى حسن وضعيف وصحيح، فالصحيح ما اتفقت روايته بالعدول الضابطين المتفق على عدالتهم وضبطهم حتى يبلغ النبي ﷺ، فإن اختلف في ضبط أحدهم فهو الحسن، وإن اختلفت عدالة بعضهم أو ضبطه فهو الضعيف، وهو ينقسم إلى: موضوع، وهو ما علم كذبه، ومتروك، وهو ما كان أحد رواته مجروح العدالة أو فاحش الغلط.....=

(١) هو أحمد بن علي بن ثابت الحافظ الكبير، توفي سنة ٦٣٤ هـ.

[١]- قوله: «أثر من آثارها»: الضمير عائد إلى الإنعام، وهو مصدر فالأولى تذكيره. (ح).

[٢]- قوله: «أداء مفعول له»: ظهور العلية حيث الظرف لغو، ومع جعله مستقراً بتأويل. اهـ من أنظار القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال. وفي حاشية: ومع جعله مستقراً يكون تعليلاً للقيد، وهو متلبساً. اهـ من أنظاره أيضاً. اهـ

[٣]- قوله: «إتياء إلى هذه النكتة»: لعله يقال: هذا إذا كان وضع الديباجة قبل الكتاب، وأما إذا كان وضعها بعد فلا مناسبة لهذا الوجه. (من أنظار العلامة الجلال. ح).

[٤]- في المطبوع: والمعنى. والمثبت من حاشية الشلبي.

[٥]- في حاشية الشلبي: فمقصود.

[٦]- قوله: «مستعملاً في غير معناه مجازاً» من باب: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، والعلاقة فيه المشابهة. (ح قال: من خط شيخه الحسن بن إسحاق المغربي).

((بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب)).

ومنها: ما أخرجه الحافظ عبد القادر^(١) بن عبد الله الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة عنه رضي الله عنه أنه قال: ((كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم أقطع)).

ومنها: ما أخرجه ابن ماجه عن أبي هريرة، والطبراني في الكبير، والرهاوي، عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه عنه رضي الله عنه أنه قال: ((كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع)).

وأخرج ابن حبان والعسكري عن أبي هريرة: ((كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع)).

= ثم إن الأحادي أيضاً ينقسم إلى مسند ومرسل، فالمسند ما اتصل سنده ولم يسقط أحد من رواه، والمرسل أنواع: مرسل مطلق، وهو قول التابعي قال رسول الله ﷺ كذا، ومنقطع، وهو قول من دون التابعي قال رسول الله ﷺ كذا، ومعضل، وهو أن يسقط من الإسناد راويان متصلان أو أكثر. ومن الأحادي ما يسمى الغريب، وهو ما يفرد به أحد الرواة، والمنكر ما خالف رواية الحفاظ، والمعل، وهو ما ذكر أحد الأئمة فيه علة تمنع من قبوله، والموقوف ما كان من كلام أحد الصحابة، والمقطوع ما كان من كلام أحد التابعين أو من دونهم، والمسلسل ما اتفق جميع رواه في صيغة أو هيئة، والمعنعن ما يروى بلفظ عن، والمذلل بفتح اللام أن يقول الراوي: قال فلان وهو ممن أدركه في فهم أنه سمعه منه ولم يسمعه أو نحو ذلك، والمعلق بفتح اللام أن يرويه أحد المصنفين عن شيخه ويسقط ذكر شيخه مع العلم بأنه لم يدرك شيخه الذي في ترجمة باب، نحو أن يقول للمصنف: باب قول النبي ﷺ كذا وكذا ولا يذكر إسناده ونحو ذلك، وتفصيل الكلام في اصطلاحاتهم يطول.

(قوله): «الرهاوي» رها كهدي: بلد، منه يزيد بن أبي أنيسة ويزيد بن سنان والحافظ عبد القادر الرهاويون، وكهجا: حي من مذجج [١]، كذا في القاموس.

(قوله): «ذي بال» البال: الحال والشأن، ويقال: أمر ذو بال، أي: يحتفل به ويهتم به، ومنه قوله ﷺ: ((كل أمر ذي بال)) أي: ذي حال وشأن، ذكره ابن الأثير في النهاية.

(قوله): «العسكري» عسكر: محلة بني سابور، ومحلة بمصر، منها محمد بن علي والحسن بن رشيقي [٢] العسكريان، وبالرملة وبالبصرة، ذكره في القاموس.

(١) ونقله عنه الأسيوطي في الجامع الصغير.

[١] - قوله: «مذجج» كمجلس بالذال المعجمة. (قاموس).

[٢] - قوله: «الحسن بن رشيقي» كأمير: محدث. (قاموس).

وأخرج أبو داود والعسكري عن أبي هريرة: **(كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم).**

فإن قيل: ما افتُتِحَ باسم الله غير مُفْتَتَحٍ بالحمد، وبالعكس، فلا يمكن العمل بأحاديث الابتداء؟

قلنا: الافتتاح إما أمر عرفي يعتبر من حال الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث، أو منقسم إلى حقيقي وإضافي، فيمكن الجمع بتقديم أحدهما^(١) على الآخر، فيكون الأول حقيقياً والآخر إضافياً.

(قوله): «أجذم» أي: مقطوع البركة.

(قوله): «إلى الشروع في البحث» يتسع للابتداء بأمرين أو أكثر.

(قوله): «أو منقسم إلى حقيقي وإضافي» الحقيقي قد يطلق على ما يقابل الإضافي، فيقال: الصفة إما حقيقية أو إضافية، وقد يطلق على ما يقابل المجازي. والظاهر أن الإتيان بالشئ قبل جميع ما عده إنما سمي ابتداء حقيقياً لأنه حقيقة الابتداء؛ ولذلك يتبادر منه [١] عند الإطلاق، وأما الإتيان بالشئ قبل بعض ما عده فهو معنى مجازي للابتداء؛ ولذلك يحتاج في فهمه منه إلى قرينة، فيكون ابتداء غير حقيقي، لكن للمشهور تسمية الابتداء قبل بعض ما عده إضافياً، فورد عليه أنه لا وجه لتخصيصه باسم الإضافي؛ إذ الابتداء مطلقاً من قبيل الإضافات، أي: الأمور النسبية التي لا تعقل إلا بالغير سواء كان قبل كل ما عده أو قبل بعض ما عده، وكان القياس أن يقال في الثاني: ابتداء غير حقيقي، أي: مجازي، وقد يتأول بأن المراد بالإضافي ما يكون بالنسبة إلى بعض ما عده على قياس الخاصة الإضافية، كما شئ فإنه خاصة للإنسان بالنسبة إلى النبات وإن لم يكن خاصة بالنسبة إلى الحيوان، لكن يرد أن القياس أن يكون مقابل الإضافي بهذا المعنى هو المطلق لا الحقيقي، فيقال: ابتداء مطلق وإضافي، أي: لا مطلق، كخاصة إضافية وخاصة مطلقة، والله أعلم.

(قوله): «والآخر» وهو الحمد «إضافياً» وإنما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة [٢] الواردين بتقديم التسمية، وأثر السلف، وقدمت أيضاً للاحتياط في العمل، قال الشلبي: لما أن [٣] في التسمية جهة التحميد، إلا أنهم لم يكتفوا بها؛ لأن من أتى بالتسمية لا يقال: «إنه حامد» عرفاً، ولهذا أثبتوا التعارض الظاهري بين الحديثين واحتج إلى التوفيق بينهما. قلت: وبما ذكره يندفع ما يقال: لا وجه لسؤال التعارض بين الحديثين؛ لأن الحمد قد حصل بالتسمية لاشتغالها على الوصف الجميل، فقد حصل الابتداء بالحمد. ووجه الدفع أن التعارض بحسب الظاهر قد وقع؛ إذ لا يقال لمن أتى بالتسمية: «إنه حامد» عرفاً، فالاحتياج إلى التوفيق بين الحديثين لحصول التعارض الظاهري وإن لم يكن حقيقياً كما أشار إليه الفاضل.

(١) وإنما قدم التسمية اقتفاء لأثر الكتاب والسنة وآثار السلف. (سمرقندي). وعبرة التلويح: فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية، والإجماع المنعقد عليه. قال العلوي في حاشيته عليه: لعل المراد بالإجماع الفعلي، فإنهم يقدمون في كتبهم التسمية على الحمد.

[١] - قوله: «ولذلك يتبادر منه» أي: من لفظ الابتداء. اهـ ح

[٢] - قوله: «اقتفاء لأثر الكتاب والسنة» أي: فعل النبي ﷺ، فإنه كان يبدأ بالتسمية ثم الحمد. (ح).

[٣] - قوله: «قال الشلبي: لما أن.. إلخ» تعليل للاحتياط. (ح).

والحمد: الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم. وأطلق الجميل

(قوله): «والحمد الوصف» اعلم أن الوصف كما ذكره في حواشي شرح المطالع يكون بالجميل والقيح، فقوله: بالجميل يخرج الذم، وأن الوصف بالجميل يفهم منه كونه باللسان ضمناً كما ذكره فيها أيضاً، قال: فإنك إذا قلت: «وصفت فلاناً بكذا» لم يتبادر منه إلا فعل اللسان. فعدول المؤلف عن قولهم: الثناء باللسان، إلى: الوصف مع تضمينه كونه باللسان لتلا يرد أن قيد اللسان [١] مستدرك، ويحتاج إلى كلفة الاعتذار بما هو معروف [٢] أو إلى القول بأن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به كما هو المفهوم من الصحاح والكشاف، ويؤيده قوله ﷺ: «أنت كما أثبتت على نفسك»). والجواب بأنه محمول على المشاكلة [٣] خلاف الظاهر. وقيد الوصف بالجميل ليخرج الوصف بالقيح، فيفيد كون المحمود به جيلاً؛ فيندفع عنه ما يرد على قولهم: «الثناء باللسان» من عدم إفادته كون المحمود به جيلاً؛ لأن الثناء يستعمل في الخير والشر كما روي أنه ﷺ مروا عليه بجنائز فأتوا عليها خيراً فقال ﷺ: «(وجبت) أي: الجنة، ثم مروا بأخرى فأتوا عليها شراً فقال ﷺ: «(وجبت) أي: النار. واعلم أنه يرد على قول المؤلف ﷺ: «الوصف بالجميل» ما ورد على قولهم: «الثناء باللسان» من خروج الحمد الصادر منه تعالى عن اللسان، ويحجب بما ذكره من أنه لا يضر خروجه؛ لأن وصفه به مجاز [٤] أو لأن المقصود تعريف الحمد الصادر عن البشر. وأما قوله تعالى: «وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» [الإسراء: ٤٤]، وأكثر الأشياء لا لسان له فيجيب عنه بأن من قال باختصاص الحمد باللسان يحمل أمثال ما ذكر على المجاز كما ذكره الشلبي. هذا، وقد نقل الشريف عن بعض العلماء كلاماً اختار فيه دخول حمد الله في الحمد من غير احتياج إلى تأويل؛ بناء على أن الحمد ليس هو الوصف المذكور فقط، بل إظهار الصفات الكمالية، وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل، قال: وحمد الله وثناؤه [٥] من قبيل إظهار الصفات بالفعل، فإنه حين بسط بساط الوجود على إمكانات لا تخصي، ووضع عليه [٦] فوائد لا تنهاى - كشف عن صفات الكمال وأظهرها بدلالات قطيعة تفصيلية غير متناهية؛ ومن ثم قال ﷺ: لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك. ومثل ما ذكره الشريف ذكره في شرح المطالع وبنى عليه بعض المحققين [٧] من شراح منهاج البیضاوی. قالوا: وهذا هو العرف الخاص، أي: المستعمل بين أرباب العلوم العقلية، واختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور عند أهل اللغة، =

[١] - قوله: «لتلا يرد أن قيد اللسان» هذا التعليل مبني على أن النسبة بين الوصف والثناء مترادف فكما أن في الوصف دلالة تضمينية

على كونه باللسان كذلك في الثناء فیرد الاستدراك. اهرع مغربي

[٢] - قوله: «ويحتاج إلى كلفة الاعتذار بما هو معروف» [١٠] أي: يقال بأن المقام مقام تعريف فيه بالدلالة التضمنية، بل لا بد من التصريح؛ لأن المقام مقام توضيح. (ح).

[٣] - قال الدسوقي في حاشيته على شرح السعد للتلخيص: وأجيب بأن اللسان وإن كان معلوماً من الثناء لكنه صرح به للتخصيص على اختصاص الحمد باللسان المفيد لمقابله الشكر نصاً مقتضية لظهور التفريع لبيان النسبة بينهما. أو يجاب بأنه لما كان يحتمل التجوز في الثناء بإطلاقة على ما ليس باللسان كالجنان والأركان ذكره لإخراج الثناء بغير اللسان.

[٣] - قوله: «محمول على المشاكلة» أي بين قوله: ثناء في قوله: أثبتت على نفسك، وبين قوله: لا أحصي ثناء؛ إذ معنى: أثبتت على نفسك دللت ونحوه، فعدل إلى أثبتت للمشاكلة، وهو معروف في علم البديع. (ح).

[٤] - قوله: «لأن وصفه به مجاز» عن إظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية من الحمد كما قيل، أو لأن. إلخ. اهرح قال من خط سيدي أحمد بن محمد إسحاق.

[٥] - قوله: «وحمد الله وثناؤه» أي: حامديته، فالمصدر مضاف إلى الفاعل. (ح).

[٦] - في شرح المطالع: موائد كرمه التي لا تنهاى.

[٧] - قوله: «وبنى عليه بعض المحققين» هو الحلواني.

الأول لأن وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمد له، وقيد الثاني بالاختياري لأنه لم يسمع: حمدت اللؤلؤة على صفائها، بل: مدحتها، فالمدح أعم مطلقاً من الحمد. فإن قلت: يستلزم^(١) أن لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية^(٢) حمداً

= قال في شرح المنهاج: الحمد والشكر ليس قول القائل: الحمد لله ولا الشكر لله، بل الحمد فعل يني عن تعظيم النعم من حيث إنه منعم، سواء كانت النعمة وصلت إلى الحامد أو إلى غيره، وذلك إما بالقلب، وهو اعتقاد اتصاف النعم بصفة الكمال والجلال، أو فعل اللسان، أعني ذكر ما يدل على تعظيم، أو فعل الجوارح، وهو الإتيان بأفعال دالة على ذلك. وكذا الشكر ليس قول القائل: الشكر لله، بل هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق له، مثل أن يصرف النظر إلى مطالعة مصنوعاته، والسمع إلى تلقي ما يني عن مرضاته والاجتناب عن منهيته، وعلى هذا يكون الحمد أعم من الشكر مطلقاً؛ لعمومه النعمة الواصلة إلى الحامد وغيره، واختصاص الشكر بما يصل إلى الشاكر.

(قوله): «بالجميل على الجميل» هذا تصريح بالمحمود به والمحمود عليه، فإن المشهور أن الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه، فإنه يعتبر في كل من المحمود به والمحمود عليه أن يكون أمراً جليلاً، لكن المحمود به لا يجب أن يكون اختياريّاً، وأما المحمود عليه فلا بد أن يكون اختياريّاً؛ فلذا عدل المؤلف عن قولهم في تعريف الحمد: هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها، فإن الثناء باللسان لا يفيد كون المحمود به جليلاً إلا بتكلف، وهو حمله على الفرد الكامل، وبقيّة الحد لا يفيد المحمود عليه إلا بجعل قولهم: «سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها» قيداً في التعريف، وفيه كما ذكره الشيخ العلامة رحمته الله أن إفادة هذه العبارة التقييد خلاف الظاهر؛ إذ لو قصد التقييد لقل: متعلقاً بالنعمة أو غيرها، ونحو ذلك من العبارات المفيدة للتقييد.

(قوله): «للتعظيم» خروج السخرية والاستهزاء بهذا القيد بناء على أن المراد به الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الباطن والظاهر كما ذكره، وسياتي قول المؤلف: أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً. وهو بناء على أن المراد بالتعظيم ما ذكرنا، أو بناء على أن المراد بالجميل من حيث هو جميل ولا يكون إلا مع التعظيم ظاهراً وباطناً.

(قوله): «فالمدح أعم مطلقاً» إذ المدح هو الوصف بالجميل على الجميل مطلقاً اختياريّاً كان أو غيره، ونقيض الحمد الذم، ونقيض المدح الهجو، ونقيض الشكر الكفران.

(قوله): «يستلزم أن لا يكون ثناء الله على صفاته.. إلخ»: الظاهر أن الثناء في عبارة المؤلف مضاف إلى الفاعل، وأما عبارة عصام الدين حيث قال: «كحمدنا»^[١]، فمحملة للإضافة إلى الفاعل أو المفعول، وكذا عبارة الشيخ العلامة رحمته الله حيث قال: حمد الله على صفاته. وتقرير السؤال أن يقال: تقييد المحمود عليه بالاختياري يلزم منه أن لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمداً له؛ إذ ليست اختيارية سواء كانت عين الذات أو زائدة عليها وإلا لزم حدوثها، وحيث فلا يكون الثناء على صفاته الذاتية حمداً، وهو خلاف ما عليه الاتفاق.

(١) تقريره أنه قد تقرر أنه لا اختيار له تعالى في صفاته الذاتية سواء كانت عين ذاته أو زائدة، وإلا لزم حدوثها، وحيث فلا يكون الثناء على الله تعالى بصفاته الذاتية حمداً له، وهو خلاف ما عليه الاتفاق. وتقرير الجواب بأن المراد من الاختياري أعم من أن يكون اختياريّاً حقيقياً أو بمنزلة الاختياري. اهـ وهو لفظ الدواني في حاشية التهذيب. قوله (الدواني) هكذا ضبط في خط (لي) بالتخفيف.

(٢) كالعلم والقدرة والإرادة. (شيخ لطف الله على الشرح الصغير).

[١] - قوله: «وأما عبارة عصام الدين حيث قال: كحمدنا» عبارة عصام في الأطول: كحمد الله فينظر.

له، وهو خلاف ما عليه الاتفاق.

قلت: قد أجيب عنه بجوابات^(١)، أمثلها الحمل على المجاز؛ لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية.

(قوله): «قد أجيب عنها بجوابات» منها أن الحمد مجاز عن المدح كما في قوله تعالى: «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا» [الإسراء]، ورد باحتمال أن يكون محموداً حالاً من ضمير يبعثك، وإن جعل نعتاً كما هو الظاهر [١] فالمراد محموداً فيه لشفاعته ﷺ، ففيه حذف وإيصال.

ومنها: ما أجاب به شيخ الإسلام من أن المراد بالاختياري ما يكون متعلقاً بذئ الاختيار؛ ليخرج ما تعلق بالجادات، فلا يلزم حينئذ أن يكون المحمود عليه نفسه بما فيه اختيار، بل يكفي اختيار صاحبه في غيره. وفي هذا الجواب تكلف؛ إذ يلزم منه أن يطلق الاختياري على نحو الطول والقصر والصحة والسقم، لتعلقها بذئ الاختيار.

ومنها: أن التجوز في إطلاق الاختياري على غير الاختياري لعلاقة التشبيه [٢]، أشار إلى هذا الجواب الفاضل الشلبي تبعاً لما ذكره السيد المحقق حيث قال: لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بمنزلة أفعال اختيارية يستقل بها فاعلها. ومثله ذكره المحقق عصام. وفي هذا الجواب تكلف؛ إذ يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لإطلاق الاختياري في حد الحمد على المعنى الحقيقي وما هو في حكمه، وبما ذكرنا ظهر قول المؤلف: أمثلها الحمل على المجاز.

(قوله): «أمثلها الحمل على المجاز» لا يقال: إن في الجوابات المقدمة حمل على المجاز كما عرفت فكيف تصحيح هذه العبارة؟ لأنه يقال: لعل المؤلف ﷺ أراد بقوله: «أمثلها الحمل على المجاز» هو المجاز في الإيقاع [٣] كما يشعر بذلك التعليل بقوله: لكون تلك الصفات مبادئ أفعال اختيارية، وكما أشار إلى أنه من المجاز في الإيقاع عصام بقوله: والمحمود عليه حقيقة أمر آخر، والشلبي بقوله: فعل اختياري في المال.

(١) الأول أنه لما كان مستقلاً بتلك الصفات وكافياً فيها فكأنه مختار لها. الثاني: أن المراد من كون المحمود عليه اختيارياً أن يصدر عن مختار وإن لم يكن مختاراً. الثالث: أن الحمد مجاز عن المدح كما في: «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا» [الإسراء]. الرابع: ما ذكره المؤلف عادت بركاته.

[١] - قوله: «وإن جعل نعتاً كما هو الظاهر» الأظهرية لقربه من الموصوف.

[٢] - قوله: «لعلاقة التشبيه» هكذا في النسخ، والأظهر أنه السببية؛ لما سيأتي له قريباً في قوله: ولا يخفى ما فيها، مع أن لا دلالة لما سيأتي على السببية؛ إذ السببية وإن كانت حقيقة هناك فهي علامة للمجاز في الإيقاع وما فيه علامة للمشابهة فهو مجاز لغوي هنا، وهناك مجاز عقلي، تأمل والله أعلم. اهـ قال: من خط شيخه المغربي ح.

[٣] - قوله: «هو المجاز في الإيقاع» قال بعضهم: هو من المجاز المرسل، من إطلاق السبب وإرادة المسبب، ولعله الأول؛ لأن الحمد أوقع على الصفات حقيقة لأجل ما نشأ عنها من الأفعال الاختيارية، فهي سبب فيها، فالمجاز في الإيقاع هنا غير متوجه، والنقل عن عصام وعن الشلبي لا دليل فيها على أن المجاز في إيقاع الحمد على الصفات. (ح).

فإن قلت: أين المحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته؟
 قلت: الشجاعة من حيث إنها موصوف بها محمود بها، ومن حيث قيامها
 بمحلها محمود عليها، فالتغاير حاصل بالاعتبار.
 وإنما اشترط كون الوصف للتعظيم -أي: مقصوداً به التعظيم ظاهراً
 وباطناً- لأنه إذا عري عن ذلك لم يكن حمداً، بل استهزاء وسخرية.
 فإن قلت: فقد^(١) اعتبرت في الحمد فعل الجنان والأركان.

(قوله): «فإن قلت: أين المحمود به وعليه» يعني أنه قد تقرر كما عرفت أن الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً
 عليه فأين المحمود به وعليه؟
(قوله): «في وصف الشجاع بشجاعته» زاد السمرقندي: في مقابلة تلك الشجاعة وكأنه مراد المصنف [١]؛ ليم
 الإيراد.

(قوله): «أي مقصوداً به» أي: بالوصف «التعظيم ظاهراً وباطناً» هذا القيد وإن لم يكن مذكوراً في تعريف الحمد لكنه
 مستفاد منه؛ لأن المتبادر من التعظيم كما ذكرنا هو الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الظاهر والباطن، ولأن المراد من
 الوصف بالجميل من حيث هو جميل، ولا يكون كذلك إلا مع قصد التعظيم ظاهراً وباطناً، فيشتمل حد المؤلف
 عليه ذلك الوصف من التعظيم؛ وذلك لأن التعظيم الكامل لا يكون إلا مع ذلك الاعتقاد ومع عدم مخالفة أفعال
 الجوارح [٢]؛ بأن لا يصحب ذلك التعظيم شيء من التحقير.

(قوله): «فإن قلت: فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والأركان» لما عرفت من إفادة الحد اعتقاد اتصاف المحمود
 بذلك الوصف وعدم مخالفة أفعال الجوارح والأركان، ومن قوله: مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً..... =

(١) نشأ من قوله: (أي: مقصوداً به.. إلخ)، يعني فلا يبقى فرق بين الشكر والحمد بحسب المورد،
 فأجاب بما ذكره، ويوضح السؤال والجواب ما ذكره الشيخ العلامة لطف الله بن محمد رحمتهما في
 حواشيه على الشرح الصغير، قال ما لفظه: ويعتبر في الحمد اعتقاد اتصاف المحمود بذلك
 الوصف وعدم مخالفة أفعال الجوارح لما يدل عليه ذلك اللفظ من التعظيم. لا يقال: كيف يعتبر
 الوصف المذكور وعدم مخالفة أفعال الجوارح في الحمد مع القول بأن مورده لا يكون إلا
 اللسان، فإن ظاهره يدل على أن الجنان والأركان لا تكون مورداً للحمد لا بالاستقلال -وهو
 ظاهر- ولا بالانضمام وإلا لقليل: فمورده لا يكون إلا مجموع اثنين منها، وهو اللسان والجنان
 حيث لم يكن للجوارح فعل يوافق، والثلاثة حيث يكون لها فعل موافق؛ لأننا نقول: اعتبارهما في
 الحمد على أنهما شرط لا جزآن ولا جزئيان. ذكره سيد المحققين في حواشي شرح المطالع.

[١]- قوله: «وكانه مراد المصنف.. إلخ» بل وإن لم يرد المصنف فإن الكلام صحيح؛ لأنه إذا ترتب الكلام على مشتق
 ففيه دلالة على عليه المشتق منه. اهـ قال: عن خط القاضي أحمد بن صالح أبي الرجال.

[٢]- قوله: «ومع عدم مخالفة أفعال الجوارح» الذي صح في الأصل أحوال. (رح عن ن).

قلت: كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً، وليس شيء منهما جزءاً منه ولا جزئياً له.

= ووجه ورود هذا السؤال في كلام المؤلف أنه قد اعتبر فيه اللسان في الحد؛ لما عرفت من أن قوله: «الوصف بالجميل» يقتضي من أن الحمد إنما يكون باللسان. وأما وروده في كلام غير المؤلف فظاهر؛ لأنهم ذكروا أن مورد الحمد لا يكون إلا اللسان، فلا يكون الجنان مورداً لا بالاستقلال - وهو ظاهر - ولا بالانضمام وإلا لقل: فمورده لا يكون إلا مجموع اثنين منها أو الثلاثة [١].

(قوله): قلت: كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً.. إلخ. هكذا ذكره الشريف في حواشي شرح المطالع، وإذا كان كل منهما شرطاً فهو خارج عن ماهية الحمد، وينظر هل يتم [٢] هذا مع قول المؤلف عليه السلام: أي مقصوداً به التعظيم.. إلخ فإن الظاهر أنه اعتبر ذلك جزءاً من الماهية، وقد يقال: هو قيد لماهية الحمد فقط، والله أعلم.

(قوله): «وليس شيء منهما جزءاً منه» أي: من الحمد، لعل هذا [٣] إذا أريد بالحمد ما هو المشهور في العرف واللغة، وهو الوصف بالجميل، إذ يكون هذا جزءاً وكل من الجنان والأركان جزءاً آخر إذا لم يكونا شرطاً.

(قوله): «ولا جزئياً له» أي: الحمد، لعل [٤] هذا إذا أريد ما عليه العرف الخاص كما عرفت فيكون للحمد جزئيات.

[١] - قوله: «إلا مجموع اثنين منها أو الثلاثة» واعلم أنه قد أورد على اعتبار الاعتقاد المذكور ما جرت به عادة الشعراء من الثناء على السلاطين بذكر أشياء لا يعتقدون اتصافهم بها، والظاهر أن ذلك حمد، قال الشيخ العلامة في حاشيته: إلا أن يقال: لا نسلم أن ذلك حمد، أو يقال: إنهم يريدون بها معانيها المجازية. وفيه: أن الظاهر أن الشاعر لا يقصد في كل واحد من تلك الأوصاف معنى مجازياً يعتقد اتصاف الممدوح به، ولا يلتفت إليه أصلاً، كيف والمجاز لا بد فيه من قرينة وعلاقة وتأويل. قال الدواني: وانتفاء تحققها في كل واحد من تلك الأوصاف مما لا ينكره إلا معاند.

قال الشلبي: فإن قلت: إذا أثنى واحد على ظالم على ما فعله من نهب الأموال وقتل النفوس بغير حق على قصد التعظيم فالظاهر أنه حمد؛ ولذا يذم هذا الحامد؛ لأن حمده لم يقع في محله، مع أنه ليس على الجميل. ثم أجاب بأنه لو سلم أنه حمد فالجميل أعم من أن يكون جميلاً في الواقع أو عند المثني، والظاهر أن الحامد في الصورة المذكورة يعد المحمود عليه جميلاً ويصوره بصورته. (منه ح).

[٢] - قوله: «وينظر هل يتم» الظاهر تمامه مع قول المصنف: وإنما اشترط.. إلخ. اهـ سيدي أحمد بن محمد إسحاق (ح).

[٣] - قوله: «لعل هذا.. إلخ» يقال: هي سالية، وهي لا تستدعي وجوداً، فالمراد النفي من غير حاجة إلى التكلف. (ح).

[٤] - قوله: «لعل.. إلخ» ينظر كيف توجيه القاضي لطف الله، فإن مراد ابن الإمام من كون كل واحد جزءاً أو جزئياً بالنظر إلى الحمد اللغوي المشهور، وأما الحمد العرفي الخاص - وهو الذي ذكره سابقاً - فجزية كل واحد من الجنان والأركان واللسان معتبرة، فكيف يقول: ولا جزئياً له، أي: للحمد؟ لعل هذا إذا أريد العرف الخاص فينتفي عنه الجزئية.. إلخ كلامه. فتأمل فيه. ولعل الذي أُلجأ إلى هذا عدم تحقق الجزئية في الحمد المشهور، وتحقيقها في الخاص، والله أعلم. اهـ (ح) قال: عن خط القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال.

ولفظ حاشية: نفي الجزئية للحمد الذي عليه أهل العرف الخاص غير واضح، والجزئية ثابتة له كما تقدم، وكأن المحشي فهم من قول ابن الإمام: «وليس شيء منهما جزءاً منه ولا جزئياً له» أنه أراد بالأول ما عليه الجمهور، وبالثاني ما عليه أهل العرف الخاص، وليس به؛ إذ تعريف ابن الإمام للحمد مصرح بأن مراده ما أراد الجمهور من الحد بتعريفهم كما هو الظاهر، فتخصيص المحشي الأول بما عليه الجمهور والثاني بما عليه أهل العرف الخاص سهو لا يخفى. (إملاء معنى. ح).

وقيل: الحمد^(١) كالممدح، ومثال اللؤلؤة مصنوع^(٢)، والوصف بصباحة الخد ورشاقة القد. قيل: هو خطأ من الجمهور، وقيل: مؤول بدلالته على الأفعال الجميلة؛ لأنها علامة اعتدال المزاج، وهو يدل على الأفعال الجميلة. ولا يخفى ما فيها.

(قوله): «وقيل: الحمد كالممدح» إشارة إلى ما ذكره صاحب الكشف، قال السيد في حاشيته عند قوله: «والحمد والممدح أخوان» ما لفظه: أي: مترادفان يدل على ذلك أنه قال في الفائق: الحمد هو الممدح، وهو الوصف بالجميل. وأنه قد جعل هاهنا تقيض الممدح - أعني الممدح - تقيضاً للحمد. لا يقال: تقيض الممدح المهجو لا الممدح؛ لأننا نقول: الممدح يطلق على الثناء الخاص، أي: الوصف بالجميل، ويقابله الذم. وقد يخص بعد المأثر، ويقابله حيثنذ المهجو، أي: عد المثلث. والكلام في المعنى الأول. وبأن صاحب الكشف صرح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ﴾ [الحجرات: ٧] بأن الممدح لا يكون بفعل الغير، وتأول الممدح [١] بالجمال وحسن الوجه، فالممدح عنده مخصوص بالاختياري، وإنما ترك قيد الاختياري في تفسير الحمد إما اعتياداً على الأمثلة فإنها اختيارية، وإما أنه أريد بالجميل الفعل الجميل، وهو بالاختيار. وقال السعد: بل أراد أنها أخوان في الاشتقاق الكبير [٢] أو الأكبر؛ لأن الشائع في كتب المصنف استعمال الأخوة فيما بين لفظين يتلاقيان في الاشتقاق.

(قوله): «ومثال اللؤلؤة مصنوع» يعني قولهم: «مدحتها على صفاتها» مصنوع ليس بعربي عند هذا القائل؛ إذ الممدح عنده كالحمد في أنه لا يكون إلا على الفعل الاختياري.

(قوله): «والوصف بصباحة الخد» إلخ، يعني أنه يرد على هذا القائل الوصف بما ذكر، فإن هذا الوصف لا بد أن يكون مدحاً أو حمداً؛ لأنه بلا شك ليس بذم، وهو ليس بحمد اتفاقاً؛ لاشتراط الجمهور وهذا القائل كون الممدود عليه اختيارياً، فتعين أن يكون مدحاً عند هذا القائل، وهو المطلوب؛ لأن الممدوح عليه ليس اختيارياً، فتغاير الممدح والحمد حيثنذ. فأجاب هذا القائل بأن الوصف بذلك خطأ من الجمهور، أو مؤول بأن صباحة الخد ورشاقة القد تدلان على الأفعال الاختيارية الجميلة، فالممدح على تلك الأفعال الاختيارية في التحقيق. وقول المؤلف: «وهو يدل على الأفعال الجميلة» أي: الاختيارية، وترك التقييد بذلك لأن الفعل الجميل يبنى عن الاختيار كما ذكره الشريف.

(قوله): «ولا يخفى ما فيها» أمّا مثال اللؤلؤة فلا يشك أحد أنها توصف بصفاتها، وهو إما مدح أو حمداً؛ إذ ليس بذم، فلو لم يكن مدحاً كما ذكرتم لم يكن حمداً أيضاً؛ لترادفهما عندكم. ولعله يتم هذا الجواب من غير توقف على أن يسمع مدحتها على صفاتها حتى لا يرد الاعتراض عليه بأنه مصنوع. وأمّا تخطئة الجمهور فلأنها لغير دليل؛ ولذا قال في حواشي الكشف: الممدح بمثل وجه حسن وسحر حسن شائع ذائع في اللغة. =

(١) في المخطوطات الثلاث: وقيل: الممدح كالحمد.

(٢) وقد أوجب عن مثال اللؤلؤة بأنه من قبيل وصف الشيء بشيء، ولا يلزم منه أن يكون مدحاً أو ذماً كما نقول: رجل جالس في بيته، أشار إليه في حاشية الشريف على شرح المطالع.

[١] - قوله: «وتأول الممدح» إلخ، أي: صاحب الكشف بما يأتي قريباً في كلام المؤلف رحمته.

[٢] - قوله: «في الاشتقاق الكبير» بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب، كالحمد والممدح، والجذب والجذب. وقوله: «أو الأكبر» بأن يشتركا في أكثر الحروف فقط، كالفلق والفلق والفلذ، مع اتحاد في المعنى وتناسب.

والله اسم للمعبود^(١) بحق،

=وأما التأويل بما ذكره فخلاص الظاهر، مع أن الصبغة والرشاقة ليستا بسبب في الأفعال الاختيارية، فلا يكونان علاقة لإيقاع [١] ما للأفعال الاختيارية -وهو المدح- عليها، فلا يكون هذا التأويل نظير ما سبق من التأويل [٢] في حمد الله على صفاته الذاتية.

(قوله): «والله اسم» الاسم هاهنا يقابل الصفة [٣] واللقب والكنية.

(قوله): «للمعبود بحق» هكذا في الكشف، لكن قد قيد في حواشيه أنه علم للذات لا للمفهوم [٤] حيث قال التفتازاني: أي: علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى، وبهذا الاعتبار كان قولنا: لا إله إلا الله كلمة توحيد، أي: لا معبود بحق إلا ذلك الواحد الحق. وكلام الشريف صريح في مثل ذلك، والمؤلف رحمته ترك التقييد بالذات اعتماداً على ظهور المراد، فيتحد الكلام.

واعلم أنه قد اتحد كلام السعد والشريف في أنه علم للذات المعينة لا للمفهوم، وإنما اختلفا في أمر آخر، فالعلامة السعد اختار في الإله قبل حذف الهمزة أنه كان اسماً للمعبود بحق أو باطل، ثم صار بالغلبة اسماً لمفهوم كلي هو المعبود بحق، لكن لا إلى حد العلمية، وأما الله فهو علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى. والسيد المحقق اختار أنه غلب قبل حذف الهمزة في الذات المخصوصة فصار علماً، ثم أريد تأكيد الاختصاص بالتغيير فحذفت الهمزة، وصار الله بحذف الهمزة مختصاً بالمعبود بالحق، فالله قبل الحذف وبعده علم لتلك الذات،

(١) قال السيد حسن الجلال: إنه اسم غير علم للذات الواجب الوجود، وهو مفهوم كلي انحصر في الفرد. قيل عليه: إذاً لا يكون (لا إله إلا الله) كلمة توحيد.

قلنا: لو لم يغلب في الفرد. وقيل: بل علم. قلنا: العلم من العلامة المميزة لشيء ما عن الالتباس في نوعه، والله يتعالى عن الدخول تحت نوع.

والحق أن الكلي وضع، والوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى لا غير، ولم يعتبر فيه التمييز عن شيء، وإن سلم فليست كلية، والتسمية باعتبار الأغلب. اهـ.

(*) في بعض الحواشي: أي: علم، قال الشيخ لطف الله: قيل: صح [٥] القول بأنه علم مع احتياج العلم في وضعه بإزاء الذات إلى سبق تعقل تلك الذات وامتناع تعقل كنه حقيقته -لأنه وإن لم يمكن تعقل كنه حقيقته تعالى لكنه يكفي في وضع العلم سبق تعقل صفاته تعالى على قدر الإمكان للبشر. (من حاشية الشيخ لطف الله رحمته).

[١]- قوله: «فلا يكونان علاقة لإيقاع.. إلخ»: أي: على زعم هذا القائل. (ح).

[٢]- قوله: «نظير ما سبق من التأويل»: يعني في الجواب الأمثل. وحمل هذا على ما سواه يكفي فيه ما مر من التزييف. (ح ن).

[٣]- قوله: «يقابل الصفة.. إلخ» إذا كان مقابلاً للصفة لم يناف الحكم بكونه اسماً لمفهوم كلي، بخلاف ما إذا كان مقابلاً للقب والكنية. (ح ن).

[٤]- قوله: «لا للمفهوم» لعله يعني اسماً للمفهوم، لا أنه أراد أنه علم للمفهوم، وكذا في قوله بعيد هذا: لا للمفهوم. (ح ن).

[٥]- في المطبوع: إن قيل: كيف. والمثبت من حاشية الشيخ لطف الله.

المستحق^(١) لجميع المحامد.

=إلا أنه قبل الحذف قد أطلق على غيره إطلاق النجم على غير الثريا، فتكون الغلبة تحقيقية، وبعده لم يطلق على غيره أصلاً، فتكون الغلبة تقديرية، بمعنى أن مقتضى القياس صحة إطلاقه على المعبود بحق مطلقاً كإلالة إلا أنه لا يطلق إلا على الواحد[١] الواجب تعالى.

(فائدة) كلام الكشاف وحواشيه قاضي بأن لفظ الله تعالى من الأعلام الغالبة، وكلام الشلبي في بحث العلمية من أحوال المسند إليه مشعر بذلك، وله كلام آخر في بحث قول التلخيص: «الحمد لله على ما أنعم» مشعر بخلافه، وهو أن الله من الأعلام الخاصة الموضوعة كوضع زيد وعمرو، حيث قال: فإن قلت: وضع العلم بإزاء المعنى فرع تعقله، وحين لم تعلم حقيقته تعالى لم يعلم ذلك. ثم أجاب بأنه لا نزاع في وقوع تعقله تعالى بصفاته على قدر ما ظهر منها، وإنما الممتنع تعقله بكنهه حقيقته، وهو غير لازم في وضع العلم، على أنه إنما يتم ذلك إذا لم يكن الواضع مطلقاً أو واضح هذا الاسم هو الحق تعالى، أما إذا كان هو الواضع وعلم غيره بالإلهام أو الوحي فلا. اهـ ووجه إشعار ما ذكره الشلبي أن ورود هذا السؤال إنما يتوجه على أنه من الأعلام الخاصة الموضوعة لا الغالبة.

واعلم أن الشيخ العلامة رحمته في حواشي شرح التلخيص قد تابع ما ذكره الشلبي في الموضعين. **(قوله):** «المستحق لجميع المحامد» خص بالذكر من صفاته هذه الصفة مع استجماع اسم الله لجميع صفات الكمال إشارة إلى استجماعها على وجه لطيف، فإن استحقاق جميع المحامد يستلزم ثبوت جميع صفات الكمال؛ لأن كل كمال يستحق أن يحمد عليه، فلو شذ كمال من الثبوت له سبحانه لم يكن مستحقاً لجميع المحامد، ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة أن يقال: الحمد مطلقاً منحصر في حق من هو مستجمع لجميع الكمالات من حيث هو كذلك، فهو كدعوى الشيء ببينة وبرهان، ولا يخفى لطفه. والمحامد: جمع محمدة بكسر الميم الثانية، مصدر بمعنى الحمد. والوجه في استجماع اسم الله لجميع الصفات أن هذه الذات المخصوصة هي المشهورة بالانصاف بصفات الكمال، فما يكون علماً لها دالاً عليها بخصوصها يدل على هذه الصفات، لا ما يكون موضوعاً لمفهوم كلي وإن اختص بها، كالرحمن فإنه موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص في الاستعمال به تعالى. وقد رد هذا بأنه يلزم فهم صفة الظلم من العلم الذي لفرعون كالريان؛ لاشتهار الذات بالظلم. وأجيب بأن دلالة العلم على صفات ما وضع له إنما تتحقق إذا لم يكن له اشتهاؤها في ضمن اسم غير العلم فقط، أي: لا في ضمن العلم، بل في ضمن غيره فقط، ومدلول الريان قد اشتهر بصفة الظلم في ضمن فرعون فقط حتى لا تفهم تلك الصفة من علمه الذي هو الريان أو عابوس على اختلاف الروايتين، بخلاف ذات الله تعالى المخصوصة فإنها لم تشتهر بصفات الكمال في إطلاق لفظ فقط غير لفظ الله، بل هي مشهورة بتلك الصفات في ضمن العلم الدال عليها كلفظ الله حتى لو كان لها علم سوى لفظ الله تعالى كان دالاً أيضاً عليها.....=

(١) في بعض النسخ: المستجمع. قيل: إنما عدل عن قولهم: «المستحق» إذ يلزم منه ألا يثبت له إلا بعد وجود المستحق عليه.

[١]- قوله: «إلا أنه لا يطلق إلا على الواحد». إلخ» حصر إطلاقه على الواحد الواجب تعالى لا يستلزم العلمية بالغلبة، وهي المسماة بالعلم الاتفاقي، وهو المراد هنا، فلو قال: إلا أنه لا يطلق إلا على الواحد الواجب بخصوصه بطريق غلبة العلمية. (ح ن).

وأصله «الإلاه» حذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف تخفيفاً؛

= وأشار المؤلف بقوله: «جميع المحامد» إلى أن اللام للاستغراق، أي: يستحق كل حمد، أي: بكل جميل وعلى كل جميل؛ لما عرفت من أن كل كمال ثابت له سبحانه لا يشذ عنه كمال، وكل من تلك الكمالات يستحق عليها حمداً. ولا يرد حمد العباد [١] على أفعالهم الحسنة؛ إذ يصدق أن الله حقيق به، أما على مذهب الأشاعرة فظاهر، وأما على مذهب المعتزلة فلأن الإمكان منها والإقدار عليها لما كان من الله صبح أن يقال: إنه سبحانه يستحق الحمد على تلك الأفعال باعتبار الإقدار عليها والإمكان منها، ولا يلزم رجوع الذم إليه تعالى بالإقدار والتمكين من الشرور والقبائح؛ لأن ذلك ليس بقبيح كما صرح به صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى: «فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي» [الأعراف: ٦٦]، في سورة الأعراف، وتحقيقه في علم الكلام.

(قوله): «وأصله الإلاه حذفت الهمزة.. إلخ» ودليل ثبوت الهمزة في أصله وجودها في تصاريفه مثل: آله واستأله وتأله، وظاهره أن الحذف والتعويض بعد دخول حرف التعريف، وهو كالصرح به في حاشية الكشف للسعد، فإنه قال: فحذفت الهمزة من الإلاه وعوض منها حرف التعريف. وقد استشكل بأنه [٢] جمع بين العوض والمعوض، وأجاب الشلبي عن ذلك بعد تسليم عدم جواز اجتماع العوض والمعوض بجوابين: أحدهما [٣]: أن للمضاف محذوف، أي: عوض منها لازمية حرف التعريف؛ إذ لا يقال: «لاه» كما صرح به الفتازاني في شرحه اللهم إلا على سبيل الشذوذ.

(قوله): «حذفت الهمزة» إما بنقل حركتها إلى ما قبلها على ما هو قياس تخفيف الهمزة، وحينئذ يكون التزام الإدغام على خلاف القياس؛ لأن الإدغام فيها تحرك اللتان من كلمتين من الجائز لا الواجب نحو سلحكم، وإما بحذف حركتها فيكون مخالفاً لقياس تخفيف الهمزة، ولزوم الإدغام على القياس. هكذا في حاشية الشيخ.

وكلام الشريف في حواشي الكشف قاضي بأن الحذف والتعويض في المنكر، حيث قال: فحذفت الهمزة من إله حذفاً من غير قياس، وبدل عليه وجوب الإدغام والتعويض، فإن المحذوف قياساً في حكم المثلث.

(قوله): «وعوض منها حرف التعريف» قال الشريف: أي الألف واللام معاً كما هو مذهب الخليل، وحينئذ يظهر قطع الهمزة؛ لأنها جزء العوض عن الحرف الأصلي. أو اللام الساكنة وحدها، إلا أن همزة الوصل لما اجتمعت للنطق باللام جرت هاهنا مجرى الحركة، فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للهمزة مدخل في التعويض فلذلك جاز قطعها. قال السيد: وإنما اقتص القطع بالنداء إذ هناك يتمحض الحرف للعوض، ولا يلاحظ معها شائبة تعريف أصلاً؛ حذراً من اجتماع أداتين للتعريف، وأما في غير النداء فيجري الحرف على أصله، وبدل على أن قطعها في النداء لكونها عوضاً لا لمجرد لزومها وصيرورتها جزءاً أنهم لما جمعوا بينها وبين النداء في نحو: يا التي تيمت قلبي.. إلخ على الشذوذ لم يجوزوا قطعها وإن كانت جزءاً من الكلمة مضمحلاً عنها معنى التعريف، وذلك لأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارضه موجب أقوى كالتعويض فيها نحن فيه.

(قوله): «تخفيفاً» علة لمجرد الحذف؛ إذ لو كان علة الحذف والتعويض فلا تخفيف؛ إذ الحذف لغير تعويض أخف كما لا يخفى، ولم يذكر هذه العلة في حواشي الكشف.

[١] - قوله: «ولا يرد حمد العباد» الإضافة إلى المفعول، أي: محموديتهم سواء كان الحامد الله تعالى أو مخلوقاً. اهـ عن القاضي أبي الرجال.

[٢] - قوله: «وقد استشكل بأنه.. إلخ»: لم يتصف أحدها بالعوض والآخر بالمعوض عنه في هذه فلا جمع؛ إذ هو بيان للأصل فتأمل. اهـ عن القاضي أحمد بن أبي الرجال.

[٣] - قوله: «وأجاب الشلبي عن ذلك بجوابين: أحدهما.. إلخ» والآخر أن حرف التعريف في الإلاه من قوله: «أصله الإلاه» من الحكاية، قال سيلان: يعني فهي من الشارح لا من المحكي، ومراده أن الله أصله إله منكر كما ذكر في تفسير القاضي، وإنما دخل حرف التعريف في خبر المبتدأ... إفادة للحصر كما في زيد الأمير إشارة إلى عدم ارتضائه قول سيبويه بأنه يجوز أن يكون أصله: لاه من لاه يليه بمعنى استتر. (شلبي).

ولذلك لزمتم.

وتقديم الحمد لاقتضاء المقام. والعدول إلى الجملة الاسمية للدلالة على الثبات والدوام. والشرعية في الأصل: الطريقة^(١) الظاهرة التي توصل إلى الماء،

(قوله): «ولذلك لزمتم» ظاهره لزوم حرف التعريف لهذا الاسم الشريف، ويرد عليه [١]: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» [الزخرف: ٨٤]، ولعله أراد بقوله: «لزمتم» أنها [٢] قطعت في النداء ولم تحذف كما عرفت.

(قوله): «وتقديم الحمد» قد يوصف بالتقديم ما لم يكن أصله التأخير كما ذكره أهل المعاني، فلا يرد أن الحمد هنا مبتدأ ولا أصالة له في التأخير.

(قوله): «لاقتضاء المقام» يعني أن لكل من لفظ الله والحمد جهة لاستحقاق التقديم، فالله بالنظر إلى ذاته، والحمد بالنظر إلى المقام، ولكن رعاية ما يوجه المقام الصق بالبلاغة؛ لأنها رعاية مقتضى الحال لا رعاية الأمور الذاتية.

فإن قيل: الحمد لا يتحقق إلا بمجموع قوله: الحمد لله، فما قدم - وهو لفظ الحمد فقط - ليس مقتضى المقام. وأجيب بأن المقام كما يقتضي الاهتمام بالمجموع يقتضي الاهتمام من بين اللفظين بلفظ الحمد.

(قوله): «والعدول.. إلخ» يعني أن الشائع استعمال هذه المصادر منصوبة بإضمار أفعالها، فيكون التقدير حمداً لله أو حمد الله، والفعل الناصب مقدر، أي: حمدت الله، فعدل عن الجملة الفعلية إلى الاسمية لقصد الدلالة على الدوام، فإن الذي يدل عليه إنما هو الجملة الاسمية ولو باستعانة المقام كما ذكره أهل المعاني، ولم يرو أن العدول نفسه هو الدال على الدوام كما توهم [٣]. وهذا بناء على أن الظرف مقدر باسم الفاعل كما ذكره الشريف من أن الإنصاف أن المفهوم من زيد في الدار ثابت أو مستقر فيها [٤]، لا ثبت أو استقر، وأن اسم الفاعل لا يدل إلا على الثبوت دون التجدد، وحينئذ فلا يرد هنا ما قيل: إن الاسمية التي خبر المبتدأ فيها فعل تعيد التجدد، وأن الظرف مقدر بالفعل، هكذا ذكره الشيخ في حواشيه.

(١) مصدر بمعنى اسم المكان، أي: المشرع. اهـ والمناسبة بين معنييهما المنقول عنه والمنقول إليه أنه شبه الشرعية في اتباع ما دلت عليه من الأحكام وعدم الزيغ عنه بالطريق الواضحة في اقتفاء سالكه جادته، وعدم الميل عنه، أو بالمورد الذي يتناوبه كل أحد لحاجة العامة. اهـ من حاشية ابن أبي شريف.

[١] - قوله: «ويرد عليه: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ.. إلخ» الظاهر عدم الورود؛ لأن المراد اللزوم في الاسم العلم لا فيما كان قبل العلمية الذي المقصود به مجرد الوصف. (مغربي). ح

[٢] - قوله: «ولعله أراد بقوله: لزمتم أنها.. إلخ أعاد الضمير إلى الهمزة، ولا يخفى ما فيه. اهـ أحمد بن صالح رحمته الله.

[٣] - قوله: «كما توهم» هاهنا سقط، فالمقدر باسم الفاعل هو الظرف الواقع خبراً عن المبتدأ، وهو الله كما ذكره الشيخ لطف الله في حاشية شرح التلخيص، فقد وقع الانتقال من متعلق الحمد إلى متعلق الاسم الشريف وهو الله. اهـ عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله.

[٤] - قوله: «ثابت أو مستقر فيها» أقول: هذا حق، إلا أنه لم يبين وجهه، ووجهه أن المخبر بأن زيداً في الدار لا يريد إلا أنه كائن على حقيقة الثبوت أو الاستقرار فيها، لا أنه أحدث الثبوت أو الاستقرار فيها؛ لأن ذلك يستدعي علم المخبر بالوقت الذي أحدث الاستقرار فيه وإلا كان الخبر كذباً، فحمل كلامه إذا أخبر بأن زيداً في الدار على أنه ثابت مستقر فيها ذهاب إلى الأخذ بظاهر خبره؛ إذ ليس في هذا الخبر والكلام ما يدل على أنه يدعي علمه بوقت استقرار زيد في الدار، ولو حملناه على أن المعنى أن زيداً استقر في الدار لنسبنا إليه أنه ادعى علماً بوقت استقراره، ولهذا يجوز أن نقول لمن قال: إن زيداً استقر في الدار: متى استقر؟ وفي أي وقت كان ذلك؟ فافهم. (القاضي إسحاق العبدى ح).

فهي هنا الدين الموصل إلى ماء الحياة الأبدية.

والغراء: تأنيث الأغر، وهو في الأصل ذو الغرة، وهي البياض في جبهة الفرس، وقد صار استعارة للشرف والاشتهار مشهورة، حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب، كما قال:

مبارك الاسم أغر القلب

والوهاج: المتألى الوقاد. وظلم الضلال كلجين الماء.

(وجنبنا بالتوفيق لسلوك محبتها البيضاء عن طرق الغواية^(١))

والوبال يقال: جنبه الشر وجنبه وأجنبه، قال تعالى: ﴿وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، قال جار الله: التشديد لأهل الحجاز. وتعديته هنا بعن لتضمينه^(٢) معنى التنحية، كقوله تعالى: ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٤]، فإنه مضمن معنى يعدلون.

والتوفيق: توجيه الأسباب نحو المطلوب الخير. وبأؤه سببية.

(قوله): «فهي هنا الدين الموصل إلى ماء الحياة الأبدية» الظاهر أن إضافة الماء -أي: ماء الحياة- إلى الحياة لأدنى ملاسة؛ لكونها جميعاً أي ماء للحياة الأبدية في دار الخلد، فإطلاق الشريعة على الدين استعارة مصرحة بجامع الإيصال [١].

(قوله): «للشرف والاشتهار» اقتصر في شرح التلخيص على معنى الاشتهار، وكأنه نظر إلى أن وصف القلب بالشرف ليس له كثير معنى كما ذكره الخطابي حيث قال: وليس بذلك.

وفي حواشي الكشف للسعد: للشرف والاشتهار، وبني عليه المؤلف، ووجهه أنه يمكن أن يوصف القلب بالشرف باختيار حسن لفظه تبعاً لشرف معناه أيضاً كما ذكره الشيخ رحمه الله.

(قوله): «كلجين الماء» أي من إضافة المشبه به إلى المشبه، أي: الضلال الذي كالظلم.

(١) قال في القاموس: وغوى يغوى غياً وغوى غواية، ولا يكسر. اهـ وفي ديوان الأدب: الغواية الضلالة من باب فعالة بفتح الفاء.

(٢) في المطبوع: لتضمنه.

[١]- قوله: «بجامع الإيصال» الظاهر أن الشريعة في الدين قد صارت حقيقة، وما ذكره المصنف رحمه الله بيان للمناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه، لا للعلاقة حتى تكون استعارة. اهـ سيدي زيد بن محمد.

والسلوك: الدخول، يقال: سلك المكان وسلك فيه.
 والمحجة البيضاء: جادة الطريق الواضحة التي لا تلبس على مراتها.
 وطرق الغواية: هي التي لا تفيد سالكها إلا الضلال والخيبة.
 والوبال: الشدة والثقل والوخامة، ومنه قولهم: طعام وبيل، أي: وخيم لا
 يستمرراً لثقله.

ولا يخفى ما في ذكر الشريعة ومحبتها من براعة الاستهلال.

**(والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بأئبب الأديان، والمنعوت
 بأشرف الخلال، وعلى آله أعمدة الدين، وأمان المسلمين، وقرناء الوحي بلا
 اختلاف ولا انفصال)** لما كان وصول الكمالات^(١) العلمية والعملية من الرفيع

(قوله): «إلا الضلال والخيبة»: لعل الحصر فهم من المقام [١].

**(قوله): «المبعوث.. إلخ»: لا يخفى ما في المبعوث والمنعوت من الجناس اللاحق [٢] وما في أعمدة الدين من
 الاستعارة بالكناية [٣].**

(قوله): «لما كان وصول الكمالات العلمية.. إلخ» قال بعض المحققين [٤]: من شراح منهاج البيضاء: جرت
 عادات المصنفين بعد حمد الله بالصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام؛ لأنه سبب حصول كمالاتنا؛ لأن الله تعالى في
 نهاية الكمال [٥]، ونحن في غاية التقصان ما لنا مناسبة إلى جنبه تعالى، وليس لنا استعداد منه تعالى، فلا بد من واسطة
 لا يكون في غاية كماله تعالى ولا في نهاية نقصاننا، وهم -أي: الوسائط- يستفيدون منه تعالى ويفضون علينا، فهم
 بوجه يستفيدون ويأخرون فيلون، ولما كان نبينا محمد ~ أفضلهم، وكمال أحسن الكمالات -خصوه بالذكر، وقد أشار
 المؤلف إلى ما ذكره بقوله: من الرفيع شأنه، وقوله: إلى العبد الحقير.. إلخ.

(١) في حاشية الشريف على الشرح العضدي: كما أن له نعماً لا يتصور إحصاؤها كذلك لنبينا ﷺ هدايتنا إلى
 سواء الطريق ممن لا يمكن استقصاؤها؛ فمن ثمة قرن تبجيله بالصلاة والسلام بتحميد الله سبحانه
 امتثالاً لأمره وقضاء لبعض حقه.

[١] - قوله: «لعل الحصر فهم من المقام» بل هو مأخوذ من مفهوم طرق الغواية؛ إذ لا تحقق إلا بالحصر فتأمل. (إملاء ح ن).

[٢] - قوله: «من الجناس اللاحق»: ينظر فيه اللاحق يشترط فيه أن لا يكون أكثر من حرف كما ذكره أهل البيان.

[٣] - قوله: «من الاستعارة بالكناية»: قد شبه الآل بشيء من لازمه الأعمدة استعارة بالكناية، وأثبت لهم الأعمدة تحميلاً. لكن لا
 يخفى أن اصطلاح أهل البيان في الاستعارة أن يكون الشيء المرموز به إلى المشبه به باق على حقيقته كما في: وإذا المنية أنشبت
 أظفارها، فالأظفار باقية على حقيقتها، بخلاف الأعمدة؛ إذ هي هنا الأدلة.

[٤] - قوله: «قال بعض المحققين» هو الحلواني، وللخطابي نحو هذا الكلام أبسط منه وألطف. (ح).

[٥] - قوله: «لأن الله تعالى في نهاية الكمال» ينظر في صحة جعل هذا علة لكونه سبب حصول كمالاتنا. (ح ن). هو علة وما بعده
 فالعلية ظاهرة فتأمل. (ح ن).

شأنه العظيم سلطانه إلى العبد الحقير بواسطة الرسول ﷺ أردف حمد الله بالصلاة عليه؛ تشریفاً لشأنه، مع الامتثال لأمر الله سبحانه، والعمل بما ورد فيها، مثل ما أخرجه أبو الحسن أحمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي كرم الله وجهه عن أبي هريرة عنه ﷺ أنه قال: ((كل كلام لا يذكر الله فيه ولا يصلى علي فيه فهو أقطع أكتع^(١) محق من كل بركة)).

ولما كان آله حافظي شريعته وخالفه في أمته أردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم، ولأمره ﷺ فيها رواه أحمد بن حنبل وابن حبان

(قوله): «لأمر الله سبحانه» قال في شرح المنهاج: فإن قلت: إن الله أمرنا بالصلاة على النبي ﷺ في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ...﴾ [الخ [الأحزاب: ٥٦]، ونحن نحيل صلاته [١] على الله في قولنا: اللهم صل، فهل فيه نكتة؟ قلت: نعم فيه نكتة شريفة، كأننا نقول: يا ربنا، أمرتنا بالصلاة عليه وليس في وسعنا أن نصلي عليه صلاة تليق بجنابه ﷺ؛ لأننا لا نقدر قدر ما أنت عالم بقدره عليه الصلاة والسلام، فأنت تقدر أن تصلي عليه صلاة تليق بجنابه.

ثم أورد إشكالاً في تشبيه صلاة محمد ﷺ بصلاة إبراهيم مع أن المشبه أقوى وأجاب بأجوبة، أظهرها أن مجموع صلاة إبراهيم وآله أقوى من مجموع صلاة محمد وآله ﷺ؛ لوجود الأنبياء في آل إبراهيم دون آل محمد ﷺ. وللقاضي عياض أجوبة تركناها خشية التطويل [٢].

(١) الأكتع: من رجعت أصابعه إلى كفه وظهرت رواجه [٣]، وكَتَعَ اللحم تكتيعاً كِتْعاً صغراً: قطعه قطعاً. (قاموس). وفي الجامع الصغير للأسيوطي في حرف الكاف: ((كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله والصلاة عليّ فهو أقطع أبتّر محق من كل بركة)) - الرهاوي عن أبي هريرة.

[١] - قوله: «ونحن نحيل صلاته... إلخ» ينظر في هذه الإحالة؛ فإن قولنا: «اللهم صل على محمد» بمعنى اللهم ارحم محمداً، وهو من أفراد الصلاة على محمد ﷺ؛ إذ الصلاة في اللغة الدعاء فتأمل، وقد ذكرت به شيخنا فاستحسنه. (ح ن).

[٢] - قوله: «تركناها خشية التطويل»: قال في شرح المنهاج: والثاني بأن نقول: إن في كل لحظة ولمحة صلاة على محمد مثل صلاة إبراهيم أو أنقص في أزمان متطاولة، ولا شك أن صلاة محمد تكون أقوى وأكثر من صلاة إبراهيم بأضعاف غير متناهية. وقد أجاب القاضي عياض بأجوبة، منها: أن ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل من إبراهيم، ثم اختار في الجواب أحد ثلاثة أوجه، أحدها: أن الكلام قد تم عند قوله محمداً، واستأنف وعلى آل محمد، فالتشبيه لصلاة آل لا لمحمد ﷺ. ثانيها: أن المراد المشابهة في نفس الصلاة لا في قدرها، أي: اجعل لمحمد وآله صلاة كما جعلتها لإبراهيم. اهـ منه ينظر في الثالث.

[٣] - في القاموس: والرواجب: مفاصل أصول الأصابع أو بواطن مفاصلها، أو هي قصب الأصابع، إلى أن قال: واحدها راجبة ورجبة بالضم.

والدارقطني والبيهقي في السنن عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: ((إذا صليتم علي فقولوا: اللهم صل على محمد النبي الأمي وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد النبي الأمي وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد)) وغيره مما تواتر معناه.

والصلاة: الدعاء، قال تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وهي من الله الرحمة، هكذا في الصحاح.

والسلام: الأمان، أي: التسليم من النار والأمان منها. وإيثار الاسم لينااسب المعطوف المعطوف عليه، مع ما سلف هنالك. والسيد: الذي يسود قومه، أي: يفوقهم في الشرف.

والمبعوث: المرسل، ومنه: كنت في بعث فلان، أي: في جيشه الذي بعث معه. والدين في اللغة: العادة^(١) والشأن، وفي العرف: ما وضعه الله سائقا للعقلاء

(قوله): «وهي من الله الرحمة.. إلخ»: ومن الملائكة الاستغفار، ومن العباد الدعاء والسؤال. قال في شرح المنهاج: هكذا قالوا: وأنا أقول: إذا قلنا: اللهم صل على محمد معناه عظمه في الدنيا بإعلاء ذكره وإظهار دعوته وإبقاء شريعته، وفي الآخرة بتشفيقه في أمته وتضعيف أجره ومثوبته.

(قوله): «والدين في اللغة العادة والشأن» كذا في الصحاح، قال:

تقول إذ درأت لها [١] وضيئي أهذا دينه أبدا وديني

(قوله): «وفي العرف ما وضعه الله سائقا.. إلخ» هكذا ذكره الشريف، وقال: ويتناول الأصول والفروع، وقد يخص بالفروع. وفي الصحاح: الدين: الطاعة، دان له: أطاعه، ومنه الدين، وجمعه أديان.

(١) والملة: ما شرع الله لعباده على لسان أنبيائه، من أملت الكتاب إذا أمليته. كذا في تفسير القاضي. فهي والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار؛ إذ الوضع الإلهي الذي ذكره دين من حيث إنه يطاع وينقاد له، وملة من حيث إنه يجمع عليه، وقيل: من حيث إنه يملأ ويكتب، وشرع من حيث إنه أظهره الشارع وبينه، وناموس من حيث إنه أوحاه الله تعالى إلى أنبيائه عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس، فأطلق اسمه على ما يتحمله من أسرار الوحي، يقال: نمست السر، أي: كتمته، وناموس الرجل: صاحب سره الذي يظهر له من باطن أمره ما يسره عن غيره. اهـ والله أعلم.

[١] - قوله: «إذ درأت لها.. إلخ» في شمس العلوم: الدين: الدأب والعادة، قال المثقب العبيدي:

تقول وقد درأت لها وضيئي أهذا دينه أبدا وديني

في القاموس: وزن الشيء يضمنه فهو مضمون ووضين: ثنى بعضه على بعض وضاعفه أو تضده، والنسج: نسجه. والوضين: بطن عريض منسوج من سيور أو شعر، أو لا يكون إلا من جلد، والجمع وذن. (ح باختصار يسير).

باختيارهم إلى السعادات الأبدية، وكان دين محمد أثبت الأديان لبقائه ما بقيت دار التكليف.

والمنعوت: الموصوف. والخلال: جمع الخلة، وهي الخصلة.
والآل: أصله أهل؛ بدليل أهيل، ولا يستعمل إلا فيما فيه شرف غالباً. ولما كان الدين لا يستقيم إلا بهم -لما يجي في الإجماع إن شاء الله تعالى- كانوا أعمدة له. والأعمدة: جمع عمود، وهو ما يبنى عليه البيت.

وأشار بقوله: «أمان المسلمين» إلى الحديث النبوي، وهو: ((أهل بيتي أمان^(١)) لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء)). وبقراءة الوحي إلى آخره إلى نحو قوله: ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض))، وقوله في بعض الأحاديث: ((وهما لا يختلفان بعدي)).

(وبعد^(٢)) فهذا غاية السؤل^(٣) في علم الأصول)

(قوله): «جمع الخلة» بفتح الخاء: الخصلة، وبالضم: مصدر خاللة الخليلين، قال تعالى: «لَا يَبِيعُ فِئِدَ وَلَا خُلَّةً» [البقرة: ٢٥٤]، ذكره في شمس العلوم.

(قوله): «غالباً» وقد جاء فيما لا شرف فيه، قال العجاج:

من آل صعفوق^[١] وأتباع آخر

في الصحاح: آل صعفوق: خول باليامة.

(قوله): «فهذا غاية السؤل» إن أريد بغاية السؤل المعنى الإضافي لهذا الاسم كما يدل عليه تفسير المؤلف الذي سيأتي حيث قال: وغاية الشيء: مداه وطرفه، والسؤل: الأمنية -احتيج في حمل غاية السؤل^[٢] على اسم الإشارة إلى تأويل كما احتيج إليه في عبارة التهذيب حيث قال: هذا غاية تهذيب الكلام، فإن اليزدي جعله من باب زيد عدل أو على الحذف. وإن أريد بغاية السؤل العلم بهذا الفن بأحد معانيه الآتية فالحمل صحيح بلا تأويل.

(١) أخرجه الإمام أبو طالب والإمام أبو عبدالله الجرجاني.

(٢) في شرح الجلال للتهذيب ما لفظه: ظرف مبني على الضم، كثر لزومه لأما الشرطية، فحذفت ونابت منها في الدلالة على الشرط استغناء باللازم عن الملزوم؛ فلهذا دخلت الفاء في (فهذا).

(٣) أقول: يجوز أن يقرأ (غاية السؤل) بالهمزة؛ لأن التخفيف ليس بلازم، =

[١] - قوله: «من آل صعفوق.. إلخ»: تمامه: من طامعين لا ينالون الغمر. (صحيح).

[٢] - لا يحتاج إلى توجيه الحمل على تقدير أن يراد بالمصدر اسم المفعول؛ إذ الحمل صحيح، وإنما يحتاج إلى تصحيح الحمل لو كان المصدر باقياً على معناه المصدرية كما هو باق عليه في متن التهذيب، وأما حيث يراد به اسم المفعول كما أراده ابن الإمام حيث قال: والسؤل الأمنية والتقدير: وبعد فهذا غاية السؤل فلا كلام في صحته. (أحمد بن صالح أبي الرجال). فيكون فعلاً بمعنى مفعول. (ح).

بعدُ هنا من الغايات المقطوعة^(١) عن الإضافة، حذف منه أما وعوض^(٢) عنها الواو اختصاراً مع الربط الصوري، وهي إما مقدرة في نظم الكلام فهي العاملة فيه، والفاء بعده لأجلها، أو غير مقدرة، والعامل ما يفهم من

(قوله): «هنا» هكذا في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها كما في حاشية الشلبي، ولا بد من ذلك [١].

(قوله): «المقطوعة عن الإضافة» لعل هذا الوصف للكشف لا للاحتراز، فإن التسمية بالغايات لا يكون إلا لقطعها عن الإضافة. وعبارة الشلبي في شرح خطبة المطول: ويعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن الإضافة.

(قوله): «حذف منه أما» لدلالة الظرف عليها؛ لكثرة استعماله مع بعد.

(قوله): «اختصاراً مع الربط الصوري» أي: مع أنه قد حصل بالواو الربط الصوري الحاصل بأما في قوله أما بعد فإنه كان كذا وكذا، وذلك أنه يشبه التخلص؛ لأن فيه شيئاً من المناسبة؛ من حيث إنه لم يوت بالكلام الآخر الواقع بعد الحمد والثناء فجأة من غير قصد إلى ارتباط بما قبله حقيقة؛ لأنه انتقال [٢] من الحمد والثناء إلى كلام آخر من غير مناسبة، وكذا الواو ليس القصد بها إلى العطف؛ لأن ما قبلها وما بعدها لا مقتضى للتعاطف بينهما، بل إنما أتت بها للنتكة التي ذكرت في أما.

(قوله): «وهي -أي: (أما)- إما مقدرة [٣]» يعني أنها تلاحظ في الكلام بأن تقدر جزءاً منه وإن لم يصح ذكرها مع الواو؛ لتلاي جمع بين العوض والمعوض منه، فتكون إما هي العاملة في الظرف؛ لنيابتها عن الفعل المحذوف، وهو يكن من شيء كما ذكره في شرح التلخيص.

= ويكون من السجع المطرف مثل: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۖ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» [نوح]، وأن يقرأ (سول) كما في (سوت) أي: سؤت من الإساءة، ويكون سجعاً كالأول مع زيادة لزوم ما لا يلزم، وأن يقرأ سؤول جمع سؤل كقرء وقروء، ويكون سجعاً متوازياً نحو: «فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ ۖ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ» [الغاشية]، مع لزوم ما لا يلزم. أفاده شيخنا العلامة أحمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمته الله. (من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله).

(١) صفة كاشفة لما تضمنه لفظ الغايات؛ إذ هي ظروف قطعت عن الإضافة. (سجاً) من خط سيدنا علي البرطي رحمته الله.

(٢) أو دون تعويض كما دل عليه صاحب المفتاح آخر فن البيان حيث جمع بينهما بقوله: وأما بعد فإن خلاصة الأصلين. (من حاشية ابن أبي شريف على شرح النسفي). [هنا لم تحذف أما فلا تعويض].

[١]- قوله: «ولا بد من ذلك» ينظر، فإنه لا يلزم الإتيان بهذا اللفظ إلا بمعونة المقام. (أحمد بن صالح أبي الرجال ح).

[٢]- قوله: «لأنه انتقال» تعليل لعدم الإتيان به فجاءة. (ح).

[٣]- قوله: «وهي أي أما مقدرة» والفرق بين التوهم والتقدير أن التوهم حكم العقل بواسطة الوهم أن أما مذكورة في نظم الكلام؛ لأنه كثيراً ما أدركها في نظائرها وإن كان هذا الحكم كاذباً، والتقدير حكمه بأنها غير مذكورة لكنها مقدرة ومرادة في المعنى. اهـ حاشية شرح العقائد للخياي. (ح).

السياق مثل: أقول، والفاء على توهمها^(١).

والإشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة أو ألفاظها أو نقوش ألفاظها أو المركب من اثنين منها أو من ثلاثتها، سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا وجود لواحد منها في الخارج. فإن قلت: نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس.

أجيب بأن الحاضر من النقوش لا يكون إلا شخصياً، ومن البين أن ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم، بل الغرض

(قوله): «مثل أقول» لعل الربط بالواو حينئذ حقيقي؛ لصحة العطف على بقول سابقاً.

(قوله): «الفاء على توهمها» أي: على توهم أما لكثرة استعمالها مع بعد، فيكون كتوهم دخول الجار في خبر ليس فيعطف عليه بالجر، ولكن مقتضى التوهم أن لا تكون أما محذوفة ومعوّضاً عنها كما توهمه العبارة؛ إذ معناها وهي أي أما المحذوفة للمعوّض عنها.. إلخ.

وعبارة غيره: هذه الفاء على توهم أما؛ لكثرة استعمالها مع بعد، أو على تقديرها.

(قوله): «والإشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن» قد يظن مخالفة هذا لما سيأتي في شرح قوله: ورتبته على مقدمة.. إلخ، فإن المؤلف جعل الإشارة إلى الكتاب حيث قال: «والضمير للكتاب المشار إليه سابقاً»، والظاهر أن الكتاب اسم لما في الخارج، وفيه مخالفة لما ذكره هاهنا من كون الإشارة إلى المعقول المرتب، أعني الحاضر في الذهن، وقد يجاب بأنه لا مانع من صحة حمل الكتاب على المرتب الحاضر ذهنياً أيضاً، يؤيده أن المحقق الشريف صرح بأن الكتاب يجري فيه أحد المعاني السبعة المذكورة هاهنا، فلا مخالفة، وسيأتي نقل كلام الشريف في بحث قوله: «فإن قيل: ليس المشار إليه إلا مسائل الأصول»، لكن لم يذكر الشريف^[١] فيما يأتي كون الكتاب هو المرتب الحاضر في الذهن - أعني الأمر الكلي للمعقول - إلا في بعض هذه المعاني السبعة، فينظر، والله أعلم.

(قوله): «أو نقوش ألفاظها» أي: للمعاني.

(قوله): «وسواء كان وضع الديباجة.. إلخ» قال المحقق الدواني: فما قيل من أنه إذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالإشارة إلى الحاضر في الخارج لا يستقيم.

(قوله): «أن ليس المراد وصف ذلك المعين» أي: وصفه بالأوصاف التي ذكرها المؤلف من قوله: حافل بأقوال العلماء.. إلخ.

(قوله): «ولا تسميته» أي: تسمية ذلك الشخص المتحد المتعين، وهو ظاهر.

(١) إجراء للموهوم مجرى المحقق، والواو حينئذ لعطف القضية على القضية، وعلى تقدير (أما) الواو مزيدة بعد الحذف تعويضاً، وإنما كانت على هذا الوجه مزيدة لأنها لا يجتمعان؛ لأن كلمة (أما) للانفصال، (والواو) للعطف الذي يوجب الاتصال، وأما ما ورد في قول صاحب الكشف فمحمول على التأكيد لا على التفصيل. (من حاشية الخيالي وحاشيتها).

[١] - قوله: «لكن لم يذكر الشريف.. إلخ»: لا حاجة لذكره بعدما صرح أن الكتاب يجري فيه أحد الأمور السبعة؛ إذ لا تكون إلا مرتبة في الذهن كما حققه الشارح فتأمل. (ح).

وصف نوعه^(١) وتسميته، وهو النقش الكتابي الدال على تلك الألفاظ المخصوصة الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة، أعم من أن يكون ذلك الشخص أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم، ولا شك في أنه لا حضور لهذا الكلي في الخارج، فالإشارة إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير^(٢)، فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلاً للمعقول منزلة المحسوس؛ تنبيهاً على ظهوره، وترغيباً وتنشيطاً.

وغاية الشيء: مداه وطره. والسؤال: الأُمْنِيَّةُ والَطَّلِبَةُ^(٣)، فُعل بمعنى مَفْعُول، كخُبِزَ بمعنى مخبوز، وأَكَلَ بمعنى مأكول.

فإن قيل: ليس المشار إليه إلا مسائل علم الأصول^(٤)، والظرفية تقتضي تغاير

(قوله): «بل المقصود وصف نوعه» أي: المعنى الكلي.

(قوله): «وهو» أي: هذا النوع.

(قوله): «فالإشارة إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير» قال الدواني: ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الأجناس عند التحقيق.

(قوله): «فيكون استعمال لفظها» أي: لفظ الإشارة.

(قوله): «وغاية الشيء مداه وطره.. إلخ»: هذا معنى غاية السؤال قبل العلمية، وهو المعنى الإضافي، بينه المؤلف رحمته ليعرف أن هذا اللفظ يشعر بمدح؛ لملاحظة معناه الإضافي، كما ذكروا نظير هذا في لفظ أصول الفقه علماً لهذا الفن.

(قوله): «ليس المشار إليه إلا مسائل علم الأصول»: ينظر في هذا الحصر [١]، فإنك قد عرفت أن المشار إليه هو المرتب الحاضر في الذهن، وهو مشتمل على معان سبعة منها.....=

(١) أي: المعنى الكلي.

(٢) أي: على جميع الاحتمالات السبعة، وحمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف أو بعده تأباه صيغة الجمع، وما اشتهر من إطلاق الجمع عند المنطقيين على ما فوق الواحد فإنها هو في تعاريف الفن كما صرحوا به. (من حواشي شرح الدواني على التهذيب).

(٣) الطلبة: ما طلبته من شيء. أهد ديوان من باب فعل بفتح الفاء وكسر العين.

(٤) في المطبوع: إلا مسائل علم أصول الفقه.

[١] - قوله: «ينظر في هذا الحصر» يقال: الحصر المذكور لم يكن المؤلف قاطعاً بصحته، وإنما أورده لما عسى أن يخطر ببال السائل، وأجاب عنه بالرجوع إلى ما قرره، وهذا دأب المصنفين، كالسؤال قبل هذا، وهو: فإن قلت: نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس، فأورده على ما يظنه السائل، فتأمل، والله أعلم. (ح).

الظرف والمظروف.

قلنا: قد أشرنا إلى أن الإشارة إلى أحد معاني سبعة فيكون المراد بعلم الأصول أحد خمسة معاني وهي الملكة، والجميع بجميع المسائل، وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط، ونفس المسائل جميعاً، ونفس القدر المعتد به، فإذا لوحظت

= مجرد الألفاظ أو النقوش أو المركب منها، وليس مجرد الألفاظ أو النقوش أو المركب منها مسائل علم الأصول، مع أن مقتضى ما سيأتي في قوله: ورتبته على مقدمة.. إلخ أن المرتب الحاضر ذهنياً هو الكتاب المؤلف كما عرفت قريباً، وهو مشتمل على المبادئ ونحوها مما ليست من مسائل الأصول قطعاً، والمؤلف عليه أورد الحصر في عبارته كما أوردته الزيدي على قول التهذيب: القسم الأول في المنطق، حيث قال: ليس القسم الأول إلا المسائل المنطقية فما توجيه الظرفية؟ لكن الحصر في كلامه لا إشكال فيه [١]؛ إذ القسم الأول هي مسائل المنطق كما يعرف ذلك بمطالعة.

واعلم أن عبارة المؤلف عليه - وهي قوله: هذا غاية السؤل في علم الأصول - بمنزلة هذا الكتاب المؤلف في علم الأصول كما عرفت من المنقول عن المؤلف عليه في شرح قوله: ورتبته على مقدمة.. إلخ، وقد وجه السيد المحقق الظرفية في أمثال هذه العبارة بتوجيه لم يتعرض فيه لحصر الكتاب المؤلف في مسائل العلم كما ذكره المؤلف، بل ذكر توجيه الظرفية فقط، فجعل الكتاب المؤلف مثلاً عبارة عن أحد المعاني السبعة المذكورة، إلا أنه اختار منها كون الكتاب المؤلف عبارة عن الألفاظ، وجعل العلم عبارة عن المعلومات، ثم ذكر أن الكتاب إن كان عبارة عن الألفاظ أو النقوش أو المركب منها فلا إشكال؛ إذ المعنى هذه الألفاظ أو النقوش أو المركب منها في بيان تلك المعلومات.

وإن كان عبارة عن المعاني أو عما يتركب منها ومن غيرها كان المراد بالكتاب المؤلف مفهوم كلي، فكأنه قيل: هذا الكلي في هذا الجزئي، هذا ملخص كلامه. ثم إن السيد المحقق أورد سؤالاً على كون الكتاب عبارة عن الألفاظ كما هو المختار عنده فقال: بقي هاهنا أن المختار هو أن الكتاب عبارة عن الألفاظ، والعبارات مظلوفة للمعاني وقد اشتهر فيما بينهم أن الألفاظ قوالب المعاني، فيلزم أن يكون كل منها ظرفاً للآخر ومظروفاً له.

ثم أجاب بأن ظروف الألفاظ هو بيان المعاني؛ بناء على أن الألفاظ مسوقة لذلك البيان الذي قد يحصل غيرها، فكان البيان محيط بالألفاظ. وظروف المعاني هي الألفاظ؛ بناء على أن المعاني تؤخذ من الألفاظ، وتزيد بزيادة الألفاظ وتنقص بنقصها، فكان الألفاظ قوالب تصب فيها المعاني بقدرها.

[١] - قوله: «لا إشكال فيه»؛ بل فيه إشكال؛ إذ بحث دلالة الألفاظ ليس من المسائل المنطقية فتأمل والله أعلم. (ح) قال: اهـ إملاء شيخنا ومن خطه).

[*] - قوله: «لكن الحصر في كلامه لا إشكال فيه» الحصر في الزيدي كالحصر هنا، فما ورد هنا ورد هناك؛ إذ القسم الأول من المنطق ليس نفس المسائل وعلم المنطق لا غير، بل ذكر فيه بحث الألفاظ والدلالة، وهي ليست من مسائل المنطق؛ لأن المسائل المنطقية هي المعلوم التصوري والتصديقي. (ح).

تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالاً^(١) يقدر فيها مضاف هو إما البيان أو

(١) تفصيلها هكذا:

الألفاظ والمعا ني والنقو ش في تحصي ل الملكة	المعاند ي والنقو ش في تحصي ل الملكة	الألفاظ والنقو ش في تحصي ل الملكة	الألفاظ والمعا ني في تحصي ل الملكة	النقو ش في تحصي يل الملك ة	المعاند ي في تحصي يل الملك ة	الألفاظ ظ في تحصي يل الملك ة
الألفاظ والمعا ني والنقو ش في بيان العلم بجميع المساء ل	المعاند ي والنقو ش في بيان العلم بجميع المساء ل	الألفاظ والنقو ش في بيان العلم بجميع المساء ل	الألفاظ والمعا ني في بيان العلم بجميع المساء ل	النقو ش في بيان العلم بجميع ع المسا ئل	المعاند ي في بيان العلم بجميع ع المسا ئل	الألفاظ ظ في بيان العلم بجميع ع المسا ئل
الألفاظ والمعا ني والنقو ش في بيان القدر المعتد به	المعاند ي والنقو ش في بيان القدر المعتد به	الألفاظ والنقو ش في بيان القدر المعتد به	الألفاظ والمعا ني في بيان القدر المعتد به	النقو ش في بيان القدر المعتد د به	المعاند ي في بيان القدر المعتد د به	الألفاظ ظ في بيان القدر المعتد د به

الحصول أو التحصيل حسباً^(١) وجده العقل السليم مناسباً.

الألفاظ والمعا ني والنقو ش في بيان نفس ل جميعه ا	المعاد ي والنقو ش في بيان نفس ل جميعه ا	الألفاظ والنقو ش في بيان نفس ل جميعه ا	الألفاظ والمعا ني في بيان نفس ل جميعه ا	النقو ش في بيان نفس ل جميعه ها	المعاد ي في بيان نفس ل جميعه ها	الألفاظ ظ في بيان نفس ل جميعه ها
الألفاظ والمعا ني والنقو ش في بيان نفس ل المعتد به	المعاد ي والنقو ش في بيان نفس ل المعتد به	الألفاظ والنقو ش في بيان نفس ل المعتد به	الألفاظ والمعا ني في بيان نفس ل المعتد به	النقو ش في بيان نفس ل المعتد به	المعاد ي في بيان نفس ل المعتد به	الألفاظ ظ في بيان نفس ل المعتد به

(قوله): «حسباً وجده العقل.. إلخ» فتقدير البيان يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة [١]، وتقدير الحصول والتحصيل يناسب الكل.

(قوله): «فإن قلت: ما معنى ظرفية البيان للألفاظ مثلاً؟ ينظر في زيادة قوله: مثلاً. ولم يتعرض المؤلف ﷺ لبيان معنى الظرفية في سائر الاحتمالات [٢]، بل خص السؤال ببيان معنى ظرفية البيان للألفاظ، ولعل وجهه في كلام المؤلف أن الاعتراض بما اشتهر من كون الألفاظ قوالب المعاني كما عرفت من المنقول عن الشريف إنما اندفع [٣] بتقدير البيان كما ذكره الشريف، فاعتنى المؤلف ﷺ بشأنه من بين سائر الاحتمالات لتوقف دفع الاعتراض على تقديره وعلى بيان معنى ظرفيته، وأما الشريف فالوجه في تخصيصه بالبيان دون سائر الاحتمالات في كلامه ظاهر؛ لأنه لما ذكر الاعتراض المذكور توقف دفعه على تقدير البيان وعلى بيان معنى ظرفيته، وأما المؤلف فلم يذكر ذلك الاعتراض، والله أعلم.

(قوله): «إقامة للشمول العمومي» وذلك أن الألفاظ مسوقة لبيان المعنى، فلم يخرج شيء من الألفاظ عن البيان، فكان البيان محيط بالألفاظ، فكان كالعام الشامل لأفراده، هذا مقتضى ما نقلناه عن الشريف في بيان شمول البيان، وأما بيانه بقول المؤلف: ووجه الشمول وجود البيان بوجود الألفاظ فلم يظهر منه وجه الشمول [٤]، مع أنه يلزم منه خلاف المقصود؛ إذ لا تكون الألفاظ حينئذ هي المشبهة للظروف، ومع ذلك فيرد الاعتراض بما اشتهر كما عرفت مما نقلناه عن الشريف، فتأمل والله أعلم.

فإن قلت: ما معنى ظرفية البيان للألفاظ مثلاً؟
 قلت: هي مجازية، إقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي، ووجه
 الشمول وجود البيان بوجود الألفاظ ولا عكس^(١).
(حافل بأقوال العلماء على الشمول) يقال: حفل الوادي بالسييل: جاء

(قوله): «مقام الشمول الظرفي» إذ لا يخرج عن الظرف شيء من مظهره، فهو شامل له.

(١) قوله: «حسبنا وجده العقل السليم مناسباً» وفي بعض النسخ: حيثما، والأولى أظهر. أقول: تحقيق ذلك أنه لا دخل لاختلاف المشار إليه في اختلاف التقدير، وإنما الشأن في ذلك كون معاني بعض الأصول لا يقبل تقدير البيان، وهو الملكة والعلم بجميع المسائل أو بالقدر المعتد به؛ إذ لم يبين في الكتاب شيء منها، وبعضه يقبل تقدير التحصيل والحصول، لكن تقدير البيان أنسب، وعبرة المؤلف ظاهرة في غير المقصود كما لا يخفى، وعبرة الزيدي في حاشية التهذيب هكذا: فيقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول أو التحصيل حسبما وجده العقل السليم مناسباً. (أخفش).

[١]- قوله: «يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة» الظاهر أن العلم لا يناسبه تقدير البيان كالمملكة فتأمل، والله أعلم. (ح قال: من إملاء شيخه وخطه).

[٢]- قوله: «في سائر الاحتمالات» بل قد تعرض لقوله مثلاً فتأمل والله أعلم. (ح قال: من إملاء شيخه المغربي وخطه).

[٣]- قوله: «إنما اندفع» الحصر إضافي، أي: لا بالمعاني نفسها فتأمل. (أح قال: عن خط شيخه).

[٤]- قوله: «فلم يظهر منه وجه الشمول» ووجهه: أنه يوجد البيان بوجود الألفاظ وبغيرها كالكتابة والإشارة والعقل [٥] وغير ذلك، فكان البيان فيه شمول لعمومه الألفاظ وبغيرها كما أشار إليه بقوله: إقامة للشمول العمومي. ولزوم كون الألفاظ مشبهة للظروف ممنوع؛ إذ المراد أن البيان بالألفاظ أخص من مطلق البيان، فصح أن يكون مطلق البيان ظرفاً للألفاظ لما ذكر من الإقامة. (ح عن ن). [٦]- في هامش (ج): والبيان بالعقل.

[*]- قوله: «فلم يظهر منه... الخ»: لا وجه للاعتراض؛ إذ محل بيان الوجه هو قوله: ولا عكس فقط. (كاتبه. أرح).

(قوله): «فهاهنا استعارة إما مكنية» في الضمير المستتر في حافل العائد إلى الكتاب، شبهه بالوادي الممتلئ من الماء.

(قوله): «أو تبعية» يعني في حافل، شبه جمعه للأقوال المذكورة بالحفل، فتبعه اسم الفاعل في ذلك.

(قوله): «أو تمثيلية» يعني بأن شبه الهيئة الحاصلة من امتلاء كتابه بالأقوال والفوائد مع الإحاطة والشمول بالهيئة الحاصلة من امتلاء الوادي بالسييل وإحاطته به، لكن مقتضى التمثيل [٧] أن يؤتى باللفظ الحقيقي الدال على هيئة المشبه به بغير تجوز في شيء من مفرداته [٨] ولم يكن ذلك حاصل [٩] في لفظ المؤلف، ولعله يجاب بأنه مبني على ما قرره السعد من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفرداً دالاً على معنى مركب كما صرح به في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا) [البقرة: ٢٦]، وهنا الحفل قد دل على ذلك وإن كان مفرداً، لا على ما ذكره السيد المحقق من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية لا بد وأن يكون لفظاً مركباً، وزيف ما ذكره السعد وحقق الكلام في تفسير قوله تعالى: (أَوَلَيْكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ) [لقمان: ٥]، وهذه المسألة هي التي وقعت فيها المناظرة بينهما كما ذكره بعض الفضلاء في رسالة وضعها لتلك المناظرة.....=

(١) أي: لا توجد الألفاظ بوجود البيان؛ إذ قد يكون البيان بغير الألفاظ كالإشارة ونحوها. وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «على الشمول» في محل النصب على أنه مفعول مطلق، أي: حملاً على الشمول. وقوله: «أو حال» أي: من أقوال العلماء.

بملاء جنبه فهنا استعارة إما مكنية أو تبعية أو تمثيلية^(١) كما لا يخفى، وعلى

(١) يحقق الكلام هنا في التمثيلية، فإن ظاهر قول أهل البيان أن الاستعارة لا تشتم رائحة التشبيه، حتى قالوا في قوله تعالى: (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) [البقرة: ١٨٧]، إنها تشبيه؛ لقوله: (من الفجر)، وكذا هنا قوله: بأقوال العلماء يردها إلى تشبيه التمثيل لا إلى الاستعارة التمثيلية فتأمل، والله أعلم. ويدل على ذلك الحد لها بقولهم: اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل، مثل: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى لمن تردد في أمر.

[١]- قوله: «لكن مقتضى التمثيل.. إلخ»: أقول: الظاهر أن الاعتراض غير متجه» وأن كلام المؤلف مستقيم على مذهب السيد كما أنه مستقيم على طريقة السعد؛ لأن المؤلف قدس الله روحه إنما قال: حافل بأقوال، ففي قوله هذا تركيب ما يكفي في مثله التمثيلية، إنما يرد عليه الاعتراض لو أطلق الحفل ولم يذكر الأقوال التي وقع بها الحفل فتأمل. وعندني أن المؤلف قدس الله روحه هذا بهذا الكلام حدو الكلام الذي ذكره السيد المحقق في حاشية المطول، فإنه أجاز في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِم...﴾ الآية [البقرة: ٧] للمكنية والتبعية والتمثيلية تبعاً للعلامة في الكشف، وجعل المدار على الاعتبار، فليراجع فإنه مفيد. (القاضي إسحاق العبدى رحمه الله ح).

[٢]- قوله: «بغير تجوز في شيء من مفرداته» نحو: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، والمراد بغير تجوز في المفردات لأجل التمثيل المراد، وإلا فلو قال: «أراك تقدم خطوة وتؤخر خطوة» كان من التمثيل مع التجوز بخطوة عن الرجل. (ح ن).

[٣]- قوله: «ولم يكن ذلك حاصلاً» السؤال غير وارد، فإن الشريف وإن زعم أن التمثيل لا يجري في التبعية فقد جوز أن يكون قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِم...﴾ تمثيلاً، لكنه يقول: إن ثمة ألفاظاً غيلة يحصل فيها الهيئة المستعارة المشبهة بها مرادة وإن لم تقدر في نظم الكلام مع ذكر ما هو العمدة في تحصيلها كعل، فكذلك هنا تقدر ألفاظ محصلة للهيئة وقد ذكر منها ما هو العمدة أعني حافل، والمؤلف قد اختار كلام الشريف حيث قال: تبعية أو تمثيلية ولم يقل: وتمثيلية بالواو، وأما المحقق التفتازاني فقد جوز اجتماعها بناء على أن تركيب الطرفين غير مشروط في تشبيه التمثيل الذي تبني عليه الاستعارة التمثيلية، وأن الهيئة جاز أن يتكفل بتحصيلها لفظ مفرد، وقد حققنا الكلام على ما ينبغي في شرحنا على الإيجاز فليطالع. (المولى زيد بن محمد رحمه الله. اهـ ح).

= ويحتمل ما ذكره المؤلف من باب التخيل، وهو نوع من التمثيل^[١] يفرض فيه حالة حقيقية ويفرض لها ألفاظ حقيقية، وتطلق تلك الألفاظ على المعنى الذي يراد تصويره وتخيله كما حققه المحقق سراج الدين^[٢] في حاشية الكشف في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢]، فطالع فيه فهو بحث نفيس، والله أعلم.

(قوله): «وعلى الشمول في محل النصب.. إلخ» أي: حفلاً على الشمول.

(قوله): «أو حال» أي: من أقوال العلماء، وقوله: «والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال» جواب إيراد على الوجهين.

[١]- قوله: «وهو نوع من التمثيل»: ليس هذا وراء التمثيل، بل المراد أن الهيئة لا يلزم أن تكون هيئة أشياء محققة، بل كما تكون هيئة أشياء محققة تكون هيئة لأمر مفروضة وقد تكرر الكلام في ذلك في مواضع من الكشف وحواشيه. (نقل عن المولى زيد بن محمد قدس سره. اهـ ح).

[٢]- قوله: «كما حققه المحقق سراج الدين.. إلخ» قال سراج الدين في الفرق بين المعنيين المذكورين في الآية: إن الأول أريد فيه بالأمانة الطاعة المجازية لتتناول اللائق بالجمادات واللائق بالحيوان المكلف، والعرض والإشفائ والإباء عن الحمل أي: الخيانة وعدم الأداء كناية - مجازات متفرعة على التمثيل، ومدار التمثيل على تشبيه الجهاد بالمأمور

الشمول في محل النصب على أنه مفعول مطلق أو حال. والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال وأوسعها بحثاً وأتباعاً؛ فلا يرد ترك ما شذ من الأقوال.

(جامع لأدلتها المعقول منها والمنقول) الجمع: تأليف المفترق، واللام للتعقوبة، والضمير في «منها» للأدلة، والمراد جمع المعبر من الدلائل، لا كل دليل؛ فإنها مما لا تفي بها المطولات. وللأمرين المذكورين سمي غاية.

(جمعه مع قلة البضاعة) البضاعة: قطعة من المال يتجر فيها، استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير.

(وقصور الباع في هذه الصناعة) القصور عن الشيء: العجز عنه وعدم

الذي كما ورد عليه أمر سيده المطاع بادر بالامتنال تعريضاً بتمريض الإنسان وأنه كان أحق بذلك، وهذا نظير الوجه المذكور أولاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا...﴾ الآية [فصلت: ١١]، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل. وأن الثاني أريد فيه بالأمانة الطاعة الحقيقية؛ ولذلك عبر هنا بما كلفه [أ] الإنسان، والعرض والإشفاق والإباء على حقائقها، والحمل بمعنى الاحتمال لا الخيانة. وحقيقة التمثيل ما كشف عنها بقوله: مثلت حال التكليف في صعوبته وثقل محمله [ب].. إلخ، والغرض تصوير عظم الأمانة إلى آخره، وهذا نظير الوجه المذكور هنالك آخراً في قوله: ويجوز أن يكون تخيلاً، ومنه ظهر أن التخيل تمثيل خاص، وأن التصور لا ينافي كونه تمثيلاً، وأن ما يلهج [ج] به بعض الفضلاء من الكناية الإيائية وأخذ الزبدة والغرض من غير النظر إلى حقيقة التمثيل شيء لا يطابق الحقيقة والاصطلاح، ثم لا يغنيهم عن الرجوع إلى هذا التحقيق. وهذا أبسط موضع حقق فيه المصنف ما سماه التخيل فليحقق وليحذ على مثاله لئلا يقع الزيف عن سواء [د] المنهج فيها يرد من أمثاله، والله أعلم. اهرح

[أ] - في المطبوع: كفه. والمثبت من حاشية السراج.

[ب] - في المطبوع: تحمله. والمثبت من حاشية السراج والكشاف.

[ج] - في المطبوع: يليح. والمثبت من حاشية السراج.

[د] - في المطبوع: سوء. والمثبت من حاشية السراج.

(قوله): «القصور عن الشيء العجز عنه» في الصحاح: قصرت عن الشيء قصوراً عجزت عنه، وقصر الشيء بالضم يقصر قصراً خلافاً طال. اهـ فعبارة المؤلف تقضي بملاحظة المعنى الأول لا الثاني.

(قوله): «استعير للاقتدار.. إلخ» الضمير يعود إلى الباع، أي: استعير الباع للملكة والاقتدار، فيكون المعنى قصور الملكة والاقتدار تشبيهاً لهما بالباع في التوصل إلى المراد. ولو جعل قصور الباع تمثيلاً لكان أظهر.

(قوله): «والصناعة العلم المتعلقة بكيفية عمل» قال السيد في حواشي الكشاف: العلم إن لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصوداً في نفسه، ويسمى علماً، وإن كان متعلقاً بها كان المقصود منه ذلك العمل، ويسمى صناعة في عرف الخاصة، وينقسم إلى قسمين: ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب مثلاً، وما لا يمكن حصوله إلا بمزاولة العمل كالخياطة، وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة،

بلوغه، والباع قدر مد اليدين، استعير للاقتدار والملكة والاطلاع. والصناعة: العلم المتعلق بكيفية عمل. وفيه إشارة إلى أن علم الأصول علم عملي آلي.

(راجياً به الجزء الجزيل عند الملك الجليل) الجزء: المكافأة. والمراد جزاء الطاعات بمعونة المقام. والجزيل: الكثير. وليس معنى عند أن الجزاء بحضرته وبالقرب منه على ما هو حقيقته، بل مُثِّل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون بحضرة واحد لا يد عليه غيره.

(وهو حسبي ونعم الوكيل) أي: محسبي وكافي،
لا أرجو غيره، والإنشائية عطف على حسبي، عطف جملة على مفرد، وهو جائز؛ لأن التي لها محل من الإعراب في موضع ^(١) المفرد، ومنه: ﴿وَجِئَهَا فِي الدُّنْيَا

والوجه في التسمية على العرفين أن حقيقة الصناعة صفة نفسانية راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على وجه البصيرة بحسب الإمكان.
(قوله): «علم عملي آلي» نسبة إلى الآلة، بمعنى أنه آلة لغيره ووسيلة إليه؛ إذ المقصود من هذا العلم هو استنباط الأحكام، وظاهر هذا التقييد أنه قد يكون علم عملي غير آلي، ولعل ذلك علم الفقه، ويحتمل أن يكون هذا للبيان والكشف لا للاحتراز.

(قوله): «أي محسبي» الحسب بمعنى المحسب ^[١] بدليل أنك تقول: هذا رجل حسبك من رجل فتصف النكرة به؛ لأن إضافته لكونه بمعنى المحسب غير حقيقية، كذا في الكشف، يقال: أحسبه إذا كفاه ^[٢].

[١]- في المطبوع: بمعنى المحتسب، في الموضعين. والمثبت من الكشف.

[٢]- في الكشف: أحسبه الشيء إذا كفاه.

(قوله): «لا أرجو غيره» جعل للوَلَفِ الحصر موجهاً إلى الرجاء، ومقتضى المطابقة أن يكون الحصر موجهاً إلى معنى محسبي وكافي، وكان الأول أن يقال: لا كافي لي إلا هو، وكان المؤلف ^{عليه السلام} ^[١] على أن من لا كافي إلا هو يحق له أن لا يرجى إلا هو، واستفيد الحصر من تقديم الضمير على محسبي كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى: (كَلِمَةُ هُوَ قَابِلُهَا) [المؤمنون: ١٠]، وأما السكاكي فإنما يكون تقديم المسند إليه على المشتق مفيداً للتخصيص عنه إذا كان بعد النفي فقط كما ذكره في المطول واعتمده الشيخ ^[٢] ^{عليه السلام} في الإيجاز.

(قوله): «عطف جملة على مفرد» وذلك لأن حسبي مفرد؛ لأنه بمعنى محسبي وكافي.

(قوله): «وهو جائز» أي: عطف جملة على مفرد سواء كانت الجملة إنشائية أو إخبارية، وإنما جاز لأن التي لها محل من الأعراب - أعني نعم الوكيل - في موقع المفرد؛ لأنها معطوفة على خبر المبتدأ، أعني حسبي.

(قوله): «ومنه» أي: من عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الإعراب لكونها في موقع للمفرد قوله تعالى: (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ) [آل عمران: ٤٦] فإنه عطف على وجهها، فمحلها النصب على الحالية، فهو واقع موقع المفرد.

(قوله): «فلا يكون من عطف الإنشاء على الإخبار» أما المعطوف عليه فلائه مفرد لا جملة، وأما المعطوفة فلائها في موضع للمفرد.

(قوله): «أما إن أولت.. إلخ» أشار بهذه العبارة إلى أن هذا أظهر من التأويل السابق؛ لأن للمعطوف مع هذا التأويل

وَالْآخِرَةَ وَمِنَ الْمُقَرَّرِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ ﴿٤٦﴾ [آل عمران]، فلا يكون من عطف الإنشاء على الأخبار.

أما إن أولت بمقول في حقه نعم الوكيل فمن عطف مفرد على مفرد، ويحتمل العطف على جملة «هو حسبي» بتقدير مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً، أي: وهو نعم الوكيل، فيكون جملة اسمية خبرية خبرها أو متعلق خبرها فعلية إنشائية، ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية.

قيل: الاسمية التي خبرها إنشائية تكون انشائية على القول بعدم التأويل، كما أن التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كآين زيد وكيف عمرو كذلك. وأجيب بالفرق، فإن الاستفهام في نحو: أين زيد؟ داخل على النسبة بين المبتدأ والخبر المقدر لا على الخبر وحده، فإن المعنى: أفي الدار زيد أم في السوق؟ ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما لم يجب في نحو: زيد أين هو؛ لأن الإنشاء فيه وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده، وأما تصحيح عطف الإنشاء على الأخبار فلا حجة له.

صريح للمفرد فلا توقف له على كون ما له محل من الإعراب في حكم للمفرد وهو مقول، وقد ذكر الشيخ رحمه الله في توجيه هذا العطف وجوهاً ذكر منها هذا الوجه، وكذا نعم الوكيل بتأويل مقول في حقه نعم الوكيل فهو أيضاً مفرد.

(قوله): «خبرها» بناء على عدم تقليد مقول.

(قوله): «أو متعلق خبرها» بناء على تقليد مقول، فإن قوله: نعم الوكيل متعلق للخبر وهو مقول؛ إذ هو مفعوله.

(١) في (أ، ج): موقع.

[١] - قوله: «وكان المؤلف رحمه الله بنى... إلخ» جاء المؤلف بنفي رجاء غيره ليكون برهاناً على حصر الكفاية عليه؛ لأنه إننا انقطع الرجاء من غيره لحصول الكفاية منه. (ح ن).

[٢] - قوله: «واعتمده الشيخ» بل هو مذهبه رحمه الله. (ح).

(قوله): «وأما تصحيح عطف الإنشاء على الأخبار فلا حجة له» يعني بغير تأويل فلا حجة له، أشار بهذا إلى ما ذكره في مغني اللبيب من أن الصفار وجماعة أجازوا عطف الإنشاء على الأخبار وبالعكس مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَيَقَرُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ٢٥]، في سورة البقرة، قال أبو حيان: وأجاز سيويه جاءني زيد ومن عمرو العاقلان على أن يكون العاقلان خبراً لمحدوف، قال: ويؤيده قول امرئ القيس:

(ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد) الترتيب في اللغة: جعل كل شيء

وإن شفتائي عبرة مهراقة
وهل عند رسم دارس من معول
وقوله:

تناغي غزاًلاً عند باب ابن عامر
وكحل أمأقيك الحسان بأثمد

قال: واستدل الصفار بهذا البيت ويقول: وقائلة خولان فانكح فتاتهم. فإن تقديره عند سيويه: هذه خولان، وقد أجيب عن ذلك: أما عطف (وَكَيْتَرُ الَّذِينَ ءَامَنُوا) فلا حجة فيه؛ لأن ذلك من عطف القصة على القصة، ذكره الزمخشري حيث قال: ليس المعتمد بالعطف الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه، إنما المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين [١] فيعتبر حينئذ المناسبة بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيها، فالمعطوف هاهنا مجموع وصف ثواب المؤمنين كما فصل في قوله: «ويشر الذين.. إلى خالدين» على مجموع وصف عقاب الكافرين كما فصل في قوله: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ) [البقرة: ٢٣] إلى: (أَعِدْتُ لِلْكَافِرِينَ) [البقرة] لا الجملة الأمرية التي هي بشر. ذكره السيد المحقق في حواشي الكشف.

إذا عرفت ذلك فعطف القصة على القصة وجه للعطف حسن دقيق اعتبره صاحب الكشف لا يلزم منه جواز عطف الإنشائية على الإخبار، قال صاحب المغني: وأما ما نقله أبو حيان عن سيويه فغلط عليه، وإنما قال: واعلم أنه لا يجوز: مَنْ عبداً وهذا زيد الرجلين الصالحين، رفعت أو نصبت؛ لأنك لا تبني الصفة إلا على من أثبتته وعلمته، ولا يجوز أن تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلها بمنزلة واحدة، وقال الصفار: لما منعها سيويه من جهة النعت علم أن زوال النعت يصححها، فوهم أبو حيان من كلام الصفار [٢]، ولا حجة فيما ذكر الصفار؛ إذ قد يكون للشيء مانعان ويقصر على ذكر أحدهما لأنه الذي اقتضاه المقام.

وأما: وهل عند رسم دارس من معول فهل فيه نافية مثلها في: (فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ) [الأحقاف]، وأما: هذه خولان، فمعناه: تنبه لخولان [٣]، أو الفاء للسببية مثلها في جواب الشرط:.....=

[١] - قوله: «على جملة وصف عقاب الكافرين» إلى هنا لفظ الكشف، ثم قال: كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والإزهاق ويشر عمراً بالعتق والإطلاق، ولك أن تقول: هو معطوف على قوله: فاتقوا، كما تقول: يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتهم، وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم. وفي قراءة زيد بن علي عليه السلام وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفاً على أعدت. انتهى لفظ الكشف.

[٢] - لفظ المغني: فتصرف أبو حيان في كلام الصفار فوهم فيه.

[٣] - قوله: «فمعناه: تنبه لخولان» فالمعطوف عليه أمر في المعنى. (ح ن).

= وإذا قد استدلا بذلك فهلا استدلا بقوله تعالى: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ) [الكوثر]، ونحوه في التنزيل كثير. وأما: وكحل أمأقيك فيتوقف على النظر فيما قبله من الآيات، وقد يكون معطوفاً على مقدر يدل عليه المعنى، أي: ما فعل كذا وكحل كما في قوله تعالى: (وَاهْجُرْني مَلِيّاً) [مريم]، وقد نقل الشلبي عن التفتازاني أنه أشار إلى جواز عطف الإخبار على الإنشاء في قوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَؤُلَاءِ هُمْ يَصِفُونَ) [النساء: ٢٧]، قال: وإنما يتنهض لو كان قوله: ولا تكذب عطفاً على مجموع التمني، لكنه يحتمل العطف على «نرد»، والمعنى على تمني مجموع الأمرين الرد وعدم التكذيب، وأن يكون حالاً، وذلك ظاهر.

قال الشلبي: وقد نص التفتازاني في أول أحوال المسند إليه على جواز: ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الأولى، ورده بأنه لم يستدل على تصحيحه وثبوت نقله عن العرب؛ لأنه إنما قال: كما تقول: ليت زيدا قائم وعمرو منطلق، فأراد مجرد التمثيل لا تصحيح المثال.

(قوله): «ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد» المراد ترتيب المقصود في الكتاب فلا يضر خروج الخطبة، وأما المقدمة فهي وإن لم تكن مقصودة في العلم فهي مقصودة في الكتاب، وأما الأبحاث الثلاثة فهي تابعة للمقدمة كما صرح بذلك المؤلف في أول المقصد الأول حيث قال: ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الأبحاث المحتاج إليها

في مرتبته. وفي الاصطلاح: جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير. وهو بهذين

في هذا العلم، فلما كانت تابعة للمقدمة أطلقت عليها هاهنا تغليبا لاحتياج المقاصد إليها كالمقدمة، وقد أشار إلى ذلك المؤلف في شرح قوله: وهاهنا أبحاث.

لا يقال: إن المؤلف عليه السلام أخرجهما عن المقدمة حيث قال فيها يأتي: والمذكور في المقدمة حد العلم وغايته وموضوعه فيلزم أن لا يشملها هذا التقسيم؛ لأننا نقول: قصد بالمقدمة فيما يأتي ما هو المشهور في الإطلاق، وهاهنا قصد بها ما يشمل ما هو من توابعها تغليبا، ويؤيد ما ذكرنا قوله فيما يأتي: ولما فرغ من الأمور الثلاثة التي توجب ازديادا في البصيرة أخذ في ثلاثة مباحث حيث لم يقل: ولما فرغ من المقدمة.

(قوله): «الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته» هكذا في شرح الرسالة للقطب والسعد، ومثله في شرح التلخيص، واعترض الشيخ هذه العبارة في حواشيه حيث قال: ولا تخلو العبارة عن شيء، ولو قال: جعل الشيء في مرتبته لكان أليق. ولعل وجهه أن الحد يجب صدقه على كل فرد من أفراد المحدود، وهو لا يصدق بصيغة العموم على المحدود، فإن الترتيب اللغوي يتحقق بوضع الشيء في مرتبته ولو واحدا، وقد اعترضوا بمثل هذا [١] على قول ابن الحاجب في مبادئ اللغة: كل لفظ وضع لمعنى. والفرق بين معناه لغة واصطلاحا أن الترتيب في اللغة يتحقق بوضع شيء واحد في مرتبته التي تليق به وتناسبه أو بوضع شيئين فصاعدا كل في مرتبته وإن لم يطلق اسم الواحد، وفي الاصطلاح لا يتحقق إلا بين شيئين فصاعدا مع إطلاق اسم الواحد عليها من غير اعتبار جعل كل في مرتبته التي تليق به كما صرح بذلك السعد فيما يأتي قريبا إن شاء الله تعالى.

(قوله): «وفي الاصطلاح جعل الأشياء.. إلخ»: المراد ما فوق الواحد كما هو المراد بكل جمع مستعمل في التعريفات، وعبارة السعد في شرح الرسالة: جعل شيئين فصاعدا.. إلخ.

[١] - قوله: «وقد اعترضوا بمثل هذا.. إلخ» الذي اعترض به على ابن الحاجب زيادة لفظ «كل» في حد الموضوع؛ إذ هي تنفيذ تعدد الأفراد فيصير الحد للأفراد، والحد إنها هو للماهية، وبالماهية وقد اعترض عليه بمثل هذا الاعتراض على قوله في الكافية: كل ثان، وقد اعتذر له الشارح الجامي بخلاف ما هنا، فإن كل داخل على متعلق الجعل فلم يصدق الحد لصيغة العموم على المحدود، فالاعتراضان متغايران فتأمل، والله أعلم. (إملاء معنى لشيخنا. ح ن).

(قوله): «اسم الواحد أي: اسم هو الواحد، فالإضافة بيانية.

(قوله): «ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير» احتراز عن تركيب الأدوية فإنه ليس بترتيب، ومعنى النسبة لها أن يقال: هذا مقدم على ذاك وذاك متأخر عن هذا وإن لم يكن التقديم لمناسبة كما ذكره السعد حيث اعترض في شرح الرسالة على من زعم أن التقدم والتأخر فيما بين الأشياء يكون مناسبا، قال السعد: لأنه إنما نشأ عن معناه اللغوي، قلت: لأنه لغة جعل الشيء في مرتبته التي تليق به وتناسبه.

(قوله): «وهو بهذين لا يتعدى بعلى» بل بنفسه [١]، فإن المعنى عليها رتب أجزاء الكتاب، أي: جعلت كلا منها في مرتبته، أو جعلتها بحيث يطلق عليها اسم الواحد.. إلخ، فلا يحتاج إلى تعديه هذين المعنيين بعلى، وإنا قدرنا المضاف - أعني لفظ الأجزاء - لما سيأتي من أن الترتيب بهذين المعنيين لا يتعدى إلى ضمير الكتاب، بل إلى مضاف مقدر هو لفظ الأجزاء.

(قوله): «فهو مضمن إما معنى الاشتغال» قال الشريف ما معناه: التضمن أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر، كقولك: أحمد إليك

المعنيين لا يتعدى بعلى، فهو مضمن إما معنى الاشتغال، لا يقال: يلزم اشتغال الشيء على نفسه؛ لأن الشامل هو المجموع، والمشمول كل واحد من الأجزاء، فتغايرا.

وإما معنى البناء؛ فإنه يتعدى بعلى إلى أسلوبه، يقال: بنى الدار على طبقتين.

فلاناً، فإنك لاحظت فيه مع معنى الحمد معنى الإنهاء ودلت عليه بذكر صلته، أعني كلمة إلى، كأنك قلت: أنبي حمده إليك.

وفائدة التضمن إعطاء مجموع المعنيين، فالفعلان مقصودان معاً قصداً وتبعاً، فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته، فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيداً فيه على أنه حال كما قال صاحب الكشف في قوله تعالى: ولتكبروا الله حامدين، وتارة يعكس [٢٢] فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما في أحمد إليك فلاناً، أو حالاً كما يدل عليه قوله في الكشف في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]: أي يعترفون به، ولا بد من اعتبار الحال، أي: يعترفون به مؤمنين؛ إذ لو لم يقدر لكان مجازاً عن الاعتراف لا تضميناً.

فإن قيل: إذا كان المعنى الآخر مراداً بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الإضمار فكيف يقال: إن المذكور يتضمنه؟ أجيب بأنه لما كانت مناسبتة للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه، ومن ثمة كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه.

[١٩] - قوله: «لا يتعدى بعلى بل بنفسه» الترتيب بالمعنى اللغوي والاصطلاحي لا يتعدى إلى مفعول ثان لا بنفسه ولا بواسطة حرف جر فتأمل، والله أعلم. (إملاء شيخنا ح).

[٢٢] - قوله: «وتارة يعكس» فيكون التقدير هاهنا على الأول: رتبته مشتقاً أو مبنياً، وعلى الثاني: اشتمل أو بني مرتباً. (منه ح).

(قوله): «وإما معنى البناء» أي: وإما مضمن معنى البناء.

(قوله): «فإنه» أي: البناء «يتعدى بعلى إلى أسلوبه» أي: أسلوب البناء، في الصحاح وغيره: الأسلوب بالضم الفن والطريق، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول، أي: في فنون منه وطرق، جمع أسلوب، فالمناسب بهذا أن يكون المراد بأسلوب البناء في كلام المؤلف هيئته وطريقته التي هو عليها من كون الدار مثلاً على طبقة أو طبقتين وعلى شكل مخصوص؛ تشبيهاً لهيئات البناء بفنون الكلام وأنواعه، وبأسلوب الكتاب أي: هيئته من كونه على مقدمة ومقاصد معروفة معدودة مقدماً بعضها على بعض.

(قوله): «أو يقال: إن الترتيب.. إلخ» يعني في الاصطلاح، وفي عطف أو يقال على ما سبق خفاء، ولعله عطف على قوله: مضمن، كأنه قال: أو فهو يقال، فيكون الضمير للشأن.

(قوله): «معنى ترتيب الكل» وهو الكتاب «جعل أجزائه مرتبة» ففي هذا الوجه لا يلاحظ في العبارة تقدير الأجزاء، بل يوقع الترتيب على الكتاب باعتبار أجزائه، بخلاف المعنيين السابقين فإن المعنى عليهما جعل أجزاء الكل في مرتبتها، ومعنى الثاني جعل أجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد، وأيضاً في هذا المعنى يتعين فيه تقديم ما هو الأنسب كالمقدمة على المقاصد؛ لأن الترتيب يقع على وجوه مختلفة عين المؤلف

أو يقال: إن الترتيب يتعدى بعلى بناء على أن معنى ترتيب الكل جعل أجزاء مرتبة، وهذا يتصور على أنحاء مختلفة، فيتعدى بعلى إلى النحو المعين الواقع هو عليه.

والضمير للكتاب المشار إليه سابقاً، وهو بالمعنيين المتقدمين على حذف مضاف، أي: رتب أجزاءه، لا بالآخر.

وإنما رتب عليها لأن ما يجب أن يعلم في هذا العلم إما أن يتوقف شروع فيه

بقوله: على مقدمة ما هو الأنسب من تلك الوجوه، بخلاف المعنيين السابقين، وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله: إلى النحو المعين الواقع هو عليه. وبما ذكرنا لا يرد ما يقال: ظاهر العبارة أن هذا المعنى على حذف المضاف وهو لفظ الأجزاء مع أنه سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى أن اعتبار حذف المضاف إنما هو على المعنيين السابقين لا في هذا المعنى الآخر. ولم يتعرض الشيخ رحمته في حاشيته لهذا الوجه ولا لتضمينه معنى البناء، بل قال: فالوجه أن يضمن الترتيب معنى الاشتغال.

(قوله): «وهذا» أي: جعل أجزائه مرتبة.

(قوله): «والضمير» يعني في رتبته.

(قوله): «وهو» أي: الترتيب «بالمعنيين المتقدمين» وهما جعل كل شيء في مرتبته وجعل الأشياء المتعددة.. إلخ.

(قوله): «على حذف مضاف» إذ ليس المراد رتب [١] الكتاب بمعنى جعلته في مرتبته، ولا معنى لجعله بحيث يطلق عليه اسم الواحد، وهو ظاهر.

(قوله): «لا بالآخر» المشار إليه بقوله: أو يقال... إلخ.

[١] - قوله: «إذ ليس المراد رتب.. إلخ» بل المعنى جعلت أجزائه كلاً منها في مرتبته. (منه).

(قوله): «وإنما رتب» أي: الكتاب «عليها لأن ما يجب أن يعلم.. إلخ» الظاهر أن الحصر واقع بين الترتيب ومتعلقه، أعني عليها، فالمعنى ما رتب الكتاب إلا عليها، والمعنى حصر الكتاب في مقدمة وثانية مقاصد لأن ما يجب.. إلخ، فالتعليل للحصر لا للترتيب، فإنه وإن استقام كون أول الكلام علة لتقديم المقدمة على المقاصد بناء على أن ما يتوقف شروع فيه على بصيرة عليه ينبغي تقديمه على المقاصد لم يستقم كون آخره علة لتقديم ما قدم من الأقسام كما لا يخفى، فلا بد لتقديم ما قدم منها من علة أخرى؛ ولهذا احتاج المؤلف عليه السلام لتقديم بعض المقاصد إلى تعليل آخر كما يأتي حيث قال في أول المقصد الأول: وقدم الكتاب لأنه أصل الأدلة الشرعية، والسنة على الإجماع لأنها أصله، والإجماع على القياس لسلامته عن الخطأ. ولو جعل الحصر واقعاً بين المعلل وعلة لكان المعنى ما رتب عليه إلا لكذا، فيكون التعليل المذكور للترتيب، أعني تقديم بعضها على بعض، وليس كذلك كما عرفت.

واعلم أن الحصر مستفاد من قوله: رتب [١] كما ذكر الشيخ مثله في قوله: رتب المختصر، وكأنه مستفاد من المقام؛ إذ لو كان ثم أمر آخر لذكر؛ لاقتضاء المقام ذكره، وقد صرح المؤلف بالحصر حيث قال: والحصر في

على بصيرة عليه أو لا. الأول المقدمة، والثاني لما كان الغرض منه استنباط الأحكام فالبحث إما عن نفس الاستنباط وهو السادس، أو عما تستنبط هي منه إما باعتبار تعارضه وهو السابع أو لا: فإما عقلي محض وهو الثامن، أو مترتب على السمع وهو الخامس، أو سمعي

هذه الأجزاء بالاستقراء.

(قوله): «لأن ما يجب أن يعلم.. إلخ» قيد الوجوب في عبارة المؤلف عليه السلام احتراز عن قسم يصدق عليه قوله: أو لا، وهو ما لا يتوقف عليه الشروع ولا يكون مقصوداً بالذات، وذلك لأن هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار فليس مما يجب أن يعلم، فينحصر المراد بقوله: أو لا فيما يكون مقصوداً بالذات.

(قوله): «إما أن يتوقف الشروع فيه» أي: في العلم «على بصيرة» متعلق بالشروع، وقوله: «عليه» متعلق بالتوقف، والضمير عائد إلى ما يجب أن يعلم، وإنما قال: «على بصيرة» إشارة إلى أن ليس المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم؛ لأن المفهوم من توقف الشروع على الشيء أنه لا يمكن الشروع بدونه، وظاهر أن شيئاً مما ذكر لا يتوقف عليه بهذا المعنى أعني عدم الشروع بدونه، ألا ترى أن كثيراً من الطالبين يحصل كثيراً من العلوم الأدبية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها.

(قوله): «والثاني» أي: المقصود بالذات.

(قوله): «وهو السادس» أي: المقصد السادس، وهو الاجتهاد.

(قوله): «أو عما تستنبط هي» أي: الأحكام منه.

(قوله): «وهو السابع» يعني المقصد السابع، وهو التعادل والترجيح.

(قوله): «أو لا، أي: لا باعتبار تعارض ما تستنبط هي منه.

[١] - قوله: «مستفاد من قوله: رتب» مع متعلقه وهو على مقدمة وثانية مقاصد، كما يدل على هذا قوله: وكأنه مستفاد من المقام. (إملاء معني ح عن خط شيخه).

(قوله): «فإما عقلي» التقدير أو البحث عما تستنبط هي لا باعتبار تعارضه فإما عقلي محض.. إلخ، وفي العبارة ما لا يخفى، ولو قال المؤلف: أو عن أحوال [١] ما تستنبط هي منه إما باعتبار تعارضه وهو السابع أو لا فإما عن أحوال عقلي.. إلخ ثم يقول: أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومثته - لكان أظهر، والله أعلم.

(قوله): «وهو الثامن» وهو أحكام العقل.

(قوله): «الخامس» وهو القياس.

(قوله): «أو سمعي منظور في سنده أو مثته» وهو الرابع، وهذا الرابع يدخل تحته باب الأخبار والأمر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ كما يأتي إن شاء الله تعالى، فتقدير الكلام: أو سمعي منظور في سنده أو مثته أو لا يكون منظوراً في سنده أو مثته بل في أحوال له آخر، فلو قال: أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومثته أو لا بل باعتبار أحوال قول فقط.. إلخ لكان أحسن.

هذا، وقد عرفت وجه تقديم المقصد الأول على الثاني والثالث، وأما وجه تأخير الرابع فلأنه لأمر عام للثلاثة فاللائق تأخيره عنها، وأما تقديمه على الخامس وهو القياس فليصل بالثلاثة، واللائق تقديم الخامس على السادس وهو الاجتهاد لأن البحث في الخامس عما تستنبط منه الأحكام فيقدم على نفس الاستنباط،

منظور في سنده أو متنه وهو الرابع أو لا، فإما قول فقط وهو الأول، أو بعضه قول وبعضه فعل: فإما عن واحد وهو الثاني، أو جماعة وهو الثالث. وانحصر في هذه الأجزاء بالاستقراء.

وينظر في وجه تقديم السادس على السابع وهو التعادل والترجيح، وتقديم السابع على الثامن. **(قوله): «وهو الأول» أي: الكتاب.**

(قوله): «فإما عن واحد» أي: فإما أن يقع ما بعضه قول وبعضه فعل عن واحد.

(قوله): «وهو الثاني» أي: المقصد الثاني، وهو السنة.

(قوله): «أو جماعة» يعني أو يقع عن جماعة وهو الثالث، أي: المقصد الثالث، وهو الإجماع.

(قوله): «وانحصر في هذا الأجزاء بالاستقراء» قال في شرح المختصر: ومن رام حصراً عقلياً فقد ركب شططاً؛ لأنه لا يتم الحصر بالترديد بين النفي والإثبات؛ لأنه يرد المنع على الشق الأخير، أعني قوله: أو لا، قال: إلا أن يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء.

قال الشريف: الحصر إما عقلي مردد بين النفي والإثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار، وإما استقرائي لا يكون كذلك، فيستند انحصاره إلى التبع والاستقراء، قال: ووجه التبع هاهنا أنه لما كان علماً متوسطاً بين الأحكام وأدلتها في الاستنباط فلا بد أن يتعلق بأحوالها وما ينسب إليه [٢٢] من تلك الحيشة، وقد استقرت فلم يوجد غيرها مع جوازها عقلاً.

[١] - قوله: «ولو قال المؤلف: أو عن أحوال... الخ» تقدير الأحوال مضافة إلى ما تستنبط هي منه لا يناسب؛ إذ تصوير الأحوال هي المقسم، والتقسيم هو لنفس ما تستنبط هي منه إلا في الرابع والسابع فهو له باعتبار حاله، فتبقى عبارة ابن الإمام على ظاهرها وتحمل على التغليب. (إملاء). عبارة الشريف في آخر القولة التي أولها قوله: والحصر ينادي على أن البحث عن الأحوال. (من خط المغربي). فكلام سيلان مستقيم. (ح عن خط شيخه المغربي).

[٢] - قوله: «فلا بد أن يتعلق بأحوالها وما ينسب إليه» في حاشية الشريف: وما ينسب إليها، وهي أوضح. (ح).

المقدمة

هي لغة: صفة بكسر الدال من قَدَّم بمعنى تقدم، قال في المغرب: قدم وتقدم بمعنى، ومنه: مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه. قال جار الله في الفائق: الفتح خلف، وأجازه هنا بعضهم، والوجه ظاهر^(١).

(قوله): «المقدمة هي لغة صفة.. إلخ» الذي في شرح التلخيص: المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه، من قدم بمعنى تقدم، قال الشيخ رحمته الله في حاشيته: يعني منقولة عنها المناسبة ظاهرة بينها^[١] فيكون لفظ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقة اصطلاحية لتحقيق الوضع ثانياً، قال: ويحتمل أن يريد أنها مستعارة منها فيكون لفظ المقدمة مجازاً فيها، ثم أشار إلى رده بقوله: ويمكن أن لا يلتزم النقل ولا التجوز بأن يقال: إنها في الأصل صفة حذف موصوفها أطلقت على طائفة من المعاني أو طائفة من الألفاظ متقدمة على العلم أو على سائر ألفاظ الكتاب، وبه يشعر كلام المغرب حيث قال: قدم وتقدم بمعنى، ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب.

قلت: وحاصله أنها في الأصل صفة ثم غلبت عليها الاسمية، وعبارة المؤلف تشعر بالغلبة حيث قال: هي لغة صفة، وإيراده لكلام المغرب يشعر بترجيحه عليه السلام عدم النقل والتجوز، لكن لو ذكر مقدمة الكتاب مع مقدمة الجيش كما ذكره الشيخ عن المغرب لكان أظهر.

(قوله): «الفتح خلف» أي: باطل؛ وذلك لأن الفعل حينئذ لازم.

(قوله): «وأجازه هنا» يعني في مقدمة العلم والكتاب لا في مقدمة الجيش.

(قوله): «وأجازه هنا بعضهم» صرح الدواني بذلك حيث قال: يفتح الدال وكسرها، قال في حاشيته: وما ذكره الزمخشري معارض برجحان الفتح لفظاً ومعنى، فإن الكسر يحتاج إلى تكلف بأن يجعل التقديم بمعنى التقدم، أو بأن يعتبر فيها تقديمها لنفسها لما فيها من استحقاق التقدم، أو تقديم من عرفها على من لم يعرفها، بخلاف إطلاق المقدمة بالفتح فإنها لا تحتاج إلى شيء من التكلف^[٢].

(١) قوله: والوجه ظاهر؛ لأنه من قدم المتعدي لا غير؛ لأن ذكره قبل الشروع من المقاصد يقتضيه. (من حواشي الدواني).

(*) وفي شرح الجمع للمحلي ما لفظه: بكسر الدال لمقدمة^[٣] الجيش للجماعة المتقدمة منه، من قدم اللازم بمعنى تقدم، ومنه: (لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) [الحجرات: ١]، وفتحها على قلة كمقدمة الرحل في لغة من قدم المتعدي.

[١] - وهي أن كلاً منها طائفة من الشيء تقدمت على ذلك الشيء. (حاشية الشيخ لطف الله).

[٢] - قوله: «فإنها لا تحتاج إلى شيء من التكلف» لكن يقال: هذا من إثبات اللغة بالترجيح. (منه ح).

[٣] - في شرح الجمع للمحلي: كمقدمة.

واللام فيها وفيما يحییء من المقاصد للعهد. والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه، وهذه مفيدة لثلاثة معانٍ آخر، هي: تصور العلم بحده، والتصديق بغايته، والتصديق بموضوعية موضوعه. والشروع في العلم على وجه البصيرة واقف على الثلاثة المفادة بلا واسطة، وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها؛ لكونها نظرية، فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم سواء أريد بها

(قوله): «والمذكور فيها» يعني أن القوم يطلقون [١] المقدمة على الأنفاظ الدالة على مقدمة العلم للعلاقة الظاهرة بين اللفظ والمعنى.

(قوله): «حد العلم وما يتبعه» من الكلام على الدليل المذكور في حد العلم وعلى الفقه.

(قوله): «والتصديق بموضوعية موضوعه» هكذا عبارة غير المؤلف، والمراد بذلك التصديق بكون الشيء موضوعاً؛ إذ هو الذي من مقدمات الشروع على بصيرة، واحتزوا بذلك عن التصديق بوجود الموضوع لكونه من أجزاء العلوم لا من مقدمة الشروع كما ذلك معروف، والغاية وإن كانت كذلك أعني أن الذي من مقدمات الشروع هو التصديق بكون الشيء غاية أيضاً لا التصديق بوجودها إلا أن التصديق بوجود الغاية لما لم يكن من أجزاء العلوم لم يشيروا بعبارة تخرجه كما أشاروا في الموضوع إلى إخراج التصديق بوجوده بقولهم: بموضوعية موضوعه فتأمل.

(قوله): «على الثلاثة المفادة» وهي العلم بحده إلى آخر ما ذكره.

(قوله): «بلا واسطة» متعلق بقوله: واقف.

(قوله): «وعلى المفيدة» وهي نفس الحد والغاية والموضوع.

(قوله): «لكونها نظرية» أي: المفادة وهي التصديق بحده [٢] وغايته وموضوعية موضوعه، وهذا تعليل للتوقف، أما تصور العلم فلا أنه إذا كان نظرياً توقف على اكتسابه بالحد، وذلك ظاهر، وأما التصديق بغايته وبموضوعية موضوعه فكونه متوقفاً على معرفة نفس الموضوع والغاية لا يقتضي كونه نظرياً؛ إذ قد يتوقف التصديق الضروري على تصور أجزائه كما ذكره في شرح المختصر في المبادئ حيث قال: التصديق البلبي هو ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه، وهو دليله، ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضرورياً كان أو نظرياً.

واعلم أن في قول المؤلف رحمه الله: لكونها نظرية رداً لما ذكره الدواني من أن ما من تصور أو تصديق إلا ويمكن أن يكتسب حصوله بلا نظر بل بحدس، فإن صاحب القوة يعلم للمطالب كلها بالحدس.

قال في شرح المواقف في رد مذهب من قال: يمكن الاكتساب بغير النظر: لا طريق لنا مقدوراً إلى العلم سوى النظر، فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين بلا شبهة، وكذا التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلما يفي بها مزاج. انتهى.

(قوله): «فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم.. إلخ» يعني المذكور سابقاً بقوله: إما أن يتوقف الشروع فيه على بصيرة.. إلخ.

[١] - قوله: «يعني أن القوم يطلقون.. إلخ» ينظر في هذا. (ح قال: من إملاء شيخه وخطه).

[٢] - قوله: «وهي التصديق بحده»: الأظهر وهي تصوره بحده، ويدل عليه ما سيأتي. (ح).

الألفاظ أو المعاني أو المركب منهما، وهكذا لو أريد بها النقوش وحدها أو مع واحد من الثلاثة.

وقيل: إن أريد بها الألفاظ فهي مقدمة كتاب؛ لأنها ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها، وإن أريد بها المعاني فمقدمة علم؛ لما سبق.

(قوله): «سواء أريد بها الألفاظ أو المعاني» أما المعاني فالتوقف عليها ظاهر، وأما الألفاظ فلحصول التوقف عليها بواسطة إفادتها للمعاني [١]، وبهذا تعرف ضعف القول بالفرق المشار إليه بقوله: وقيل: إن أريد بها الألفاظ.. إلخ. واعلم أن المؤلف قد دل كلامه على أن ما ذكره هاهنا مقدمة علم حيث قال سابقاً: والمذكور فيها حد العلم.. إلخ، وحيث قال فيما يأتي: واعلم أننا لا نريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة.. إلخ.

وهل يؤخذ من كلام المؤلف في هذا المقام نفي مقدمة الكتاب؟ كلامه محتمل؛ فإن قوله: فيصدق تعريف المقدمة المذكورة يحتمل أن يكون إشارة إلى نفي مقدمة الكتاب، لكن لا لأن إثباتها اصطلاح جديد، بل لصديق تعريف مقدمة العلم على الألفاظ؛ ولهذا قال: سواء أريد بها الألفاظ أو المعاني حيث لم يقل فيصدق تعريف المقدمة المذكورة على مقدمة الكتاب، ويؤيد هذا مقابله عليه السلام لما ذكره بقوله: وقيل.. إلخ.

ويحتمل أن يكون المراد بقوله: فيصدق.. إلخ الإشارة إلى بيان النسبة بينها [٢] لا إلى نفي مقدمة الكتاب، يعني أن النسبة بينهما على ما ذكره المؤلف هو العموم من وجه؛ لاجتماعهما فيما ذكره، لا التباين الكلي كما عند القائل بإثباتها، فإن النسبة عنده هو التباين الكلي، ويؤيد هذا الإحتيال إن مقدمة الكتاب قد تكون بغير الألفاظ الدالة على الحد والموضوع والغاية وأنه يعتبر فيها التقدم لا في مقدمة العلم، والله أعلم.

(قوله): «وقيل إن أريد بها.. إلخ» ذكره السعد وتبعه الدواني.

(قوله): «لأنها» أي: مقدمة الكتاب «ما يذكر قبل الشروع» والمذكور قبل الشروع إنما هو الألفاظ [٣].

(قوله): «لارتباطها» أي: المقاصد، اعتبر الشيخ العلامة رحمته في تقدير مضاف في قوله: به، أي: ارتباطها بمعاني ما يذكر قبل الشروع، وكذا في قوله: ونفعه، أي: نفع معاني ما يذكر، وأشار الشلبي إلى عدم اعتباره، وتبعه المؤلف؛ لما عرفت من أن الألفاظ مفيدة بواسطة المعاني.

(قوله): «لما سبق» يعني من التوقف، وقد عرفت أنه حاصل في الألفاظ وإن كان بواسطة.

[١] - قوله: «بواسطة إفادتها للمعاني» وأما النقوش فلحصول التوقف عليها بواسطة كونها نقوشاً للألفاظ التي هي قوالب للمعاني. (من أنظار ح).

[٢] - قوله: «إلى بيان النسبة بينهما»: دعوى المحشي أن عبارة ابن الإمام تحتمل الإشارة إلى النسبة بين المتقدمين غير ظاهر، فلا كلام في أن عبارة ابن الإمام إنما تستلزم النسبة استلزاماً لا احتمالاً.

[٣] - قوله: «والمذكور قبل الشروع إنما هو الألفاظ» ينظر في الحصر؛ إذ في الصحاح ما معناه أن الذكر يطلق على الذكر اللساني والذكر القلبي. (ح قال: من إملأ شيخه وخطه).

وفيه: أنه يستلزم^(١) أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني، وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول.

وقيل: إثبات مقدمة الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من إطلاقاتهم.

(قوله): «أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني» إذا لو كان عبارة عنها لم تتم هذه الشرطية، أعني قوله: إن أريد المعاني.. إلخ.

(قوله): «وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول» [١] أما السعد... [يباض في الأمهات]... وأما الدواني فلأنه ذكر ما نقله المؤلف سابقاً من أن الإشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني إلى آخر ما ذكره المؤلف. هذا والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب على هذا هو التباين الكلي فإن مقدمة العلم معان، ومقدمة الكتاب ألفاظ، وأما بيان النسبة بين ألفاظ مقدمة العلم وبين مقدمة الكتاب وكذا بين مدلولات مقدمة الكتاب ومقدمة العلم [٢] فمذكور في حواشي التلخيص.

(قوله): «اصطلاح جديد.. إلخ» هذا الاعتراض ذكره الشريف، ورد بأنه ذكرها صاحب الفائق حيث قال: المقدمة الجماعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم، وقد استعير للأول من كل شيء فقيل: مقدمة الكتاب، وكذا ذكرها صاحب المغرب حيث قال: قدم وتقدم بمعنى، ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب، فليس اصطلاحاً جديداً.

وأما الشلبي وتبعه الشيخ رحمهما فذكر أن إطلاق المقدمة على الألفاظ لا يحتاج إلى اصطلاح جديد ولا إلى نقل عليه من كلامهم كما لا يحتاج إطلاق الفن مثلاً على جزء من الكتاب إلى الاصطلاح والنقل، فإن المصنفين كثيراً ما يسمون طائفة من كلامهم فناً أو قسماً أو باباً أو فصلاً، فإطلاق مقدمة الكتاب على الألفاظ المذكورة كإطلاق فن الكتاب وقسمه وفصله على ما جعلت أجزاءه.

(١) الظاهر عدم اللزوم؛ إذ المراد بمقدمة الكتاب طائفة من ألفاظ الكتاب، فيصح أن يكون الكتاب عبارة عن المعاني؛ إذ الأصل في الإضافة تغاير المتضايفين، إلا أن يكون إضافة الألفاظ إلى الكتاب بيانية فيتحقق اللزوم المذكور، والله أعلم. (إملاء سيدنا صفي الدين أحمد بن صالح بن أبي الرجال رحمهما).

[١] - قوله: «وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول» الأظهر أن يقال: صاحب هذا القول قد صرح بأن مقدمة الكتاب طائفة منه، فإذا جعل مقدمة الكتاب إنما هي الألفاظ فقد لزم منه كون الكتاب كذلك، والله أعلم. (ح).

[٢] - قوله: «وكذا بين مدلولات مقدمة الكتاب ومقدمة العلم» أعني الألفاظ التي تدل على الحد والموضوع والغاية كما هو المشهور من جعلها مقدمة العلم، وكذا بين تلك المعاني التي هي مقدمة العلم وبين مدلولات مقدمة الكتاب فالعموم من وجه؛ لأنه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف، وعكس في مقدمة العلم، فالاجتماع حيث تصدر الكتاب بذكر الحد والموضوع والغاية، وصدق مقدمة العلم وألفاظها بدون مقدمة الكتاب حيث لم يصدر بذلك، والعكس حيث صدر بغيرها. (من خط ح).

واعلم أنا لا نريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة، ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة، فمن اطلع على رابع خارج يوجب ازدياداً^(١) في البصيرة فله أن يعدّه من المقدمات.

ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة على ما ذكرناه أما الحد فلا من تصور العلم بحدّه الحقيقي أو رسمه التام وقف على جميع مسائله إجمالاً؛ فإن

(قوله): «واعلم أنا لا نريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة» يعني لا يتوهم من الاختصار عليها ومن قول المؤلف سابقاً: واقف على الثلاثة إرادة حصر توقف الشروع على بصيرة في الثلاثة؛ لما ذكره من أن البصيرة ليست أمراً مضبوطاً، فكون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الحصر في الحد والموضوع والغاية، كيف والشروع على بصيرة يحصل بأزيد [١] مما ذكر في أوائل الكتب وبانقصر كما اعترف به الشريف.

(قوله): «ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة» يعني من مراتب ما تحصل به البصيرة؛ لما عرفت من أنها ليس لها معنى محصل. وينظر في فائدة هذا مع قوله سابقاً: لا نريد حصر مقدمة العلم.. إلخ؛ فإن معنى حصر المقدمة [٢] حصر ما يفيد كونه على بصيرة؛ ولذا لم يتعرض للجمع بينهما في حواشي المطول.

(قوله): «فمن اطلع على رابع» بل وأكثر من ذلك كما زاد بعضهم استمداد العلم ومعرفة حكمه، وكتقسيم العلم والكتاب إلى أقسام وأبواب وفصول ليطالب في كل باب ما يليق به، وكما قيل: إن مباحث الألفاظ مما يوجب ازدياد البصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وإفادته لها، قال: ولذلك قيل: الأولى أن تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله.

(قوله): «يوجب ازدياداً في البصيرة» ظاهر هذا وقوله فيما سيأتي في شرح قوله: وهاهنا أبحاث: ولما فرغ من الأمور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة أن المقدمة توجب الازدياد، وظاهر ما سبق وقوله هنا: توقف الشروع في العلم على بصيرة أن نفس البصيرة إنما حصلت بها، فينظر في وجه ذلك.

يقال: وجه ذلك أن يراد بما سبق وبقوله هنا: «توقف الشروع في العلم على بصيرة» البصيرة الكاملة [٣].

(قوله): «بحدّه الحقيقي» لم يقيد في شرح المختصر الحد الحقيقي والرسمي بالتام، بل صرح الشريف بالتعميم حيث قال: إما تاماً إن كان تمام حقيقة مسمى العلم أو ناقصاً إن كان بعضها، ورجع إلى ذلك المؤلف في آخر الكلام حيث قال: فإن من تصور علماً برسمه حيث لم يقيد بالتام.

(١) كمباحث الألفاظ فإنها توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وإفادته بها؛ ولذلك قيل: الأولى أن تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله. (من مرآة الفهم).

[١] - قوله: «يحصل بأزيد» كما فعل المؤلف ﷺ فإنه جعل الأبحاث الثلاثة من توابع المقدمة.

[٢] - قوله: «فإن معنى حصر المقدمة» في حاشية: في الثلاثة.

[٣] - قوله: «البصيرة الكاملة»: الأحسن في حل عبارة المؤلف أن يقال: حصول البصيرة متوقف على الثلاثة، وازديادها يحصل بما زاد على الثلاثة، فلا حاجة إلى حمل البصيرة على الكاملة كما يظهر من كلام المؤلف ﷺ فتأمل، والله أعلم. (ح).

من تصور علماً برسمه فقد عرف خاصته وعلم أن كل مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة، وبذلك يقدر إذا ورد عليه مسألة معينة منه أن يعلم أنها منه قدرة تامة، فكانه قد علم ذلك.

وأما الغاية فلأن من حق كل طالب لعلم أن يجزم بفائدته المترتبة عليه المقصودة منه أو يظنها؛ إذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة إقدامه عليه، وإن اعتقد ما لا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبثاً في نظره، وإن اعتقد باطلاً فربما زال أثناء سعيه فكان عبثاً

(قوله): «فقد عرف خاصته» كالاتصال إلى الاستنباط في أصول الفقه.

(قوله): «وعلم أن لكل مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة» هذا في الرسم بناء على أنه بخاصة شاملة [١].

(قوله): «وبذلك يقدر إذا ورد عليه مسألة.. إلخ» فإن من تصور النحو بأنه علم بأصول تعرف به أحوال أو آخر الكلم من حيث الإعراب والبناء حصل عنده مقدمة كلية هي أن كل مسألة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة، فإذا ورد عليه مسألة معينة تمكن من أن يعلم أنها من النحو بأن يقول: هذه مسألة لها مدخل في معرفة إعراب الكلم وبنائها، وكل مسألة كذلك فهي من النحو، فهذه المسألة منه. هكذا ذكره السيد.

(قوله): «إذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة إقدامه عليه» هكذا في حواشي شرح المختصر للشریف، ولعل المراد استحالة ذلك في حكم العادة، فإن من أقدم على محض العبث ككيال التراب ووزن الحجارة عد غير عاقل، فيستحيل في العادة إقدام العاقل عليه.

وقال بعضهم: الشروع في الأفعال الاختيارية لا يتأتى إلا بإرادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على علم تصوره، فلو لم يتصور المشروع فيه أصلاً أو لم يعتقد له فائدة ما امتنع الشروع فيه ضرورة.

(قوله): «مما يترتب عليه» لعل هذا حال من «ما لا يعتد به» [٢]، يعني اعتقد ما لا يعتد به حال كونه مما يترتب عليه، كأن يشتغل بعلم النحو لمجرد معرفة إعراب بيت واحد من أشعار العرب فإن ذلك وإن ترتب على علم النحو فإنه لا يعتد به بالنظر إلى تعلم النحو، ونحو ذلك.

(قوله): «عد كده عبثاً في نظره» عبارة الشریف عد كده عبثاً عرفاً، وهي أولى؛ فإن الطالب لمعرفة ما ذكرنا من علم النحو مثلاً إنما يعد فعله عبثاً عرفاً لا بحسب نظره، وذلك ظاهر، ولا بحسب نفس الأمر؛ فإنه بمعرفة علم النحو قد حصلت له الفائدة المقصودة من طلبه في نظره وكذا حصلت له الفائدة المعتقد بها من علم النحو المترتبة عليه في نفس الأمر وإن لم يتعلم علم النحو لأجلها، فلا عبث بحسب نفس الأمر.

(قوله): «وإن اعتقد.. إلخ» عطف على معنى قوله: إذ لو لم يصدق، فيكون التقدير لأنه لو لم يصدق ولأنه إن اعتقد، وهو علة لقوله: للمقصودة منه لا لقوله: مما يترتب عليه؛ لأن ما لا يعتد به قد ترتب على علم النحو لكنه ليس بمقصود منه، وقوله: وإن اعتقد باطلاً علة لقوله: المترتبة عليه، ففي الكلام لف ونشر غير مرتب، ولورب لكان أظهر.

(قوله): «وإن اعتقد باطلاً.. إلخ» كأن يشتغل بعلم النحو لأجل الاحتراز عن الخطأ في الفكر الذي هو فائدة علم المنطق.

(قوله): «فربما زال.. إلخ» أي: الاعتقاد الباطل أثناء سعيه، هكذا ذكره الشریف، وإنما زاد المؤلف كونه عبثاً في نظره لأن ما اعتقده باطلاً عبث عرفاً زال اعتقاده أو لم يزل، وأما في نظره فإنه يكون عبثاً إذا زال الاعتقاد.

[١] - قوله: «بناء على أنه بخاصة شاملة» الرسم لا يكون إلا بالخاصة الشاملة فتأمل، والله أعلم. (ح. قال: من خط شيخه المغربي).

[٢] - قوله: «لعل هذا حال من «ما لا يعتد به» يتأمل فالظاهر أنه المفعول الثاني لا اعتقد، والله أعلم. كاتبه (ح).

في نظره أيضاً.

واعلم أن كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى من حيث إنها على طرفه غاية، ومن حيث ترتبها عليه فائدة.

وأما الغرض فهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، ويسمى علة غائية له^(١). وقد تخالف الفائدة الغرض، كما إذا أخطأ في اعتقادها.

وأما الموضوع فلأن تمايز العلوم في أنفسها وبالنظر إلى ذواتها تمايزاً اعتبره القوم بالفعل بحسب تمايز الموضوعات، فإن علم الفقه مثلاً إنما امتاز عن علم أصول الفقه لأنه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث إنها تحل وتحرم وتصح وتفسد، وعلم أصول الفقه باحث عن أدلة الأحكام الشرعية من حيث إنها تستنبط عنها، فلو لم يعلم الشارع في العلم أن موضوعه أي شيء هو لم يتميز العلم^(٢) المطلوب عنده زيادة تمييز، ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة.

(قوله): «كما إذا أخطأ في اعتقادها» كأن يعتقد الطالب أن فائدة علم النحو الاحتراز عن الخطأ في الفكر.

(قوله): «وبالنظر إلى ذواتها» فائدة هذا القيد إخراج تمايز العلوم بالغايات والأغراض، فإن العلوم تتمايز بحسب تمايز غاياتها لكن ليس هذا التمايز بحسب ذواتها، فإن الغرض من العلم ليس جزءاً منه بل خارج عنه.

(قوله): «تمايزاً اعتبره القوم بالفعل» هذا القيد لإخراج^[١] تمايزها بحسب المحمول، بأن يكون طائفة من الأحوال والمحمولات راجعة إلى أمر كالإعراب مثلاً، وطائفة أخرى إلى أمر آخر كالبناء، فإن العلوم التي تختلف محمول مسائلها يصدق عليها أنها تمايزت بالنظر إلى ذواتها؛ لأن محمولات مسائل العلوم من أجزاء العلوم كما أن الموضوعات من أجزائها، وقد صرحوا بذلك في علم المنطق في بيان أجزاء العلوم، لكن الذي اعتبره القوم بالفعل في تمايز العلوم هو الموضوع. ومعنى اعتباره بالفعل أنهم جعلوه وجهاً لأفراد كل من العلوم بالاسم والتدوين كالنحو وأصول الفقه وغير ذلك، لا للمحمولات فلم يعتبروها في تمايز العلوم، فلم يجعلوها سبباً للتسمية والتدوين. بيان ذلك: أنهم لو اعتبروها لجعلوا مسائل المعربات من علم النحو فناً وأفردوه بالتدوين والتسمية، وجعلوا المبنيات فناً آخر مفرداً بالتدوين والتعليم والتسمية، وقس على ذلك. ووجه عدم اعتبار المحمولات أنها صفات مطلوبة لنوات الموضوعات، فجعلوها مدار الوحدة والتعدد لأنها هي المقصودة^[٢].

(١) والغرض والعلة الغائية يختلفان اعتباراً أيضاً، فإن الغرض بالقياس إلى الفاعل، والعلة الغائية بالقياس إلى الفعل، فإن التأديب علة غائية للفعل وغرض للفاعل. (سعد).

(٢) (العلم) ساقط من المطبوع.

[١] - قوله: «هذا القيد لإخراج.. إلخ»: يعني أنفسها وبالنظر إلى ذواتها كما هو مفسر في بعض الحواشي، فعطف قوله: وبالنظر على قوله: وفي أنفسها عطف تفسيري. (ح).

[٢] - قوله: «لأنها هي المقصودة» ولو بالحشية، كالنحو والصرف فإن موضوعها الكلمة واختلافها من جهة الحشية، فإن البحث عنها في علم النحو من حيث الإعراب والبحث في الصرف من حيث جوهرها. (ح).

[تعريف أصول الفقه]

(أصول الفقه^(١)): القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية) أصول الفقه في الأصل^(٢) مركب إضافي كما يجيء، ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه الإضافي إلى المعنى

(١) فائدة: اعلم أن كل حد لا بد له من أربع علل: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلة الغائية، مثاله: السرير العلة المادية فيه الخشب، والعلة الصورية فيه الشكل الذي حصلت من آلاته، أعني الترتيب، والعلة الفاعلية النجار، والعلة الغائية الجلوس عليه. ومثاله في أصول الفقه: العلة المادية الأصول الأربعة، والعلة الفاعلية المجتهد، والعلة الصورية الوصف الذي جعل للمسألة من الجواز وعدمه، والعلة الغائية ارتفاع الجهل. ومثاله في النحو: الكلمة هي العلة المادية، والهيئة التي حصلت لها من كونها ماضياً أو مضارعاً أو نحو ذلك هي الصورية، والمتكلم علة فاعلية، وعرفان الصحيح من الفاسد علة غائية. ومثاله في علم المعاني والبيان: خواص المعاني علة مادية، وإثباته على حسب مقتضى الحال علة صورية، والمتكلم علة فاعلية، وعرفان الفصيح والبليلغ من غيرهما علة غائية. (ح).

(٢) لما كانت أسماء العلوم كالأصول والفقه والنحو تطلق تارة بإزاء معلومات مخصوصة كقولنا: زيد يعلم النحو، أي: يعلم تلك المعلومات المعينة، وتارة بإزاء إدراك تلك المعلومات - اختلفت تعاريف القوم باعتبار اختلاف المعنيين، فمن عرف أصول الفقه بالقواعد الموصلة فباعتبار المعنى الأول، ومن قال: العلم بالقواعد فباعتبار المعنى الثاني، والله أعلم.

(*) قوله: أصول الفقه.. إلخ أقول: في عبارته عليه السلام إشكال حاصل من الاستفسار عن المراد بالأصل في قوله: أصول الفقه في الأصل.. إلخ، فإنه إن أراد به الأصل في اللغة فاستعمال أهل اللغة لذلك المركب غير مسلم، وإن أراد به الأصل في الاستعمال فلا يخلو: إما أن يريد بالاستعمال استعمال أهل الأصول فالمراد بالأصول أصول الفقه بحسب مصطلحهم كما سيذكره بعد هذا، فلو أريد بالأصل الأصل بحسب اصطلاحهم لكان تكريراً لما يذكره بعد، مع أنه لا يساعده على هذه الإرادة قوله: «جعلوه علماً له على ما عهد في اللغة» وذلك واضح. وإما أن يريد به استعمال أهل الشرع فلا مدخل له في موضع مثل ذلك المركب. وإن أراد بالأصل الأصل قبل التسمية فلا تحقق لمفارقة العلمية له عند إرادة التسمية به لهذا الفن ولا مخلص عن هذا الإشكال. وسببه متابعة ابن الإمام غيره في مثل هذه العبارة من غير نظر إلى ما تنطبق عليه، فهو غلط على غلط، اللهم إلا أن يقال: واضع اللغة وضع المفردات وضعاً حقيقياً، ووضع المركبات وضعاً نوعياً، كما حققه ابن الإمام في بحث الوضع وغيره، وحيث يصدق على أصول الفقه أنه من موضوعات صاحب اللغة بهذا الاعتبار، فيتم أن يكون المراد بقوله: «في الأصل» الأصل في اللغة نظراً إلى هذه القاعدة، والله أعلم بالصواب. (محرمه أحمد بن محمد بن إسحاق).

المختص جعَلوه علماً له على ما عهد في اللغة، لا اسم جنس له. وهو من أعلام الأجناس؛ لأن علم أصول الفقه كلي يتناول أفراداً متعددة؛ إذ القائم منه يزيد غير ما قام (١) بعمر (٢) شخصاً وإن اتحد معلوماً، ولم يكن اسم جنس له لأنه لم يعهد في اللغة النقل إلى أسماء الأجناس إلا نادراً كما حقق في موضعه،

(قوله): «جعلوه» أي: أصول الفقه علماً له، أي: للمعنى المختص الذي هو مفهوم أصول الفقه، أعني القواعد الموصلة.. إلخ، وأما ذات أصول الفقه وهويته [١] فهو التصديق بالمسائل على التفصيل، وهذا المفهوم عارض للمسائل كما ذكره السعد والشريف، وهو من أعلام الأجناس [٢].

(قوله): «على ما عهد» من أن المعنى الإضافي إذا نقل ينبغي أن ينقل إلى المعنى العلمي ليقى على عهديته. ذكره الشريف.

(قوله): «لأن علم أصول الفقه كلي.. إلخ» هكذا ذكره الشريف، وهو بناء على أن أصول الفقه هو العلم بالقواعد [٣] كما اختاره ابن الحاجب لا نفس القواعد كما ذكره المؤلف رحمه الله، فلا يناسبه ما ذكره سواء جعل إضافة علم في قوله: لأن علم أصول الفقه بيانية أي علم هو أصول الفقه، أو غير بيانية على أن يراد بأصول الفقه القواعد، إنما يناسب ما اختاره ابن الحاجب، ولعل الإضافة في عبارة الشريف تكون بيانية ليوافق ما اختاره ابن الحاجب من أن أصول الفقه هو العلم، وما ذكره في شرح المختصر حيث قال: وأصول الفقه علم لهذا العلم.

(قوله): «إلا نادراً» كما ذكره الرضي في شرح الشافية أنه قد جاء منه قوله رحمه الله: ((إن الله نهاكم عن قيل وقال)) كذا نقل عن المؤلف رحمه الله.

(١) في المطبوع: غير القائم منه بعمر.

(٢) وهذا على جهة التجوز؛ إذ أصول الفقه هي القواعد كما تقدم له رحمه الله، وسيأتي له ما يؤيد هذا في حد الفقه.

[١] - المراد بالهوية ما به الشيء هو هو. (ح).

[٢] - قوله: «وهو من أعلام الأجناس» والحق أنه إن قطع النظر عن المحال فهو علم شخص سواء قلنا: العلم عبارة عن المسائل والتصديقات المتعلقة بها أو الملكات الحاصلات عن تكرار التصديقات، وإن لوحظ تعدد المحال فهو علم جنس؛ لأن المسمى حينئذ مفهوم كلي إنما يتشخص بتشخيص محله؛ لأن القائم بذهن زيد فرد منه، والقائم بذهن عمرو آخر، وهكذا. اهـ من التلويح شرح التنقيح.

[٣] - قوله: «وهو بناء على أن أصول الفقه هو العلم بالقواعد.. إلخ» قال في نجاح الطالب للمقبلي رحمه الله في القولة الثانية منه ما لفظه: قوله: «العلم بالقواعد» الحق أن يقال: إن أصول الفقه ونحوه نفس القواعد، فإن العلم المتعلق بها الحال في نفس زيد ليس هو حقيقة الأصول، كما تقول في سائر الحقائق، فليس السيف العلم بالحدود المختص، بل نفسه، فعلى هذا لا يتحقق الوجود الخارجي لهذه الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات، لكن هذه ليس لها جزئي خارجي كما ماهية الفرس مثلاً؛ لأنها أشخاص، ومسمى أصول الفقه مثلاً مجموع قواعد بمنزلة مائة وألف، وكون الأمر للوجوب والنهي للحظر مثلاً كأفراد المائة والألف لمسمى جزء جزئي ذلك اللقب ومسمى اللقب الملتزم من أجزاء كلها عقلية عقلي.

بخلاف النقل إلى الأعلام فإنه أكثر من أن يحصى.

والقواعد: جمع قاعدة، وهي قضية كلية تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها، وتسمى أحكام الجزئيات فروعاً، واستخراجها تفريعاً. وجمع القواعد لثلاثا يرد بعضها، فإنه جزء، والكل لا يصدق على جزئه.

ويخرج بقوله: «الموصلة بذاتها» قواعد مبادئ أصول الفقه، فإنها لا توصل إلى الأحكام الشرعية بذاتها، بل بواسطة أصول الفقه. و«بالشرعية الفرعية» ما يتوصل به إلى استنباط غيرها، كالأحكام العقلية والشرعية^(١) الأصلية^(٢).

(قوله): «وهي قضية كلية.. إلخ»: هذا الحد أوردته في شرح المواقف، واختاره الشيخ العلامة في حاشية شرح التلخيص حيث قال: وما أحسن وأظهر ما قيل في تعريف القاعدة: قضية كلية تعرف أحكام جزئيات موضوعها منها، وعدل عن التعريف بأنها حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه لما في بيان معناه من التكلف [١]، وقد استوفى الكلام في ذلك بما لا يسعه المقام.

(قوله): «وجمع القواعد» قد تقرر أن الجمع المحلى باللام في الحدود تبطل فيه الجمعية وتكون اللام لمجرد الجنس، كذا نقل.

(قوله): «فإنه» أي: البعض كالقاعدة الواحدة «جزء».

(قوله): «والكل» وهو أصول الفقه «لا يصدق على جزئه» [٢]، وهو القاعدة الواحدة.

(قوله): «قواعد مبادئ أصول الفقه» المراد بالمبادئ ما يحتاج إليه هذا العلم من العلوم كالعربية والمنطق ونحوهما، كذا نقل عن المؤلف رحمه الله [٣].

(قوله): «كالأحكام العقلية» [٤]: كالحكم بأن هذا مماثل لذلك أو مخالف.

(قوله): «والشرعية الأصلية»: هكذا عبارة غير المؤلف كالشيخ العلامة والشافعية..... =

(١) قال الزركشي في شرح الجمع في تعريف الفقه ما لفظه: واعلم أنَّ جعلَ قولهم: «بالأحكام الشرعية» قيدين مستقلين حتى يحترز بكل واحد منهما عن شيء طريقة الإمام في الحصول ومتابعيه، والتحقيق أن الأحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شيء، فإن الأحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي، وهو اسم لما سيأتي تعريفه من الخطاب المنقسم إلى الإيجاب والتحريم وغيرهما، وقد صرح إمام الحرمين في البرهان بأن المراد بالأحكام الشرعية في حد الفقه ذلك، فليفتن له فإنه نفيس من النفائس.

(٢) كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما فإن العلم بها لا يسمى فقهاً في الاصطلاح؛ =

[١] - لكن التكلف في التعبير عن القضية بجزئها الذي هو الحكم؛ إذ القاعدة قضية والحكم جزء منها، بخلاف تعريف القاعدة بالقضية.

[٢] - هذا رجوع من المؤلف إلى ما اختاره من أن أصول الفقه نفس القواعد لا العلم بالقواعد، وقد سبق أنه العلم بالقواعد وأنه كل، وهو بناء على خلاف ما اختاره كما عرفت. اهـ منه. (ح).

[٣] - ولم يثبت بخط المصنف، قال مؤلف الروض: وهو ثابت في نسخة الحسن بن محمد المغربي.

[٤] - وليس المراد بأحكام العقل هي التحسين والتقبيح. (منه).

وقوله: «عن أدلتها التفصيلية» بيان للواقع^(١)؛ إذ الإجمالية لا يستنبط عنها، ككون الكتاب حجة. وهو متعلق بالاستنباط.

واعترض بالمنطق؛ إذ لا يتوصل إلا بقواعده، فيكون جزءاً من الأصول^(٢). وأجيب بأن وصف القواعد بالإيصال يشعر بمزيد اختصاص لها^(٣) بالأحكام.

= بل صرح الإمام الحسن عليه السلام والشيخ أن الاعتقادية الأصلية إنما خرجت بقيد الفرعية، وأنها داخلة في الشرعية، ويتأمل في ذلك فإن من الاعتقادية الأصلية ما هو عقلي محض لا يستدل عليه بالسمع ولا يتوقف على الشرع، فكثير من مسائل علم الكلام؛ إذ معنى الشرعي ما استفيد من جهة الشرع إما بنقله عن أصله أو بتقريره على حد لو نقل بدلاً عن إمساكه^[١] لصح. فأما الشريف فقد أشار إلى تأويل ذلك حيث قال: وفيه إشارة إلى أن الاعتقادات وإن استقل بإثباتها العقل يجب أخذها من الشرع ليعتد بها. انتهى واعتمد الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس ما ذكره الشريف من التأويل، وأغفل المؤلف عليه السلام هذا التأويل، وكذا الشيخ عليه السلام في شرحه، فينظر في وجه ذلك.

(قوله): «إذ لا يتوصل إلا بقواعده» هكذا ذكره الشريف، ومقتضى هذه العبارة أنه لا توصل بغير علم المنطق، وليس كذلك، فإن التوصل حاصل بعلم الأصول ويعلم العربية أيضاً وإن كان توصلًا بعيداً، لكن لا توصل بدون علم المنطق؛ إذ هو الباحث عن قانون الاستدلال وكيفيته بمعرفة شرائط إنتاج القياس الاقتراضي والاستثنائي مادة وهيئة، فالأولى أن يقال: لا يتوصل بدون قواعده^[٢]. **(قوله):** «بمزيد اختصاص لها بالأحكام» بخلاف المنطق فإنه يتوصل به إلى هذه الأحكام وغيرها.

= لأنها داخلة في أصول الدين؛ لأن من علم نبوة صلى الله عليه وآله وسلم نبينا صلى الله عليه وآله وسلم علم وجوبها؛ لتواتر مجيئه بالتعبه بها. (منهاج المهدي عليه السلام).

(*) وفيه نظر؛ لخروجها بالاستنباط؛ لأن الضروري لا يستنبط. (من شرح الجلال على المختصر).
(١) «متعلق بالاستنباط» قيل: إنها ذكره لثلاثتهم أن تلك القواعد أدلة للأحكام. (شرح شريف على العضد).

(٢) فإن قلت: يلزم من هذا أن المنطق نفس الأصول لا جزء منه؛ إذ حصر التوصل في أن يكون به يقتضي ذلك. قلت: الحصر إضافي، والمراد أن التوصل لا يكون إلا مع مدخلة المنطق ولا يحصل بالاستقلال من علم الأصول، ولا شك أن للأصول مدخلاً فيكون المنطق جزءاً. (هروي).
(٣) يعني هذه القواعد، بخلافه فإنه يتوصل به إلى هذه الأحكام وغيرها.

[١]- لعل بدلاً صفة لمصدر نقل، قال (ح): اهـ من خط شيخنا. كالظلم فإن العقل يحكم بقبحه، ثم إن الشارع قرر هذا

الحكم، فلو نقل عن هذا التقرير نقلاً بدلاً عن إمساكه لصح. (ح).

[٢]- وقد يقال: أراد التوصل بالفعل. اهـ منه. وهو يعلم المنطق. (منه).

ولما فرغ من حده باعتبار كونه لقباً - واللقب: عَلِمَ إذا لوحظ معناه الأصلي أشعر بمدح أو ذم، وهذا يشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه، فهو صفة مدح - أخذ في تعريفه باعتبار معناه الإضافي، وقدم حده باعتبار كونه لقباً لأنه المقصود الأصلي وإن كان باعتبار الإضافة^(١) متقدماً وجوداً فإن ذكره تبع، فقال:

(والأصل) في اللغة: ما يُتَّيَّن^(٢) عليه غيره، وهو في الاصطلاح: **(الدليل)** يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة. والراجع، يقال: الأصل الحقيقة. والمستصح، يقال: تعارض الأصل والطارئ. والقاعدة الكلية، يقال: لنا أصل وهو أن الأمر للوجوب. والدال على تعيين الدليل إضافته إلى العلم.

(قوله): «تعارض الأصل والطارئ» في شرح المختصر: تعارض الأصل والظاهر [١].

(قوله): «الدال على تعيين الدليل» أي على تخصيصه بأنه المراد من بين ما يطلق عليه لفظ الأصل.

(قوله): «إضافته إلى العلم» وهو الفقه في قولنا: أصول الفقه، أي: أدلة الفقه، يعني فالمراد بالأصول بالمعنى الإضافي أدلة الفقه لهذه القرينة، وأما بعد نقل هذا المركب الإضافي إلى العلمية فالمراد بالمضاف والمضاف إليه معاً مدلوله العلمي، وهو القواعد الموصلة بذاتها كما ذكره المؤلف، أو العلم بها كما ذكره ابن الحاجب، ولا يفهم من كل واحد من المضاف والمضاف إليه معناه الأصلي كما في الأعلام المنقولة عن المركبات الإضافية.

(١) في المطبوع: الإضافي.

(٢) من جامد أو نام، قيل: وأكثر ما يستعمل في الناميات كأصل الشجرة، وأما الجمادات فيقال فيها: أساس. اهـ ذكره في الجوهرية.

(*) هو بصيغة المجهول؛ لأن بنى وابتنى بمعنى على ما في الصحاح. (من حاشية على العضد).

(*) في التلويح: من حيث يبتني عليه، وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلاً من حيث تنبني على علم التوحيد، فإنها بهذا الاعتبار فروع لا أصول، وقيد الحيشية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيراً ما يحذف لشهرة أمره.

[١] - وعبرة الكتاب هي عبارة الشريف في حاشيته على العضد حيث قال: هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي، فإن المرجوح كالمجاز مثلاً له نوع ابتناء على الراجع كالحقيقة، وكذا الطارئ بالقياس إلى المستصح، والمدلول إلى الدليل، وفروع القاعدة مبنية عليها.

(وهو) أي: الدليل يطلق لغة على المرشد^(١)، وهو: الناصب لما يرشد به والذاكر له، وعلى ما به الإرشاد.

وفي الاصطلاح -وهو: اتفاق جماعة على تخصيص شيء بشيء- أما عند الأصوليين فهو: **(ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري)** ذكر الإمكان لإدخال ما لم ينظر فيه، فإن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بأن لا ينظر فيه أصلاً^(٢).

(قوله): «وهو الناصب لما يرشد به» يقال: الدليل على الصانع تعالى هو الصانع؛ لأنه الناصب للعالم دليلاً عليه.
(قوله): «والذاكر له» يقال: الدليل على الصانع هو العالم بكسر اللام؛ لأنه الذاكر لذلك. وعلى ما به الإرشاد يقال: الدليل على الصانع هو العالم بفتح اللام؛ لأنه الذي به^[١] الإرشاد.

(قوله): «وعلى ما به الإرشاد» أعاد المؤلف ﷺ حرف الجر تنبيهاً على كونه معطوفاً على المرشد، فعلى هذا يكون الدليل في اللغة هو المرشد، والمرشد له معنيان: الناصب لما يرشد به، والذاكر له، ويكون الدليل أيضاً في اللغة ما به الإرشاد، فللدليل ثلاثة معانٍ، والمرشد معنيان، وهذا مبني على ما ذكره الأمدى في الإحكام. وذكر في شرح المختصر وجهاً آخر، وهو: أن يجعل الدليل للمرشد، والمرشد للمعاني الثلاثة. ولا يستبعد إطلاق المرشد على ما به الإرشاد، فإنه يقال له المرشد مجازاً كما يسند الفعل إلى الآلة، فيقال للسكين: إنه قاطع.

(قوله): «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه» لم يتعرض المؤلف ﷺ لتفسير معنى النظر فيه، وهو محتاج إلى بيان المراد به هنا، فإن المؤلف فيما يأتي ذكر أن هذا الحد أعم من وجه من تعريف المنطقيين كما سيأتي، وهو المركب من قضيتين للتأدي إلى مجهول، ولا يظهر ما ذكره إلا بتقديم بيان معنى النظر بما ذكره السيد في حواشي شرح المختصر حيث قال: وأريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله، فيشمل للمقدمات التي هي بحيث إذا رتب أدت إلى المطلوب الخبري، والمفرد الذي من شأنه إذا نظر في أحواله وصفاته أوصل إليه كالعالم.
قال: وظاهر كلام الشارح المحقق أن الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبرية، فيجب أن يحمل قولنا: «بصحيح النظر فيه» على النظر في صفاته وأحواله. قال: ويجوز أن يجري على عمومته كما أوضحناه^[٢] فيتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله.

ولفظ الشارح المحقق: أعلم أن الدليل عندنا على إثبات الصانع هو العالم، وعند المنطقيين أن العالم حادث وكل حادث له صانع، قال السيد: فالدليل عندهم هاتان القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما.
قلت: فيكون النسبة بين التعريفين على كلام الشارح المحقق هو التباين، لا العموم من وجه كما ذكره المؤلف فيما يأتي، فكلامه ﷺ مبني على ما ذكره السيد، والله أعلم.

(١) قال ابن أبي الخير: يعني في عرف اللغة، وأما في أصل اللغة فهو المتقدم على القوم ليعرفهم الطريق. ولا يخفى أن إطلاقه في اللغة على أحد المعنيين غير مفتقر إلى تخصيص أحدهما بعرف اللغة والآخر بها مطلقاً؛ لاتحادهما؛ إذ المرشد هو المعرف.

(٢) يعني أن الدليل معروض الدلالة، وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه، وهذا حاصل نظر فيه أو لم ينظر. (سعد).

[١]- في المطبوع: فيه. والمثبت من حواشي شرح المختصر.

[٢]- يعني فيما سبق بقوله: فيه نفسه وفي صفاته. (ح عن خط شيخه).

وذكر الصحيح -وهو المشتمل على شرائطه^(١) مادة وصورة- لإخراج الفاسد^(٢) لأنه لا يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري؛ إذ ليس هو^(٣) في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له، وإن أفضى إليه نادراً فاتفاقي^(٤).
وتقييد المطلوب بالخبري لإخراج القول شارح^(٥)، ولو قيد بالتصوري

(قوله): «مادة» أي: بالنظر إلى المادة، ومادة الشيء: ما يحصل الشيء به بالقوة، كمقدمات البرهان، وسيأتي.
(قوله): «صورة» صورة الدليل: هيته الخاصة بالحاصلة من ترتيب المقدمات على الصفة المعبرة كما في الأشكال الأربعة، وسيأتي ذلك.

(قوله): «إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له» هكذا عبارة الشريف، أي: ولا آلة للتوصل إلى مدلول خبري، وفائدة زيادة هذا القيد في عبارته الإشارة إلى ما عليه الأشاعرة من أن حصول النتيجة عن الدليل بطريق العادة، ولا استلزام للمطلوب ذاتياً ولا سببية؛ إذ لا مؤثر إلا الله، وقد ذكر هذا في شرح المختصر في بحث الدليل، فيكون المعنى في عبارته: ولا آلة لحصول العلم بخلق الله له عادة عند استجاع شرائط الدليل، فهذا القيد يناسب ما بنوا عليه، والمختار أن حصول النتيجة^[١] عقيب الدليل مكتسب عن النظر الصحيح في المقدمتين، فهو السبب في حصوله، ولا ستيفاء الكلام محل آخر، والله أعلم.

(قوله): «وإن أفضى إليه نادراً فاتفاقي» وذلك كالعالم فإنه دليل على الصانع، ولا يمكن التوصل به إلى المطلوب بالنظر الفاسد، أما صورة فظاهر، وأما مادة فبأن لا يكون النظر في وجه الدلالة على المطلوب كما في قولنا: العالم بسيط وكل بسيط له صانع؛ إذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منها إلى ثبوت الصانع، وإن أفضى إليه في الجملة فاتفاقي كما في العالم، ذكره في الحواشي.

(١) وهو ترتيب مقدمات الدليل على الوجه الذي يدل.
(٢) النظر الفاسد ما لا تكمل فيه شرائط المقدمتين، كما لو ركب من الشكل الأول قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جسم، فإن هذا مختل من جهة الصورة؛ لعدم إيجاب الصغرى. وإما مادة كما في قولنا: العالم بسيط، وكل بسيط له صانع، فصورة هذا الدليل صحيحة، لكن مادته فاسدة؛ إذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه إلى ثبوت الصانع، وإنما ينتقل إلى الثبوت من الحدوث.
(٣) في المطبوع: إذ هو ليس.

(٤) كقولنا: هذا الجدار إنسان، وكل إنسان جسم، فإن هذا موصل إلى قولنا: هذا الجدار جسم، وهذه النتيجة صادقة لا كاذبة، وهو ظاهر، فهذا القياس الذي فسدت مادته أوصل إلى نتيجة حقة. (شريف على العضد).

(٥) قد جرت عادة المنطقيين بأن يسموا الموصل إلى التصور قولاً شارحاً، أما كونه قولاً فلائه في الأغلب مركب، والقول يرادفه، وأما كونه شارحاً فلشرحه وإيضاحه ماهيات الأشياء. والموصل إلى التصديق حجة؛ لأن من تمسك به استدلالاً على مطلوبه غلب على الخصم، من حج يحج، إذا غلب. (قطب).

[١]- وهو ما ذهب إليه المعتزلة. (ح).

لكان حداً له، ولو جرد لكان للمشترك بينهما، أعني الموصل إلى المجهول.
ولما كان التوصل أعم من أن يكون إلى علم أو ظن تناول التعريف القطعي والظني.

(و) ربما (قيل: إلى العلم به) أي: بمطلوب خبري (فملزوم الظن أمانة)

أي: فما يلزم عنه الظن يسمى أمانة، كما أن ما يلزم عنه العلم يسمى دليلاً.
وجعل ما يحصل عن الأمانة لازماً لها على جهة المجاز^(١) وإن لم يكن بين
الظن وبين شيء ربط عقلي؛ لانتفائه مع بقاء سببه، كما إذا أغيم^(٢) الهواء فحصل
الظن بحصول المطر ولم يمطر، فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم.

(و) أما عند المنطقيين فقد (قيل: هو المركب من قضيتين للتأدي إلى

مجهول نظري) ولهم تعريفات آخر ليس هذا مقام إيرادها.

(قوله): «لكان حداً له» أي: للقول الشارح، وسمي شارحاً لشرحه وإيضاحه ماهيات الأشياء. ويسمى للموصل
إلى التصديق حجة؛ لأن من تمسك به في الاستدلال على مطلوبه غلب خصمه، من حجه، إذا غلبه.
(قوله): «لانتفائه» أي: الظن «مع بقاء سببه» أي: سبب الظن^[١] يرد أن المسبب العقلي كيف يقين ولا سبب له،
وقد أشار الشريف إلى هذا في حواشيه، فيؤخذ منها إن شاء الله تعالى.
(قوله): «ولهم تعريفات آخر» منها قولهم: هو المركب من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. وقد
اعتمده المؤلف في بحث القياس كما يأتي.

(١) إما على تشبيه السببية والمسببية باللازم والملزوم، فأطلق عليه ذلك من باب الاستعارة، ويكون
وجه الشبه هو ترتب الظن على الأمانة كترتب العلم على الدليل، والقرينة على المجاز عقلية،
والله أعلم. (سيدنا علي بن عبد الله الأكوغ).

(٢) قال في الصحاح: الغيم: السحاب، وقد غامت السماء وأغامت وأغيمت وغيمت وتغيمت كله
بمعنى ومثله في القاموس.

(*) هكذا ضبطه بعض العلماء، وهو مما ورد بترك الإعلال على الشذوذ، وضبط في نسخة على صيغة
المجهول، لكن مقتضى ما في القاموس وغيره أنه لم يرد إلا لازماً. اهـ من خط العلامة البرطي رحمه الله.

[١]- ينظر في الإيراد؛ إذ كلام المؤلف في الظن الذي لم يكن بينه وبين سببه ربط عقلي، فلا يتوجه الإيراد. (ح عن خط شيخه).

التركيب في الاصطلاح^(١) كالترتيب، إلا أنه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير. ويرادفه التأليف. وبه تخرج المفردات. ومن قضيتين لإخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها^(٢) أو عكس^(٣) نقيضها فإنها مركبة لكن من المفردات.

وإنما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قيل: «للتأدي إلى مجهول» لاستحالة استعلام^(٤) المعلوم.....

(قوله): «إلا أنه لا يعتبر في مفهومه»: أي: مفهوم التركيب، والنسبة بالتقدم والتأخر أي: النسبة بين أجزائه بالتقدم والتأخر كما اعتبر ذلك في الترتيب، وقد سبق بيان ذلك في قوله: ورتبته على مقدمة.. إلخ، فيكون الترتيب أخص من التركيب.

(قوله): «ويرادفه» أي: التركيب. وفي حاشية الزيدي تصريح بأن التأليف أخص من التركيب والترتيب؛ لأنه اعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه، قال: لأنها مأخوذة من الألفه، صرح بذلك الشريف في حواشي الكشف. وقد ذكر في شرح القاضي زكريا أن الألفاظ الموضوعية للدلالة على ضم شيء إلى آخر ثلاثة: التأليف والترتيب والترتيب، فالترتيب: ضم الأشياء مؤتلفة كانت أو لا، مرتبة الوضع أو لا، فهو أعم من الآخرين مطلقاً. والتأليف: ضمها مؤتلفة، سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب - وهو جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر وإن لم تكن مؤتلفة - أو لم تكن مرتبة الوضع، فهو أعم من الترتيب من وجه، وأخص من التركيب مطلقاً. وبعضهم جعل الترتيب أخص مطلقاً من التأليف أيضاً، وبعضهم جعلهما مترادفين.

(قوله): «المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها» وسيأتي في أول بحث القياس بيان استلزامها إن شاء الله تعالى.

(قوله): «فإنها مركبة لكن من المفردات» أي: المحمول والموضوع.

(قوله): «للتأدي إلى مجهول» أي من الوجه.. إلخ يعني فلا بد أن يكون المطلوب مجهولاً من ذلك الوجه، وقوله: «وإن وجب أن يكون» أي: المطلوب «معلوماً بوجه آخر» غير ذلك الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله، مثلاً: الإنسان يعلم من حيث إنه موجود فلا يطلب من هذه الحثية، ثم يراد تمييزه من بين الموجودات فينظر فيه ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة أو خاصة [١٩] له، فيطلب ليمتاز عن غيره.....

(١) المفهوم من كلام المحقق الزيدي في حاشية التهذيب أن التركيب ضم كلمة إلى أخرى سواء كان بينهما نسبة أم لا، وأن التأليف ضم أحد الجزئين إلى الآخر وبينهما نسبة، قال: لأنه مأخوذ من الألفه، صرح بذلك المحقق الشريف في حاشية الكشف. (مختصراً من خط قال فيه: من خط السيد حسين الأخفش).

(٢) نحو: كل إنسان حيوان، عكسه: بعض الحيوان إنسان، وعكس: كل إنسان حيوان عكس النقيض: كل لا حيوان لا إنسان.

(٣) في المطبوع: وعكس.

(٤) السين والتاء زائدتان للتأكيد لا للطلب، وإلا فإفرد أن طلب المحال عبث لا محال.

[١٩] - الظاهر أن يقال: ذاتية وعرضية عامة وخاصة؛ إذ التعريف إنها يكون بعام - ذاتي كالجنس أو عرضي كالعرض العام - وخاص كالفضل والخاصة، والله أعلم فتنبه. اهـ ح قال: عن خط شيخه الحسن بن إسماعيل المغربي.

وتحصيله من الوجه^(١) الذي يطلب بالنظر تحصيله وإن وجب أن يكون معلوماً بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالقصد^(٢).

والتقييد بالنظري لإخراج ما ركب من قضايا حدسية^(٣) وقضايا قياساتها معها.

= هكذا ذكره السعد في المطلوب التصوري، ويعرف منه بالمقايضة المطلوب التصديقي. والحاصل أن المطلوب لو كان معلوماً من كل وجه أو مجهولاً من كل وجه استحال طلبه، فلا بد وأن يكون مجهولاً من وجه معلوماً من وجه آخر. فينبغي أن يراد بالمجهول في كلامه عليه السلام هو المجهول من وجه، فلو قال: وإنما اعتبر الجهل في المطلوب -أي: من وجه- حيث قيل: للتأدي إلى مجهور.. إلخ لكان أظهر. فقوله: «وتحصيله» عطف على استعمال، أي: واستحالة تحصيل المعلوم، أي: تحصيله بالفعل، فيمتاز عن استعمال المجهول. ولو قال: لاستحالة تحصيله من الوجه.. إلخ لكان أخصر وأولى؛ لأن الاستحالة فيه أظهر من الاستعمال.

وقوله: «من الوجه» متعلق بالمعلوم؛ إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل، يعرف بالتأمل. وضمير تحصيله للوجه^[١]. هذا وكلام المؤلف إشارة إلى إشكال مشهور في استحصال المجهول وإلى جوابه أوردها ابن الحاجب وشرح كلامه حيث قالوا: لا مطلوب من التصور والتصديق لأنه إما أن يكون حاصلًا معلوماً فلا يطلب لكونه تحصيلًا للحاصل، وإما غير حاصل فلا شعور به فلا يطلب لامتناع طلب المجهول.

وحاصل الجواب على ما حققه الشريف في حواشي شرح المختصر أن يقال: إن أريد بالحاصل ما هو معلوم من كل وجه، وبغير الحاصل ما لم يعلم أصلاً فالخصر ممنوع؛ إذ قد يكون معلوماً من وجه دون وجه، وحديث يريد بالحاصل ما هو معلوم بوجه ولا مخلو في طلبه من الوجه المجهول؛ لأن الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً ليمتنع توجه النفس إليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه للمعلوم.

(قوله): «لإخراج ما ركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها» فإن المراد بالنظري ما حصل عن النظر، وهما ليسا بحاصلين عن النظر كما سيأتي. وينبغي إخراج المبررات^[٢] أيضاً فإنها من هذا القبيل. والمراد بالقضايا التي قياساتها معها: القضايا الفطرية، كقولنا: الأربعة زوج^[٣] لانقسامها بمتساويين، فإن من تصور الأربعة والزوج والانقسام بمتساويين ترتب في ذهنه قياس هكذا: الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج واعلم أن المراد بالمجهول النظري هنا هو المطلوب، أي: النتيجة الحاصلة عن القضايا النظرية المقابلة للقضايا الحدسية،.....=

(١) قوله: من الوجه متعلق بالمعلوم؛ إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضمير

(تحصيله) الآخر للوجه. (س) مع زيادة توضيح يسير.

(٢) لأن المجهول من كل وجه لا يمكن طلبه.

(٣) كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس.

[١]- وعبارة مبيدي: للتأدي إلى مجهول بالوجه الذي يطلب بالفكر تحصيله، وإنما وجب أن يكون معلوماً بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالاختيار. اهـ (ح).

[٢]- كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس.

[٣]- عبارة القطب: كقولنا: الأربعة زوج، فإن من تصور الأربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين في الحال، وترتب في ذهنه أن الأربعة منقسمة بمتساويين فهو زوج، فهي قضايا قياساتها معها في الذهن. (ح).

ولا يبعد أن يقال: إن هذا التعريف مشتمل على العلل الأربع، فإن المركب إشارة إلى العلة^(١) الصورية مطابقة [وهو ظاهر^(٢)] والفاعلية بالالتزام،

= وقد وقع الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية لا عن الحاصل عنها، أي: النتيجة، فالأنسب أن يجعل احترازاً عما حصل عن القضايا الحدسية والفطرية كما هو مقتضى المقابلة لقوله: مطلوب نظري، وكما هو مقتضى تمثيلهم للقضايا التي قياساتها معها بقولهم: الأربعة زوج، فإن قولهم: الأربعة زوج غير القياس المرتب في الذهن، فهو مقابل للمطلوب النظري، وكأنه عليه السلام نظر إلى أن المجهول النظري لما كان حصوله عن مقدمات نظرية صح الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والفطرية.

(قوله): «ولا يبعد أن يقال.. إلخ»: لما كان المشهور فيما بينهم أن المشتمل على العلل الأربع هو حد النظر لا حد الدليل أورد المؤلف عليه السلام هذه العبارة حيث لم يقل: وهذا الحد مشتمل.. إلخ. وبيان ذلك: أنهم عرفوا النظر بأنه ترتيب أمور للتأدي إلى مجهول. قال في شرح الشمسية للسعد: قد اشتهر فيما بينهم أن هذا التعريف مشتمل على العلل الأربع.

قلت: لكن قد اعترض جعلهم للترتيب إشارة إلى العلة الصورية بأن مفهوم الترتيب المطابق غير الهيئة الاجتماعية؛ لأنه كما عرفت جعل شيئين فصاعداً بحيث يطلق عليهما اسم الواحد.. إلخ، وأما المؤلف فإنه جعل المركب نفسه إشارة إلى العلة الصورية، فلا إشكال في عبارته.

(قوله): «مشتمل على العلل الأربع» وفيه كما ذكره في شرح الشمسية لطافة؛ وذلك أن المراد بهذا التعريف بيان حقيقة الدليل، وذكر العلل يفيد الحقيقة؛ لأن علل الشيء إذا وجدت في الذهن يلزم وجود حقيقته. وتحقيق العلل الأربع على ما ذكره السعد في شرحه للشمسية وغيره أن ما يتوقف عليه الشيء إن كان داخلياً في ذلك الشيء^[١] فإما أن يكون الشيء معه بالقوة وهو العلة المادية، كالخشب للسريـر والحديد، أو بالفعل وهي الصورية، كالهيئة السريـرية، وهي الاستطاح، وإن كان خارجاً عنه فإن كان ما منه الشيء فهو العلة الفاعلية كالنجار، وإن كان ما لأجله الشيء فهو العلة الغائية كالاضطجاع على السريـر، فسميت الثلاثة الأول أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع، فلولو الخشب والحديد ما تماسك، ولولا الفاعل ما ترتب، ولولا الاستطاح ما تأتى الاضطجاع عليه، فإنه لو كان كرياً أو محدودباً لتعذر عليه الاضطجاع.

وسمي الرابع سبباً؛ لأنه الباعث على هذه الثلاثة، فإنه لولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة، وهذا معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل، ومعنى قولهم: العلة الغائية علة العلل الثابتة في الأذهان، ومعلولة العلل الثابتة في الأعيان، ولذلك كان التجوز بلفظها إلى معلولها أقوى من الثلاثة الباقية؛ لاجتماع علاقتين فيها العلة والمعلولة، وانفراد الثلاثة^[٢] بعلاقة العلية فقط.

(١) فإن صورة الفكر هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات أو التصديقات كالهيئة الحاصلة لأجزاء السريـر في اجتماعها، ذكر هذا القطب قال: والترتيب إشارة إلى العلة الصورية بالمطابقة.
(٢) ما بين المعقوفين ساقط من المخطوطات الثلاث. وفي (ب، ج): إلى العلة الصورية والفاعلية بالالتزام.

[١] - تفسير للضمير الأول العائد إلى الشيء. (ح).

[٢] - ينظر في انفراد الثلاثة بعلاقة العلية مع ما ذكره سابقاً. (ح عن خط شيخه الحسن بن إسحاق).

إذ التركيب يستلزم التركب، ولا بد لكل تركيب من مركب، وهو هنا القوة العاقلة. ومن قضيتين إلى المادية، وتماهيه إلى الغائية، كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سواء، إلا أن القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه؛ لأنها إنما يكونان للأجسام.

وهذا التعريف يشمل الظني والقطعي والصحيح والفاسد، فهو أعم^(١) من وجه من حدي الأصوليين؛ لصدقه على الفاسد، وصدقها على المفرد الذي من شأنه إذا نظر فيه نفسه أوصل إلى المطلوب، كالعالم. والأول أعم مطلقاً من الثاني.

ولما فرغ من تعريف الأصل عرف الفقه فقال: **(والفقه: اعتقاد تلك الأحكام كذلك^(٢))** وقدم تعريف المضاف وإن كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف إليه نظراً إلى سبقه في الذكر.

(قوله): «إذ التركيب يستلزم التركب، ولا بد لكل تركيب من مركب» لما كان هو الأثر الحاصل عنه الهيئة الصورية تعرض لاستلزام التركيب له؛ إذ لو لم يستلزمه لم يظهر كون المركب المشتق من التركيب إشارة إلى الصورية. وهو بناء على أن قوله «بالالتزام» قيد للصورية والفاعلية، فلا يرد أنه قيد للفاعلية فقط فيكفي حينئذ أن يقول: إذ التركيب لا بد له من مركب.

(قوله): «وصدقهما» أي: حدي الأصوليين على المفرد، هذا بيان لوجه عمومهما، وذلك أنك قد عرفت أن تعريف المنطقيين لا يصدق إلا على المركب، وأن تعريف الأصوليين شامل للمركب والمفرد، بأن يراد بالنظر فيه ما يشمل النظر فيه نفسه كما في القضايا المجردة عن الترتيب، والنظر في أحواله وصفاته كما في المفردات كما سبق نقله عن الشريف.

(قوله): «الذي من شأنه إذا نظر فيه نفسه» الأولى أن يقال: إذا نظر في صفاته وأحواله، فإن هذا هو المناسب للمفرد، وأما كما عرفت النظر فيه نفسه فإنما يناسب ما ذكره المنطقيون في تعريف الدليل.

(قوله): «والأول» أي: من حدي الأصوليين أعم مطلقاً من الثاني منها؛ لاعتبار قيد العلم في الثاني دون الأول منها.

(١) أي: تعريف المنطقيين، وقوله: من حدي الأصوليين، هما: ما يمكن التوصل... إلخ، وما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم به.

(٢) يعني الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

والفقه في اللغة: فهم المعنى الخفي. وقيل: هو المعرفة بقصد المتكلم، ولا وجه للتخصيص^(١). وفي الاصطلاح: ما ذكر.

ويخرج بالشرعية^(٢) العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية. وبالفرعية العلم بالأصولية. ويقول: عن أدلتها - وهو متعلق باعتقاد - علم المقلد وما علم من ضرورة الدين^(٣) كالصلاة والصوم،

(قوله): «والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي» يقال فقهت معنى قولك [١]: «زيد من البلغاء» لحفائه؛ لتوقفه على معرفة البلاغة وما قصد من معانيها، ولا يقال: فقهت أن الساء فوقنا. وقد اعتمد المؤلف رحمه الله إطلاق الفقه عن التقييد بأنه الفهم عن الخطاب، وقد صرح بالإطلاق في الفصول حيث قال: ولو بغير خطاب كالعلم بخفي الصناعات بغير تعليم.

وأشار المؤلف إلى ضعف التقييد بقوله: وقيل: هو المعرفة بقصد المتكلم ويقول ولا وجه للتخصيص، أي: لتخصيص الفقه بأنه الفهم عن الخطاب، قال الشيخ في شرحه: هذا تقييد للمطلق - وهو الفقه - بما لا يصح تقييده به، فإن احتج له بقوله تعالى: «يَا شُعَيْبُ مَا تَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ» [هود: ٩١]، وقوله تعالى: «قَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» [النساء: ٥٨].

قلنا: هذا يدل على أن الفهم من الخطاب يسمى فقهاً، لا على أنه لا يسمى فقهاً إلا ما كان كذلك، وقد قال تعالى: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» [الأعراف: ١٧٩]، وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب، بل عدم الفهم مطلقاً من الأدلة العقلية والسمعية.

(قوله): «ويخرج بالشرعية العلم بالحسية.. إلخ»: كالعلم بأن النار محرقة، والاصطلاحية كالعلم بأن الفاعل مرفوع، والعقلية كالعلم بأن المثليين والضديين لا يجتمعان.

(قوله): «علم المقلد» فاعل يخرج، أي: يخرج علم المقلد.

(قوله): «وما علم من ضرورة الدين.. إلخ» وذلك أن حصول العلم عن الأدلة مشعر بكونه بطريق الاستدلال؛ إذ لا يفهم من حصول العلم عنها إلا أنه متوصل إليه بالنظر فيها كما ذكره في الحواشي.

(١) لأن العلم بخفي الصناعات يسمى فقهاً. (شيخ لطف الله).

(٢) المأخوذة من قوله: كذلك.

(٣) لأن ما علم من ضرورة الدين فهو علم مع الأدلة لا عنها. (من بعض شروح المعيار).

(*) وقد زيد في الحد: العملية. وهو يحرز به عن العلمية، كالعلم بأن الإجماع حجة قطعية، وكون الشفاعة للمؤمنين دون الفاسقين؛ لأنها حكمان شرعيان؛ لأنها لا يعلمان إلا من جهة الشرع. وكذا العلم بكون القياس حجة شرعية طريقه الشرع، فيكون هذا من فروع الدين. (من شرح ابن حابس). قال السيد العلامة إبراهيم بن محمد المؤيدي في شرحه للكافل: ولا حاجة إلى ذكر العملية؛ لأننا نقول: إنه أراد بالفرعية أحد معنيها، وهي المتعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم، ومثل مسألة ثبوت الشفاعة للمؤمنين ليست متعلقة بالعمل.

[١] - فقه فقهاً من باب تعب، إذا علم، وفقه بالضم مثله، وقيل: بالضم إذا صار الفقه له سجية، والفقه: فهم الشيء. (مصباح).

ومنه علم جبريل^(١) والرسول ﷺ، وأما علم الباري فغير داخل^(٢) في الجنس.

والتفصيلية بيان الواقع كما تقدم.

فإن قلت: لم جعلت أصول الفقه القواعد، والفقه اعتقاد الأحكام، فلم تسو بينهما^(٣)؟

قلت: الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي^(٤)، فإن الأصول في اللغة ما يبتنى عليها شيء، وفي الاصطلاح: القواعد. والفقه: فهم المعنى الخفي كما عرفت على أن أسماء العلوم^(٥) تطلق تارة على المعلومات

(قوله): «ومنه» أي وما علم من ضرورة الدين علم جبريل والرسول^[١]، قال الشريف في الحواشي: فإنه وإن كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه بطريق الحدس بلا تحشم نظر واكتساب^[٢].
(قوله): «والفقه فهم المعنى الخفي» فلو جعل الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات كثيرة كقولنا: الحج واجب والوتر سنة لم يطابق المعنى اللغوي.

(١) فإنه وإن كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه حدث بلا تحشم اكتساب فلا يسمى فقهاً. (عضد).
(٢) يعني قوله: اعتقاد تلك الأحكام كذلك. اهـ لما سيأتي أن الاعتقاد مختص بالعلم الحادث. اهـ
(٣) وتجعل الجميع نفس الاعتقاد كما فعل ابن الحاجب.
(٤) لم يثبت قوله: والاصطلاح في كثير من النسخ كما هو الظاهر. اهـ بل الظاهر ثبوتها؛ لقوله بعد: وفي الاصطلاح.. إلخ.

(٥) أنت خير بأن اعتقاد تلك الأحكام كذلك لا يكون إلا بعد استنباطها عن أدلتها الجزئية المنصوبة على أعيانها، فإذا لوحظ المعنى الإضافي للأصول والفقه كان التقدير هكذا: أدلة اعتقاد تلك الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، ولا يتبادر من إضافة الأدلة إلى الاعتقاد إلا الأدلة الجزئية المنصوبة على أعيان الأحكام الجزئية المستنبطة، فلا يبقى لقوله: عن أدلتها التفصيلية فائدة. إذا عرفت هذا ظهر لك أن الأولى في تفسير المعنى الإضافي أن يحمل الأصول على الأدلة المثبتة للقواعد الأصولية التي يتمكن بها من اعتقاد تلك الأحكام كذلك، ثم نقل إلى المعنى العلمي فجعل اسماً للقواعد نفسها أو للعلم بها، والعلاقة بين المنقول منه والمنقول إليه ظاهرة لا تخفى، والله أعلم.

[١] - إن قلت: للرسول ﷺ علم اجتهداي ببعض الأحكام فلا يخرج بهذا القيد قلت: تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال، وأما من لم يجعله للاستغراق وأخرج علمه بهذه العبارة فالاعتراض وارد عليه. اهـ من حاشية الخيالي على شرح العقائد. ومن حاشية له على حاشيته المذكورة. (ح).

[٢] - وفي حواشي العلامة: لأن علم الرسول وجبريل قد حصل بالأدلة ضرورة لا طلباً واكتساباً. (ح).

وأخرى على العلم بالمعلومات، فلا حجر عن الافتنان.
وترك العلم في حد الفقه إلى الاعتقاد لشموله الظن، وأكثر الأحكام مظنونة،
فلو ذكر العلم فإن أريد به المعنى الأخص خرج أكثر الأحكام، أو الأعم^(١)
دخل الشك والوهم، وليس من الفقه.
على أن المشترك مهجور في التعريفات، فلا يرد ما قيل^(٢): إنه قد يطلق على
العلم والظن.
واعترض^(٣) بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط

(قوله): «فإن أريد به المعنى الأخص» وهو إدراك يتجلى به المدرك للمدرك كما سيأتي.

(قوله): «أو الأعم»: وهو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده كما يأتي.

(قوله): «واعترض بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين.. إلخ» بيانه: أن الأحكام جمع معرف باللام، فإما أن يحمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل أو البعض المطلق الذي أقله ثلاثة منها لا بعينها، وأما الحمل على بعض معين فإما لا مساغ له؛ إذ لا دليل هناك على عهد، إن حمل على الاستغراق لزم أن لا يوجد فقيه؛ لأن الحوادث وإن كانت متناهية بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين، فلا تعلم أحكام تلك الحوادث جزئياً فجزيئاً لعدم إمكان إحاطة البشر بذلك، ولا كلياً تفصيلاً لأنه لا ضابط يجمعها؛ لاختلاف الحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط.....=

(١) إذ دليل الأصل لا يكون إلا تفصيلاً.

(٢) لأنه على ذلك الإطلاق ما خلا عن إطلاق المشترك في التعريف.

(*) وليس الاعتقاد مشتركاً لفظياً، بل متواطئاً.

(٣) في شرح الأسنوي لمنهاج البيضاوي: الألف واللام في الأحكام لا جائز أن تكون للعهد؛ لأنه ليس لنا شيء معهود يشار إليه، ولا للجنس؛ لأن أقل الجمع ثلاثة، فيلزم منه أن العامي يسمى فقيهاً إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها؛ لصدق اسم الفقه عليها، وليس كذلك، ولا للعموم؛ لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين؛ لأن مالكاً من أكابرهم، وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع، وقال: لا أدري في ست وثلاثين. فالجواب: التزام كونها للجنس؛ لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه، ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه؛ لأن فقيهاً اسم فاعل من فقه بضم القاف، ومعناه: صار الفقه له سجية، وليس اسم الفاعل من فقه بكسر القاف أي: فهم، ولا من فقه بفتحها أي: سبق غيره إلى الفهم، لما تقرر في علم العربية أن قياسه فاقه، فدل أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية، وهذا أخص من مطلق الفقه، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه، وهذا من أحسن الأجوبة، وقد احترز الأمدى عن هذا السؤال فقال: العلم بعجالة غالبية من الأحكام. وهو احتراز حسن.

المجتهدين فلا يمكن معرفتها، فإن أريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه، وإن أريد البعض دخل المقلد^(١).

وأجيب باختيار الأول، قوله: لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه، قلنا: ممنوع هنا؛ فإن المعرفة هنا بمعنى الملكة^(٢) التي يتمكن بها من استنباط الأحكام متى أَرَادَ.

بيان ذلك: أن واضع هذا العلم وضع عدة أصول يحصل من إدراكها وممارستها له كيفية بها يتمكن من استنباط أي حكم يريد.

وباختيار الثاني، وعلم المقلد ببعض الأحكام عن أدلتها يسمى فقهاً؛

= وإن حمل على الجنس الصادق على البعض دخل المقلد إذا عرف بعض الأحكام عن أدلتها التفصيلية؛ لأننا لا نريد بالمقلد العامي، بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد.

قال في شرح المختصر: مع أن المقلد العالم ببعض الأحكام كذلك ليس بفقيه إجماعاً، قال السيد: يعني في عرف التشريع، فإن الفقيه عندهم هو المجتهد، فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في الحد.

إذا عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام: واعترض بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين.. إلخ، وكذا قوله: وإن أريد الكل، وإن أريد البعض - مترتب على كون اللام إما للاستغراق أو للجنس، فكان الأولى ذكره^[١].

(قوله): «فإن المعرفة هنا بمعنى الملكة هذا الجواب^[٢] ذكره ابن الحاجب، وهو ظاهر في كلامه؛ لأنه ذكر في حد الفقه العلم حيث قال: والفقه العلم بالأحكام الشرعية.. إلخ فاستقام حمل العلم في كلامه، على الملكة فإن الملكة أحد المعاني التي يطلق عليها العلم، كما يقال: فلان يعلم النحو، ولا يراد أن مسائله حاضرة عنده على التفصيل. وأما المؤلف فإنه عدل عن العلم في تعريف الفقه إلى الاعتقاد لما ذكره آنفاً، وأراد بقوله: «فإن المعرفة هنا» الاعتقاد المذكور في تعريف الفقه، فينظر في صحة إطلاق الاعتقاد على الملكة.

(١) إذا عرف بعض الأحكام كذلك لأننا لا نريد به العامي، بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد، وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع أنه ليس بفقيه إجماعاً. (عضد).

(٢) فإن المعرفة التي بمعنى الملكة هي العلم لا الاعتقاد الشامل للظن. تأمل، والله أعلم.

^[١] - ولو قال: واعترض بأن اللام في الأحكام إن حمل على الاستغراق كان المراد جميع الأحكام، وهي غير داخلية.. إلخ فيلزم ألا يوجد الفقه.. إلخ، وإن حمل على الجنس الصادق على بعض مطلق دخل المقلد - لكان أظهر، فتأمل، والله أعلم. اهـ منه من خط (ح).

^[٢] - ولا بد فيه أيضاً من عدم اعتبار الفرق المشهور بين العلم والمعرفة. اهـ (ح ن).

لأن الفقيه هو المجتهد، وهذا مجتهد في بعض الأحكام على القول بتجزئه، فلا يتم دعوى الإجماع على أنه ليس بفقيه إلا مع دعوى أن الفقه أخص من الاجتهاد، وهو خلاف المشهور.

(وغايته العلم^(١) بأحكام الله تعالى) وهو سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية. وأطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز؛ لأنه ليس واقعاً في التعريف، على أنه ذكر صاحب التنقيح أن العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات، وبه يشعر كلام صاحب^(٢) الكشف.

(قوله): «لأن الفقيه هو المجتهد»: فهما متساويان صدقاً، لكن إذا قلنا بأن الفقيه هو المجتهد ورد على قولهم في حد الاجتهاد. «استفراغ الفقيه» ما ذكره السعد من أن قيد الفقيه لا وجه له؛ إذ لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد، فلا يتصور فقيه غير مجتهد^[١] كما هو ظاهر كلام القوم، قال: إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة لتحقيق مجتهد ليس بفقيه.

(قوله): «فلا يتم دعوى الإجماع على أنه ليس بفقيه» أي: الإجماع المذكور في شرح المختصر كما عرفت من أن العالم ببعض الأحكام عن أدلتها ليس بفقيه إجماعاً.

(قوله): «إلا مع دعوى أن الفقه أخص من الاجتهاد» بأن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة كل الأحكام، وبالاجتهاد ما هو أعم، فيصدق الاجتهاد على معرفة بعض الأحكام عن أدلتها، بخلاف الفقه فلا يصدق إلا بالتهيؤ لمعرفة الأحكام، فحينئذ يتحقق مجتهد غير فقيه واجتهاد غير فقه كما عرفت من المنقول عن السعد.

(قوله): «وهو خلاف المشهور» لما عرفت من أن ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد كما ذكره السعد.

(قوله): «لأنه ليس واقعاً في التعريف» أي: تعريف علم الأصول، لكن يقال: قد ذكره في تعريف الغاية، ولذا عدل المؤلف إلى قوله: على أن العلم يطلق على الظنيات.. إلخ، والمراد إطلاقه عليها لكونه متواطئاً، فلا يرد أن الاشتراك اللفظي معيب في التعريفات.

(قوله): «وبه يشعر كلام الكشف^[٢]» ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠].

(١) في كون الفقه فائدة الأصول نظراً؛ لأن الغرض من طلب الأصول إنها هو تحصيل ملكة الاستنباط، كما أن الغرض من الاستنباط نفسه هو الفقه، والفقه وإن كان علة العلة، وعلة العلة علة إلا أنهم لا ينسبون الفعل إلا إلى الغرض الأقرب، وإلا لزم أن يقال: فائدة الأصول دخول الجنة؛ لأنه علة العلل. (فصول). والله أعلم.

(٢) صاحب: ساقطة من (أ، ج).

[١] - فيكون فقه الشخص اجتهاده، وفيه أن الاجتهاد بذل الوسع فينظر. اهـ منه من خط (ح).

[٢] - ولفظ الكشف في تفسير هذه الآية: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ العلم الذي تبلغه طاقتكم، وهو الظن الغالب بالخلف وظهور الأمارات. اهـ وفيه: فإن قلت: كيف سمي الظن علماً في قوله: فإن علمتموهن، قلت: إيماناً بأن الظن الغالب وما يفضي إليه الاجتهاد والقياس جار مجرى العلم، وأن صاحبه غير داخل في قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. (ح).

(وموضوعه أدلة الفقه^(١) الكلية) موضوع كل علم: ما يبحث فيه عن

(١) أقول: يجب أن تعلم أن مفاد أصول الفقه والغرض المقصود منه هو معرفة كيفية ثبوت الأحكام الخمسة لأفعال المكلفين عن الأدلة الشرعية، وهذه المعرفة تتحصل بمعرفة أحوال وأعراض تعرض لمثبت الحكم للفعل على صيغة اسم الفاعل أعني الدليل، وأحوال وأعراض تعرض لمثبت الفعل على صيغة اسم المفعول أعني الحكم، بل ولمعرفة أحوال تعرض لنفس الإثبات أعني الاجتهاد، ولهذا نجد بعض أبحاث أصول الفقه راجعة إلى الأدلة، وبعضها إلى الأحكام، وبعضها إلى الاجتهاد، وقد سمعت من كلام المؤلف فيما سبق أن تمايز العلوم تمايزاً اعتبره القوم إنما هو بحسب تمايز الموضوعات، وأنت تعلم أن الأدلة والأحكام والاجتهاد لا تتحد في ذاتها في شيء؛ فلهذا حاول المؤلف وغيره توحيد الموضوع مراعاة لتلك السنة المشتهرة، فقال الجمهور منهم: موضوعه الأدلة من حيث إنها كيف تثبت بها الأحكام الخمسة لأفعال المكلفين، فكان البحث عن الأحكام لأجل أنها أخذت قيداً للموضوع وصارت من متعلقاته. وقال الغزالي: موضوعه الأحكام من حيث إنها كيف تثبت لأفعال المكلفين عن الأدلة، فلاخذ الأدلة قيداً للموضوع بحث عنها من هذه الجهة، ولما كان في هذين القولين من التكلف ما لا يخفى أعرض عنه صاحب التقييد وجعل الموضوع الأدلة والأحكام نظراً إلى أنها معظم أبوابه، وضم بعضهم إلى ذلك الاجتهاد لاتفاقهم على أنه من مقاصده. هذا ملخص ما حققوه، غير أنه يجب أن يعلم أن ذلك الأصل الشائع وهو أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات إنما هو أصل فلسفي وضعته الحكماء؛ لكون بحثها في علومها عن أحوال الأمور الموجودة المتأصلة في الأعيان، ولا كذلك العلوم الإسلامية، فإن أكثرها اعتبارية سيما الآلية منها، فإنه لما كان المقصود بها حصول غيرها كان اشتراك عدة من مسائل في الإيصال إلى غاية واحدة جهة واحدة للعلم كما نحن فيه، فإن مسائل أصول الفقه إنما عدت علماً على حدة لاشتراكها في غاية واحدة هي معرفة الاستنباط، فكل مسألة لها دخل في هذه المعرفة تكون من مسائله وإن تعددت موضوعاتها؛ فلهذا أعرض ابن الحاجب في مختصر المتتهى عن التعرض لموضوع الأصول واقتصر على حد علم الأصول بأنه العلم بالقواعد الموصلة إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، فأفاد بذلك أن جهة وحدة قواعده ومسائله هي الاشتراك في غاية واحدة، أعني الاستنباط، مع تصريحه في صدر الكتاب بأنه ينحصر في المبادئ والأدلة والاجتهاد والترجيح، فلم يبال بتكثر المباحث عنه لما مر أن التزام وحدته أصل فلسفي لا ضير في مخالفته حين لا تساعد عليه أوضاع أهل الإسلام، واستراح بصنيعه ذلك عن تجشم التكاليف التي ارتكبتها الأقوام. (من فوائد الشيخ الشهيد محمد بن صالح السماوي عن خط العلامة المحقق محمد بن أحمد العراسي قال: نقلت ذلك من خطه المعروف).

(*) اعلم أن موضوع العلم قد يكون واحداً إما مطلقاً كالعدد لعلم الحساب فإنه موضوع لعلم الحساب من غير تقييد بجهة، وإما مقيداً لجهة كالجسم من حيث إنه قابل للتغيير للعلم الطبيعي، وقد يكون أشياء متشاركة إما في الذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي إذا جعلت موضوعات الهندسة، فإنها متشاركة في الجنس أعني الكم المتصل القار الذات، وإما في غرض كالكتاب والسنة والإجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة إلى الأحكام الشرعية لعلم أصول الفقه.

عوارضه^(١) الذاتية. والعرض: هو المحمول على الشيء الخارج عنه. والعرض الذاتي: ما يلحق الشيء لما هو أو بواسطة أمر يساويه داخل أو خارج. كإدراك الأمور المستغربة بالقوة للإنسان، والتكلم بواسطة النطق،

(قوله): «ما يبحث فيه عن عوارضه» ضمير (فيه) للعلم، وضمير (عوارضه) لـ(ما).

(قوله): «والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه» هذا يشمل ما يعرض للشيء [مطلقاً]، وهو ستة أقسام، ثلاثة منها أعراض ذاتية، وهي ما ذكره المؤلف، وثلاثة أعراض غريبة، واحتز المؤلف بالأعراض الذاتية عن الغريبة. وتفصيل ذلك أن ما يعرض للشيء إما أن يكون عروضة لذاته أو لجزئه أو لأمر خارج عنه، والأمر الخارج عن المعروض إما مساو له أو أعم أو أخص أو مبين، فما يعرض للذات أو للجزء أو لأمر خارج مساو تسمى أعراضاً ذاتية؛ لاستنادها إلى ذات المعروض.

أما العارض للذات فظاهر، وأما العارض للجزء فلأن الجزء داخل في الذات، والمسند إلى ما في الذات مسند إلى الذات في الجملة. وأما العارض للأمر المساوي فلأن المساوي يكون مسنداً إلى ذات المعروض؛ والعارض مسنداً إلى المساوي، والمسند إلى المسند إلى الشيء مسند إلى ذلك الشيء، فيكون العارض أيضاً مسنداً إلى الذات. والثلاثة الأخيرة -وهي العارض لأمر خارج أعم من المعروض كالحركة للأبيض بواسطة أنه جسم، وهو أعم من الأبيض، والعارض للخارج^[١] الأخص كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه إنسان، وهو أخص من الحيوان، والعارض للسبب المبين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار، وهي مبينة للماء- تسمى أعراضاً غريبة؛ لما فيها من الغرابة بالقياس إلى المعروض. والعلوم لا يبحث فيها إلا عن الأعراض الذاتية لموضوعاتها؛ فلذا قال المؤلف رحمته: عن أعراضه الذاتية.

واعلم أن السيد المحقق ذكر هاهنا إشكالا، وهو: أن العارض للشيء ما يكون محمولا عليه خارجاً عنه، والتعجب ليس محمولا على الإنسان. وأجاب بأنهم يتساعون في العبارات كثيرا، فيجعلون المحمول هو التعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها، ويريدون بها المحمولات المشتقة منها.

(قوله): «لما هو هو» أي: لذاته، هذا التفسير كما في شرح الشمسية وشرح المطالع، وبيان ذلك: أن أحد الضميرين سواء كان هو الأول أو الثاني راجع إلى ما الموصولة والضمير الآخر إلى الشيء، وعلى التقديرين معنى: لما هو هو - لذاته؛ لأننا إن قلنا: إن الضمير الأول راجع إلى (ما) الموصولة والضمير الثاني راجع إلى الشيء كان التقدير هكذا: الذي يلحق الشيء لأمر^[٢] ذلك الأمر هو الشيء، والأمر الذي هو ذلك الشيء ذاته. وإن قلنا بالعكس من ذلك بأن يرجع الأول إلى الشيء والثاني إلى (ما) الموصولة كان التقدير الذي يلحق الشيء لأمر ذلك الشيء هو ذلك الأمر، ذكره بعض المحققين.

(قوله): «كإدراك الأمور المستغربة بالقوة للإنسان» هذا مثال للأول، فإن لحق إدراك المستغربة للإنسان لكونه إنسانا، وقوله: «بالقوة» هذا كما في شرح المطالع، قيل: المراد بالقوة ليست هي المقابلة للفعل؛ لئلا يرد أن ما بالقوة لا يكون بالفعل لكونه قسما له، بل المراد بها الإمكان، فإن الممكن يجوز أن يكون بالفعل كما ذكره في شرح المطالع.

(قوله): «والتكلم» مثال الثاني، فإن لحق التكلم للإنسان بواسطة أمر يساويه^[٣]، وهو النطق، بمعنى إدراكه المعقولات.

[١]- صوابه: العارض الخارج للأخص. (ح).

[٢]- هذا عبارة عن (ما) في قوله: لما هو، وقوله: «ذلك الأمر» هذا تفسير للضمير الأول العائد إلى الموصول. (ح).

[٣]- لم يتعرض لما يلحقه بواسطة جزئه الأعم، كالحق الإنسان التحيز لكونه جسماً كما في شرح المطالع، وذلك لأن شارح المطالع أغفله في آخر كلامه فلم يذكر إلا الجزء المساوي، واعتمده المؤلف رحمته. (منه عن خط ح).

والتعجب^(١) بواسطة إدراك الأمور المستغربة^(٢).

والمراد من البحث عن الأعراض الذاتية: حملها إما على موضوع العلم أو أنواعه أو أعراضه الذاتية أو أنواعها، نحو: الكتاب يثبت الحكم قطعاً، والأمر يفيد الوجود،.....

(قوله): «والتعجب» مثال الثالث، فإن لحق التعجب للإنسان بواسطة أمر مساو للإنسان خارج عنه، وهو إدراك الأمور المستغربة.

(قوله): «والمراد من البحث عن الأعراض الذاتية حملها» أي: الأعراض الذاتية^[١]، قال بعض المحققين^[٢] من شراح الشمسية: فإن قلت: ما ذكر من تفسير ما أريد بالبحث عن الأعراض الذاتية يقتضي أن لا يكون في العلوم شرطية ولا سالبة، ثم قال: قلت الشرطية^[٣] تقول إلى الحملية، والسالبة إلى الموجبة المعدولة. انتهى.

(قوله): «أو أنواعه» أي: أنواع موضوع العلم.

(قوله): «أو أعراضه» يعني أو حملها على أعراض الموضوع الذاتية.

(قوله): «أو أنواعها» يعني أو حملها على أنواع أعراض الموضوع.

(قوله): «والأمر يفيد الوجود» فالأمر نوع من الكتاب الذي هو موضوع العام.

(١) فإن قلت: العارض للشيء يكون محمولاً عليه خارجاً عنه، والتعجب ليس محمولاً على الإنسان. أجيب: بأنهم يتسامحون في العبارة كثيراً، فيذكرون مبدأ المحمول - كالتعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها - ويريدون بها المحمولات المشتقة منها. اهـ شريف على القطب.

(٢) إيراد هذا مثلاً لما يلحق الشيء لذاته هو الصواب، وأما جعل مثاله: التعجب فليس بجيد؛ لأن التعجب لا يلحق الإنسان لذاته، بل بواسطة إدراك الأمور الغريبة، فإدراك الأمور الغريبة يلحق الإنسان لذاته، فإن الإنسان عند إدراك الأمور الغريبة يعرض له حال يعبر عنه بالتعجب. (من حواشي حاشية القطب).

[١]- لكن جعل المثال الأول للحمل على موضوع العلم مع أن موضوعه الأدلة فيه مناقشة، وذلك لأن الكتاب بعض الأدلة، فهو مثال للمحمول على جزء موضوع العلم، لا للمحمول على موضوعه، إلا أن يقال: لما كان الكتاب مثبِتاً لما عداه من الأدلة عده موضوعاً للعلم وحده لرجوع سائر الأدلة إليه، أو تنزيله منزلة الكل لما كان أعظم الأدلة، والله أعلم. (ح ن)

[٢]- هو صاحب اللوامع. (ح).

[٣]- أما الشرطية فالحكم بالتلازم فيها على الموضوع حكم إثباتي، وأما السالبة فالحكم على الموضوع للعلم بإثبات السلب. (ح ن).

والعام^(١) يفيد^(٢) القطع، والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن.

(قوله): «والعام يفيد القطع» فالعموم عرض ذاتي للموضوع، وهو الكتاب، وقد حمل عليه إفادته للقطع. وينظر في وجه الفرق بين الأمر والعام حيث جعل الأول نوعاً والثاني عرضاً فإنه إن أُريدَ بهما الوصف -أي: الأمرية والعمومية- فهما جميعاً عرضان ذاتيان، وإن أُريدَ نفس ذات الأمر والعام فهما جميعاً نوعان للموضوع، وقد ذكر الشيخ في شرحه مثل ما ذكر المؤلف من الفرق بين العام والأمر.

قال: وخطاب الواحد إما أن يكون في ذاته، وهو الأمر والنهي، وإما في عوارضه من حيث الشمول، وهو العموم والخصوص. وأما شارح التهذيب فإنه مثل للحمل على أعراض الموضوع بقوله: البناء سببه المشاهدة أو سببه عدم التركيب، فإن البناء عرض ذاتي للكلمة التي هي موضوع العلم.

ولعل المؤلف قصد مجرد التمثيل وإن لم يطابق الواقع، يؤيد هذا أنه عليه السلام أطلق الحكم على العام بأنه يفيد القطع وليس كذلك، فإن في إفادته القطع كلاماً وتفصيلاً يأتي إن شاء الله تعالى في محله، فهذا الحكم إنما هو لمجرد التمثيل.

(قوله): «والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن» إفادة الظن قد حملت على نوع العرض الذاتي، وهو العموم الذي خص منه البعض كما عرفت.

(١) هذا مثال وإلا فإن العام يفيد الظن إلا في العلميات. (منه).

(٢) قال العلوي في حاشية التلويح: وإنما عدوا الأمر من الأنواع، والعام من الأعراض الذاتية؛ لأن مثل العموم والخصوص يلاحظ على أنه من أحوال الكتاب، بخلاف كونه أمراً ونهياً فإنه لا يلاحظ من هذه الحثية، بل من حيث إنه ماهية متحصلة كسائر الأنواع، مثل الفرس والإنسان فإنها ماهيتان متحصلتان، وهذا بخلاف الأجناس فإنها ماهيات مبهمة كما تقرر في الحكمة. اهـ بلفظه والله أعلم.

(*) اختار إفادة القطع وظاهر كلامهم أنه يفيد القطع في العلميات والظن فيما عداها. اهـ وأجاب المؤلف: أنه لم يرد بها ذكر هنا إلا التمثيل، ومذهبه التفصيل المذكور.

(*) إنما جعل الأمر من أنواع الموضوع ولم يجعل العام من الأنواع بل من العوارض الذاتية لأن الأمر أحد أقسام الكلام؛ إذ هو قسم من الإنشاء المقابل للخبر، بخلاف كونه عاماً أو خاصاً فهو عارض للكلام بعد كونه خبراً أو إنشاءً. (من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمته الله). قال على هذا سيدنا صفي الدين أحمد بن إسحاق بن إبراهيم حفظه الله: الظاهر في وجه التفرقة بين الأمر والعام في جعل الأول نوعاً والثاني عرضاً أنه لما كان الموضوع هو الأدلة الكلية، والدليل هو ما يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري، والمراد بالمطلوب هنا أحد الأحكام الخمسة، وكان الأمر يدل على أحدها على حسب الخلاف - كان نوعاً للأمر الكلي الذي هو مطلق الدليل من حيث هو، وأما العام فلا دلالة فيه على شيء منها، وإنما هو عارض للدليل، بمعنى أن الدليل يعرض له كون الأفراد الذي دل على ثبوت الحكم فيها عامة أو خاصة، فهذا هو الوجه، لا ما قيل في توجيهه: إن الأمر أحد أقسام الكلام؛ إذ هذا لا يتم إلا على القول بأن الموضوع الكلام، وهو فاسد؛ إذ لو كان كذلك لم يكن القياس وأحكام العقل من الأدلة الكلية، وليس كذلك، والله أعلم. (من خط قال فيه: من إملائه وخطه).

إذا تمهد هذا علمت أن موضوع أصول الفقه أدلة الفقه الكلية، وذلك لأن مباحث الأصول راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام، بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات وما له نفع ودخل فيه. وقيد بالكلية لأنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من

(قوله): «من حيث إثباتها للأحكام» قيد بذلك ليخرج أعراض الأدلة لا من هذه الحيثية، ككون الدليل مزيداً أو غير مزيد، معتلاً [١] أو صحيحاً، فصيحاً أو غير فصيح، لكن سيأتي أن المراد بالأدلة هي الكلية، أعني موضوع مسائل الأصول، كالأمر مثلاً في قولنا: الأمر للوجوب، وهو لا يثبت به حكم تفصيلي [٢] كوجوب الوتر مثلاً. ولعله يقال: إنه قد يثبت ذلك بواسطة الدليل التفصيلي المستخرج منها بأدنى تصرف، وسيأتي استيفاء الكلام، أو يقال: المراد أنها تثبت الأحكام على جهة الإجمال كما سيذكر ذلك المؤلف فيما يأتي عن بعضهم، وستعرف ذلك إن شاء الله، ولو قال المؤلف: «من حيث يوصل العلم بأحوالها إلى القدرة على إثبات أحكام أفعال المكلفين» لكان أولى وأظهر، والله أعلم.

(قوله): «هو الإثبات» أي: إثبات الأعراض الذاتية للدليل. ولم يذكر هنا قيد الحيثية استغناء بالتعريف؛ لأنه للعهد، أي: الإثبات المقيد بها.

(قوله): «وما له نفع ودخل فيه» أي: في هذا الإثبات، وذلك كأدلة مسائل أصول الفقه، وكالأبحاث الثلاثة الآتية، وقد أشار المؤلف ﷺ إلى وجه نفعها وكون لها في الإثبات دخل في شرح قوله: وهانها أبحاث. وأما أحوال الاجتهاد والترجيح فهي - كما قال الشريف - راجعة في الحقيقة إلى الأدلة السمعية، فالمقصود بالذات أحوال الأدلة من حيث دلالتها على الأحكام وهذه الحيثية حال وصفة للدليل إما مطلقاً وإما باعتبار تعارضها واستنباطها منها فتكون هي موضوع العلم [٣] لأن هذه الحيثية حال وصفة للدليل.

(قوله): «وقيد الأدلة بالكلية» هذا التقييد كما في الفصول، وهو كالصرح به في شرح الجمع للمحلي وأبي زرعة، واحتراز به المؤلف ﷺ عن الأدلة المنصوية على أعيان المسائل كما ذكره الشيخ ﷺ، أعني ما يستفاد منها وجوب فعل معين كالصلاة والزكاة، نحو: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» فإنه لا يبحث في هذا الفن عن أحوال الأمر من حيث كونه منصوباً على وجوب الصلاة والزكاة، بل على الوجه الكلي [٤] كما ذكره المؤلف.

فإن قيل: إن هذه الأدلة المنصوية على أعيان المسائل قد صرح في شرح المختصر باتصافها بالكلية حيث قال: فنيطت الأحكام بأدلة كلية تفصيلية، أي: كل مسألة مسألة بدليل دليل. واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول، فكيف أخرجها المؤلف وصاحب الفصول بقيد الكلية؟ =

[١] - أما كونه مزيداً أو لا، ومعتلاً أو لا - فليس من أعراض الأدلة، بل من أعراض ما وقع في الأدلة من الأجزاء، فلا معنى للاحتراز عنه. وأما كونه فصيحاً أو لا فباعتبار المفرد لا معنى للاحتراز عنه، وباعتبار الفصاحة للكلام أو كون المراد بالفصاحة البلاغة لإطلاقها عليها فالكلام الفصيح به الإثبات للأحكام، ولا يتصور غير الفصيح في الكتاب والسنة، وأما الإثبات بالإجماع والقياس فالحكم يثبت بهما من دون عبارة، والله أعلم. (ح ن).

[٢] - يقال: إثبات الأحكام الكلية كاف فيها نحن فيه. (ح ن).

[٣] - الظاهر أن حق العبارة فتكون هي من أحوال موضوع العلم فتأمل. (ح) عن خط شيخه لإسماعيل.

[٤] - أعني كون الأمر للوجوب. (منه).

حيث خصوصية أعيانها المنصوبة على أعيان المسائل، بل على الوجه الكلي^(١).

= قلنا: هذه الأدلة وإن كانت منصوبة على أعيان المسائل فاتصافها بالكلية لا ينافي كونها منصوبة عليها؛ لأن معنى كونها كلية شمولها لأحكام جزئية، فإن أقيموا الصلاة شامل لأحكام لا تتناهى كما صرح بذلك الشريف حيث قال بعد كلام شارح المختصر: وقد ظهر من تفسيره أن التفصيلية لا ينافي الكلية^[١]؛ لأن الأدلة^[٢] الجزئية المنصوبة على أعيان المسائل شاملة لأحكام جزئية. فأخراجها بقيد الكلية لا ينافي ما ذكره في شرح المختصر من اتصافها بالكلية بذلك المعنى؛ لأن المراد هاهنا أنها ليست بكلية بغير ذلك المعنى، بل بالنسبة إلى ما فوقها من الأنواع التي هي موضوع مسائل الأصول، نحو الأمر والنهي مثلاً في قولنا: الأمر للوجوب والنهي للحظر.

واعلم أن الشيخ رحمه الله لما ذكرنا من اتصاف الأدلة التفصيلية بالكلية - قد أشار إلى استبعاد إخراجها بقيد الكلية حيث قال: ووصف الأدلة بالكلية كأنه للتنبيه على أنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها.. إلخ. ولم يذكر السعد والشريف تقييد الأدلة بالكلية، بل أطلقا كون موضوع الأصول هو الأدلة السمعية، ولعله بناء على أن علم الأصول وإن لم يبحث صريحاً عن أحوال الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل فقد حصل البحث عنها ضمناً؛ لأن البحث في القاعدة الكلية عن حال موضوعها الذي هو نوع يدخل تحته الأدلة التفصيلية نحو قولنا: الأمر للوجوب فلا يتضمن البحث مثلاً عن أحكام جزئيات موضوع تلك القاعدة من نحو: أقيموا الصلاة للوجوب، وآتوا الزكاة للوجوب، ونحوهما مما لا ينحصر، وعدم ذكر أحكام هذه الجزئيات صريحاً لا يخرجها عن كونها موضوعاً لهذا الفن؛ لأنه يحصل استخراج أحكام تلك الجزئيات من القاعدة الكلية بأدنى تصرف كما ذكره السيد المحقق حيث قال: وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلي احتيج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها. انتهى

وهذا كما في سائر العلوم، مثلاً البحث في علم النحو عن الفاعل من حيث كونه مرفوعاً بحث عن أحكام جزئياته، فتكون الجزئيات من موضوعه، فلو فسر الأدلة الكلية هاهنا منها يشمل الأدلة التفصيلية - بأن يراد بكونها كلية شمولها لأحكام جزئية كما ذكره الشريف أو كونها أنواعاً تدخل تحتها الأدلة التفصيلية - لوافق إطلاق الموضوع في عبارة غير المؤلف، ولظهر معنى قول المؤلف سابقاً: إن مباحث الأصول راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام، فإن هذه الحيثية لا يظهر اعتبارها في الأدلة الكلية إلا بواسطة الأدلة التفصيلية؛ إذ لا يتم إثبات الأحكام بمجرد الأدلة الكلية كما عرفت مما ذكره الشريف.

(١) وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلي من الجهات المذكورة احتيج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية كسائر الفروع من أصولها. (شريف).

[١] - وإنما ينافي الإجمالية ككون الكتاب حجة. اهـ سيدنا أحمد بن صالح عن خط (ح).

[٢] - لفظ الشريف: أن التفصيلية لا تنافي الكلية ولا العموم، فإن الأدلة الجزئية منصوبة على أعيان المسائل الشاملة لأحكام جزئية.

فإن قلت: لم خصصت الموضوع بالأدلة؟ وهلا جعلته الأدلة والأحكام كما كان من بعض الأصوليين، فتكون مباحث الأحكام من المقاصد^(١).

قلت: وجه التخصيص أنه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الأحكام عن أدلتها جعل موضوعه الأدلة من تلك الحثيثة، كما أن المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحثيثة، والأحكام ثمرة العلم وفائدته كما قدمنا فحسن إخراج مباحثها عن المقاصد، وبعضهم لما لم ينظر إلى ما ذكرنا ورأى أن المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالاً^(٢) بعضها راجع إلى أحوال الأدلة وبعضها

(قوله): «وهلا جعلته الأدلة والأحكام» قال السيد: إذ قد يبحث في هذا العلم عن أعراض الحكم أيضاً، مثل أن الوجوب مضيق أو موسع، وعلى الأعيان أو على الكفاية [١] إلى غير ذلك.

(قوله): «كما كان من بعض الأصوليين» هو صاحب التنقيح.

(قوله): «من تلك الحثيثة»: أي المقدمة المشار إليها بقوله من حيث إثباتها للأحكام، ويحتمل أن يراد الحثيثة المأخوذة من قوله: لاستنباط الأحكام، فيوافق قوله في موضوع المنطق: من تلك الحثيثة، فإن المراد حثيثة استحصال المجهول، وعلى الاحتمالين فهذه الحثيثة لا تصدق على الأحكام.

(قوله): «كما أن المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول عن المعلوم.. إلخ» فالأدلة هاهنا بمثابة المعلوم في المنطق، والاستنباط هاهنا بمثابة الاستحصال هنالك.

(قوله): «والأحكام» أي: العلم بالأحكام؛ ليوافق ما سبق من أن الغاية هي العلم بالأحكام.

(قوله): «ثمرة العلم» يعني فلا يصدق عليها تلك الحثيثة، فيكون هذا مترتباً على ما سبق، ويحتمل أن يكون استدلالاً مستقلاً، يعني أن ثمرة العلم خارجة عن مقاصده، فلا تكون من الموضوع.

(قوله): «وبعضهم» يشير إلى ما ذكره السعد في التلويح.

(قوله): «لما لم ينظر إلى ما ذكرنا» من تلك الحثيثة، ومن بيان كون الأحكام ثمرة العلم.

(قوله): «بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالاً» قد عرفت أن قيد الإجمال لم يذكره المؤلف فيما سبق، وقد اعتبره هذا البعض كما هو مقتضى تقييد الموضوع بالأدلة الكلية، فإن الأمر مثلاً في قولنا: «الأمر للوجوب» دال على حكم هو الوجوب إجمالاً لا على وجوب فعل معين كالوتر، فينبغي أن يحمل إطلاق المؤلف فيما سبق على هذا.

(١) قال الشريف بعد قوله: «إذ قد يبحث فيه عن أعراض الحكم أيضاً مثل أن الوجوب مضيق أو موسع، وعلى الأعيان أو على الكفاية، إلى غير ذلك: ورُدَّ بأن مرجعه إلى أن الأمر مثلاً يدل على الوجوب الموسع أو المضيق.

(٢) نحو: الأمر للوجوب فإنه دال على حكم هو الوجوب إجمالاً، لا على وجوب فعل معين كالوتر مثلاً.

[١] - ورد بأن الأمر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق. اهـ الشريف، وسيأتي. (ح).

إلى أحوال الأحكام جعل الموضوع كلا الأمرين.

وقد نقل عن بعض^(١) المحققين أنه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الأحكام من المسائل، قال: لأن من جعل الموضوع هو الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة إلى أحوال الأدلة قليلاً لكثرة الموضوع بالذات؛ فإنه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحشيات، كما جعل المباحث المتعلقة بالأدلة من حيث الإثبات راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت من جعل

(قوله): «وبعضها إلى أحوال الأحكام» مثل أن الوجوب مضيق أو موسع، على الأعيان أو على الكفاية، وغير ذلك.
(قوله): «جعل الموضوع كلا الأمرين» إذ جعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم، غاية الأمر أن مباحث الأدلة أكثر وأهم، لكنه لا يقتضي الأصالة والاستقلال، ذكره في التلويح.

(قوله): «مع جعل مباحث الأحكام من المسائل» أي من مسائل هذا الفن، فمع هذا الجعل لا يكون الخلاف في المعنى، وإنما يكون الخلاف فيه لو لم يعد من مسائل الأصول عند من لم يجعل الأحكام من الموضوع، والله أعلم.

(قوله): «جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة إلى أحوال الأدلة» كما أشار إليه السيد في الحواشي، فإنه جعل أحوال الوجوب من كونه مضيقاً أو موسعاً على الأعيان أو على الكفاية من أحوال الأدلة، قال: لأن مرجعه إلى أن الأمر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق، أو يدل على الوجوب على الأعيان أو على الكفاية.

(قوله): «تقليلاً لكثرة الموضع بالذات»: أي: تقليلاً بالنظر إلى ذاته بأن يكون للموضوع هو الأدلة فقط؛ إذ لو جعل الموضوع هو الأدلة والأحكام المتعددان بالذات، واعتبر اتحادهما بالنظر إلى جهة تجمعهما - كان اتحاد الموضوع بالنسبة إلى تلك الجهة لا بالنظر إلى ذاته.

(قوله): «فإنه» أي: تقليل الموضوع بالذات.

(قوله): «أليق بوحدة العلم» فإن الموضوع المتحد بالذات يحصل به كمال اتحاد العلم؛ لأن البحث يكون عن أحوال ما هو متحد بالذات، وحينئذ^[١] فتقليل الموضوع بالذات يكون العلم به أقرب إلى كمال الاتحاد، بخلاف اتحاد الموضوع بالجهات فإنه لا يحصل به ذلك؛ إذ الجهة الواحدة قد تجمع علوماً كثيرة مختلفة بالذات.

(قوله): «من الوحدة بالجهات والحشيات» أي: من أن يكون الموضوع متحداً بالجهات والحشيات مع تعدده بالذات، قال الشريف: موضوعات العلوم إن اتحدت فذاك، وإن تعددت فلا بد من تناسبها في أمر واتحادها بحسبه، كموضوعات الطب - وهي الأجسام - فإنها متحلة في الانتساب إلى الصحة، وكما إذ قيس الموضوع المتعدد إلى وحدة الغاية.

(قوله): «كما جعل» فاعل جعل قوله فيما سيأتي: «من جعل الموضوع هو الأحكام»، يعني أن من جعل الموضوع هو الأحكام فقط حاول تقليل الموضوع بالذات؛ فيكون قوله: كما جعل متصلًا بقوله: «تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات» على أنه مشبه به.

(قوله): «راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت» مثلاً كون الأمر للوجوب أو كونه عاماً بحث متعلق بالدليل فإن كان هذا البحث من حيث إن الدليل مثبت للحكم كان حالاً للدليل؛ لأن الإثبات صفة له، وإن كان هذا البحث من حيث ثبوت الحكم كان حالاً للحكم؛ لأن ثبوت الوجوب بالدليل حال للحكم؛ إذ الثبوت صفة له.

(١) هو صاحب التوضيح.

[١] - أي: حين كون الموضع المتحد بالذات.. إلخ. (ح عن خط شيخه الحسن بن إسماعيل المغربي).

الموضوع هو الأحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم: إن موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة.

ومن جعل الموضوع كلا الأمرين حاول التوضيح والتفصيل.

فإن قلت: لم جعلته عاماً ولم تقيده بالسمعية؟

قلت: بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام.

لا يقال: تقييد الأحكام بالشرعية في تعريف الفقه^(١) يستلزم تخصيص أدلته

بالشرعية؛ لأننا نقول: معناه أنها مستفادة من الشرع: إما بنقله لها عن حكم

(قوله): «ولم تقيده أي: الموضوع «بالسمعية» كما قيده صاحب الفصول حيث قال: وأما موضوعه فالأدلة السمعية. وقرره الشيخ رحمته في شرحه للفصول، وستأتي الإشارة إلى أن ذلك غير بعيد [١].

(قوله): «بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام» فلذا أدخله المؤلف رحمته في الموضوع، وجعل أصحابنا للبحث عن أحواله باب الحظر والإباحة، والمؤلف رحمته المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب، وبين فيه ما يدل عليه من الأحكام الخمسة، وبيان ما يدل عليه [٢] ضرورة واستدلالاً.

(قوله): «لأننا نقول: معناه أي: اتصاف الأحكام الشرعية أنها مستفادة من الشرع.. إلخ ينظر في وجه اندفاع الإيراد [٣] بما ذكر، ولعل وجهه أن ما لم ينقله الشرع مع جواز نقله -وهو القضية المشروطة [٤]- لم تبطل فيه حجية العقل، وإنما تغيرت تسميته بالعقل».

يؤيد ذلك ما سيأتي للمؤلف رحمته في بحث مسألة التحسين من حيث جعل الشرع في مثل هذا موافقاً لحكم العقل ومؤيداً له، فيتم جعل الدليل العقلي من موضوع هذا الفن مع التقييد بالشرعية؛ إذ التقييد بالشرعية بهذا المعنى لا ينافي إثبات دلالة العقل، إنما ينافيه أن يراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع لا العقل، هذا ما يظهر في توجيه الجواب، والمقام مع ذلك لا يخلو عن إشكال.

مع أن ما ذكرنا من القضية المشروطة إذا لم نقل بأن معرفتها تسمى فقهاً كما أن معرفة القضية المبتوتة نحو قبح الظلم ليست فقهاً لم يحتاج إلى تعميم الموضوع لإدخالها، فاقصّر صاحب الفصول على جعل الموضوع هو السمعية، وقرره الشيخ رحمته غير بعيد، مع أن المؤلف قد بنى على ما في الفصول من تقييد الموضوع بالسمعية فيما يأتي في شرح قوله: وهاهنا أبحاث، حيث قال: إنها مدلولة للأدلة السمعية، وأخرج الأحكام العقلية عن الغاية، حيث قال فيما سبق: وغاية العلم بأحكام الله تعالى.

مع أنه لا يلزم من إخراج دليل العقل عن موضوع هذا الفن لعدم تسمية أحكامه فقهاً واجتهاداً إبطال حجيته، والله أعلم.

(١) وكذا في تعريف أصول الفقه.

[١]- في كثير من النسخ: وستأتي الإشارة إلى ذلك.. إلخ. (ح من خط شيخه).

[٢]- ينظر ما فائدة لفظ بيان. (ح عن خط شيخه).

[٣]- قوله: «ينظر في وجه اندفاع الإيراد.. إلخ» غير واضح إذ الاندفاع بما ذكره المؤلف واضح لا غبار عليه، وما استظهر به المحشي غير واضح، إنما هو من تنمة باب الاندفاع فليتأمل، فإن دعوى الخفاء غير ظاهر. (سيدنا أحمد بن صالح رحمته عن خط ح).

[٤]- أي: المشروطة بشرط لا يقضي به العقل. (ح عن خط شيخه).

الأصل، وإما بإمساكه عن نقلها عنه^(١). كذا حقق الكلام في هذا المقام أبو الحسين البصري^(٢) وغيره.

وعند الشيخ الحسن: ما أمسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لا

(قوله): «وإما بإمساكه عن نقلها عنه» في شرح الجوهرة: أو تقريره على أصله، كمنع الشرع عن ذبح البهائم التي لا يحل أكلها. ولعل المؤلف عدل عن ذلك لأن الإمساك أعم^[١]، وقد ذكر في شرح الجوهرة شرطاً أغفله المؤلف، وهو أن يكون التقرير بحكم العقل على حد لو نقله الشرع لصح؛ ليخرج^[٢] ما ورد الشرع مطابقاً للقضية المبتوتة فإنه لا يصح أن يغيرها الشرع كقبح الظلم، وقد اعتمد المؤلف هذا الشرط في الحاصل حيث قال: إما أن يصح أن يغيرها أو لا، الثاني عقلي اتفاقاً.

هذا، ولا يخفى أن تفسير الشرعي المذكور لا يشمل ما لم يدرك العقل فيه جهة حسن أو قبح^[٣]، فإنه سيصرح المؤلف عليه السلام في مسألة التحسين بأنه شرعي، فلو قيل: «إما بإمساكه أو نقله.. إلخ أو عدم إدراك العقل فيه جهة حسن أو قبح» لشمّل ذلك، والظاهر أنهم لم يتعرضوا له؛ لأن دخوله في الشرعي ظاهر لا خفاء فيه، والله أعلم.

(قوله): «كذا حقق الكلام.. إلخ» أي: حقق معنى كون الحكم شرعياً.

(قوله): «وعند الشيخ الحسن.. إلخ» نسب هذا في الجوهرة وشرح الفصول للشيخ عليه السلام إلى صاحب الجوهرة، ثم قال: وعند الشيخ الحسن الرصاص عقلي، فينظر في هذه الرواية.

(١) وهو مما يصح تغييره.

(٢) قال الناقل: نقلت من خط من نقل من خط سيدنا العلامة الشرف المغربي رحمة الله عليه هذا الجواب ينبي بل عن أن لا نجعل المذكور في تعريف الموضوع عاماً، بل يقيد بالسمعية فقط، فيطابق ما قبله من تعريف الفقه وتعريف أصول الفقه، مع أنه لا يساعد على هذا ما قبله من قوله: قلت: بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام، وكون المراد من جعل الموضوع عاماً شمول المدارك العقلية من قصد المؤلف إلا أن يقال: إنه ظهر من هذا المذكور بتمامه التنبيه على صحة الاعتبارين من تقرير أبي الحسين وتحصيل الشيخ الحسن، فالتقييد بالشرعية في حد الفقه والأصول لاستفادة الأحكام من الشرع بالنقل والإمساك كما ذكره أبو الحسين، وعدم التقيد في تعريف الموضوع بصحة كون العقل مدرك فيما لم يغير الشرع كما حصل الشيخ الحسن - فذلك مما يحمل عليه إفادة الجواب، والله أعلم.

[١] - من حيث إن التقرير يلزم أن يكون بالفعل، بخلاف الإمساك. (ح).

[٢] - لفظ تعليق الدواري على الجوهرة: يحرّز به مما ورد به الشرع مطابقاً لما في العقل مما يقضي فيه العقل بقضية لا يصح أن يغيرها الشرع فإن ما هذا حاله لا يسمى فقهاً ولا شرعاً، بل قضية عقلية.

[٣] - هذا القسم هو الذي لا يدرك العقل فيه جهة حسن أو قبح إلا بكشف الشرع عنها بأمره أو نهيها، فالعقل يدرك كلاً منها بعد كشف الشرع، فلا يحتاج إلى تميم ذلك بقوله: أو عدم إدراك العقل فيه.. إلخ. (ح ن).

يقضي بها العقل فهو عقلي^(١).

والحاصل أن أحكام العقل إما أن يصح تغييرها أو لا، الثاني عقلي اتفاقاً،
والأول إما أن لا يغيره الشرع أو لا، الثاني شرعي اتفاقاً.
والأول إما أن يكون مع زيادة شرط لا يقضي به العقل أو لا، الأول شرعي
اتفاقاً^(٢)، والثاني مختلف فيه.

(قوله): «الثاني عقلي اتفاقاً»: ولا عبرة بمطابقة بالشرع له كقبح الظلم [١].

(قوله): «الثاني شرعي اتفاقاً»: كذبح ما يؤكل لحمه.

(قوله): «مع زيادة شرط لا يقضي به العقل»: كتحريم ذي الناب من السباع وذو المخلب من الطير، فإن
اعتبار كونها ذا مخلب وإذا ناب زيادة شرط لم يعتبره العقل.

(قوله): «والثاني»: كتحريم ذبح ما لا يؤكل من الحيوان مما لم يعتبر الشرع فيه شرطاً.

(قوله): «مختلف فيه»: فعند أبي الحسين أنه شرعي، وعند الشيخ الحسن أنه عقلي.

(١) يقال: قد أفاد ما ذكره في ضمن التقسيم والتفصيل كون ما نقله الشرع أو أمسك عن نقله
شرعياً على ما اختاره ورواه عن أبي الحسين، فحيث لا يتحقق للسؤال والجواب ثمرة.
نعم، يمكن تمشية السؤال بأن يجعل الجواب ما ذكره المؤلف، وتفصيله بما أوضحه السيد شرف
الدين الحسن الجلال في شرحه على الفصول ما لفظه: وهو مقيد [٢] بالسمعية، ولكنهم صرحوا
في الترجيح بأنه عقلي حيث قسموا التعارض إلى ما يكون بين عقلي ونقلي، وجعلوا العقلي هو
القياس، على أنهم قد جعلوا التخصيص بالعقل من أصول الفقه أيضاً، وذلك دليل عقلي،
فالقياس حذف السمعية أيضاً.

(٢) كالبيع مثلاً فإن العقل قاض بحسن المعاوضة، واعتبار الشروط الشرعية لا يقضي بها العقل.
أهـ وكذا تحريم ما صف من الطير، وذو الناب من السباع، وذو المخلب من الطير أيضاً، فكون
الطير يصف أو ذا مخلب هو زيادة شرط، وكذا في ذي الناب، والله أعلم. أهـ يؤكل ما دف - أي:
حرك جناحيه عند الطيران كالحمام - لا ما صف كالنسور. (قاموس معني).

[١] - لعله يقال: فيبقى النظر في دخوله في الموضوع إذا قلنا: إنه لا عبرة بمطابقة الشرع له مع إطلاق الموضوع عن
التقييد بالشرعية. أهـ (ح ن).

[٢] - لفظ شرح الفصول للجلال: وأما التقييد بالسمعية فهو مبني على أن القياس بتخريج المناط سمعي، بمعنى أن
الشارع أذن فيه على ما تقتضيه أدلة إثبات القياس، ولكنهم صرحوا في الترجيح.. إلخ.

ولما فرغ من الأمور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة^(١) أخذ في ثلاثة مباحث فقال: **(وهاهنا أبحاث يحتاج إليها)** أما الأول: فلأن هذا العلم لما

(قوله): «ازدياداً في البصيرة»: قد عرفت فيما سبق أن الحاصل بها نفس البصيرة لا ازديادها.

(قوله): «أما الأول» البحث الأول وهو بحث المنطق.

(قوله): «فلأن هذا العلم»: أي: علم الأصول «لما كان علماً بكيفية الاستنباط [١]» إن أراد بالكيفية كما هو الظاهر من معناها هي الكيفية الحاصلة من معرفة شرائط إنتاج القياس الاقتراني والاستثنائي. كما يؤيد ذلك ما عرفت فيما سبق أنه لا يتوصل بدون قواعد المنطق - فتلك الشرائط إنما تعرف بعلم المنطق لا بهذا الفن.

ولعله يقال: تسامح المؤلف في جعل هذه الكيفية تعرف بهذا العلم لما كان هذا العلم طريقاً للمنطقي إلى تركيب القياس الاقتراني والاستثنائي؛ لأن مادتها مأخوذة من هذا العلم، وفي عطف قوله: «وطريقه الأخذ» كالتفسير إشعار بذلك.

وإن أراد بالكيفية ما يحصل من معرفة شروط الأدلة الآتية كان معرفتها بهذا الفن، وقد ذكر الإمام المهدي وصاحب القسطنطاس رحمهما الله في بيان قول أبي الحسين [٢] في تعريف أصول الفقه: «وكيفية الاستدلال» ما يؤيد هذا الاحتمال.

قال في القسطنطاس: أراد أبو الحسين بكيفية الاستدلال كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز، وكيفية دلالة أقسامه، وكيفية دلالة الفعل والتقرير والإجاء والقياس والاجتهاد والحظر والإباحة. وفي المنهاج: كيفية الاستدلال: معرفة شروط الاستدلال بكل نوع على ما سيأتي تحقيقه، فإن للاستدلال بالنص شروطاً، وللإستدلال بالفعل شروطاً، وللتقرير والإجاء والقياس والحظر والإباحة شروطاً خصوصاً سنذكرها إن شاء الله تعالى.

قلت: ولو جعل المؤلف رحمهما الله وجه تقديم علم المنطق كونه لا يتوصل بدون قواعده كما عرفت لكان أظهر؛ ولهذا ذكر أهل حواشي شرح المختصر أن وجه حاجة هذا الفن إليه كونه آلة لجميع العلوم الكسبية، فيكون مبدأ لكل علم؛ لأن الجزم بالتصديقات إنما يحصل إذا عرف أن الطرق الموصلة إليها صحيحة لا فاسدة، وذلك إن ما يحصل بعلم المنطق.

(١) الصواب أن يقال: من الثلاثة التي يتوقف الشروع على بصيرة عليها أخذ في ثلاثة مباحث توجب ازدياداً في البصيرة فتأمل. (مغربي).

[١] - جعل سيلان لقوله: «علماً» محتملاً أن يراد بالكيفية الحاصلة من معرفة شرائط إنتاج القياس.. إلخ غير واضح؛ إذ هو يستلزم إخراج العلم عما وضع له، ولعل الحامل له على ذلك قول ابن الإمام: حتى كأنه جزئي من جزئيات المنطق، وهذه العبارة صريحة في أنه ليس بجزئي إنما كأنه الجزئي من حيث إن الاستنباط والاستدلال بهذا العلم كان عن دلائل خاصة؛ ولهذا لم يقل جزئياً، والأولى حملها على ما فسر به ثانياً. (ح).

[٢] - ولفظه: هي طريقه على جهة الإجمال، وكيفية الاستدلال بها. (من خط المصنف).

كان علماً بكيفية الاستنباط وطريقة الأخذ^(١) والاستدلال عن دلائل خاصة، وكان المنطق علماً بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط - شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كأنه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروع، ولا ريب في أن إتقان الأصل وتدبره أدخل لإتقان الفرع والتبصر فيه.

وأما الثاني^(٢) فلأن الكتاب والسنة عرييان، والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص وإطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك، وإدخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة

(قوله): «عن دلائل خاصة»: هي الأدلة السمعية.

(قوله): «مطلق الاستدلال» أي: من غير تقييد بكونه عن دلائل خاصة.

(قوله): «شارك» أي: هذا العلم.

(قوله): «المنطق» مفعول شارك.

(قوله): «من هذه الجهة» أي: كونه علماً بكيفية الاستدلال والاستنباط كالمنطق، إلا أن الاستنباط والاستدلال بهذا العلم مقيد بكونه عن دلائل خاصة، بخلاف علم المنطق فإنه مطلق عن هذا؛ فلهذا كان كالجزي لعلم المنطق. ولعله إنما قال: كالجزي لعلم المنطق ولم يقل: جزئياً اعتماداً على الاحتمال الثاني في تفسير الكيفية؛ إذ لا يكون هذا الفن جزئياً من المنطق بمعرفة كيفية الاستنباط المذكور في هذا الفن فتأمل.

(قوله): «وإدخال بعضها في المقاصد... إلخ»: هذا إشارة إلى ما ذكره في الحواشي من الاعتراض على ابن الحاجب بأن كلامه مضطرب؛ لأنه أورد المباحث المتعلقة بالعربية بعضها في المبادئ كالحقيقة والمجاز والاشتراك، وبعضها في المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم، فأجاب المؤلف عليه السلام بأن الوجه في إدخال بعضها في المقاصد سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم^[١]، فلا اعتراض. ومعنى كون مباحثها خاصة بهذا العلم أن مباحثها راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام، ولا شك في سعة مباحث ما جعله من المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم من هذه الحيثية؛ فلذا دخلت في المقاصد، بخلاف الحقيقة والمجاز والمترادف والمشتراك، فإن مباحثها الخاصة بهذا العلم - أعني المباحث المتعلقة بهذه الحيثية - قليلة بالنسبة إلى تلك التي عدت من المقاصد وإن كان مباحثها من غير هذه الحيثية وسعة، فإن في الحقيقة والمجاز مباحث كثيرة^[٢] مذكورة في غير هذا الفن ليست من هذه الحيثية، والله أعلم.

(١) قوله: «وطريقة الأخذ» بالجر عطف على كيفية، وقوله: «عن دلائل خاصة» هي الأدلة السمعية.

(٢) أي: الموضوعات اللغوية.

[١] - لا يخفى أنها إن كانت جميع المباحث المتعلقة بالعربية مبحوثاً في هذا العلم عن عوارضه الذاتية فالإيراد وارد، والجواب المذكور ليس بمفيد؛ إذ سعة الكلام بالأبحاث الخاصة بالعلم وقصره لا توجب دخولها في مقاصده وخرجها عنها، وإن كان المبحوث فيه عن عوارضها إنما هو بعضها - وهو ما عده من المقاصد فقط - فالإيراد غير متجه، وأيضاً فجوابه غير ما ذكره فتأمل. (سيدي إسماعيل بن محمد بن إسحاق).

[٢] - ككون المجاز استعارة وغيرها مفردة ومركبة ونحو ذلك. (منه عن خط ح).

مباحثها الخاصة بهذا العلم.

وأما الثالث فلأن الأصولي لما كان مقصوده إثبات الأحكام ونفيها في الأصول من حيث إنها مدلولة للأدلة السمعية ومستفادة منها، فإذا قلنا: الأمر

(قوله): «إثبات الأحكام ونفيها في الأصول» هكذا في شرح المختصر وغيره، فالإثبات كقولنا: الأمر للوجوب، والنفي لما عدها من الأحكام، وقد توهم بعض الناظرين أنه لا حاجة إلى ذكر نفي الأحكام؛ لأن ذكر إثبات الحكم يستلزم نفي ما عدها. ويجب: بأن هذا الاستلزام قد لا يتم في النفي، كقولنا: الأمر قد يكون لا للوجوب، والذي للوجوب قد تنفي عنه إفادة الوجوب لنسخ أو تعارض أو نحو ذلك [١].

(قوله): «من حيث إنها مدلولة للأدلة السمعية» في هذا دلالة على أن موضوع هذا العلم هو الأدلة السمعية فقط، وقد تقدم ما عرفته.

واعلم أن المؤلف رحمته عدل عما ذكره ابن الحاجب وغيره من جعل وجه ذكر الأحكام في مبادئ هذا العلم هو استمداده منها، وأغفل ما ذكره من كون هذا العلم يستمد أيضاً من الكلام، ويمكن أن يكون وجه عدول المؤلف هو التفصي عما ورد عليهم.

أما التفصي عما ورد على قولهم: «إنه يستمد من الكلام» فلأنهم ذكروا أن وجه استمداده منه هو توقف الإجمالية ككون الكتاب حجة على معرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق، وبينوا ذلك بما هو معروف في موضعه، فورد عليهم أنهم لم يوردوا في مبادئ هذا الفن من علم الكلام شيئاً مما يتعلق بمعرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق، بل أورد ابن الحاجب بدل هذه المسائل الثلاث الكلامية مباحث المنطق. وقد اعتذر لهم بأن هذه الثلاث المسائل الكلامية في نظر الأصولي بمنزلة البديهي فلم يحتاج إلى ذكرها، والمؤلف رحمته أغفل ذكر استمداده من الكلام لأنه لم يستحسن ذكره مع عدم ذكر شيء مما يتعلق بعلم الكلام.

ويحتمل أنه أغفل ذكر الكلام لما اعتذر لهم به من أن ذلك بمنزلة البديهي، فلم يحتاج إلى التنبيه على أن هذا الفن يستمد منه لحصوله في ذهن الأصولي.

وأما التفصي عما ورد على ما ذكره من أن هذا الفن يستمد من الأحكام فلأنهم ذكروا أن المراد استمداده من تصور الأحكام ليمكن الأصولي إثباتها أو نفيها في مسائل الأصول، نحو: الأمر للوجوب، وفي مسائل الفقه، أعني الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، نحو الحج واجب، لا من التصديق بالأحكام، أما في الأصول فلأن التصديق بها فيه مسائله لا مبادئه.

وأما الفقه فلأن ذلك فائدة الأصول، فيتأخر حصوله عنه، فلو توقف العلم عليه كان دوراً.

فورد عليهم أنهم لم يقتضوا في مبادئ هذا الفن على تصور الأحكام، بل ذكروا أحكاماً للأحكام - ككون الحكم موسعاً ونحو ذلك - ليست من مسائل الأصول ولا من مسائل الفقه، فلا دور بذكرها، وقد أشار شارح المختصر إلى هذا الاعتراض بقوله: وستقف على ذكره لأحكام الأحكام، وهو خارج عن الأمرين. انتهى.

وأراد بالأمرين تصور الأحكام والتصديق بإثباتها في أفعال المكلفين كما في الفقه..... =

[١] - كالتيقيد والتخصيص. (ح).

للو جوب مثلاً كان معناه أنه دال عليه ومفيد له، فقد وقع ^(١) جزءاً من المحمول-

= إذا عرفت ذلك فالمؤلف جعل وجه ذكر الأحكام هو الاحتياج إليها بوجه آخر غير الاستمداد؛ إذ لو جعل وجه الاحتياج هو الاستمداد - وقد عرفت أن الاستمداد إنما هو من تصورها لا من التصديق بها لئلا يلزم الدور - لزمه ما ورد عليهم؛ لأن المؤلف عليه السلام أيضاً قد ذكر تلك الأحكام التي للأحكام، وهي خارجة عن التصور وعن التصديق اللازم منه الدور، أعني التصديق الذي هو من مسائل الأصول والفقه، فلما جعل المؤلف وجه الذكر هو الاحتياج **[١]** دخلت تلك الأحكام التي للأحكام من غير إشكال، واستقام التعميم الشامل لغير تصور الأحكام في قول المؤلف: احتاج إلى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن الأصول والفقه، وظهر به وجه جعل المنطق من الأبحاث الثلاثة؛ لحكم المؤلف بالحاجة إلى الجميع لا على وجه الاستمداد.

وقد ذكر وجه الحاجة في بحث البعثين الأولين، وأما البحث الثالث - أعني بحث الأحكام - ففي تعليل الاحتياج إليها بقوله: لما كان مقصود الأصولي إثبات الأحكام.. إلخ إشكال؛ لأنه إنما يفيد الاحتياج إلى تصورهما فقط ليتمكن إثباتها أو نفيها لا الاحتياج إلى أحكامها الخارجة عن الأصول والفقه مثل الوجوب موسع ونحو ذلك، فينظر. ولو جعل وجه الاحتياج وهو ازدياد البصيرة ليشمل الأقسام والأحكام الخارجة عن الأصول والفقه فتأمل.

وهامنا بحث: وهو أن المؤلف اقتصر على كون مقصود الأصولي إثبات الأحكام ونفيها في الأصول، ولم يذكر أن مقصوده إثباتها ونفيها في الفقه أيضاً كما ذكره، وكأن وجه الاقتصار ما ذكره السعد في الحواشي من أن ذلك فائدة الأصول لا مسأله، فلا يلزم الأصولي من حيث هو أصولي تصور الأحكام ليتمكن إثباتها ونفيها في الفقه، وحينئذ فإدراك أن مقتضى اقتصار المؤلف عدم ذكر **[٢]** الفقه في قوله عليه السلام الخارجة عن الأصول والفقه؛ إذ لا دخل له في كلامه، وإنما يظهر فائدة ذكره في عبارة شرح المختصر؛ لأنه لم يقتصر كما اقتصر المؤلف عليه السلام يعرف ذلك مما ذكرناه سابقاً فتأمل.

(قوله): «فقد وقع جزءاً من المحمول» قد عرفت أن هذا إنما يفيد الاحتياج إلى تصورهما فقط، فيعود الإشكال الذي تفحص عنه، ولو جعل وجه الاحتياج ما ذكرناه سابقاً لشمّل قوله: «وأحكامها» أي: أحكام الأحكام من كون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً مضيئاً أو موسعاً إلى آخر ما سبق، فإن هذه الأحكام خارجة **[٣]** عن مسائل الأصول وخارجة عن مسائل الفقه، أعني المسائل المتعلقة بأفعال المكلفين، نحو الحج واجب، والقصر في السفر واجب ونحو ذلك.

(١) أي: الحكم، وقوله: «جزءاً من المحمول» لأن المحمول الجار والمجرور، فالحكم جزء من المحمول. اهـ وقوله: «وأحكامها الخارجة» ككون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً موسعاً.. إلخ.

[١] - يعني الاحتياج إليها بوجه غير الاستمداد. (ح).

[٢] - أي: يلزم أن لا يذكر الفقه. (منه). والحال أنه قد ذكره في قوله.. إلخ. (ح).

[٣] - إلا أنها تفيد زيادة بصيرة. (منه. ح).

احتاج إلى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن مسائل الأصول والفقه.

(قوله): «احتاج إلى بيان أقسامها» أي: أقسام الأحكام من كونها تكليفية ووضعية، وقسمة التكليفي إلى خمسة والوضعي إلى ثلاثة كما سيأتي.

(قوله): «وتعريفاتها» أي: الأحكام، وكذا تعريفات الأقسام.

(قوله): «الخارجة عن مسائل الأصول والفقه» هذا القيد ليس للاحتراز؛ إذ جميع أحكام الأحكام المذكورة في الأصول خارجة عنهما، أما عن الأصول فلائها ليست بأحوال للأدلة كما في مسائل الأصول؛ لأن الأحكام فيها محمولة على الأدلة الكلية نحو: الأمر للوجوب. وأما في مسائل الفقه فلا أن هذه الأحكام التي للأحكام ليست بأحوال لأفعال المكلفين، بل هي محمولة على الأحكام، فهي خارجة عن الأصول والفقه [١].

[١] - قد مر قريباً في بحث الموضوع نقل كلام الشرف مراراً في إرجاع أحوال الأحكام إلى أحوال الأدلة، وهو يدفع ما هنا فتذكره. اهـ سيدي إسحاق بن محمد بن إسحاق. (ح).

البحث الأول: [في المنطق]

[تعريف العلم]

أي: هذا البحث الأول، أو البحث الأول هذا **(العلم^(١))** يطلق على معنيين أعم وأخص، فهو **(بمعنى)** من ذينك **(يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق)** المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض^(٢)،.....

(قوله): «البحث الأول العلم.. إلخ» لما كان البحث الأول كما عرفت في المنطق، وكان مقاصد المنطق هي مباحث التصورات الموصلة إلى المجهول التصوري، ومباحث التصديقات الموصلة إلى المجهول التصديقي، وكان لهذه المقاصد مقدمات ذكرها المنطقيون تحصل بمعرفتها زيادة بصيرة في مقاصد المنطق، وهي تعريف العلم، وقسمته إلى التصور والتصديق، وقسمته إلى البليهي والنظري، ومعرفة النظر - ذكرها المؤلف. وأما مباحث الألفاظ وبيان الدلالة وأقسامها فقد عدوها أيضاً في المنطق من المقدمات؛ لتوقف الإفادة والاستفادة عليها، فصار النظر فيها مقصوداً بالعرض. وأما المؤلف عليه السلام فلم يجعلها من مقدمات المنطق حيث لم يذكرها هاهنا، ولم يغفلها رأساً، بل أوردتها في المباحث اللغوية؛ وذلك لأنهم لما صرحوا بأن نظر المنطقي بالذات إنما هو في المعرفة والحجة وهما من قبيل المعاني لا الألفاظ لم يذكرها هاهنا. ولما توقفت الإفادة والاستفادة على الألفاظ كما صرحوا بذلك، وكان ذكر الألفاظ في المباحث اللغوية أنسب - أوردتها هنالك ملاحظة للأمريين.

(قوله): «فهو» أي: العلم بمعنى من ذينك المعنيين - وهو المعنى الأخص - يقابل غير الثابت، وذلك لأن الأخص كما سيأتي صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له، فالتجلي أخرج غير الثابت، أي: ممكن الزوال؛ فلذا كان مقابلاً لغير الثابت، وهو المعنى الأعم [١].

(قوله): «يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق» قال المؤلف في الشرح: المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض.. إلخ هذا مبني على إثبات النقيض للتصور، وهو خلاف ما صرح به في شرح المختصر في حد العلم حيث ذكر في قول ابن الحاجب: «لا يحتمل النقيض» ما لفظه: وهذا يتناول التصور؛ إذ لا نقيض له. قال السيد المحقق: لأن النقيضين هما المفهومان المتناهين لذاتهما، ولا تنافع بين التصورات، فإن مفهوم الإنسان واللائسان لا يتناهين إلا إذا اعتبر ثبوتها لشيء، فيحصل هناك قضيتان متنافيتان.

قلت: وما ذكره المؤلف عليه السلام هو الموافق لما عليه المنطقيون من إثبات النقيض للتصور حيث ذكروا أطراف القضايا كقولهم: تبديل نقيض الطرفين، وحيث ذكروا النقيض في النسب بين الكليات، وغير ذلك.....=

(١) قال سعد الدين في حاشيته على الكشف: معلومات العلم إن حصلت بالتمرن على العمل فربما خصت باسم الصناعة، أو بمجرد النظر والاستدلال فبالعلم، وقد يقال: الصناعة لما تدرب فيه صاحبه وتمكن؛ أو لما يكون الأصل فيه هو العمل، وبالجملية للصناعة تعلق ما بالعمل؛ ولذا قالوا: هي ملكة نفسانية يقتدر بها الإنسان على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض صادراً عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها.

(٢) هذا يناسب قولهم تبديل نقيض الطرفين، وما ذكروه في النسب بين الكليتين. انظر سيلان.

[١] - ينظر فإن المعنى الأعم أعم من غير الثابت؛ لشموله للمعنى الأخص. (ح مغربي).

فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغييره^(١)، والشك والوهم. ومن التصديقات الظن والجهل المركب^(٢) واعتقاد المقلد المصيب.

= وكأنه عليه السلام اعتمد ما ذكره السعد من الاعتراض على ما في شرح المختصر حيث قال: لكن قوله: «إذ لا نقيض للتصور» يطل كثيراً من قواعد المنطق^[١]، ويوجب شمول التعريف^[٢] لجميع التصورات الغير المطابقة^[٣] كما إذا تعقل الإنسان حيواناً صهاًلاً. أو بنى عليه السلام كلامه هاهنا على تأويل السيد المحقق لما ذكره المنطقيون، فإنه تأول كلامهم حيث قال: وما ذكره المنطقيون من نقاض أطراف القضايا فعلى أن يعتبر نسبة الأطراف إلى الذات تقييداً إيجاباً أو سلباً، ويسمون هذا نقيضاً بمعنى السلب مجازاً. ثم أجاب عما ذكره السعد من لزوم شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة حيث قال: فإن قلت: ما ذكره الشارح المحقق يقتضي كون التصورات بأسرها علوماً، وهو باطل، فإن بعضاً منها غير مطابق. ثم أجاب بأن التصورات^[٤] لا توصف بعدم المطابقة أصلاً، فإننا إذا رأينا شبحاً من بعيد هو حجر مثلاً، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان- فتلك الصورة صورة الإنسان وإدراك له، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالصورة التصويرية مطابقة لذوي الصور سواء كانت موجودة أو معدومة، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لها. انتهى.

(قوله): «فيدخل فيه» أي: في غير الثابت، وهو العلم بالمعنى الأعم.

(قوله): «والشك والوهم، ومن التصديقات الظن والجهل المركب.. إلخ» قال في شرح المواقف: إطلاق العلم على هذه الإدراكات كلها وتسميتها علماً كما ذهب إليه الحكماء اصطلاح مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع؛ إذ يطلق في شيء من استعمالها على الظان أو الشاك أو الواهم أو الجاهل جهلاً مركباً أنه عالم، كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بها في الواقع أعلمهم به. وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة، قال في المواقف: ولا مشاحة -أي: لا مضايقة ولا منازعة- في الاصطلاح، بل لكل أن يصطلح على ما شاء، إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى.

(قوله): «واعتماد المقلد المصيب» وأما المخطئ فهو الجهل المركب.

(١) لا الثابت فإنه داخل في العلم بالمعنى الأخص.

(٢) لا المفرد، وهو انتفاء العلم بالمقصود بأن لا يعلم أصلاً، ويسمى الجهل البسيط. والمركب: تصور المعلوم على خلاف ما هو عليه، وذلك كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم، ويسمى مركباً؛ لأنه يحصل باعتقاده جهلان: جهل المعتقد بها في الواقع، وجهله بأنه جاهل. بخلاف البسيط فليس فيه إلا كونه جاهلاً. (فصول وحواشيها).

[١]- أي: كقولهم نقيضاً المتساويين ومتساويان. لا كقولهم: عكس النقيض جعل نقيض الموضوع محمولاً فإن ذلك ليس قاعدة، بل تصوير وتعريف. (جيزاوي).

[٢]- أي: تعريف ابن الحاجب حيث قال: وأصح الحدود صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض. (ح).

[٣]- أي: فتكون كلها علماً مع أنهم اشتهروا في العلم المطابقة. (جيزاوي).

[٤]- أراد التصورات المفردة، لا ما دخل في التصور من المفردات التي لا إذهان فيها. (ح ن).

(وبمعنى) آخر (يشمله) أي: غير الثابت.

(و) هو (بالأول) من معنياه وهو الأخص، وقدم على الأعم وإن كان جزءاً منه، والجزء سابق على الكل - لشهرته (قيل: لا يجد) وهذا مختار الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام والرازي والطوسي والجويني والغزالي، وزاد الرازي^(١) بأن ذهب

(قوله): «وبمعنى آخر» من ذينك المعنيين، وهو الذي لا يقابل غير الثابت، بل يشمله، وهو العلم بالمعنى الأعم، وسيأتي تعريفه [١].

(قوله): «وإن كان» أي: الأعم «جزءاً منه» أي: من الأخص، كون العم جزءاً من الأخص ظاهر إذا عرف الأخص بأنه الصورة الحاصلة من الشيء بحقيقتها جزءاً كما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب، بزيادة قيد الحقيقة والجزم على تعريف الأعم فيحترز بالحقيقة عن الحاصل خطأ، وبالجزم عن الحاصل مع الإصابة بغير جزم.

وأما على تعريف الأخص بما اختاره المؤلف فيما يأتي من أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له فكون الأعم جزءاً منه إنما يتم إذا صدق على الأعم جنس الأخص - وهو الصفة المذكورة - وامتاز الأخص بباقي القيود، فينظر [٢].

(قوله): «لشهرته» علة لقوله: قدم على الأعم، أي: لشهرة الأخص في الاستعمال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف.

(قوله): «وزاد الرازي.. إلخ»: أي: لم يقتصر على أن تصور العلم فقط لا يجد لأنه ضروري، بل ذهب إلى أن التصورات كلها - أي: تصورات سائر الماهيات - بديهية لا يجري فيها اكتساب أصلاً. وهو مدفوع بما ذكره المنطقيون من أن قسمة التصور إلى الضروري والمكتسب بديهية لا تحتاج إلى تجشم الاستدلال، وذلك أنا إذا راجعنا وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة، وما هو حاصل بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن والعقل.

(١) واستدل على امتناع الكسب في التصورات بأن المطلوب التصوري إما مشعور به مطلقاً، وطلبه تحصيل الحاصل، وهو محال، وإما غير مشعور به مطلقاً، وهو المجهول المطلق، ولا يمكن توجه النفس نحو المجهول المطلق. قال: ولا يقال: يكون معلوماً ومشعوراً به من وجه دون وجه؛ لأن الوجه المعلوم معلوم مطلقاً، والوجه المجهول مجهول مطلقاً، فيعود المنع مطلقاً. وأجيب بأن الوجه المجهول للمطلوب التصوري هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها، والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الذاتية الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له أو عرضاً، كما نعلم الملك مثلاً بأنه شيء له حياة وحركة وله وراء ذلك حقيقة مخصوصة، فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة. (من خط مولانا ضياء الدين رحمة الله عليه).

[١] - بأنه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده. (منه. ح).

[٢] - نعم يصدق، فإن الصفة قدر مشترك. (من أنظار السيد عبدالله الوزير ح).

إلى أن التصورات كلها بديهية لا يجري فيها اكتساب أصلاً. ثم اختلفوا^(١) في الوجه، فالجويني والغزالي لما يجيء إن شاء الله.

والآخرون **(لأنه)** أي: العلم **(ضروري)** تصور^(٢) ماهيته بالكنه، وذلك **(لوجهين: الأول: أن علم كل أحد بوجوده)** أي: بأنه موجود **(ضروري)** أي: حاصل بلا نظر واكتساب **(وهذا علم خاص)** لتعلقه بمعلوم خاص،

(قوله): «فالجويني والغزالي لما يجيء إن شاء الله تعالى» من الاستدلال على ذلك بعسر تحديده؛ بناء منها على أنه ليس ضرورياً كما ذكره الآخرون.

(قوله): «بالكنه [١]» الكنه هو الحقيقة في اصطلاحهم، فإضافة كنه إلى الحقيقة في قولهم: «كنه الحقيقة» للبيان. **(قوله):** «أي: حاصل بلا نظر واكتساب» فسر الضروري بما ذكر لأنه هو المشهور في تفسير الضروري حيث وقع صفة للعلم [٢] كما فيها نحن فيه، وكما في قولهم: علم ضروري، وأما حيث وقع صفة لتعلق العلم - وهو المعلوم كالوجود بأن يقال: وجود ضروري - فيقال في تفسيره: أي معلوم بالضرورة، ولا يقال: أي حاصل بلا نظر واكتساب.

وفي حواشي المختصر كلام على الغلط في تفسير الضروري الواقع صفة للعلم بما هو تفسير للضروري الواقع حقيقة للمعلوم، وهو بسيط لا حاجة إلى إيراده.

(قوله): «وهذا علم خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده» كما هو المفروض، وإلا فالتعلق بمعلوم عام يكون علماً خاصاً أيضاً نظراً إلى العلم المطلق.

(١) فهذا كلام القائلين بأن العلم لا يجد وإن اختلفوا إلخ.

(٢) فاعل ضروري.

(*) وربما يقال: الاستدلال على كونه ضرورياً ينافي كونه ضرورياً؛ لأن الضروري لا يقبل الاستدلال. ويجاب عنه: بأن كون العلم ضرورياً كيفية لحصوله، وأنه يقبل الاستدلال عليه، والذي لا يقبل هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة، فإنه يمتنع أن يكون حاصلًا بالضرورة والاستدلال لتنافيهما. (عضد من باب الأخبار). لأن ضرورة تصور ما أو تصديق ما لا تنافي كسبية التصديق بكون هذا التصور أو التصديق ضرورياً؛ لتغاير محلي الضرورية والاكتساب. (سعد).

[١] - قيل معنى تصور الشيء بالكنه هو أن يكون متمثلاً في الذهن، والتصور بالوجه لا يكون هو متمثلاً، بل ما يصدق هو عليه. اهـ من حواشي شرح التجريد. (ح).

[٢] - وفي شرح المختصر قال السعد: قوله: «أي معلوم بالضرورة» هذا التفسير للضروري إنما يكون حيث يقع صفة لتعلق العلم، وأما إذا وقع صفة للعلم فلا يفهم منه سوى أنه حاصل بغير نظر واكتساب. (ح).

وهو وجوده **(فالعلم جزء منه)** لأنه مطلق، والمطلق ذاتي للمقيد **(والعلم بالجزء^(١) سابق على العلم بالكل)** لتوقف حصول الكل على حصول جزئه ضرورة **(والسابق على الضروري بالضرورة)** أي: بأن يكون ضرورياً **(أولاً)** من المسبوق، فالعلم المطلق ضروري^(٢)، وهو المطلوب.

(قلنا) جواباً عن هذا الوجه: **(الضروري حصول علم جزئي)** متعلق **(بوجوده^(٣) و)** حصول ذلك العلم لكل أحد بلا نظر **(ليس تصوره)** أي:

(قوله): «ذاتي للمقيد» قال في شرح المختصر: الذاتي: ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه، فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات، كاللونية للسواد، والجسمية للإنسان.

(قوله): «قلنا: الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده، وحصول ذلك العلم -أي: الجزئي- ليس تصوره» مبني هذا الجواب على الفرق بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره^[١]، وكلام المستدل إنما هو في العلم المطلق الذي هو جزء لهذا العلم الجزئي حيث قال: فالعلم جزء منه.. إلخ فلا يتم الجواب بما ذكره المؤلف إلا بضم مقدمة ذكرها في المواقف وشرحه للشريف حذفها المؤلف، والشريف في حواشي شرح المختصر أجاب بالفرق بين حصول العلم المطلق وبين تصور ماهيته، فاندفع به كلام المستدل من غير حاجة إلى ضم تلك المقدمة، وبيان للمقام محتاج إلى نقل الحواشي، فنقول:

لفظ الشريف في حواشي شرح المختصر: والجواب أن الضروري هو حصول ماهية العلم له في ضمن هذا الجزئي^[٢] الحاصل له ضرورة، وهو غير تصور ماهيته الذي هو المتنازع فيه، وذلك لأنه لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله، فإن كثيراً من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها حصولها. انتهى وهذا الجواب هو الملائم لقوله ﷺ فيما يأتي: وأيضاً فإنما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته، فإن الذاتي لما تحته هو العلم المطلق لا العلم الجزئي المتعلق بوجوده، وذلك ظاهر.

ولفظ للمواقف: والجواب عنه أن الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده، فإن هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر، وحصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم لتصوره؛ إذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا، بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها، فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزم له.....=

(١) وهو الأعم، وقوله: «سابق على العلم بالكل» وهو الأخص، وقوله: لتوقف حصول الكل وهو الأخص على حصول جزئه يعني الأعم.

(٢) والمراد بالعلم المطلق في عبارته ﷺ هو العلم بالمعنى الأخص الذي هو بصدد الكلام عليه، وعلم الإنسان مثلاً بنفسه جزء من جزئياته فافهم، فإنه ربما يسبق إلى بعض الأفهام أن المراد بالمطلق هو العلم بالمعنى الأعم الذي هو قسم العلم بالمعنى الأخص، وليس كذلك؛ لأنه يأتي الكلام عليه.

(٣) أي: بوجود شخص ذلك العالم بوجود نفسه.

[١]- لا بين حصول العلم المطلق وبين تصوره. (ح).

[٢]- الظاهر أن المراد في ضمن حصول هذا الجزئي، وقد أفاده بوصفه بقوله: الحاصل له ضرورة.

العلم **(ولا مستلزماً^(١) له)** أي: لتصور العلم؛ إذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة

= وإذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلاً فضلاً عن أن يكون تصويره ضرورياً. انتهى.

ثم قال في شرح المواقف بعد هذا: ويجوز أن يجاب عنه بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتياً لما تحته، وكان شيء من أفراد متصوراً بالكنه بديهية، وهما ممنوعان.

إذا عرفت هذا ظهر أمور، منها: أن المؤلف نقل ما ذكره عن المواقف إلا أنه حذف ما هو مدار الشبهة، وهو قوله: وإذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق.. إلخ، إذ لا ارتسام لماهية العلم الجزئي في الذهن حتى يدعى ارتسام صورة العلم المطلق حينئذ.

ومنها: أن ضمير غير تصوره وغير مستلزم لتصوره في عبارة المواقف عائد إلى العلم الجزئي، وهو مستقيم في عبارته، وعوده في عبارة المؤلف **(عليه السلام)** إليه أيضاً كما هو مقتضى السياق، ومقتضى قوله بعد ذلك: إذ كثيراً.. إلخ غير مستقيم إلا مع ذكر المقدمة المحذوفة، يظهر ذلك بأدنى تأمل منها: أن قوله في شرح المواقف: ويجوز أن يجاب عنه.. إلخ جواب غير مبني **[١]** على تسليم أن الحصول هو التصور، وذلك أن جواب المواقف لما كان مبني على نفي تصور العلم الجزئي حيث قال: وإذا لم يكن الجزئي متصوراً لزم إلخ **[٢]**، وكان مقتضاه أنه لو تصور العلم الجزئي لزم تصور العلم المطلق وأنه يتم بذلك استدلال المخالف، وليس كذلك **[٣]** - أجاب في شرحه بجواب لا يكون مقتضاه ذلك ولا أن الحصول هو التصور.

حاصله: أن استدلال المخالف ببداية حصول علم جزئي على بدايته ما هو جزؤه - وهو العلم المطلق - لا يتم بمجرد تصور العلم الجزئي كما هو مقتضى ما في المواقف، بل إنما يتم إذا كان المطلق ذاتياً لحصول العلم الجزئي، وكان شيء من أفراد العلم - وهو ذلك الذاتي **[٤]**، فإنه فرد من العلم المطلق - متصوراً بالكنه بديهية، فقوله: متصوراً أي: ذلك الفرد بالكنه بديهية، يعني ليتصور العلم المطلق بديهية بتصور ذلك الفرد.

(قوله): «ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم» وذلك أن تصور الشيء وجوده في النفس وجوداً غير متأصل، بمعنى أن يرتسم في النفس مثال مطابق له، وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متأصلاً كالكرم والبخل والإيمان والكفر، وهذا يوجب الاتصاف لا التصور، والأول بالعكس، فالكافر يتصور الإيمان ولا يتصف به، ويتصف بالكفر ولا يتصوره، ذكره السعد في الحواشي. ومثله في شرح المواقف.

(١) وذلك أنه لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله، ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرعاً لحصوله، وإذا كان كذلك جاز الانفكاك فتغييراً، فلا يلزم من كون أحدهما ضرورياً كون الآخر كذلك. هذا كلام المحقق العضد بلفظه.

[١] - أقول: بل هو مبني على تسليم أن الحصول هو التصور، لكن بالوجه لا بالكنه كما يدل عليه سياق الجواب، وكما يدل عليه ما نقله الفاضل الشلبي في حواشيه من الإيراد على جواب المواقف حيث قيل: سيجيء في بحث العلم من الإلهيات أن العلم بالعلم لا يتوقف إلا على الالتفات، ولهذا ظن أن العلم بالشيء غير العلم بالعلم، وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج إلى جواب الشارح. اهـ قلت: وتسليم أن الحصول تصور بالوجه لا يضر؛ إذ النزاع إنما هو في تصور ماهيته بالكنه كما صرح في صدر هذا البحث من شرح المواقف وشرح الغاية فليتأمل. (سيدي القاسم بن الحسين بن إسحاق. ح).

[٢] - عبارة شرح المواقف المتقدمة: فلا يلزم.. إلخ. (ح).

[٣] - إذ لا يتم إلا بكونه ذاتياً.. إلخ. (ح).

[٤] - صوابه الجزئي، وهو ظاهر. (ح).

لنا، بل نحتاج في ابتداء تصورهما إلى توجه مستأنف إليها، نجد ذلك من أنفسنا ضرورة.

(وأيضاً) لو سلم أن الحصول هو التصور أو مستلزم له (فإنما يتم^(١) لو كان العلم ذاتياً لما تحته) وهو غير مسلم؛ لتوقفه على كون العلم معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته، وهو ليس بمجزوم به^(٢).

(قوله): «فإنما يتم.. إلخ» أي: ما ذكره من الاستدلال حيث قالوا: والمطلق ذاتي للمقيد.

(قوله): «لتوقفه» أي: كونه ذاتياً لما تحته على كون العلم معنى واحداً مشتركاً.. إلخ [١]؛ إذ لو كان العلم معاني متعددة كما في المشترك اللفظي لم يكن هناك علم مطلق مشترك بين جزئياته، ولو كان عارضاً لم يلزم من تصور أفراد العلم بالكنه تصور عارضها أصلاً.

واعلم أن هذا التعليل - أعني قوله لتوقفه.. إلخ - لم يذكره شارح المواقف في بحث العلم كما عرفت، إنما ذكره في بحث الوجود؛ إذ الوجود هو الذي ذكر فيه الخلاف في كونه مشتركاً لفظياً [٢]، وأما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف [٣]، والمؤلف نقل هذا التعليل من بحث الوجود إلى بحث العلم..... =

(١) أي: كونه ضرورياً لو كان العلم ذاتياً لما تحته من الأجزاء، بأن يكون هو جزءاً منها مقوماً لها، كالحيوان الذي هو جزء من مفرداته التي هي الإنسان والفرس وغيرهما، ولا بد مع ذلك أن يكون تصور شيء من أفراد العلم التي هي علم أحدنا بوجوده أو بحصول كذا ونحو ذلك بحقيقته وكنهه بديهاً ضرورياً، فإذا يلزم أن يكون العلم المطلق ضرورياً، لكن الأمران ممنوعان. أما الأول فتوقفه على كون العلم معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته من الأفراد، وأنه غير مقطوع به؛ لجواز أن يكون عرضاً عاماً لما تحته أو خاصة لها، كالماشي لما تحته من أجناس الحيوانات، والضاحك لأفراد الإنسان. وأما الثاني فلما مر من أنه لا يلزم من كون حصول التصديق بأنه موجود ضرورياً أن يكون تصور ذلك العلم الجزئي الذي حصل به الإذعان والقبول لكنهه ضرورياً، كما أنه لا يلزم من ضرورة التصديق أن يكون تصور طرفيه بالكنه المحكوم به والمحكوم عليه ضرورياً.

(٢) لتعسر الاطلاع على الذاتيات في كثير من الأشياء؛ لجواز كونه غير متحد أو عرضاً.

[١] - قد ذكر في هذا التعليل كونه ذاتياً، وفيه توقف الشيء على نفسه، فلو قال: «مشتركاً فيكون ذاتياً» لسلم من ذلك. (منه ح).

[٢] - في المقاصد وشرحه في بحث العلم: ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم، يقال في الاصطلاح على معان، منها: إدراك العقل.. إلخ كلامه، وحيث لا يتم أنه نقله ابن الإمام من بحث الوجود إلى بحث العلم، فتدبر. (سيدي أحمد بن محمد بن إسحاق رحمته الله).

[٣] - لعل المؤلف رحمته الله بنى على أن العلم مشترك بين اليقين والظن لما ذكره فيما سيأتي إن شاء الله في تعريف النظر بأنه ملاحظة المعقول حيث قال: عدل عن المعلوم إلى المعقول تحرزاً عن استعمال المشترك، وسيأتي الكلام، والله أعلم. (منه ح).

(و) لو سُلِّم كونه ذاتياً لما تحته فإنها يتم لو (كان تصور شيء من أفراده بالكنه بديهياً) وهو غير مسلّم أيضاً؛ لأن التصديق بأنه موجود لا يستدعي تصور بعض أفراد العلم بالكنه، كما لا يستدعي تصور بعض أفراد شيء من أطرافه بالكنه، وهذا معنى قوله:.....

= وبيان ذلك: أنه ذُكر في شرح المواقف اختلافهم في الوجود هل يجد أو لا يجد؛ لأنه بديهي من حيث إن الوجود المقيّد كوجودي مثلاً متصور بالبدية، والمطلق جزء من هذا المقيّد، وجزء المتصور بديهية بديهي.

ثم أجاب بأن هذا يتم إذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته من الجزئيات، أما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق حتى يتصور بداهة أو كسباً، وإذا كان عارضاً لأفاده لم يلزم من تصور أفراده تصور عارضها أصلاً. ثم ذكر اختلافهم في الوجود هل هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات أو هو مشترك لفظي دال على معان متعددة كما في سائر الألفاظ المشتركة اشتراكاً لفظياً.

ثم أورد من الكلام ما لا يحتمله المقام، ولو قال المؤلف: ولو سلم فإنها يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته، وهو ليس بمجزوم به لتعسر الاطلاع على الذاتيات في أكثر الأشياء، أو لأننا نختار ما عليه المتكلمون من أن العلم أمر اعتباري [١] هو التعلق بين العالم والمعلوم كما يأتي، وهذا التعلق ليس بذاتي لكان أظهر.

(قوله): «فإنها يتم» أي: ما ذكره من كون السابق ضرورياً.

(قوله): «لو كان تصور شيء من أفراده بالكنه» [٢] بديهياً أي: أفراد العلم المطلق في العلوم الجزئية الخاصة بالحاصلة بديهية [٣] كما هو المفروض. وإنها قال: «بالكنه بديهياً» لئتم كون ما هو ذاتي بديهياً، وهو تصور تلك العلوم [٤] الحاصلة، فيحصل بتصورها بديهية تصور العلم المطلق بديهية.

(قوله): «وهو غير مسلم أيضاً؛ لأن التصديق - أي: حصول التصديق - بأنه موجود لا يستدعي تصور بعض أفراد العلم بالكنه، أعني تصور ذلك التصديق بالكنه، فإنه بعض من تلك الأفراد الجزئية، بل يحصل هذا التصديق لمن لم يتصوره بالكنه قطعاً، وإذا لم يكن مستدياً لتصور هذا البعض من تلك الأفراد بديهية لم يحصل تصور العلم المطلق بديهية. وإنها لم يقل المؤلف: لا يستدعي تصور ذلك التصديق؛ لأن المقصود عدم استدعاء تصور أي فرد: إما التصديق، أو تصور العلم بالمحكوم عليه، أو بالمحكوم به، أو بالنسبة؛ إذ لو استدعى التصديق تصور أي فرد من هذه العلوم بديهية لثم مراد للمستدل من تصور العلم المطلق بديهية.

(قوله): «كما لا يستدعي تصور بعض أفراد شيء من أطرافه» أي: أطراف هذا التصديق، وهي المحكوم عليه وبه والنسبة، وإذا لم يكن مستدياً لتصور أحد هذه الأطراف بالكنه، بل يكفي تصوره بوجه ما فبالأولى أن لا يكون [٥] مستدياً لتصور العلم بأحد هذه الأطراف الذي هو فرد من أفراد العلم المطلق بالكنه..... =

[١] - الذي تحته من الجزئيات وهو متعلق العلم الخاص بالمعلوم الخاص أمور اعتبارية أيضاً، فلا مانع من أن يكون ذاتياً لما تحته. (إملاء ح عن خط شيخه الحسن بن إسماعيل).

[٢] - الكنه بالضم، جوهر الشيء وغايته وقدره ووقته ووجهه. (قاموس).

[٣] - ليس جميع الجزئيات حاصلة بديهية، فينظر في قوله: الحاصلة بديهية. (ح من خط شيخه). يقال: إنها هو المفروض كما استدلرك.

[٤] - الظاهر عوده إلى ذاتي، ولا يستقيم إلا على جهة الاستخدام؛ بأن يراد بالذاتي المعنى الأخص، وهو ما كان داخلياً في قوام الذات، ويعود الضمير بالمعنى الأعم، وهو ما يقال على غير العرض، فيصدق على النوع، فيستقيم المعنى، والله أعلم. (إملاء ح من خط شيخه).

[٥] - استفيدت الأولوية من جعله مقيساً عليه حيث قال: كما لا يستدعي.. إلخ. (منه).

(وهما ممنوعان (١)).

= وينظر في زيادة [١] قوله: بعض أفراد.

(قوله): «وهما ممنوعان» فيما نحن فيه؛ إذ يحصل العلم بوجوده -أي: التصديق به- ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم، فلو كان العلم ذاتياً لما تحته لم تحصل تلك العلوم بديهياً إلا وقد حصل تصور ما هو ذاتي لها بديهياً. وأما المؤلف عليه السلام فإنه بنى هذا الجواب على تسليم كون الحصول هو التصور، فإن أراد بالحصول حصول العلم المطلق لم يلائم قوله فيما سبق: قلنا: الضروري حصول علم جزئي.. إلخ. وإن أراد بالحصول حصول العلم الجزئي لم يلائم قوله: «لو كان العلم ذاتياً لما تحته» إلا مع ضم تلك المقدمة التي أغفلها، ولم يحتج إلى قوله: وكان شيء من أفرادهم متصوراً بالكنه؛ إذ حصول علم كل أحد بوجوده بديهي قطعاً، فبعد تسليم أن هذا الحصول هو التصور يثبت تصور فرد من أفراد العلم بديهياً فتأمل، والله أعلم.

(١) قال في نظام الفصول في هذا: ولو سلم فإنما يستلزم حصول الجزئي تصور المشترك بعد تحقق أمرين: أحدهما: بداهة تصور ذلك الجزئي لا بداهة حصوله فقط. وثانيهما: كون العلم الذي هو جنسه ذاتياً له؛ لتكون بداهة الأخص مستلزمة لبداهة الأعم. وكل من الأمرين ممنوع. أما الأول فلما قرنا من أن حصول أمر لا يستلزم تصور ماهيته فضلاً عن بداهة التصور. وأما الثاني فلأن معنى كون الشيء ذاتياً لشيء أنه جزؤه لا كله وإلا لما تغاير، وكونه جزؤه يستلزم تركب ذاته منه ومن غيره، وتركب الذوات إنما يكون في العنصریات لا في البسائط، فإنها إنما تعدد باعتبار جهة التعلق، فإن إرادة المعلوم إنما تتميز عن العلم من جهة تعلقها به تعلق محبة لحصوله، كما أن العلم يتعلق به تعلق إحاطة به، وإلا فهما في أنفسهما لا يتبايزان؛ ومن ثمة حكموا بأن البسائط أنواع حقيقية غير إضافية، أي: لا تندرج تحت جنس، وأشرنا إلى تحقيق ذلك في شرح التهذيب. وذهب أهل البيت إلى أن صفات الله ذاته، وإنما تعددت أسماؤها لتعدد جهات تعلق الذات المقدسة، وأيضاً لو تركبت ذاته لم يكن تصورهما ضرورياً؛ إذ كل مركب مكتسب، ولا شيء من المكتسب ضروري، ينتج لا شيء من المركب ضروري؛ إذ لا معنى للضروري إلا البسيط، فكل ضروري بسيط، ولا تنعكس كلية؛ لجواز كسب البسيط بلوازم خارجة عن ذاته. (من نظام الفصول للعلامة الجلال).

(*) لا يقال: نحن لا نقتصر على ما ذكر، بل نقول: إن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود، ويعلم أيضاً كذلك أنه عالم بذلك، والعلم أحد تصوري هذا التصديق، وهو بديهي أيضاً فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهيّاً؛ لأننا نقول: يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما، ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه، كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعد بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو إنسان أو حجر، بل وقع الجهل بحقيقة الحيز والشغل، بل نحكم بأن الواجب تعالى إما نفس أو لا وإن لم نعلم حقيقتيهما بكنههما بل باعتبار أم عام عارض لهما، ككونه صانعاً للعالم، وكونها مدبرة للبدن مثلاً، فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيّاً، ولا نزاع فيه، بل في تصوره بحسب الحقيقة. اهـ المراد من المواقف وشرح الشريف عليه.

[١] - يقال: المقصود منه المبالغة؛ لأنه إذا كان الطرف مركباً تركيباً إضافياً أو غيره ولم يستلزم التصديق تصور بعض أفراد الطرف فبالأولى لا يستدعي تصور الطرف فتأمل. اهـ إمام ح عن خط شيخه.

الوجه (الثاني: لو كان كسبياً فإما أن يعرف بنفسه أو بغيره، الأول بطلانه ضروري، والثاني) بطلانه (نظري؛ لأن غيره إنما يعلم به، فلو علم بغيره لزم الدور^(١)) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ.
 (قلنا) جواباً عنه: (غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق^(٢) به (لا بتصور حقيقة العلم) فإن الجمهور يعلمون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق.

(والذي نريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم، فلا دور) لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير، وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي؛ ضرورة توقف

(قوله): «الأول بطلانه ضروري» لأنه تعريف الشيء بنفسه.
 (قوله): «لأن غيره» أي: غير العلم، كالجنس والفصل مثلاً المأخوذ في تعريف العلم.
 (قوله): «إنما يعلم به» أي: بالعلم.
 (قوله): «فلو علم» أي: العلم «بغيره» وهو جنسه وفصله.
 (قوله): «لزم الدور» قال في شرح المختصر: لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري. انتهى فيندفع بما ذكره ما يقال: لا يلزم من امتناع كونه كسبياً أن يكون ضرورياً؛ لجواز أن يكون تصوره بالكنه ممتنعاً.
 (قوله): «إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به» أي: بالغير، قال المحقق الشريف: العبارة المحررة أن يقال: تصوره موقوف على تصور غيره وهو علم جزئي متعلق به^[١]. انتهى.
 (قوله): «فإن الجمهور» أي: الجمهور من الناس.
 (قوله): «لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم المحدود على حصول علم جزئي بذلك الغير، وهو العلم بالجنس والفصل المذكورين في حد العلم مثلاً، أعني: صفة يتجلى.. إلخ، كما سيأتي، وحصوله أي: هذا العلم الجزئي.
 (قوله): «يستلزم حصول حقيقة العلم»: عبارة المحقق الشريف: يتوقف على حصول.. إلخ.

(١) مثلاً جنس العلم وفصله لا يعلمان.. إلى آخر ما في شرح الشيخ للفصول.
 (٢) قوله: «متعلق به» أي: بالغير. وقوله: «لا بتصور حقيقة العلم» أي: المطلق. وقوله: «فإن الجمهور» يعني من العقلاء. وقوله: «والذي نريد علمه» أي: نطلب أن يحصل على ذلك التقدير. وقوله: «تصور حقيقة العلم» يعني لا حصول جزء منه. وقوله: «فلا دور» يعني للاختلاف. (من شرح المواقف وغيرها).

[١] - هنا فائدة ذكرها في حاشية شرح المختصر، قال: العلم الجزئي المتعلق بالغير هو تصور ذلك الغير بعينه. اهـ وإذا كان كذلك حصل تصور العلم المطلق بتصور الغير، وحينئذ فقول المؤلف «لأنه يعلم بحصول علم جزئي» لا غبار عليه؛ إذ حصول العلم الجزئي هو نفس تصور ذلك الغير وكان في قول السيد المحقق: «العبارة المحررة» إشارة إلى أن تصور الغير هو المراد من حصول العلم بالغير فتأمل. (منه ح مع زيادة يسيره).

حصول الكل^(١) على حصول أجزائه، فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها، وحصولها لا يتوقف على تصورها^(٢)؛ فلا دور. وهذا التقرير بناء على أن حصول الشيء بهويته العينية يستلزم^(٣) حصول أجزائه

(قوله): «ضرورة توقف حصول الكل» وهو العلم بالجنس والفصل على حصول أجزائه، ومن أجزائه حقيقة العلم، فيتوقف تصور حقيقته -أي: العلم- على حصولها -أي: تلك الحقيقة- في ضمن بعض جزئياتها، وهو العلم بالجنس والفصل، وحصولها -أي: الحقيقة- لا يتوقف على تصورها؛ لما عرفت من أن الجمهور يعلمون أشياء ولا يتصورون حقيقة العلم.

(قوله): «وهذا التقرير» أي: تقرير المؤلف لاستدلال المخالف^[١] بقوله: وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمنه... إلخ الكلام.

(قوله): «بناء على أن حصول الشيء» وهو العلم المطلق «بهويته»^[٢] العينية أي: الشخصية، أعني حصوله في ضمن العلم المتعلق بالجنس والفصل مثلاً «يستلزم».....=

(١) الذي هو العلم الجزئي المتعلق بالغير؛ لأنه مركب من حصول العلم المطلق وتعلقه بالغير.

(٢) قوله: «لا يتوقف على تصورها» أي: لأن الحصول غير التصور.

(*) وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصورهما؛ وذلك لأن منشأهما عدم الفرق بينهما، ففي الشبهة الأولى تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضاً، وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة. وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول على جزئي متعلق بالغير -ولا شك أنه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن، وهذا معنى تصورهما- فقد توقف كل منهما على الآخر. وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين: أحدهما: أن ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستلزماً له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورهما. والثاني: أن ترسم فيها بمثلها وصورتها، وهذا هو تصورهما لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها، وهو المطلوب بتعريفها- اضمحلت الشبهتان بالكلية. (من شرح المواقف للسيد السند قدس سره).

(٣) على رأي الحكماء في وجود الكلي الطبيعي في ضمن أشخاصه، والحق خلافه.

[١]- تحقق هذا. اهـ منقولة. لعل وجهه أنه كان الظاهر أن يقول المحشي: لرد استدلال المخالف، كما ذلك ظاهر من صريح كلام الأصل المحشي عليه، والله أعلم. (عن خط سيدي أحمد بن زيد).

في بعض الخواشي: أي: تقرير احتجاجهم والرد عليه، وهو أولى كما يظهر بالتأمل، لا كما ذكر المحشي الأول فتنبه. اهـ (ح قال: من خط شيخه عافاه الله).

[٢]- اعلم أن ما به الشيء هو هو يسمى باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية. (من شرح العقائد).

العقلية، والحق خلافه كما قرر في موضعه، فيكون اندفاع الدور أظهر^(١).
(وقيل): لا يحد، لا لكونه ضرورياً، بل **(لعسر تحديده^(٢))**، وهذا رأي
 الجويني والغزالي الموعود به سابقاً، قالوا: **(وإنما يعرف)** أي: العلم على صيغة
 المجهول، من المعرفة **(بالقسمة أو المثال)** أي: يتميز بهما عما يلتبس به من

= حصول أجزائه العقلية التي هي نفس ارتسام^[١] مثال العلم وصورته في النفس؛ إذ لو لم يكن التقرير
 مبنياً على ذلك لم يحتاج المؤلف إلى التعرض لقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم، ولا إلى دفعه
 بقوله: وحصولها لا يتوقف على تصورهما؛ لأن المحوج إلى ذلك هو التنبيه على منشأ توهم لزوم الدور، وهو
 القول بذلك الاستلزام، ولولا ذلك لثم الجواب وانحلت الشبهة بأن يقال: غير العلم إنما يعلم بحصول
 علم جزئي متعلق بالغير، وحصوله لا يتوقف على تصور حقيقة العلم، فإن الجمهور... إلخ؛ ولذا قال السيد
 المحقق في حواشي شرح المختصر بعد أن أجاب بما ذكرنا: وبهذا القدر من الجواب انكشف الحال واندفع
 الإشكال، قال: وإنا زيد في الجواب بيان ما يتوقف عليه غير العلم تنبيهها على منشأ توهم الدور، فإنه
 يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى حصول ماهية العلم في ضمنه، فكانه لم يفرق بين
 حصوله وتصوره. انتهى. وبما ذكرنا يعرف كون اندفاع الدور على ما هو الحق أظهر؛ إذ لا يحتاج مع البناء
 عليه إلى قوله: وحصوله يستلزم... إلخ كما احتج إليه مع البناء على غيره، والله أعلم.

(قوله): «والحق خلافه» والإلزام فيمن حصل له العلم بهويته - بأن وجد فيه وجوداً متصلاً - أن تحصل في
 ذهنه أجزاؤه العقلية متميزة بعضها عن بعض فيتصوره، وليس كذلك.
 قال في شرح المواقف^[٢]: بين الجنس والفصل تمايز في الحصول الشخصي بأن يكون للجنس وجود
 وللфصل وجود، بل هما متحدان بحسب الخارج.

(قوله): «كما قرر في موضعه» وقد عرفت ذلك من المنقول عن شرح المواقف من أن عدم تميز الأجزاء
 العقلية في الحصول الشخصي إنما يتميز في العقل، فلو استلزم حصول الشيء بالهوية حصول أجزائه العقلية
 لتميزت الأجزاء في الهوية، وليس كذلك فتأمل، والله أعلم.
(قوله): «من المعرفة» فيكون بتخفيف الراء في يعرف، لا من التعريف وإلا لكان بتشديدها.

(١) لأن العلم الجزئي لم يقترب به حصول الكلي المطلوب تصوره.
 (٢) عسر الأمر عسراً مثل قرب قريباً وعسارة بالفتح فهو عسر، أي: صعب شديد، وعسر الأمر
 عسراً من باب تعب تعباً. (مصباح).

(*) في المواقف: وربما نصر بالدليل الثاني. اهـ وإنا قال: «ربما» لأن النصرة به تحيلية، ألا ترى أنه إن
 تم دل على امتناع التحديد دون عسره، وإن لم يتم لم يدل على شيء. (شرح مواقف).
 (*) يعني بالكنه. اهـ شيخ لطف الله، وفي الفصول: لخفاء جنسه وفصله.

[١] - كان الظاهر أن يقول: التي بها ارتسام مثال العلم... إلخ، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).
 [٢] - عبارة شرح المواقف: ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر،
 بل هما متحدان بحسب الخارج وجوداً وجعلاً.

الاعتقادات^(١).

أما القسمة فكأن يقال: الاعتقاد إما جازم أو لا^(٢)، والجازم إما مطابق أو لا، والمطابق إما ثابت أو لا. فقد خرج^(٣) عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس به من الاعتقادات التي هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب. وهو العلم بمعنى اليقين، وهو بهذا المعنى أخص منه بالمعنيين السابقين^(٤). وأما المثال فكتشبيه إدراك البصيرة بإدراك الباصرة^(٥).

(قلنا): القسمة والمثال (إن أفادا تمييزاً) لماهية العلم عما عداها (صلحاً معرفاً^(٦)) وحاداً لها؛ إذ لا نريد بتحديددها هنا سوى تعريفها (وإلا لم تحصل

(قوله): «إما جازم أو لا» لو قال: وغير الجازم ليس علماً، بل هو الظن والشك والوهم - لكان أولى؛ ولهذا قال المؤلف فيما يأتي قريباً: من الاعتقادات التي هي الظن.. إلخ.

(قوله): «وهو العلم بمعنى اليقين» أي: ذلك الاعتقاد الجازم.. إلخ.

(قوله): «أخص منه بالمعنيين السابقين» وهما: كونه بمعنى يقابل غير الثابت، وكونه بمعنى آخر يشمل. ووجه أخصيته بالنظر إلى المعنى الأول أن المعنى الأول يشمل التصور الذي لا يمكن تغيره، بخلاف هذا المعنى؛ لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما يأتي.

وأما وجه أخصيته بالنظر إلى المعنى الآخر - وهو العلم بالمعنى الأعم - فظاهر.

(١) إذ لا خفاء لتمييزه عن الإرادة والقدرة وسائر الصفات النفسية، وإنما التباسه بالاعتقادات، والله أعلم.

(٢) وغير الجازم ليس علماً، بل هو الظن والشك والوهم. (عضد).

(٣) أي: حصل. وقوله: «التي هي الظن» تميز عنه بالجزم. وقوله: «والجهل المركب» تميز عنه بالمطابقة. وقوله: «واعتماد المقلد» تميز عنه بالثابت.

(٤) وهما كونه بمعنى يقابل غير الثابت، والمعنى الآخر هو الذي يشمل، ووجه أخصيته بالنظر إلى المعنى الأول هو أنه بذلك المعنى يشمل التصور الذي لا يمكن تغيره، ولا يشمل هذا المعنى؛ لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما سيأتي عن قريب. وأما وجه أخصيته بالنظر إلى المعنى الآخر فهو ظاهر؛ إذ هو أخص من المعنى الأعم، والله أعلم. (شرح عضد).

(٥) أو يقال: هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين. (شرح مواقف).

(٦) قيل عليه: لا يلزم من مجرد إفادتهما تمييزاً صلاحيتهما للتعريف ولو رسمياً، إنما يلزم لو أفادا لازماً بيناً، وليست المحصلة بالقسمة مثلاً لوازم بينة وإلا لم يجهله أحد، وهذا يظهر جواز كون الشيء طريقاً إلى معرفة شيء من غير أن يكون معرفاً له لانتفاء شرائطه، وهو كونه يئُ الثبوت في جميع أفرادهِ يئُ الانتفاء عما عداه، وأن ما اشتهر بينهم من أن القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الأقسام، وأن مآل المثال إلى التعريف الرسمي - ليس شيء منها على إطلاقه. (شليبي في حاشية شرح المواقف). وقد ذكر العضد في شرح المختصر معنى هذا الكلام، وأغفله في المواقف هو والشارح، والله أعلم وأحكم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

بها معرفة) لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه^(١)، كذا قرر الكلام في هذا المقام.

واعلم أن الغزالي صرح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين؛ لتعسره في أكثر الأشياء، بل أكثر^(٢) المدركات الحسية كرائحة المسك، فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية.

ثم قال: لكننا نقدر على شرح العلم بتقسيم أو مثال، أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به من الإدراكات، [فيميز عن الظن والشك والوهم بالجزم، وعن الجهل بالمطابقة، وعن اعتقاد المقلد بأن الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد، ويصير جهلاً، بخلاف العلم، وبعد هذا التقسيم والتمييز^(٣) يكاد أن يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه.

وأما المثال فهو أن إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر - أي: مثاله المطابق - في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة المعقولات في العقل، فالنفس بمنزلة حديد^(٤) المرآة، وغريزتها التي بها تنهياً لقبول الصور - أعني العقل - بمنزلة صقالة المرآة واستدارتها، وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم. فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم. هذا تلخيص كلامه في المستصفى^(٥)، وذكر التقسيم والمثال المذكورين

(قوله): «ثم قال: لكننا نقدر» إلى قوله: «هذا تلخيص كلامه» لعل هذه نسخة بدل عن قوله: وذكر - أي: الغزالي - التقسيم والمثال إلى قوله: يفهمك حقيقته.

(١) في (أ، ج): تميزه.

(٢) في (أ): بل في أكثر.

(٣) في نسخة: والتمييز لك أن ترسم، وكتب عليه في العضد: يكاد يرسم.

(٤) في حاشية السعد حديدة.

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من (ب، ج).

وقال: إن التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه، والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته. فظهر أنه إنما يريد^(١) تعسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف، وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه، جار في غير العلم أيضاً كما اعترف به.

(وقيل): بل **(يحد)**؛ لأنه نظري، ولا يعسر حده **(فهو)** معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضاً، أولها: **(اعتقاد جازم مطابق ثابت)** الاعتقاد كالجنس^(٢) شامل لجميع أنواع التصديقات، ويخرج بالفصل الأول الظن، وبالثاني الجهل المركب، وبالثالث اعتقاد المقلد المصيب^(٣) الحاصل بلا برهان.

(قوله): «فظهر أنه إنما أراد.. إلى قوله: لا مطلق التعريف» أي: ما يفيد امتيازه عن غيره.
(قوله): «جار في غير العلم كما اعترف به» أي: الغزالي حيث قال: لتعسره في أكثر الأشياء، فليس عسر التحديد الحقيقي مختصاً بالعلم، بل يجري في غيره؛ لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات، ذكره الشريف، فالاطلاع على ذات الماهية^[١] لما كان في غاية الصعوبة نظروا في آثارها الفائضة عنها، واشتقوا منها ما يحمل على الماهية، وسموا المستتبعات العامة أجناساً وإن لم يعلم كونها ذاتية، وتوابعها أعراضاً عامة، والمستتبعات الخاصة فصولاً، وتوابعها خواص، وعرفوا بتلك المستتبعات.

(١) في المطبوع: أراد.

(٢) لا جنس حقيقة؛ لخروج علم الله عنه والتصور مع كونها علمين، والجنس شامل لأفراد ما هو جنس له.

(٣) قال المحقق عبدالحكيم في حاشيته على حاشية الخبالي: ويخرج اعتقاد المقلد المصيب لعدم استناده إلى موجب من حس أو بديهة أو عادة أو برهان، فيجوز أن يزول بتقليد آخر.

[١] - فإنهم لما نظروا في ذات الإنسان وجدوها مستتبعة للحيوانية والناطقية، وهما المسميان بالآثار الفايضة على الذات، أي اللاحقة لها، ونظروا ثانياً في هذه الآثار، فوجدوا منها ما هو عام وما هو خاص، فسموا ما كان عاماً جنساً وما كان خاصاً فصلاً، ثم وجدوا هذه الآثار مستتبعة لتوابع عامة وخاصة، فسموا ما كان عاماً عرضاً عاماً، وما كان خاصاً خاصة، كالمشي والضحك، فإن المشي تابع للحيوانية، والضحك تابع للناطقية. (ح).

(و) هذا الحد (ليس بجامع؛ لخروج علم الله تعالى^(١)) عنه، فإن الاعتقاد مختص بالعلم بالحادث.

(و) لخروج (التصور) عنه؛ لعدم اندراجہ في الاعتقاد أيضاً مع أنه علم، تقول: علمت حقيقة الإنسان ومعنى المثلث.

(والأولى) في تحديده أن يقال: (إدراك يتجلى به المدرك) بفتح الراء (للمدرك) بكسرهما. الإدراك: جنس شامل للتصورات والتصديقات.

والتجلي: الانكشاف^(٢) التام الذي لا اشتباه فيه، فيتناول الموجود والمعدوم،

(قوله): «إدراك يتجلى به المدرك» التجلي في حق الله تعالى غير لائق، فلو قيل: إدراك ظاهر لمدرك من مدرك.. إلخ لكان أولى، وينظر هل الظهور يفيد [١] ما أفاده الانكشاف التام ليكون مانعاً م لا.

(١) وقد أجيب عنه بأن القصد إلى تحديد العلم المكتسب، فلا ضير في خروج علم الله تعالى، لكنه يبقى الاعتراض عليه بالتصور، فلا يكون هذا الجواب دافعاً للإشكال بكامله، فالصواب أن يجعل هذا جواباً عما أورد على الحد الثاني، أعني قوله: إدراك يتجلى به.. إلخ؛ لأنه أورد عليه المحشي أن التجلي في حق الله تعالى غير لائق، ولو قيل: إدراك ظاهر لمدرك من مدرك.. إلخ لكان أولى. اهـ كلام المحشي.

(٢) قال العلامة الشلبي في حواشي شرح المواقف ما معناه: فإن قلت: التجلي هو الانكشاف مطلقاً، فالتقييد بالتام عناية في التعريف، وإذا غير جائز. قلت: لو سلم فالتبادر من المطلق الكامل منه، وحمل التعريف على المتبادر واجب. نعم، والمراد من التام ما لا دغدغة [٢] فيه لا حالاً ولا مآلاً، فلا يرد التقليد والجهل المركب؛ إذ عدمها فيها إنما هو حالاً فقط. إن قلت: فبم يعلم انتفاء الدغدغة مآلاً؟ قلت: يعلم من عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه. (معنى كلامه).

(*) إنما قيد التجلي بهذا ليخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب كما صرح بذلك في شرح المواقف، وفيه أنه إن خرج به ما ذكر فإنه يخرج به بعض التصورات أيضاً مع تصريحهم بدخولها في المحدود، وذلك كتصور الإنسان بوجه الضاحك أو بعنوان الناطق مثلاً، فإن ذلك ليس انكشافاً تاماً له كتصوره بالحيوان الناطق؛ إذ يجب أن يراد بالتام ما لا أتم منه كما يفيد قوله: الذي لا اشتباه فيه، وكما يقتضيه إخراج ما ذكر؛ إذ لو لم يرد به ذلك لما خرج ما ذكر. وقد يوجه ذلك على رأي من قال: إن تصور الشيء بالوجه ليس تصوراً لذلك الشيء حقيقة؛ لأن المرسم صورة مطابقة النفس الوجه لا للشيء، مثلاً إذا تصورنا الإنسان بوجه الضاحك فلا شك أن المرسم فينا صورة مطابقة لماهية مفهوم الضاحك، لكن له نسبة إلى الإنسان، فيقال: إنه تصور له مجازاً، كما يقال لجالس السفينة: متحرك. وقد حقق هذا الرأي بعض المتأخرين. لمحorre عفا الله عنه كما وجدت. وقيل: إن كلام الرئيس يفيد.

[١] - لا يفيد؛ لأنه من حيث الإفادة مشترك بين معنيين اصطلاحى ولغوي كما سيأتي في بحث الظاهر والمؤول. (سيدي عبدالله الوزير. ح).

[٢] - في القاموس ما لفظه: دغدغه بكلمة: طعن عليه، والدغدغة: الزغزغة في معانيها.. إلخ.

ممكّنه ومستحيله، والمفرد والمركب، والكلي والجزئي، ويخرج عنه ممكن^(١) الزوال من تصور أو تصديق سواء كان مطابقاً أو غير مطابق. إلا أنه يرد^(٢) إدراك الحواس الظاهرة لدخولها^(٣) في الحد، وليست من العلم على ما هو الحق، فلا يطرد.

(قوله): «وليست [١] - أي إدراك الحواس - من العلم على ما هو الحق» إشارة إلى ما ذكره المؤلف عن أبي الحسن الأشعري [٢] من أن إدراك الحواس الظاهرة عنده علم بمتعلقاتها، فالإدراك بالسامعة علم بالمسموعات [٣]، وقس باقيها من الباصرة واللامسة والذائقة والشامة، وقد خالفه الجمهور من المتكلمين، قالوا: فإننا إذا علمنا شيئاً كاللون مثلاً علماً تاماً ثم رأيناه فإننا نجد بين الحالين فرقاً ضرورياً، ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة، ولو كان الإبصار علماً بالمبصرات لم يكن هناك فرق، وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسامعه، وبين العلم بهذا الطعم وذوقه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها..... =

(١) كالظن والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب أيضاً؛ لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام وانسراح تنحل به العقدة. (شريف من شرح المواقف).

(*) اعلم أن خروج الجهل المركب والتقليد مبني في هذا الكتاب وفي غيره من كتب المحققين على أن كلاً منهما ممكن الزوال، بخلاف اليقين الذي هو العلم بالمعنى الأخص فإنه ليس بممكنه، وفيه بحث ذكره الفاضل الدواني في حواشيه على الحواشي الشريفة على الشرح العضدي، وهو إن أريد بالإمكان الإمكان الذاتي فلا شك أن زوالها ممكن بالذات، وزوال اليقين أيضاً كذلك؛ إذ ليس شيء منها واجباً بالذات ولا ممتنعاً بالذات. وإن أريد إمكان اتصاف الموضوع بالمحمول بشرط الوجود - وهو معنى القضية الممكنة التي يعتبرها المنطقيون في مقابلة الضرورية المطلقة التي مضمونها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط وجوده - فلا يظهر أن التقليد والجهل ضروريان لشيء من النفوس بهذا المعنى، كيف والاستعدادات متفاوتة جداً، ومن الجائز عقلاً رسوخ التقليد والجهل المركب في بعض النفوس ولو في بعض العقائد بحيث يمتنع زوالها عنه، بل ذكر الشيخ الرئيس في بعض المواد من الإشارات أن الذي يقتضي خلوداً هو الجهل المركب، وهذا مشعر بعدم الزوال المراد. اهـ ملخصاً من كلام طويل.

(٢) أي: على هذا الحد إدراك الحواس الظاهرة، وهي خمس، والباطنة أيضاً خمس، وقد جمعها من قال مبتدئاً بالحواس الباطنة:

خيال ثم وهم ثم فكر وذكر ثم حفظ فهي خمس
وسمع ثم إبصار وشم وذوق ثم خامسهن لمس

(٣) أي: إدراك الحواس، والتأنيث باعتبار المضاف إليه، وكذلك في قوله بعده: وليست. (نخ).

[١] - لعل التأنيث في ليست باعتبار اكتساب الإدراك له من المضاف إليه. اهـ سيدي أحمد (ح).

[٢] - وقد قيل عن الأشعري: إنه رجع عن هذا القول؛ لأن للبهائم إحساساً - أي: إدراكاً بالحواس - وليست من أولي العلم عرفاً ولا لغة، وجعل إحساس العقل علماً دون إحساس البهائم محض اصطلاح. (ح).

[٣] - وهو رأي البغدادية من المعتزلة، واختاره المولى المنصور بالله في الأساس. (ح).

وأما الأشعري فإدراك الحواس الظاهرة عنده من العلم^(١)، فيطرد عنده. فإن أريد إخراج زيد في الحد لفظ: المعنى، فيقال: إدراك يتجلى به المعنى المدرك للمدرك. فيطرد^(٢) حينئذ؛ لأن المراد بالمعنى ما يقابل العين، أي: ما يدرك بإحدى الحواس الخمس، فيشمل الكلي والجزئي.

= وأجيب بأن هذا الفرق لا يمنع كون إدراك الحواس علماً مخالفاً لسائر العلوم المستندة إلى غير الحواس^[١]، فيكون العلم حقيقة نوعية متناولة لأفراد متخالفة بالهويات. وأيضاً فإنها يصح استدلال الجمهور لو أمكن العلم بمتعلق الإدراك الحسي بطريق آخر غير الحس ليتم قولهم: فإننا إذا علمنا شيئاً إلى آخره، وهو باطل؛ لأن الحس لا يتعلق إلا بالجزئيات من حيث خصوصياتها، ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الجهة سوى الحس. لا يقال: نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلاً لوناً جزئياً خصوصاً علماً تاماً، ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتاً ضرورياً، فقد صح إمكان العلم بمتعلق الإدراك بطريق آخر غير الحس؛ لأننا نقول: هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي وبين إدراكه على وجه كلي، وذلك لا يخفى على ذي مسكة. **(قوله):** «لأن المراد بالمعنى ما يقابل العين^[٢]» يعني ليس المراد بالمعنى الصورة الذهنية الكلية؛ لأنه مغل بانعكاس الحد^[٣]؛ إذ يخرج العلم بالجزئيات، بل المراد بالمعنى الصورة الذهنية كلية كانت أو جزئية؛ فلذا قال المؤلف: فيشمل الكلي والجزئي. **(قوله):** «أي ما يدرك بإحدى الحواس الخمس» تفسير للعين لا للمعنى.

(١) فالسمع عنده نفس العلم بالمسموع، والبصر نفس العلم بالمبصر. وذهب سائر المتكلمين إلى أنها صفتان زائدتان.

(٢) قوله: «فيطرد» أي: الحد، وقوله: «فإن أريد إخراج» أي: إدراك الحواس.

[١] - لفظ المواقف: مخالفاً لسائر العلوم المستندة إلى غير الحواس مخالفة إما بالنوع أو بالهوية، فيكون العلم على الأول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها إدراك الحواس، وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لأفراد متخالفة بالهويات.

[٢] - وفيه أن مدرك الحواس ليس إلا المعاني كما صرح به أرباب المعاني، فكيف يخرج مدرك الحواس بالتقييد بالمعنى؟ وجوابه: أن التقييد بالمعنى بمعنى أن المدرك المعنى لا من حيث إنه من أعراض العين، بل من حيث ذات المعنى، وإدراك الحواس من حيث إدراكها للأعيان من حيث ما عليها من الأعراض كاللون والريح واللين ونحو ذلك، ولذلك سميت المدركات محسوسات، والمدركات حواس. (من أنظار سيدنا العلامة حسن بن محمد المغربي رحمته الله ح).

[٣] - عبارة السعد: قوله: «في الأمور المعنوية» أي: الصور الذهنية كليات كانت أو جزئيات لتقابل الأمور العينية، وتقييدها بالكليات ليس بمستقيم؛ لما ذكره في المواقف من أنه يخل بطرد الحد، أي: انعكاسه؛ لأنه طرد للحد في جميع أفراد المحدود على ما هو المعنى اللغوي [أي: المنطوق. (جيزاوي)]؛ إذ يخرج العلم بالجزئيات. (ح عن خط شيخه الحسن بن إسماعيل المغربي).

فإن قيل: الإدراك^(١) مجاز عن العلم؛ لأن معناه الحقيقي للحقوق والوصول، والمجاز مهجور في التعريفات - أجب باشتهاره.

فإن قيل: يلزم حينئذ تعريف الشيء بنفسه؛ لأن المعنى المجازي هو العلم. أجب باشتهاره^(٢) في المعنى الأعم^(٣) الذي هو جنس للأخص المعروف.

(أو) يقال: (صفة يتجلى^(٤) بها المذكور لمن هي له) ومعناه^(٥) أنه صفة ينكشف بها لمن هي له ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه. وهو فيما

(قوله): «الإدراك مجاز» أي: المذكور في تعريف العلم.

(قوله): «أجب باشتهاره» أي: اشتهار هذا المجاز، أي: اشتهار التجوز بالإدراك في المعنى الأعم، يعني أنه مجاز مشهور في العلم بالمعنى الأعم الذي هو جنس للعلم بالمعنى الأخص، وقد توهم بعض الناظرين أن الضمير في اشتهاره للعلم الأعم، واعترض على المؤلف بأن الأشهر استعمال العلم في المعنى الأخص كما سبق، وهو مدفوع بما ذكرنا.

(قوله): «ينكشف بها لمن هي له» أشار بتقديم هذا إلى أنه متعلق بالتجلي، أي: يتجلى لمن تلك الصفة ثابتة له ما من شأنه أن يذكر.

(قوله): «ما من شأنه أن يذكر» فسر بهذا لأنه لو أراد المذكور بالفعل لورد أن المذكور بالفعل لا يصح إيقاع التجلي عليه؛ إذ قد حصل له التجلي.

(قوله): «انكشافاً تاماً» أخذه المؤلف من معنى التجلي؛ لما عرفت أنه الانكشاف التام.

(قوله): «وهو» أي: هذا التعريف «فيما يتناوله» من أفراد المعرفة.

(١) قوله: «فإن قيل: الإدراك» يعني المذكور في حد العلم، وقوله: «وأجب باشتهاره» يعني فيلحق بالحقائق، فيجوز أن يقع في التعريفات.

(٢) في (أ، ج): بأن اشتهاره.

(٣) قوله: «في المعنى الأعم» يعني الإدراك، وقوله: «الذي هو جنس للأخص المعروف» يعني فيصح أن يحذف الأخص بالأعم لجلائه.

(٤) قال السيد السند في شرح المواقف بعد سرد جميع التعاريف له: وأحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة.. إلخ. وقال بعض محبيه: إن قاله الشيخ أبو منصور. اهـ والله أعلم.

(*) وهذا حد الشريف إلا أنه عدل عن قوله: (لمن قامت به) إلى قوله: (لمن هي له) لأنها أبعد عن الإيهام. اهـ وهذا الحد لا يستقيم على أصول البهشية. اهـ لي. وينظر هل الظهور يفيد ما أفاده الانكشاف التام ليكون مانعاً أو لا.

(٥) قوله: «ومعناه» أي: هذا الحد «أنه» يعني العلم.

يتناوله^(١) ويخرج عنه كالذي قبله.

ولا يرد على طرده إدراك الحواس الظاهرة؛ لأنه يتبادر أن للمذكورية مدخلاً فيه، أي: يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور، وانكشاف الأعيان من هذه الحيشية انكشاف المعاني؛ إذ لا سبيل إلى إدراك الأعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة، سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب أو الذكر وهو فعل اللسان فتأمل.

(و) العلم (بالثاني) أي: المعنى الأعم (كذلك) يعني أن الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الأخص، وهو بهذا المعنى إذا أريد تعريفه: (الصورة

(قوله): «ويخرج عنه» أي: فيما يخرج عن هذا التعريف.

(قوله): «كالذي قبله» أي: كالتعريف الذي قبله، وهو إدراك يتجلى به... الخ.

(قوله): «أي يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور» هذه الحيشية فهمت من تعليق التجلي على الوصف المناسب، وهو المذكور المشعر بالعلية، وإذا كان التجلي من هذه الحيشية - أعني من حيث المذكورية بالقلب أو اللسان - لا من حيث المشاهدة ظهر معنى قوله ﷺ: «وانكشاف الأعيان من هذه الحيشية، أي: المذكورية والحضور القلبي أو الخيالي بعد غيبة المشاهدات عن الحواس، قال في المرآة: ويعبر عنه بالتعقل».

(قوله): «انكشاف المعاني» أي: كانكشاف المعاني. وقوله: «إذ لا سبيل إلى إدراك الأعيان الخارجية» أي: من حيث إنها خارجية لا من حيث كونها مذكورة. وقوله: «سوى الحواس الظاهرة» كالمشاهدة في المشاهدات مثلاً، لا الذكر القلبي أو اللساني؛ ولهذا قال المؤلف: سواء كان المذكور مأخوذاً من الذكر بالضم وهو فعل القلب كقول العلماء: «وليكن هذا البحث على ذكر منك» أي: بذكر قلبي أو حضور في الخيال.

(قوله): «أو الذكر» بالكسر وهو فعل اللسان، وإنما أمر بالتأمل لدقة هذا الفرق [١].

(قوله): «يعني أن الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الأخص» أما صاحب المواقف فإنه جعل الخلاف في المعنى الأعم [٢] حيث قال: المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم، وفيه - أي: في العلم المطلق - ثلاثة مذاهب الأول: أنه ضروري إلى آخر ما ذكره المؤلف ﷺ من الأقوال، وما فعله المؤلف ﷺ من ذكر الخلاف في الأخص ثم في الأعم لا يخالفه في المعنى [٣].

(١) قوله: «وهو فيما يتناوله» الضمير مبتدأ، ويخرج معطوف على يتناوله، وكالذي قبله الخبر.

[١] - أي الفرق في الأعيان من حيث الذكر ومن حيث الوجود الخارجي فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - وقد ذكر صاحب الفواصل عن بعض المحققين أن الخلاف ليس إلا في المعنى الأخص، قال: وهو الذي ينطبق عليه استدلال من يقول بأنه ضروري، بل لا يتمشى إلا عليه، كما أن من قال بعسر تحديده لا ينظر إلا إليه، فالتقسيم الذي يميزه عن غيره صريح في أنه المراد. اهـ منه لفظاً. (ح).

[٣] - أي ما ذكره صاحب المواقف. (ح).

الحاصلة^(١) من الشيء في العقل أو عنده اعلم أن العلم ليس حاصلًا قبل حصول^(٢) الصورة في الذهن بديهية واتفاقاً، وحاصل عنده بديهية واتفاقاً،

(قوله): «الصورة الحاصلة من الشيء في العقل» سيأتي قريباً أن العلم من مقولة الكيف^[١]؛ لأنه صفة للعالم، فهو نفس الصورة؛ فلذا عدل عن تعريف بعضهم بأن العلم حصول الصورة؛ لأن الحصول من مقولة الإضافة، والحصول ليس صفة للعالم، وسيأتي فائدة زيادة قوله: «أو عنده» أي: عند العقل، وهو دخول الجزئيات المادية، فإنها ليست في العقل، بل عنده؛ لكونها في آلات النفس وقواها.

(قوله): «بديهية» أي: ضرورة.

(قوله): «واتفاقاً» أي: بين من يقول بأن العلم نفس الصورة أو قبولها أو إضافة مخصوصة.

(١) قوله: «الصورة الحاصلة من الشيء» والمراد من الصورة المثال، وقوله: أو عنده يعني مجاوراً له. (إملاء).

(٢) قوله: «قبل حصول الصورة» يعني ارتسامها. وقوله: «بديهية واتفاقاً» يعني يعلم ذلك بديهية - أي: ضرورة - وهو متفق عليه. وقوله: «وحاصل عنده» أي: عند حصول الصورة.

[١]- واعلم أنه قد وقع الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين في تعريف العلم، فالمتقدمون يقولون: إن العلم من مقولة الإضافة، فتعريفه عندهم: حصول صورة الشيء في العقل. والمتأخرون يقولون: هو من مقولة الكيف، فتعريفه عندهم: هو صورة حاصلة من الشيء عند العقل، وهذا الثاني أوضح؛ لأنه يرد على المتقدمين ثلاثة وجوه:

الأول: أن الإضافة تقتضي النسبة بين المضاف والمضاف إليه، كقولك: غلام زيد، فقد نسبت الغلام إلى زيد، فعلى هذا لا بد من النسبة بين العالم والمعلوم، وقد ينتقض ذلك، أي: بأن لا تكون مطابقة بين العالم والمعلوم، كقولك: رأينا شبحاً من بعيد فظنناه فارساً، أو غير ذلك فتبين غيره، فهاهنا لم تحصل المطابقة.

فإذا علمت بذلك فالعلم لا يقتضي المطابقة بين العالم والمعلوم، فتبين بهذا فساد تعريف المتقدمين المبني على أن العلم من مقولة الإضافة من حيث النسبة كما مر.

الثاني: أنهم قالوا: إن العلم حصول صورة الشيء في العقل، والمراد هنا ليس هو نفس الحصول الذي هو المصدر، وإنما هو الصورة الحاصلة.

الثالث: أنهم قالوا: «في العقل»، والعقل محله القلب، فيفهم من إطلاقهم أن العلم محله القلب فقط، وليس كذلك، بل العلم قد يكون في القلب وقد يكون في الفضلات كالسمع والبصر والشم والذوق وغير ذلك، فقد يعلم الإنسان بهذه الحواس وبيعضها، وبهذين الآخرين تبين فساد تعريف المتقدمين من حيث اللفظ والمعنى.

ويجاب عن المتقدمين: بأن الإضافة هاهنا من باب جرد قطيعة، أي: قطيعة جرد، فيكون حصول صورة الشيء أي: صورة حاصلة، وبأن (في) بمعنى (عند)، فيرجعون إلى تعريف المتأخرين، فإذا علمت ذلك فالعلم من مقولة الكيف، والكيف عرض.. إلخ تعريفه. (ح).

والحاصل^(١) معه أمور ثلاثة: الصورة الحاصلة، وقبول الذهن لها، وإضافة مخصوصة^(٢) بين العالم والمعلوم.

(قوله): «والحاصل معه»: أي: مع حصول الصورة.

(قوله): «وقبول الذهن»: بانطباق الصور وانتقاشها فيه.

(قوله): «وإضافة مخصوصة» أي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم، بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم، والمعلوم معلوماً لذلك العالم، وهذه النسبة هي التي تسمى بالتعلق، فلا بد من هذا التعلق في كون شيء عالماً بآخر، فجمهور المتكلمين جعلوا العلم إضافة محضة هو هذا التعلق.

وقال الحكماء: العلم هو الوجود الذهني، وهو نفس الصورة الحاصلة فيه، قالوا: لأننا نحكم على ما هو عدم صرف ونفي محض، ولا يمكن ذلك إلا بتعلقه، ولا شبهة أن بين العاقل والمعقول تعلقاً خصوصاً، والتعلق إنما يتصور بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة، ولا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج؛ لأنه عدم صرف، فهو في الذهن، فإذا لا حقيقة للعلم إلا أثر الوجود في الذهن، وأما التعلق فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها.....=

(١) قوله: والحاصل معه أمور ثلاثة.. إلخ، اعترض على هذا بما حاصله: كيف يترتب على هذه الجملة - أعني حصول الصورة في الذهن كما يفيد قوله: (معه) - ما ذكر من الأمور الثلاثة مع المخالفة الظاهرة في تعريف العلم بين الحكماء والمتكلمين، فترتب ذلك على تلك الجملة من الجمع بين الأضداد، فإن تعريف الحكماء مبني على الوجود الذهني، فلا يناسب دخول تعريف غيرهم تحت تلك الجملة التي هي عين تعريفهم، وليس عندهم إلا أمر واحد كما هو مدلول تلك الجملة، فكيف يترتب عليها ما ذكر؟ هذا تقرير الاعتراض المذكور بناء على تعريف العلم عند الحكماء بالحصول كما هو في المواقف، وقد يقرر الاعتراض باعتبار تلك الجملة المفيدة بكون العلم من مقولة الإضافة بأنه كيف يتفرع عليها ما ليس من تلك المقولة؟ والجواب: أن هذه مناقشة باعتبار ظاهر العبارة، فيحمل على أن المراد بالضمير في قوله: (معه) هو المعلوم، والمترتب على تلك الجملة هو تعريفات العلم الثلاثة، فيحصل حينئذ التغاير. وقد يقال: إن المراد بقوله: (وحاصل معه) أي: مع ذلك المفهوم حصولاً لا ينكشف ولا يرسم ولا تتحقق المطابقة وعدمها إلا بتلك الأمور الثلاثة كما يشعر به الإتيان بالواو في تعداد الأمور الثلاثة، وهذا المعنى أعم باعتبار لوازم العلم، فصح أن يتفرع عليه ما ذكر، والحكماء المبتثرون للوجود الذهني لا ينكرون لوازم الماهية ويسمون المعقولات الثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعلق، فملاحظة مفهوم العلم أولاً بما يعم الأمور الثلاثة باعتبار لوازمه، ثم بيان أن كل واحد منها قد جعل ماهية العلم لا فساد فيه، وقريب من عبارة ابن الإمام وقع في حاشية جمال محمود على شرح التهذيب للدواني. اهـ مختصراً من إفادة السيد العلامة ضياء الدين إسحاق بن إسحاق، ونقلت من خط العلامة أحمد بن إسحاق رحمته الله.

(*) قوله: والحاصل معه أي مع حصول الصورة، والمعنى أن المجتمع عند حصولها أمور ثلاثة.

(٢) يعني فهو تعلق خاص بينهما.

فذهب بعض^(١) إلى أن العلم هو الأول، فيكون من مقولة كيف^(٢). وبعض^(٣) إلى أنه الثاني، فيكون من مقولة الانفعال. وبعض^(٤) إلى أنه الثالث، فيكون من مقولة الإضافة^(٥). والتعريف مبني على الأول، وهو مبني على القول بالوجود الذهني،

= قالوا: وهذا الموجود في الذهن هو المعلوم، فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فإن الموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم. قالوا: وإذا كان العلم بها هو عدم صرف على هذه الحال وجب أن يكون العلم في سائر المعلومات كذلك؛ إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية. وأبطل المتكلمون كون العلم عبارة عن الموجود الذهني بأنه لو كان ثبوت التعقل لأجل حصول ماهية المعقول في ذهن العاقل لزم فيمن عقل السواد والبياض أن يكونا قد حصلوا في ذهنه، فيكون الذهن أسود أبيض. وهو بناء منهم على إبطال الوجود الذهني، وسيأتي الكلام فيه عند قول المؤلف: وهو مبني على الوجود الذهني.

(قوله): «والتعريف مبني على الأول»: وهو كونه من مقولة كيف، فيكون العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده كما عرفت.

(قوله): «وهو مبني على القول بالوجود الذهني» فنفاه جمهور المتكلمين وأثبتته الحكماء، وتحقيق ذلك بأن يقال: لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرها، وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا ترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً وغير أصيل، واستدلوا على ثبوته بأننا نحكم على ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة، كالحكم عليه بالإمكان العام، وكون الممتنع أعم من شريك الباري تعالى، والحكم عليه يقتضي ثبوته؛ إذ ثبوته لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس ثبوته في الخارج فهو في الذهن، وهو المطلوب.....=

(١) في المطبوع: بعض العلماء.

(٢) هكذا فسره الحكماء، وأما المتكلمون ففسروه بقولهم: العلم إضافة محضة بين العالم والمعلوم؛ لأنهم لم يقولوا بالوجود الذهني، والإمام^[١] منهم مع أنه يقول بالوجود الذهني.

(*) قوله: كيف. كيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة. اهـ شرح تجريد

(٣) في المطبوع: وبعضهم.

(٤) في المطبوع: وبعضهم.

(٥) وهو قول المتكلمين؛ لعدم قولهم بالوجود الذهني. لكن ينظر في ترتب هذا على قوله: والحاصل معه أمور ثلاثة، فإن ضمير (معه) لحصول الصورة في الذهن المبني على الثبوت الذهني. اهـ قلت: يصح ذلك الترتب؛ إذ المراد بحصول الصورة العائد إليه ذلك الضمير هو المعلوم، والمرتب على قوله: والحاصل معه من التعريفات الثلاثة هي حدود العلم نفسه، على أن القائل بالوجود الذهني إنما يجد العلم بالصورة الحاصلة لا بحصولها، فلا وجه لهذا الاعتراض كما لا يخفى.

[١] - يعني الرازي.

وليس هذا موضع الكلام فيه.

والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها، والكيليات والجزئيات؛ لقولنا: «في العقل أو عنده». وكلمة «أو» لبيان نوعي المعرفة فلا تخل بالحد، إنما تخل به لو كانت للتشكيك؛ لمنافاته التعريف. وهذا بناء على أن مدرك الكيليات والجزئيات المجردة^(١) هو العقل،.....

= ورد بأنهم إن أرادوا بالأحكام الثبوتية أموراً ثابتة في الخارج فلا نسلم [١] أنا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج، وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب. واحتج جمهور المتكلمين على نفي الوجود الذهني بأنه يلزم منه أن عقل السواد والبياض والحر والبرد أن يكون قد حصل في ذهنه ذلك، فيكون الذهن أسود أبيض حاراً بارداً، وذلك متنف بالضرورة. وأيضاً يلزم منه حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا، وذلك مما لا يعقل. ورد الوجه الأول بأنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل في الذهن هوية السواد والبياض -أي: ماهيتهما- مأخوذة بالوجود العيني الخارجي الذي هو مصدر الآثار، لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وغير الأصل، والماهية الذهنية مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم التي للوجود الخارجي، وكون للمحل أسود أبيض من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهني بتلك قطعاً. ورد الثاني بأن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا، فإن هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في الذهن لا ماهيتهما، هذا ما يتعلق بها أشار إليه المؤلف رحمه الله، ولتحقيق الوجود الذهني وما فيه من الاعتراضات والجوابات موضع آخر.

(قوله): «والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها» قد عرفت أن المؤلف أثبت النقيض للتصور، وأنه قد يحتمل النقيض [٢]، فيكون المراد بغير المطابقة محتمل النقيض من تصور وتصديق، فيتناول الظن والجهل المركب والتقليد، بل الشك والوهم أيضاً، وقد عرفت ما في ذلك من الكلام فتذكر [٣].

(قوله): «والجزئيات» سواء كانت مجردة أو مادية؛ لدخول الجزئيات للمادية في قوله: أو عنده.

(قوله): «وهذا بناء على أن مدرك الكيليات والجزئيات المجردة» [٤]، وذلك لأن قوله: أو عنده إنما تدخل فيه الجزئيات المادية لإدراكها بالحواس، فهي عند العقل لا فيه، وأما الجزئيات المجردة فهي لا تدرك بالآلات النفس وقواها، فلا تدخل في هذا القيد. والمراد بكون الجزئيات مجردة أنها مجردة عن التعلق بالمحسوسات. وتحقيق ذلك: أن المعاني إما كلية فترسم في القوة العاقلة، وإما جزئيات حقيقية، فإن كانت محسوسة فهي مدركة بالحس المشترك محفوظة في الخيال، وإن كانت متعلقة بالمحسوسات فهي مدركة بالوهم.....=

(١) يعني عن العوارض المادية.

(*) كالموجودات الخارجية الظاهرة والمجردة هي المتصورة منها الغير الخارجية. (منه).

[١]- وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس بالسلب داخلاً في مفهومها. (شرح مواقف مختصراً).

[٢]- ينظر ما فائدته بعد قوله: إن المؤلف أثبت النقيض، فتأمل. (ح عن خط شيخه الحسن بن إسحاق).

[٣]- في حاشية قوله: يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق. (ح).

[٤]- تمامه قول المؤلف: هو العقل.

ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية،

= وحفظها بخزائنه، وإن لم تكن محسوسة ولا متعلقة بالمحسوسات فهي مرتسمة أيضاً في العاقلة، كالإمكان مثلاً فإنه معقول صرف، فإذا أدركنا إمكان زيد مثلاً وأشرنا إليه إشارة عقلية بهذا الإمكان كان جزئياً حقيقياً ومقولاً صرفاً لا مدركاً بالآلات المخصوصة بإدراك الجزئيات المحسوسة ومتعلقاتها، بل نقول: نحن نعلم بالضرورة أننا ندرك أشياء ليست جسمانية أصلاً كالأموال العامة [١] فجزئياتها لا تدرك إلا بالعقل، وكذا خصوصيات المادي كالعقول العشرة على اصطلاح الحكماء فإنها جزئيات مجردة، فإذا أدركت ارتسمت في النفس الناطقة لا في قواها المدركة أو الحافظة. هذا تلخيص ما ذكره بعض المحققين. إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الجزئيات المجردة ليست هي المنتزعة عن المحسوسات، فإنها لا تكون إلا كليات، إذ لو كانت جزئية لكان ذلك لتشخصها [٢] بالأموال المحسوسة القابلة للتقسام، فلا يدركها العقل كما سيأتي بخلاف الجزئيات المجردة كما ذكرنا.

(قوله): «ومدرك الجزئيات» أي: وبناء على أن مدرك الجزئيات للمادية، أي: للمحسوسة أو للمتعلقة بالمحسوسات. وإنما كان هذا التعريف مبنياً على ذلك لقوله: أو عنده، أي: عند العقل، فإن إدراكها لما كان بالقوى النفسانية كانت عند العقل للمجاورة، لا فيه؛ لعدم إدراكها عندهم، فلذا عدل المؤلف عن تعريف بعضهم للعلم بأنه الصورة الحاصلة في العقل، فإن هذا لا يشمل إدراك الجزئيات للمادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون نفس العقل. لكن يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من أن القصد هاهنا بالعلم ما يكون للعقل بذاته، وهو الصور المعقولة، دون ما هو بواسطة آله، وهو الصور للمحسوسة؛ لما ستعلم من أن الفكر الكاسب إنما هو حركة النفس في معقولاتها، وأن الأمور المعقولة التي يكون ترتبها ذكراً ونظراً هي المعقولات، دون المحسوسات والتمثيلات والمتوهمات فلا بأس بخروجها عن تعريف العلم كما صرح به المحققون كصاحب الطوابع، فإنه جعل للتقسيم إلى التصور والتصديق هو التعقل لا العلم بمعنى مطلق الإدراك الشامل للتعقل والإحساس والتمثيل والتوهم. وكلام المؤلف أيضاً لا يناسب التعميم [٣] لما نقله فيما يأتي عن المنطقيين من أن النظر ملاحظة للعقول.. إلخ، وكذا ما ذكره المؤلف عن الأصوليين من أن النظر الفكر، وهو انتقال النفس في المعاني، إن أريد بالمعاني هي المعقولات كما ذكره الشريف.

(قوله): «الجسمانية» يحتمل أن يريد بالقوى الجسمانية للمشاعر العشر، أعني الحواس الخمس الظاهرة، والقوى الخمس الباطنة، وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف، ويحتمل أن يريد بالقوى هي الباطنة فقط كما هو مقتضى ما نقلناه آنفاً عن بعض المحققين كما عرفت، وعلى الاحتمالين فقد جعلوا القوى الباطنة كلها مدركة للجزئيات، واعتمده المؤلف عليه، بناء منهم على أنها إما مدركة أو مكملة للإدراك الباطني، بأن تكون معينة في الإدراك، كما في الحس المشترك، فإنه آلة للنفس في إدراكها كما ستعرف ذلك، وكما في الحافظة فيما ذكرنا يستقيم التعميم فيما ذكره المؤلف من أن المدركات للجزئيات للمادية هي القوى الجسمانية. واعلم أن كلام الحكماء في إثبات القوى الباطنة وتعددتها مبني على اعتقاد كفري، وهو نفي القادر المختار تقدس وتعالى كما ذكره السيد المحقق؛ وذلك لأنهم لما اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه..... =

[١] - أقول: المراد بالأمور العامة الأمور التي هي مشتركة بين الواجب لذاته والممكن لذاته، وهي الوجود على ما سيأتي بيان ذلك، والوحدة؛ لأن لكل موجود هوية، وتلك الهوية هي وحدته، حتى إن الكثرة من حيث هي كثرة تعرض لها الوحدة فيقال: هذه كثرة واحدة. اهـ من شرح الملخص المنصص. (ح).

[٢] - أي: اتصاف الأشياء المنتزعة لأجل تشخصها وقد فرضت انتزاعها عن المحسوسات الشخصيات، وحينئذ يصير المعنى المنتزع معنى كلياً، ألا ترى أنك إذا فرضت انتزاع معنى الإنسان من زيد وحده كلياً لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولا يكون جزئياً من الشخصيات هو معنى هذا، والله أعلم. (ح).

[٣] - قد رجع القاضي في القولة الثانية إلى تقوية التعميم وتامه. اهـ سيدي أحمد. (ح).

[*] - بل يناسبه، بمعنى أن المدرك للجزئيات حقيقة هو النفس، وإنما نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين، وسيصرح المحشي بهذا عند تعداده القوى الباطنة، وقد صرح المحقق جلال الدين في حواشي حاشية التهذيب للدواني أنه اتفق المحققون على أن مدرك الكليات والجزئيات هو النفس الناطقة، وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين، وإنما الخلاف في ارتسام صور الجزئيات الجسمانية هل هو فيها أو في آلاتها، فليراجع فهو كلام حسن. (من خط سيدي القاسم بن الحسين رحمته الله). (ح).

= إلا واحد احتجوا إلى إثبات القوى وتعددتها لتعدد أفعالها الخمسة التي هي: إدراك للحسوسات، وإدراك للمعاني الجزئية المتعلقة بالحسوسات، وحفظها والتصرف فيها. وذهب أهل الحق إلى نفيها، وأبطلوا هذا الأصل بما لا يسعه المقام، كيف ونحن نقول بأن جميع الممكنات مستتة إلى الله تعالى وتقدس، مع كونه متزها عن التركيب جل وعلا. ومبني أيضا على أن العقول عندهم جواهر مجردة، والنفوس كذلك أيضا، وتعلقها بالبدن إنما هو تعلق التصرف والتدبير، لا كونها داخلة فيه بالجزئية أو الحلول، فلما ذهبوا إلى تجردها حكموا بأنها لا تترك إلا الكليات؛ لاستحالة ارتسام ما له امتداد كالصور الجزئية في النفس؛ إذ لو كانت محلا له لزم كونها منقسمة في الكم، وهو باطل عندهم لتجردها، فلذا أثبتوا القوى النفسانية لإدراك الجزئيات وحفظها، وجعلوها متعددة لتعدد أفعالها كما عرفت. وأجاب أهل الحق بعد تسليم كونها مجردة أن ارتسام ما له امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حلوله كحلول الأعراض في محالها، وهو ممنوع؛ لأن حلول الأعراض سرياني وليس ارتسام الصور في النفس؛ فلذا ذهبوا إلى أن المدرك لجميع أصناف الإدراكات هو النفس الناطقة، فإننا نحكم بالكلي على الجزئي نحو: زيد إنسان، ونسلب الجزئي عن الجزئي نحو: زيد ليس بعمر، والحاكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة، وليس الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ولا لغيرهما، فهو للقوة العاقلة. وأيضا فإن النفس عندهم لما كانت مدبرة لبدن شخصي، وتدبير الشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو، فإذا هي مدركة للبدن الجزئي، ولاستيفاء الحجج والشبه والاعتراضات حل آخر، وإنما المراد التنبيه على أن ما نسبته للمؤلف إلى الحكماء مخالف لما عليه أهل الحق، وينبغي الإشارة إلى بعض ما ذكروه في القوى الباطنة؛ لأن المؤلف عليه السلام قد دلح إليها بقوله: القوى الجسائية، فاقضى المقام ذلك، فنقول: هي عندهم خمس: الأولى: الحس المشترك، ومحلّه مقدم الدماغ، وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها [١٦]، فتطالعها النفس ثمة فتدركها، ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في إحراكها سميت مدركة. قالوا: ولولا هذه القوة لما أمكن الحكم بأن هذا للموس هو هذا الملون وليس هذا الملون، فإن الحاكم بالنسبة لا بد أن يحضره المحكوم عليه وبه، وليس شيء من القوى الظاهرة بهذه المثابة، فهو لقوة باطنة. ورد ما ذكروا بأن الحاكم هو العقل، وما ذكروه من استحالة ارتسام ما له امتداد في النفس ممنوع كما عرفت [١٧]. الثانية من القوى الباطنة: الخيال، ومحلّه مؤخر البطن الأول من الدماغ، وهو يحفظ الصور المرشمة في الحس المشترك، ولولا حفظها لما تمتع أن يعرف إذا غاب المحسوس عن الحواس الظاهرة أنه الذي روي فيها سبق. الثالثة: الوهمية، وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة، كالمدواة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فهرب عنه، والمحة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتتميل إليها، فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة، ومحلّها مقدم البطن [١٨] الأول من مؤخر الدماغ. الرابعة: الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها، ونسبتها إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك. الخامسة: القوة المتخيلة، وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى، مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس، وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس. قالوا: هذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى، فهو لقوة أخرى، وهذه القوة إذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض أو فصله عنه سميت مفكرة، وإن استعملها الوهم سميت متخيلة، قالوا: ومحل هذه القوة وسط الدماغ، فهي بين البطن الأول وبين البطن الأخير؛ لتأخذ من الحسوسات التي في أحد جانبيها، ومن المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر، فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما بين البطنين. واستدلوا على محالها بالآفة، فإنه إذا طرق آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها. قالوا: ويستعان على ذلك بالتجارب الطيبة. هذه مقالاتهم، ولذكر شبههم الواهية وإبطالها محل آخر، مع أن أغلبها مقدمات خطائية لا تفيد المطلوب [١٩].

[١٦] - أي: للقوى الباطنة. (ح).

[١٧] - أي: في قوله: يحضره المحكوم عليه وبه. (ح).

[١٨] - ينظر فإنه مغاير لما في شرح المواقف فليطالع. (ح عن خط شيخه). لا مغايرة، فلفظ المواقف هكذا: فالخس المشترك في مقدمه، أي: الدماغ، والخيال في مؤخره، ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الأخير منه، والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره. اهـ فظهر أن مقدمه هو البطن الأول من مؤخر الدماغ، وهو الآخر بالنسبة إلى البطن الأول من الدماغ. (ح).

[١٩] - وهي لا تفيد سوى الظن كما عرفت. (ح).

وهو رأي محققي الحكماء.

ووجه بناء الحد على رأيهم كون إطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الأعم واقعاً على اصطلاحهم. وفيه مع ذلك أن العقل إن أريد به المشهور من اصطلاحهم - وهو أنه جوهر مجرد^(١) غير متعلق بالبدن - خرج علم الله

(قوله): «وهو رأي محققي الحكماء» هو رأي جمهورهم، وعند بعض الحكماء [١] أن المدرك للجزئيات المادية هو النفس الناطقة، ولكن إدراكها للكليات بذاتها، وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمية.

(قوله): «واقعاً على اصطلاحهم» أي: اصطلاح الحكماء، إشارة إلى أن إطلاق العلم على المعنى الأعم مخالف لاصطلاح اللغة والعرف والشرع كما حققناه فيما سبق.

(قوله): «وفيه» أي: في تعريف العلم بما ذكره المؤلف.

(قوله): «مع ذلك» أي: مع البناء على رأيهم المخالف للمشهور.

(قوله): «أن العقل.. إلخ» وفيه: أن مع ذلك اعتراضاً آخر، وهو أن العقل.. إلخ.

(قوله): «وهو أنه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن» هذا مبني على ما عليه الحكماء وبعض المسلمين كالغزالي والراغب وجمع من الصوفية من إثبات الجواهر المجردة، وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين من أهل الحواشي وغيره أن الحادث إما متحيز بالذات وهو الجوهر، أو حال في المتحيز وهو العرض، أو لا متحيز ولا حال فيه وهو المسمى عندهم بالجواهر المجردة، فإن كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس، وإلا فعقل.

قال الشريف: وإنما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لأن للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير. وخالفهم الجمهور، فلم يثبتوا الجواهر المجردة عقولاً كانت أو نفوساً، قالوا: وما احتج به الحكماء على تجردها من أنها تعلق بالسيط، ومحل البسيط لو كان جسماً أو جسمية لكان منقسماً، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه.

وأنه ينافي البساطة - مدفوعاً بأنه مبني على أن النفس محل المعقول، وهو الصورة الحاصلة في القوة العاقلة، وهو ممنوع بأن العلم مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم، وذلك التعلق أمر اعتباري اتصف به العالم، لا أمر موجود حال فيه. وإن سلم ذلك فلا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم، فإن ذلك إذا كان الحلول سرانياً، وهو فيما نحن بصدده غير مسلم. واختلف جمهور المتكلمين القائلين بعدم تجرد النفس الناطقة في تحقيق النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: «أنا» على مذاهب، منها أنها أجزاء لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد. ومنها: أنها الهيكل المخصوص. وغير ذلك من الأقوال المذكورة في مواضعها كشرح المحقق النجاشي وشرح للمواقف، والله أعلم.

(قوله): «خرج علم الله» لأن العقل لا يطلق على البارئ تعالى، فلا يكون علمه داخلياً في التعريف، وذلك ينافي عموم قواعد الفن. وقد أجاب الشريف في حواشي شرح المطالع بأن خروج علم الله من الحد لا يضر؛ لأن للبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب، وعلمه تعالى منزّه عن ذلك، فلا بأس بخروجه. قال: وتعميم القواعد إنها هو بحسب الحاجة.

(١) يعني ليس بجسم ولا جسماني.

[١] - إذا تأملت ما تقدم عرفت أن مذهب أهل الحق أن المدرك لجميع أصناف الإدراكات هو النفس، وبعض الحكماء أن العقل لا يدرك إلا الكليات والجزئيات المجردة، ولا يدرك سوى ذلك، وعند بعضهم أن المدرك للجزئيات المادية هو النفس، ولكن إدراكها.. إلخ، فهو كالإطلاقين والتفصيل.. إلخ، تأمل.

سبحانه وعلم الإنسان، وإن أريد به النفس -وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن- لم يشمل^(١) علمه تعالى.

وفيه أيضاً أنه يخرج عنه العلم بالمستحيل، فإنه ليس شيئاً^(٢) اتفاقاً، والقول بأن العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة العقل، فإن كل عاقل يجد من نفسه

(قوله): «وعلم الإنسان» لم يتعرض في شرح التهذيب لخروج علم الإنسان، وما ذكره المؤلف بناء على أن العقل غير متعلق بالبدن؛ ولذا أدخل المؤلف علم الإنسان في تعريف العلم على القول بأن المراد بالعقل هو النفس؛ لتعلقه حينئذ بالبدن، على أن الشريف جعل العقل متعلقاً بالبدن أيضاً لكن لا كتعلق النفس كما عرفت [١]، فيدخل علم الإنسان.

(قوله): «وإن أريد به النفس» أي: أريد بالعقل النفس؛ ولذا قالوا: العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: «أنا» وقد جزم في شرح الشمسية لمبيدي بهذا حيث قال: والمراد به هاهنا هو النفس.

(قوله): «وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن» أي: جوهر مجرد كما ذكره في شرح المواقف وغيره، ولعل هذا القيد سقط من قلم الناسخ.

(قوله): «متعلق بالبدن» يعني تعلق التدبير والتصرف والتحريك كما عرفت.

(قوله): «فإنه» أي: المستحيل ليس شيئاً اتفاقاً؛ إذ ليس بثابت في نفسه؛ لأنه نفي محض، وإننا الخلاف في المعدومات الممكنة هل هي ثابتة في حال عدمها فتكون شيئاً أو لا.

(قوله): «والقول بأن العلم لا يتعلق به» أي: بالمستحيل مكابرة. وقوله: فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين، يعني: ولا يمكن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة إلا بعد العلم باجتماع الضدين الذي هو المستحيل؛ لأن الحكم بثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الغير في نفسه، فهو ثابت، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن، ولعل هذا هو مراد المؤلف وإن لم تؤد العبارة. واعلم أن الحكم بثبوت الشيء لغيره إنما يستدعي تصور الغير بوجه ما، وهذا التصور كافٍ في كون المستحيل قد تعلق به العلم؛ لأنك قد عرفت أن تعريف العلم شامل للصورة المطابقة وغيرها، وهو التصور بوجه ما. وأما تصوره بماهية فقد صرح السعد في الحواشي في بحث المحكوم فيه باستحالاته حيث قال: المستحيل لا تحصل له صورة في العقل، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين، فتصوره إما على طريقة التشبيه بأن يعقل مثلاً بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال: مثل هذا الأمر الذي تعقلناه لا يمكن حصوله بين السواد والياض، وإما على سبيل النفي.. إلى آخر كلامه، وسيأتي تقرير المؤلف ﷺ لذلك في مسألة امتناع التكليف بما لا يطاق، وتحقيق الكلام هنالك إن شاء الله تعالى.

(١) قال السيد الشريف في حواشي شرح المطالع: وما قيل من أن العقل لا يطلق على البارئ تعالى، فلا يكون علمه داخلياً في التعريف، وذلك يناه في عموم قواعد الفن - فمدفوع بأن المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب، وعلمه تعالى منزّه عن ذلك، فلا بأس بخروجه، وتعميم القواعد إنما هو بحسب الحاجة.

(٢) في المطبوع: بشيء.

[١]- رمز في الأم من هنا إلى قوله: متعلقاً بالجسم على سبيل التأثير، قبل هذا بيسير. (ح عن خط شيخه).

الحكم^(١) باستحالة اجتماع الضدين^(٢) والنقيضين، بل العلم^(٣) بمطلق المعدوم على القول بأنه لا يسمى شيئاً^(٤). وقد يعتذر عن هذا بأن المستحيل والمعدوم يسمى شيئاً لغة، فلا يخرج العلم بهما عن التعريف.

ولو عرف بما يحصل^(٥) من المعنى المدرك - بفتح الراء - للمدرك - بكسر ها - لسلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية^(٦) في إصلاحه.

فإن كان العلم بهذا المعنى^(٧) (إذعاناً بنسبة^(١)) أي:

(قوله): «بل العلم بمطلق المعدوم.. إلخ» أي: بل يخرج عن التعريف العلم بمطلق المعدوم سواء كان ممكناً أو مستحيلاً؛ فلهذا عطف هذا على ما قبله بيل لإفادته الترتيبي في الإشكال.

(قوله): «يسمى شيئاً» أي: لغة كما ذكره في المواقف قال: وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع كونه شيئاً لغة.

(قوله): «لسلم عما ورد على تعريف الحكماء» من خروج ما خرج عنه لدخوله في هذا الحد [١]. وقوله: «مع العناية في إصلاحه» أي: مع حصول العناية في إصلاحه؛ لأن قوله: للمدرك بالكسر مفيد لما أفاده قولهم في العقل أو عنده.

(قوله): «فإن كان العلم بهذا المعنى» أي: بالمعنى الأعم؛ إذ هو الذي ينقسم إلى الظن وسائر الأقسام.

(١) وفي نسخة: العلم.

(٢) تمام هذا في شرح المواقف ما لفظه: ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه.

(٣) أي: بل يخرج العلم، فهو معطوف على قوله: وفيه أيضاً.. إلخ.

(٤) ذهب إلى هذا الأشعرية وأبو الحسين وابن الملاحمي والإمام يحيى وكثير من الناس. (دامغ).

(٥) زيادة المعنى ليخرج الإدراك بالحواس والله أعلم.

(٦) إشارة إلى الجمع بين قوله: في العقل أو عنده.

(٧) قوله: «فإن كان العلم بهذا المعنى» أي: الأعم. وقوله: «إذعاناً» أي: من النفس، وقوله: «أي: اعتقاداً لنسبة» أي: سواء كان جازماً أو لا، مطابقاً أو لا، ثابتاً أو لا، على ما اشتهر من كلام الرازي ومن تبعه من تقسيم التصديق إلى العلم والظن والاعتقاد والشك والوهم على ما ذكره السعد عنه.

[١]- لكنه يخرج عنه بقوله: «ما يحصل من المعنى» مدركات الحواس عند من يجعل الحاصل عنها علماً إذا أريد بالمعنى ما يقابل العين. اهـ (ح قال: مغربي).

(قوله): «إذعاناً بنسبة» التي هي ثبوت شيء لشيء [١] كما في الحملية، أو عنده [٢] كما في الاتصالية، أو منافاته له [٣] كما في الانفصالية، أو انتفاء ذلك، أعني انتفاء ثبوت شيء لشيء كما في الحملية، أو عنده في الاتصالية، أو انتفاء المنافاة في الانفصالية. واعلم أن العلم بالمعنى الأعم هو الصورة الحاصلة.. إلخ فهو من مقولة الكيف، وقد اختاروا ذلك، فتفسيره بالإذعان المفسر باعتقاد كما ذكره المؤلف أو بالقبول أو بانقياد النفس أو بالإدراك كما في عبارة غيره لا يناسب ذلك؛ إذ الإذعان والقبول والانقياد من مقول الانفعال [٤]، وقد أشار إلى ما ذكرنا في شرح الشمسية.

(قوله): «أي اعتقاداً لنسبة»: المراد بالاعتقاد [٥] هنا ما يشمل الجازم وغيره، للمطابق وغيره، الثابت وغيره، كما ذلك أحد معنييه الأكين، فيشمل الظن والاعتقاد الجازم غير المطابق واعلم أن المؤلف فسر الإذعان بالاعتقاد كما في شرح اليزدي، وذلك أن المراد به الإذعان النفسي، وهو الاعتقاد، ولو فسره بالقبول كما ذكره السعد أو انقياد النفس كما ذكره بعض شراح التهذيب لكان أولى؛ إذ الاعتقاد إدراك، فيكون متعلقه وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو خلاف ما ذكره المؤلف. وأما صاحب الجواهر فاختار أن الحكم ليس هو الإذعان والقبول، بل جعله نفس الإدراك للمتعلق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وقد صرح بذلك الشريف.....=

(١) وإنما اختار المصنف هذه العبارة في [٦] تقسيم العلم دون ما اختاره الآخرون من أن العلم إن كان إدراك أن النسبة واقعة أو ليست [٧] بواقعة فتصديق وإلا فتصور؛ لأنها أخصر وأوجز.....=

[١]- كما في الحمليات، نحو: الإنسان كاتب. اهـ ح

[٢]- معطوف على قوله: لشيء، تقديره ثبوت شيء عنده؛ لأنه بسبب وجود النهار عند طلوع الشمس. وقوله: «أو منافاته» معطوف على قوله: ثبوت، تقديره وتصور النسبة الحكمية التي هي منافاته لإياه، أي: منافاة زوجية العدد الفردية. اهـ من خط سيدي أحمد بن محمد إسحاق. ح

[*]- كما في المتصلة الشرطية، كتصور وجود النهار عند وجود الشمس، نحو: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. اهـ من خط سيدي أحمد بن محمد إسحاق. ح

[٣]- إشارة إلى الحكم الذي في القضية المنفصلة، كمنافاة الزوجية للفردية نحو: العدد إما زوج أو فرد، لكنه فرد، يفيد: أنه ليس بزوج، أو نقول: لكنه زوج، يفيد: أنه ليس بفرد، فإن النسبة الحكمية هي الزوج.. إلى آخره هو الفرد. اهـ من خط سيدي أحمد بن محمد إسحاق ح

[٤]- والفعل لا يكون انفعالاً؛ وذلك لأن الفعل هو التأثير وإيجاد الأثر، والانفعال هو التأثر وقبول الأثر، فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر بالضرورة، وإما أن الإدراك انفعال فإنما يصح إذا فسر الإدراك بانقياد النفس بالصورة الحاصلة من الشيء، وأما إذا فسر بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقولة الكيف، فلا يكون فعلاً أيضاً. اهـ من حاشية شرح الشمسية للشريف.

[٥]- في الزهور الوردية: والمراد بالاعتقاد الإدراك المتعلق بأحدهما، أي: التصور والتصديق، فإن من إدراك النسبة الحكمية الحملية والاتصالية والانفصالية الإيجابية أو السلبية حصل له بعد إدراكها إدراك أنها واقعة -أي: مطابقة لما في نفس الأمر- أو غير واقعة، أي: ليست مطابقة له، والمدرّك في صورة الشك غير مغاير لهذه النسبة بالذات، بل باعتبار التردد في الإدراك، فإنها في صورة الشك مدرّكة بإدراك غير إذعاني، وفي صورة الحكم مدرّكة بإدراك إذعاني، هذا مذهب القدماء، واختاره المصنف. وذهب المتأخرون إلى إثبات نسبة أولى هي مورد الحكم ونسبة أخرى هي الحكم، فالنسبة الأولى تصورية، وهي تصور نسبة المحمول إلى الموضوع بدون إذعان النفس بها، وتسمى نسبة وقوعية، ونسبة بين بين، ومورد الإيجاب والسلب، والنسبة الثانية إدراك النفس أن تلك النسبة الصورية واقعة أم لا وجزمها وإذعانها وإيقاعها، وتسمى نسبة إيقاعية ونسبة حكمية وإيجاباً وسلباً أو نفيّاً وإثباتاً، فالنسبة الأولى موضوع النسبة الأخرى، كان المتكلم يقول: الوقوعية مصدوق بها.

قال المحقق الدواني: إثبات النسبة الأولى هي من تقييدات المتأخرين، فأجزاء القضية على مذهب القدماء ثلاثة: محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تامة، ومتعلق الإذعان والإدراك الجزء الثالث، وعلى مذهب المتأخرين أربعة: محكوم به ومحكوم عليه ونسبة تقييدية ووقوع هذه النسبة أو لا وقوعها، ومتعلق الإذعان عندهم الجزء الأخير، أعني الوقوع واللاوقوع.

[٦]- في المطبوع: على تقسيم. والمثبت من شرح التهذيب للشيرازي.

[٧]- في المطبوع: وليس. والمثبت من شرح التهذيب للشيرازي.
 = في شرح المواقف حيث قال: العلم إن كان حكماً -أي: إدراكاً لأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة- فتصور [١] وإلا فتصديق [٢]، وفسر به كلام شرح المختصر، ومثله في شرح الشمسية، فإن فسر التصديق بالإدعان يكون متعلقه مجرد النسبة الحكمية، أعني مورد الإيجاب والسلب، لا وقوعها أو لا وقوعها كما صرح به المؤلف فيها يأتي [٣]، وذلك لأن الشك والوهم وسائر التصورات لا إدعان فيها بنسبة ثبوتية أو سلبية، فلا حاجة في إخراجها إلى زيادة قيد الوقوع أو لا وقوع، ولهذا قال الشيرازي: إنه أخصر من قولهم: التصديق إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. ويؤيد هذا قولهم: إن أجزاء العملية ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة، وعلى القول بأن متعلق التصديق وقوع النسبة أو لا وقوعها تكون أربعة، رابعها: وقوع النسبة. وإن فسر التصديق بالإدراك كما ذكره الشريف ومن معه كان متعلقه وقوع النسبة أو لا وقوعها، بمعنى إدراك أن النسبة واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك؛ ليخرج الشك والوهم وسائر التصورات. وتحقيق ذلك كما ذكره في الجواهر: هو أن إدراك النسبة بين الشئين على ثلاثة أوجه: أحدها: إدراك النسبة من حيث هي هي، وثانيها إدراكها من حيث وقوعها أو لا وقوعها، وثالثها: إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة، والثاني أعم من الثالث مطلقاً؛ لأنك إذا أدركت أن النسبة واقعة أو ليست واقعة فقد أدركت النسبة من حيث وقوعها أو لا وقوعها، ولا يلزم من إدراك النسبة من حيث وقوعها أو لا وقوعها إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ فإن إدراك أن النسبة من حيث وقوعها أو لا وقوعها يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الأقسام، فهو أعم من التصديق والحكم والاعتقاد والجزم والرجحان والتساوي والمرجوحية، فتصور النسبة بين الشئين إنها هو للمعنى الثاني دون الأول والثالث. أما الثالث فظاهر؛ لا متنازع صدق إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الشك والوهم، وأما الأول فلأن الشك إنها يكون في وقوعها أو لا وقوعها لا في إدراك النسبة من حيث هي هي. انتهى. وبما نقلنا يندفع ما يقال إن التمايز بين إدراك النسبة المسمى بالتصور وبين إدراكها المسمى بالتصديق خفي. ووجه الاندفاع بأمرين: الأول: أن إدراك النسبة من حيث وقوعها أو لا وقوعها حاصل في الشك والوهم، بخلاف إدراك أنها واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك، والثاني [٤]: أن الثاني متميز يلازمه المشهور، وهو احتمال الصدق والكذب، بخلاف الأول.

= ولأنها لا ترد عليها الاعتراضات التي ترد على عباراتهم على ما فصلت في مواضعها. (شرح التهذيب للشيرازي).
 (*) قال السيد حسن الجلال في عصام المحصلين عن مزالق المؤصلين: اعلم أن النسب أربع: نفسيتان وخارجيتان عن النفس، فأولى النفسيتين: تصورية، وهي تصور نسبة المحمول إلى الموضوع بدون إدعان النفس بها، وتسمى وقوعية، ونسبة بين يين، ومورد الإيجاب والسلب. وأخرهما: إدراك النفس أن تلك النسبة المتصورة واقعة أو لا واقعة، وجزمها بذلك، وإيقاعها، وتسمى نسبة إيقاعية ونسبة حكمية، وتصديقاً، وإيجاباً وسلباً، وإثباتاً ونفيّاً [٥]، فهي [٦] علم بنسبة أخرى موضوعها تلك النسبة الأولى ومحمولها التصديق، كان المتكلم يقول: الوقوعية مصدوق بها؛ ولهذا سموا الأولى مورد الإيجاب والسلب. وأما الخارجتان عن النفس فأحدهما: اللفظية التي يشار بها إلى ما في النفس، وهي صورة بين يين برزت إلى اللفظ لتدل على ما في النفس، وليست بنسبة حقيقية؛ إذ النسبة إدراك النفس لارتباط المحمول بالموضوع؛ لما تقرر في الحكمة الإلهية من أن كونها مسخرة للعقل والوهم لا يمنع من قبول ما أكسبها. والأخرى منها: هي ما في نفس الأمر، أعني الخارج عن النفس واللفظ. (مختصراً).

[١]- عبارة المواقف: فهو تصديق وإلا فهو تصور.

[٢]- أظن فتصديق وإلا فتصور. اهـ وهو ثابت في نخ الحسن بن محمد المغربي. (ح عن خط شيخه).

[٣]- في قوله: وفيه إشارة.. إلخ. اهـ ح

[٤]- وهو العلم بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. (جواهر). وقوله: «متميز» أي: عن الأول، وهو تصور النسبة من حيث الوقوع

واللاوقوع. (جواهر. ح).

[٥]- في عصام المحصلين: وإيجاباً أو سلباً، وإثباتاً أو نفيّاً.

اعتقاداً لنسبة خبرية ثبوتية كاعتقاد أن زيداً قائم، أو سلبية كاعتقاد أنه ليس بقائم **(فتصديق)** أي: فالعلم تصديق، فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين^(١) كما هو رأي الرازي^(٢).

[٦]- في المطبوع: فهو. والمثبت من عصام المحصلين.

(قوله): «فالعلم تصديق» فالتصديق نفس الحكم الذي هو الإدعان؛ وذلك لحمل التصديق على العلم المفروض كونه إدعائاً، فيلزم من ذلك اتحاد الإدعان والتصديق؛ لأن ذلك هو مقتضى حمل المواطة. **(قوله):** «دون للمجموع.. إلخ» إذ المتبادر اتحاد العلم الذي هو الإدعان لمجرد التصديق لا مع اعتبار شيء آخر كما ذكره الرازي.

(قوله): «كما هو رأي الرازي»: وقد رده السيد المحقق بأن تقسيم العلم إلى التصور والتصديق [١] إنها هو لا امتياز كل منهما [٢] عن الآخر بطريق يستحصل به، ثم إن الإدراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص توصل إليه وهو الحجة المنقسمة إلى أقسامها [٣]، وما عدا هذا الإدراك له طريق واحد توصل إليه وهو القول الشارح [٤] فنصور المحكوم عليه ونصور المحكوم به ونصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصل بالقول الشارح [٥] فلا فائدة في ضمها [٦] إلى الحكم وجعل المجموع قسماً واحداً من العلم مسمى بالتصديق؛ لأن هذا المجموع ليس له طريق خاص، فمن لاحظ مقصود الفن - أعني بيان الطريق الموصلة إلى العلم - لم يلتبس عليه أن الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطريق، فيكون الحكم أحد قسميه [٧] المسمى بالتصديق، لكنه مشروط في وجوده ضمه إلى أمور متعددة من أفراد القسم الآخر.

(١) ومن تصور النسبة.

(٢) تابع في ذلك اليزدي، والذي في سائر شروح التهذيب وغيرها: أن التصديق عنده المجموع المركب من نفس الحكم وتصور الطرفين والنسبة، وهو الحق لما سيأتي من أن الحاجة في التصديق إلى تصور النسبة كالحاجة إلى تصور الطرفين. (سيدي هاشم بن يحيى قدس سره).

[١]- يعني أن الباحث على تقسيم العلم إلى هذين القسمين هو أن كلاً منهما كان ممتازاً في نفس الأمر، لا حصول الامتياز بواسطة التقسيم. (من خط سيدي أحمد بن محمد إسحاق. ح).

[٢]- يعني لما كان كل ممتازاً في نفس الأمر عن الآخر بطريق خاص يتحصل به قسم العلم إليهما بملاحظة ذلك الامتياز، فلا بد أن يكون التقسيم على وجه يكون كل من القسمين الخارجين ممتازاً عن الآخر بطريق خاص. (حاشية ملا عماد). وقد يقال: معناه أن تقسيم العلم إلى القسمين إنها هو لتبين طريق كل منهما وامتياز كل منهما بطريق خاص يتحصل به عند الطالبين كما يمتاز كل منهما بذلك في نفس الأمر. (ملا عماد).

[٣]- القياس الاستثنائي والاقتراني الحملي والشرطي والاستقراء والتمثيل. (من خط سيدي أحمد بن محمد. ح).

[٤]- فنصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصل بالقول الشارح، فلو ضمت الثلاثة إلى الحكم وجعل المجموع قسماً واحداً مسمى بالتصديق لم يكن لهذا المجموع طريق خاص يمتاز به، ومقصود الفن بيان الطرق الموصلة إلى العلم المنقسمة إلى القسمين بملاحظة الامتياز في الطريق ولا يكون إلا إذا كان الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق، لكنه مشروط إلى آخر ما هنا. (من خط سيدي أحمد بن محمد إسحاق. ح).

[٥]- ما بين المعقوفين من حاشية السيد على الشمسية.

[٦]- عبارة الشمسية: ضمه. اهـ: أي: ضم ما عداه. (ح). [بل عبارة الشمسية: ضمها، كما في سيلان].

[٧]- فالتصديق بسيط على مذهب الحكماء، مركب على رأي الإمام، وتصور الطرفين شرط للتصديق خارج عنه على

وفيه إشارة إلى أن متعلق الحكم هو النسبة الحكمية^(١) لا وقوعها^(٢) أو لا وقوعها.

(والا) يكن إذعاناً بنسبة **(فتصور^(٣))** سواء عدم كونه إدراكاً لنسبة كتصور الأطراف، أو كان إدراكاً لها لا على وجه الإذعان: إما بأن لا تقبله، كالنسب التقييدية والإنشائية، أو بأن تقبله لكن لم يقع، كالنسب المشكوكة والموهومة.

(وكل) واحد **(منها)** أي: من التصور والتصديق بعضه **(ضروري^(٤))** لا

قولهم، وشطره الداخل فيه على قوله. (من خط سيدي أحمد بن محمد ح).

(قوله): «وفيه» أي: في قوله **(فتصور)** إذعاناً بنسبة، حيث لم يقل إذعاناً بوقوع نسبة أو لا وقوعها، وقد عرفت وجه ذلك.

(قوله): «هو النسبة الحكمية» أي: المتصورة التي هي بين الإيجاب والسلب لا مع قيد وقوعها، وقد عرفت بيان ذلك مما سلف.

(قوله): «بعضه ضروري.. إلخ» قد يتوهم أن هذا مع قوله: «كل منها» زائد لمجرد التوضيح، وليس كذلك، فإن له فائدة تظهر بالتأمل [١].

(١) وهي ثبوت شيء لشيء أو عنده أو منافاته إياه، وتفسيرها بربط المحمول بالموضوع كما وقع في بعض الشروح ليس بصواب؛ لعدم شمول نسبة الشرطية. (من شرح الشمسية).

(٢) قوله: لا وقوعها أو لا وقوعها، قال الشريف: يريد أنا لا نعني بإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها أن يدرك معنى الوقوع أو لا وقوع مضافاً إلى النسبة، فإن إدراكها بهذا المعنى ليس حكماً، بل هو إدراك مركب تقييدي من قبل الإضافة، بل نعني بإدراك الوقوع أن ندرك أن النسبة واقعة، ويسمى هذا الإدراك حكماً إيجابياً، وإدراك عدم الوقوع أن النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا حكماً سلبياً ولا شك أن إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها يجب أن يتأخر عن إدراك النسبة الحكمية كما يجب تأخر إدراكها عن إدراك طرفيه.

(٣) سواء كان لأمر واحد كتصور زيد أو لأمر متعددة بدون نسبة كتصور زيد عمرو بكر أو مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها كتصور إلام زيد أو تامة إنشائية كتصور اضرب أو خبرية غير مدركة بإدراك إذعاني كما في صورة التخيل والشك والوهم.

(٤) فالتصور الضروري هو ما لا يتقدمه تصور تقدماً طبيعياً [٢]..... =

[١] - وهي دفع توهم أن المراد بكل منها الكل المجموعي، فصرح بالمراد بالإتيان بواحد ويقول: بعضه وهو الكل الفرادي [٢٠] ولا يصح إرادة الأول ولذا زاد ابن الإمام ما لفظ واحد وبعض، والله أعلم. اهـ (سيدي أحمد بن محمد ح).

[٢٠] - إذ المراد انقسام التصور إلى ضروري ونظري، وكذلك التصديق، ولذا قال السعد في التهذيب: وينقسمان بالضرورة إلى الضرورة والاكتساب. (سيدي أحمد ح).

[٢٢] - التقدم الطبيعي هو أن يكون المتقدم يحتاج إليه المتأخر ولا يكون علة له. (قطب).

يحتاج في تحصيله إلى نظر (و) بعضه (نظري) يحتاج في تحصيله إلى النظر، وهذه القسمة بديهية^(١) لا يحتاج فيها إلى تجشم الاستدلال كما ارتكبه أقوام^(٢)؛ وذلك أنا^(٣) إذا رجعنا إلى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر، كتصور^(٤) الحرارة والبرودة، وما هو حاصل بالنظر، كتصور حقيقة الملك والجن، ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر، كالتصديق بأن الشمس مشرقة والنار محرقة، وما هو حاصل بالنظر، كالتصديق بأن العالم حادث والصانع موجود.

= أي: لا يتوقف تحققه عليه، وهو الذي متعلقه مفرد كالوجود والشيء، فلا يطلب بحد؛ إذ لا حد له؛ فإنه تمييز أجزاء المفرد، ولا أجزاء له. والمطلوب بخلافه، وهو ما كان متعلقه مركباً، فتطلب مفرداته ليعرف مميزه، وذلك حده، فقد تبين أن كل مركب يكتسب بالحد، ولا شيء من البسيط كذلك، وهذا ما وعدناك في بيان أن البسيط هو معنى الضروري. والتصديق البديهي [الضروري (ش عضد)] هو ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه، وهو دليله وطلبه بالنظر، ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضرورياً كان أو نظرياً. والمطلوب بخلافه، أي: يتقدمه تصديق يتوقف عليه، وهو دليله فيطلب بالدليل. واعلم أنه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته أن تطلب، بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ولا نظر. (عضد الدين).

(١) البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتاج، ويرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً، فيكون أخص من الضروري، كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. (تعريفات).

(٢) وهو قولهم: لو كان الكل من الكل نظرياً لدار أو تسلسل أو بديهي لما احتجنا في شيء منها إلى الفكر، وهذا لا يتم إلا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل وأطرافها، ولا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة إلى دعوى البداهة في المطلوب فلنكتف به. (مختصراً).

(٣) في (أ): لأننا.

(٤) قوله: كتصور الحرارة والبرودة، يعني في الأعراض، وقوله: كتصور حقيقة الملك والجن يعني في الجواهر.

ولما كان الضروري والنظري تتوقف معرفتهما على معرفة النظر - لأخذه في تعريفيهما المذكورين عقبيهما على طريقة الوصف عَرَفَهُ فقال: **(والنظر: الفكر المطلوب به علم أو ظن)** وهذا تعريف الأصوليين.

الفكر: جنس شامل للنظر وغيره؛ لأنه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، وذلك قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون كذلك

(قوله): «المذكورين عقبيهما» أي: عقيب الضروري والنظري، وقوله: «على طريقة الوصف» حيث قال: ضروري لا يحتاج.. إلخ، ونظري يحتاج.. إلخ، ولو ذكرنا غير وصفين لقليل: الضروري هو الذي لا يحتاج.. إلخ، والنظري هو الذي يحتاج.. إلخ، لكن المؤلف إنما ذكر هذين الوصفين في الشرح لا في المتن، فليس النظر بمأخوذ في تعريفهما في المتن، فلو قال: ولما كان النظري منسوب إلى النظر لتوقفه عليه [١] عرفه فقال.. إلخ لكان أحسن.

(قوله): «والنظر الفكر» هذا الحد للقاضي الباقلاني، فزعم الأملدي أن قوله: الفكر ليس جزءاً من التعريف، بل إنما ذكر ليان اتحاد مدلولهما، وما بعده هو الحد، وضعف بأن للتبادر من هذه العبارة أن الفكر جزء من النظر وأنه جنس له شامل للنظر وغيره، لا أنه ذكر ليان الترادف؛ إذ لو ذكر ليان الترادف لقليل: والنظر والفكر، فلذا قال المؤلف عليه السلام: الفكر جنس.. إلخ إشارة إلى هذا، وقال: لأنه - أي: الفكر - انتقال النفس في المعاني، والمراد بالمعاني هي العقولات للقبالة للمحسوسات الشاملة للموهومات؛ لأن حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلاً لا فكراً ولا نظراً.

وقوله: «انتقالاً بالقصد» احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد، ومن ذلك ما يتوارد على النفس من العقولات في المنام بلا اختيار فإنه لا يسمى فكراً. وإنا خرج الحدس بقيد القصد لأن المعاني المذكورة هنا في حد النظر هي للمباني للمطلوب، ففي النظر ينتقل إلى المباني من اللطالِب للمعلومة بوجه ما، فيكون ذلك الانتقال بالقصد، وأما الحدس فلا انتقال من اللطالِب إلى المباني، بل عند أن تسنح للمباني وتعرض في الذهن يحصل المطلوب، فالانتقال فيه ليس إلا من المباني إلى اللطالِب انتقالاً دفعياً، وأما الفكر فلا بد فيه من حركتين: حركة من اللطالِب نحو المباني ورجوع إلى اللطالِب. وتحقيق المقام: بما ذكره المحقق الشريف من أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم، اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة له، وأنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيها، ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب، فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي [٢].

[١] - في العبارة طي، وحقها أن يقال: ومعرفة موقفه على معرفته.. إلخ، والله أعلم. (ح عن خط شيخه الحسن بن إسماعيل).

[٢] - أما في التصور فكما إذا حصل لنا شعور بأمر تصوري وحاولنا حصوله على وجه أكمل تحركت النفس في المعلومات المخزونة عندها منتقلة من معلوم إلى معلوم، كتحرُّكها عند طلب تصور ماهية الإنسان فيها عندها من ناطق وشجر وحيوان وحجر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب، وهي المسمى بمباده، كالناطق والحيوان، ثم تتحرك ثانياً في تلك المباني لترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب بتقديم الحيوان وتقييده بناطق. اهـ وأما التصديق فعند طلب النفس التصديق بحدوث العالم مثلاً تتحرك في القضايا المخزونة عندها حتى تجد القضيتين الحاكميتين بحدوث المتغير وبالتغير عن العالم، وهي المباني التصديقية، ثم تتحرك ثانياً في تلك المباني لترتيباً خاصاً، وهو توسط المتغير المحكوم به على العالم والمحكوم عليه بالحدوث بين طرفي المطلوب ليتعدى حكم الحدوث إلى العالم، فهناك حركتان: مبدأ الأول المطلوب المشعور به بالوجه الناقص، ومنتهاها آخر تلك المباني، ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للملاحظة والترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به بالوجه الأكمل. وعدول المصنف عن الترتيب إلى الملاحظة لما قيل من أن الترتيب لازم للحركة الثانية فقط، والملاحظة والتوجه إما عين الحركتين اللتين مجموعهما حقيقة النظر أو لازم لهما جميعاً، أو لما أورد على تعريف النظر بترتيب أمور معلومة من خروج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها. وقد أجيب عن هذا بأن التعريف بالمفرد إنما يكون بالمشتقات، وهي مركبة من حيث اشتغالها على الذات والصفة، وبأن التعريف بالمفرد مركب من الوجه المعلوم والمفرد، فيقع الترتيب بينهما ذهنياً.

كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً، فبقية التعريف لإخراجه.

(وقيل) في تعريفه على رأي متأخري المنطقيين: **(ملاحظة المعقول^(١))**

(لتحصيل المجهول) يعني أن النظر توجه النفس نحو المعلوم قصداً^(٢) لتحصيل أمر غير معلوم. وهو في الشمول والإخراج كما سبق.

وعدل عن المعلوم إلى المعقول تحرزاً^(٣) عن استعمال المشترك في التعريف.

= وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب، وهي المسماة بمبادئه، ثم لا بد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان مبدأ الأولى منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص، ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي، ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل، فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع ما بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية.

(قوله): «فبقية التعريف لإخراجه» أي: لإخراج ما لا يكون لطلب علم أو ظن كأكثر حديث النفس. فالفكر جنس والباقي فصل. وقد ذكر في المواقف أن هذا التعريف شامل لجميع أقسامه من الصحيح والفاقد والقطعي والظني والموصل إلى التصور وإلى التصديق.

وقد أورد عليه في المواقف أسئلة أربعة وأجاب عنها تركناها خوف الإطالة، والمؤلف رحمه الله كأنه لذلك أورد تعريف النظر عند متأخري المنطقيين فقال: ملاحظة المعقول، أي: ما حصل في العقل مفرداً أو مركباً، فيشمل التعريف بالمفرد، فإن شارح المواقف اختار التعريف به.

قلت: ويؤيده ما سيأتي من صحة التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها.

(قوله): «لتحصيل المجهول» تصورياً كان أو تصديقياً، كملاحظة الحيوان والناطق المعلومين لتحصيل الإنسان المجهول، وكملاحظة المقدمتين المعلومتين كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث لتحصيل النتيجة المجهولة، وهي قولنا: العالم حادث، ويشمل التصديقات اليقينية والظنية. والمراد بالمجهول ليس هو المجهول من كل وجه؛ لاستحالة طلب المجهول المطلق، بل المراد المجهول من وجه المعلوم من وجه آخر، وقد سبق بيان ذلك.

(قوله): «وهو في الشمول.. إلخ» أي: هذا التعريف كالتعريف الذي سبق في الشمول والإخراج، فيشمل قوله: «ملاحظة المعقول» ما كان لطلب علم أو ظن وما لم يكن كذلك، ويخرج بقوله: «لتحصيل المجهول» ما لم يكن لطلب علم أو ظن، ويخرج الحدس بقوله: قصداً، وما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد.

(قوله): «تحرزاً» التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف لأن المعلوم يطلق تارة على المتيقن وتارة على المظنون، والمعقول ليس بمشترك لفظي.

(١) قوله: «ملاحظة المعقول» أي: المعلوم، وهو الحاصل في العقل تصوراً كان أو تصديقياً، مفرداً أو مركباً.

(٢) قوله: «قصداً» يحترز عن الحدس وعما يتوارد على النفس بلا قصد.

(٣) لأن المعلوم تارة يطلق على اليقينيات وتارة على الظنيات وتارة على الحملات وتارة أخرى على المجموع، فلفظ المعلوم مشترك، بخلاف المعقول، فهو أولي.

(*) ومن فوائد العدول التنبيه على أن الفكر إنما يجري في الأمور المعقولات، أي: الكليات الحاصلة في العقل دون الجزئية، فإن الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسباً، ومنها رعاية السجع.

(*) لا يخفى عليك أن من كمال الاحتراز عن استعمال المشترك في التعريف عدم تفسير لفظ الحد به، وإلا انتقض الغرض من الاحتراز، والله أعلم. (سيدي هاشم بن يحيى قدس سره).

ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني^(١) أردفه بذكر أقسام منه^(٢) وقسيمات له فقال: **(والاعتقاد يقال)** أي: يطلق بالاشتراك **(على التصديق)** سواء كان جازماً أو غير جازم، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت، وهذا هو المتداول المشهور.

(و) قد يقال (على) قسم من العلم بالمعنى الأخص وهو **(اليقين)** أعني التصديق الجازم المطابق الثابت.

(قوله): «وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني» قد تقدم أنه يطلق على معنيين أعم وأخص، فلعله أراد هنا جنس المعاني [١] أو اعتبر إطلاقه على التصور والتصديق والضروري والنظري منها.

(قوله): «بذكر أقسام منه» إن أريد العلم بالمعنى الأعم فالأقسام هي الاعتقاد والظن والشك والوهم، وأما قسمه فليس إلا الجهل البسيط؛ لما عرفت من أن الجهل المركب من أقسام العلم بالمعنى الأعم، كما ذكره المؤلف سابقاً، وأما على ما ذكره في شرح المواقف من الاعتراض على جعل الجهل المركب من أقسام العلم فالقسيم أمران: الجهل البسيط والمركب، وعلى التقديرين ففي جمع القسيمات تأمل.

وإن أريد العلم بالمعنى الأخص لم يكن المذكور هنا إلا قسماً واحداً [٢]، وهو الاعتقاد بمعنى اليقين، ولعله يحمل كلام المؤلف على الاستخدام، فيراد بالعلم في قوله: «ولما ذكر العلم» هو العلم بالمعنى الأعم، وبضميره في قوله: «وقسيمات له» العلم بالمعنى الأخص، فتكون القسيمات حينئذ هي: الشك والظن والجهل والوهم، وإن كانت أقساماً للعلم بالمعنى الأعم، وفيه تكلف، ولو قال المؤلف عليه السلام: لما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه أردفه بذكر ما هو قسم منه أو قسيم له.. إلخ - لاستقام الكلام.

(قوله): «ثابتاً» أي: غير متغير بالتشكيك، وهذا القسم أخص من المطابق؛ إذ المطابق قد يكون اعتقاد تقليد.

(١) المراد ما فوق الواحد، وهما الأعم والأخص، أو المراد التصديق والتصور والضروري والنظري.

(٢) قوله: أقسام منه كالاقتدار والظن والشك والوهم، وقوله: وقسيمات له القسيم هو المبين، فقسيم العلم بالمعنى الأعم إنما هو الجهل، وبالمعنى الأخص سائر أقسامه بالمعنى الأعم والجهل.

[١] - هذا مبني على أن من بيانية في قوله: من المعاني، والظاهر أنها تبعية فلا يحتاج إلى هذا الحمل الأول، وأما قوله: أو اعتبر.. إلخ فلا يصح التوجيه به؛ إذ المراد من إطلاق لفظ العلم هو الإطلاق بحسب الوضع، وإطلاقه على التصور والتصديق ليس بوضعي، والضروري والنظري أقسام هما، فتأمل، والله أعلم. (إملاء ح عن شيخه الحسن).

[٢] - ففي جمع الأقسام تأمل. (سيدي أحمد ح).

(والجهل) مشترك أيضاً بين معنيين، فهو (بمعنى يقابل العلم والاعتقاد) مقابلة العدم للملكة، فهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شأنه^(١) أن يكون عالماً أو معتقداً، وهذا يسمى جهلاً بسيطاً.

(وبآخر قسم من الاعتقاد) بمعناه الأعم^(٢)، فهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جازماً، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد، وهذا يسمى جهلاً مركباً^(٣)؛ لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به.

(والظن ترجيح أحد الطرفين) أي: الإيجاب والسلب، فهو اعتقاد راجح لا تنقبض النفس معه عن الطرف الآخر.

(قوله): «والظن ترجيح أحد الطرفين.. إلخ»: في هذا مسامحة؛ إذ الظن ليس نفس الترجيح، بل هو الإدراك الراجح؛ ولذا قال المؤلف في الشرح: هو اعتقاد راجح.. إلخ، وقوله: والشك استواء الطرفين، وقوله: وهو تردد الذهن، وقوله: والوهم مرجوحية أحدهما - في الكل مسامحة أيضاً؛ إذ الشك ليس نفس الاستواء ولا التردد، والوهم ليس نفس المرجوحية، بل الإدراك غير الجازم المستوي الطرفين، والوهم هو الإدراك غير الجازم المرجوح، والله أعلم.

(١) فلا يقال: الجباد جاهل. (قطب).

(٢) هو التصديق، وقوله: «فهو» يعني الجهل.

(٣) الجهل المركب: عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد. والجهل البسيط: هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً. ويقرب منه السهو، وسببه عدم استثبات التصور حتى إذا نبه الساهي أدنى تنبيه تنبه وعاد إليه التصور الأول، وكذا الغفلة تقرب منه أيضاً، ويفهم منها عدم التصور مع وجود مقتضيه، وكذلك الذهول يقرب منه، وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشاً. والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسياناً، وقد فرق بين السهو وبينه بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، والثاني زوالها عنها معاً فيحتاج في حصولها إلى سبب جديد. قال الآمدي: إن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة، وكلها مضادة للعلم، بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه. قال: والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيتهما فيكون ضداً له وإن لم يكن صفة إثبات. (مختصراً من المقصد الثالث والرابع من مقاصد العلم من موقف الأعراض من المواقف وشرحه).

(والشك استواءهما) أي: الطرفين، وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح أحدهما على الآخر.

(والوهم مرجوحية أحدهما) فهو مقابل الظن.

والسهو^(١) ويرادفه الذهول: زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تحشم إدراك جديد؛ لكونها محفوظة في خزانها. والنسيان^(٢): زوال الصورة عنها بحيث لا تتمكن من ملاحظتها إلا بتجشم إدراك جديد؛ لزوالها عن خزانها.

(قوله): «والسهو يرادفه الذهول.. إلخ» لما ذكر المؤلف الطريق المحصل للعلم أو الظن وهو النظر ذكر ما يقابله، وهو المزيل لذلك، أعني السهو والنسيان، فناسب إيرادهما في هذا المقام.

(١) السهو مبتدأ خبره زوال.

(٢) قوله: والنسيان زوال.. إلخ، واختلف فيه [١٦]، فقال الحاكم: معنى يحدثه الله في القلب، وقال أبو هاشم وأصحابه: ليس بمعنى، وإنما هو زوال العلم الضروري الذي جرت العادة بحصوله. (ثمرات من أول سورة الأنعام).

[١٦] - لفظ الثمرات: واختلف في النسيان ما هو.. إلخ.

التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق إلى التصور؛ إذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة: تصور المحكوم عليه إما بذاته^(١) أو بأمر صادق عليه^(٢)، وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الخبرية؛ للعلم^(٣) بامتناع الحكم ممن جهل أحد هذه التصورات.

(المفهوم) ما يستفاد^(٤) من اللفظ باعتبار أنه فهم منه يسمى مفهوماً، وباعتبار أنه قصد منه يسمى معنى، وباعتبار أنه دال عليه يسمى مدلولاً^(٥). والمراد بالمفهوم هنا: ما حصل في العقل أو عنده^(٦) كما مر^(٧).

(قوله): «إما بذاته» أي: بحقيقته.

(قوله): «أو بأمر صادق عليه» فإننا قد نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها، كالحكم على واجب الوجود تعالى بالقدرة والعلم، والحكم على شبح من بعيد بأنه شاغل للحيز، والتصديق إنما يستدعي تصور المحكوم عليه وبه بأمر صادق عليه لا بالحقيقة وإلا لم يصح منا أمثال هذه الأحكام.

(١) قوله: «إما بذاته» نحو الإنسان حيوان ناطق. وقوله: «أو بأمر صادق عليه» نحو: الإنسان ضاحك. وقوله: «وتصور النسبة الخبرية» أي: الحكمية التي هي ثبوت الشيء للشيء في الحملية، أو عنده في الشرطية المتصلة، أو منافاته إياه في الشرطية المنفصلة.

(٢) يعني أن استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه أنه مستدع تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة، حتى لو لم يتصور حقيقة الشيء يمتنع الحكم عليه، بل المراد أن يستدعي تصوره بوجه ما: إما بكنه حقيقته أو بأمر صادق عليه، فإننا نحكم على أشياء لا نعرف حقائقها، كما نحكم على واجب الوجود بالقدرة.. إلخ ما في سيلان. اهـ من القطب.

(٣) قوله: «للعلم» متعلق بقوله: «لا بد» باعتبار المعنى؛ لأن لا بد بمعنى وجب.

(٤) قوله: «ما يستفاد» ما مبتدأ، خبره يسمى مفهوماً. وقوله: «يسمى مفهوماً» راجع إلى السامع. وقوله: «يسمى معنى» راجع إلى المتكلم. وقوله: «يسمى مدلولاً» راجع إلى اللفظ.

(٥) وأيضاً من حيث وضع له اسم مسمى، إلا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الأفراد، والمسمى يعمهما. (تلويح).

(٦) ليدخل الجزئي المادي. اهـ فالمفهوم سواء كان حصوله عند العقل بالذات أو بواسطة الآلات إما كلي أو جزئي.

(٧) (كما مر): ساقط من (أ، ب).

وهو إما أن يمتنع فرض صدقه على الكثرة أو لا يمتنع **(إن امتنع فرض صدقه^(١) على الكثرة فجزيي كزيد^(٢))** والمراد بالفرض هنا تجويز العقل، لا التقدير^(٣)؛ لأنه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي^(٤) على كثيرين.

(قوله): «إن امتنع فرض صدقه.. إلخ» قيل: عدل المؤلف عليه السلام عن قولهم في حد الكلي: هو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه. وفي حد الجزئي: هو الذي يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه - لئلا يرد عليه أن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل، والصورة العقلية كلية، فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم. وقد أجيب عنه بأن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل أو عنده، فإن كان كلياً فحصول صورته في العقل، وإن كان جزئياً **[١]** فصورته في آله بلا إشكال. ذكر معناه في شرح المطالع، وبهذا الجواب يتبين أن إيراد المؤلف لعبارتهم كما يأتي في المبادئ اللغوية حيث قال: فإن تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه.. إلخ بناء منه على صحة كل من التعريفين؛ لاندفاع هذا الإيراد بهذا الجواب.

(قوله): «تجويز العقل» كما في قولهم: يمتنع فرض الانقسام في النقطة. **(قوله):** «لا التقدير» كما هو معناه لغة، مثل قولهم: على سبيل الفرض والتقدير، فإن هذا ممكن في الجزئي؛ إذ معناه أن تقلر صدقه على كثيرين بحرف الشرط، فإنه يقع مقدم الشرطية في هذا التقدير وتاليها هذه الشرطية، فيقال: إن كان زيد صادقاً على كثيرين لم يكن جزئياً، وإن لم يكن صادقاً على كثيرين كان جزئياً، وهذا معنى قول المؤلف: لأنه لا يستحيل.. إلخ، يعني وإنما للمتنع هو الفرض بالمعنى الأول.

(١) عبارة الدواني: إن امتنع أن يحكم العقل بعد تصوره بصدقه على كثيرين فجزيي أي: يكون سبب الامتناع مجرد تصوره، ويعرف ذلك بعد تصوره بصدقه على كثيرين أي يكون بسبب الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بأن يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر إلى الصورة الحاصلة، فإن امتنع الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي، فلا يرد أن فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن؛ فإنه يقع مقدم الشرطية وتاليها في قولك: إن كان زيد صادقاً على كثيرين لم يكن جزئياً، وعكسه، فالفرض هاهنا ليس بمعنى التقدير، بل بالمعنى الذي مر، كما أنه في قولهم: يمتنع فرض الانقسام في النقطة ليس بمعنى التقدير أيضاً.

(٢) قوله: «كزيد» أي: كمفهوم زيد، فإن العقل بعد تصوره يمنع من فرضه مشتركاً بين كثيرين. وهكذا الإنسان، فإن الهدية إذا حصل مفهوماً عند العقل امتنع بمجرد تصوره عن صدقه على أمور متعددة.

(٣) والفرق دقيق أشار إليه الشيخ في الشفاء حيث قال: معنى زيد يستحيل أن يجعل مشتركاً فيه، فإن معناه هو ذات المشار إليه، وذات هذا المشار إليه يمتنع في الذهن أن تجعل لغيره، فالحاصل أن مجرد فرض صدق الشيء على كثيرين لا بالفعل بل بالإمكان كاف في اعتبار الكلية، فلتكن هذه الدقيقة على ذكر منك، فلها في تحقيق المحصورات مواضع نفع. (مطالع). والله أعلم.

(٤) أي: من دون تجويز العقل.

[١] - يعني مادياً، وعلى هذا كان على المصنف أن يقول هنا: «ما حصل في العقل أو عنده كما سلف له، والله أعلم. (عبدالله الوزير). هذا مبني على نسخة لم يثبت فيها: أو عنده، فتأمل. (ح عن خط شيخه).

ويعرف التجويز بأن يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر إلى الصورة الحاصلة، فإن امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي، فيخرج عنه ما يمتنع تكثره^(١) بدليل خارجي، والكيليات^(٢)

(قوله): «ويعرف التجويز.. إلخ» هذا إلى آخره ذكره الدواني، ووجه الإغماض عن الخصوصيات في الكلي ظاهر؛ لأنها فيه مانعة^[١] عن فرض صدقه على كثيرين، فبالإغماض عنها يجوز العقل في الكلي هذا الفرض، فتم الكلية. وأما في الجزئي فالخصوصيات فيه مانعة أيضاً عن هذا الفرض، كما أن مجرد مفهومه وهو الذات مانع، فما وجه الإغماض؟

والجواب: أن العقل لو لم يغمض في الجزئي عن الخصوصيات لم يعرف أن امتناع فرضه على كثيرين لمجرد مفهومه، بل له وللخصوصيات، ولا بد أن يكون الامتناع لمجرد مفهومه؛ فلذا اشترط الإغماض عنها، والله أعلم. والخصوصيات للمقارنة في الكلي هي نحو الأدلة الدالة على امتناع فرضه على كثيرين كما في الواجب لذاته، وفي الجزئي نحو كونه ابن عمرو أو بكر، وكون الحركة الشخصية من زيد مثلاً، فإذا جرد العقل الجزئي عن ذلك عرف أن امتناع صدقه على كثيرين لمجرد مفهومه.

(قوله): «فيخرج عنه ما يمتنع تكثره بدليل خارجي» كواجب الوجود، فإن امتناع فرض صدقه على كثيرين بدليل خارجي، لكن إذا جرد العقل النظر إلى مفهومه لم يمتنع من فرض صدقه على كثيرين، فإن مجرد مفهومه لو منع من فرض^[٢] صدقه على كثيرين لم يفتقر في إثبات الوحدة إلى دليل.

(١) كالإله المعبود بحق؛ إذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه، لكنه عند العقل لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وإلا لم يفتقر إلى دليل الوحدة. (مطلع).

(٢) قال البرقيدي في حواشيه على شرح الكاتبي للإيساغوجي ما لفظه: اعلم أن الكلي هو الذي يمكن أن يفرض صدقه على كثيرين بالإمكان الذاتي، سواء وقع على كثيرين في نفس الأمر أو لم يقع فيه، وسواء فرض صدق وقوعه على كثيرين أو لم يفرض؛ فدخل الواجب والشمس واللاشيء في تعريف الكلي. والجزئي الذي لا يمكن فرض صدقه على كثيرين، كزيد فإنه لا يمكن فرض صدقه على كثيرين؛ لمنع التشخص عن فرض صدقه على كثيرين. فإن قيل: ما الفرق بين زيد وبين اللاشيء، فلم قيل: إن أحدهما جزئي والآخر كلي مع أن كل واحد منهما لا يمكن فرض صدقه على كثيرين، أما زيد فلما مر آنفاً، وأما اللاشيء فلأنه لا شيء من الأشياء الخارجية والذهنية يصدق عليه اللاشيء، فلا يمكن أن يفرض صدقه على كثيرين؟ قلت: الفرق بينهما هو أن زيداً يمتنع فرض صدقه على كثيرين امتناعاً ذاتياً، فينافي الإمكان الذاتي، وأما امتناع فرض صدق اللاشيء على كثيرين بسبب أن نقيضه الشيء يكون شاملاً.....=

[١] - كالأولية في حق الواجب الدالة على امتناع فرضه على كثيرين. (ح ن).

[٢] - لفظ (فرض) غير ثابت في الأم. (ح).

= جميع الأشياء الخارجية والذهنية، فيكون امتناع فرض صدقه بالغير، فلا ينافي الإمكان الذاتي. انتهى المراد.

(*) أي: التي لا يمكن صدقها في نفس الأمر على شيء من الأشياء الخارجية والذهنية، كاللاشيء، فإن كل ما يفرض في الخارج فهو شيء في الخارج ضرورة، وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء في الذهن ضرورة، فلا يصدق في نفس الأمر على شيء منها أنه لا شيء. وكاللا يمكن بالإمكان العام [١] فإن كل مفهوم يصدق عليه في نفس الأمر أنه ممكن عام، فيمتنع صدق نقيضه في نفس الأمر على مفهوم من المفاهيم. وكاللا موجود، فإن كل ما في الخارج يصدق عليه أنه موجود فيه، وكل ما هو في الذهن يصدق عليه أنه موجود في الذهن، فلا يمكن صدق نقيضه في نفس الأمر على شيء أصلاً، لكن هذه الكليات الفرضية مع امتناع صدقها على شيء أصلاً لا يمنع العقل بمجرد حصولها فيه عن فرض الاشتراك، بل يمكنه فرض اشتراكها بمجرد حصولها فيه مع قطع النظر عن شمول نقائضها لجميع الأشياء. وإنما اعتبر القوم في التقسيم إلى الكلي والجزئي حال المفاهيم في العقل، أعني امتناعها عن فرض العقل لاشتراكها وعدم امتناعها عنه فجعلوا أمثال مفهوم الواجب ونقائض المفاهيم الشاملة لجميع الأشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة داخلة في الكليات دون الجزئيات، ولم يعتبروا حال المفاهيم في أنفسها، أعني امتناعها عن الاشتراك في نفس الأمر وعدم امتناعها عنه فيه، ولم يجعلوا تلك المذكورات داخلة في الجزئيات - بناء على أن مقصودهم هو التوصل ببعض المفاهيم إلى بعض، وذلك إنما هو باعتبار حصولها في الذهن، فاعتبار أحوالها الذهنية هو المناسب لما هو غرضهم. (من حاشية السيد الشريف على شرح القطب للشمسية).

[١] - إشارة إلى أن في عبارته في المثال المذكور مساهلة، وإلى أن المراد هو الإمكان العام دون الخاص، ووجه المساهلة أنه عبر عن الفاعل في هذا المثال وعن المفعول في المثال المذكور بعده - أعني كاللا موجود - بالمصدر [٢] ووجه القول بالمساهلة أن الإمكان العام والوجود المطلق لا يصدقان على شيء من الموجودات محققة أو مقدرة بحسب نفس الأمر، فيجب أن يصدق عليه نقيضاهما بحسبه، وهو اللاإمكان واللاوجود، وإلا ارتفع النقيضان عن الأمر الموجود، واستحالته بديهية فلهذين المفهومين أفراد بحسب نفس الأمر، فلا يصلح شيء منها مثلاً للكلي الفرضي الذي لا فرد له إلا بحسب فرض العقل؛ ولهذا يعبر عنه بالكلي الفرضي، بخلاف اللا يمكن بالإمكان العام واللا موجود مطلقاً فإن كل موجود يصدق عليه بحسب نفس الأمر أنه ممكن عام وموجود مطلقاً، فلا يصدق عليه نقيضاهما بحسبه وإلا اجتمع النقيضان، وهو بين الاستحالة. وإنما خص الإمكان بالإمكان العام المتناول لكل الموجودات واجبة كانت أم لا، والمعدومات متمنعة كانت أم لا - لأن الإمكان الخاص لا يتناول الواجب والممتنع [٣]، فيتناولها نقيضه، فلنقيضه أفراد بحسب نفس الأمر، وإنما قيدنا الوجود بالإطلاق لأن الموجود الخارجي فقط لا يتناول الموجودات الذهنية، فيتناولها نقيضه، والموجود الذهني فقط لا يتناول الموجودات الخارجية، فيتناولها نقيضه، فلنقيضيهما أفراد بحسبه، بخلاف المطلق فإنه يتناول المجموع، فلا يتناول نقيضه شيئاً منه. (من حاشية على حاشية الشريف على شرح الرسالة الشمسية).

[٢] - وهذا بناء على أن عبارة المؤلف: واللاوجود، والموجود في نسخ: «واللا موجود» باسم المفعول فتأمل.

[٣] - فليس الممكن الخاص من الكليات الفرضية إذ نقيضه يصدق على الواجب وذلك جزئي وكذلك الممتنع.

الفرضية كاللاشيء واللاإمكان.

(والا) يتمتع فرض صدقه على الكثرة **(فكلي كالإنسان)** واللاموجود. وجه التسمية أن الكلي جزء للجزئي^(١) غالباً، فيكون الجزئي كلاً والكلي جزءاً، والكل له نسبة إلى أجزائه لكونه مركباً منها، والأجزاء لها نسبة إلى الكل لكونها أجزاء له، فالكل جزئي لكونه منسوباً إلى الجزء، والجزء كلي لكونه منسوباً إلى الكل. ويقيّد الجزئي بالحقيقي؛ لأن جزئيته بالنظر إلى حقيقته المانعة من فرض الشركة. وبإزائه الكلي الحقيقي. وبالإضافي؛ لأن جزئيته كما ذكرنا بالإضافة إلى شيء آخر. وبإزائه الكلي الإضافي، وهو الأعم من شيء.

(قوله): «والكليات الفرضية» وهي التي لا يمكن صدقها في نفس الأمر على شيء من الأشياء الخارجية والذهنية، كاللاشيء فإن كل ما يوجد **[١]** في الخارج فهو شيء فيه ضرورة، وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء فيه ضرورة، فلا يصدق في نفس الأمر على شيء منها أنه لا شيء.

(قوله): «كاللاشيء واللاإمكان» فإن كل ما يوجد في الذهن أو في الخارج فهو ممكن، فلا يصدق في نفس الأمر على شيء أنه لا يمكن. فلو قيل: المفهوم إن امتنع صدقه على كثيرين لفهم أن المقصود منع صدقه عليها في نفس الأمر **[٢]**، فيلزم أن يكون مفهوم اللاشيء واللاإمكان مثلاً داخلاً في حد الجزئي خارجاً عن حد الكلي وليس كذلك، فإن الأمر بالعكس، فلما قيد بالفرض علم أن المراد منع الصدق وعدم منعه بحسب الفرض وفي العقل، والمعتبر إمكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقاً أم لا، وسواء فرض العقل صدقه أم لم يفرض.

قال في شرح المطالع: لا يقال: إذا كان مجرد الفرض كافياً فلنفرض الجزئي صادقاً على أشياء كما نفرض صدق اللاشيء عليها؛ لأننا نقول: ذلك فرض ممتنع بالإضافة، وهذا فرض ممتنع، وقد عرفت أن المعتبر إمكان الفرض.

(قوله): «غالباً» إشارة إلى أن بعض الكليات ليست أجزاء لجزئياتها، كالحفاصة والعرض العام، وأما الثلاثة الباقية فهي أجزاء لجزئياتها، فإن الجنس والفصل جزآن لماهية النوع، والنوع جزء لماهية الشخص من حيث هو شخص [وإن كان تمام ماهيته (ح الشريف)]. هكذا نقل عن المؤلف رحمته.

(قوله): «وبالإضافي» أي: ويقيّد الجزئي بالإضافي.

(قوله): «كما ذكرنا» ينظر أين ذكره المؤلف عليه السلام **[٣]**.

(قوله): «إلى شيء آخر» يعني أعم منه.

(١) كالإنسان فإنه جزء لزيد، وكالحَيوان فإنه جزء للإنسان، والجسم فإنه جزء للحَيوان. (قطب).

[١] - في الأم بخط المصنف: وجد. (ح).

[٢] - في نسخ بعد هذا: وعدم منع صدقه عليها في نفس الأمر. (ح).

[٣] - ذكره في قوله: «والكل له نسبة إلى أجزائه» وإن لم يكن صريحاً. (ح).

والجزئي الإضافي أعم مطلقاً^(١) من الحقيقي؛ إذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم^(٢) عام، وأقله المفهوم والشيء، ولا عكس؛ إذ الجزئي الإضافي قد يكون كلياً^(٣)، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان.
والكلي الحقيقي أعم من الإضافي^(٤)؛ لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الأمر^(٥)، بخلاف الإضافي.

(قوله): «وأقله المفهوم والشيء» الضمير عائد إلى المفهوم العام، وليس المراد الأقلية في الصدق على كثيرين، فإن صدق المفهوم والشيء على كثيرين أكثر من صدق ما تحتهما، بل أراد الأقلية في أجزاء الماهية، فإن أجزاء ما تحتهما أكثر من أجزائهما.
(قوله): «ولا عكس» أراد لا عكس بالمعنى العرفي، أي: ليس كل مندرج جزئياً حقيقياً^[١]؛ إذ لو أراد العكس الاصطلاحي لانعكس؛ لصحة قولنا: بعض المندرج جزئي حقيقي.
(قوله): «لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الأمر» يعني أنه يصدق على الكليات الفرضية كاللاشيء، وقد عرفت امتناع الاشتراك فيها في نفس الأمر فالكلي الحقيقي ما صلح لأن يندرج تحته شيء آخر بحسب فرض العقل، سواء أمكن الاندراج في نفس الأمر أو لا؛ لأن الكلي^[٢] الإضافي ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر، فيكون أخص من الكلي الحقيقي مطلقاً، ذكره السيد المحقق.

(١) قوله: «أعم مطلقاً من الحقيقي» أي: الجزئي الحقيقي، يعني أن كل جزئي حقيقي جزئي إضافي من دون عكس.
(٢) قوله: «تحت مفهوم عام» في نسخة: له ولغيره.
(٣) لأنه الأخص من شيء، والأخص يجوز أن يكون كلياً تحته كلي آخر، بخلاف الجزئي الحقيقي فإنه يمتنع أن يكون كلياً، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، والحيوان بالنسبة إلى الجسم النامي.
(٤) الكلي الحقيقي ما يصلح لأن يندرج تحته شيء آخر بحسب فرض العقل، سواء أمكن الاندراج في نفس الأمر أو لا، والكلي الإضافي ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الأمر، فيكون أخص من الكلي الحقيقي مطلقاً بدرجتين: الأولى: أن الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شيء تحته، ولم يندرج بالفعل لا ذهنياً ولا خارجاً، ولا بد في الكلي الإضافي من الاندراج بالفعل. (شريف).
(٥) كالواجب الوجود فإنه كلي بالنظر إلى مفهومه، ومنحصر بحسب الحقيقة والوجود والكائن في نفس الأمر في الله جل وعلا. اهـ وفي حاشية: كشرىك الباري وكالنقطة والوحدة.

[١] - بل قد يكون حقيقياً كزيد وإضافياً كإنسان. (ح عن خط شيخه).

[٢] - صوابه: والكلي. (ح).

(وهو) أي: الكلي (إن كان جزءاً للجزئي فذاتي^(١)) أي: يسمى ذاتياً (وإلا) يكن جزءاً للجزئي، بل كان خارجاً عنه (فعرضي) أي فيسمى عرضياً^(٢). وكل من الذاتي والعرضي ينقسم إلى أقسام^(٣).

(قوله): «إن كان جزءاً للجزئي» أراد بالجزئي ما يشمل الإضافي، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، فلا يتوهم أن الجزئي إشارة إلى الحقيقي؛ إذ لم يسبق في المتن سواء [١]، وإنما سمي جزء الحقيقة ذاتياً لدخوله في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس وعلى ما ذكرنا من إرادة الجزئي الإضافي يظهر الإيراد [٢] ألاي فإن النسبة إلى الجزئي الحقيقي ظاهرة فتأمل.

(قوله): «وكل من الذاتي والعرضي ينقسم إلى أقسام» أما العرضي فهو قسمان فقط: خاصة وعرض عام [٣].

(١) الذاتي: ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه، فلو ارتفع عن العقل لارتفع الذات، كاللونية للسواد، والجسمية للإنسان؛ إذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما، فرفعهما رفع لحقيقتيهما، بخلاف المتضايين.

(*) فسر الكاتي في شرح إيساغوجي الذاتي بما دخل في حقيقة جزئياته ثم قال بعد كلام طويل: وعلى هذا تكون نفس الماهية من العرضيات؛ لأنها تخالف الذاتي بذلك التفسير، وما يخالفه فهو عرضي، وقد يقال الذاتي على ما ليس بعرضي، فحينئذ تكون الماهية ذاتية. اهـ المراد من كلامه.

(*) قوله: «فذااتي» أي: فالكلي ذاتي للجزئي، فالحيوان ذاتي لزيد.

(٢) لعروضه للذات.

(٣) الذاتي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: النوع، والثاني: الجنس، والثالث: الفصل. والعرض ينقسم إلى قسمين: إما لازم أو مفارق، وهما مشتملان على الخاصة والعرض العام، وهذه هي الكليات الخمس، وهي توجد في زيد؛ لأنه إنسان حيوان ناطق ضاحك ماش.

[١]- في قوله: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على الكثرة.. إلخ. (ح).

[٢]- في بعض النسخ: لا يظهر، وظن عليه، قال في الهامش: التظنين بلا مناسب، تأمل إذ عند شمول الجزئي للحقيقي الإضافي يصح اتصاف الكلي بالذاتي إذ هو ما كان جزءاً للجزئي، فيكون الجنس والفصل ذاتيين؛ إذ هما جزآن للجزئي الإضافي وهو الإنسان، ويكون النوع ذاتياً؛ إذ هو جزء للجزئي الحقيقي وهو زيد، وحينئذ فلا وجه [٠] بين المنسوب والمنسوب إليه، بخلاف ما إذا أريد أحدهما أي الحقيقي أو الإضافي ظهر الإيراد وقد وقع ما ذكر والله أعلم. (ح).

[٠]- قال في الأم: كذا وجد.

[٣]- بل لازم ومفارق كما يأتي في الغاية قريباً، وستكلم عليه المحثي في بحث العرض. (سيدي أحمد ح).

والأول لا يخلو (إما أن يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ما هو) يقال بمعنى يحمل، وهو شامل للكلي^(١) والجزئي، فإن الحمل يجري فيهما معاً كما صرح به الفارابي وابن سينا.

(قوله): «يقال بمعنى يحمل» سيأتي للمؤلف رحمته كلام في إطلاق هذا الحمل على هذا في شرح معرف الشيء.

(قوله): «فإن الحمل يجري فيهما معاً» فمثال حمل الجزئي: هذا زيد، لكن قد نقل بعض المحققين من شراح الشمسية عن بعضهم القول بأن الجزئي لا يكون مقولاً وعمولاً على شيء أصلاً، بل يقال وتحمل عليه المفهومات الكلية، فهو مقول عليه لا مقول.

قال: وأما قولك: هذا زيد فلا بد فيه من التأويل؛ لأن هذا إشارة إلى شخص معين، فلا يراد بزيد ذلك الشخص وإلا فلا حمل من حيث المعنى؛ إذ لا بد في الحمل أن يكون بين أمرين متغايرين، بل يراد مفهوم مسمى زيد، أو صاحب اسم زيد، وهذا المفهوم كلي وإن فرض انحصاره في شخص واحد، فالمحمول - أعني المقول على غيره - لا يكون إلا كلياً.

قلت: وقد صرح في المطول بأن هذا التأويل واجب عند المنطقيين؛ لأن الجزئي الحقيقي لا يكون محمولاً البتة، فلا بد من تأويله بمعنى كلي وإن كان في الواقع منحصراً في شخص.

ويؤيد هذا ما سيأتي للمؤلف رحمته في بحث معرف الشيء من أن الغرض من حمل المعرف إفادة تصور الموضوع بعنوان المحمول [١]، والمراد من الجزئي هو الذات. وقد اعترض في شرح الشمسية ما نقل عن هذا البعض، وكذا الشلبي اعترض كلام المطول.

وحاصل الاعتراض أن معنى الحمل كون المتغايرين مفهوماً متحدتين ذاتاً، فحيث يصدق هذا التعريف ينبغي أن يصح الحمل؛ إذ لا شك أن التغاير والاتحاد من الجانبين، فكما يصح حمل الكلي على الجزئي نحو: زيد ناطق يصح عكسه أيضاً نحو: الناطق زيد بلا تأويل.

قال الشلبي: فإن قلت: المراد بالناطق ذاته لكونه موضوعاً، فيكون حمل زيد عليه بلا تأويل حمل الشيء على نفسه، وهو ليس بمفيد.

قلت: لم لا يكفي التغاير باعتبار الوصف العنواني؟ انتهى.

إذا عرفت ذلك فالمؤلف رحمته كأنه بنى ما ذكره على اعتماد هذا الاعتراض، والله أعلم.

(١) الكلي نحو: ما زيد، فيقال: إنسان، والجزئي نحو: هذا زيد.

[١] - سمي وصف الموضوع عنواناً لأنه يعرف به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه من الأفراد كما يعرف الكتاب بعنوانه، وهو وصف كلي إذا صدق على ماهية ما صدق عليه من الأفراد فلا بد أن يكون أحد ثلاثة أقسام: إما عين الذات كقولنا: كل إنسان حيوان، أو جزئها كقولنا: كل حيوان حساس، أو خارجاً عنها كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة، فالعنوان هي الإنسانية والحيوانية وتحرك الأصابع وكذا في الموضوع. (ح)

فقوله: «على الكثرة» يخرج الجزئي، و «متفقة الحقيقة» يخرج الجنس^(١) والفصل البعيد والعرض العام، و«في جواب ما هو» يخرج الفصل القريب والخاصة.

(وهو) أي: ما انطبق عليه ما ذكرنا يسمى **(النوع كالإنسان)** فإذا قلت: ما زيد؟ كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به، وإذا قلت: ما زيد وعمرو؟ كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما، فيقع النوع^(٢) في الجواب عن السؤالين؛ لأنه تمامها.

وقد أورد^(٣) على تناول الذاتي للماهية سؤال، وهو: أن الذاتي ما يكون

(قوله): «يخرج الجنس» كالحیوان، والفصل البعيد، وهو الذي يميز عن المشاركات في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة إلى الإنسان، فإنه يميزه عن المشاركات في الجسمية، وسيأتي هذا في كلام المؤلف. وإنما خرج الفصل البعيد لأنه مقول على كثرة مختلفة الحقيقة.

(قوله): «والعرض العام» أخرجه المؤلف هاهنا بقوله: متفقة الحقيقة، والمناسب لما صرح به المؤلف فيما يأتي في الفصل إخراج بقوله: يقال؛ لأن المؤلف ذكر أنه لا يقال في الجواب أصلاً، وما ذكره هاهنا موافق لما ذكره المؤلف في التعريف الرسمي من جواز التعريف بالعرض العام والخاصة، فيصح حينئذ أن يكون محمولاً، ولعله يقال: ما ذكره هاهنا وما سيأتي في الرسمي مبني على ما يأتي للمؤلف من أن العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث إنه عرض عام، بل من حيث إنه خاصة إضافية، فيصح حينئذ للحمل والتمييز، أو يكون مبنياً على اصطلاح القدماء من صحة التعريف بالعرض العام كما يأتي. وأما ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يقال في الجواب أصلاً فمبني على أنه لا يقال من حيث إنه عرض عام، أو يكون مبنياً على اصطلاح المتأخرين من عدم صحة التعريف به، والله أعلم.

(١) قوله: يخرج الجنس كالحیوان، وقوله: والفصل البعيد كالمتحرك بالإرادة، وقوله: والعرض العام كالمتنفس، وقوله: الفصل القريب كالناطق، وقوله: الخاصة كالكاتب.

(٢) النوع إن تعدد أفرادها كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية كالإنسان فإنه يقال في جواب: [ما زيد خاصة، وكذا في جواب]: ما زيد وعمرو وبكر، وإن لم يتعدد كان مقولاً في جواب ما هو بحسب الخصوصية كالشمس المقولة في جواب: ما النير الأعظم، دون الشركة؛ إذ ليس لها أفراد آخر، فتعريف النوع المنطبق على القسمين أنه كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو. (شرح السعد على الرسالة ولوامع).

(٣) كما دل عليه: والأول إما أن يقال.. إلخ.

منسوباً إلى الذات، والماهية هي الذات، فيكون المنسوب والمنسوب إليه^(١) شيئاً واحداً، وهو باطل؛ لاقتضاء النسبة^(٢) التعدد.

ودفع بأن المنسوب^(٣) -وهو الماهية- ذات مخصوصة^(٤)، والمنسوب إليه ليس إياها، بل المطلق^(٥)، فتعدداً^(٦).

(أو) يقال (عليها) أي: على الكثرة (مختلفة الحقيقة)^(٧) في جواب ما هو^(٨) وتعرف فوائد القيود بالقياس إلى ما ذكرنا في النوع.

(قوله): «ودفع بأن المنسوب وهو الماهية ذات مخصوصة» وهي الماهية المقيدة^[١] وهي ما صدق عليه الماهية المطلقة كالإنسان.

(قوله): «والمنسوب إليه ليس إياها» بل المطلق، أي: الماهية من حيث هي المتعلقة في الذهن^[٢] ونقل عن شرح المطالع أن الماهية من حيث هي تجعل منسوبة إلى الماهية المخصوصة كالإنسان ولا يخفى أن الماهية من حيث هي غير الماهية المخصوصة فإنها أخص منها، ونسبة العام إلى الخاص ليست نسبة الشيء إلى نفسه^[٣]، وما ذكره المؤلف أظهر.

(١) في فصول البدائع ما لفظه: الذاتي بمعنى ما ليس بخارج عن الماهية سواء كان جزءاً منها أو عينها، فالنسبة اصطلاحية.

(٢) أي: التصريفية، أي: المنسوب والمنسوب إليه.

(٣) وأجيب بأن الماهية من حيث هي مغايرة بالاعتبار للماهية من حيث إنها مقترنة بالشخص المأخوذ معها على وجه التقييد دون التركيب، وهذا القدر كاف لتصحيح النسبة على قانون اللغة. (من حواشي شرح المطالع).

(٤) وهي الذات المتعلقة في ضمن الفرد.

(٥) وهي الماهية المتعلقة في الذهن، فتعدد اعتباراً.

(٦) كما في الجنى والإنسي، والجواب بأن إطلاق الذاتي على الماهية بحسب الاصطلاح دون اللغة عجز واضطرار فلا يفيد في مقام الاختيارات.

(٧) خرج الفصل القريب والنوع وخاصة النوع. (شريف في حاشية القطب).

(٨) خرج باقي الكليات، أما العرض العام فلا لأنه لا يقال في الجواب أصلاً، وأما الخاصة والفصل البعيد فلائهما لا يقالان إلا في جواب أي شيء إما في ذاته كالفصل أو عرضه كالخاصة.

[١]- يعني الماهية المتعلقة في ضمن الفرد. (ح).

[٢]- فتعدداً اعتباراً. (ح).

[٣]- في نسخ: وما ذكره المؤلف أظهر. (ح).

(وهو الجنس كالحَيوان) فإذا قلت: ما الإنسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما، فيقع الجنس في الجواب. وأما إذا قلت: ما الإنسان وقع في الجواب الحد التام؛ لأنه تمام ماهيته المختصة به.

فالجنس لا بد أن يقع جواباً عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة إياها في ذلك الجنس، فإن كان مع ذلك جواباً عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحَيوان حيث يقع جواباً للسؤال عن الإنسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية.

وإن لم يقع جواباً عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فالجنس بعيد، كالجسم حيث يقع جواباً للسؤال^(١) عن الإنسان والحجر، ولا يقع جواباً عن السؤال عن الإنسان والفرس، ولا عن الإنسان والشجر مثلاً^(٢).

(قوله): «فالجنس لا بد أن يقع.. إلخ»: هذا متفرع على ما فهم من التعريف [١] وذلك أنه فهم منه أن السؤال إما عن كثرة أو لا، والكثرة إما متفقة الحقيقة أو لا، فإن لم يكن عن الكثرة فالجواب بغير الجنس، بل إما بالحد نحو: ما الإنسان؟ فيقال: حيوان ناطق، أو بالنوع نحو: ما زيد؟ فيقال: إنسان. وإن كان السؤال عن كثرة متفقة الحقيقة فكذلك يجب بالنوع لا بالجنس، فيقال في جواب: ما زيد وعمرو ويكر؟ إنسان. فظهر معنى قوله: فالجنس [٢] لا بد أن يقع.. إلخ، لكن المؤلف لم يتعرض لمثال [٣] ما كان السؤال عن متفقة الحقيقة ولا للمثال الثاني مما اختلف فيه الكثرة نحو: ما زيد؟

(قوله): «فالجنس قريب» سمي قريباً لقربه من النوع [٤]؛ إذ ليس بينه وبين النوع إلا الفصل لا جنس آخر.

(قوله): «فالجنس بعيد» سمي بعيداً لبعده عن النوع؛ إذ بينه وبين النوع جنس أو جنسان أو أجناس.

(١) في المخطوطات: عن السؤال.

(٢) إذ ليس تمام المشترك بين الإنسان والنبات؛ لوجود جزء آخر مشترك بينهما ليس داخلياً فيه، وهو النامي، ولا بين الإنسان والحيوان؛ لوجود النامي والحساس بينهما. (شرح تهذيب).

[١] - يقال: التعريف إنما فهم من التقسيم، فلو قال: ما فهم من ضمن التقسيم، والله أعلم. (ح من خط شيخه الحسن).

[٢] - لأن السؤال عن الكثرة المتفقة الحقيقة يجب بالنوع لا بالجنس، فلا بد أن تكون متفقة الحقيقة. (ح عن خط شيخه).

[٣] - بل قد تعرض له بعد قوله قبيل هذا: وهو النوع كالإنسان بقوله: فإذا قلت: ما زيد؟ كان السؤال عن تمام.. إلى قوله: فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لأنه تمامها. (ن ح).

[٤] - عبارة الطبري على إيساغوجي: وسمي قريباً لقربه من النوع وعدم الوساطة بينهما وكونه أقرب أجزاء الماهية.

واعلم أن للنوع معنى غير السابق، وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو، والمراد بالماهية ما يجاب به عن السؤال بما هو، فلا يدخل الشخص^(١) والصنف؛ إذ لا يصح أن يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو. وهذا يقيد بالإضافي، والأول بالحقيقي.

(قوله): «واعلم أن للنوع معنى غير السابق» يعني أنه يقال بالاشتراك اللفظي على ما سبق وعلى الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس، كالإنسان مثلاً فإنه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس كالحیوان، فقولنا: المقول عليها وعلى غيرها الجنس يخرج به الجنس العالي كالجوهر؛ إذ لا يقال عليه وعلى غيره جنس؛ إذ ليس فوقه جنس. وقولنا: «في جواب ما هو» يخرج الفصل والخاصة والعرض العام.

(قوله): «والمراد بالماهية ما يجاب به عن السؤال بما هو» ذكر الدواني أن للماهية معنيين مشهورين، أحدهما: ما به الشيء هو هو، والآخر: ما يجاب به السؤال بما هو، وهي بالمعنى الأول لا تستلزم الكلية أصلاً فضلاً عن دلالتها عليها التزاماً؛ لصدورها على الجزئيات الحقيقية، فهي لا تخرج الصنف وبالمعنى الثاني يخرج الشخص والصنف؛ إذ لا يصح أن يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو.

واعلم أن الشخص هو النوع المقيد بجزئيات مشخصة، والصنف هو النوع المقيد بصفات عرضية غير كلية.

(قوله): «فلا يدخل الشخص والصنف» المؤلف عليه السلام قد أخرج الشخص والصنف عن جزء النوع الإضافي بقوله: الماهية كما ذكره الدواني؛ وذلك لأن الماهية كما عرفت هي التي تقع جواباً عن السؤال بما هو، وهما لا يقعان جواباً عن السؤال بما هو، وقد عرفت من أن الصنف هو النوع المقيد بصفات عرضية كلية، والشخص هو النوع المقيد بصفات عرضية غير كلية، والمركب من الداخل في الماهية والخارج عنها خارج عنها [١]، فلا يقالان في جواب: ما هو، ولم يخرجهما بقوله عليه السلام: يقال عليها الجنس، فإن الجنس يقال عليهما في جواب ما هو، كما إذا سئل عن التركي والفرس بـ: ما هما؟ كان الجواب: الحيوان، وقد صرح بذلك في شرح الشمسية.

(قوله): «وهذا يقيد بالإضافي» لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه؛ لأنه لا بد في نوعية هذا النوع من اندراجه مع نوع آخر تحت جنس، فيكون مطابقاً له وهو فوق كل منهما.

(قوله): «والأول بالحقيقي» لأن نوعيته بالنظر إلى حقيقته لا بالنظر إلى اندراجه تحت جنس بل هو نوع سواء اندرج أو لا.

(١) قوله: فلا يدخل الشخص أي: العلم كزيد، وقوله: والصنف كرومي وزنجي وتركبي.

[١]- ويؤيد هذا جعل المعرف المشتمل على شيء من العرضيات رسمياً وإن اشتمل على شيء من الذاتيات. (ح عن خط شيخه).

وفي النسبة بينهما خلاف، فعند^(١) المتقدمين الإضافي أعم مطلقاً^(٢) من الحقيقي، وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم^(٣) من وجه، وعند بعضهم

(قوله): «فَعِنْدَ الْمُتَقَدِّمِينَ الْإِضَافِيُّ أَعْمُ مُطْلَقاً» لاجتماعها في الإنسان، فإنه إضافي لاندراجه تحت جنس، وحقيقي لأنه مقول على الكثرة متفقة الحقيقة. وانفراد الإضافي بدون الحقيقي في حيوان؛ إذ هو مندرج تحت جنس، وليس بحقيقي؛ لاختلاف أفرادها بالحقيقة. وهذا بناء على نفي وجود الحقائق البسيطة كالنفس والعقل والنقطة والوحدة؛ إذ لو قيل بوجودها لم يكن الإضافي أعم مطلقاً؛ لانفراد الحقيقي بدون الإضافي في هذه الحقائق البسيطة، فإنها أنواع حقيقية لأنها تمام ماهيات أفرادها غير إضافية لعدم اندراجها تحت جنس لبساطتها، وقد نوقش القول بوجودها بأنه إنما يتم إذا قيل بأن تصورها ضروري غير مكتسب بالجنس والفصل المقتضي لتركبها، ولا نسلم أن تصورها ضروري، كيف وإنما تعقل النفس والعقل والنقطة ونحوها بالحدود والرسوم المركبة المستلزمة للجنس والفصل.

(قوله): «وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم من وجه» فيوجد الإضافي بدون الحقيقي في الجنس المتوسط كالجسم النامي؛ إذ يصدق عليه الإضافي لكونه مندرجاً تحت الجنس، دون الحقيقي لاختلاف أفرادها بالحقيقة وإلا لم يكن جنساً^[١٦] متوسطاً. ويوجد النوع الحقيقي بدون الإضافي في الأنواع البسيطة^[٢٢] فإنها أنواع حقيقية؛ لكونها مقولة على آحاد متفقة الحقيقة، ويمتنع كونها أنواعاً إضافية؛ لامتناع كونها مندرجة تحت جنس. وأما اجتماعها ففي النوع السافل: أما الإضافي فلوجب اندراج النوع السافل تحت الجنس المقول عليه، وأما الحقيقي فلكونه مقولاً على آحاد متفقة الحقيقة.

(١) قال أبو الفتح في حاشيته على حاشية الدواني بعد كلام ما لفظه: فالحق أن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، والحقيقي أعم من الإضافي على عكس ما اختاره القدماء؛ لأن كل إضافي حقيقي ولو بالقياس إلى حصصه من غير عكس كما في المفهومات الشاملة. اهـ وفي حاشية عليه ما لفظه: فإنها أنواع حقيقية بالقياس إلى حصصها، وليست أنواعاً إضافية؛ إذ ليس فوقها أمر يشملها فضلاً عن كونها أجناساً فافهم.

(٢) وإنما يتم إذا ثبت أن كل نوع له جنس، ولم يثبت؛ إذ يجوز أن يكون نوعاً بسيطاً لا جنس له. (مرآة الفهوم). وأيضاً يجوز تركيب الماهية من أمرين متساويين.

(٣) فيجتمعان في نحو الإنسان، فإنه نوع إضافي لاندراجه تحت جنس وهو الحيوان، وحقيقي إذ ليس تحته جنس، وينفرد الإضافي في نحو الجسم النامي فإن فوقه جنساً وهو الجسم المطلق، وتحته جنس وهو الحيوان، وينفرد الحقيقي بالماهية البسيطة كالعقل المطلق عند القول بنفي جنسية الجوهر. (زكريا).

[١٦] - بل يكون نوعاً حقيقياً. (ح عن خط شيخه).

[٢٢] - كالعقل على القول بنفي جنسية الجوهر. (ح عن خط شيخه).

الحقيقي أعم مطلقاً من الإضافي، وتوجيه ذلك يحتاج إلى بسط لا يسعه المقام. وإذا قد عرفت أن الجنس قريب وبعيد، والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالأجناس تترتب متصاعدة^(١) في العموم منتهية إلى الجنس العالي، وهو الذي لا جنس فوقه^(٢)، ويسمى جنس الأجناس؛

(قوله): «وعند بعضهم الحقيقي أعم» لانفراد الحقيقي عن الإضافي في الحقائق البسيطة وعدم وجود الإضافي بدون الحقيقي، فإنه ذكر في الجواهر أن كل نوع فهو حقيقي بالقياس إلى الجزئيات الداخلة تحته، وقد زيف ذلك بما لا يحتمله المقام.

(قوله): «وتوجيه ذلك» أي: توجيه ما ذكر من الخلاف في النسبة بين الحقيقي والإضافي «يحتاج إلى بسط لا يسعه المقام» لابتداء بعضه على وجود الحقائق البسيطة، والكلام في ذلك متسع، وفيما نقلناه إشارة إلى شيء من ذلك.

(قوله): «والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس» أشار المؤلف عليه السلام بهذه العبارة إلى أن هذا البحث يخص بالنوع الإضافي لا الحقيقي، وسيصرح بذلك فيما يأتي بقوله: لأن نوعية الشيء الإضافية التي لا يجري الترتيب إلا فيها.

قال في شرح الشمسية: الأنواع الحقيقية يستحيل أن تترتب حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع آخر حقيقي وإلا لكان النوع الحقيقي جنساً، وأنه محال؛ لأن مفهوم النوع مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة.. إلخ، ومفهوم الجنس مقول على كثيرين مختلفين، فالتغاير بينهما ظاهر.

(١) تقول: الحيوان جنس من النامي، والنامي جنس من الحساس، والحساس جنس من الجسم، والجسم جنس من الجوهر، فهو لا يخرج الشخص؛ إذ لا يصح أن يجاب بشيء منها عن السؤال بما هو. (دواني).

(*) وهي الجسم الحساس والنامي والحيوان.

(٢) قوله: الذي لا جنس فوقه كالجوهر، وقوله: ويسمى أي: الذي لا جنس فوقه.

تنبیهان: الأول: تعريفات الكليات قيل: رسوم؛ لاحتفال أن تكون المذكورات لوازم المفهومات. وقيل: حدود؛ لأنها ماهيات اعتبارية، فحقيقتها هذه الأمور المعبرة، والاحتفال يوجب عدم العلم بالحد لا العلم بعدمه. ورجح الأول بأن المحمولية مقيسة إلى الغير فتقتضي الخروج، وهو مردود؛ لأن ذلك الاقتضاء في المحققة والحق أن الأمور المذكورة إن كانت عين معتبرين فحدود، وإلا فرسوم، وحين لم تتحقق فتعاريف.

الثاني: كما أن الحد في اصطلاح الأصوليين مطلق القول الجامع المانع كذلك الجنس أعم من المشترك الذاتي المستتبع ومن لازمه المساوي، أما عارضه الأعم فمختلف في أنه يسمى جنساً، والأخص متفق على أنه لا، والفصل هو المميز الكامل أعم من الذاتي المختص المستتبع ومن لازمه المساوي، أما عارضه الأعم أو الأخص فلا. (مختصراً من فصول البدائع).

لأن جنسية الشيء باعتبار العموم بعد أن يكون مقولاً في جواب ما هو، فما يكون أعم من الكل يكون جنساً للكل.

والأنواع تترتب متنازلة في الخصوص^(١) منتهية إلى النوع السافل، وهو الذي لا نوع تحته، ويسمى نوع الأنواع^(٢)؛ لأن نوعية الشيء الإضافية التي لا يجري الترتيب إلا فيها باعتبار الخصوص، فأخص الكل يكون نوعاً للكل^(٣).

وما بين العالي والسافل متوسطات، فما بين الجنس العالي كالجوهر^(٤)

(قوله): «لأن جنسية الشيء باعتبار العموم.. إلخ» وقوله فيما يأتي: لأن نوعية الشيء.. إلخ أشار بهذا التعليل إلى وجه التسمية بجنس الأجناس ونوع الأنواع، وذلك أن جنسية الشيء إنما هي بالقياس إلى ما تحته، فهو إنما يكون جنس الأجناس إذا كان عالياً. ونوعية الشيء بالقياس إلى ما فوقه، فهو ما يكون مندرجاً تحت نوع، فهو إنما يكون نوع الأنواع إذا كان سافلاً وتحت جميع الأنواع. وقال في الجنس: «متصاعدة» لأن جنس الجنس فوق الجنس، فهو تصاعد من خاص إلى عام، وقال في النوع: «متنازلة» لأن النوع على التنازل من عام إلى خاص.

(١) أي: من عام إلى خاص.

(*) تقول: الجسم نوع من الجوهر، والنامي نوع من الجسم، والحساس نوع من النامي، والإنسان نوع من الحساس.

(٢) فالإنسان نوع للحيوان ونوع للحساس ونوع للنامي ونوع للجسم.

(٣) أي: لكل الأجناس.

(٤) النوع المفرد لم يوجد له مثال، وقد يقال في تمثيله: إنه كالعقل إن قلنا: إن الجوهر جنس له؛ لأن العقل تحته العقول العشرة، وهي في حقيقة العقل متفقة، فهو لا يكون أعم من نوع آخر؛ إذ ليس تحته نوع، بل أشخاص، ولا أخص؛ إذ ليس فوقه نوع، بل جنس، وهو الجوهر، فعلى ذلك التقدير فهو نوع مفرد. والجنس المفرد يمثل بالعقل على تقدير أن لا يكون الجوهر جنساً له؛ فإنه ليس أعم من جنس؛ إذ ليس تحته إلا العقول العشرة، وهي أنواع لا أجناس، ولا أخص؛ إذ ليس فوقه إلا الجوهر، وقد فرض أنه ليس بجنس له. لا يقال: أحد التمثيلين باطل؛ لأننا نقول: التمثيل الأول على تقدير أن العقول العشرة متفقة بالنوع، والثاني على تقدير أنها مختلفة فيه، والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع أو لم يطابقه. (قطب باختصار).

والجنس السافل كالحیوان أجناس^(١) متوسطة، وما بين النوع العالی كالجسم المطلق والنوع السافل كالإنسان أنواع^(٢) متوسطة.

(أو) يقال (على الشيء في جواب: أي شيء هو في ذاته) يخرج النوع والجنس؛ لأنها يقالان في جواب ما هو، والعرض العام لأنه لا يقال في الجواب أصلاً.

فإن قيل: العرض العام يدخل في جواب أي؛ لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض المشاركات في الشيئية أو في أخص منها.

لا يقال: المعتبر المميز عن جميع الأغيار^(٣) لأنه حينئذ يخرج الفصل البعيد

(قوله): «أو في أخص منها» كالجسمية وكونه نامياً.

(قوله): «لا يقال» أي: لا يقال جواباً عن هذا الإيراد.

(قوله): «حينئذ... إلخ» دفع لقوله: لا يقال، والضمير للشأن.

(قوله): «يخرج الفصل البعيد» [١] عن التعريف، كالحساس بالنسبة إلى الإنسان فإنه لم يميزه عن جميع الأغيار؛ فعلى هذا يكون المراد الفصل في الجملة ولو عن بعض المشاركات في الجنس.

لا يقال: الجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه، فيجب أن يقع الحيوان في جواب أي شيء هو في ذاته؛ لأننا نقول: إنه لا يكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته المميز في الجملة، بل لا بد من قيد أن لا يكون هذا المميز - وهو الفصل - تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر، فالجنس خارج؛ لأن الجنس تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر، بخلاف الفصل، وقد عرفت اعتبار هذا القيد في الفصل من مورد القسمة؛ حيث جعل الفصل قسماً له لا قسماً منه. ذكره في شرح الشمسية وشرح المحقق الجلال [٢].

قلت: ولا يقال: إن قوله فيما سبق: «المراد الفصل في الجملة» منافٍ لقوله ثانياً: «لا يكتفي بالمميز في الجملة، بل لا بد من قيد من حيث إنه أثبت أولاً الفصل في الجملة وهاهنا قال: لا يكتفي بالمميز في الجملة؛ لأننا نقول: لا منافاة؛ لأن قوله: «الفصل في الجملة» المراد به ولو عن بعض، وهذا ليس هو المنفي بقوله: لا يكتفي بالمميز في الجملة؛ إذ المراد ولو من غير اعتبار قيد أن لا يكون تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فتأمل.

(١) صوابه: جنسان.

(٢) صوابه: نوعان.

(٣) كالناطق فإنه يميز الإنسان عن كل شيء.

[١] - وفي شرح الشمسية: والحق أن الجنس من حيث هو جنس لا تمييز له أصلاً؛ لأن الشيء إنما يكون جنساً من حيث إنه مشترك بين الشيء وغيره، فلا يكون مقولاً في جواب أي شيء هو كما ذكره بعض المحققين. (ح).

[٢] - قال العلامة الجلال في شرحه على التهذيب: فإن قلت: فالجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه؛ فيجب أن يقع في الجواب عن أي شيء هو في ذاته؟ قلت: إنه لا يكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته جوهره المميز، بل لا بد من قيد أن لا يكون تمام المشترك بين الماهيات، وقد عرفت اعتباره من مورد القسمة. (منه ح).

عن التعريف^(١).

قلنا: العرض العام لا يميز شيئاً عن شيء من حيث إنه عرض عام، بل من حيث إنه خاصة إضافية^(٢).

والخاصة؛ لأنها وإن كانت تقال في جواب: أي شيء هو لكن لا في ذاته، بل في عرضه. وكلمة «شيء^(٣)» في: «أي شيء» كناية عن الجنس الذي يُطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه، فإننا لا نسأل عن الفصل إلا بعد أن نعلم أن للشيء جنساً؛ بناء على أن ما لا جنس له

(قوله): قلنا العرض العام جواب قوله: فإن قيل.. إلخ.

(قوله): «بل من حيث إنه خاصة إضافية» كماش فإنه إذا ميز الحيوان من حيث إنه خاصة كان تميزه له من الجسم النامي لأنه خاصة للحيوان بالنسبة إليه، لا عن الصاهل فإنه عرض عام بالنسبة إليه.

(قوله): «والخاصة» أي ويخرج الخاصة فهي عطف على النوع في قوله: ويخرج النوع.

(قوله): «الذي يطلب ما يميز الشيء» عن مشاركاته فيه الموصول عبارة عن الجنس، والعائد من الصلة قوله: فيه، والشيء عبارة عن المقول عليه الجنس، فالمعنى الذي يطلب بأي شيء وهو الفصل يميز الشيء المقول عليه الفصل عن مشاركات الشيء في ذلك الجنس.

(قوله): «بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له» ذكره في شرح الشمسية عن قدماء المنطقيين، وعزاه إلى صاحب الشفاء، لكن صاحب الشمسية أشار إلى جواز الفصل بدون الجنس حيث قال: فالفصل يميز الماهية عن مشاركتها في جنس أو وجود. قال في شرحها: هذا إشارة إلى ما ذهب إليه المتأخرون من جواز الفصل بدون الجنس [١]،

(١) فإن قيل: فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون الجنس كالحيوان مثلاً فصلاً؛ لأنه يميز الشيء في الجملة. قلنا: لا يكفي في الفصلية التمييز في الجملة، بل لا بد معه من أن لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر، فالجنس خارج عن التعريف. (شيرازي) ومعناه في سيلان. وقد أجاب في المطلع بأنه لا بعد فيه إن أتى به في جواب: أي شيء هو في ذاته، بخلاف ما إذا أتى به في جواب: ما هو، فله اعتباران بحسب السؤال.

(٢) كماش فإنه يميز الحيوان عن الشجر من حيث إنه خاصة للحيوان، لا من حيث إنه عرض عام، فلو قلت: ما الحيوان؟ مثلاً، فقال: جسم نام، فقيل: أي نام هو؟ فقال: ماشٍ مثلاً— فقد حصل التمييز كما ذكر.

(٣) قوله: وكلمة شيء.. إلى قوله: لا غير— أحد الجوابين عن السؤال الآتي.

[١]— قال المحقق الطوسي: الفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس بالجسم النامي، وقد يوجد في غيره كالناطق فإنه يوجد للحيوان والملك أيضاً، والأول يميز الماهية عن جميع مشاركتها في الوجود، والثاني يميزها عن مشاركتها في ذلك الجنس لا في الوجود. اهـ طبري على إيساغوجي. (ح).

= وذلك أن الماهية إن كان لها جنس كان فصلها عيماً لها عن المشاركات الجنسية، وإن لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشاركات في الوجود، وحينئذ يكون فصلها عيماً لها عن تلك المشاركات في الوجود وهذا مبني على جواز تركيب الماهية من أمرين متساويين أو أمور متساوية.

قيل: وذلك كماهية الجنس العالي كالجوهر وماهية الفصل الأخير كالناطق، فإنه يتمتع تركيبها من الجنس والفصل وإلا لم يكن الجنس العالي عالياً، ولا الفصل الأخير أخيراً. أما الأول فلائنه لو تركب الجنس العالي من جنس وفصل كان جنسه أعلى منه، والفرض أنه جنس عال لا جنس فوقه.

وأما الثاني [١٨] فلائنه لو جاز تركيب الفصل الأخير من جنس وفصل لكان فصله المميز له عن جنسه تحته [٢٢]، والفرض أنه لا فصل تحته [٢٣] لكونه الفصل الأخير، فإذا فرض تركيبها من أجزاء وجب أن تكون تلك الأجزاء متساوية [٢٤]. وقد استدل من قال: ما لا جنس له لا فصل له بدليل مبناه على استحالة ذلك في الأجزاء الموجودة في الخارج لا الذهنية. وبيان ذلك يؤخذ من شروح الشمسية؛ إذ لا يحتمل المقام إيرادها، فلعل المؤلف عليه أشار إلى هذا الدليل بقوله: أو لأنه لم يتيقن وجوده إذا أراد المؤلف الوجود الخارج، والله أعلم.

[١٨] - ولما كان الثاني خفياً استدل بعضهم عليه بأنه إذا تركيبت ماهية كالإنسان من جنس وفصل كالحیوان الناطق ففصلها علة لجنسها، فإن كان جنسها مركباً من جنس وفصل كالجسم النامي والحساس فليس الناطق علة للجسم النامي؛ لأن الحساس علة للجسم النامي، فلو كان الناطق أيضاً علة لزم توارده علة مستقلة على معلول واحد، فتعين أن يكون الناطق علة للحساس. ولو تركب الفصل الأخير من الجنس الأخير والفصل لكان فصله علة لجنسه إن كان بسيطاً، أو الفصل وجنسه إن كان مركباً، والفصل الأخير لا يكون قبله علة للجنس أو الفصل - كان [٢٠] كل واحد منهما فصلاً لها؛ لأن كل واحد يميزها عن مشاركتها في الوجود تمييزاً جوهرياً. ولا يتوهم أن المراد بقولهم: الفصل علة للجنس علة وجوده في الخارج أو في الذهن، بل المراد أنه علة محصلة لارتفاع إيهامه، ذكره ميبدي في شرحه على الرسالة، والله أعلم. (طبري على إيساغوجي. ح).

[٢٠] - جواب لو التي في صدر البحث. (منه).

[٢٢] - شأن الفصل أن يكون مساوياً للمحدود؛ فلا معنى لقوله: تحته؛ إذ يلزم أن يكون المعرف بالكسر أخص من المعرف بالفتح؛ إذ المراد بالتحته كونه أخص؛ بدليل مقابله لقوله: لا جنس فوقه، أي: أعم منه. وإن أريد بقوله: تحته أي تحت جنسه فصحيح، لكنه لا يلائم قوله بعد: والفرض أنه لا فصل تحته، أي: تحت الفصل الأخير، وعلى كلا التقديرين فالمعنى غير مستقيم كما لا يخفى على من تأمل. اهـ إملاء ح عن خط شيخه.

[٢٣] - ينظر؛ فإن تحته فصل الفصل غير معتبرة فليتأمل، والله أعلم. اهـ ح.

[٢٤] - فيكون القسم الآخر مساوياً لتام المشترك؛ إذ لا يكون مبايناً له؛ لأن الكلام في الأجزاء المحمولة [ومن المحال أن يكون المحمول على شيء مبايناً له] ولا أخص مطلقاً أو من وجه؛ لامتناع تحقق الكل بدون الجزء، ولا أعم؛ لأن بعض تمام المشترك بين الماهية نوع آخر ولو كان أعم من تمام المشترك لكان موجوداً في نوع آخر بدون تمام المشترك؛ تحقيقاً لمعنى العموم، فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الذي هو بإزاء تمام المشترك؛ لوجوده فيها، والمقدر إنه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما، فيكون بعضاً منه، فيكون للماهية تماماً مشتركاً: أحدهما: تمام المشترك بين الماهية والنوع الذي بإزائها، والثاني: تمام المشترك بينها وبين النوع الثاني الذي بإزاء تمام المشترك الأول، وحينئذ لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني أعم منه لكان موجوداً في نوع آخر بدون تمام المشترك الثاني، فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الثالث الذي بإزاء تمام المشترك الثاني، وليس تمام المشترك بينهما، بل بعضه، فيحصل تمام مشترك ثالث، وهلم جرا. فإما أن يوجد تمام المشاركات إلى غير النهاية أو ينتهي إلى بعض تمام مشترك مساوٍ له، والأول محال، وإلا لتركبت الماهية من أجزاء غير متناهية فيمنع تعقلها مع أن الكلام في الماهية المعقولة. (شرح شمسية بلفظه). وقد اقتصر في الرد على الطرف الأول من التقسيم وهو المحال، وترك الثاني لظهور سقوطه بأنه يلزم منه التحكم في بعض دون بعض وهو ظاهر.

لا فصل له^(١)، أو لأنه لم يتيقن وجوده، والتعريف إنما هو لفصل تُثبِت وجوده. فإذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس، فنقول: الإنسان أي حيوان هو في ذاته؟ فيتعين الجواب بالناطق لا غير. فلا يرد ما قيل من أنك إذا قلت: الإنسان أي شيء هو في ذاته؟ كان المطلوب ذاتياً من ذاتيات الإنسان يميزه عما يشاركه في الشيئية، فيصح أن يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق، فلا يكون تعريف الفصل مانعاً؛ لصدقه على الحد. وقد أجب عن هذا الإيراد بأنه إنما يتم لو كان معنى أي طلب المميز مطلقاً^(٢) كما هو معناها لغة، لكن أرباب المعقول اصطلاحوا على أنها لطلب مميز لا يكون مقولاً في جواب: ما هو^(٣).

(قوله): «أو لأنه لم يتيقن وجوده» أي: وجود الفصل بدون الجنس؛ ولذا فرضه في شرح الشمسية فيما إذا تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو أمور متساوية كما عرفت.

(قوله): «فيتعين الجواب بالناطق لا غير» لأن كلمة شيء كناية عن الجنس المعلوم فلا يجاب به، بل يجاب بالفصل. فقوله: «فلا يرد» متفرع على قوله: وكلمة «شيء» في «أي شيء» كناية عن الجنس. وأما قوله: فيتعين الجواب.. إلخ فمتفرع على قوله: فنقول.. إلخ.

واعلم أن الجواب الأول للطوسي، والثاني -وهو قوله: وقد أجب.. إلخ- لصاحب المحاكمات^[١] كما ذكره اليزدي.

(١) عبارة إيساغوجي في ذكر الفصل: أو مقول في جواب أي شيء هو في ذاته، وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس. قال في شرحه: وتبع في اقتصاره على قوله: «في الجنس» المتقدمين بناء على أن كل ماهية لها فصل فلها جنس، وذهب المتأخرون إلى زيادة: أو في الوجود. ومبنى الخلاف على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين وعدمه، فمن جوز تركيبها من ذلك زاد ما ذكر، ومن لا فلا. (مطلع).

(٢) أي: سواء كان مميزاً مقولاً في جواب ما هو أو مميزاً مقولاً في جواب أي شيء هو.

(٣) بل في جواب أي شيء، وبهذا يخرج الحد والجنس.

[١]- صاحب المحاكمات هو الطوسي أيضاً، وإنما قال اليزدي: وللمحقق الطوسي.. إلخ فصرح بلقبه في الجواب الثاني بعد تعبيره عنه في الجواب الأول بصاحب المحاكمات إشارة إلى أن ذلك الجواب ليس في المحاكمات، بل في غيرها من كتبه، والله أعلم. (من فوائد العلم القاسم بن الحسين بن إسحاق).

(وهو) أي: ما ينطبق عليه ما ذكرنا يسمى **(الفصل كالناطق)** وهو إما أن يكون مميزاً عن المشاركات في الجنس القريب أو البعيد.

فإن كان الأول سمي فصلاً قريباً، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب.

وإن كان الثاني سمي فصلاً بعيداً، كالحساس بالنسبة إلى الإنسان^(١) فإنه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس بعيد له.

واعلم أن الفصل له نسبة إلى الماهية التي هو فصل مميز لها، ونسبة إلى الجنس الذي يميز الماهية من بين أفرادها^(٢)، فهو بالاعتبار الأول يسمى مُقَوِّماً؛ لأنه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها.

وبالاعتبار الثاني يسمى مُقَسِّماً؛ لأنه بانضمامه إلى الجنس وجوداً يُحْصَلُ قسماً، وعندما يُحْصَلُ قسماً آخر، كالناطق فإنه داخل في قوام الإنسان ومقسم للحيوان إلى الناطق وغير الناطق.

وكل مقوم^(٣) للنوع العالي.....

(قوله): «ونسبة إلى الجنس الذي يميز الماهية.. إلخ» فاعل يميز ضمير راجع إلى الفصل، فالموصول عبارة عن الجنس، والعائد إلى الموصول ضمير «من بين أفرادها».

(قوله): «لأنه بانضمامه إلى الجنس وجوداً يحصل قسماً.. إلخ» دفع لما يتوهم من أن معنى تقسيم الناطق للحيوان أنه يقسمه إلى ناطق وغير ناطق، وليس كذلك؛ فإن الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق إليه، فهاهنا أمران مقسمان لا أمر واحد وهو النطق، بل معنى كون الناطق يقسم الحيوان إلى قسمين أنه إذا قيس إليه وجوداً أو عدماً حصل له قسمان كما أشار إليه المؤلف رحمه الله.

(١) في (أ، ب): بالنسبة إليه.

(٢) عبارة الشيرازي: وإذا نسب الفصل إلى شيء يميز الفصل الماهية عن ذلك الشيء وهو الجنس فمقسم.

(٣) فإذا قلت: الحيوان ناطق أو غير ناطق فالإثبات حصل قسماً، والعدم حصل قسماً آخر. اهـ. يقال: العدم لا يحصل وإنما المحصل البديل. اهـ. وفي حاشية الشريف على شرح الرسالة ما لفظه: قد يتوهم أن الناطق مثلاً يقسم الحيوان إلى قسمين ناطق وغير ناطق، والتحقيق أنه مقسم له بمعنى أنه محصل قسماً لا محصل قسمين، فإن غير الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق إليه، كما أن الناطق قسم منه حاصل من انضمام النطق إليه، فإذا قسم الحيوان إلى هذين القسمين كان هناك أمران مقسمان له كل واحد منهما محصل قسماً له. وكان من قال: إن الناطق يقسم الحيوان إلى قسمين نظر إلى أن الحيوان إذا قيس إلى الناطق وجوداً وعدماً حصل قسمين.

مقوم للنوع^(١) السافل؛ لأن فصل العالي جزء له، والعالي جزء للسافل، وجزء الجزء جزء.

وليس كل مقوم للسافل مقوماً للعالي^(٢)، فإن الناطق مقوم للسافل الذي هو الإنسان وليس مقوماً للعالي الذي هو الحيوان مثلاً.

وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي^(٣)؛ لأن السافل قسم من العالي، فكل فصل حصّل للسافل قسماً فقد حصّل للعالي قسماً؛ لأن قسم القسم قسم.

وليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل^(٤) فإن الحساس مثلاً مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسماً للسافل الذي هو الحيوان.

والمراد بالعالي هنا كل جنس أو نوع يكون فوق آخر، سواء كان فوقه آخر كالحیوان أو لم يكن كالجوهر. والمراد بالسافل كل جنس أو نوع يكون تحت آخر، سواء كان تحته آخر أو لم يكن، حتى إن المتوسط عال بالنسبة إلى ما تحته، وسافل بالنسبة إلى ما فوقه بخلاف ما سبق.

(قوله): «بخلاف ما سبق [١]»، فإن المراد بالعالي فيما سبق هو الذي لا جنس فوقه، وبالسافل هو الذي لا نوع تحته.

(١) مثلاً القابل للأبعاد الثلاثة [في قولنا: جوهر قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطع على زوايا قائمة] [٢] مقوم للجسم الذي هو النوع العالي، وهو مقوم للإنسان الذي هو النوع السافل؛ لأن الجسم جزء للإنسان فكذا ما يكون جزءاً له، أعني القابل. (شرح تهذيب للشيرازي).

(٢) وينعكس جزئياً؛ فإن بعض مقوم السافل مقوم للعالي، وهو الذي كان مقوماً للعالي نفسه. (حاشية شرح مطالع للشريف).

(٣) مثلاً الناطق كما يقسم الحيوان إلى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق كذلك يقسم الجوهر إلى الجوهر الناطق وغير الناطق. (شرح تهذيب).

(٤) ولكن ينعكس جزئياً؛ لأن بعض مقسم العالي مقسم للسافل، وهو ما يكون مقسماً للسافل كالناطق. (شيرازي).

[١] - يعني في قوله: فالأجناس تترتب. إلخ. (ح).

[٢] - ما بين المعقوفين غير موجود في شرح التهذيب للشيرازي.

(والثاني) من قسمي الكلي - وهو العرضي الخارج - لا يخلو إما أن يمتنع انفكاكه عن معروضه أو لا يمتنع انفكاكه عنه **(إن امتنع انفكاكه عنه فلازم)** وهو إما لازم للشيء بالنظر إلى نفس وجوده في الخارج أو في الذهن، بمعنى أنه كلما تحقق^(١) في الذهن أو في الخارج فهذا اللازم ثابت له. وإما لازم له بالنظر إلى وجوده الخارجي فقط أو الذهني فقط. فالأول لازم^(٢) الماهية، كالزوجة للأربعة، فإن الأربعة زوج سواء كانت في الذهن أو في الخارج.

والثاني: لازم الوجود، إمّا الخارجي كالتحيز للجسم، فإنه إنما يلزم في

(قوله): «والثاني إن امتنع انفكاكه» عبارة التهذيب: وكل من الخاصة والعرض العام إن امتنع انفكاكه.. إلخ فلو قال المؤلف عليه السلام: والثاني إما خاصة أو عرض عام، وكل منها إن امتنع انفكاكه.. إلخ - لكان أوضح، وما أورده المؤلف هو الذي في الشمسية. ولا يرد ما ذكره شارحها^[١] من أن تقسيم الخارج إلى اللازم والمفارق وتقسيم كل منهما إلى الخاصة والعرض العام يقتضي أن تكون أقسام الكلي سبعة لا خمسة؛ لأنه يجب عنه بأن الخارج وإن تقسم إلى اللازم والمفارق فلا يخلو من كونه خاصة أو عرضاً عاماً؛ إذ لا يوجد لازم أو مفارق إلا كذلك. **(قوله): «كلما تحقق»** على البناء للفاعل، أي: صار ذا حقيقة.

(١) وهذه الأقسام الثلاثة تسمى معقولات ثابتة، والمعقولات الأولى^[٢] معروضاتها، وقد يتوهم من عبارة شرح اليزيدي أن المسمى بذلك لازم الوجود الذهني، وهو وهم نشأ من قرب المشار إليه في عبارته، وما ذكرته كما في شرح التجريد للبوشنجي، والله أعلم. (كاتبه عبدالله بن علي الوزير. اهـ من خط قال فيه: من خطه).

(٢) لازم الماهية هو لازم الشيء ذهنياً وخارجاً، كالزوجة فإنها لازمة للأربعة فيها. ولازم الوجود هو لازم الشيء باعتبار وجوده الخارجي فقط أو الذهني فقط، كالسواد فإنه لازم للحبشي في الخارج فقط.

[١] - حيث قال: واعلم أن المصنف قسم الكلي الخارج عن الماهية إلى اللازم والمفارق، وقسم كلاً منهما إلى الخاصة والعرض العام، فيكون الخارج عن الماهية منقسماً إلى أربعة أقسام، فتكون أقسام الكلي إذاً سبعة على مقتضى تقسيمه لا خمسة، فلا يصح قوله بعد ذلك: فالكليات إذاً خمس. (ح). **[٢]** - بل عبارته صريحة في العود إلى القسم الثالث فإنه قال: وهذا القسم.

الوجوب الخارجي. أو الذهني كالكلية للإنسان^(١)، فإنه إنما يلزم في الوجود العقلي.

وينقسم أيضاً إلى بيّن وغير بيّن، والبيّن^(٢) له معنيان: أحدهما: ما يلزم تصوره من تصور ملزومه، كما يلزم تصور البصر من تصور العمى، ويقال له البيّن بالمعنى الأخص.

والثاني: ما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم، كزوجية الأربعة، فإن العقل بعد تصور الأربعة والزوجية ونسبة الزوجية إليها يحكم جزماً بأن الزوجية لازمة للأربعة، ويقال له: البيّن بالمعنى الأعم؛ وذلك لأنه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم^(٣) مع تصور الملزوم والنسبة بينهما^(٤)، وليس كل ما تكفي التصورات يكفي تصور واحد.

وغير البيّن^(٥) أيضاً له معنيان كل منهما يقابل واحداً من معنيي البيّن،

(قوله): «وينقسم أيضاً» أي: اللازم، وإنما قال: «أيضاً» لأن قوله: إما لازم للشيء تقسيم أول.
(قوله): «وغير البيّن له أيضاً معنيان.. إلخ» قد عرفت أن البيّن وغير البيّن يجمعها عدم الانفكاك عن معروضها كما هو مقتضى ما ذكره عليه السلام سابقاً بقوله: إن امتنع انفكاكه فلازم. فغير البيّن وإن كان لا يمتنع انفكاكه **[١]** عن معروضه لكن لا يلزم من تصور ملزومه أو من تصورها الجزم باللزوم، بل يتوقف الجزم باللزوم على نظر وكسب كما أشار إليه في شرح المختصر وحواشيه.

(١) فإنها لازمة لحقيقة الإنسان في الذهن فقط. اهـ والله أعلم.

(٢) في المخطوطات: فالبيّن.

(٣) لم يجزم (يكفي) أعني جواب الشرط إذ الشرط ماض.

(٤) في المطبوع: مع تصور الملزوم في اللزوم والنسبة بينهما.

(٥) قوله: وغير البيّن.. إلخ، والأوّل أن الأقسام ثلاثة: القسم الأول لا يفتقر إلى دليل، وهو قسمان: بيّن بالمعنى الأخص، وبين بالمعنى الأعم، والقسم الثالث غير البيّن وهو ما افتقر إلى دليل، فالتقابل حاصل بين معنيي البيّن وغير البيّن بالاحتياج إلى الدليل وعدمه، وحيث ذكره المصنف من أنه يقابل كل قسم قسماً لا بد من تداخل الأقسام، فإن غير البيّن المقابل بالمعنى الأخص هو البيّن بالمعنى الأعم، ولا يفترقان إلا بالاعتبار. اهـ من إفادة القاضي العلامة أحمد بن عبد الرحمن المجاهد.

[١] - شكل على (لا) في بعض النسخ وكتب عليه: الظاهر سقوط لا وإلا لاختل بقوله: يجمعها عدم الانفكاك. (من خط سيدي أحمد بن محمد إسحاق. ح).

فالأول^(١) هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم، كالكتابة بالقوة للإنسان.

والثاني: هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم، كالحديث^(٢) للعالم.

(والإ) يمتنع انفكاكه عن معروضه **(مفارق)** أي: فيسمى عرضاً مفارقاً؛ لإمكان مفارقتها للمعروض، وهو ينقسم إلى قسمين أشار إليهما بقوله: **(يدوم)** وذلك كحركة الفلك فإنها دائمة له وإن لم يمتنع انفكاكها نظراً إلى ذاته. وبقوله:

(قوله): «هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم» وهذا صادق على اللازم بالمعنى الأعم^[١] فإنه لا يلزم تصوره من تصور الملزوم فقط.

(قوله): «كالكتابة بالقوة للإنسان» فإنه لا يلزم من تصور الإنسان تصورها؛ لاحتياجها إلى نظر وكسب^[٢]، فتصوره منفك عن تصورها وإن كانت غير منفكة عنه، وإنما قال: «بالقوة» ليكون ذلك لازماً للماهية غير منفك عنها؛ إذ الكتابة بالفعل مفارق لها.

(قوله): «كالحدث للعالم» فإنه لا يلزم من تصور العالم والحدث والنسبة بينهما الجزم باللزوم، بل لا بد من دليل على لزومه للعالم، وإلا لم يفتقر المخالف في ذلك إلى الاحتجاج عليه.

(قوله): «فإنها دائمة له» يعني على زعم الحكماء.

(١) في المطبوع: والأول.

(٢) يعني فيحتاج إلى الوسط، والوسط على ما فسرهُ القوم ما يقرن بقولنا لأنه حين يقال: لأنه كذا، مثلاً إذا قلنا: العالم محدث لأنه متغير، فالمقارن لقولنا: لأنه -وهو المتغير- وسط. (قطب). ذكره في شرح الرسالة، وفيه بحث. (منه). ولم يعتبر في غير البين الافتقار إلى الوسط كما وقع في بعض الكتب؛ لجواز أن يحتاج إلى غير الوسط كحدس أو تجربة أو حس أو توجه العقل؛ وذلك لأن الوسط ما يقرن بقولنا لأنه حين أن يقال: إنه كذا، وما لا يكفي تصور الطرفين فيه لا يلزم أن يفتقر إلى الوسط بهذا المعنى؛ لجواز افتقاره إلى ما ذكر من الحدس وغيره. (من خط سيدنا حسن المغربي وإملائه).

[١]- يعني من البين وغير البين بالمعنى الأعم، أما البين فلما ذكره، وأما غير البين فلا اجتماعها في عدم إدراكها بتصور الملزوم، واحتياجها إلى النظر والكسب. وهو اعتراض فاسد؛ فإن المراد باللازم غير البين ما لا يحصل تصوره بتصور الملزوم أصلاً ولو انضم إليه التصوران الآخرين، بل يحصل إما مصاحباً للتصور بأمر آخر يديهي كالحس والحدس والتجربة فهذا أخص، وغير مصاحب فأعم، فالأعم غير البين ما لا يحصل بالتصورات أصلاً ولا يديهي مصاحب لها، بل يفتقر إلى توسط كسب ونظر بترائي زمان كما حققه الشريف في حاشية القطب. (حسن بن يحيى ح).

[٢]- تأمل فإنها ليست محتاجة إلى ذلك. (ح).

(أو يزول) إما (بسرعة) كحمرة الخجل وصفرة الوجل (أو بطء) كالشباب .
(وكل) واحد (منهما) أي: من قسمي العرضي، وهما اللازم والمفارق (إما
أن يقال على ما تحت حقيقة واحدة) أي: كلي خارج يحمل على ما تحت
 حقيقة واحدة؛ لأن المقسّم معتبر في جميع الأقسام، وسواء كانت تلك الحقيقة
 نوعية أو جنسية، فالمتحيز خاصة للجسم المطلق وعرضٌ عامٌّ للنامي وما تحته.
 وقد تكون شاملة لجميع أفراد ما هي خاصة له كالكتاب بالقوة للإنسان، وغير
 شاملة كالكتاب بالفعل له.

(قوله): «أو بطء كالشباب» في شرح التهذيب: كالشيب [١]، ورد بأن الشيب لا يزول إلا بزوال المعروض
 بالموت.
(قوله): «لأن المقسّم بكسر السين وهو الكلي معتبر في جميع الأقسام، فيقيد الكلي يخرج الجزئي، ويقيد
 الخارج يخرج الجنس والنوع والفصل، ويقول: المقول على ما تحت حقيقة واحدة يخرج العرض العام.
(قوله): «نوعية أو جنسية» فالأولى خاصة النوع والثانية خاصة الجنس، وفي هذا إشارة إلى أن الشيء
 الواحد قد يكون خاصة بالنسبة إلى شيء وعرضاً عاماً بالنسبة إلى شيء آخر.
(قوله): «للجسم المطلق» وهو الجنس.
(قوله): «وما تحته» وهو الحيوان.
(قوله): «كالكتاب بالفعل له» أي: للإنسان، فإنه خاصة للإنسان مفارقة. والخاصة قسمان: حقيقية تميز
 الحقيقة عن جميع الأغيار، وإضافية تميز الشيء بالنسبة إلى بعض الأغيار، كالماشي بالنسبة إلى النبات، ذكره
 بعض المحققين [٢] ثم قال: فإن قيل: إذا كانت الخاصة الإضافية تصلح للتمييز كالحقيقية يلزم انحصار
 الكلي في الأربعة ويسقط العرض العام لاندراجه تحت الخاصة بالمعنى الأعم، وهي المطلقة [٣]، ثم أجاب
 بأن الخاصة التي هي من قسم الكليات الأربع هي الحقيقية دون الإضافية، بدل على ذلك أخذهم العرض
 العام في مقابلتها، وهو خاصة إضافية.

[١] - في حواشي الشيرازي على التهذيب: قوله: كالشيب فيه نظر؛ لأن الشيب لا يزول إلا بزوال الموضع. اهدقلت:
 للشيب حالة متوسطة بين الشباب والهرم فيزول. (ح).

[٢] - هو صاحب مرآة الفهوم. (ح).

[٣] - كما هو مقتضى تعريف البعض بأنها الخارج المقول في جواب أي شيء هو. (طبري على إيساغوجي).

وفي حاشية الملا عماد على القطب: اعلم أن الخاصة تنقسم إلى ما تكون مطلقة وإلى ما لا تكون مطلقة، أما الخاصة
 المطلقة فهي الخاصة التي لا تكون موجودة في غير ذلك النوع كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان، وأما الخاصة غير
 المطلقة فهي التي تكون موجودة في بعض ما تخالف ذلك النوع، كالماشي بالنسبة إلى الإنسان فإنه يكون خاصة
 بذلك النوع بالنسبة إلى ما لا تكون موجودة فيه كالشجر لا مطلقاً، إلى آخر كلامه، فخذ فإنه استوفى أقسام الخاصة
 من المساواة والتركيب والبساطة. (ح).

(و) هذا (هو) المسمى (الخاصة، أو) يقال: (على ما تحت حقائق مختلفة) أي: على أفراد حقائق مختلفة (و) هذا (هو) المسمى (العرض العام)

كالماشي فإنه يقال على ما تحت حقيقة الإنسان وغيرها من الحقائق الحيوانية.

ولما فرغ من تقسيم المفهوم إلى الكلي والجزئي والكلي إلى الكليات الخمس وتعريفاتها أخذ في تعريف المعرف وبيان أقسامه^(١) وأحكامه، وقدم تلك الأقسام^(٢) عليه - مع أن المقصود هنا بالذات البحث عن أحوال الموصل إلى التصور إيصالاً قريباً^(٣) وليس إلا القول الشارح - لأنها مقدمات له^(٤) تتوقف معرفته عليها، فقال:

(معرف الشيء^(٥) ما يقال عليه لإفادة تصوره) أي:

(قوله): «وبيان أقسامه» من كونه حداً ورساً تاماً وناقصاً.

(قوله): «وأحكامه» من اشتراط كونه أجلى ومساوياً ونحو ذلك.

(قوله): «وقدم تلك الأقسام» أي: تقسيم المفهوم إلى الكلي والجزئي، وتقسيم الكلي إلى الكليات الخمس.

(قوله): «عليه» أي: على المذكور من تعريف المعرف وبيان أقسامه وأحكامه.

(قوله): «إيصالاً قريباً»: خرج بذلك المباحث المتعلقة بنفس الكليات فإنها موصلة أيضاً لكن إيصالاً بعيداً لتوقف القول الشارح عليها.

(١) قوله: «وبيان أقسامه يعني من كونه حداً ورساً تاماً وناقصاً. وقوله: «وأحكامه يعني من كونه أجلى أو مساوياً.

(٢) الحاصلة من تقسيم المفهوم إلى كلي.. إلخ.

(٣) قيد بقوله (قريباً) لإخراج أحد جزئي المعرف، فإن لكل واحد منها دخلاً في الإيصال لكن القريب بالمجموع.

(٤) قوله: «لأنها مقدمات له» يعني من حيث تركيبه منها، وقوله: تتوقف معرفته - أي: القول الشارح - عليها أي: المقدمات.

(٥) قوله: معرف الشيء.. إلخ نحو: الإنسان حيوان ناطق، فإن المعرف وهو: حيوان ناطق لشيء وهو الإنسان حمل عليه لإفادة تصوره.

يحمل عليه^(١) لإفادة تصوره، والقيّد الأخير لإخراج المحمول الذي لا يكون

(قوله): «أي: يحمل عليه» يرد هاهنا إشكال منقول عن خط المؤلف رحمه الله، وهو أن التعريف تصوير محض ونقش لصورة المحدود^[١] في الذهن، ولا حكم فيه أصلاً فلا حمل فيه^[٢]، فلا يصح تعريف المعرفة بما يحمل، وقد نقل عن المؤلف رحمه الله في دفع هذا الإشكال جوابان:

أحدهما: أن التصوير هو المقصود بالذات لا الحمل، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولاً، بل جميع المقول في جواب ما هو وأي شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحمل على المسؤول عنه. والثاني: أن المراد بما يقال عليه: ما من شأنه أن يحمل، وليس فيه إلا أن المتبادر من المقول المحمول بالفعل، وأمره سهل. انتهى. لكن ينظر هل يناسب الجواب الثاني قولهم: لإفادة تصوره^[٣]، وأيضا ينظر هل يدفع ما ذكره رحمه الله ما يأتي من قوله فتبادر صدق الحمل^[٤]، فإن الصدق لا يكون في التصور.

(قوله): «لإفادة تصوره» أطلق التصور بحيث يشمل التصور بوجه ما كما هو رأي القدماء؛ لعدم اشتراطهم المساواة بين المعرفة والمعرف كما هو المصرح به عنهم في شروح الشمسية وغيرها، فيصح عندهم التعريف بالأعم والأخص نحو: الإنسان حيوان، ونحو: الحيوان ضاحك. وسواء كان العموم من كل وجه أو من وجه، فعلى الأول يثبت^[٥] في التعريف عندهم إما الاطراد أو الانعكاس، وعلى الثاني يثبتان معاً، وقد بنى المؤلف رحمه الله على رأي القدماء حيث صرح في آخر البحث بقوله: سواء كان بوجه مساوٍ أو أعم أو أخص، وقال: أعم من المقول عليه أو مساوياً.....=

(١) قوله: «أي: يحمل عليه» تفسير ليقال، وقوله: «لإخراج المحمول» كقائم مثلاً من: زيد قائم، وقوله: الذي لا يكون.. إلخ يعني بل الغرض منه إفادة التصديق.

[١] - عطف خاص على عام؛ إذ نقش الصورة المتصورة بالحد أخص من نفس الصورة المتصورة بالمعرف. وفي قوله: «لصورة المحدود» إشعار بأن الصورة متصورة بالحد. تأمل. (ح).

[٢] - هذا مبني على التلازم بين الحكم والحمل، والظاهر عدمه؛ إذ قد يوجد الحمل من دون الحكم والإذعان كما في القضايا المشكوكة والوهمية والتخييلية، والله أعلم. (إملاء ح عن خط شيخه).

[٣] - لعله يقال: ليس المراد من الإفادة إفادة الحمل، بل المراد لتحصيل تصوره؛ بدليل عدم قبوله للمنع، فيناسب الجواب الثاني. (حسن مغربي).

سيأتي في أول بحث الخبر نقل للمحشي عن الشلبي يتضمن صحة منع الحد باعتبار تضمينه دعوى فخره. (سيدي أحمد بن محمد إسحاق).

[٤] - يمكن أن يراد بصدق الحمل المطابقة الكائنة في التصور. (حسن مغربي ح).

[٥] - يمكن أن يراد بالأول التعريف بالأعم والأخص مطلقاً، فيثبت عند القدماء الاطراد -وهو التلازم في الثبوت حيث كان التعريف بالأخص- أو الانعكاس، وهو التلازم في الانتفاء حيث كان التعريف بالأعم، فيكون المراد بالثاني التعريف بالأعم من وجه. وإنما ثبت الاطراد والانعكاس لأن تعريف الأعم من وجه بما هو كذلك إنما هو باعتبار ما اجتماعاً فيه، أعني مادة الاتفاق، كذا قاله شيخنا، يعني القاضي أحمد بن صالح. ويمكن أن يراد بالأول قول القدماء كما فسره بعض المحشين، وبيان ثبوت الاطراد عندهم أو الانعكاس كما في الوجه الأول، فيكون المراد بالثاني قول المتأخرين، إلا أنه لم يتقدم لهم ذكر. وأيضاً يبقى في كلام القدماء بيان ما يثبت عند التعريف بالأعم من وجه من الاطراد أو الانعكاس، اللهم إلا أن يقال: قد شمله قوله أما الاطراد.. إلخ فيثبت الاطراد مع ملاحظة العموم في جانب المعرف بالفتح والانعكاس مع ملاحظته في جانب المعرف بالكسر. أو يقال: يثبتان معاً كما قيل في الوجه الأول وتكون «أو» في قوله: أو الاطراد أو الانعكاس لمنع الخلو فقط. (إملاء ح عن خط شيخه).

الغرض منه إفادة التصور، وذلك أن^(١) الغرض من حمل شيء على شيء قد

= ويقول: أو يقال بدخوله -أي: الأخص- على رأي القدماء كالأعم. وأما المتأخرون فمنعوا التعريف بالأعم والأخص؛ لاشتراطهم المساواة والاطراد والانعكاس وكون المعرف بالكسر أجلى، فلا يصح بالأخص لكونه أخفى كما يأتي، فلا بد وأن يكون المعرف مفيداً لتصوير مفهوم المعرف بالفتح إما بنفس حقيقته وكنهها كما في الحد التام أو لا بنفس حقيقته وكنهها بل بحيث يتجاوز عن جميع ما عده كما في الحدود الناقصة والرسوم.

لكن يقال: إذا كان رأي القدماء صحة التعريف بالأعم والأخص فما الوجه في تردد المؤلف ﷺ في الأخص بقوله: وأما الأخص فيمكن أن يقال: تبادر الصحة.. إلخ، ويقول: وأن يقال بدخوله، واشتراط الجلاء.. إلخ، وحيث قال: أو يقال بدخوله.. إلخ مع أنه جزم في آخر البحث بصحة التعريف به كما عرفت؟ مع أن هذا التردد لا يصح على رأي المتأخرين؛ لجزمهم بعدم صحة التعريف بالأعم والأخص، ولا على رأي القدماء؛ لجزمهم بصحة التعريف بهما، وحينئذ يشكل على رأي القدماء اشتراط الجلاء لصحة التعريف عندهم بالأخص الذي هو أخفى كما يأتي.

وأما قوله ﷺ فيمكن أن يقال: تبادر الصحة أي: صحة الحمل من قصد الإفادة.. إلخ فلا يتم على رأي القدماء؛ لأن حمل الأخص لإفادة تصور الأعم بوجه ما صحيح عندهم. وأما على رأي المتأخرين فيمكن أن يتم إخراج الأخص بذلك؛ لأن حمل الأخص لقصد إفادة تصور الأعم بالكنه أو تمييزه عن جميع الأغيار غير صحيح لاشتراطهم المساواة، إلا أن هذا لا يناسبه قول المؤلف: أعم أو مساوياً؛ لإشعاره بأن سوق الكلام مبني على عدم اعتبار المساواة.

وأما قوله: «وأن يقال بدخوله واشتراط الجلاء أخرجه» فهو مبني على صحة حمل الأخص كما هو مقتضى دخوله في التعريف، لكن حمله على الأعم لإفادته تصوره إنما يصح على رأي القدماء؛ لإفادته عندهم التصور بوجه ما، فأخراجه باشتراط الجلاء غير مناسب لاصطلاحهم، إنما يناسب ما عليه المتأخرون، ولذا قال في التهذيب بعد اشتراط المساواة وكونه أجلى ما لفظه: فلا يصح بالأعم والأخص. وبالجمله فالجمع بين ما في المتن وما في الشرح محل إشكال؛ لأن الشرح وإن أمكن تصحيحه بحمل قوله: «أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالأعم» على الإضراب عن الطرف الأول والثاني من التردد -لم يلائمه اشتراط الجلاء.

وكذا المتن وإن أمكن تصحيحه بحمله على اصطلاح المتأخرين ليلم بذلك اشتراط الجلاء لم يلائمه ما في الشرح من الطرف الثاني والثالث [١] من التردد، ولا قوله في المتن: فإن كان مساوياً؛ لإشعاره بصحة التعريف بغير المساوي كما صرح بذلك المؤلف في شرح قوله: وإلا فنقص. وعبارة التهذيب: معرف الشيء ما يقال عليه لإفادته تصوره، ويشترط أن يكون مساوياً أجلى؛ فلا يصح بالأعم والأخص. انتهى. وهي واضحة في أنها على اصطلاح المتأخرين، والله أعلم.

(١) في (أ): لأن.

[١] - عدم ملائمة الثالث لاصطلاح المتأخرين ظاهرة، وأما الثاني فملاءمته ظاهرة. (إملاء ح عن خط شيخه).

يكون إفادة التصديق بحال الموضوع، وهو الأكثر.

وقد يكون^(١) إفادة تصور الموضوع بعنوان^(٢) المحمول، كما في أقسام

(قوله): «إفادة التصديق بحال الموضوع» حال الموضوع هو مفهوم المحمول، وبيان ذلك: أننا إذا قلنا: كل إنسان حيوان، فهنا أمران: أحدهما: مفهوم الإنسان وحقيقته، والآخر: ما صدق عليه من الأفراد كزيد وعمرو وغيرهما. وكذا للمحمول وهو حيوان اعتباران: مفهومه وحقيقته، وما صدق عليه. فليس معنى الحمل في التصديق أن مفهوم الإنسان هو مفهوم الحيوان وإلا لكانا مترادفين، بل معناه أن كل ما صدق عليه الإنسان من الأفراد الشخصية كزيد وعمرو وغيرهما فهو حيوان، فالمحمول مفهومه لا ما صدق عليه؛ إذ لو كان المحمول ما صدق عليه المحمول لكان ضروري الثبوت للموضوع؛ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه فتتخصص القضايا في الضرورية؛ لأن ما صدق عليه الموضوع هو بعينه ما صدق عليه المحمول، سواء انحصر^[١] ما صدق عليه المحمول فيما صدق عليه الموضوع^[٢] أو لم ينحصر.

إذا عرفت ذلك فمعنى الحمل أن ما صدق عليه كل إنسان^[٣] يصدق عليه حيوان، فما صدق عليه الإنسان سمي ذات الموضوع، ومفهومه يسمى وصف الموضوع وعنوانه؛ لأنه يعرف^[٤] به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه حقيقة كما يعرف الكتاب بعنوانه، وعنوان الموضوع قد يكون عين ذات الموضوع كقولنا: كل إنسان حيوان، فإن حقيقة الإنسان عين ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرهم من أفرادها، وقد يكون جزءاً لها كقولنا: كل حيوان ماشي، فإن الحكم فيه أيضاً على زيد وعمرو وغيرهما من أفراد حقيقة الحيوان التي هي - أي: حقيقة الحيوان - جزء لها، أي: لأفراد الحيوان^[٥]، وقد يكون العنوان خارجاً عنها كقولنا: كل ماشي حيوان^[٦]، فإن الحكم فيه أيضاً على زيد وعمرو وغيرهما من أفرادها، ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتها. هذا ملخص ما في شرح الشمسية.

(قوله): «وقد يكون» أي: الغرض من حمل شيء على شيء إفادة تصور الموضوع، كقولنا في مقام التعريف: الإنسان حيوان ناطق.

(قوله): «بعنوان المحمول» أي: بمفهومه ووصفه لا بما صدق عليه من الأفراد، فإذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» كان المراد التعريف بوصف الحيوان الناطق لا بما صدق عليه من الأفراد. وأعلم أن المؤلف رحمته قد عبر عن مفهوم المحمول بعنوان المحمول وهم يعبرون عنه بوصف المحمول كما في شرح الشمسية؛ لأن وجه التسمية بالعنوان إنما يظهر في وصف الموضوع؛ لأنه يعرف به ذات الموضوع، وهي أفرادها كما يعرف الكتاب بعنوانه كما عرفت. وأما مفهوم المحمول فلا تعرف به أفرادها؛ إذ المراد بالمحمول هو مفهومه لا أفرادها كما عرفت، اللهم إلا أن يسمى مفهوم المحمول عنواناً اعتباراً بحاله لو كان موضوعاً.

(١) قوله: «وقد يكون» أي: الغرض من حمل شيء على شيء إفادة تصور الموضوع، وذلك حيث

تقول: الإنسان حيوان، فإن المحمول - وهو حيوان - عين المحمول عليه، وهو إنسان.

(٢) العنوان ما عبر عن الموضوع، كالإنسان حيوان، أو جزئه كالناطق حيوان، أو لازم ذاتي

كالضاحك بالقوة حيوان، أو عارضي نحو الضاحك بالفعل حيوان.

[١] - قوله: «سواء انحصر.. إلخ» أي: سواء كان المحمول مساوياً للموضوع أو أعم منه.

[٢] - نحو: الإنسان ناطق. أهد منه. وقوله: أو لم ينحصر مثل: الإنسان حيوان. (ح).

[٣] - الأولى سقوط (كل) فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٤] - في المطبوع: لا يعرف. والمثبت من شرح الشمسية. وقوله: «لأنه يعرف.. إلخ» تعليل لكونه يسمى عنواناً.

[٥] - وقد يكون لازماً ذاتياً كالضاحك بالقوة حيوان. (ح).

[٦] - هذا عنوان الموضوع. (ح).

المقول^(١) في جواب: ما هو وأي شيء هو. فخرج الأول.
ودخل في الثاني ما كان من أقسام المقول في جواب ما هو وأي شيء هو
أعم^(٢) من المقول عليه أو مساوياً له.
وأما المبين فتبادر صدق الحمل في نفس الأمر من قوله: «يحمل»
أخرجه^(٣).

(قوله): «كما في أقسام المقول في جواب ما هو وأي شيء هو» أقسامها هي النوع والجنس والفصل والخاصة.

(قوله): «فخرج الأول» أي: ما كان الغرض من الحمل التصديق بحال الموضوع.

(قوله): «ما كان من أقسام المقول في جواب ما هو» «ما كان» فاعل دخل.

(قوله): «أعم» خبر كان، كحيوان في جواب: ما الإنسان [١]، والمساوي كالناطق في جواب: ما الإنسان؟
(قوله): «أو مساوياً» المراد المساواة الكلية في الصدق؛ بأن يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر
كالإنسان والناطق، لا المساواة من جانب كما بين الأعم والأخص على القول بعدم التعريف بهما، ولا
المساواة في الظهور والخفاء فإنه سيأتي أنه لا يصح التعريف بالمساوي معرفة وجهالة.

(قوله): «فتبادر صدق الحمل المستفاد من قوله: يقال أي يحمل بمعنى أنه يتبادر من حمل الشيء على الشيء
كون الحمل صادقاً، فيخرج المبين للشيء كالفرس المبين للإنسان؛ إذ لا يصدق حمله على الإنسان، فإن
التباين بين الشئين عدم صدق شيء منهما على شيء من أفراد المبين الآخر.

(قوله): «تبادر الصحة» أي: صحة الحمل «من قصد الإفادة» أي: إفادة تصور الأعم؛ فإن حمله على الأعم
لقصد إفادة تصوره بالكنه غير صحيح لعدم المساواة حيث لا ينطبق على جميع أفراد الأعم، ولكونه أخفى،
وقد عرفت أن هذا إنما يصح على اصطلاح المتأخرين، وفيه ما عرفت.

(قوله): «من قصد الإفادة» متعلق بالتبادر، وقوله: «من قوله» متعلق بمحذوف، أي: القصد الناشئ من
قوله: لإفادة تصوره.. إلخ؛ لإشعار لام العلة بالقصد.

(١) قوله: «كما في أقسام المقول في جواب ما هو» هو الجنس والنوع، والمقول في جواب أي شيء هو الفصل.

(٢) كالجنس كحيوان في جواب: ما الإنسان، وقوله: «أو مساوياً» كالفصل والخاصة كناطق

وضاحك. والمبين كحجر في جواب ما الإنسان؟

(٣) يعني عن حد المعرفة، وكذا قوله: «أخرجه» ثانياً.

[١]- في هذه العبارة مسامحة، ولعله يعني في جواب الإنسان والفرس مثلاً؛ إذ الجنس يقال في جواب السؤال عن حقائق
مختلفة، وكذا في قوله: كالناطق في جواب: ما الإنسان؛ إذ الفصل يقال في جواب أي شيء هو لا بها هو. (إملاء ح
عن خط شيخه).

وأما الأخص فيمكن أن يقال: تبادر الصحة من قصد الإفادة من قوله: «لإفادة تصوره» أخرجه^(١)، وأن يقال بدخوله واشتراط الجلاء أخرجه؛ لأنه أقل وجوداً في العقل^(٢)؛ فإن العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص، وأن شروط تحقق الخاص ومعاداته^(٣) أكثر؛ لأن كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص،.....

(قوله): «فإن العام ربما يوجد بدون الخاص» لم يتعرض المؤلف ﷺ للعكس؛ لأنه إن فسر بأن الخاص لا يوجد بدون العام ورد عليه أنه موقوف على كون العام ذاتياً للخاص وكون الخاص معقولاً بالكنه^[١]، كما ورد على عبارتهم حيث قالوا: إذ وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام فيه من غير عكس، وإن فسر العكس بأن الخاص ربما لا يوجد بدون العام لم يتم به المقصود من كون الخاص أقل وجوداً، وكأنه ﷺ لذلك أثر الإجمال. وزاد المؤلف لفظ «ربما» لأن ذلك كاف في عدم استلزام وجود العام لوجود الخاص.

(قوله): «وأن شروط تحقق الخاص» عطف على: فإن العام، لا على أقل؛ فإنه أقل؛ إذ الأقلية معللة بأمرين كما يشعر بذلك قوله بعد تمام العلتين: وما هو أقل وجوداً في العقل فهو أخفى.

(قوله): «لأن كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص» يعني من غير عكس، وما كان شرطه ومعانده أكثر يكون أقل، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن كثرة معانات الأخص تقتضي كثرة قيوده، وكثرة قيوده تقتضي زيادة الغرابة.

(١) نحو قولك: إنسان في جواب: ما الحيوان، فتبادر الصحة من قصد الإفادة بالتعريف يخرج من الحد، وإن كان قد دخل في قوله: يقال.

(*) فإن قولك: إنسان في تعريف حيوان لا يفيد.

(٢) قوله: «لأنه أقل وجوداً في العقل» يعني الأخص أقل وجوداً من العام في العقل؛ إذ العقل إلى إدراك الكليات أقرب.

(٣) قوله: «وأن شروط تحقق الخاص ومعاداته: الشروط كحيوان ناطق مثلاً، والخاص كإنسان، ومعاداته كجماد مثلاً، فهو معاند لحيوان الذي هو أعم، وللإنسان مع زيادة معاند آخر وهو غير مدرك الكليات.

[١] - قوله: «وكون الخاص معقولاً بالكنه» أما إذا لم يكن ذاتياً أو كان ذاتياً ولم يكن الخاص معقولاً بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه^[٢]. (شريف على شرح الرسالة).

[٢] - لأنه إذا تصور الإنسان بوجه أي بالناطق لم يلزم من تصوره تصور الحيوان. (ح).

وما هو أقل وجوداً في العقل^(١) فهو أخفى عنده^(٢).
أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالأعم.
فإن قيل: منع التعريف بالأخص يقتضي أن لا يُعرّف المعرّف^(٣)؛ لأن تعريفه جزئي من جزئياته.
قيل: هذا إنما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض؛ فإنه لما كان مفهوم معرّف

(قوله): «أن لا يعرف المعرّف» بكسر الراء، أي: معرف الشيء..

(قوله): «لأن تعريفه» وهو ما يقال على الشيء.. إلخ جزئي من جزئياته، أي: المعرف بالكسر، وذلك أن مفهوم معرف المعرّف^[١] كلي صادق على جزئيات منها ما يقال على الشيء.. إلخ، ومنها كل واحد واحد من سائر التعريفات.

وحاصل الجواب: أن ما يقال على الشيء.. إلخ متصف بكونه معرف المعرّف، وهذا الوصف أخص من مفهوم المعرّف؛ لصدق المعرّف عليه وعلى غيره، فاشتبه العارض وهو هذا الوصف بالمعروض أعني ما يقال على الشيء.. إلخ، فتوهم أن المعروض أخص من المعرّف بالكسر كما أن صفته - أعني معرف المعرّف - أخص منه، وليس كذلك، بل المعروض مساو للمعرّف بالكسر، فكل ما صدق عليه أنه معرف كتعريف الحيوان مثلاً يصدق عليه أنه مقول على الشيء.. إلخ.

(١) فإن وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام. (قطب). هذا موقوف على أن يكون العام ذاتياً للخاص ويكون الخاص معقولاً بالكنه، وأما إذا لم يكن ذاتياً أو كان ذاتياً ولم يكن الخاص معقولاً بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه. اهـ حاشية الشريف عليه.
(*) هذا بحسب الوجود الخارجي مسلم؛ فإنه كلما تحقق الخاص في الخارج تحقق العام فيه، وأما بحسب الوجود الذهني فلا؛ إذ جاز أن يعقل الخاص ولا يعقل العام^[٢] كما مر آنفاً^[٣]. (شريف من حاشية شرح الشمسية).

(٢) فلما كان أخفى لم يصح التعريف به؛ لأن شرط المعرّف أن يكون أجلى.

(٣) قوله: «أن لا يعرف المعرّف» بكسر الراء، وقوله: «من اشتباه العارض» هو معرف المعرّف، والمعروض هو مفهوم ما يقال على الشيء..

[١] - الظاهر سقوط معرف. (من خط سيدي محمد. ح عن خط شيخه).

[٢] - في المطبوع: إذ جاز أن يعقل بدون الخاص، والمثبت من حاشية الشريف.

[٣] - في قوله: هذا موقوف إلى آخر ما في الحاشية الأولى.

المعرّف أخص من مفهوم المعرف توهم أن معروضه -وهو مفهوم ما يقال على الشيء لإفادة تصوره- أخص منه، وليس كذلك، بل هو مساوٍ^(١)، فكل ما يصدق عليه أنه معرف يصدق عليه أنه مقول على الشيء لإفادة تصوره، فيصدق على تعريف المعرف المفهوماني^(٢).

(ويشترط) في المعرف (أن يكون أجلي) من المعرف؛ لأنه معلوم يوصل إلى تصور مجهول، فلا يصح التعريف بالمساوي معرفة^(٣) للمعرف، سواء

(قوله): «المفهوماني» يعني مفهوم معرف المعرف ومفهوم ما يقال على الشيء... إلخ، ولا محذور في كون تعريف المعرف مساوياً للمعرف بالكسر باعتبار مفهومه وأخص منه باعتبار عارضه، وهو كونه معرف المعرف.

(قوله): «بالمساوي معرفة» يعني وجهالة كما في شرح الشمسية؛ ليتم قوله ﷺ: أو بالنظر إلى من يعرف له كتعريف الزرافة، فإن الزرافة والنمر مستويان بالنظر إليه جهالة لا معرفة، والمراد بالمساواة أن يكون العلم بأحدهما مع العلم بالآخر والجهل بأحدهما مع الجهل بالآخر، كتعريف الحركة بما ليس بسكون فإنهما في المرتبة الواحدة من العلم والجهل، والمعرف يجب أن يكون أقدم معرفة؛ لأنه علة لمعرف^[١] المعرف بالفتح، والعلة متقدمة على المعلول.

(١) أي: ولا محذور في كون حد الحد مساوياً له باعتبار ذاته أو مفهومه، وأخص منه باعتبار عارضه الذي هو كونه جزئياً للحد. (شرح مطالع).

(٢) قوله: «المفهوماني» في حاشية: كونه معرّفاً وكونه مقولاً على الشيء لإفادة تصوره.

(*) وقد أورد أن التعريف تصوير محض فلا حمل فيه، فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل.

وأجيب بجوابين: أحدهما: أن التصوير هو المقصود بالذات، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولاً، بل جميع^[٢] المقول في جواب ما هو أو أي شيء هو المقصود منه التصوير؛ ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحمل على المسؤول عنه في الجواب.

والثاني: أن المراد بما يقال عليه ما من شأنه أن يحمل عليه، وليس فيه إلا أن المتبادر من المقول المحمول بالفعل، وأمره سهل. اهـ منه. وهذا ثابت في بعض النسخ، وقد ضرب عليه المؤلف.

(٣) قيد بقوله: «معرفة» لأن المساوي صدقاً هو المعبر، كقولك في تعريف الإنسان: حيوان ناطق، فقد استوى الحد والمحدود فيما صدقاً عليه.

[١]- في شرح الشمسية: لأن معرفة المعرف علة لمعرفة المعرف.

[٢]- في حاشية الدواني: جميع أصناف.

تساويا ضرورةً كالمتضايفين، نحو: تعريف الأب بمن له ابن، فإنهما يتعلقان معاً بالضرورة، أو عادةً كالمتضادين مثل السواد والبياض، أو بالنظر إلى من يعرف له كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر. ولا بالأخفى من المعرف، سواء كان أخفى ضرورةً كما في الدور، نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون، فإن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك. أو عادةً كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس^(١)، أو بالنظر إلى من يعرف له، كتعريفها بأنها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور النار بوجهه، فلا بد أن تكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجهه من الوجوه.

(قوله): «أو عادة كالمتضادين» فإنها يتعلقان معاً بحسب المشهور والعادة، ولذا يقال: إن الضد يكون أقرب خطوراً مع الضد الآخر، فلا يعرف السواد بما ليس ببياض والعكس.

(قوله): «إلى من يعرف له» بتشديد الراء مع الفتح، أي: يوقع له التعريف.

(قوله): «كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر» وهو أن يكون فيه بقعة بيضاء وبقعة أخرى على أي لون كان كما ذكره في الصحاح. والزرافة بفتح الزاي وضمها [١] مخففة الفاء: دابة يقال لها بالفارسية: اشتر كاو بلنك [٢]، كذا في الصحاح.

(قوله): «نحو تعريف الحركة.. إلخ» جعله المؤلف من الأخفى كما ذكره الدواني، وقد تقدم أنه من المساوي معرفة وجهالة، والوجه أن المؤلف جعله عدم ملكة، وعدم الملكة أخفى كما أشار إليه الشريف. وما تقدم مبني على أن التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد؛ بأن يكون معنى الحركة كون الشيء آتياً في مكانين، والسكون كون الشيء آتياً في مكان واحد كما ذكره في شرح الشمسية.

(قوله): «أو عادة كتعريف النار.. إلخ»: لم يذكر في شرح المختصر كون هذا من الأخفى عادة، بل قال: ولا بما هو أخفى مثل النار جسم كالنفس، فإن النفس ومشابهة النار لها أخفى من حقيقة النار. ومشابهة النار من حيث اللطافة والحركة دائماً، فإن النفس متحركة بالحركة التخيلية. وقيل: في إحداث الخفة، فإن النار تحدث الخفة في مجاورها، والنفس في الجسم. ذكره الشريف.

(١) وجه الشبه بين النار والنفس أن كل واحد منهما يقوى ويضعف ويوجد ويعدم، ووجه الخفاء في النفس التي هي الروح أن النفس مختلف فيها، والنار جلية. (شريف).

[١]- في القاموس: كسحابة.

[٢]- لأن فيها مشابهة وملاصق من هذه الثلاثة، وهي: اشتر بالضم أي: البعير، وكاو أي: البقر، وبلنك كسمند، أي: النمر. (تاج العروس).

وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي معرفة والأخفى يجب الاحتراز عن الألفاظ المشتركة والمجازية^(١) والغريبة^(٢) من غير قرينة.

(فإن كان) المعرّف^(٣) مساوياً^(٤) للمعرّف وكان (مع الفصل أو

(قوله): «والغريبة» وهي ما لا تكون مشهورة الاستعمال، ويقابله المعتادة، وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين، فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم.

(قوله): «من غير قرينة» فإن قيل: المجاز لا يكون إلا مع قرينة فلا حاجة إلى اشتراطها.

قلنا: المراد من غير قرينة ظاهرة كما ذكره في حواشي شرح المختصر للشريف، وذلك لأن المجاز مع عدم القرينة يتبادر دونه الحقيقة، وفي المشترك لا يفهم شيء من معنييه.

(قوله): «فإن كان المعرف» بالكسر «مساوياً للمعرف» أي: فيما صدق عليه، بمعنى أن كل ما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف بالفتح وبالعكس، فيخرج الأعم والأخص، وهذا على رأي المتأخرين، وقد عرفت أن هذه العبارة تشعر بصحة التعريف بغير المساوي، وقد صرح المؤلف بذلك في شرح قوله: وإلا فناقص، وقد تقدم الكلام في ذلك.

- (١) يعني مع عدم الاشتهار؛ إذ لو حصل جاز كما ذكره فيما مر حيث قال: أجيب باشتهاره.
- (*) يقال: إن أريد بالمجازية المجاز المشهور فلا حاجة لقرينة تعين المراد به على مقتضى توجيه صاحب المرأة بهذه العبارة أن المراد بالقرينة هنا هي المعينة لا الصارفة؛ لأنه متعين ظاهر؛ إذ قد صار كالحقيقة. وإن أريد المجاز غير المشهور فهو غير جائز استعماله في الحد سواء كان مع تلك القرينة أو لا، كما هو المشهور عن المؤلفين في غير كتاب، مع أنه لا يجوز أن يستعمل في الحد إلا المجاز المشهور. نعم، وقع في العضد وفي فصول البدائع مثل هذه العبارة، ولا يبعد أنهم يجوزون وقوع المجاز غير المشهور في الحد إذا كان مع تلك القرينة فليراجع، وحينئذ يحتاج إلى قرينتين إحداهما الصارفة عن الحقيقة والأخرى المعينة للمراد، فليُنظر، والله أعلم وأحكم.
- (٢) في فصول البدائع في سياق ذكر خلل التعريف ما لفظه: استعمال الألفاظ الوحشية والمشاركة بلا قرينة معينة، والمجازية بلا قرينة محصلة؛ لعدم ظهور المقصود وتعيينه وتحصله.
- (*) المراد بالغريبة ما لا يكون مشهور الاستعمال، وهي في مقابلة المعتاد، والوحشية ما يشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه، وهو في مقابلة العذبة. (مرآة).
- (٣) هو ثلاثة: الجنس والفصل والنوع.
- (٤) نحو: الإنسان حيوان ناطق، فإن حيواناً ناطقاً مساوياً للإنسان؛ إذ لا يكون الإنسان إلا حيواناً ناطقاً.

الخاصة) القريين (الجنس القريب فتام) أي: فالتعريف تام. ولا بد من حمل الفصل^(١) القريب والجنس القريب على ما هو أعم من نفسها^(٢) ومفصلهما؛ ليدخل المركب من حديهما التامين أو من حد أحدهما ونفس الآخر فإن ذلك حد تام لا شتماله على جميع أجزاء المحدود، وهكذا الكلام في الخاصة مع الجنس القريب.

(وإلا) يكن كذلك (فناقص) أي: فالتعريف ناقص، وذلك حيث انتفت المساواة أو الجنس القريب مع الفصل.....

(قوله): «القريين» لم يجر الاصطلاح بوصف الخاصة بالقرب فينظر^[١].

(قوله): «فتام» لذكر الذاتيات بتامها، ولمشابهة الرسم للحد التام حيث ذكر مع الجنس القريب أخص أوصاف المرسوم العرضية.

(قوله): «ومفصلهما» نحو قولك: الإنسان جسم نام حساس متحرك بالإرادة ذو نطق^[٢].

(قوله): «أو من حد أحدهما ونفس الآخر» وله مثالان: الإنسان جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، والثاني: الإنسان حيوان ذو نطق.

(قوله): «وذلك حيث انتفت المساواة» نحو حيوان في تعريف الإنسان، وهذا بناء على صحة التعريف بالأعم كما عرفت.

(قوله): «أو الجنس القريب» أي: أو انتفى الجنس القريب.

(قوله): «مع الفصل» أي: مع حصول الفصل أو الخاصة، وسواء وجد معها الجنس البعيد أو لم يوجد إلا هما، كذا نقل عن المؤلف رحمته الله.

(١) المركب من حدي الجنس القريب والفصل القريب، والمركب من حد أحدهما ونفس الآخر خارج عن التعريفات مع أنها حدود تامة أيضاً، فلا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على ما هو أعم من نفسها ومفصلهما. (دواني).

(٢) يعني لا بد أن يراد بالفصل مفهوم يعم نفسه كلفظ ناطق أو ما يفصل ماهيته وهو حده؛ لأن الحد مفصل لأجزاء الماهية، فالحد مفصل اسم فاعل للماهية بناء على أنها ليست غير مجموع الأجزاء، وفيه الخلاف المشهور هل الحد هو المحدود أو غيره، وينبغي تحقيق الحق فيه على تحقيق تمايز أجزاء الماهية ذهنياً وخارجاً أو ذهنياً فقط، والحق كونها معنى ثالثاً غيرهما كالمزاج الحاصل للمعجون، فإنه كيفية واحدة تحدث من تفاعل كميات متضادة، كالولد يحصل من تفاعل النطفتين. (جلال).

[١]- يقال: هذا مبني على التغليب. (سيدي أحمد ح).

[٢]- مفصل ناطق. اهل لعل الصواب: مدرك المعقولات مكان «ذو نطق». (عبدالله بن علي الوزير ح).

أو الخاصة^(١) **(وفي كل منهما)** أي: من التام والناقص **(التعريف بالذاتي فقط حد)** لمنعه عن دخول الأغيار.

فالحد التام: ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط، أو من مفصلهما أو أحدهما^(٢).

والناقص: ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب، سواء تركب من بعيد وفصل أو كان جنساً أو فصلاً لا غير.

(قوله): «ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط» وقوله: «ما لم يكن فيه مع الفصل وحده» زيادة قيد فقط وقيد الوحدة لإخراج ما كان مع الفصل والجنس القريب الخاصة فإنه ليس بحد على اصطلاح البعض^[١]، وسيشير المؤلف إلى هذا في الحاصل الذي يأتي حيث قال: إن التعريف إن لم يشتمل على خارج فهو حد. قال في المرأة: فمدار الحدية على كون المميز فصلاً، والرسم على كونه خاصة، ومدار التمامية فيها على الاشتغال على الجنس القريب.

(قوله): «أو كان فصلاً لا غير^[٢]» لم يعتبر المؤلف في الحد الناقص العرض العام مع الفصل، واعتبره مع الخاصة في الرسم الناقص كما يأتي، وكأنه بنى عدم اعتباره على رأي المتأخرين، ولم يعتبره في التهذيب مطلقاً، وهو مبني على اصطلاح المتأخرين أيضاً.

قال في شرحه: وإنما ذكر في بحث الكلليات استيفاء لها لا للحاجة إليه، واختار في شرح الشمسية لمبيدي اعتباره مع الفصل ومع الخاصة، وجعل التعريف المركب منه ومن الفصل أو منه ومن الخاصة أكمل من التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها.

(١) أي: انتفى الجمع بين أحدهما وبين الجنس القريب سواء وجد مع أحدهما الجنس البعيد أو لم يوجد.

(٢) يريد أو مفصل أحدهما ونفس الآخر كما مر.

[١]- وعلى هذا إذا كان ليس بحد فيكون رسماً، وهو الذي يفيد قول الشارح في التقسيم الآتي: فإن كان خاصة مع جميع الأجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام، فكأنه كان الحكم بكونه رسماً تاماً لا شتاله على الخاصة ولو كان مع اشتاله على جميع الأجزاء، ولكنه يدفع بكلام الشريف فإنه يفهم منه أن يكون حداً تاماً بقوله: إما أن يكون بجميع الذاتيات فهو الحد التام، مع قوله على كلام القطب: فلا حاجة إلى ضم الخاصة مع الفصل مدفوع^[٢] بأن التمييز الحاصل منهما معاً أقوى من التمييز الحاصل بالفصل وحده، فإذا أريد هذا التمييز الأقوى احتيج إلى ضم الخاصة. (حسن مغربي ح).

[٢]- مدفوع مقول قوله المتقدم في «مع قوله»، وقوله: فلا حاجة إلى ضم الخاصة مع الفصل هو كلام القطب.

[٢]- عبارة المؤلف: أو فصلاً لا غير. (ح).

(و) التعريف (بالعرضي^(١) رسم) لكونه تعريفاً بالأثر، فالرسم التام: ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية^(٢) أو من مفصلهما أو أحدهما. والناقص: ما لم يكن فيه جنس قريب، سواء تركب من بعيد وخاصة أو عرض عام وخاصة، أو كان خاصة لا غير نوعية أو جنسية. وقد يقع الرسم بمجموع أمور كل منها عرض عام^(٣) لكن المجموع خاصة، كتعريف الإنسان بـ «ماشٍ مستقيم القامة، والخفاش بطائر ولود، فهو تعريف بخاصة مركبة.

وحاصل^(٤) التقسيم: أن المعرف إن لم يشتمل على خارج فهو حد، فإن جمع الأجزاء كلها فهو حد تام، وإلا فهو حد ناقص. وإن اشتمل على خارج^(٥) فهو رسم، فإن كان خاصة مع جميع الأجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام، وإلا فرسم ناقص^(٦).

(قوله): «فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية» قال في المرأة: فإن قيل: هو يشتمل على ذاتي وعرضي فلم جعل رسماً لا حداً؟ قلنا: لأن التمييز يستفاد من العرض دون الجنس.

(قوله): «نوعية» كضاحك، وقوله: «أو جنسية» كماش.

(قوله): «مع جميع الأجزاء» لم يذكر المؤلف هذا فيما سبق، ولم يتعرض له هنا في شرح الشمسية، وأراد بجميع الأجزاء الجنس والفصل.

(١) هو اثنان: الخاصة والعرض العام.

(٢) نحو ضاحك، وسميت نوعية لخصوصها بنوع مخصوص وهو الإنسان.

(٣) قوله: «كل منها عرض عام» يعني: لأنواع متعددة. وقوله: «لكن المجموع خاصة» أي: بنوع واحد، وقوله: «فهو تعريف بخاصة مركبة» يعني: وقبل التركيب كل جزء عرض عام.

(٤) قوله: «وحاصل التقسيم» هو قوله: «فإن كان مساوياً.. إلخ»، وقوله: «إن لم يشتمل على خارج» يعني: بل على ذاتي نحو: حيوان ناطق، وقوله: «فإن جمع الأجزاء كلها» كحيوان ناطق، وقوله: «وإلا فهو حد ناقص» أي: وإن لم يجمع الأجزاء كلها نحو الإنسان ناطق فإن هذا الحد لم يدخل فيه الحيوان، أو الإنسان حيوان تدخل فيه ناطق فهو الناقص.

(٥) قوله: «وإن اشتمل على خارج» وهو ما تثبت الذات دونه نحو ماش وضاحك.

(٦) بل كان مع جنس بعيد، نحو: جسم ضاحك.

واعلم أن الحقائق^(١) الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها

(قوله): «يتعسر الاطلاع على ذاتياتها.. إلخ» قال في بعض حواشي المختصر [١]: فلما كان كذلك نظروا في آثار الماهية الفائضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية [٢].....=

(١) قال البرقعدي في حواشيه على شرح الكاتي لإيساغوجي ما لفظه: فإن قيل: فلم قيل: إن الحيوان ذاتي والماشي عرضي مع أن كل واحد منهما لاحق بالإنسان وأعم منه؟ قلت: التمييز بين الذاتيات والعرضيات غامض، لكن للمنطقيين قاعدة يمكن التمييز بها، وهي أنه إذا كان للشيء الواحد لواحق عامة يكون أقدمها ذاتياً جنساً لها، كالحیوان فإنه أقدم بالنسبة إلى سائر اللواحق وهو الماشي. فإن قيل: لم جعل الناطق ذاتياً ولم يجعل الضاحك ذاتياً مع أن كل واحد منهما مختص للنوع؟ قلت: إن القاعدة في التمييز أنه إذا كان للنوع عوارض مختصة يكون أقدمها ذاتياً كالناطق للإنسان مثلاً فإنه مقدم بالنسبة إلى التعجب والضاحك؛ لأن النطق سبب للتعجب، والتعجب سبب للضحك، والسبب مقدم على المسبب، فيكون النطق مقدماً على التعجب والضاحك؛ لأنه سبب قريب للتعجب وسبب بعيد للضحك. اهـ المراد هنا.

[١]- القائل الأبهري عند تكلمه على شرح المختصر على قول ابن الحاجب في صدره: فالمبادئ حده وفائدته واستمداده. (ح).
[٢]- في شرح التجريد للبوشنجي في الفصل الثاني في الماهية ما نصه بعد ذكر الأول والثاني: الثالث: أن تكون تلك الأجزاء صوراً لأمر واحد لكن كانت مأخوذة من أمور متعددة بحسب الخارج، وهذا قول من قال: إنه لا معنى للتركيب من الأجزاء المحمولة إلا أن هناك شيئاً واحداً قد حصل له معان تتبعها معاني أخرى فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو، وهو يصير باعتبار حصولها شيئاً مخصوصاً ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الأشياء بالماهية والخواص، فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات، وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية؛ إذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء قد حصل له معان تتبعها صفات لا توجد بدونها، والمأخوذة من التوابع هي العرضيات؛ إذ ليس لها مدخل في نفس الماهية، بل إنها حصلت بالعرض، كما حصل للإنسان عدة من المعاني كالأبعاد والنمو والحس والحركة بالإرادة والنطق، وهي مستتبعة لمعاني أخرى، الأبعاد التحيز، والنمو التغير، والحس الانفعال، والنطق التعجب، والمجموع قابلية الصناعات، فصار بها جوهرًا جسدياً نامياً حساساً متحركاً بالإرادة ناطقاً، وهي الذاتيات، فصار متحيزاً متغيراً متعجباً ضاحكاً قابلاً للصناعات، وهي العرضيات.

وزعم هذا القائل إنه سهل هذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم أركان الحكمة، ويقرب منه ما قالوا من أن الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من أجزاء خارجية، ولذلك حكموا بأن أجناس الأجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها، وأن الحيوان مأخوذ من بدن الإنسان والناطق من نفسه، وهو مردود بأن تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان أخرى إن كانت داخلية في ذلك الشيء كان مركباً من أجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيئاً منها محمولاً عليه موافقاً، ولا تكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له؛ لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية عن المركب ضرورة خروج النسبة عن التبيين، والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتياً له، وإلا لزم أن يدخل في الماهية ما هو خارج عنها، وإن كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له، وكذا المحمولات المشتقة منها لا تكون ذاتيات له؛ لاشتراكها على المعاني الخارجية عن هذا المركب، هكذا ذكر بعض المحققين. أقول: يستفاد منه أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات؛ لأن مأخذ الاشتقاق إن كان خارجاً عن ماهية المركب فظاهراً، وإلا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لمأخذ الاشتقاق إلى ما صدق عليه المشتق، أعني المركب، فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لا شتاله عليها للاحتيال. (من المذكور باللفظ ح).

والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسراً تاماً واصلاً إلى حد التعذر، فإن الجنس يشتهبه^(١) بالعرض العام، والفصل بالخاصة.

وأما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فأمرها سهل، فإن اللفظ إذا وضع في اللغة أو الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلياً فيه^(٢) كان ذاتياً له^(٣)، وما كان خارجاً عنه كان عرضياً له.

فتحديد المفهومات في غاية السهولة^(٤)، وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الاسم، وتحديد الحقائق^(٥) في غاية الصعوبة، وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسوماً بحسب الحقيقة.

= سموا المستبعات العامة أجناساً وإن لم يعلم كونها ذاتية، وتوابعها أعراضاً عامة، والمستبعات الخاصة فصولاً وتوابعها خواص^[١].

(١) وجه الاشتباه أن معنى اشتباه الجنس بالعرض العام أن كل ماش حيوان، وكل حيوان ماش، فما الوجه في جعل أحدهما جنساً والآخر عرضاً عاماً مع أن كل ما صدق عليه أحدهما صدق عليه الآخر؟ ومعنى اشتباه الفصل وهو الناطق بالخاصة وهي ضاحك أن كل ما صدق عليه ناطق صدق عليه ضاحك، فلم جعل أحدهما فصلاً والآخر خاصة؟

(٢) مشتقاً عليه الوضع فهو ذاتي، وما لم فعرضي. (جلال).

(٣) قوله: ذاتياً له، كالدلالة على معنى في نفسه، وقوله: وما كان خارجاً كالتعريف والإعراب ونحوهما.

(٤) لأننا إذا تعقلنا معاني ووضعنا لجملتها اسماً كان القدر المشترك منها جنساً، والقدر المميز فصلاً، والخارج عنها عرضاً. (شرح مطالع).

(٥) أي: الذوات كما تقدم، وقوله: «في غاية الصعوبة» لأنها باعتبار المدلول.

[١]- فعرّفوها بتلك المشتقات، وربما عرفوها بالأثر المختص وإن لم يكن محمولاً عليه، بذلك صرح المصنف في شرح المفصل حيث قال: وحده -أي: حد صاحب الفصل- الحال بقوله: ومجيئها لبيان هيئة الفاعل أو المفعول؛ لأن حد الألفاظ إنما هو باعتبار موضوعها، فيه يتميز بعضها عن بعض، ولما كان موضوع الحال هو المعنى صح أن يجعله فصلاً لها وإن كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود إلا أنه على التحقيق مستقيم؛ لأن الغرض تمييز المحدود، وهو حاصل بذلك حصوله من نظم اصطلاح المتكلمين. وإذا قصد مجيئه على المصطلح قيل: الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل أو مفعول. إلى هاهنا كلامه. (من حاشية الأبري ح).

(و) قد جرى (اصطلاح) أهل علم (الأصول) على (إطلاق الحد على الكل^(١)) والحد باصطلاحهم يرادف التعريف^(٢) باصطلاح المنطقيين.

واعلم أن الكلام مبني على رأي المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرّف، حيث قالوا: المقصود من التعريف التصور^(٣) سواء كان بوجه مساوٍ أو أعم^(٤) أو أخص، وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها.

هذا، (و) أما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التمييز عن جميع الأغيار كان (المعتبر) فيها (المساوي^(٥)) للمعرّف في العموم والخصوص، فكل ما

(قوله): «واعلم أن الكلام في المعرف مبني على رأي المحققين» وقد عرفت من أين أخذ ذلك من عبارة المؤلف.

واعلم أن الشريف في شرح المواقف رجح ما عليه المحققون من عدم اشتراط المساواة فخذ من موضعه إن شاء الله تعالى، وقد أشار المؤلف عليه السلام إليه بقوله: وللصناعة فيه مدخل، وذلك لأن تصور الشيء بالكنه كما يكون كسبياً محتاجاً إلى معرف كذلك تصوره بوجه ما يكون كسبياً، فتصوره بوجه أعم أو أخص إذا كان كسبياً لا يكتسب إلا بالأعم أو الأخص، فهذا يصلحان للتعريف في الجملة.

(١) أي: الحد التام والناقص، والرسم التام والناقص.

(٢) يعني ما يميز الشيء عن غيره، وهو ينقسم إلى حقيقي ورسمي ولفظي، فالحقيقي ما أنبأ عن ذاتياته المركبة، أي: ذاتيات المحدود دون عرضياته. والرسمي: ما أنبأ عن الشيء بلازمه كما يقال: الخمر مائع يقذف بالزبد، فإن ذلك لازم عارض بعد تمام حقيقته. واللفظي: ما أنبأ عنه بلفظ أظهر مرادف كالعقار للخمر. وشرط الجميع الاطراد والانعكاس. (عضد).

(٣) أي: ارتسام صورته في الذهن.

(٤) هذا يناسب ما تقدم من قوله: أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالأعم.

(*) قوله: سواء كان بوجه مساوٍ نحو الإنسان حيوان ناطق، وقوله: أو أعم نحو الإنسان حيوان، وقوله: أو أخص نحو: الإنسان كاتب بالفعل.

(٥) الصواب المعتبر كونه موصلاً إلى تصور الشيء بالكنه، أي: بالحقيقة نحو: حيوان ناطق، أو بوجه ما، سواء كان التصور بالوجه يميزه عن جميع ما عداه نحو ناطق أو عن بعض ما عداه نحو حيوان؛ إذ لا يمكن أن يكون مقصوداً مع عدم امتيازه عن بعض ما عداه، وأما الامتياز عن الكل فلا يجب.

صدق عليه المعرّف بالكسر صدق عليه المعرّف، وبالعكس^(١)، فلا يدخل فيه إلا ما تركب مع فصل قريب أو خاصة نوعية^(٢) أو كان من أحدهما.

(و) هذا (هو) المعبر عنه بأنه (المطرّد^(٣) المنعكس) والجامع المانع، فإن

(قوله): «وبالعكس» المراد بالعكس هو أنه كل ما صدق عليه المعرّف بالفتح صدق عليه المعرّف بالكسر، وسيصرح المؤلف بهذا فيما يأتي حيث قال: والانعكاس ملازم الثانية.. إلخ، وأراد بالثانية هذا العكس، وما ذكره المؤلف رحمه الله هو كما في شرح المختصر حيث قال: معنى الاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، والانعكاس هو كلما وجد المحدود وجد الحد.

قال في الحواشي: هذا عكس مستو للكلية الأولى نظراً إلى خصوص مادتها؛ لأن المتصلة الكلية الموجبة إذا كان تاليها مساوياً لمقدمها انعكست كلية بحسب العرف، حيث يقال: كل إنسان ناطق وبالعكس، أي: كل ناطق إنسان، ولم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم إلى المادة، ولا يسمون مثل ذلك عكساً أصلاً حتى صرحوا بأن قولنا: كل إنسان ناطق ليس عكساً لكل ناطق إنسان، فتفسير الانعكاس بما ذكره في شرح المختصر وأشار إليه المؤلف بقوله: وبالعكس موافق للعرف لا للاصطلاح.

(قوله): «إلا ما تركب» أي: جنس تركب^[١].

(قوله): «نوعية» لا جنسية كما هي بالنسبة إلى الحيوان فلا تكون مساوية للإنسان، بل عرض عام له، لكن يقال: من الخاصة النوعية الكاتب بالفعل وليس بمطرّد، فلعله أراد الخاصة النوعية الشاملة.

(قوله): «وهذا» أي: التعريف المساوي للمعرّف بالفتح في العموم والخصوص.

(١) قوله: «وبالعكس» يعني: كلما صدق عليه المعرّف بالفتح صدق عليه المعرّف بالكسر.

(٢) قوله: «أو خاصة نوعية» يعني: شاملة، فلا يرد الكاتب بالفعل حيث لا اطراد.

(٣) المطرّد ليس بعربي كما نص عليه سيبويه. وفي المحكم أنه لغة ضعيفة.

(*) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما صورته: واعلم أن استعمال المطرّد مردود في العربية، وقد نص على ذلك سيبويه فقال: ويقولون طردته فذهب ولا يقولون فانطرد، ولا فاطرد. وفي الصحاح: أنه يقال في لغة ردية.

[١] - فعلى هذا الضمير المستتر في تركب يعود إلى ما، وهو عبارة عن الجنس، وفي المعطوف - وهو كان - إلى المعرف، فيلزم انتشار الضمير. (ح).

[*] - الأظهر حل ما إلى تعريف؛ بدليل عطف «أو كان من أحدهما» على الصلة أو الصفة، ولا مانع من أن يقال: تركب الشيء مع جزئه فليتأمل، والله أعلم. (إملاء ح عن خط شيخه).

معنى الاطراد التلازم في الثبوت، أي: متى وجد المعرف^(١) وجد المعرف؛ فلا يدخل فيه شيء من أغيار المعرف، وهو معنى المنع.

ومعنى الانعكاس^(٢) التلازم في الانتفاء، أي: متى انتفى المعرف انتفى المعرف؛ فلا يخرج عنه شيء من أفراد المعرف^(٣)، وهو معنى الجمع.

فالاطراد عين الكلية الأولى، وهي: كل ما صدق عليه المعرف -بالكسر- صدق عليه المعرف، والمنع^(٤) ملازمها، والانعكاس^(٥) ملازم الثانية وهي: كل

(قوله): «التلازم في الثبوت»، أي: متى وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح؛ لم يذكر العكس المستوي العرفي لهذه الكلية كما ذكره فيما تقدم، ولا بد من ذكره. وأما قوله: ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء أي متى انتفى.. إلخ فليس بعكس لهذه الكلية، أعني: متى وجد المعرف.. إلخ لا مستو ولا عكس نقيض، وإنما هو عكس نقيض لعكسها العرفي، ولم يذكره المؤلف كما عرفت، فلو قال: فإن معنى الاطراد التلازم في الثبوت، أي: متى وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح وبالعكس أي: متى وجد المعرف بالفتح وجد المعرف بالكسر، ويلزمه بحكم عكس النقيض التلازم في الانتفاء، أي: متى انتفى المعرف -بالكسر انتفى المعرف لاستقام الكلام. وعبرة شرح المختصر: الانعكاس كلما وجد المحدود وجد الحد، ويلزمه بحكم عكس النقيض كلما انتفى الحد انتفى المحدود، وسيصرح المؤلف فيما يأتي بأن هذا الانعكاس عكس نقيض، وهو معنى قولهم: متى انتفى المعرف بالكسر انتفى المعرف.

(قوله): «فلا يدخل فيه شيء من أغيار المعرف» بالفتح إذ لو دخل فيه بطلت هذه الكلية^[١] ولم تحصل المساواة بين الحد والمحدود، بل يكون الحد إما أعم مطلقاً أو من وجه.

(قوله): «فلا يخرج عنه شيء من أفراد المعرف» وهو معنى الجمع؛ إذ لو انتفى المعرف بالكسر ولم يتف كل فرد من أفراد المعرف بالفتح كان الحد أخص مطلقاً من المحدود أو من وجه، فلا مساواة.

(قوله): «والانعكاس ملازم الثانية» أي: الكلية الثانية، وهي العكس العرفي، وقد عرفته، وأشار إليه فيما تقدم بقوله: والعكس.

- (١) في البرماوي فلا يعرف الإنسان بأنه جسم نام حساس لوجود الحد في الفرس.
- (٢) قال الفناري في فصول البدائع: وسمي انعكاساً لأنه عكس نقيض الانعكاس العرفي أو الاصطلاحي بحسب خصوص المادة، فسمي باسم ملزومه.
- (٣) فلا يعرف الإنسان بالكاتب بالفعل لانتفاء الحد في الأمي دون المحدود.
- (٤) قوله: «والمنع» أي: منع أن يدخل في المحدود ما ليس منه.
- (٥) قوله: «والانعكاس ملازم الثانية» وانعكست كلية لاستواء الموضوع والمحمول. اهـ. الكلام أنه عكس النقيض فلا حاجة إلى ما ذكره. اهـ من خط قال فيه: من خط الوالد زيد بن محمد.
- (*) أي: العكس المستوي، وهو جعل المقدم مؤخراً والمؤخر مقدماً. والثانية هي المشار إليها بقوله أولاً: وبالعكس.

[١] - إذ يلزم أنه كلما صدق العام صدق الخاص، وليس كذلك فتأمل. (ح).

ما صدق عليه المعرف - بالفتح - صدق عليه المعرف؛ لأنه يصدق: كل ما لم يصدق عليه المعرف - بالكسر - لم يصدق عليه المعرف عكس نقيض^(١)، وهو معنى قولهم: متى انتفى المعرف انتفى المعرف، والجمع ملازمها^(٢) أيضاً، وقد عرفته.

(قوله): «عكس نقيض» يعني على اصطلاح القدماء.

(١) أما كونه عكساً فللتقديم والتأخير، وأما كونه نقيضاً فلكونه جعل المثبت منفيًا.

(٢) أي: لأجزاء المحدود جميعاً.

(التصديقات)

أي: هذا بحث التصديقات. ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون إلا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا^(١) قدم مباحثها فقال: **(القضية قول يحتمل الصدق والكذب)** القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معقولاً^(٢) أو ملفوظاً، فالتعريف يشمل

(قوله): «أي: هذا بحث التصديقات» فتكون التصديقات خبر مبتدأ محذوف؛ إذ المقصود الإخبار عن المشار إليه بها. وفي شرح التهذيب: التصديقات هي ما ذكره، فجعلها مبتدأ.

(قوله): «ولما كان المقصود [١]» أي: الغرض والفائدة «منه» أي: من بحث التصديقات اكتساب المجهولات التصديقية لتوقف مباحث الحجة عليه كما أن الغرض من بحث الكليات اكتساب المجهول التصوري بواسطة توقف القول الشارح عليه، ولعل فائدة زيادة قوله بالذات إخراج القياس الشعري فإنه لا يفيد تصديقا، بل تأثيراً في النفس كما سيأتي، فهذا التأثير ليس مقصوداً بالذات من بحث التصديقات، بل هو مقصود تبعاً لما هو المقصود بالذات. لكن يرد أنهم جعلوه من أقسام الحجة كما سيأتي، وقد أطلقوا أن المقصود من الحجة اكتساب المجهول التصديقي، اللهم إلا أن يردوا بالقول الآخر في تعريف القياس ما أفاد تصديقاً أو تخيلاً كما أشار إليه بعضهم. وقد يقال: إن المؤلف عليه السلام لم يقصد بتلك الزيادة الاحتراز، بل التنبيه على أن الغرض يصح أن يقال فيه: هو مقصود من العلم بالذات ومقصود في العلم تبعاً، ففرق بين ما هو المقصود من العلم وفي العلم كما ذكره في حواشي شرح المختصر في قوله في المبادي: لأن المقصود استنباط الأحكام [٢]، فتأمل.

(قوله): «يقال للمركب سواء كان معقولاً أو ملفوظاً» يرد هاهنا ما أورده المؤلف عليه السلام على تعريف القياس كما سيأتي من أن القول إن كان مشتركاً معنوياً.. إلخ، وترك المؤلف عليه السلام هاهنا التعرض لذلك اكتفاء بما سيأتي، وقد أشار في حاشية شرح الشمسية هنا إلى الجواب الذي أجاب به المؤلف فيما يأتي.

(١) نحو: العالم مؤلف وكل مؤلف محدث.

(٢) يعني أن القضية تطلق تارة على القضية الملفوظة وتارة على القضية المعقولة إما بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز، والثاني أولى؛ لأن المعبر هو القضية المعقولة، وأما الملفوظة فإنها اعتبرت لدلالاتها على المعقولة، فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول. (شريف).

[١] - تأمل، فلعل في أول هذه القولة أعني قوله: ولما كان المقصود إلى قوله لتوقف مباحث سقطاً يظهر بالتأمل. (ح).

[٢] - في حاشية الأبهري ما نصه: قوله: «لأن المقصود استنباط الأحكام» اعلم أن أصول الفقه علم آلي، والغرض منه استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، والعلم الآلي حصول ذاته وأجزائه مقصود لطالبه كما أن حصول غرضه مقصود له؛ ولهذا قال ابن سينا في الإشارات: الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره، لكن حصول ذاته وأجزائه مقصود له بالذات وأولاً، وحصول الغرض مقصود له بالعرض وثانياً، كما أن طالب السكين لدفع العدو حصول السكين مقصود له أولاً ودفع العدو مقصود له ثانياً. ونبه في الشرح على هذا حيث جعل الاستنباط مقصوداً في موضعين من هذا الفصل، وغرضاً في موضع آخر منه، وجعل ما يتضمنه الكتاب غير المبادئ مقصوداً بالذات؛ لأنه عبارة عن المعلومات التي هي أجزاؤه ويتوصل بها إلى الاستنباط، وهي معرفة قواعد في نفس الاستنباط ومعرفة قواعد في الترجيح ومعرفة قواعد في الأدلة لا أنفسها. انتهى المراد نقله. (ح).

القضية المعقولة والملفوظة.

والصدق والكذب يجيء بيان معناهما إن شاء الله تعالى. واحتمالهما يخرج الأقوال الناقصة والإنشائيات كلها.

والمراد بالاحتمال^(١) الجواز العقلي بالنظر إلى مفهوم المركب^(٢) التام وماهيته

(قوله): «فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة» قال في شرح الشمسية وغيره: «المعتبر في هذا الفن هو القضية المعقولة، وأما الملفوظة فإنما اعتبرت لدلالاتها على المعقولة، فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول، لكن أما القياس الشعري ففي حاشية شرح الشمسية إشعار بأن المعتبر فيه هو القضية الملفوظة؛ لأنها المفيدة عند السامع للتخيل المؤثر لقبض النفس وبسطها، بل نقل عن الشيخ في الشفاء أن مثل هذا الجدل والخطابة والسفسطة والشعر لا بد من اعتبار الألفاظ فيها؛ إذ لا يستغنى عنها في إفادة الأغراض المتعلقة بها، وقد آكل كلام هذا المحشي في بحث تعريف القياس إلى أن المراد بالقياس هو القياس الملفوظ، قال: فحينئذ المراد بالقضايا المذكورة في التعريف القضايا الملفوظة فلا إشكال.

(قوله): «والصدق والكذب يجيء بيان معناهما» في أول باب الأخبار، وسيأتي أنه يرد على تعريف الخبر والقضية بما يحتمل الصدق والكذب دور مشهور لم يتعرض له المؤلف هاهنا، وكأنه لاعتماده على ما سيأتي من الجواب عنه.

(قوله): «الجواز العقلي» أشار المؤلف إلى أنه ليس المراد باحتمال الصدق والكذب الاحتمال بالنظر إلى دلالة اللفظ عليهما، فإن لفظ الخبر لا دلالة له على الكذب، بل المراد باحتماله تجويز العقل كما ذكره نجم الأئمة واختاره في المطول؛ بناء على أن جميع الأخبار من حيث اللفظ إنما تدل على الصدق =

(١) والمراد باحتمال الصدق والكذب أن يجوزهما العقل بالنظر إلى مفهومهما مع قطع النظر عما في الواقع، ومنشأ ذلك اشتماله على النسبة التي هي حكاية عن أمر واقع، فإن شأن الحكاية أن تتصف بالمطابقة وعدمها، بخلاف النسبة الإنشائية والتصورات فإنها ليست بحكاية عن أمر واقع فلما يجري فيها الصدق والكذب. (دواني من شرح التهذيب).

(٢) يعني بالنظر إلى نفس مفهوم المركب مجرداً عن اعتبار حالي المتكلم والمخاطب، بل عن خصوصية الخبر أيضاً ليندرج في تعريف القضية الأخبار التي يتعين صدقها أو كذبها نظراً إلى خصوصياتها، كقولنا: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان يجتمعان، فإن الأول يجب صدقه ويستحيل كذبه في الواقع، وعند العقل أيضاً إذا لاحظ مفهومه المخصوص، والثاني بالعكس، لكنهما إذا جردا عن خصوصيتهما ولو حظ ماهية مفهوميهما - أعني: ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه - احتملا الصدق والكذب على السوية. (حاشية شريف على المطول من بحث الخبر على قوله: ويسمى الأول فائدة الخبر والثاني لازمها).

(*) قوله: المركب التام نحو: محمد رسول الله، وقوله: كخصوصية القائل كالله تعالى والنبى ﷺ، وقوله: والدليل نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث، فإذا قلت: العالم محدث فهذا يحتمل الصدق والكذب مع قطع النظر عن الدليل، وأما مع النظر إلى الدليل فلا يحتمل إلا الصدق. وقوله: عن خصوصية الطرفين نحو: النار محرقة.

مع قطع النظر عن جميع الأمور الخارجة عنها، كخصوصية القائل والدليل، بل عن خصوصية الطرفين أيضاً.

(فإن كان الحكم فيها) أي: في القضية (بثبوت شيء لشيء أو نفيه) (١) عنه) أي: حكم فيها بنفي شيء عن شيء (فحملية) أي: تسمى حملية، الأولى موجبة والأخرى سالبة.

وسميت حملية لتحقق معنى الحمل (٢) في الموجبة، وأما السالبة فمحمولة عليها: إما لمشابقتها إياها في الطرفين، أو لمقابلتها إياها، أو لأن لأجزائها استعداد قبول الحمل (٣).

= وقولهم: الخبر يحتمل الصدق والكذب المراد به أنه يحتمل الكذب من حيث إنه لا يتمتع عقلاً أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتاً. وقوله بالنظر إلى مفهوم المركب.. إلخ يريد أن هذا التجويز أيضاً بالنظر إلى نفس المفهوم مجرداً عن اعتبار حال القائل ككونه نيباً والدليل كقولنا العالم حادث، فإن الدليل قاض بعدم احتمال الكذب، بل عن اعتبار خصوصية الطرفين كقولنا: النار محرقة. قال السيد في حاشية المطول: فإن قولنا التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان إذا جرد النظر عن خصوصيتها ولو حظ ماهية مفهومهما - أعني: ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه - احتمالا الصدق والكذب. **(قوله): «أو نفيه عنه»** الظاهر أن المراد أو نفي ثبوت المحمول عن الموضوع؛ إذ لا معنى لنفي نفس المحمول. **(قوله): «أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء»** هذا بيان للمعنى لا للعطف؛ فإن قوله: «أو نفيه» معطوف على ثبوت شيء لشيء، فلو قصد المؤلف بيان العطف لقال: أي بنفي شيء عن شيء. **(قوله): «وأما السالبة فمحمولة عليها»** إذ لا تحقق لمعنى الحمل فيها؛ لأن معنى الحمل جعل الشيء على شيء؛ فلذا احتيج إلى بيان وجه التسمية [١٩] بالحملية بثلاثة أوجه: أحدها: تشابهها في الطرفين. وبيان ذلك: أن الحملية هي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة، والسالبة مثلها في ذلك. والمفرد بالقوة هو الذي يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد، فيدخل في الحملية نحو قولنا: الشمس طالعة يلزمه النهار موجود مما طرفاه غير مفردين؛ إذ يمكن أن يعبر عنها بمفردين وأقلهما إن هذا ذاك، بخلاف الشرطية فإنه لا يمكن أن يعبر عن أطرافها بالفاظ مفردة، فلا يقال: هذه القضية تلك القضية، بل إن تحقق هذه القضية تحقق تلك القضية، وإما أن تحقق هذه القضية يتحقق [٢٠] تلك القضية، وسيأتي في آخر بحث الشرطيات وجه التسمية بالمتصلات والمتصلات في الموجبات والسوالب إن شاء الله تعالى.

(١) في (أ): بنفيه.

(٢) قوله: «لتتحقق معنى الحمل» أي: حمل القيام على زيد مثلاً إذا قلت: زيد قائم.

(٣) قوله: «أو لأن لأجزائها استعداد قبول الحمل» إذ لو رفع السلب حصل الحمل.

[١٩] - حق العبارة إلى بيان وجه الحمل على الموجبة كما هو ظاهر عبارة الشرح. (إسماعيل بن محمد إسحاق ح).

[٢٠] - في شرح الشمسية: وإما أن تتحقق هذه القضية أو تتحقق تلك القضية.

(والإلا) يكن الحكم كذلك **(فشرطية^(١))** أي: فالفقضية شرطية، ووجه التسمية: أنها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحاً في المتصلة، ومستلزمة لاشتراط عين التالي^(٢) بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو، ولا اشتراط نقيض التالي بعين المقدم^(٣) وعكسه في مانعة الجمع، ولا اشتراط عين التالي بنقيض المقدم^(٤) وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية، وستقف على بيان ذلك بأمثلته عن قريب إن شاء الله تعالى.

وهي تنقسم إلى متصلة ومنفصلة **(فإن حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير)**

(قوله): «ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم» بأن يكون عين التالي جزءاً ونقيض المقدم شرطاً.
(قوله): «وعكسه»: وهو اشتراط نقيض المقدم بعين التالي، بأن يكون عين التالي شرطاً ونقيض المقدم جزءاً، فالعكس بالتقديم والتأخير كما عرفت.
(قوله): «في الحقيقية» وعكسه أراد بالعكس مثل ما عرفت في مانعة الخلو.
(قوله): «فإن حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى» هذا التعريف يتناول اللزومية الكاذبة؛ لأن الحكم للعلاقة^[١]، والذي اعتمده في شرح الشمسية، وعدل عن تعريف اللزومية بأنها التي صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينها، وقال: هذا التعريف لا يتناول اللزومية الكاذبة لعدم اعتبار صدق التالي فيها.

- (١) وسميت شرطية لاشتغالها على أدوات الشرط، نحو كلما ومتى وإذا وإن ولو، وسميت متصلة لاتصال أحد جزئيهما بالآخر. (جلال).
- (٢) قوله: «عين التالي بنقيض المقدم» نحو: كلما كان شجراً فهو لا حجر، وعكسه نحو: كلما كان حجراً فهو لا شجر.
- (٣) قوله: نقيض التالي بعين المقدم نحو: كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً، وعكسه نحو: كلما كان حجراً لم يكن شجراً.
- (٤) قوله: ولا اشتراط عين التالي بنقيض المقدم نحو: كلما لم يكن هذا زوجاً كان فرداً، وعكسه نحو: كلما لم يكن فرداً كان زوجاً. وقوله: واشتراط نقيض التالي نحو: كلما كان زوجاً لم يكن فرداً، وعكسه: كلما كان فرداً لم يكن زوجاً.

[١] - بيض بعد هذا في الأم، وفي شرح الرسالة: لأن الحكم للعلاقة إن طابق الواقع كان الحكم متحققاً والعلاقة أيضاً متحققة، وإن لم يطابق الواقع فإما لعدم الحكم في الواقع أو لثبوته من غير علاقة. انتهى. ولعل هذا ما بيض له. (ح) عن خط شيخه).

نسبة (أخرى) سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين أو مختلفتين (أو نفيها^(١)) أي: حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة أخرى كذلك. وسواء حكم في القضية الشرطية بالثبوت أو النفي (لزوماً) بأن يكون هناك أمر به يستصحب المقدم التالي كعلية^(٢) طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (أو اتفاقاً) بأن لا يكون هناك أمر كذلك^(٣) كقولنا: كلما كان الإنسان ناطقاً فالخمار ناهق (فمتصلة) أي: فالقضية تسمى متصلة، وقد أشير إلى أنها أربع: موجبتان لزومية واتفاقية، وقد مثلتا، وسالبتان كذلك، كقولك: ليس البتة إن كانت الشمس طالعة فالليل

(قوله): «سواء كان النسبتان ثبوتيتين.. إلخ» كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو فالليل ليس بموجود، وكقولنا: إن لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود، أو فليس النهار بموجود، ولم يذكر المؤلف من أمثلة الموجبة إلا ما كانت النسبتان فيها ثبوتيتين.

(قوله): «أو نفيها أي حكم.. إلخ» بيان لعطفه على ثبوت نسبة.. إلخ. (قوله): «على تقدير نسبة أخرى» وهذه هي المتصلة السالبة، والحاصل: أن المتصلة الموجبة ما حكم فيها بثبوت الاتصال بين قضيتين، والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما، وسيأتي مثال السالبة قريباً إن شاء الله تعالى.

(قوله): «كذلك» أي: سواء كانت النسبتان ثبوتيتين.. إلخ ولم يذكر المؤلف ﷺ من أمثلة السالبة فيما يأتي إلا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الأمثلة إن شاء الله تعالى.

(قوله): «كعلية طلوع الشمس» زاد في شرح الشمسية كون المقدم معلولاً للتالي، وكونها معلولي علة واحدة، وكونها متضايفين، فخذ منه بعون الله تعالى.

(قوله): «ليس البتة» اللام للعهد، أي: القطعة المعلومة التي لا تردد فيها، وقطع الهمزة فيها بمعزل عن القياس؛ لأنها همزة وصل، لكنه هو المسموع، يقال: ليس البتة بفتح الهمزة، ذكره في شرح اللب.

(١) بالجر عطف على ثبوت، أي: حكم فيها بنفي نسبة إيجابية على تقدير أخرى موجبة. (من شرح الجلال على التهذيب).

(٢) والتضاييف^[١] أما العلية فبأن يكون المقدم علة للتالي كما مثل، أو معلولاً له كقولنا: إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة، أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالعالم مضي، فإن وجود النهار وإضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس. وأما التضاييف فبأن يكونا متضايفين كقولنا: إن كان زيد أباً عمرو كان عمرو ابنه. (قطب).

(٣) «كذلك» ساقطة في المخطوطات.

[١] - لفظ شرح القطب: كالعلية والتضاييف، أما العلية.

موجود^(١)، وليس^(٢) البتة إن كان هذا أسود فهو كاتب على فرض اتفاق الأسود اللاكاتب^(٣)، وهذا بناء على تقسيم المتصلة إلى اللزومية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور.

والتحقيق أنها منقسمة إليهما وإلى المطلقة؛ إذ الحكم فيها إن قيد^(٤) بقيد اللزوم سميت لزومية، وإن قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية، وإن لم يقيد بشيء منهما سميت مطلقة.

(و) إن حكم في القضية الشرطية (بتنافي نسبتي) سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين^(٥) أو مختلفتين^(٦) وهذه هي الموجبة (أو لا تنافيهما^(٧)) أي: حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك، وهذه هي السالبة. وسواء كان ذلك الحكم (عناداً) بأن يكون في الطرفين أو في أحدهما ما

(قوله): «بتنافي نسبتي» إلى قوله: «وهذه هي الموجبة» لم يذكر المؤلف ﷺ من أمثلة المنفصلات الموجبات والسوالب إلا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين، فيبحث عن بقية الأمثلة إن شاء الله تعالى.

(قوله): «رفع تنافي النسبتين» يعني: حكم بسلب المنافاة في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط، وسيأتي أمثلتها إن شاء الله تعالى.

(قوله): «كذلك» أي: سواء كان النسبتان... إلخ، وقد عرفت أنه ﷺ لم يذكر إلا ما كانت النسبتان ثبوتيتين.

(قوله): «عناداً»، بأن يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما، وينظر في تحقق كون أحد الطرفين مقتضياً للتنافي فيها وفي مثال ذلك، ولو اقتصر على الطرف الأول كما في عبارة غيره لكان أولى.

(١) في شرح الجلال: فليس النهار موجوداً.

(٢) في المطبوع: وليس.

(٣) فإنه لا منافاة بين مفهوم الأسود والكاتب في الواقع ولكن اتفق بحسب الفرض المذكور تحقق السواد وانتفاء الكتابة. (شيرازي).

(٤) والمراد بالتقييد الاعتبار كما ذكره الشريف.

(٥) نحو العدد إما أن لا يكون فرداً أو لا يكون منقسماً بمتساويين. اهـ ح.

(٦) نحو العدد إما أن لا يكون زوجاً وإما أن يكون منقسماً بمتساويين، ونحو: العدد إما أن يكون زوجاً وإما أن لا يكون منقسماً بمتساويين. اهـ ح.

(٧) قوله: «أو لا تنافيهما» يعني كما في السوالب، وقوله: «بتنافيهما» سابقاً يعني كما في الموجبات.

يقتضي التنافي بينهما؛ بأن يكون مفهوم كل واحد منهما في أي مادة نقيضاً للآخر أو مساوياً لنقيضه^(١) في الحقيقية، أو أخص من نقيض الآخر في مانعة الجمع، أو أعم من نقيض الآخر في مانعة الخلو يظهر للمتأمل.

(أو) كان ذلك^(٢) الحكم (اتفاقاً) بأن لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في أي مادة، بل في مادة مخصوصة، كالمنافاة بين السواد والكتابة في إنسان يكون أسود غير كاتب، أو يكون كاتباً غير أسود، وتسمى المنفصلة على الأول عنادية، وعلى الثاني اتفاقية.

(قوله): «في أي مادة» ليخرج ما سيأتي من المنافاة بين السواد والكتابة.

(قوله): «أو أخص من نقيض الآخر في مانعة الجمع» مثل: هذا حجر، نقيضه: لا حجر، فلو قلت: هذا إنسان فهو أخص من نقيض حجر؛ لعموم: لا حجر، وإنما لم يجتمع الأخص^[١] من النقيض مع الآخر لأن الأخص إذا ثبت ثبت الأعم، وهو النقيض، فالاجتماع مع الأخص^[٢] مستلزم للاجتماع مع الأعم^[٣].

(قوله): «أو أعم من نقيض الآخر في مانعة الخلو» مثل قولك: إما لا حجر وإما لا شجر، فنقيض: لا شجر شجر، فلو قلت: هذا لا حجر فهو أعم من شجر، وكذا عكسه أيضاً، وإنما امتنع الخلو عن الأعم وعن الآخر لأن الأعم من النقيض إذا انتفى انتفى الأخص الذي هو النقيض، فيلزم من الخلو عن الأعم وعن الآخر الخلو عن الآخر ونقيضه^[٤].

(قوله): «أو يكون كاتباً غير أسود» فالتنافي بين الطرفين واقع لا لذاتهما، بل بحسب خصوص المادة.

(١) نقيضاً للآخر ككون العدد زوجاً أو ليس بزواج، والمساوي لنقيضه ككونه زوجاً أو فرداً. (سعد الدين).

(*) نحو: هذا العدد إما زوج وإما فرد، فإن الفرد مساو لنقيض زوج وهو لا زوج، ومفهوم زوج مساو لنقيض فرد وهو لا فرد، والعكس.

(٢) «ذلك» ساقطة من المطبوع.

[١]- كالإنسان من النقيض كاللحجر مع الآخر كالحجر. (ح).

[٢]- أي: اجتماع أمر ثالث، وهو المشار إليه. ادهح عن خط شيخه. فلو فرض اجتماع المشار إليه مع العينين لزم اجتماع النقيضين، وهو محال. (ح عن خط شيخه).

[٣]- «مع الأعم» شكك عليه السيد عبد الله الوزير. (ح).

[٤]- يعني لو قلنا: يصح الخلو عن الطرفين وقد ارتفع نقيض أحدهما بارتفاع الطرف الأعم منه لزم الخلو عن النقيضين، وهما لا يرتفعان كما لا يجتمعان. (عبد الله بن علي الوزير ح).

وسواء كان الحكم بالتنافي أو برفع التنافي **(صدقا وكذبا)** كما في الحقيقية^(١) **(أو أحدهما)** إما صدقا فقط^(٢) كما في مانعة الجمع^(٣)، أو كذبا فقط كما في مانعة الخلو.

وسميت الأولى حقيقية لأن التنافي بين طرفيها أشد منه بين طرفي الآخرتين لأنه في الصدق والكذب معاً، فهي أحق باسم المنفصلة، بل هي حقيقة الانفصال.

والثانية مانعة الجمع لاشتغالها على منعه بين طرفيها.
والثالثة مانعة الخلو لأن الواقع لا يخلو عن أحد طرفيها.
وربما يقال^(٤): مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا وكذبا مطلقاً^(٥)، وبهذا المعنى تكون أعم^(٦).
والمراد بالتنافي في الصدق أن لا يصدقا معاً على شيء، وفي الكذب أن لا

(قوله): «وربما يقال: مانعة الجمع ومانعة الخلو» المراد كل واحدة منهما، ولذا قال: «فيها» ولم يقل: فيها.

(قوله): «مطلقاً» أي: من غير تقييد بلفظ فقط.

(قوله): «وبهذا المعنى تكون أعم» إذ المطلق أعم من المقيّد؛ لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقية لا بالمعنى الأول، وقد ذكر هذا المحقق اليزدي.

(١) أي: المنفصلة، ومعنى التنافي صدقا وكذبا أنها لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً أيضاً. اهـ
وسميت حقيقية لتحقق الانفصال فيها من جانبي الصدق والكذب معاً. (جلال).

(٢) قوله: «إما صدقا فقط» أي: من غير أن يتنافيا في الكذب، بل يمكن اجتماعهما على الكذب. (شرح شمسية).

(٣) قوله: «كما في مانعة الجمع» نحو: هذا شجر أو حجر، وقوله: «كما في مانعة الخلو» نحو: زيد إما في البحر وإما أن لا يغرق.

(٤) قوله: «وربما يقال: مانعة الجمع ومانعة الخلو، وكذا عبارة شرح الشمسية وشرح المطالع، وكان الظاهر الإتيان بأو.

(٥) قوله: «مطلقاً» يعني: من غير تقييد بقولنا: لا كذبا في مانعة الجمع أو لا صدقا في مانعة الخلو.

(٦) أي من مانعة الجمع فقط أو مانعة الخلو فقط؛ لأن المطلق أعم من المقيّد.

يسلبا معاً عن شيء **(فمنفصلة^(١))** أي: فالقضية تسمى منفصلة، وقد أشير إلى أنها اثنتا عشرة^(٢) بناء على تقسيمها إلى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور.

والتحقيق^(٣) أنها تنقسم إليهما وإلى المطلقة كما في المتصلة، فتكون إذاً ثمان عشرة.

مثال الحقيقية^(٤) - وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة أو لا وقوعها في الصدق والكذب معاً - موجبة^(٥): دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن

(قوله): «إلى أنها اثنتا عشرة» لأنها عنادية ووافية مضروبتان في المتافيتين صدقاً وكذباً فقط، والست مضروبة في الإيجاب والسلب.

(١) وسميت منفصلة لانفصال أحد جزئيهما عن الآخر الانفصال الكامل كما في الحقيقية والناقص كما في مانعة الجمع ومانعة الخلو كما ستعرف به. (جلال).

(٢) حقيقة موجبة وسالبة لزومية واتفاقية، هذه أربع، ومانعة الجمع كذلك، ومانعة الخلو كذلك، تكون اثنتي عشرة.

(٣) قوله: «والتحقيق أنها تنقسم إليهما» أقول: إثبات الوساطة بين اللزومية والاتفاقية وإن كان غير مشهور فليس من مخترعات المؤلف عليه السلام، بل قد ذهب إليه السيد قدس سره، لكنه على وجه غير هذا، فإنه قال: إن اعتبر في الحكم بالاتصال كونه لعلاقة بالمتصلة لزومية، أو اعتبر كونه لا لعلاقة بالمتصلة اتفاقية، وإن لم يعتبر شيء منها فالمتصلة مطلقاً انتهى. قلت: وما بنى عليه المؤلف مشكل جداً؛ لأنه يلزم أن يكون قولنا: «كلما كانت الشمس طالعة كان الحمار ناهقاً لزوماً» لزومية ونحوه، وأن تكون القضايا المستعملة في الاستدلال بالقياس الاستثنائي مطلقة لعدم تقييدها باللزوم مع أن المعتبر اللزومية، وكان الأولى أن يقتفي أثر السيد المحقق. (لعله من أنظار السيد حسين الأخفش).

(٤) قوله: «مثال الحقيقية» مبتدأ خبره إما أن يكون. ولما قال: «وهي منفصلة» دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط، فلما قال: حكم.. إلخ خرجتا. اهـ وقوله: وهي منفصلة.. إلخ هو حد الحقيقية.

(٥) قوله: «موجبة» حال من الحقيقية، وقوله: «وسالبة» معطوف عليه.

يكون هذا العدد فرداً^(١)، وهذا يستلزم: كلما لم يكن هذا زوجاً كان فرداً، وكلما لم يكن فرداً كان زوجاً، وكلما كان زوجاً لم يكن فرداً، وكلما كان فرداً لم يكن زوجاً، أربع متصلات^(٢)؛ لأن عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الآخر، وإلا لزم صدقهما معاً، ونقيض كل منهما يستلزم عين الآخر، وإلا لزم كذبهما معاً.

وسالبة: ليس البتة إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمتساويين، وهذا يستلزم: ليس البتة إن لم يكن هذا العدد زوجاً فهو منقسم بمتساويين.. إلى آخرها. ومثال مانعة الجمع - وهي منفصلة^(٣) حكم فيها بوقوع المنفاة أو لا وقوعها في الصدق فقط - موجبة: دائماً^(٤) إما أن يكون هذا شجراً أو حجراً^(٥)، وهذا يستلزم: كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً، وكلما كان حجراً لم يكن شجراً، متصليتين^(٦) جعل في إحداهما عين مقدمها شرطاً ونقيض تاليها جزاءً، وفي الأخرى عين تاليها شرطاً ونقيض مقدمها جزاءً، وإلا لزم صدق الطرفين معاً. وسالبة: ليس البتة إما أن يكون هذا إنساناً أو ناطقاً، وهذا يستلزم: ليس البتة

(قوله): «إلى آخرها» ليس البتة إن لم يكن منقسماً بمتساويين فهو زوج، ليس البتة إن كان هذا زوجاً فليس منقسماً بمتساويين، ليس البتة إن كان منقسماً بمتساويين فليس زوج.
(قوله): «وإلا لزم» أي: وإن لم نقل بالاستلزام المذكور لزم.. إلخ.
(قوله): «ليس البتة إما أن يكون هذا إنساناً أو ناطقاً» فهذا السلب أعني سلب منع الجمع صادق وسلب منع الخلو كاذب، ولعل هذا مبني على أن المشار إليه شخص إنساني كزيد لتلا يرد أن هذا المثال يصدق فيه سلب منع الخلو بأن يكون ناهقاً فتأمل.

- (١) فإن زوجية العدد وفرديته لا يصدقان ولا يكذبان.
(٢) أي: فهذه المنفصلة الحقيقية استلزمت أربعاً كما ذكر، وقوله: لأن عين.. إلخ علة للاستلزام.
(٣) دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط، فلما قال: حكم فيها.. إلخ خرجت.
(٤) ضرب على قوله: «دائماً» في نسخة المؤلف، ولم يذكرها في القطب.
(٥) فإنها لا يصدقان للتنافي بينهما، ولكن قد يكذبان بأن يكون هذا الشيء شيئاً آخر كالإنسان مثلاً.
(شرح تهذيب).

(٦) لاتصالهما بشيء واحد، أي: لصحة إطلاقهما على شيء واحد.

إن كان إنساناً فهو لا ناطق، وإن كان ناطقاً فهو لا إنسان، متصلتين كذلك.
ومثال مانعة الخلو - وهي منفصلة^(١) - حكم فيها بوقوع المنافة أو لا وقوعها في الكذب^(٢) فقط - موجبة: دائماً إما أن يكون هذا لا شجراً أو لا حجراً، وهذا يستلزم: كلما كان شجراً فهو لا حجر، وكلما كان حجراً فهو لا شجر، متصلتين جعل في إحداها نقيض مقدمها شرطاً وعين تاليها جزاءً، وفي الأخرى نقيض تاليها شرطاً وعين مقدمها جزاءً، وإلا لزم كذب الطرفين معاً.
وسالبة: ليس البتة إما أن يكون زيد شجراً أو حجراً^(٣)، وهذا يستلزم: ليس البتة إن كان زيد لا شجراً فهو حجر، وإن كان لا حجراً فهو شجر، متصلتين كذلك.

(قوله): «ليس البتة إن كان هذا إنساناً فهو لا ناطق» هذا مثال لسلب اللزوم، فسلب هذا اللزوم في منع الجمع صادق، لا في منع الخلو فإنه كاذب؛ إذ يمتنع خلو المشار إليه عن الإنسان بأن يكون لا إنسان وعن لا ناطق بأن يكون ناطقاً، وإذا امتنع خلوه لم يصدق سلب منع الخلو.
(قوله): «متصلتين كذلك» أي: جعل في إحداها.. إلخ، وأما بيان الاستلزام في السالبة فليس كبيان الاستلزام في الموجبة؛ إذ يقال في الموجبة وإلا لزم صدق الطرفين، وهاهنا يقال: وإلا لزم صدق نقيض الطرفين بأن يخلو عن زيد، وذلك ظاهر، وتركه المؤلف عليه السلام لأنه يعرف من لزوم صدق الطرفين في الموجبة.

(قوله): «وسالبة ليس البتة إما أن يكون زيد شجراً أو حجراً فإنه حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب معاً، فإنه يجوز أن لا يكون شجراً ولا حجراً بأن يكون إنساناً، ولكن لا يصدق وإلا كان شجراً وحجراً، فلا يصح أن تكون هذه السالبة لرفع التنافي صدقاً؛ لأنها تكون كاذبة حينئذ. وقوله: «كذلك» أي: جعل في أحدها.. إلخ، وأما بيان الاستلزام في السالبة فبأن يقال: وإلا لزم كذب نقيض الطرفين في زيد مع أنه صادق، لأنك قد عرفت أن رفع التنافي صدقاً في زيد صادق.

- (١) دخل فيها مانعة الجمع والخلو ومانعة الجمع، فلما قال: حكم فيها.. إلخ، خرجتا.
(٢) قوله: «في الكذب فقط» أي: لا يكذبان معاً. اهـ وقوله: «موجبة» وجد بعده في بعض النسخ: دائماً، وقد ضرب عليه - أعني دائماً - في نسخة صحيحة.
(٣) فإنه حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب، فإنه يجوز أن لا يكون شجراً ولا حجراً. (شيرازي). بأن يكون إنساناً، ولكن لا يصدقان وإلا لكان شجراً وحجراً، فلا يصح أن تكون هذه السالبة لرفع التنافي فقط صدقاً؛ لأنها تكون كاذبة. (ح).

ووجه المناسبة في تسمية الأولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال^(١) والانفصال^(٢) في الموجبات، ومشابهة السوالب للموجبات في الأطراف أو غيرها^(٣) كما في الحملية.

(والجزء الأول من الحملية موضوع) أي: يسمى بالموضوع؛ لأنه وضع لأن يحكم عليه، وهو شامل للمبتدأ والفاعل^(٤) **(و) الأول (من الشرطية مقدم)** لتقدمه طبعاً في المتصلة ووضعاً في المنفصلة.

(و) الجزء (الثاني من الأولى) وهي الحملية **(محمول)** لحمله على الموضوع **(ومن الثانية)** وهي الشرطية **(تال)** لأنه تابع للمقدم طبعاً أو وضعاً **(وكل منهما)** أي: من الحملية والشرطية **(إما موجبة أو سالبة)** كما عرفت.

(قوله): «وهو شامل للمبتدأ والفاعل» في كون الفاعل هو الجزء الأول^[١] من الحملية خفاء، اللهم إلا أن يقال هو يؤول إلى معنى: زيد ذو قيام، ولم يذكر الجزء الأول في شرح المختصر وحواشيه، ولفظ عبارته: ثم المفردان من القضية يسميها المنطقيون محمولاً وموضوعاً. قال السيد المحقق: عدل عن قول ابن الحاجب: ويسمى المبتدأ فيه موضوعاً والخبر محمولاً ليندرج الفعل والفاعل، قال: وكان ابن الحاجب نظر إلى هيئة الشكل الأول فإن الكل يرتد إليه. قلت: أراد أن ابن الحاجب لم يذكرهما لأنها لا يقعان في الشكل الأول. قال السيد: وقيل: إنها يقعان فيه كقولنا: ضحك كل إنسان^[٢] وما ضحك شيء من الفرس.

(١) وهو أنهما يطلقان على ذات واحدة.

(٢) وهو أنهما لا يطلقان على ذات واحدة.

(٣) من المقابلة واستعداد الأجزاء لقبول الاتصال والانفصال.

(٤) فإن زيدا في: قال زيد موضوع وقال محمول؛ لأن محصل معناه: زيد قائل أو ذو قول في الزمان الماضي. (شريف).

(*) لا يقال: إن الفاعل ليس جزءاً أولاً من الحملية فلا يشمل قوله: والجزء الأول من الحملية موضوع؛ لأننا نقول: المراد بالأولية الأولية في التعقل، وتعقل المحكوم عليه سابق على تعقل المحكوم به، وكذا يأتي مثل هذا في المقدم والتالي. (أحمد بن زيد).

[١]- هذا وهم من القاضي رحمته الله نشأ من إعادة ضمير (وهو شامل) إلى الجزء الأول، وهو عائد إلى المحكوم عليه الدال عليه لأن يحكم عليه. (سيدي أحمد بن محمد ح).

[٢]- هذا المثال من الشكل الثالث فينظر، ولفظ حاشية: وإنما عدل إلى هذا ليندرج الفعل والفاعل في ذلك اندراجهما فيما عداه، قيل: ويقعان في الشكل الثاني كقولنا: ضحك كل إنسان وما ضحك شيء من الفرس، وكان المصنف نظر إلى هيئة الشكل الأول لأن الكل مرتد إليه. (ح).

(والموضوع إن كان شخصاً) معيناً كزيد والمسلمين - بلام العهد-
(فشخصية) أي: تسمى القضية شخصية ومخصوصة أيضاً؛ لأن موضوعها
 شخص مخصوص.

(وإلا) يكن الموضوع شخصاً معيناً **(فإن بين كمية أفراده)** أي: أفراد
 الموضوع بسور يحصن القضية عن الإهمال ويبين المقصود منها **(كلاً أو بعضاً
 فمحصورة)** أي: تسمى القضية ^(١) محصورة؛ لحصر الموضوع بالكل
 الإفرادي ^(٢) أو البعض **(كلية)** في الأول **(أو جزئية)** في الثاني.

(قوله): «لحصر الموضوع بالكل الإفرادي» لأن السور هو الكل الإفرادي لا المجموعي، قال في شرح الشمسية:
 سور الكلية كل أي: كل واحد واحد، لا الكل المجموعي، نحو: كل نار حارة، أي: كل واحدة من أفراد النار
 حارة.

(١) «القضية» ساقط من المطبوع.

(٢) لا الكل المجموعي، والفرق بين الكل المجموعي والكل الإفرادي: أن قولنا: كل إنسان يشبعه هذا
 الرغيف صادق على تقدير إرادة الكل الإفرادي، وكاذب على تقدير إرادة الكل المجموعي. وأن
 قولنا: «كل إنسان يحمل ألف من حديد» صادق على تقدير إرادة الكل المجموعي وكاذب على
 تقدير إرادة الكل الإفرادي. وأن قولنا: كل إنسان حيوان صادق على التقديرين. فالفرق بينهما
 بالعموم من وجه، وفي المثال الأول بحث؛ لأن: كل إنسان يشبعه رغيف إنها يصدق إذا أريد كل فرد
 على سبيل البدلية، وهذا ليس مدلول القضية الموجبة الكلية، بل مدلولها: أن المحمول ثابت لهذا
 الفرد ولذلك الفرد ولذلك الفرد.. إلى آخر الأفراد، فالحق في التمثيل مثل قولنا: «كل جزء من هذا
 المركب علة له»، فإن الكل المجموعي هاهنا غير صادق، فإن مجموع أجزائه عينه لا علة. ومن هاهنا
 يعلم أن حصرهم القضية في الشخصية والمحصورة والمهملة والطبيعية باطل، فإن مثل: «كل إنسان
 يشبعه هذا الرغيف» ليس شيئاً منها، وكذا: كل إنسان يحمل ألف من الحديد، وما قيل من أنها
 مهملة بناء على أن المجموع كلي منحصر في فرد فيكون الحكم فيه على الأفراد فيبطله ما سيأتي من أن
 المهملة ما تصلح للكلية والجزئية، فإن المجموع غير صالح لذلك قطعاً فتدبر. (من بعض حواشي
 شرح الشمسية من خط قال فيه: نقلته من خط المولى ضياء الدين رحمته الله).

(*) قيل: هذا التقسيم لا يشمل نحو: كل القوم رافعة لهذا الحجر على أن يكون الكل مجموعياً. أجب
 بأن اللام في القوم إن كانت بمعنى العهد الخارجي فالقضية شخصية؛ لأن المعنى أن القوم المعين
 المشخص لجميع أجزائهم رافعة لهذا الحجر، وإن كانت للاستغراق بمعنى أن مجموع قومه أي جنس
 القوم كانت القضية مهملة، وعلى التقديرين لم تكن خارجة. (من بعض شروح الشمسية).

والذي وقع به البيان يسمى سوراً؛ لأنه يحصر كمية الأفراد، فسور الموجبة الكلية: كل ونحوه^(١) مما يفيد الاستغراق. وسور الجزئية: بعض وشبهه. وسور السالبة الكلية: لا شيء، ولا واحد، وكل ليس، وما أفادك معناه^(٢). وسور الجزئية: ليس كل، وليس بعض، وبعض ليس، ونحوها.

(وإلا فمهملة) أي وإن لم تبين كمية الأفراد فالقضية تسمى مهمة؛ لإهمال

(قوله): «لأنه يحصر كمية الأفراد» إشارة إلى أن التسمية أخذت من سور البلد، فكما أنه يحصر البلد ويحيط به كذلك اللفظ الدال على كمية الأفراد يحصرها ويحيط بها.

(قوله): «وسور الجزئية بعض وشبهه» كواحد من الحيوان إنسان.

(قوله): «وكل ليس» نحو: كل إنسان ليس بجبار.

(قوله): «وما أفادك معناه» نحو: لا فرد من الإنسان بحمار.

(قوله): «وبعض ليس» نحو: بعض الحيوان ليس بحمار.

(قوله): «وبعض ليس» نحو: بعض الحيوان ليس بإنسان.

(قوله): «ونحوها» نحو: فرد من الحيوان ليس بإنسان، وأما الفرق بين أسوار السالبة الجزئية وبيان دلالتها بالمطابقة فمذكور في شرح الشمسية^[١]؛ إذ المقام لا يحتمله.

(قوله): «أي: وإن لم تبين كمية الأفراد فالقضية تسمى مهمة» نحو الإنسان في خسر، وتحقيق المقام بما ذكره في شرح الشمسية، وهو أن القضية إذا لم يبين فيها أفراد الموضوع فلا يخلو إما أن تصلح القضية لأن تصدق كلية أو جزئية بأن يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع أو لم تصلح بأن يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع نفسها لا على الأفراد، فإن لم تصلح لأن تصدق كلية أو جزئية سميت طبيعية؛ لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة، كقولنا الحيوان جنس والإنسان نوع، فإن الحكم بالجنسية والنوعية ليس على ما صدق عليه الحيوان والإنسان من الأفراد، بل على نفس طبيعتها وإن صلتح لأن تصدق كلية أو جزئية سميت مهمة؛ لأن الحكم فيها على أفراد موضوعها وقد أهمل بيان كميتها، نحو: الإنسان في خسر، والإنسان ليس في خسر، أي: ما صدق عليه الإنسان من الأفراد في خسر أو ليس في خسر. انتهى.

إذا عرفت ما نقلناه اندفع ما يورد هاهنا من الاعتراض بأن قولهم: =

(١) لام الاستغراق أو الجميع.

(٢) كل نكرة وقعت في سياق النفي فهو سور سالبة الكلية. وقوله: وكل ليس نحو: كل إنسان ليس بجبار.

[١] - والفرق بين الأسوار الثلاثة أن (ليس كل) دال على السلب الجزئي بالتزام، والآخران بالمطابقة، وذلك أن النفي إذا دخل على مقيد توجه إلى القيد لا إلى الأصل المقيد، ولما كان معنى (كل) الشمول والإحاطة توجه النفي الداخل عليها إلى معناها، فهو يفيد بالمطابقة نفي الشمول والإحاطة، وذلك لا يستلزم إلا النفي عن البعض لا غير؛ لأنه من ضرورته لا يصدق إلا به، وأما شمول النفي لكل فرد فرد فلا يستلزمه ولا يدل عليه بمطابقة ولا التزام، فظهر أن: «ليس كل يدل على السلب الجزئي التزاماً، وأما الآخران فدلالتهما عليه بالمطابقة، وهو ظاهر، وعلى نفي الشمول التزاماً، عكس «ليس كل». انتهى المراد نقله. (ح).

السور **(وتلازم الجزئية)** فكل جزئية تصدق مهملة، وكل مهملة تصدق جزئية.

ولما كان هذا التقسيم^(١) للقضية باعتبار الموضوع روعي في أسامي الأقسام حاله من تشخص وحصر وإهمال.

واعلم أن الشرطية تنقسم إلى مثل هذه الأقسام، والحاصل أن الحكم بالاتصال أو الانفصال^(٢) إن كان على وضع^(٣) معين^(٤) فهي مخصوصة، وإلا فإن بين أن الحكم على تقدير جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم أو

= وإن لم تبين كمية الأفراد فالقضية مهمة صادق على الطبيعة، وبأن قولهم بتلازم المهمة والجزئية منقوض في بعض المواد؛ إذ يصدق: بعض الحيوان جزئي حقيقي، ولا يصدق: الحيوان جزئي. ووجه الاندفاع أن الحكم فيما ذكره وقع على الطبيعة، والكلام على ما يصلح لأن تكون كلية أو جزئية من المحصورات الأربع التي حكم فيها على نفس الأفراد، فاندفع الأول، واندفع الثاني أيضاً؛ لأن التلازم على هذا بين المهمة والجزئية حاصل.

(قوله): «فكل جزئية تصدق مهمة» إذ كل ما صدق الحكم فيه على بعض أفراد الموضوع كما في الجزئية صدق على أفراد الموضوع في الجملة كما في المهمة، وبالعكس، فإذا صدق: بعض الإنسان في خسر صدق الإنسان في خسر، وبالعكس.

فإن قيل: المهمة ما لم تبين فيها الكلية والجزئية، فهي محتملة للكلية، ومع احتمال الكلية في المهمة لا تلزمها الجزئية؛ لأن الكلية والجزئية متقابلان.

قلنا: قد أجاب المحققون من شراح كلام ابن الحاجب بما ملخصه أن التقابل بينهما إنما هو باعتبار عارض التعرض للكلية والجزئية، أي: بيانها بسورها، وأما باعتبار ما صدقتا عليه فالجزئية أعم؛ لتحقق الحكم على البعض في ضمن الكل فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «إن كان على وضع معين» نحو: إن جتني اليوم في وقت الضحى أكرمتك.

(قوله): «جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها.. إلخ» إنما اعتبر في الأوضاع أن تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم لأنه لو اعتبر جميع الأوضاع سواء كانت ممكنة الاجتماع أو لا تكون لم تصدق شرطية كلية؛.....=

(١) قوله: «ولما كان هذا التقسيم» أي: تقسيم القضية باعتبار الموضوع.

(٢) في المطبوع: والانفصال.

(٣) الوضع: هيئة حاصلة للجسم من ترتب الأجزاء بعضها إلى بعض كالقيام والقعود، والأوضاع أعم من الزمان؛ لأن الزمان مخصوص بالموجودات والأوضاع شامل لها وللمعدومات.

(٤) قوله: «معين» أي: عين فيها زمان الزموم أو حال الزموم. (ح).

بعضها فهي محصورة كلية أو جزئية، وإلا فمهملة، فالأوضاع في الشرطية كالأفراد في الحملية، وهذا كله في اللزومية والعنادية.

وأما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الأوضاع الكائنة في نفس الأمر لا جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع، وإلا لم تصدق^(١) كلية أصلاً.

والمراد بالأوضاع الأحوال التي يمكن حصول المقدم عليها، وهي ما يحصل

= أما في الاتصال [١] فلأن من الأوضاع ما لا يلزم التالي [٢] معه، كعدم التالي أو عدم لزوم التالي، فإن المقدم إذا فرض على شيء من هذين الوضعين استلزم عدم التالي أو عدم لزوم التالي، فلا يكون التالي لازماً له على هذا الوضع [٣].

وإن كان التالي لازماً للمقدم مع عدم التالي أو عدم لزوم التالي كان المقدم على هذا الوضع مستلزماً للتقيضين، وهو أن يوجد التالي وعدمه أو عدم لزوم التالي، وأنه محال، فعلى بعض الأوضاع لا يكون التالي لازماً للمقدم، فلا يصدق أن التالي لازم في جميع الأوضاع، وهو مفهوم الكلية على تقدير إطلاق الأوضاع، أي: على عدم تقييد الأوضاع بإمكان الاجتماع، ذكره في شرح الشمسية.

(قوله): «وأما الاتفاقية» أي: المتصلة الاتفاقية، وهو ما كان التلازم بمجرد الاتفاق والمنفصلة الاتفاقية، وهو ما كان التنافي كذلك.

(قوله): «والا لم تصدق» يعني الاتفاقية لا تصدق كلية، قال في شرح الشمسية: إذ ليس بين طرفيها علاقة توجب صدق التالي على تقدير صدق المقدم، فيمكن اجتماع عدم التالي مع المقدم، وإلا لكان بينهما ملازمة، والتالي ليس متحققاً على تقدير صدق المقدم على هذا الوضع، فعلى بعض الأوضاع الممكنة الاجتماع مع وضع المقدم لا يكون التالي صادقا على تقدير صدق المقدم، فلا يكون التالي صادقا على تقدير صدق المقدم على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم، فلا تصدق الكلية.

(قوله): «والمراد بالأوضاع الأحوال» هكذا في حواشي شرح الشمسية للشراف، لكن الوضع ليس نفس الحال، بل هو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض [٤] في القيام والقعود؛ إذ الوضع من المقولات المعروفة.....

(١) أي: لو اعتبر جميع الأوضاع الممكنة.

(*) أي: الاتفاقية كلية. (قطب).

[١] - وأما في الانفصال فلأن من الأوضاع ما لا يعاند التالي المقدم معه كصدق الطرفين، فإن التالي على هذا الوضع لازم المقدم، فيكون نقيض التالي معانداً للمقدم، فلو كان المقدم معانداً للتالي على هذا الوضع لزم معاندة الشيء للتقيضين، وأنه محال، فعلى بعض الأوضاع لا يعاند التالي المقدم فلا يصدق أن التالي معاند للمقدم على سائر الأوضاع. (شرح شمسية).

[٢] - لفظ شرح الشمسية: ما لا يلزم معه التالي للمقدم.

[٣] - أي: اجتماع عدم التالي مع المقدم. (ح).

[٤] - في هامش حاشية الشرف على القطب: أشار بهذا أن المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء، وهو أنه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض وبسبب نسبتها إلى الأمور الخارجة. (ح).

للمقدم باعتبار اقترانه بالأمر التي يمكن اجتماعه معها، فإن المجتمعين يحصل لكل منهما وضع بالقياس إلى الآخر، وهو كونه مجتمعاً معه ومقارناً إياه، فإذا قلنا: كلما كان زيد إنساناً كان حيواناً فمعناه أن لزوم حيوانيته لإنسانيته ثابت مع كل وضع يمكن أن يحصل مع إنسانية زيد لأجل كونه قائماً أو قاعداً أو كائناً أو ضاحكاً وكون الشمس طالعة أو غير طالعة إلى غير ذلك.

وإذا قلنا: قد يكون إذا كان الشيء حيواناً فهو إنسان فمعناه أن لزوم إنسانيته لحيوانيته إنما يكون على وضع كونه ناطقاً أو ضاحكاً، لا على وضع كونه صاهلاً أو ناهقاً.

وسور الموجبة الكلية في المتصلة: كلما ومهما ونحوهما، وفي المنفصلة: دائماً.

= وإنا اعتبر إمكان الاجتماع مع المقدم دون إمكان تلك الأمور في أنفسها لأن تلك الأمور ربما كانت ممتعة في نفس الأمر لكنها تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم، فإنك إذا قلت: كلما كان زيد حماراً كان جسماً، كان معناه: أن الجسمية لازمة لحماريته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع حماريته ككونه ناهقاً، مع أن كون زيد ناهقاً ليس ممكناً في نفس الأمر وإن كان ممكن الاجتماع مع حماريته [بحيث لو وجدت حماريته وجدت الناهقية].

(قوله): «لأجل كونه قائماً» الظاهر أن يقال: مثل كونه ممكناً.

(قوله): «كلما ومهما ونحوهما.. إلخ» وأمثلة هذه الأقسام على ترتيب المؤلف عليه السلام: كلما أو مهما أو متى كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

ودائماً إما أن تكون الشمس طالعة أو لا.

وقد يكون إذا كانت [١] الشمس طالعة كان النهار موجوداً.

وقد يكون إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجوداً.

وليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

وليس البتة إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجوداً.

وقد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً.

وقد لا يكون إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجوداً.

[١] - هذه صادقة لصدقها كلية، فالأولى أن يمثل لها بجزئية لا تصدق كلية، فيقال: قد يكون إذا كان هذا الشيء حيواناً كان إنساناً، بجعل المقدم الأعم والتالي الأخص، وكذا الثانية فيقال مثلاً: قد يكون إما أن يكون هذا الشيء حيواناً وإما أن يكون إنساناً، وكذا الكلام في الجزئين السالين مثلاً: قد لا يكون إذا كان هذا الشيء عدداً كان منقسماً بمتساويين، وفي المنفصلة: قد لا يكون إما أن يكون هذا الشيء عدداً وإما أن لا يكون منقسماً بمتساويين، والله أعلم. (إملاء ح عن خط شيخه).

وسور الموجبة الجزئية فيهما: قد يكون.
 وسور السالبة الكلية فيهما: ليس البتة.
 وسور السالبة الجزئية فيهما: قد لا يكون، وبإدخال السلب على سور الإيجاب
 الكلي.
 وأهمّل هذا التقسيم^(١) في الشرطيات اكتفاء بها في المطولات.

(قوله): «وبإدخال السلب على سور الإيجاب الكلي» كقولنا: (ليس كلما) في المتصلة، و(ليس دائماً) في المنفصلة؛ إذ يحصل برفع الإيجاب الكلي تحقق السلب الجزئي.
 ومثال الشرطية المهمة أن تطلق لفظة (إن ولو وإذا) في الاتصال، ولفظة (إما) في الانفصال كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإما أن تكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً.

(١) يعني في المختصر لا في الشرح لما مر في قوله: واعلم... إلخ.

[أحكام القضايا]

ولما فرغ من الكلام في أقسام القضايا^(١) أخذ في أحكامها، وفيها ثلاثة مباحث: أولها: التناقض. وثانيها: العكس المستوي. وثالثها: عكس النقيض. وقدم التناقض على الآخرين لتوقفهما^(٢) عليه فقال:

[التناقض]

(التناقض^(٣): اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الأخرى وبالعكس^(٤)) لما كان المراد هنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين، وإلا فإن التناقض يقع بين المفردات، وبقيّة الحد يخرج

(قوله): «وقدم التناقض على الآخرين لتوقفهما عليه» أي: على التناقض؛ وذلك لأنه سيأتي في العكس المستوي وعكس النقيض قولهم في بعض القضايا: لو لم تنعكس لصدق نقيضها، كما ستعرف ذلك، فقد توقفا على معرفة النقيض، فلذا قدم مباحثه.

(قوله): «لما كان المراد هنا تناقض القضايا» إذ الكلام في أحكامها، وأما تناقض المفردات الواقعة في أطراف القضايا فيعرف بالمقايضة، فلا حاجة إلى إدراجه في تعريف التناقض هاهنا، ذكره الشريف في حاشية شرح الشمسية.

(قوله): «وإلا فإن التناقض يقع بين المفردات» وقد صرحوا بذلك فإنهم يذكرون نقائض أطراف القضايا كقولهم في عكس النقيض: تبديل نقيضي الطرفين، وكما في مباحث النسب الأربع فإنهم يذكرون نقيضي المتساويين وغيرهما.=

(١) أي: الحملية والشرطية إلى متصلة اتفاقية ولزومية، وإلى منفصلة عنادية واتفاقية.
(٢) أما توقف عكس النقيض فظاهر، وأما توقف العكس المستوي فلما يأتي من أنه لو لم يصدق لصدق نقيضه.

(٣) التناقض من أحكام القضايا ومباحثها المحتاج إلى معرفته لتوقف رد الأشكال الثلاثة الأخيرة إلى الأول على العكس، وتوقف القطع بصحة العكس على إبطال نقيضه، وهو المسمى بقياس الخلف كما ستعرف؛ ولهذا قدمه على العكس. وأيضاً لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداءً، بل إما على إبطال نقيض المطلوب ويلزمه صدقه، وإما على تحقيق ملزوم صدق المطلوب، وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه؛ فلذا احتيج إلى بيان النقيض والعكس.

(٤) قوله: «وبالعكس» زائد لا حاجة إليه؛ إذ هو مندرج في قوله: من صدق كل كذب الأخرى؛ لأن المراد من لفظة (كل) وكذا من لفظة (الأخرى) أعم من الأصل والنقيض معاً. نعم، لو قال: بحيث يلزم لذاته من صدق هذه القضية كذب الأخرى لاحتاج إلى ذكر قوله: وبالعكس. (شرح شيرازي).

الاختلاف بالعدول^(١) والتحصيل والخصر^(٢) والإهمال؛ إذ لا يلزمه^(٣) لذاته

= وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام أن التناقض يجري في المفردات حقيقة، وهو خلاف ما صرحوا به، فإنهم ذكروا أن التصورات لا تنافس لها^[١]، ولهذا قال الشريف في حواشي شرح المختصر^[٢]: ما ذكره من تنافض أطراف القضايا بأنهم اعتبروا نسب الأطراف إلى الذات تقييداً إيجابياً وسلباً، قال: ويسمون هذا تقييداً بمعنى السلب مجازاً. وعبرة شرح الشمسية: الاختلاف جنس بعيد؛ لأنه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين مفردين كالسواء والأرض. فلم يذكر التناقض في المفرد. واليزدي^[٣] قيد بالقضيتين؛ إما لأن التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل وإما لأن الكلام في تنافض القضايا.

(قوله): «بالعدول والتحصيل.. إلخ»: يعني اختلاف القضيتين بكون أحدهما محصلة والأخرى معدولة أو بكون أحدهما محصورة والأخرى مهملة فلا يوجب اختلافاً في مفهوم النسبة، فإنه وإن كان لذات واحدة وضعان أحدهما وجودي كالجماد والأخر عدمي كاللاحيوان وعبر عنها تارة بالوجودي وتارة بالعدمي، وحكم فيها بالحالتين^[٤] بحكم واحد لم يحصل هنالك قضيتان متخالفتان في المفهوم حقيقة. ذكره الشريف.

(١) المعدولة من القضايا ما كان حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركها في معنى السلب جزءاً من أحد جزئيهما، إما من الموضوع فقط كقولنا: اللاحي جماد، وتخص بمعدولة الموضوع، أو من المحمول فقط كقولنا: الجماد لا عالم، وتخص بمعدولة المحمول، أو من كليهما كقولنا: اللاحي لا عالم، وتخص بمعدولة الطرفين. وسميت معدولة لأن حرف السلب موضوع لسلب النسبة، فإذا استعمل في هذا المعنى كان معدولاً عن معناه الأصلي، فسميت هذه القضية التي هذا الحرف جزء من أحد جزئيهما أو من كل منهما معدولة تسمية للكل باسم الجزء. والمحصلة أن لا يكون حرف السلب جزءاً من طرفيهما سواء كانت موجبة أو سالبة، كقولنا: زيد قائم، زيد ليس بقائم، ووجه التسمية أن حرف السلب إذا لم يكن جزءاً لشيء من طرفيهما فكل واحد منها وجودي محصل. (من شرح التقريب لسيدنا أحمد بن الحبيشي رحمته الله).

(٢) الخصر نحو: كل إنسان حيوان، والإهمال نحو: الإنسان حيوان. وقوله: «فلا يحتاج معه» أي: مع قوله: بحيث يلزم.. إلخ.

(٣) في (أ): لا يلزم.

[١] - ينظر في هذا مع ما مر لسيلان عند تكلمه على قول ابن الإمام في بحث العلم: بمعنى يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق. (سیدی احمد بن محمد ح).

[٢] - لفظ حاشية الشريف: وما ذكره المنطقيون من تنافض أطراف القضايا فعل وجهين: أحدهما: أن يعتبر نسبة الأطراف إلى الذات تقييداً إيجابياً أو سلبياً، ويسمون هذا تقييداً بمعنى السلب. وثانيهما: أن يلاحظ مفهوماتها من حيث هي وهي يجعل معنى حرف السلب مضموماً إليها صائراً معها شيئاً واحداً، ويسمون تقييداً بمعنى العدول، وكلاهما مجاز على التأويل.

[٣] - عطف على شرح الشمسية. اهـ الظاهر أن قوله: واليزدي ابتداء كلام. (سیدی احمد). لكن يلزم على هذا أن يكون إما لأن التناقض.. إلخ من كلام المحشي كما يتبادر إلى الفهم، وليس كذلك، بل ذلك كلام اليزدي إلى آخر القولة، فالعطف على قوله: وعبرة شرح الشمسية متوجه. (من خط ولده سیدی عبدالکریم بن احمد ح).

[٤] - عبارة الشريف: وحكم عليها في الحالتين. (ح).

من صدق أحدهما كذب الأخرى. فلا يحتاج معه إلى التقييد بالإيجاب والسلب؛ إذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شأنه إلا به.

وقوله: «لذاته» يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الأخرى من غير نظر إلى ذاته، بل بواسطة^(١)، مثل: زيد إنسان، زيد ليس بناطق، فإن صدق إحدهما وكذب الأخرى بواسطة: أن كل ناطق إنسان.

أو بخصوص^(٢) مادة نحو: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان، ونحو: بعض الإنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس بحيوان، فإن الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات^(٣) الاختلاف بين الكليتين والجزئيتين، فإن الكليتين قد تكذبان^(٤)، نحو: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان إنسان، والجزئيتين قد تصدقان نحو: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان.

فقوله: «يلزم لذاته من صدق كل كذب الأخرى» يخرج الاختلاف الواقع

(قوله): «فإن الكليتين.. إلخ» الصواب وأيضاً فإن الكليتين [١]. إلخ، فإن خروج ما ذكر من قيد الحيثية - أعني قوله: بحيث يلزم.. إلخ - لأجل الكذب في الكليتين والصدق في الجزئيتين.

(١) قوله: «بل بواسطة»، وفي نسخة: بل بواسطة باللام، يعني بواسطة مساواة محمول كل منهما لمحمول الأخرى. اهـ وقوله: «أو بخصوص مادة» يعني لا لذاته، وفي نسخة: أو لخصوص باللام أيضاً.

(٢) في (أ، ب): لخصوص.

(٣) قوله: «لا لذات الاختلاف بين الكليتين» أي: بل لأن سلب الأعم من الأخص كاذب. (جلال). وقوله: «الجزئيتين» أي: لا لكونها كليتين كالمثالين الأولين ولا لكونها جزئيتين كالمثالين الأخيرين.

(٤) فعلم أن صدق إحدى الكليتين والجزئيتين المتقدمتين وكذب إحدهما لخصوص المادة لا لكونها كليتين أو جزئيتين.

[١] - انظر في هذا، بل الظاهر أنه تعليل للأول. (ح عن خط شيخه).

بين الموجبة والسالبة الجزئيتين، فإنه لم يكن الكذب فيهما لازماً في كل مادة لصدقهما في بعض المواد كما عرفت^(١).

وقوله: «وبالعكس» أي: يلزم لذاته من كذب كل صدق الأخرى، يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين؛ لانتفاء لزوم الصدق فيهما؛ لكذبهما في بعض المواد كما عرفت.

(وشرطه الاتحاد) فلا تختلف النسبة الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع^(٢) =

(قوله): «أي يلزم لذاته.. إلخ» هذا التفسير للعكس يندفع به ما أورده الشيرازي من أن قيد وبالعكس غير محتاج إليه.

(قوله): «فلا تختلف النسبة الحكمية» إشارة إلى ما ذكره الفارابي من أن الشرط ليس إلا اتحاد النسبة الحكمية، ومع اتحادها يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات [١] المعروفة؛ فلذا قال المؤلف رحمته: «فلا تختلف النسبة الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع.. إلخ؛ إذ مع الاختلاف في شيء من هذه الأمور يحصل اختلاف النسبة الحكمية». وقوله: «لاختلاف» علة لقوله: «فلا تختلف» [٢].

(قوله): «في ذات الموضوع» زاد المؤلف رحمته لفظ «ذات» إشارة إلى أن الشرط في تناقض القضيتين هو اتحادهما في ذات الموضوع أو المحمول لا في لفظهما؛ إذ لو اشترط اتحادهما في اللفظ لورد هذا إنسان هذا ليس ببشر فإنها نقيضان [٣] مع اختلافهما في اللفظ، ذكر ذلك شراح كلام ابن الحاجب ما خلا صاحب الجواهر فإنه قال: «اختلف الناس في شرائط التناقض، فمنهم من قال: الاتحاد اللفظي والمعنوي شرط في تحقق التناقض، وعليه المحققون، قال: ولا نسلم أن مثل: زيد إنسان زيد ليس ببشر نقيضان،..... =

(١) في المثاليين المتقدمين.

(*) إشارة إلى دفع ما قيل من أن قوله: «وبالعكس» زائد لا حاجة إليه، لكن فيه قد يقال: إذا كانا كاذبتين معاً فقد أخرجهما قوله: «من صدق كل.. إلخ؛ إذ لا يصدق على واحدة منهما أنها صادقة، فحيث لا فائدة لقوله: «وبالعكس» سوى كشف ما يكون التناقض عليه في نفس الأمر من غير إفادة احتراز. (شيخنا).

(٢) فالمعتبر ذات الموضوع والمحمول لا لفظهما؛ لأن قولنا: زيد إنسان، زيد ليس ببشر تناقض؛ خلافاً لما في الجواهر.

[١] - بل في جميع الوحدات المتبعة في تحقيق التناقض كما سيأتي إن شاء الله تعالى. (إسماعيل بن محمد ح).

[٢] - بل هو علة للمنفى، وهو اختلاف النسبة لا للنفي. (ح عن خط شيخه).

[٣] - كون هذين نقيضين ينافي ما بنى عليه المؤلف في قوله: زيد إنسان زيد ليس بناطق. (ح).

أو المحمول^(١) أو في شرط^(٢) أو كل^(٣) أو جزء أو زمان^(٤) أو مكان^(٥) أو إضافة^(٦) أو قوة^(٧) أو فعل^(٨) أو غير ذلك^(٩).

= ومنهم من اقتصر على الاتحاد المعنوي سواء تحقق الاتحاد اللفظي أو لم يتحقق. وفي المرأة مثل كلام الشراح إلا أنه قال: للمراد الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع^[١] وإلا لم يكن بين الكلية والجزئية تناقض، فإن ذات الموضوع^[٢] جميع الأفراد في الكلية وبعضها في الجزئية وهما مختلفان، وما في المرأة هو كما في شرح الشمسية. قال في المرأة: وهذه الوحلة حاصلة في الجزئيتين^[٣] ولا تناقض، فلا بد من اعتبار شرط آخر وهو الاختلاف في الكم. **(قوله):** «أو غير ذلك» المشهور أنهم اعتبروا ثمان وحدات وقد ذكرها المؤلف رحمته الله فينظر إن شاء الله تعالى^[٤] ما ذلك الغير، ولعله في تقيض اللوجها.

- (١) كقولنا: زيد قائم، زيد ليس بضاحك.
- (٢) كقولنا: الجسم مفرق للبصر، أي: بشرط كونه أبيض، الجسم ليس بمفرق للبصر، أي: بشرط كونه أسود.
- (٣) كقولنا: بني تميم يحملون الصخرة، أي: كلهم، بني تميم لا يحملون الصخرة، أي: بعضهم.
- (٤) كقولنا: زيد نائم، أي: ليلاً، زيد ليس بنائم، أي: نهراً.
- (٥) كقولنا: زيد جالس، أي: في الدار، زيد ليس بجالس، أي: في السوق.
- (٦) كقولنا: زيد أب، أي: لعمرو، زيد ليس بأب، أي: لبكر.
- (٧) كقولنا: الخمر في الدن مسكر، أي: بالقوة، الخمر ليس بمسكر، أي: بالفعل.
- (٨) هذه الثمان الوحدات المشهورة بجعل الكل والجزء وحدة، والقوة والفعل وحدة أيضاً، وقد جمعها بعضهم بقوله:

كل إضافة وشرط فعل وضع ووقت ومكان حمل

- (٩) مثل الاتحاد آلة وحالاً وتمييزاً ومفعولاً به، وله، ومعه، ومطلقاً نوعياً أو عددياً. (فصول البدائع).

[١] - المراد بخصوصية ذات الموضوع ملاحظة نفس الموضوع وماهيته من غير نظر إلى وصف الكلية والبعضية. (إملاء ح عن خط شيخه).

[*] - لأن مجرد السور لا يفيد الخصوصية. (منه ح).

[٢] - يعني مع ملاحظة السور. (منه ح).

[٣] - ينظر في حصول الوحدة في الجزئيتين؛ لأنه قد اشترط الاتحاد في المعنى، ومعنى الموضوع في كل من الجزئيتين غير معنى الآخر، كقولنا: بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بإنسان؛ إذ بعض الحيوان المثبت له الإنسانية في الأولى غير البعض المنفية عنه في السالبة. (إملاء ح من خط شيخه). قد دفع هذا في حاشية السعد وفي القطب فتأمل فيها إن شاء الله تعالى. (ح من خط شيخه).

[٤] - بل هو إشارة إلى دفع النقض الذي أورده بعض محققي متأخري المناطق على حصر الوحدات في الثمان، قال: بل ومن شرط التناقض الاتحاد في الآلة والفاعل والمفعول ونحو ذلك وإلا لم يتحقق التناقض، مثل زيد كاتب، أي: بالقلم الواسطي، زيد ليس بكاتب أي: بالقلم الهندي، زيد ضارب أي: عمراً، زيد ليس بضارب، أي: بكرة، ولهذا ذهب كثير من المتأخرين إلى مذهب الفارابي من الاقتصار على وحدة النسبة الحكمية لاستلزامها تحقق جميع الوحدات عند تحققها. (سيدي إسماعيل بن محمد بن إسحاق. ح).

(إلا في الكم) وهو الكلية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه^(١) إن كانتا محصورتين.

(و) إلا في (الكيف) وهو الإيجاب والسلب **(والجهة^(٢))** وهي الضرورة والإمكان والدوام والإطلاق ونحوها^(٣) في المحصورتين والمخصوصتين.

(قوله): «إن كانتا» أي: القضيتان «محصورتين» أي: كليتين أو جزئيتين لا مهملتين ولا شخصيتين. **(قوله):** «والجهة» أي: جهة نسبة المحمول إلى الموضوع، وهي الكيفية التي هي ثابتة للنسبة في نفس الأمر، وذلك أن النسبة في الواقع لا بد من أن تكون متكيفة بكيفية كالضرورة والدوام وغيرها، ثم إذا حصلت عند العقل اعتبر لها كيفية هي إما عين تلك الكيفية أو غيرها، ثم إذا أريد وجودها في اللفظ أورد لها عبارة تدل على تلك الكيفية المعتبرة عند العقل؛ إذ الألفاظ بإزاء الصور العقلية.

فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله: وهي الضرورة.. إلخ إلى بسائط الموجهات، وهي ثمان؛ لأن هذه الأربع التي ذكرها المؤلف قد اشتملت عليها؛ لأن المقيدة بالضرورة أربعة أقسام: مطلقة عامة، ومشروطة عامة، ووقفية مطلقة، ومتشعبة مطلقة.

والمقيدة بالدوام قسمان: وهي: الدائمة والعرفية العامة، والمقيدة بالإمكان العام قسم واحد، وهي الممكنة العامة، والثامنة المطلقة العامة، وبيان أمثلتها وتوجيه تسميتها بأسائها يؤخذ من موضعه. فقول المؤلف: ونحوها إشارة إلى ما اشتملت عليه هذه الأربع، والأولى أن تكون إشارة إلى المركبات، وهي سبع، وتحقيق أقسامها وبيان وجه التسمية لا يليق بالمقام، وهو مذكور في البسائط.

(قوله): «في المحصورتين والمخصوصتين» هذا قيد لاختلاف القضيتين في الجهة، يعني أنه يشترط اختلافهما في الجهة مطلقاً سواء كانتا محصورتين بكلية أو جزئية أو مخصوصتين، أي: شخصيتين.

(١) لأن الموضوع حيث يكون أعم تكذب الكليتان وتصدق الجزئيتان كالمثالين اللذين مرا. (جلال).

(٢) قوله: والجهة لأنها لو اتحد فيها لم يتناقضا؛ لكذب الضروريتين في مادة الإمكان، كقولنا: كل إنسان كاتب بالضرورة وليس كل إنسان كاتباً بالضرورة، فإنهما يكذبان؛ لأن إيجاب الكتابة لشيء من أفراد الإنسان ليس بضروري ولا سلبها عنه، وصدق الممكنتين فيها، كقولنا: كل إنسان كاتب بالإمكان وليس كل إنسان كاتباً بالإمكان. (شرح الشيرازي).

(*) واشترط الاختلاف في الجهة لأن القضيتين في مادة الإمكان تكذبان معاً ضروريتين؛ لأن المتحقق هو الإمكان فحسب، ويصدقان معاً ممكنتين نحو: بالضرورة أو الإمكان كل إنسان كاتب، وبعض الإنسان ليس بكاتب. (جلال).

(٣) والنقيض للمشروطة العامة الحينية الممكنة، والنقيض للعرفية العامة الحينية المطلقة.

(فنيض كل) شيء من ذلك **(مقابله^(١))** ومقابل الإيجاب الكلي السلب الجزئي، ومقابل السلب الكلي الإيجاب الجزئي، والضرورة الذاتية يقابلها الإمكان العام، والدوام الذاتي يقابله الإطلاق العام، وهكذا سائر الجهات.

(قوله): «فنيض كل مقابله» قال في شرح الشمسية: وهذا القيد كاف في أخذ النقيض نقيضه [١]، حتى إن كل قضية يكون نقيضها رفع تلك القضية، فإذا قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك، وكذلك في سائر القضايا، لكن إذا رفعت القضية فربما يكون نفس رفعها قضية لها مفهوم محصل معين عند العقل من القضايا المعبرة، وربما كان لازماً مساوياً [٢] له مفهوم محصل عند العقل من القضايا، فأخذ ذلك اللازم وأطلق عليه اسم النقيض تجوزاً، فحصل لتناقض القضايا مفهومات محصلة عند العقل، وإنما حصلت تلك المفهومات ولم يكتف بالقدر الإجمالي [٣] في أخذ النقيض لتسهيل استعمالها في الأحكام [٤].

(قوله): «ومقابل الإيجاب الكلي السلب الجزئي» فنيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة.

(قوله): «ومقابل السلب الكلي الإيجاب الجزئي» فنيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية.

(قوله): «والضرورة الذاتية» وهي المطلقة العامة [٥]، فتخرج بقيد الذاتية المشروطة العامة.

(قوله): «يقابلها الإمكان العام» لأنه سلب الضرورة عن الجانب المخالف، ولا خفاء في أن إثبات الضرورة في الجانب المخالف وسلبها في ذلك الجانب مما يتناقضان، نحو: كل إنسان حيوان بالضرورة، نقيضه: لا شيء من الإنسان بحيوان بالإمكان العام.

(قوله): «والدوام الذاتي» وهو أن يحكم بالدوام في القضية ما دام الذات.

(قوله): «يقابله الإطلاق العام» لأن الإيجاب في كل الأوقات وهو مفهوم الدائمة الموجبة ينافيه السلب في بعض الأوقات، نحو: كل فلك متحرك دائماً، نقيضه: لا شيء من الفلك بمتحرك بالفعل [٦].

(قوله): «وهكذا سائر الجهات» مثلاً المشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة، وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف، كقولنا: كل من به ذات الجنب [٧] يمكن أن يسعل في بعض أوقات كونه مجتوباً، فمعناها أن سلب السعال عنه في بعض أحيان الاتصاف ليس بضروري، فنقيضها قولنا: بالضرورة بعض من به ذات الجنب لا يسعل ما دام مجتوباً، هذا بيان ما يقتضيه المقام، وتحقيق نقائض باقي الموجهات من البسائط والمركبات المذكور في بسائط هذا الفن.

[١] - عبارة شرح الشمسية: وهذا القدر كاف في أخذ النقيض لقضية قضية حتى إن.. إلخ. اهرح

[٢] - كما في نقائض بعض الموجهات فليراجع. اهرح

[٣] - وهو نقيض كل شيء رفعه. (دسوقي).

[٤] - يسهل استعمالها أي: المفهومات، أي: ذاتها. وقوله: في الأحكام أي: في تحصيل الأحكام من العكس وعكس النقيض وكذا في قياس الخلف. (دسوقي).

[٥] - الظاهر الضرورية المطلقة. اهرح.

[٦] - صوابه: بعض الفلك ليصح التناقض؛ إذ لا تناقض بين الكليتين بالذات. (ح).

[٧] - الأولى أن تجعل المشروطة العامة أصلاً والحينية الممكنة نقيضاً كما هو المفروض فيقال مثلاً كل من به ذات الجنب يسعل بالضرورة ما دام مجتوباً فنقيضها بعض من به ذات الجنب لا يسعل حين هو مجتوب بالإمكان، وأما القاضي رحمته فقد عكس، وأيضاً جعل جهة الإمكان محمولاً في قوله: كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل.. إلخ فتأمل والله أعلم. (إملاء ح).

[*] - لا يشوش هذا في تمثيله هنا مع الاتفاق في الكم فلا مشاحة؛ إذ المقصود معرفة الموجهات. (ح).

[العكس المستوي]

(العكس المستوي) ويسمى العكس المستقيم أيضاً **(تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف)**. العكس: يطلق على معنيين: على القضية الحاصلة من التبديل، وعلى نفس التبديل^(١). ومعنى تبدل الطرفين: أن يجعل كل واحد منهما بدل الآخر، فيصير الموضوع^(٢) محمولاً والمحمول موضوعاً. والمراد بقوله: «مع بقاء الصدق» لزوم صدق العكس لصدق الأصل، فخرج ما صدق مع الأصل بحسب الاتفاق^(٣) دون اللزوم، نحو قولنا: كل ناطق إنسان بالنسبة إلى قولنا: كل إنسان ناطق^(٤). وإنما اعتبر لأن العكس لازم للأصل، ويمتنع^(٥) صدق الملزوم بدون اللازم.

(قوله): «العكس المستوي» سمي مستوياً لتساوي القضية وعكسها في الصدق والكيفية، ذكره في حاشية شرح الشمسية.

(قوله): «مع بقاء الصدق» أي: يكون الأصل بحيث لو فرض صدقه لازم صدق العكس معه، ولم يرد أن الأصل والعكس يكونان صادقين في الواقع.

(قوله): «بحسب الاتفاق دون اللزوم» وهو فيما كان المحمول أعم^[١] نحو: كل إنسان حيوان، وسيأتي فإنه لا ينعكس إلى قولنا: كل حيوان إنسان.

(قوله): «لأن العكس لازم للأصل، ويمتنع.. إلخ» قد أورد على قولهم: لأن العكس لازم للقضية أنه إذا كان لازماً لها فلم لم تنعكس السالبة الجزئية.

وأجاب بعض المحققين^[٢] بأن العكس مقول بالاشتراك على معنيين: أحدهما: ما حصل بالتبدل من قضية صادقة، وهذا هو المراد للتعريف في الفن.

والثاني هو التبدل نفسه، أعني للمعنى المصدري، وهذا المعنى لا وجه للتعريف به، وإذا كان معنى العكس هنا هو ما يحصل بالتبدل من قضية صادقة^[٣]، فلا يرد النقض المذكور؛ إذ يصير معنى قولهم: العكس لازم للقضية أن كل قضية حصل من تبدل طرفيها قضية صادقة فذلك الحاصل لازم لها، فما لم يحصل من تبدل طرفيها قضية صادقة كالسالبة الجزئية لا لازم لها فلا إشكال، ولعل المؤلف عليه السلام عدل عن قولهم: لازم للقضية إلى قوله: لازم للأصل لدفع هذا الإيراد فتأمل؛ إذ اتصاف القضية بالأصالة بعد وجود قضية صادقة تكون لازمة لها.

(١) فهم من شرح المطالع ومن كلام السيد في حاشية شرح المختصر أن إطلاقه على القضية بالتجوز. (حاشية شرح الشمسية).

(٢) قوله: فيصير الموضوع محمولاً أو المقدم تالياً والعكس.

(٣) فلا يكون من العكس؛ لأن صدقه بحسب الاتفاق، يعني بخصوصية المادة كما سبق.

(٤) فلا يكون هذا عكس كل ناطق إنسان؛ لأن صدقه على جهة الاتفاق.

(٥) قوله: «ويمتنع صدق الملزوم» هو الأصل، وقوله: «بدون اللازم» هو العكس.

[١] - قوله: «وهو فيما كان المحمول أعم» أي: عدم لزوم الصدق المعبر عنه بقوله: دون اللزوم. (ح عن خط شيخه).

[٢] - هو الجلال في شرح التهذيب. (ح).

[٣] - وهذا وإن كان مجازاً في أصل استعماله كما ذكره في حواشي شرح المختصر لكنه صار الآن حقيقة. (منه ح).

ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب^(١) الملزوم دون اللازم.
والمراد ببقاء الكيف أن الأصل إن كان موجباً كان العكس موجباً، وإن كان سالباً كان سالباً، وذلك لأن قولنا: كل إنسان ناطق لا يلزمه^(٢) السلب، وقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر لا يلزمه الإيجاب.

(فعكس الموجبة) كلية كانت أو جزئية **(موجبة جزئية)** ولا تنعكس الكلية كنفسها^(٣)؛ لجواز أن يكون المحمول أعم من الموضوع، ولا يجوز حمل الأخص على كل أفراد الأعم، نحو: كل إنسان حيوان، فلا ينعكس إلى قولنا:

(قوله): «لجواز كذب الملزوم دون اللازم» فإن قولنا: كل حيوان إنسان كاذب مع صدق عكسه، وهو قولنا: بعض الإنسان حيوان.

(قوله): «لا يلزمه الإيجاب» إذ قد يتخلف الموجب عن السالب وبالعكس؛ فإن قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس لا يصدق عكسه موجباً، أعني بعض الفرس إنسان، فاللازم المنضبط هو الموافق في الكيف.

(قوله): «على كل أفراد الأعم» إنها أتى بكل احتراز عن المهمة نحو الحيوان إنسان، فيجوز حمل الأخص فيه على ما صورته صورة الأعم.

واعلم أنه إذا ثبت عدم انعكاس الموجبة إلى الكلية في مادة واحدة ثبت عدم انعكاسها إليها في جميع المواد؛ لأن معنى عدم انعكاس القضية أن لا يكون لازماً لزوماً كلياً، وذلك لا يتبين^[١] بمجرد حصوله في مادة واحدة بل يحتاج إلى برهان^[٢] منطبق على جميع المواد.

(١) قوله: «لجواز كذب الملزوم بدون اللازم» وفي نسخة: دون، بدون باء، وفي شرح التهذيب والقطب: فإن قولنا: كل حيوان إنسان كاذب مع صدق عكسه وهو: بعض الإنسان حيوان. اهـ فقد صدق اللازم بدون الملزوم.

(٢) قوله: «لا يلزمه السلب» أي: في حال العكس، وكذا قوله: لا يلزمه الإيجاب.

(٣) أي: موجبة كلية؛ لأنه لا يجوز حمل الأخص على الأعم.

[١] - لفظ شرح الشمسية: واعلم أن معنى انعكاس القضية أنه يلزمها العكس لزوماً كلياً، فلا يتبين ذلك بصدق العكس معها في مادة واحدة، بل يحتاج إلى برهان ينطبق على جميع المواد. ومعنى عدم انعكاسها أنه ليس يلزمها العكس لزوماً كلياً، فيتضح ذلك بالتخلف في مادة واحدة، فإنه لو لزمها لزوماً كلياً لم يتخلف في شيء من المواد؛ فلهذا اكتفي في بيان عدم الانعكاس بهادة واحدة دون الانعكاس.

[٢] - إذ القواعد المنطقية كلية. (ح).

كل حيوان إنسان، وينعكس إلى: بعض الحيوان إنسان، وإلا لصدق نقيضه، وهو: لا شيء من الحيوان بإنسان، وتضمنه إلى الأصل وهو: كل إنسان حيوان فتجعله كبرى والأصل صغرى^(١) ينتج: لا شيء من الإنسان بإنسان، وهو سلب الشيء عن نفسه.

(و) عكس (السالبة الكلية كنفسها) سالبة كلية؛ لأنه إذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من أفراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من أفراد المحمول؛ إذ لو ثبت الموضوع لفرد من أفراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد، والملاقاة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين، وصدقها من الطرفين ينافي السالبة الكلية من أحدهما. فينعكس: لا شيء من الإنسان بفرس إلى: لا شيء من الفرس بإنسان، وإلا: فبعض الفرس إنسان^(٢)، وينعكس إلى: بعض الإنسان فرس، هذا خلف.

أو تجعلها صغرى للأصل^(٣) ينتج: بعض الفرس ليس بفرس، وهو

(قوله): «فتجعله» أي: لا شيء من الحيوان بإنسان.

(قوله): «ينتج» يعني من الضرب الثاني من الشكل الأول.

(قوله): «وإلا فبعض الفرس إنسان» أي: وإلا صدق نقيضه، وهو: بعض الفرس إنسان.

(قوله): «أو تجعلها» أي: بعض الفرس إنسان.

(قوله): «صغرى للأصل» وهو: لا شيء من الإنسان بفرس.

(قوله): «ينتج» يعني من الضرب الرابع من الشكل الأول.

(١) فيكون التقدير هكذا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بإنسان، ينتج ما ذكره المؤلف؛ لأن النتيجة تتبع الأخس، وهو النفي هنا.

(*) وإنما كانت النتيجة هكذا لأنها تكون من الأخس، والنفي أخس من الإثبات، وكذا إذا كانت إحدى القضيتين جزئية والأخرى كلية فإنها تكون من الأخس، وهي الجزئية؛ لأن الجزء أخس من الكل.

(٢) أي: لو لم تنعكس السالبة الكلية كنفسها بل انعكست موجبة جزئية.

(٣) ويكون التقدير: بعض الفرس إنسان، ولا شيء من الإنسان بفرس، ينتج ما ذكره المؤلف، وأخذت النتيجة من الأخس، وهو النفي والجزئية.

سلب الشيء عن نفسه.

(ولا عكس للجزئية السالبة^(١)) إذ لو صح لصدق كلما صدق الأصل، وليس كذلك، فإنها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها أعم مطلقاً من محمولها^(٢) ولا يصدق عكسها، وإن صدق في قضية^(٣) بين موضوعها ومحمولها تباين كلي أو عموم من وجه.

(قوله): «وهو سلب الشيء عن نفسه» وهو محال منشؤه نقيض العكس؛ لأن الأصل صادق، والهيئة منتجة، فيكون نقيض العكس باطلاً، فيكون العكس حقاً، وهو المطلوب.

(قوله): «ولا عكس للجزئية السالبة» يعني لا عكس لها لا كلية ولا جزئية.

(قوله): «فإنها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها أعم مطلقاً من محمولها» وحيث يصح سلب الأخص عن بعض الأعم، لكن لا يصح سلب الأعم عن بعض الأخص، مثلاً يصدق: بعض الحيوان ليس بإنسان، ولا يصدق: بعض الإنسان ليس بحيوان؛ إذ لو صدق للزم انتفاء العام عن الخاص، وهو محال.

(قوله): «تباين كلي» مثلاً يصدق بعض الإنسان ليس بحجر ويصدق عكسه أيضاً، وهو: بعض الحجر ليس بإنسان.

(قوله): «أو عموم من وجه» نحو بعض الإنسان ليس بأبيض فإنه يصدق عكسه نحو: بعض الأبيض ليس بإنسان.

(١) نحو: بعض الحيوان ليس بإنسان، وقوله: إذ لو صح لصدق.. إلخ، أي: لأنه يعتبر بقاء الصدق في العكس كما مر.

(٢) نحو: ليس بعض الحيوان إنساناً، ولا يصدق عكسه نحو: ليس بعض الإنسان بحيوان؛ لصدق نقيضه، وهو: كل إنسان حيوان، وإلا لوجد الكل بدون الجزء، وهو محال. (شرح مطلع).

(٣) فعلى جهة الاتفاق والتدرة فلا يعتد به حتى يلزم أن تعكس الجزئية سالبة.

[عكس النقيض]

(عكس النقيض: تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف)

عكس النقيض يطلق على المعنيين^(١) أيضاً. والمراد من تبديل نقيضي الطرفين جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الآخر بعد تبديله^(٢) بنقيضه، كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه^(٣) ثم بدلت كلاً من النقيضين بالآخر. والمراد من بقاء الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي.

(وحكم الموجبات) كلية كانت أو جزئية (هنا) أي: في عكس النقيض

(قوله): «عكس النقيض» أي عكس نقيض طرفي الأصل، لا عكس عينها فقد عرفت. ولعكس النقيض تعريفان للقدماء والمتأخرين، عرفة القدماء بما ذكره المؤلف رحمه الله، وسيأتي تعريف المتأخرين إن شاء الله تعالى قريباً في كلام المؤلف رحمه الله.

(قوله): «جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الآخر» بأن يجعل نقيض الأول مكان عين الثاني، ونقيض الثاني مكان عين الأول. قال بعضهم: ولا يخفى قصور العبارة **[١]** عن تأدية هذا المعنى، وينظر في فائدة قوله **[٢]**: بعد تبديله.

(١) والمراد هنا هو التبديل.

(٢) في بعض الحواشي: لا يحتاج إليه؛ لأنه قد دخل في قوله: (جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الآخر). اهـ وانظر ما في الهامش على سيلان.

(٣) قوله: كأنك جعلت مكان كل طرف نقيضه، وهذا هو المناقضة، وقوله: ثم بدلت.. إلخ، وهذا هو العكس.

[١]- لا قصور في عبارة المؤلف رحمه الله؛ لأن مراده أن التبديل بين النقيضين؛ بدليل قوله: مكان الطرف الآخر بعد تبديله بنقيضه، وقوله: كأنك جعلت.. إلخ، لا ما فسر به المحشي من جعل نقيض الأول مكان عين الثاني والعكس. وقول المحشي: «وينظر في فائدة قوله: بعد تبديله» لا وجه للتنظر؛ إذ الضمير في قوله: «بعد تبديله» يعود إلى الطرف الآخر، فليس بمستدرك، فتأمل. (إملاء ح عن خط شيخه).

[٢]- لعل فائدته التبيه على تأخر جعل النقيض مكان الطرف عن التبديل، يدل عليه ما بعده: كأنك جعلت.. إلخ. (حسن مغربي).

ولفظ حاشية: لعله يقال: فائدته الإشارة إلى بيان وجه التسمية، وذلك بإفادة تقديم اعتبار التناقض على العكس، بأن يلاحظ أولاً حصول نقيضي الطرفين ثم العكس، بأن يوقع عليهما، ولعدم تنبه المحشي رحمه الله لفائدة «بعد تبديله» قصرت عبارته عن بيان مراد الشارح قدس سره وحل عبارته حيث قال: بأن يجعل نقيض الأول.. إلخ، وكان الصواب أن يقول: بأن يجعل نقيض الأول مكان نقيض الثاني ونقيض الثاني مكان نقيض الأول، وقد بين الشارح هذا المعنى أتم بيان بقوله: كأنك جعلت.. إلخ، فخفاؤه على المحشي عجب. (سيدي إساعيل بن محمد ح).

مثل **(حكم السوالب ثمة)** أي: في العكس المستوي، فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها، مثلاً ينعكس: كل إنسان حيوان إلى: كل لا حيوان لا إنسان، وإلا^(١): فبعض لا حيوان ليس لا إنسان^(٢)، ويستلزم: بعض لا حيوان إنسان^(٣)،

(قوله): «وإلا فبعض لا حيوان ليس لا إنسان» أي: وإلا صدق نقيضه وهو هذه القضية؛ لأنها سلب جزئي، والسلب الجزئي نقيض الإيجاب الكلي.

(قوله): «بعض لا حيوان إنسان» فإن قلت ما وجه هذا الاستلزام مع أن هذه القضية -أعني بعض لا حيوان إنسان- ليس نقيضاً لقولنا: بعض لا حيوان ليس لا إنسان ولا عكساً مستوياً -إذ لا عكس للسالبة الجزئية- ولا عكس نقيض. قلنا: تحقيق المقام يعرف بنقل حاصل ما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب، وهو ملخص ما في شرح الشمسية. ويبان أن بعض المناطق جعل هذا -أعني بعض لا حيوان إنسان- نقيضاً على قاعدة القدماء، فقال: لو لم يصدق هذا العكس -وهو: كل لا حيوان لا إنسان- لصدق نقيضه، وهو بعض لا حيوان إنسان، وبنعكس بالمستوي إلى آخر ما ذكره المؤلف، فقال المتأخرون من المناطق: لا نسلم أنه لو لم يصدق العكس المذكور لصدق نقيضه، وهو: بعض لا حيوان إنسان؛ إذ ليس بنقيض له، غاية الأمر أنه يلزم من عدم صدق العكس المذكور صدق قولنا: بعض لا حيوان ليس لا إنسان؛ لأن الإيجاب الكلي نقيضه السلب الجزئي، ولا يلزم من صدق هذا النقيض صدق: بعض لا حيوان إنسان؛ لأن ليس بعض لا حيوان لا إنسان سالبة معدولة المحمول، وبعض لا حيوان إنسان موجبة محصلة المحمول والسالبة المعدولة [١] أعم من الموجبة [٢] المحصلة، =.....

(١) أي: لو لم تنعكس كنفسها بل جزئية صدق نقيضه، وهو: بعض لا حيوان.. إلخ؛ لأن السالبة المعدولة المحمول في قوة الموجبة؛ لأن رفع أحد النقيضين إثبات للآخر، فكانت الموجبة هي النقيض، وتنعكس بالعكس المستوي.. إلخ. اهد من شرح ابن جحاف كذا قرر الكلام.

(٢) قوله: «ليس لا إنسان» أي: بل إنسان.

(٣) فيلزم أن يكون الإنسان حجراً.

[١] - هي التي لم يجعل حرف السلب جزءاً من المحمول؛ لأنه حينئذ محصل وجودي، وقد تكون القضية محصلة الموضوع ومحصلة الطرفين، وبيان ذلك يؤخذ من موضعه. (منه ح).

[٢] - لأن وجه ذلك اشتراط وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة كما ذلك معروف. (منه).

ولفظ حاشية: والسر في ذلك [٠] أن الإيجاب يستلزم وجود المحكوم عليه؛ ضرورة أن ثبوت مفهوم وجودي أو عديم لشيء يستلزم وجود ذلك الشيء [٠٠]. (من حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث الكلي والجزئي).

قوله: «وجودي» نحو زيد كاتب، وقوله: «أو عديمي» نحو: زيد لا كاتب. (ح).

[٠] - أي: في كون السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصلة. (ح).

[٠٠] - بخلاف سلب مفهوم وجودي أو عديمي فإنه لا يستلزم وجود المسلوب عنه؛ لأن الشيء إذا كان معدوماً سلب جميع الأشياء عنه. (ح).

[*] - أي: المحصلة المحمول؛ ألا ترى أن صدق قولك: ليس زيد بلا كاتب لا يستلزم صدق قولك: زيد كاتب؛ لجواز أن يكون زيد معدوماً فلا يكون كاتباً ولا لا كاتباً. (حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث الكلي والجزئي). وقوله: فلا يكون كاتباً.. إلخ لأن الموضوع إذا كان معدوماً يجوز ارتفاع النقيضين. (ح).

= وصدق الأعم لا يستلزم صدق الأخص، فلما منعوا تلك الطريقة [١] غيروا التعريف إلى قولهم: جعل نقيض الجزء الثاني من الأصل أولاً وعين الجزء الأول ثانياً مع المخالفة في الكيف، وسيأتي ذلك في كلام المؤلف. وقد دفع هذا النقيض بأن لا نسلم أن العكس [٢] المذكور قضية معدولة الطرفين، بل سالبتهما [٣]، فتكون موجبة كلية سالبة الطرفين [٤]، وهي كالسالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع [٥] فإذا لم تصدق هي صدق نقيضها الذي معناه سلب سلب الإنسان عن بعض ما صدق عليه سلب الحيوان، فلا بد أن يصدق على ذلك البعض [٦] أنه إنسان وإلا ارتفع النقيض [٧]، وصدق الإنسانية عليه يقتضي أن يكون موجوداً حال سلب سلب الإنسانية عنه الواقع في السالبة [٨]، فيكون موضوع هذه السالبة موجوداً في هذه المادة، وبوجوده تتحقق مساواتها للموجبة - أعني: بعض لا حيوان إنسان - في وجود الموضوع، لا كونها أعم منها، وأنه يتدفع النقيض فافهم.

إذا عرفت هذا ظهر لك أن وجه استلزام العكس المذكور لقولنا: بعض لا حيوان هو المساواة بينهما؛ لكون موضوع هذه السالبة موجوداً، وإذا تساوى صح البيان بقولهم: وتتعكس بالمستوي إلى: بعض الإنسان لا حيوان، وقد كان: كل إنسان حيوان، هذا خلف. وأما المتأخرون فلما كان ما ذكره المتقدمون في هذا الدفع خلاف الظاهر - أعني حمل سلب الطرفين على غير العدول - عدل المتأخرون إلى ما لا إشكال عليه هو ما ذكره للمؤلف عليه السلام بقوله فيما يأتي: جعل نقيض الثاني.. إلخ كقولك في كل إنسان حيوان: لا شيء مما ليس حيواناً إنسان، وإلا لصدق نقيضه وهو: بعض ما ليس حيواناً إنساناً [٩].. إلخ البيانين المذكورين أنفاً، أعني طريق العكس والخلف. هذا توضيح ما ذكره المؤلف عليه السلام فتأمل إن شاء الله تعالى.

[١] - أي طريقة الاستلزام. (ح).

[٢] - أي حتى تكون موجبة ونقيضها سالباً جزئياً. (ح).

[٣] - وقد عرفت أن الموجبة السالبة الطرفين مساوية للسالبة، فقولنا: كل ما ليس (ب) ليس (ج) موجبة سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع، وإذا لم يصدق ذلك صدق: ليس بعض ما ليس (ب) ليس (ج)، فكان معناه سلب سلب (ج) عن بعض ما صدق عليه سلب (ب)، فلا بد أن يصدق على ذلك البعض أي: بعض ما ليس (ج) حيثئذ ويتم الدليل، فالسالبة المعدولة المحمول وإن كانت أعم من الموجبة المحصلة لكن السالبة السالبة المحمول ليست أعم منها، بل هي مساوية لها. (شريف على الرسالة من بحث عكس النقيض. ح).

[٤] - ذكر الشريف في حواشي شرح المختصر في السادس من الشكل الثالث الفرق بين الموجبة سالبة المحمول وبين الموجبة معدولة المحمول وبه يعرف الفرق بين سالبة الطرفين ومعدولتهما بالمقايضة. ولفظه: الموجبة السالبة المحمول ما سلب فيها محمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له [أي: للموضوع] فيشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد، هو إثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع، وأما الموجبة المعدولة المحمول فهي ما أثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع، فأنت إذا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفت إليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة، وإن نسبت مفهوم الكتابة إليه وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول. اهـ ح

[٥] - بخلاف معدولة الطرفين. (شريف ح).

[٦] - وهو المسلوب عنه الحيوانية. (ح).

[٧] - وهو الإنسان ولا إنسان. (ح).

[٨] - وهو النقيض للكلية، أعني: بعض لا حيوان ليس لا إنسان.

[٩] - وتضمنه إلى الأصل هكذا: بعض لا حيوان إنسان، وكل إنسان حيوان، فبعض لا حيوان حيوان، وهو خلف، فالموجبة الكلية تتعكس كنفسها كما ترى، والموجبة الجزئية لا تتعكس؛ لصدق بعض الحيوان لا إنسان وكذب: ليس بعض الإنسان حيواناً. والسالبة الكلية والجزئية تتعكسان جزئية موجبة، فكلما صدق لا شيء من الإنسان بحجر أو ليس بعض الإنسان حجراً صدق بعض لا حجر إنسان، وإلا صدق نقيضه، وهو لا شيء من لا حجر إنسان، ويتعكس بالعكس المستوي إلى لا شيء من الإنسان لا حجر، وقد كان الأصل لا شيء من الإنسان بحجر هذا خلف. (من شرح ابن جحاف ح).

وينعكس بالعكس المستوي إلى: بعض الإنسان لا حيوان، وقد كان كل إنسان حيوان، هذا خلف.

أو يضم إلى الأصل^(١) هكذا: بعض لا حيوان إنسان، وكل إنسان حيوان، ينتج: بعض لا حيوان حيوان، وهو محال.

ولا عكس للموجبة الجزئية؛ لصدق: بعض الحيوان لا إنسان، وكذب: بعض الإنسان لا حيوان.

(وبالعكس) يعني أن السالبة كلية كانت أو جزئية تنعكس إلى السالبة الجزئية، مثلاً: إذا صدق: ليس بعض الحيوان بإنسان، فليصدق: ليس بعض لا إنسان لا حيوان، وإلا فكل لا إنسان لا حيوان، وينعكس بعكس النقيض إلى: كل حيوان إنسان، وقد كان: ليس بعض الحيوان بإنسان.

والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها؛ لصدق: لا شيء من الإنسان بفرس، وكذب: لا شيء من اللافرس لا إنسان؛ لأن من أفراد اللافرس إنسان^(٢)، وهو

(قوله): «أو يضم» أي: بعض لا حيوان إنسان إلى الأصل، بأن يجعل صغرى والأصل كبرى.

(قوله): «ينتج» يعني من الضرب الثالث من الشكل الأول.

(قوله): «والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها» يعني بل تنعكس سالبة جزئية.

(١) قوله: «أو يضم إلى الأصل» أي: لازم الجزئية، ينتج المحال. (من شرح ابن جحاف وغيره).

(٢) هذا التعليل غير مستقيم كما لا يخفى على المتأمل، ولفظ حاشية: اعلم أن احتجاج المؤلف عليه

لا يسمن ولا يغني من جوع، وتقرير الاحتجاج على قواعد الميزان أن يقال: لا شيء من لا فرس

لا إنسان كاذب لصدق نقيضه، وهو: بعض لا فرس لا إنسان، فيلزم كذبه، وبهذا تم المرام في

تحقيق المقام. وهو: بعض لا فرس لا إنسان، فيلزم كذبه، وبهذا تم المرام في تحقيق المقام.....

...إلى قوله: ولو قال: لأن من أفراد اللافرس حمار مثلاً أو لا إنسان وهو يصدق سلب الإنسان عنه

أو إيجاب لا إنسان له لكان موافقاً للتقرير المنطقي، والله أعلم. (الحسين بن الحسن الأخفش

نقل من خطه).

يصدق سلب اللاإنسان^(١) عنه. وهذا كله على رأي القدماء.

وأما المتأخرون فإنهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بأنه: جعل نقيض الثاني أولاً، وعين الأول ثانياً مع بقاء الصدق لا الكيف، فعكس: كل إنسان حيوان - لا شيء من لا حيوان إنسان، لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء، والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم أظهر^(٢) - لم يذكر في المختصر غيره. وأما وجه عدول المتأخرين وما فيه من الأسئلة والجوابات فمبسوط في كتب الفن.

(قوله): «سلب اللاإنسان» هذا فاعل يصدق.

(قوله): «عنه» أي: عن بعض أفراد اللافرس الدال عليه قوله: من أفراد اللافرس، وهو الإنسان، ولعل رجوع الضمير إلى إنسان المذكور صريحاً، فيصدق ليس بعض اللافرس لا إنسان، وهذا من المؤلف إشارة إلى مثال عكس النقيض للسالبة الكلية، فلا يرد ما قيل: إن المؤلف لم يمثل لعكسها؛ بناء على أن معنى قوله: «فيصدق» [١] أي: فيلزم أن يصدق.. إلخ، يعني وهو باطل، فيكون من تمام بيان كذب لا شيء من اللافرس لا إنسان، والظاهر من العبارة ما ذكرنا.

(قوله): «وهذا كله» أي: التعريف وإيراد الأمثلة والبيان على رأي القدماء.

(قوله): «وأما المتأخرون فإنهم عدلوا» لما قد عرفت.

(قوله): «فمبسوط في كتب هذا الفن» وقد عرفت شيئاً مما نقلناه. قال بعض العلماء: ولا يخفى أن تسمية عكس النقيض على تعريف القدماء [٢] لا يخلو عن تسامح، بخلافه على تعريف المتأخرين.

(١) ولم يمثل لعكسها الصادق، ومثاله: إذا صدق: لا شيء من الإنسان بفرس فليصدق: بعض لا فرس لا إنسان.

(٢) إنما كان أظهر لأنه على رأيهم النقيض في الطرفين، بخلاف رأي المتأخرين فإن النقيض إنما هو في طرف واحد، والنقيض يصدق على الطرفين.

[١] - ليس في عبارة المصنف: فيصدق.

[٢] - الصواب على تعريف المتأخرين كما هو معروف من شرح التهذيب للجلال. (سيدي أحمد ح).

[القياس المنطقي]

(القياس: قول مؤلف من قضايا^(١) متى سلمت لزمه لذاته قول

(قوله): «القياس قول.. إلخ» ينظر في وجه إغفال المؤلف للاستقراء والتمثيل مع أن الحجة -كما ذكره اليزدي^[١]- على ثلاثة أقسام: القياس والاستقراء والتمثيل، وقد ذكرهما غير المؤلف. فإن قيل: لعل الوجه الاكتفاء بدخولها في غير اليقينات فإنها منه كما صرح به القاضي زكريا- لم يكف ذلك؛ لأنه على جهة الإجمال^[٢]، والله أعلم.

(١) وهاهنا بحث مشهور، وهو أنه إن أريد بالقضايا القضايا بالفعل خرج عن التعريف القياس الشعري؛ لعدم تعلق التصديق بمقدماته على ما هو المشهور، وإن أريد بها ما هو أعم من القضايا بالفعل والقضايا بالقوة دخلت في التعريف الموجهة المركبة الواحدة مطلقاً والشرطية الواحدة؛ لاستلزام كل واحدة منهما عكسها وعكس نقيضها بحسب نفس الأمر. ويمكن أن يجاب عنه بوجوه، أحدها: أن المراد هو القضايا بالفعل إما بحسب نفس الأمر أو بحسب الظاهر، والقضايا الشعرية وإن لم تكن قضايا بالفعل بحسب نفس الأمر لكنها قضايا بالفعل بحسب الظاهر؛ لإظهار التصديق بها قبضاً أو بسطاً، بخلاف أجزاء المركبة وأطراف الشرطية. وثانيها: أن المراد أعم من القضايا بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل، بأن يكون فيها ما يمنع عن تعلق التصديق بها، والقضايا الشعرية قضايا بالقوة القريبة من الفعل بهذا المعنى، بخلاف أجزاء الموجهة وأطراف الشرطية فإن إجمال النسبة في الأولى وأدوات الشرط في الثانية مانعان عن تعلق التصديق بهما قطعاً.

وثالثها: أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر، ولا نظر فيهما، بخلاف القياس الشعري، وأما ما قيل: إنه لا يقال للمركبة الواحدة ولا الشرطية: إنها قول مؤلف من قضايا فلا يخفى ضعفه، إلا أن يؤول ببعض الوجوه المذكورة. (مير أبو الفتح).

[١]- قال فيه: أعلم أن الحجة على ثلاثة أقسام؛ لأن الاستدلال إما من حال الكلي على الجزئي، وإما من حال الجزئيات على كلياتها، وإما من حال أحد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر، فالأول هو القياس، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل. اهـ يزدى ح.

[٢]- المذكور من التقاسيم اليقينية وغيرها إنما هي تقسيم مادة القياس، ولم يدخل الاستقراء والتمثيل في ذلك، ودخولها على جهة الإجمال غير موجود أيضاً، ولعله يقال: إنها لم يذكر التمثيل لأنه من مقاصد الفن، وقد استوفى ذكره في المقاصد مع إقامة البرهان عليه، وأما الاستقراء فلذكره في مسالك العلة في القياس سواء حصل به إثبات حكم كلي كما هو المتعارف أم لا، والله أعلم. (حسن مغربي ح).

آخر^(١) القول في اصطلاح المنطقيين هو: المركب سواء كان ملفوظاً أو معقولاً كما عرفت، والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول.

فإن كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً^(٢) فقد عُرِّف به مطلق القياس، ولا إشكال، وإن لم يكن كذلك - كما تشعر به عباراتهم^(٣) - فيكون إما مشتركاً لفظياً^(٤)، ولا إشكال أيضاً عند من أجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً، وإما حقيقة في المعقول مجازاً في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول، وهذا

(قوله): «فإن كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً» كما هو ظاهر عبارة المؤلف هنا وفيما سبق في أول بحث التصديقات حيث قال: القول يقال للمركب سواء كان معقولاً أو ملفوظاً.

(قوله): «وإن لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم» ذكر بعض المحققين أن الظاهر أن القول مشترك كما يفهم من كلام شرح المطالع حيث قال: القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي. وهو مقتضى ما في شرح الشمسية حيث قال: القول هو اللفظ المركب من القضية الملفوظة أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة العقلية.

(قوله): «فلا إشكال أيضاً عند من أجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً» لكن مع كون المجيز قائلًا^[١] بكون الاستعمال حقيقة حتى يتم التقريب^[٢]، فلو قال المؤلف عليه السلام: عند من أجاز... الخ وجعله حقيقة لثم^[٣].

(١) قال سعد الدين في شرحه للشمسية ما لفظه: وقوله: «قول آخر» إشارة إلى وجوب مغايرة النتيجة لكل من المتقدمين؛ لأن النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم، بخلاف المقدمة. وقيل: لأنه لو لم يعتبر المغايرة لزم أن يكون كل قضيتين قياساً، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حجر جهاد، فإنها يستلزمان أحدهما؛ ضرورة استلزام الكل للجزء. وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أنها لازمة من المتقدمين، فإن معنى اللزوم عنهما أن يكون لهما دخل في ذلك، وظاهر أن المقدمة الأخرى لا دخل لها في ذلك. اهـ المراد نقله.

(٢) المشترك المعنوي هو أن يكون اللفظ موضوعاً لمعانٍ متعددة باعتبار أمر اشتركت فيه، فإن تفاوتت في استحقاق ذلك اللفظ فمشكك، كالموجود للقديم والمحدث، وإن لم تتفاوت فمتواطئ كحيوان للإنسان والفرس.

(٣) في المطبوع: عبارتهم.

(٤) المشترك اللفظي هو أن يكون اللفظ موضوعاً لمعانٍ متعددة لا باعتبار أمر اشتركت فيه، كعين للجراحة والجارية. (*) قال في حاشية مير جليل: الظاهر أن القول مشترك، فالقول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي.

[١] - وفي نسخة: ولا بد أن يكون... الخ. اهـ

[٢] - التقريب: سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب. فإذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب. (تعريفات. ح).

[٣] - لعله يقال: إذا كان المجيز لذلك يحمل عند خلوه عن القرينة المعينة لأحد معنييه أو معانيه التي هي غير متنافية فالظاهر أنه عنده حقيقة، فإن التبادر من علامات الحقيقة، فلا يحتاج إلى التقييد، والله أعلم ولو كان يحتاج إلى القرينة على ذلك لزم أن يكون استعماله في الحدود مهجوراً مع إرادة معنييه أو معانيه. (حسن مغربي ح).

أنسب بنظر المنطق؛ لأنه لا يبحث عن الألفاظ، وفيه إشكال؛ إذ لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إلا مجازاً، والمجاز مهجور في التعريف. وقد قيل^(١): إن المعرف إن كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول، وإن كان الملفوظ فالملفوظ؛ ليندفع الإشكال عند من لا يميز استعمال المشترك في معنييه وما بعده، وفيه تأمل^(٢). هذا في القول الأول^(٣).

(قوله): «لأنه لا يبحث عن الألفاظ» يعني أصالة كما عرفت ذلك مما نقلناه سابقاً.

(قوله): «والمجاز مهجور في التعريف» قد تقدم في تعريف العلم أن التعريف بالمجاز يصح إذا كان مجازاً مشهوراً، ولعله يقال هنا: إنه لم يشتهر.

(قوله): «وقد قيل: إن المعرف.. إلخ» ذكره في شرح الشمسية وشرح التهذيب.

(قوله): «وما بعده» قيل: هكذا عبارة الشريف، ولا تخلو العبارة عن قلق^[١]؛ إذ المراد ليندفع الإشكال بكونه استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولعل اللام في الإشكال للعهد، أي: الإشكال الأول، وهو استعمال المشترك عند من لا يميز استعماله، وما بعده أي ويندفع ما بعد الإشكال الأول من الإشكال باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي، أو يكون المراد فيندفع الإشكال وما بعده من التعليل.

(قوله): «وفيه تأمل» نقل عن المؤلف رحمته في وجه التأمل أنه لم يخرج بهذا عن الإشكال؛ لأنه إن كان مشتركاً بين المعقول والملفوظ كان تعريفاً بالمشترك، وهو مهجور في التعريفات، وإن كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ففيه تعريف بالمجاز، وهو أيضاً مهجور فيها.

(١) القائل قطب الدين وغيره، قال القطب هنا: فالقول وهو المركب إما المفهوم العقلي وهو جنس القياس المعقول، وإما الملفوظ وهو جنس القياس الملفوظ. اهـ. وقوله: «وما بعده» أي: ويندفع ما بعده، وهو المجاز.

(٢) وجه التأمل أنه لا يخرج بهذا عن الإشكال؛ لأنه إن كان مشتركاً بين المعقول والملفوظ كان تعريفاً بالمشترك، وهو مهجور في التعريفات، وإن كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ففيه التعريف بالمجاز، وهو أيضاً مهجور فيها. (مؤلف). فالجواب إما بالحمل على التواطؤ أو المصير إلى قول من يجوز استعمال المشترك في معنييه. (شريف). لا يخفى أن نقل هذا الجواب في هذا المحل بمعزل عن الصواب. (من خط الوالد زيد بن محمد رحمته).

(٣) قوله: «هذا في القول الأول» أي: ما ذكر من ترديد القول في قوله: فإن كان القول.. إلخ في القول الأول، يعني المذكور في الحد في قوله: قول مؤلف.. إلخ، والقول الآخر هو المذكور في آخر الحد في قوله: قول آخر، وهو عبارة عن النتيجة.

[١]- وفي نسخة: وهي عبارة قلقة. (ح).

وأما القول الآخر فالمراد به المعقول؛ لعدم لزوم التلفظ^(١) بما يلزم من القول معقولاً أو ملفوظاً، فالقول الآخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة. وأما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله^(٢)؛ لظهور أن النتيجة غير لازمة للفظ القياس، لا أنه يلزم من الملفوظ بواسطة دلالاته على المعقول؛ لأن المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الأمر، والقول الملفوظ المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الأمر حتى يستلزم القول الآخر بحسب نفس الأمر بواسطة، بل إنما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع^(٣)، وأين هذا من ذاك؟

(قوله): «ما يلزم» متعلق بالتلفظ.

(قوله): «من القول» بيان لما [١] في قوله: بما يلزم، والمراد به القول الأول، يعني فلو أريد بالآخر الملفوظ لزم التلفظ به. **(قوله):** «لا أنه يلزم.. إلخ» مقابل لقوله: لزومه لمدلوله، يعني لا أنه - أي: القول الآخر - يلزم من الملفوظ بواسطة دلالاته على مدلوله الذي هو المعقول.

(قوله): «لا يستلزم» أي: القول للملفوظ «مدلوله» أي: في الواقع؛ لجواز تخلف الدلالة اللفظية عن مدلولها فيه. **(قوله):** «حتى يستلزم القول الآخر» غاية للاستلزام داخل في حيز النفي.

(قوله): «بحسب العلم بالوضع» أي: بحسب كونه علماً بوضع اللفظ لمدلوله، فإذا علم بالمدلول وعلم بوضع اللفظ له علم بالقول الآخر بحسب ذلك وإن لم يكن بحسب نفس الأمر.

(قوله): «وأين هذا» أي: الاستلزام بحسب العلم بالوضع «من ذاك» أي: الاستلزام بحسب نفس الأمر، فإن الأول إنما يتوقف على العلم بالوضع وإن لم يثبت ذلك في نفس الأمر.

(١) يعني إذا قلت: العالم مؤلف، وكل مؤلف محدث، لزم منه: العالم محدث، ولا يلزمك أن تلفظ بهذا اللازم، بل المقصود معرفته وتعقله.

(٢) وهو المعقول، وإنما قيل: لازم للملفوظ تجوزاً، وإنما هو لازم لمدلوله.

(٣) مثلاً قولنا: العالم مؤلف، وكل مؤلف محدث، هذه الألفاظ لا تستلزم مدلولاتها بحسب الواقع ونفس الأمر بحيث تفهم المدلولات من الألفاظ ولو لم يعلم بالوضع حتى تستلزم القول الآخر وهو النتيجة بحسب الواقع ونفس الأمر أيضاً، بل إنما تستلزم مدلولاتها عند من علم بأوضاعها.

[١] - ينظر في جعل ما ذكر بياناً لما يلزم، فهو عبارة عن القول الآخر. اهـ والظاهر أن من بمعنى عن. (إفادة سيدي محسن الشامي رحمته الله). الظاهر أن من ابتدائية متعلقة بيلزم كما لا يخفى والله أعلم. (إملاء ح عن خط شيخه).

والمراد بالمؤلف^(١) معناه اللغوي المشتق^(٢)، احتيج لتعليق^(٣) «من قضايا» به، أو لئلا يتوهم كون كلمة «من» للتبعض كقولهم: قول من الأقوال وقضية من القضايا^(٤)؛ فلا استدراك.

(قوله): «معناه اللغوي المشتق» قال في حاشية السيد على الكشاف: التأليف جمع أشياء متناسبة كما يرشد إليه اشتقاقه من الألفة، فمعنى مؤلف من قضايا: مجموع من قضايا.

(قوله): «احتيج» أسند إلى ضمير مؤلف بناء على تعديده، أو إلى مصدره بالتأويل المشهور، أي: أوقع الاحتياج إليه.

(قوله): «لتعليق من قضايا به» وقيل: ذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وهو متعارف، وذلك أن المركب أعم^[١] من المؤلف؛ إذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه؛ لأنه مأخوذ من الألفة.

(قوله): «أو لئلا يتوهم.. إلخ»: يعني لئلا يتوهم من كون القول بمعنى القضية ومن كون كلمة من للتبعض أن المعنى قول أي قضية من قضايا، فتكون القضية وحدها قياساً، وليس كذلك، ولا يخفى أن العبارة لا تؤدي هذا المراد.

(قوله): «فلا استدراك» كما قيل^[٢]: إن القول يرادف التركيب الذي هو مرادف التأليف، فيكون في العبارة تكرار.

(١) دفع لما يقال: لا حاجة إلى ذكر المؤلف لإغناء القول عنه، فذكر أنه احتيج لأجل متعلق قوله: من قضايا به على تقدير كونه مشتقاً.

(٢) في بعض الحواشي: أي: أنه اسم مفعول، وقوله: «احتيج» في بعض النسخ: إليه.

(٣) أجاب بهذا الجواب المحقق عصام في حواشيه لشرح الشمسية قال: بل الجواب أن القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه، وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة (من)، فذكر المؤلف بمعنى اللغة لا بد منه لتعلق به كلمة (من) انتهى. وقد ضعف الجواب الآخر بوجهين مبسوطين في حاشيته.

(٤) لا يقال: فهلا اكتفى بالمؤلف عن القول، فقليل: القياس مؤلف.. إلخ؛ لأنه يقال: التوهم المذكور حيثئذ باق بحاله كما لا يخفى فتأمل.

(*) فيفهم أن المعنى قول أي قضية من قضايا، وليست القضية وحدها بقياس. (شرح جلال).

(*) قال في شرح الشمسية لمبيدي: وأقول: فعلى هذا ذكره القول مستدرك.

(*) فيكون ظاهره أن المراد قضية من القضايا، وليس بمراد هنا.

[١] - الظاهر أن يقول: وذلك أن القول أعم؛ إذ السياق في بيان النسبة بين المؤلف والقول وإن كان المركب جنساً للقول. (ح عن خط شيخه).

[٢] - القائل الشيرازي. (ح).

والمراد بالقضايا قضيتان أو أكثر، ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس نقيضها وإن كانت مركبة^(١)؛ إذ تسمى عرفاً قضية لا قضيتين.

(قوله): «قضيتان أو أكثر» يعني أن المراد بالقضايا ما فوق القضية الواحدة، وكذا كل جمع يستعمل في التعريفات، ومثال الأكثر قولنا: النباش أخذ المال خفية، وكل أخذ المال خفية سارق، وكل سارق يقطع، فهذا مؤلف من ثلاث قضايا يلزم عنها قول آخر، وهو: النباش تقطع يده، والأول يسمى قياساً بسيطاً، والثاني قياساً مركباً من قياسين^[١].

(قوله): «المستلزمة لعكسها» نحو: كل إنسان حيوان المستلزمة لعكسها^[٢] نحو: بعض الحيوان إنسان. ومثال القضية الواحدة من الموجهات المستلزمة لعكسها: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، فهذه مشروطة عامة، وعكسها حينية مطلقة^[٣] وبيان ذلك معروف في موضعه.

(قوله): «وإن كانت مركبة» الوحدة لا تنافي التركيب في العرف، وإنما تنافيه البساطة، فلا إشكال في إدخال المركب تحت القضية الواحدة كما ذلك مقتضى العبارة. واعلم أن القضية المركبة إنما تكون في الموجهات، ولم يتعرض المؤلف لمباحثها، وهي التي اشتملت على حكمين مختلفين بالإيجاب والسلب معاً، نحو: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً، فإنها قد تركبت من مشروطة عامة وهي الجزء الأول، ومن سالبة مطلقة عامة وهي الجزء الثاني، أعني قولنا: لا دائماً، وتحقيق ذلك معروف في موضعه. =.....

(١) الوحدة لا تنافي التركيب في العرف؛ فلهذا قيد الوحدة بقوله: وإن كانت مركبة، وإنما الذي يقابل المركبة هو البسيطة، وعبارة اليزدي أصرح في ذلك حيث قال: ويقول: «من قضايا» أخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس نقيضها، أما البسيطة فظاهر، وأما المركبة فلأن المتبادر من القضايا الصريحة، والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك، أو لأن المتبادر من القضايا ما يعد في عرفهم قضايا متعددة.

[١]- في بعض حواشي إيساغوجي ما لفظه: قوله: «لتركبه من قياسين» أي: بسيطين؛ لأن فيه قضية مطوية، وأصله: كل نباش أخذ للمال خفية، وكل أخذ كذلك سارق، فكل أخذ كذلك سارق، فهذه نتيجة القياس الأول، فتجعل صغرى وتضم إليها كبرى: السارق تقطع يده، فهذا قياس آخر. وكتب بعضهم ما نصه: قوله: «لتركبه من قياسين» الأول: النباش أخذ للمال خفية، وكل أخذ للمال خفية سارق، فهذا قياس ينتج: النباش سارق. والثاني: كأن يقال: النباش سارق، وكل سارق تقطع يده، ينتج النباش تقطع يده. (ح).

[٢]- أي المستوي نحو: بعض الحيوان إنسان، ويستلزم عكس نقيضه وهو: كلما ليس بحيوان ليس بإنسان. وكتب بعضهم ما نصه: قوله: «وعكس نقيضه» أي: القول الواحد، نحو: كل إنسان حيوان، ينعكس بعكس النقيض الموافق إلى قولك: كلما ليس بحيوان ليس بإنسان، فهذه القضية وهي الموجبة الكلية المعدولة الطرفين لازمة للأصل كما تقدم، فلا يسمى الأصل وهو قولنا: بعض الحيوان إنسان^[٢٠] قياساً؛ لكونه قولاً واحداً وإن لزمه قول آخر، وهو العكس. وينعكس بعكس النقيض المخالف - وهو تبديل الطرف الأول بنقيض التالي، والتالي بعين الأول - إلى قولنا: لا شيء مما ليس حيواناً بإنسان، فهذه القضية السالبة عكس قولنا: كل إنسان حيوان لازمة له، فلا يسمى الأصل أيضاً قياساً؛ لكونه قولاً واحداً. اهـ من بعض حواشي إيساغوجي. (ح).

[٢٠]- الظاهر أن يقال: وهو قولنا: كل إنسان حيوان.

[٣]- نحو: بعض متحرك الأصابع كاتب حين هو كاتب. (سيدي أحمد).

واللزوم المراد به المطلق سواء كان بيناً أو غير بين، ويخرج به الاستقراء^(١) والتمثيل^(٢)؛

= فال مؤلف عليه السلام أشار بقوله: وإن كانت مركبة إلى أن خروج القضية الواحدة عن التعريف ظاهر؛ لأنها وإن لزم عنها لذاتها [١] قول آخر وهو العكس لكنها لم تتألف من قضايا، وأما المركبة فإنها وإن تركبت من قضيتين كما عرفت ويلزمها قول آخر وهو العكس لكنها تسمى في العرف قضية واحدة لا مركبة من قضيتين، ولأن المتبادر من القضايا هي الصريحة، والجزء التالي من المركبة - أعني قولنا: لا دائماً - ليس بقضية صريحة، وإنما هو إشارة إلى قضية سالبة هي مطلقة عامة كما عرفت. ولو قال: أو عكس نقيضها أما البسيطة فظاهر، وأما المركبة فلأنها تسمى.. إلخ لكان أولى ليظهر أن التعليل بقوله: إذ يسمى.. إلخ يختص بالمركبة.

(قوله): «سواء كان بيناً أو غير بين» البين هو الشكل الأول بكمالها بنفسه، وغير البين باقي الإشكال؛ لتوقف إنتاجها على الرد إلى الشكل الأول.

(١) والترديد، وهو إيراد أوصاف وإبطال بعضها لتعيين الباقي للعلة، كما يقال: علة الحدوث في البيت إما التأليف أو الإمكان، والثاني باطل بالتخلف؛ لأن صفات الواجب ممكنة والبيت حادثة، فيتعين الأول.

(*) وهو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك، وهو لا يفيد اليقين؛ لجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرئ، كالتمساح في مثالنا ذلك.

(٢) وهو بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت الحكم فيه، والعمدة في طريقه الدوران، وهو اقتران الشيء مع الآخر وجوداً وعدماً، كما يقال: الحدوث دائر مع التأليف وجوداً وعدماً، أما وجوداً ففي البيت، وأما عدماً ففي الواجب تعالى، والدوران علامة كون المدار علة للدائر، فيكون التأليف علة للحدوث. (شرح تهذيب).

[١] - في شرح ابن جحاف: فإن قيل: اللازم في الاستثنائي إذا قلنا: إذا كان هذا إنساناً كان حيواناً، لكنه إنسان، فاللازم فهو حيوان، وهو عين الأولى.

فالجواب: أن قولنا: كان حيواناً ليس بقضية، بل جملة ناقصة غير مفيدة بالاستقلال، وقولنا: فهو حيوان قضية تامة مستقلة بالإفادة فتغايرتا. وقد قيل: إن هذا الحد منقوض بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها، فإنه يصدق عليها أنها قول مؤلف من قضيتين يستلزم لذاته قولاً آخر، ولا تسمى قياساً، ويجب أن المراد بالقضيتين أو القضايا التي هي مثنى أو مجموع القضية الدالة على معناها المستقلة بإفادة المعنى لا تقتصر إلى انضمامها إلى شيء آخر، بل تدل عليه منفردة ومنضمة. مثلاً إذا قلنا: هذا إنسان، وكل إنسان حيوان، فإن كلاً من المقدمتين مستقلة بإفادة معناها غير مفتقرة إلى الأخرى، بخلاف قولنا: لا دائماً ونحوه فلا يدل على معناه إلا منضمّاً إلى الجزء الأول وإلا لم يدل على شيء، وإنما ذكر لتقييد الجزء الأول، فهو قيد لا قضية، وتسميته قضية مجاز لما أشير به إلى قضية تسمى قضية مجازاً، وليس بقضية حقيقة؛ لعدم طرفيها فيه، فإن لا عاطفة، ودائماً منتصب على الظرفية، والعامل محمول القضية الأولى، وهذا لا يسمى قضية إلا مجازاً. (ح).

لإمكان تخلف مدلولهما^(١).

وذكر التسليم^(٢) لإدخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الأمر.
وقوله: «لذاته» أي: لا لمقدمة غريبة، وفسروها بما تكون حدودها مخالفة لحدود

(قوله): «تخلف مدلولهما» إذ الحاصل عنها إنها هو الظن بشيء آخر^[١].

(قوله): «وذكر التسليم» أي: ذكر قوله: إذا سلمت.

(قوله): «غير صادقة» كقولنا: كل إنسان حجر، وكل حجر حمار، فإن هاتين وإن كذبنا إلا أنها لو سلمتا

لزم عنهما أن كل إنسان حمار، ومثل ما ذكره المؤلف ذكره في شرح الشمسية.

وذكر الشريف في حاشية شرح المختصر أن قيد التسليم لا مدخل له في الاستلزام؛ فإن تحقق اللزوم لا

يتوقف على تحقق اللزوم ولا اللازم كما ذكره المؤلف عليه السلام في القضايا الكاذبة.

قال السيد: وإنما صرح بتقدير التسليم إشارة إلى أن القياس من حيث هو قياس لا يجب أن تكون مقدماته

صادقة، ولو ترك هذا القيد لتوهم أن تلك القضايا متحققة في الواقع، وأن اللازم متحقق فيه أيضاً.

(قوله): «حدودها» أي: أطرافها، وهي الموضوعات والمحمولات.

(قوله): «مخالفة لحدود مقدمتي القياس» هذا ذكره بعض شراح الشمسية، وهو شامل لعكس النقيض؛ لأنه وإن

كان لازماً لإحدى المقدمتين بناء على أن كل واحدة تستلزم عكس نقيضها لكن حدوده مخالفة لحدود المقدمتين،

ولهذا لم يبين به المؤلف إنتاج الضرب الرابع من الشكل الثاني كما سيبيء إن شاء الله تعالى.

وأما العكس المستوي فحدوده لا تخالف حدودها؛ فلذا تبين به إنتاج بعض الأشكال كما يأتي.

ونقل بعض شراح الشمسية عن شرح المطالع أن الاستلزام بطريق عكس النقيض داخل في القياس كما في

العكس المستوي، قال: لأن الغرض من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه اللزوم، والمقدمات كما

تستلزم المطالب بطريق العكس المستوي كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام،

فإنك كما تقول في العكس المستوي: متى صدقت المقدمتان صدقت إحداهما مع عكس الأخرى، ومتى صدقتا

صدقت النتيجة - كذلك أمكنك إجراء ذلك بعينه في عكس النقيض، بخلاف المقدمة الأجنبية فإن اللزوم

بالحقيقة ليس هو للمقدمتين، بل معهما. انتهى. وسيأتي في الضرب الرابع من الشكل الثاني إن شاء الله تعالى نقلاً

عن شرح المختصر وحواشيه ما يؤيد هذا.

(١) إن قلت: هذا ينافي اندراجهما في الدليل المعروف بأنه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. أجيب

عن ذلك بأنه يجوز أن يتخلف الشيء الآخر مع لزوم العلم به للعلم بالشيء الأول؛ لأن المعلوم

قد يتخلف عن العلم، وبأن المراد باللزوم في تعريف الدليل المناسبة المصححة للانتقال. (من

شرح إيساغوجي للشيخ عبد الملك العصامي).

(٢) قوله: وذكر التسليم.. إلخ كقولك للفرس المنقوش على الجدار: هذا فرس، وكل فرس صهال،

فهذا صهال. (شرح تهذيب).

(*) فيندر ك في الحد القياس الصادق المقدمات وكاذبها والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري كما لا

يخفى، وأما المغالطة ففي اندراجها إشكال. (شرح شمسية).

[١] - الحصر غير مسلم. (حسن مغربي ح).

مقدمتي القياس، وهي إما أجنبية، أي: غير لازمة لإحدى المقدمتين، كما في قولنا: «أ» مساوٍ لـ«ب»^(١)، و«ب» مساوٍ لـ«ج»، فـ«أ» مساوٍ لـ«ج» بواسطة صدق: كل مساوٍ مساوٍ^(٢).

(قوله): «غير لازمة لإحدى المقدمتين» بأن لا تكون عكساً مستويلاً لواحدة منها.

(قوله): «كما في قولنا: (أ) مساوٍ لـ(ب)».. إلخ، وهذا هو قياس المساواة.

قال في شرح الشمسية وغيره: قياس المساواة هو ما يترتب من قضيتين متعلق بمحمول أولاهما^[١] يكون موضوع الأخرى^[٢]، كما في قولنا: (أ) مساوٍ لـ(ب)..**إلخ**، فإن المقدمة التي ضمت إليه وأنتج بواسطتها غير لازمة لواحدة من المقدمتين؛ إذ ليست بعكس لأيهما، فهي مقدمة غريبة، ولذلك لم يتحقق ذلك الاستلزام إلا حيث تصدق هذه المقدمة كما في قولنا: الإنسان ملزوم للحيوان، والحيوان ملزوم للجسم، فالإنسان ملزوم للجسم؛ لأن ملزوم الملزوم ملزوم، بخلاف ما إذا لم تصدق تلك المقدمة كما في قولنا: الإنسان مباين للصاهل، والصاهل مباين للعالم، فإنه لا يلزم منه أن الإنسان مباين للعالم؛ لأن مباين المباين لا يجب أن يكون مبايناً. وكما في قولنا: الاثنان نصف الأربعة، والأربعة نصف الثمانية، فإنه لا يلزم منه أن الاثنان نصف الثمانية؛ لأن نصف النصف لا يكون نصفاً، بل ربعاً.

(١) قوله: كما في قولنا: (أ) مساوٍ لـ(ب)..**إلخ** مثلاً: إنسان مساوٍ لناطق، وناطق مساوٍ لبشر، فإنسان مساوٍ لبشر بواسطة..**إلخ**.

(*) يعني هكذا: ناطق مساوٍ لمدرک، ومدرک مساوٍ لضاحك، فناطق مساوٍ لضاحك في دلالتها على الإنسان، لكن لا لذاتها؛ لأنه لو كان لذاتها لكان هذا النوع منتجاً دائماً، وليس كذلك؛ فإنه إذا أخذ بدل المساواة المباينة أو النقيضية لم ينتج، كقولنا: الإنسان مباين للفرس، والفرس مباين للناطق، لم ينتج كون الإنسان مبايناً للناطق. وكقولنا: الواحد نصف الاثنان، والاثنان نصف الأربعة، لم ينتج: كون الواحد نصف الأربعة، والمؤلف عبر عن ذلك بالحروف الهجائية لما مر أنها عبارة عن قواعد كلية لا تختص بعادة معينة. (من بعض حواشي شرح إيساغوجي لتركيا).

(٢) قلت: كذا قالوا، وينظر في خروج قياس الظرفية والمساواة، فإنه يستلزم خروج كل ملازم، ومن المعلوم أنه لا يخرج نحو: الشمس ملازمها النهار، والنهار ملازمه الضوء، والشمس ملازمها الضوء؛ لأن ملازم الملازم ملازم، وذلك يستلزم خروج جميع أنواع القياس، ألا ترى إلى قولنا: العالم مؤلف، وكل مؤلف حادث، فإنه في قوة قولنا: العالم ملازمه التأليف، والتأليف ملازمه الحدوث، فتأمله. وأجيب بأنه لا يلزم لزوماً ذاتياً، إلى آخر ما في شرح الطبري لإيساغوجي فخذ.

[١]- فالمحمول في القضية الأولى لفظ مساوٍ، والموضوع في الثانية لفظ (ب)، فليس موضوع الثانية محمول الأولى، بل متعلقها وهو (ب)، والتعلق هاهنا هو التعلق النحوي؛ لأن مساوٍ اسم فاعل فاعله فيه عائد إلى الألف وقوله: لـ(ب) جار ومجرور مفعوله، فافهم. (سيدح).

[*]- يعني بأولاهما القضية الأولى، وهي قوله: مساوٍ لـ(ب)، ومحمولها مساوٍ، ومتعلق هذا الباء المجرورة باللام في قوله لـ(ب)؛ لأن المجرور متعلق بمساوٍ، وهذا المتعلق موضوع في الأخرى، وهي قوله: و(ب) مساوٍ لـ(ج). (من حواشي شرح الرسالة. ح).

[٢]- فلم يحصل الاندراج؛ لأن شرطه أن يكون محمول الأولى هو نفسه موضوع الثانية، ولكن لزم الحكم بواسطة مقدمة أجنبية كقولنا (أ) مساوٍ لـ(ب). اهـ شرح ابن جحاف. (ح).

ولما غير أجنبية^(١)، أي: لازمة لإحدى المقدمتين، كما في قولنا: جزء الجوهر
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر،
فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية، وهو: كل ما يوجب

(قوله): «ولما غير أجنبية» بأن تكون لازمة لإحدى المقدمتين كما في عكس النقيض كما عرفت.

(قوله): «كما في قولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر» أي: يتنفي بانتفاء جزئه؛ إذ الكل لا
يوجد بدون جزئه. وهذا المثال ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية وصاحب الجواهر، والظاهر أن
هذا المثال من الشكل الثاني، فإن كانت الإضافة في جزء الجوهر مفيدة للعموم كان من الضرب الأول منه؛
إذ يكون من كليتين والكبرى سالبة [١]، ونتيجة هذا الضرب سالبة كلية كما ذلك معروف، وقد جعل
المؤلف **نتيجة [٢]** جزء الجوهر جوهر. وإن لم تكن مفيدة للعموم ولا كلية الصغرى [٣] كان من
الضرب الثالث منه، ونتيجته سالبة جزئية لا موجبة، فينظر [٤]، ولعل المراد مجرد التمثيل [٥].

(قوله): «بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية» فيرتد بعكس النقيض إلى الشكل الأول، فيكون هكذا: جزء
الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وكلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر؛ فجزء الجوهر جوهر.

(١) اعترض بعض المحققين بأنه لا وجه لإخراج القياس المبين بعكس النقيض عن تعريف القياس؛ لأنه
من الطرق الموصلة إلى التصديق كالقياس المبين بالعكس المستوي بلا تفاوت. ويمكن دفعه بأنه يجوز
أن يكون وجه إخراجهم إياه عن تعريف القياس عَدَمَ تكرار الحد الأوسط فيه، ويُعَدُّ الانتقال منه إلى
النتيجة بالقياس إلى القياس المبين بالعكس المستوي. نعم، يتجه أن إخراجهم عن القياس كإخراج قياس
المساواة عنه يستلزم بطلان حصرهم للدليل في الأقسام الثلاثة من القياس والاستقراء والتمثيل؛
لدخولها في تعريف الدليل مع خروجها عن الأقسام حيثئذ. وأيضاً يستدعي أن يوضع باب آخر لبيان
حالتها في مباحث الموصل إلى التصديق حتى يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب، إلا أن يقال: إن
أرادوا بحصر الدليل في تلك الأقسام حصره في القياس وما في حكمه من الاستقراء والتمثيل، وأيضاً لما
كان هذان في حكم القياس الحقيقي اكتفوا في بيانها بأدنى إشارة وتنبه في مباحث القياس الحقيقي،
وأحوال معرفتهما تفصيلاً إلى المقايسة كأنهم يبنونها، ولا يذهب عليك أن قياس المساواة يخرج بقيد
اللزوم مع قطع النظر عن خصوص المادة كالاستقراء والتمثيل، فلا حاجة إلى قيد (لذاته) إلا لإخراج
القياس المبين بعكس النقيض. (مير أبو الفتح علي التهذيب).

[١] - كيف تكون سالبة والمؤلف عكسها إلى موجبة؟ بل ليس من الشكل الثاني؛ لعدم الاختلاف في كيف وقد ذكره
القطب الرازي في شرح المطالع.

[٢] - يعني بواسطة عكس نقيض الثانية. (حسن مغربي ح).

[٣] - كأن المعنى: ولا حصل له كلية الصغرى. (حسن مغربي ح).

[٤] - يقال: إنتاجه للشكل الأول بعد ارتداد الشكل الثاني إليه بعكس النقيض فتأمل، لا للشكل الثاني. (حسن ح).

[٥] - مراد الشارح أنه لما كان يلزم هذا القول قول آخر لا لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة لم يكن من القياس المعروف،
فكيف يخاض في أنه من أي شكل أو تستشكل النتيجة، والأمر ظاهر. اهـ عبدالله بن علي الوزير، في خط السيد
عبدالله ثم يستشكل النتيجة، وهذا سهو بين. (ح).

ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.
ووصف القول الآخر بالآخر لئلا يلزم أن يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا
قياساً لاستلزام مجموعهما كلاً منهما.
قال في شرح المطالع: وفيه نظر^(١)، والأولى أن يقال: المقدمات موضوعة في

(قوله): «ووصف القول الآخر» بالكسر.

(قوله): «بالآخر» يعني بالفتح، أي: قول آخر مغاير لكل من تلك المقدمتين.

(قوله): «كيف اتفقتا» أي: سواء كانتا على شروط الأشكال الأربعة الآتية أو لا.

(قوله): «لاستلزام مجموعهما» أي: الكلي المجموعي.

(قوله): «كلاً منهما» أي: كل واحدة منها بإرادة الكل الإفرادي؛ ضرورة استلزام الكل للجزء.

(قوله): «وفيه نظر»: مقتضى ما ذكره السيد المحقق وبعض شراح الشمسية في وجه النظر أن ما ذكر قد خرج بقيد زاده^[١] في التعريف لم يتعرض له المؤلف، وهو لفظ (عنها)، حيث قيل: يلزم عنها لذاتها قول آخر، فالاحتراز قد وقع بذلك القيد لا بزيادة لفظ آخر.

قال في شرح الشمسية ومثله في حاشية السيد المحقق على شرح المختصر: وجه النظر أنا لا نسلم أن إحدى المقدمتين لازمة عن المقدمتين؛ إذ معنى لزوم شيء عن شيئين أن يكون لهما دخل في ذلك الشيء، ولا يصح هاهنا؛ إذ لا يكون عن المجموع إحداها^[٢]. إذا عرفت هذا فقول المؤلف: والأولى.. إلخ لا يصح أن يريد^[٣] أنه أولى من كلامها في وجه النظر؛ إذ لم يتعرض لما ذكره، ولا وجه لتلك الزيادة. ويمكن أن يقال: لم يقصد أن ما ذكره أولى مما ذكره في وجهه، بل من قول من وقف^[٤] خروج إحدى المقدمتين على زيادة لفظ «آخر»؛ إذ لو توقف عليها لاقتضى صدق أول التعريف على إحدى المقدمتين، وليس كذلك؛ فإنها قد خرجت بقيد التسليم^[٥]، وذلك أن المقدمات موضوعة في القياس على أنها مسلمة، أي: مأخوذ فيها قيد التسليم، والمأخوذ فيها هذا القيد هي التي على الشرائط المعبرة لا كيف اتفق، فلا يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياساً، فقول: «لم يحتج إلى القياس» أي: المأخوذ فيه قيد التسليم.

(١) لأننا نمنع أن ثمة استلزماً. اهـ وفي حاشية: وجه النظر هو منع استلزام الكل للجزء، =

[١] - هذا القيد الذي زاده لم يقع التصريح منهم بنسبة الإخراج إليه، ولو كان ما ذكر خارجاً منه لزم أن يخرج في عبارة المصنف من قوله: لزمه لذاته؛ إذ الضمير يعود إلى المؤلف من قضايا كما عاد الضمير في عبارتهم مع التعدية بعن إلى القضايا، فالمفاد من العبارتين واحد^[٢] والاستظهار بقوله: لازمة عن المقدمتين.. إلخ في حاشية السيد المحقق لا يجدي؛ لاتحاد المقدمتين بالقول المؤلف من قضايا فالمفاد واحد من الجميع. (حسن مغربي).

[٢] - ففي التحقيق لم يزد قيد في عبارتهم. (حسن مغربي ح).

[٣] - يعني أن المجموع إذا كان مركباً من الأحاد ومتوقفاً عليها لم تكن الأحاد واقفة عليه. ولعله يقال: بعد تركيب المجموع من الأحاد يكون دور معية لا دور تقدم، ودور المعية واقع. (حسن مغربي ح).

[٤] - إذا كان الخروج في كلامها من لفظ آخر ظهرت الأولوية. اهـ مغربي.

[٥] - يقال: لا يصدق أول التعريف على إحدى المقدمتين منفردة عن الأخرى مع قوله: مؤلف من قضايا. (حسن مغربي ح).

[٥] - أما خروجها بشرطة التسليم فهو الذي أراد المصنف، ويكون لفظ «آخر» لزيادة الإيضاح. (حسن مغربي).

القياس على أنها مسلمة، فلو كانت النتيجة إحداها لم يحتج إلى القياس، فكل قول يكون^(١) كذلك لا يكون قياساً.

= وإذا لم يكن جميع المقدمتين مستلزماً للجزء لم يحتج إلى قيد «آخر»؛ لخروجه بقوله: يلزم، اللهم إلا لزيادة الإيضاح. اهـ وقوله: «والأولى» هو من كلام الشارح.

(*) قال سعد الدين في شرحه للرسالة الشمسية ما لفظه: وقوله: «قول آخر» إشارة إلى وجوب مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين؛ لأن النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمة وقيل: لأنه لو لم تعتبر المغايرة لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حجر جباد، فإنهما يستلزمان إحداها؛ ضرورة استلزام الكل للجزء، وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أنها لازمة من المقدمتين، فإن معنى اللزوم عنهما أن يكون لهما دخل في ذلك، وظاهر أن المقدمة الأخرى لا دخل لها في ذلك. اهـ المراد نقله.

(١) في شرح المطالع: فكل قول لا يكون كذلك.. إلخ.

[تقسيم القياس باعتبار المادة]

(وهو باعتبار المادة خمسة) كل مركب^(١) يتوقف تركيبه على حصول أجزاء مادية وصورية، والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم، التقسيم الأول باعتبار المادة، وهي مقدمات القياس.

وكان خمسة **(لأنه)** أي: القياس **(إما أن يفيد تصديقاً أو لا)** يفيد بل يفيد تأثيراً آخر غيره، أعني التخيل الجاري مجراه **(الثاني)** قياس **(الشعر)** ومادته

(قوله): «يتوقف تركيبه» المركب مشتق من التركيب، فالتوقف التركيب المتعدي، فللمناسب أن يقال: يتوقف تركيبه، إلا أن المؤلف جعل المتوقف التركيب ليفيد حصول المركب بالفعل المتوقف على حصول أجزائه المادية والصورية. واقتصر المؤلف هنا على المادة والصورة وترك توقفه على بقية العلل الأربع [١] اكتفاء هنا ببيان ما يتعلق به إرادته ﷺ؛ لأنه ذكر أنه باعتبار المادة كذا وباعتبار الصورة كذا.

(قوله): «على حصول أجزاء مادية وصورية» [٢] إطلاق المؤلف ﷺ للجزء على الصورة يوهم أن المراد بها ما عليه الحكماء، وليس كذلك كما ذكره في المواقف وشرحه. وعبارة شرح المختصر: «صورة المركب هيته الحاصلة» [٣]. قال في حواشيه: هذا مبني على أن لا يراد بالصورة الجزء الذي يكون المركب معه بالفعل كما عند الحكماء؛ للقطع بأن الهيئة عرض، والعرض لا يكون جزءاً للجوهر مقوماً له. وبيان ما عليه الحكماء: أنهم وسموا المادة بالجزء الذي يكون المركب معه بالقوة، والصورة بالجزء الذي يكون المركب معه بالفعل. ولعل المؤلف ﷺ أطلق الجزء على الصورة مجازاً على سبيل التشبيه، أو أراد بالمركب [٤] المركب الاعتباري الذي اعتبروا فيه دخول العارض.

(قوله): «تأثيراً آخر غيره» أي: غير التصديق، وذلك أن القضايا المخيلة لا تدعن بها النفس، وإنما يتأثر فيها ترغيب أو ترهيب [٥]. ولذا قال المؤلف ﷺ: «مسلمة أو غير مسلمة» فإن غير المسلمة لا تصديق فيها.

(قوله): «أعني التخيل» لو قال: أعني التأثير من قبض وبسط لكان أظهر؛ إذ العبارة تقتضي بأن نفس التخيل هو التأثير، والظاهر أنه مسبب عن التخيل لا نفسه.

(١) قوله: (كل مركب) مبتدأ، و(يتوقف) خبره. ومادة الشيء: ما به يحصل بالقوة. وأجزاء القياس المادية خمسة، والصورية أربعة.

[١] - وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية. اهـ.

[٢] - في نسخة: أجزاء مادة وصورة. اهـ.

[٣] - في مختصر المتن: «أي: المركب» هيته الخاصة. وعبارة شرح المختصر: صورته الهيئة الخاصة الحاصلة.. إلخ.

[٤] - هذا لا يناسب ما وجه به كلام المصنف قريباً. (سيدي أحمد ح).

[٥] - عبارة البزدي: ولكن تتأثر منها ترغيباً وترهيباً.

المخيلات، وهي قضايا إذا أوردت^(١) على النفس أثرت فيها تأثيراً عجيباً من قبض فتتفر أو بسط فترغب، ويزيدها قبضاً أو بسطاً إيرادها موزونة بصوت حسن، وسواء كانت مسلمة أو غير مسلمة، صادقة أو كاذبة، كقولهم: الخمر^(٢) ياقوتة سيالة، والعسل مرة مهووعة [أي: مقيئة]^(٣).

والغرض منه: انفعال النفس بالترغيب والتنفير. وأكثر من يستعمله الشعراء؛ ولذلك قيل^(٤): أحسن الشعر أكذبه.

(والأول) وهو مفيد التصديق **(إما أن يفيد ظناً أو جزماً، الأول)** قياس **(الخطابة^(٥))** ومادته المقبولات، وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه الجمهور لزهة أو علم أو رياضة أو غير ذلك من الصفات المحمودة، كالأقوال المأخوذة من العلماء.

(قوله): «انفعال النفس» أي: تأثيرها بالترغيب والترهيب الحاصل من البسط والتنفير الحاصل من القبض.
(قوله): «أحسن الشعر أكذبه» لبنائه على المخيلات الكاذبة التي تستعملها النفس وتستغريها فيزداد لذلك حسناً.
(قوله): «كالأقوال المأخوذة من العلماء» هذا داخل فيمن يعتقد فيه لعلم، فليس من غير ذلك^[١].

(١) في المطبوع: وردت.

(٢) في جعلهم القضايا الشعرية تخيلية صرفة غير متعلقة للتصديق بحث مشهور، وهو أن الظاهر أن قولنا: الخمر ياقوتة سيالة، والعسل مرة مقيئة وأمثالها من قبيل القضايا الصادقة المشتملة على الاستعارة والتشبيه كقولنا: زيد أسد، ويمكن دفعه بأن كلامهم في الأمثلة المذكورة إذا استعملت بمعنى التخييل الصرف؛ إذ لا مانع من استعمالها بهذا المعنى قطعاً وإن جاز استعمالها بمعنى التصديق أيضاً، على أن المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين. (مير أبو الفتح).

(٣) ما بين المعقوفين في المطبوع فقط.

(٤) وفي شرح الجلال: ولذلك قيل فيه: قياس شعري.

(٥) خطب الخاطب على المنبر خطابة بالفتح، وخطبة بالضم، وذلك الكلام خطبة أيضاً، أو هي الكلام المنشور المسجع ونحوه، ورجل خطيب: حسن الخطبة بالضم. (قاموس).

[١] - هذا على جعله تفسيراً لغير ذلك، وأما إذا جعل بياناً لقوله أو علم كان المراد من غير ذلك كاهل العقول الراجعة والآراء الصائبة وذوي التجارب والحكماء وغير ذلك، والله أعلم. (حسن مغريح).

والمظنونات، وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعاً للظن، كقولك: فلان يطوف بالليل فهو سارق، والغرض منه ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الأخلاق وأمر الدين، والتنفير عما يضره، وأكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ.

(والثاني إن أفاد جزماً يقينياً فبرهان) ومادته اليقينيّات، أي: هن منتهاه^(١)، واليقينيّات بالاستقراء ست^(٢): بديهيّات، ومشاهدات، وفطريات،

(قوله): «والمظنونات» مقابلتها بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص [١] والمراد به ما سوى الخاص.

(قوله): «عن درك البرهان [٢]» متعلق بالقاصر.

(قوله): «فما ينفعه» متعلق بترغيب.

(قوله): «ومادته اليقينيّات» اليقين: هو التصديق الجازم المطابق للثابت. فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والوهم والتخيل، وبقيد الجزم أخرج الظن، والمطابقة للجهل المركب، والثابت التقليد. ثم المقدمات اليقينيّات إما بديهيّات أو نظريات منتهية إلى البديهيّات؛ لاستحالة الدور والتسلسل، هكذا ذكره المحقق اليزدي، فعرفت من كلامه أن اليقينيّات قسمان بديهيّات ونظريات، وقد ذكر ذلك الشريف في حواشي شرح المختصر حيث قال: مقدمات البرهان قطعية، ولا يجب من ذلك كونها ضرورية؛ إذ النظريات قد تكون قطعية.

وأما المؤلف عليه السلام فإنه أغفل النظريات من اليقينيّات، ثم قال: ومادته -أي: البرهان- اليقينيّات، وفسر المادة بكونهن منتهاه، ولا يخلو عن تأمل [٣]، وأن مادة الشيء ما يتألف منه الشيء لا ما ينتهي إليه، ولو سلم صحة ذلك مجازاً فكون اليقينيّات منتهى البرهان لا يخلو عن تسامح؛ فإن المنتهى إنما هو البديهيّات من اليقينيّات للبرهان الذي مقدماته قطعية نظرية لا مطلقاً [٤] كما عرفت.

(١) يعني أنه ينتهي إليها وإن كانت مقدماته غير يقينية.

(*) وعبرة العضد: ولا بد من انتهاء مقدماته القطعية إلى الضروريات، وإلا لزم التسلسل والدور. اهـ قال الشريف: ومقدمات الأمانة لا بد أن تنتهي أيضاً إلى ما ذكر، وإلا لزم التسلسل والدور.

(٢) جعل في المواقف اليقينيّات سبعاً، قال فيه: السابع الوهميات في المحسوسات، فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق، نحو: كل جسم في جهة، فإن العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات؛ ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الحدسية شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها، بخلاف حكمه في المجربات والمعقولات الصرفة فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه كاذباً كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان. واعلم أن العملة من هذه المبادئ السبعة الأوليات؛ إذ لا يتوقف فيها إلا من كان ناقص الغريزة كالبه، إلى قوله: فلذلك أدرجت فيما قبله، فحذه من شرح المواقف.

[١] - ويحتمل أن المراد بالمظنونات ما حصل الظن فيه بأمر خارجي غير حال من يعتقد فيه كما في المثال المذكور، وهو قوله: فلان يطوف بالليل.. إلخ، والمقبولات ما كان من حال من يعتقد فيه. (حسن مغربي ح). وفي حاشية: العام للمظنونات؛ لأن المقبولات مظنونات، فهي داخلة في المظنونات.

[٢] - والدرك ويسكن: التبعة، وأقصى قعر الشيء، ج أدراك. (قاموس).

[٣] - الظاهر أنه يريد أنه لا بد من انتهاء مقدماته إليها وإن كانت مكتسبة كما أفاده السعد، وليس تفسيراً للمادة حتى يرد ما ذكر. (ح).

[٤] - يصح أن يكون للمنتهى ما بعض أفراده منتهى إذ سلم أن النظريات لا تنتهي إلا إلى البديهيّات فقط كما نقله عن اليزدي. (حسن مغربي ح).

وحدسيات، ومجربات، ومتواترات.

أما البديهيات -وتسمى أيضاً أوليات- فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور أطرافها، كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين، وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين^(١)، كما في قولنا: الممكن محتاج إلى المؤثر، أو لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان، أو لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة^(٢) كما في بعض الجهال.

وأما المشاهدات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة أو الباطنة، فالأولى تسمى حسيات، كالحكم بأن الشمس نيرة والنار حارة، والثانية تسمى وجدانيات^(٣)،

(قوله): «لعدم تصور الطرفين.. إلخ»: فإذا تصور معنى الممكن -وهو أنه ما تساوى طرفاه، أي: وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته- وتصور معنى احتياجه إلى المؤثر -وهو أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمؤثر- حكم بالنسبة بينهما حكماً ضرورياً يجزم به الصبيان، وقد أشار المؤلف رحمه الله بقوله: «إلى المؤثر» إلى ما عليه كثير من المتكلمين من الفرق بين ترجيح أحد طرفي الممكن على الطرف الآخر بلا سبب مرجح -أي: مؤثر- وبين ترجيحه بغير مرجح، أي: بغير داع إلى الترجيح، فإن الأول مستحيل [١] بخلاف الثاني [٢].

(قوله): «أو لتدنس الفطرة.. إلخ» كمتعقد الأفعال من الله تعالى، فإن هذه العقيدة مانعة له من العلم البديهي بكون أفعال العباد منهم.

(قوله): «الوجدانيات» الوجدان بالضم بمعنى النيل، وبالكسر ما حصل بسبب الحواس الباطنة.

(١) وهما الإمكان واحتياجه إلى المؤثر. اهـ وقوله: أو لنقصان عطف على: لعدم تصور.. إلخ.

(٢) يعني للأوليات. اهـ شرح سعد للرسالة. وذلك كمتعقد الأفعال من الله تعالى فإن هذه العقيدة مانعة له عن العلم البديهي في كون أفعال العباد منهم، وكحدوث العالم في حق معتقد قدمه.

(٣) وقضايا اعتبارية [٣] ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها، كشعورنا بذواتنا وأفعال ذواتنا. واعلم أن الحس لا يفيد إلا حكماً جزئياً كما في قولنا: هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الإحساس بجزيئات كثيرة مع الوقوف على العلة، فلعل الإحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض، ولا شك أن تلك الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة، فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ. (شرح مواقف).

[١] - لتأديته إلى الترجيح بلا سبب، وهو محال. (حسن مغربي ح).

[٢] - لجواز ترجيح الفاعل المختار له بغير داع. (حسن مغربي).

[٣] - في شرح المواقف: وقضايا اعتقادية.

كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً^(١).

وأما الفطريات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين، ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها، كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين، فإن من تصور الأربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين، ويترتب في ذهنه أن الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج^(٢).

وأما المجربات فهي قضايا يحكم العقل بها^(٣) بسبب تكرار المشاهدة مع قياس خفي^(٤)، وهو أن وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب^(٥) وإن

(قوله): «لا تعزب عنه» عبارة اليزدي: لا تغيب عن الذهن [١].

(١) فإن إدراك الأمور الجزئية والحكم عليها لا يفتقر إلى عقل؛ ولهذا تدركها وتحكم بها البهائم في القوة الوهمية، إلا أنها تكون قضايا شخصية لا تعتبر في العلوم والبراهين المستعملة فيها بالذات، وأما الحكم على كلياتها فيفتقر إلى العقل بناء على أن القوى الجسمانية لا تدرك بها الكليات. (من حواشي الشريف على العنصر).

(*) ثم إن الأحكام الحسية كلها جزئية، فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله؛ وهذا يظهر أن الحكم [٢] بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا الحس مجرداً. (من شرح السعد على الرسالة بحروفه).

(٢) يتيج: الأربعة زوج.

(٣) بواسطة الحس مع التكرار. (مواقف).

(٤) هو أن وقوع شيء عقيب فعل ووقوعاً دائماً وأكثرياً [٣] لا بد له من أن يكون هناك سبب وإن لم يكن معلوم الماهية، وإذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً، بل الحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل. اهـ قد تضمنه كلام الشارح.

(٥) وهو يختلف باختلاف الأشخاص، فلم يكن دليلاً على المنكر الذي لم يجرب. (شاه مير).

[١] - ولعلها أولى لجواز أن تكون الوساطة التي لا تغيب عن الذهن ليست من مدركات العقل لكونها جزئية. (حسن مغربي ح).

[٢] - في شرح السعد: الحاكم. فينظر.

[٣] - لفظ شرح المواقف: هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً لم يكن اتفاقياً، بل لا بد أن يكون هناك سبب وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب، وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً، وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب.. إلخ.

لم تعرف ماهيته، وكلما علم وجود السبب^(١) علم وجود المسبب^(٢)، وذلك كالحكم بأن السقمونيا^(٣) مسهل.

فإن قيل: هذا القياس إن حصل بالفكر كانت المجربات نظرية، أو بالحدس فحدسية، أو بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها. قلنا: بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه، وهو تكرار المشاهدة من غير نظر ولا حدس وأدى إلى اليقين.

وأما الحدسيات^(٤) فهي قضايا يحكم العقل بها بحدس قوي^(٥) من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لما

(قوله): «من غير نظر.. الخ» فإن النظر حركة النفس في المعقولات من المطالب إلى المبادئ ثم من المبادئ إلى المطالب، ففيه حركتان، والحدس كما يأتي إن شاء الله تعالى: سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب^[١] وليس تكرار المشاهدة شيئاً من ذلك.

(قوله): «بحدس قوي» لعل هذا القيد إشارة إلى ما في حواشي شرح المختصر من أن الحدس منه ما يكون كاملاً يفيد القطع وناقصاً يفيد الظن فقط.

(١) وهو الأثر الكامن في السقمونيا الذي يحصل به الإسهال علم وجود المسبب وهو الإسهال.

(٢) قطعاً. ويتميز عن الاستقراء بأن الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي. (من شرح السعد على الرسالة).

(٣) بفتح السين والقاف والمد معروفة، قيل: يونانية، وقيل: سريانية. (مصباح).

(٤) الحدس سرعة الانتقال من المبادئ^[٢] إلى المطالب، ويقابله الفكر، فإنه حركة الذهن نحو المبادئ ورجوعه عنها إلى المطالب، فلا بد فيه من حركتين، بخلاف الحدس؛ إذ لا حركة فيه أصلاً، والانتقال فيه ليس بحركة؛ فإن الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه إلى الوجود، وحقيقته أن تسنح المبادئ المرتبة في الذهن فيحصل المطلوب فيه. (قطب).

(*) عبارة شرح المواقف: ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات ثم قال: والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية؛ فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً، وهو أنه لو لم يكن لعل لم يكن دائماً ولا أكثر، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً؛ فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها.

(٥) لأن الحدس إذا كان ضعيفاً لم يفد الظن.

[١] - لا يقال: الانتقال في الحدس حركة؛ لأننا نقول: الانتقال فيه دفعي، ولا شيء من الحركة بدفعي؛ لوجوب كون الحركة تدريجية. (ح).

[٢] - قال الشريف عليه: فيه مساهلة في العبارة فإن السرعة من الأوصاف العارضة للحركة، ولا يوصف بها غيرها، وقد صرح بأن لا حركة في الحدس أصلاً فلا يكون هناك سرعة حقيقية، لكنه تسامح فجعل كون الانتقال دفعياً سرعة، والأمر هين. (شريف).

يُرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس، وذلك أنه يضيء دائماً بجانبه الذي يلي الشمس، فيحدث العقل^(١) بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك^(٢).

وأما المتواترات^(٣) فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر ممكن مستند إلى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب، واعتُبر الإمكان لأن الممتنع لا يحصل اليقين به وإن كثر نقل وقوعه، والإحساس لأن المعقولات يكثر فيها الاشتباه.

(قوله): «بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قريباً وبعداً» [١]، الحدس سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، وحقيقته أن تسنح المبادئ المرتبة للذهن فيحصل المطلوب والحدسيات والمجربات ليست حجة على الغير لجواز أن لا يحصل له الحدس والتجربة المقيدان للعلم.

ثم قال بعضهم [٢]: لا يقال: قد زعمت أن الست ضروريات، والحدسيات لا تدرکہا إلا أذهان الخذاق فضلاً عن أن تكون ضرورية، فيجب أن تكون نظرية لا ضرورية، ثم أجاب بأن النظر مفتقر إلى حركتين كما عرفت، والحدس اندفاع الذهن اندفاعاً سريعاً من المبادئ إلى المطالب ولا حركة فيه للنفس أصلاً، على أن مراتب الضرورة متفاوتة، ولهذا لا يجب أن يكون العلم الحاصل عن الحدسيات والتجربات والمتواترات حجة على الغير توجب انقطاعه أو الحكم [٣] بعنايه [٤] وإنما يجب تساوي الإدراك في الأوليات والفطريات والملاحظات.

(قوله): «والإحساس» عطف على الإمكان، وسيأتي في باب الإخبار إن شاء الله تعالى بيان وجه هذا الاشتراط وبيان إفادة الخبر المحفوف بالقرائن والمصدق بالمعجز للعلم إن شاء الله تعالى.

(١) الحدس ذكره صاحب شمس العلوم وغيره في باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع، وقيده صاحب الصحاح بالكسر.

(٢) أي: لما اختلف نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس.

(٣) قال في شرح المواقف: ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أقال؛ فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ يقع معه اليقين، فإذا حصل اليقين فقد تم العدد. ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وأن تكون مستندة إلى المشاهدة، فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس؛ فلذلك لا يقع المعلوم بالذات كالمحسوسات.

[١] - ليست هذه العبارة في الكتاب المحشى عليه، ولكنها عبارة القطب، فإنه قال: بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قريباً وبعداً. (ح عن خط شيخه).

[٢] - هو الجلال. (ح).

[٣] - في شرح الطبري على إيساغوجي: والحكم.

[٤] - لجواز أن لا يحصل له ما حصل لخصمه من العلم، وإنما يجب تساوي الإدراك في الأوليات والفطريات والملاحظات. (شرح طبري على إيساغوجي ح).

وأما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فالأقرب أن العلم الحاصل منهما استدلالي فلا يدخل فيما نحن فيه.

واعلم أن الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في التجربات^(١)، والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس، وقد ذكروا أوجهاً للفرق^(٢) غير ذلك. ولاشتمال كل من التجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفي^(٣) نازع في ضرورتها^(٤) من نازع، ونازع بعضهم في كون

(قوله): «قد يحصل» يفهم من هذا^[١] أن مقارنة القياس لا تلزم، وما سيأتي من قوله: ولاشتمال كل من التجربات.. إلخ مشعر بال لزوم.

(قوله): «ومقارنة القياس.. إلخ» أي: مع مقارنة القياس الخفي الذي عرفته في التجربات.

(قوله): «وقد ذكروا أوجهاً للفرق»^[٢]... بياض في الأمهات...

(قوله): «على ملاحظة قياس خفي» أما التجربات والحدسيات فقد عرفت ذلك، وأما المتواترات فلعل المؤلف رحمه الله بنى ذلك^[٣] فيها على قول من جعل حصول العلم بها استدالياً كما يأتي في الأخبار؛ لتوقفه عنده على حصول شروط التواتر المعروفة.

وفي شرح المختصر: والمتواترات، وهي ما تحصل بنفس الأخبار. قال الشريف: إنما قال بنفس الأخبار تنبيهاً على عدم الاحتياج إلى انضمام قياس خفي على ما ظن.

(١) والفرق بين التجربة والاستقراء أن الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم الكلي، والتجربة تضم إلى المشاهدات قياساً خفياً يحكم العقل بسببه. وأما الفرق بين التجربة والحدس فهو أن القرائن المفيدة للجزم في الحدسيات مغايرة للأثر، بخلاف التجربة، وقيل: الفرق أن التجربة موقوفة على فعل يفعله الإنسان، دون الحدس. وفيه نظر؛ لأن العلم بخواص الكواكب وتأثيرها من التجريبات، وليس لفعل الإنسان مدخل فيه. (من شرح الطوالع).

(٢) منها ما ذكره في شرح التجريد في الفرق أن التجربة تتوقف على فعل يفعله الإنسان حتى يحصل المطلوب بسببه؛ فإن الإنسان ما لم يجرب الدواء يتناوله أو يعطائه غيره مرة بعد أخرى لا يحكم عليه بالإسهال وعدمه، بخلاف الحدس فإنه لا يتوقف على ذلك.

(٣) وهو أن وقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقاً.

(٤) في المطبوع: ضرورتها.

[١]- الظاهر أن المؤلف رحمه الله أراد أنه كما يحصل الحكم في الحدسيات بحدس قوي من النفس قد يحصل بتكرار المشاهدة، وأما لزوم القياس فلا بد منه، فلا يتدافع. وقد يفهم من عبارة المؤلف هذا المعنى، أعني التعليل بحصول الحدس بتكرر المشاهدة. (ح).

[٢]- هنا بياض في الأم، وقد ذكر السعد في شرح الرسالة بعض الأوجه. أهـ لعل وجه الفرق ما ذكره السعد في شرح الشمسية في أن السبب في التجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالوجهين. (عبدالله بن علي الوزير. ح).

[٣]- لا يتم هذا التوجيه؛ إذ المؤلف قد جعل المتواترات من الغير الاستدلالي كما هو صريح كلامه في هذا الموضع في الشرح، وقد أخرج المحفوف بالقرائن عنها فليتأمل. (سيدي محمد الأمير). التوجيه تام؛ إذ قد صرح هنا بأنه لعله بناء على قول من جعلها من الاستدلالي لا على قوله نفسه تأمل. (عن خط سيدي الحسن بن إسحاق عن خط سيدي أحمد ح).

المجربات والحسدسيات من قبيل اليقينيات^(١) فضلاً عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحسدسيات من قبيل الظنيات.

وفائدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق إليه تغيير.

(والإلا) يفيد اليقين (فإن اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل^(٢)) أي: فالقياس يسمى جدلاً. ومادته المشهورات^(٣)، وهي قضايا

يحكم بها العقل لاعتراف جميع الناس أو أكثرهم أو طائفة مخصوصة بها؛ إما

(قوله): «فضلاً عن كونها ضرورية» إذ قد تكون اليقينيات نظرية كما عرفت، وتحقيق انتصاب «فضلاً» وبيان معناه مبسوط في حواشي الكشف^[١] بما لا يحتمله المقام.

(قوله): «بل جعل كثير من العلماء» منهم شارح المختصر، وينظر في وجه الإضراب ببل، ولعل وجهه أن المنازعة في كونها يقينية لا يقتضي إدخالها في الظنيات؛ لاحتمال التوقف، بخلاف من أدخلها فيه.

(قوله): «عموم الاعتراف والتسليم» لو قال: أو التسليم لكان أظهر؛ إذ عموم الاعتراف من العامة والتسليم من الخصم^[٢]، وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله فيما يأتي: بتسليم من الخصم.

(١) فجعلها من الظنيات.

(٢) لأنه يدفع المجادلة.

(٣) كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو، وكحكم الجبري بحسن نسبة أفعال العباد كلها إلى الله والمعتزلي بإثبات الواجبات على الله ونحو ذلك.

[١]- في حاشية السعد على الكشف: «فضلاً» مصدر لفعل محذوف يقع متوسطاً بين نفي وإثبات لفظاً، نحو: فلان لا ينظر إلى الفقير فضلاً عن إعطائه، أو معنى نحو: تقاصرت الهمم عن أدنى العدد فضلاً عن أن تترقاه، والقصد فيه إلى استبعاد الأدنى - أعني ما دخله النفي، بمعنى عده بعيداً عن الوقوع، كالنظر إلى الفقير وبلوغ الهمم - واستحالة ما فوقه أعني ما دخلته «عن»، بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه، كالإعطاء والترقي، وهو من قولك: أنفقت الدرهم وما فضل منه كذا، أي: بقي وفاعل الفضل ضمير النفي، أي: انتفى العطاء بالكلية والذي بقي منه عدم النظر، وهكذا انتفى الترقي وبقي التقاصر.

[*]- في شرح قوله في الخطبة: فضلاً عن أن. إلخ. (ح).

[٢]- لا مانع أن يكون التسليم من العامة فيكون عطفاً تفسيريّاً، ويدل عليه اقتصار الشارح في التفسير على عموم الاعتراف، وكذا السعد في شرح الشمسية. (سيدي عبدالله الوزير). والعامة خصم كالخصم فيما يأتي. (من خطه ح).

[*]- بل عموم الاعتراف من العامة هو تسليمهم، فهو عطف تفسيري؛ ولذا اقتصر المصنف في الشرح على عموم الاعتراف كما اقتصر عليه السعد في شرح الشمسية، والعامة خصم كالخصم الذي سيأتي، لكن هنا عموم اعتراف وتسليم وفيما سيأتي مطلق التسليم. (إفادة السيد عبدالله بن علي). هذا وهم؛ فإن المشهورات غير المسلمات، ومع جعل التسليم تفسيراً للعموم الاعتراف يلزم أن يكون إياها، وليس كذلك، فعموم الاعتراف راجع إلى المشهورات، والتسليم إلى المسلمات، ويرشدك إلى ذلك قوله: «إن الغرض من القياس الجدلي إما إقناع القاصر عن صنعة البرهان وإما إلزام الخصم» فإن الأول في المشهورات والثاني في المسلمات، والمصنف لم يقتصر كما زعمه، وإنما اقتصر في سياق تفسير المشهورات؛ فذلك حجة عليه لاله، والله أعلم. (عن خط سيدنا إبراهيم بن خالد رحمته الله ح).

لمصلحة^(١) عامة أو رقة أو حمية أو غير ذلك^(٢)، ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم^(٣) وآدابهم^(٤)، ولأهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم. فإن قيل: المشهورات قد تكون يقينية بل أولية فكيف تجعل من غير اليقينية؟ قلنا: المراد أن المشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة الواقع، بل المعتبر فيها^(٥) الشهرة وتطابق الآراء سواء كانت يقينية أو لا، فبعض^(٦) القضايا يكون أولياً^(٧) ومشهوراً بالاعتبارين.

(قوله): «إما لمصلحة عامة» نحو كشف العورة مذموم^[١]، ذكره في شرح الشمسية.
(قوله): «أو رقة» نحو مواساة الفقراء محمودة، «أو حمية» كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو، ذكره في شرح الشمسية.
(قوله): «أو غير ذلك» كعادات وشرائع.
(قوله): «ولكل قوم مشهورات» كقبح ذبح الحيوان عند أهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم. قال في شرح الشمسية: وربما تبلغ الشهرة بحيث يلتبس بالأوليات^[٢]، ويفرق بينهما بأن الإنسان إذ خلا عن جميع^[٣] الأمور المغايرة لعقله حكم بالأوليات دون المشهورات.
(قوله): «بالاعتبارين» اليقين وعدمه^[٤].

(١) في حاشية: نحو العدل حسن والظلم قبيح. (قطب).
 (٢) كعادات وشرائع، نحو شكر المنعم واجب.
 (٣) في (أ، ج): عاداتهم.
 (٤) في نسخة: ودأبهم.
 (٥) «فيها» ساقط من المخطوطات.
 (٦) وسواء تطابق الكل عليها كحسن الإحسان إلى الأبناء أو آراء طائفة مخصوصة.
 (٧) هذا باعتبارها في نفسها، وتسميتها مشهورات، وأما باعتبار ما وقع من التقسيم هنا فلا بد من إرادة عدم شمولها اليقينية؛ لجعلها في مقابل البرهان المشتغل على اليقين.
 (*) قوله: «بالاعتبارين» الأول: اليقين ومطابقة الواقع، والثاني: الشهرة ومطابقة الآراء.

[١] - الأولى ما مثل به صاحب القطب فابحث وتأمل. (ح عن خط شيخه). والذي مثل به: العدل حسن والظلم قبيح. (ح).
 [٢] - فإذا خلى العقل وحكمه فرق بينهما بإدراك ما هو سبب الإذعان للمشهورات فعلم أنها لا تفيد اليقين. (من الطبري على إيساغوجي ح).
 [٣] - عبارة شرح الشمسية: بأن الإنسان لو فرض نفسه خالية عن جميع الأمور... إلخ.
 [٤] - الظاهر أن الاعتبارين ما صارت به الأولوية أولية وما صارت به المشهورة مشهورة. (إملاء ح عن خط شيخه). إذ لم يوجد في المشهورات عدم اليقين. (من خطه أيضاً). ولفظ حاشية: الظاهر أن المراد بالاعتبارين اعتبار حصول الحكم من تصور الطرفين كما في الأوليات واعتبار تطابق الآراء كما في المشهورات، لا اليقين وعدمه كما قال المحشي؛ إذ لم يعتبر في المشهورات عدم اليقين، والله أعلم. (سيدنا أحمد بن صالح أبي الرجال ح).

والمسلمات، وهي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه وإن كانت باطلة، كتسليم^(١) الفقهاء بعض مسائل أصول الفقه.

والغرض منه إما إقناع القاصر عن درك البرهان، وإما إلزام الخصم.

(والإ) يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم **(فمغالطة^(٢))** أي: فالقياس يسمى مغالطة. ومادته: الوهميات، وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الإنساني في أمور غير محسوسة^(٣) على نحو المحسوس،.....

(قوله): «والمسلمات» عطف على المشهورات.

(قوله): «كتسليم الفقهاء بعض مسائل أصول الفقه» بناء على أنه قد برهن عليها في علم الأصول، كأن يقول الخصم: خبر الواحد حجة؛ لأنه قد ثبت ذلك في أصول الفقه، فلا بد أن يأخذها المناظر له مسلماً^[١].

(قوله): «والغرض منه أي: من الجدل.»

(١) قوله: «كتسليم الفقهاء بعض مسائل أصول الفقه» كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عَلَيْهَا: (في الحلي زكاة) فلو قال الخصم: هذا خبر واحد ولا نسلم أنه حجة فيقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه، ولا بد أن يأخذها هاهنا^[٢] مسلمة. (قطب).

(٢) وصاحب المغالطة إن قابل الجدلي فهو المشاغب، وإن قابل الحكيم فسوفسطائي، فالتشغيب والسفسطة داخلان تحت قسم المغالطة، فالقياس المشاغب ما مقدماته مشبهة بالمشهورات، والسفسطي ما مقدماته مشبهة بالأوليات، فمادة المغالطة أعم. (مرآة).

(٣) قال صاحب القطب على الشمسية حيث قال: وإنما قيد بالأمور الغير المحسوسة لأن حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب، كما إذا حكم بحسن الحساء وقبح الشواء، وذلك لأن الوهم قوة جسمية في الإنسان بها يدرك الجزئيات المتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحس، فإذا حكم على المحسوسات بأحكام كان حكماً صحيحاً، وإن حكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس كان كاذباً، كالحكم بأن كل موجود مشار إليه، وأن وراء العالم فضاء لا يتناهى؛ لأن الوهم والحس سبقا إلى النفس؛ فهي منجذبة إليهما مسخرة لهما، حتى إن الأحكام الوهميات ربما لم تتميز عندها من الأوليات، ولولا دفع العقل والشرع وتكذيبهما أحكام الوهم بقي التباسها بالأوليات ولم يكدرتفع أصلاً. ومما يعرف به كذب الوهم أنه يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم فيها، كما يحكم الوهم بالخوف من الميت مع أنه يوافق العقل في أن الميت جهاد والجهاد لا يخاف منه، فإذا وصل الوهم والعقل إلى النتيجة نكص الوهم على عقبيه وأنكرها.

[١] - نحو أن يقول المستدل: الزكاة واجبة في القليل والكثير؛ لقوله تعالى: ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ولم يفصل، فيقول المعارض: مخصوص بقوله عَلَيْهَا: ((ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة)) فيقول له: هذا أحادي، فيجيب بأنك قد سلمت في الأصول جواز التخصيص بالأحادي^[٢]. (جلال). وهذا مما برهن عليه قبل المناظرة في علم آخر وسلمه الخصمان. اهـ منه.

[٢] - في شرح الجلال على التهذيب: جواز تخصيص المتواتر بالأحاد.

[٢] - وفي شرح القطب: ولا بد أن تأخذها هاهنا مسلماً.

كما يقال: كل موجود مشار إليه. ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من الأوليات. ويعرف كذبها بمساعدته للعقل في المقدمات حتى إذا وصل إلى النتيجة امتنع عن المساعدة.

والمُشَبِّهات، وهي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها أولية أو مشهورة أو مسلمة لاشتباهاها بشيء منها، إما من جهة اللفظ كما في المشترك وصرّب زيد لاحتفال فاعلية زيد ومفعوليته^(١)، وكقولنا الخمسة زوج^(٢) وفرد، فإنه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد.

وإما من جهة المعنى، كأخذ ما بالذات مكان ما بالعرض، كما يقال:

(قوله): «كما يقال، فلو قال: الباري موجود [وكل موجود] مشار إليه لأنتج الباطل.

(قوله): «مساعدته أي: الوهم.

(قوله): «امتنع عن المساعدة» مثالة: الميت جماد، والجماد لا يخاف منه، فإذا وصل الوهم والعقل إلى النتيجة -وهي الميت لا يخاف منه- نكص الوهم على عقبيه وأنكرها.

(قوله): «لاشتباها بشيء منها» أي: من هذه الثلاث، وهي الأولية والمشهورة والمسلمة.

(قوله): «كما في المشترك» كهذه عين -وتريد الذهب-، وكل عين جارية^[١].

(قوله): «فإنه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد^[٢]» إذ يصدق أن الخمسة مجموع مركب من الزوج والفرد تركبها من اثنين وثلاثة، فيفهم منه أنها زوج وأنها فرد، وهذا المعنى كاذب، واللفظ يحتملها، فإنه إن لوحظ انضمام الفرد إلى الزوج أولاً ثم حل المجموع على الخمسة كان المفهوم^[٣] صادقاً، وإن لوحظ حل الزوج على الخمسة ثم حل الفرد عليها كان المفهوم كاذباً^[٤].

(قوله): «مكان ما بالعرض» فجالس السفينة متحرك بالعرض فلا يكون متقلاً.

(١) كما إذا قلت: هذا ضرب زيد الخارج، وتريد به الضارب، وكل ضرب لزيد خارج يوجب له الأرض، وتريد به من وقع عليه الضرب، وفي الأول صدر عنه، ينتج: هذا يوجب له الأرض.

(٢) ويحتمل ثلاثة معان: أحدها: أن يكون كل واحد من الزوج والفرد محمولاً على الخمسة بالاستقلال وإن لم يعتبر اجتماعهما كما في زيد عالم وعاقل.

وثانيهما: أن يكون كذلك مع اعتبار المعية والاجتماع.

وثالثها: أن المركب منهما محمولاً والصادق حمله هو الأخير فقط. اهـ (عضد).

[١] - فهذه جارية. (من شرح الشمسية).

[٢] - في المطبوع: لا الافتراق.

[٣] - لفظ حاشية الشریف على شرح العضد: كان المفهوم هو المعنى الأول الصادق.

[٤] - لفظ حاشية الشریف على شرح العضد: كان المفهوم الثاني الكاذب.

جالس^(١) السفينة متحرك، وكل متحرك منتقل من مكان إلى مكان آخر.
وأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، كما يقال: لو قبل الجسم القسمة إلى غير^(٢)
النهاية لكان بين سطحي الجسم أجزاء غير متناهية^(٣)، فما لا يتناهي يكون
محصوراً بين حاصرين. وأخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة^(٤).

(قوله): «مكان ما بالفعل.. إلخ»: وذلك أن أجزاء الجسم في مقدم الشرطية قد فرض قبولها للقسمة إلى غير
النهاية فكانت أجزاء بالقوة؛ إذ لو كانت بالفعل لكانت موجودة، ويستحيل وجود ما لا يتناهي، وأجزاء
الجسم في تالي الشرطية أجزاء بالفعل؛ لأنها بين حاصرين، وهما السطحان، ووجود ما لا يتناهي باطل،
فقد أخذ في المقدم ما بالقوة مكان ما بالفعل، فجعل ما في التالي ما بالفعل فحصلت المغالطة. وفي كلام
المؤلف رحمه الله إشارة إلى ما ذكره في علم اللطيف من أن الجسم هل ينتهي إلى حد لا يصح فيه القسمة
والتجزؤ كما هو المختار أو لا، وتحقيقه في موضعه.

(قوله): «المعدولة» كقولك: الإنسان لا جماد، ولا شيء من الجماد بحيوان، ينتج: لا شيء من الإنسان
بحيوان، وهو باطل، فحصل الغلط من الإتيان بالسالبة موضع المعدولة في الكبرى، فلو قلت: وكل لا
جماد حيوان لأنتج: الإنسان حيوان، وهو صحيح.

(١) قوله: جالس السفينة متحرك يعني بالعرض، وقوله: وكل متحرك يعني بالذات، فالنتيجة فجالس
السفينة منتقل من مكان إلى آخر، وهو غير مستقيم.

(٢) وجه الغلط لو كان قابلاً للقسمة لكان أجزاءه بالقوة لا بالفعل. (شرح مطالع).
(*) قوله: «لو قبل الجسم القسمة إلى غير النهاية» يعني بالقوة، وقوله: «الكان بين سطحي الجسم» أي:
جانبيه، وقوله: «أجزاء غير متناهية» يعني: بالفعل، وقوله: «بين حاصرين» هما الجانبان.

(٣) ينبغي أن يعلم أن مدعى الخصم أن الجسم الطبيعي ينقسم إلى غير النهاية فيعرض بأن الجسم مركب
من ثمان نقطات، ولا شك في التناهي، وبذلك يتجه بطلان التالي. ويجاب بأن الثمان النقطات إنما هي
جزء الجسم التعليمي، والتزاع إنما هو في الجسم الطبيعي، والتعليمي جسم بالقوة، والطبيعي جسم
بالفعل، وبطلان التالي إنما يتجه في التعليمي، أما الطبيعي فبطلان اللازم ممنوع، بل هو مصادرة مبدأ
ذلك المنع بأن الطبيعي مركب من أعراض، والعرض من الكيف، والقسمة إنما تكون للكم، وهذا
الدليل قياس شرطي، والكبرى محذوفة تقديرها: لكن لا يكون بين سطحي الجسم أجزاء غير متناهية،
يتتبع أنه لا يقبل القسمة إلى غير النهاية. (جلال).

(٤) والفرق بينها أن السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة؛ لأنها متى صدقت الموجبة المعدولة صدقت
السالبة البسيطة ولا ينعكس، كما أنه يصدق قولنا: شريك الباري ليس بصيراً ولا يصدق شريك الباري
غير بصير؛ لأن معنى الأول سلب البصر عن شريك الباري، ولما كان معدوماً يصدق سلب كل مفهوم
عنه. ومعنى الثاني سلب البصر^[١] ثابت لشريك الباري، والأول لا يكون موجوداً في نفسه حتى يمكن
ثبوت شيء له، وهو ممتنع. (من القطب باختصار).

[١] - لفظ القطب: ومعنى الثاني أن عدم البصر ثابت لشريك الباري، فلا بد أن يكون موجوداً في نفسه حتى يمكن
ثبوت شيء له، وهو ممتنع.

وأخذ السور بحسب الأجزاء^(١) مكان السور بحسب الجزئيات. وأخذ الكل المجموعي مكان الكل الإفرادي، وغير ذلك مما توقع الغفلة عنه في الغلط العظيم.

وقد يقع الغلط^(٢) من جهة الصورة، وذلك بأن لا يكون القياس منتجاً للمطلوب ويظن كونه منتجاً:

إما بأن لا يكون على هيئة شكل من الأشكال لعدم تكرار الوسط، كما يقال: الإنسان له شعر، وكل شعر ينبت من محل، فالإنسان ينبت من محل.

(قوله): «وأخذ السور بحسب الأجزاء.. إلخ» يبحث عن مثاله [١] في الحواشي إن شاء الله تعالى.

(قوله): «مكان الكل الإفرادي» كما يقال: زيد رجل، وكل رجل لا تسعه الدار، بإرادة الكل المجموعي، ينتج: زيد لا تسعه الدار، وهو باطل.

(قوله): «وغير ذلك [٢]» يبايض في الأم.

(قوله): «الإنسان له شعر.. إلخ» فالوسط هنا قولنا: «له شعر» ولم يتكرر؛ لأن المذكور في الصغرى له شعر وفي الكبرى وكل شعر من غير لفظ له، فلو قال: وكل من له شعر.. إلخ لانتج ولو كاذباً.

(١) كقولك: بعض الزنجي أبيض، وكل أبيض ليس بزنجي، ينتج: بعض الزنجي ليس بزنجي، فحصل الغلط من اختلاف أحد السورين؛ لأن قولك: بعض الزنجي أبيض أي: سنه وعينه، وهذا بحسب الأجزاء، وقولك: وكل أبيض ليس.. إلخ بحسب الجزئيات. اهـ من نظر المولى عبد القادر رحمته الله.

(٢) وفي نسخة: وقد يكون.

[١] - مثاله: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة. (إملاء ح عن خط شيخه). ومثال آخر: زيد إنسان، وكل إنسان نوع، فزيد نوع، وهو باطل. (ح).

[٢] - هنا يبايض في النسخ، وفي حاشية ما لفظه: كعدم مراعاة وجود الموضوع في الموجبة، كقولنا كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس، ينتج: أن بعض الإنسان فرس، والغلط فيه أن موضوع المقدمتين ليس موجوداً؛ إذ ليس شيء موجود يصدق عليه أنه إنسان وفرس. وكوضع القضية الطبيعية مكان الكلية، كقولنا: الإنسان حيوان، والحيوان جنس، ينتج: الإنسان جنس. وربما تغير العبارة ويقال: الجنس ثابت للحيوان، والحيوان ثابت للإنسان، والثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء، فيكون الجنس ثابتاً للإنسان، ووجه الغلط أن الكبرى ليست كلية. وكأخذ الذهنيات مكان الخارجيات، كقولنا: الحدوث حادث، وكل حادث فله حدوث، فالحدوث له حدوث، وكأخذ الخارجيات مكان الذهنيات كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، لينتج أن الجوهر عرض. فلا بد من مراعاة جميع ذلك لنلا يقع الغلط.. إلخ كلام القطب في شرحه للرسالة الشمسية فخذ. (ح).

أو لا يكون على ضرب منتج، كما يقال: الإنسان حيوان، والحيوان جنس؛ لعدم كلية الكبرى^(١). ومنه: وضع ما ليس بعلّة علة^(٢)، كقولنا: الإنسان وحده ضحاك، وكل ضحاك حيوان، فالإنسان وحده حيوان. ومنه: المصادرة على المطلوب، وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا: الإنسان بشر، وكل بشر ناطق، فكل إنسان ناطق. والغرض منه تغليب الخصم ودفعه، وأعظم فائدته معرفته لاجتنابه.

(قوله): «لعدم كلية الكبرى»: إذ المراد من قولنا: الحيوان جنس هو الماهية.
(قوله): «وضع ما ليس بعلّة علة» كقولنا: الإنسان وحده ضحاك، وكل ضحاك حيوان، فالضحك ليس علة الحيوانية^[١] وقد جعل علة في الكبرى؛ لأنه الأوسط فهو المستلزم للمطلوب.
(قوله): «الإنسان بشر» فيشر مرادف الإنسان، فكأنه قال في الكبرى: وكل إنسان ناطق، وهو عين النتيجة.
(قوله): «والغرض منه أي: من قياس المغالطة^[٢]».

(١) لأنها طبيعية.

(٢) فإن القياس علة للنتيجة، فإذا لم يكن منتجاً بالنسبة إليها لم يكن علة. (من شرح المطالع).

[١] - ذكر شارح المطالع ما لفظه أن القياس علة للنتيجة، فإذا لم يكن منتجاً بالنسبة إليها لم يكن علة، كقولنا: الإنسان.. إلخ وهو أظهر من كلام القاضي فتأمل. (عن خط شيخه). إذ النتيجة: الإنسان وحده حيوان. (ح).
[٢] - المغالطة قياس فاسد المعنى إما من جهة اللفظ أو المادة. (ح).

[تقسيم القياس باعتبار الصورة]

(و) لما فرغ من التقسيم الأول - وهو الحاصل باعتبار المادة - أخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل (باعتبار الصورة) أعني الهيئة الحاصلة للقياس، وهو (قسبان؛ لأنه إن كان المطلوب أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فاستثنائي) أي: يسمى القياس حينئذ قياساً استثنائياً؛ لاشتراكه على أداة الاستثناء، وهي «لكن»، كقولنا: إن كان هذا جسماً فهو متحيز، لكنه جسم، ينتج: فهو متحيز، وهو بعينه مذكور فيه. ولو قلنا: لكنه ليس بمتحيز أنتج أنه ليس بجسم، ونقيضه مذكور فيه.

فإن قيل: المطلوب ونقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل؛ لأن كلاً منهما قضية^(١)، والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية^(٢).

قلنا: المراد بكون المطلوب أو نقيضه مذكوراً في القياس بالفعل أن يكون الطرفان^(٣) مذكورين فيه بالترتيب الذي في المطلوب أو في نقيضه.

(وإلا) يكن كذلك (فاقتراي) أي: يسمى القياس حينئذ قياساً اقترانياً؛ لما فيه من اقتران^(٤) الحدود، أي: الأصغر والأكبر والأوسط، كقولنا: كل جسم

(قوله): «فاستثنائي» قدم الاستثنائي لأن حده وجودي والاقتراني عدمي، وأما في التقسيم فقدم الاقتراني كما هو القياس لما ذكره المؤلف عليه السلام [١].

(قوله): «أي: الأصغر والأكبر والأوسط» وفي شرح التهذيب للعلامة الجلال: لاقتران الحد الأصغر بالأوسط والأوسط بالأكبر، قال فيه: وقيل: وجه التسمية [٢] كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع، وهو معنى الاقتران، وهذا أظهر؛ لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتغال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها.

(١) محتملة للصدق والكذب. (شريف).

(٢) أي: بل هو جزء قضية.

(٣) هما الموضوع والمحمول.

(٤) وقيل: وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع، وهو معنى الاقتران، وهذا أظهر؛ لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتغال كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها. (شرح تهذيب للجلال).

[١] - في قوله فيما يأتي: لأن العمدة فيه يتركب من الحملات الصرفة. (ح بزيادة).

[٢] - نسبة في حواشي شرح الشمسية لعصام الدين. (ح بتصرف) كان الاختصار على نقل هذا الأخير من كلام الجلال هو الصواب، وأما الأول فهو كلام الشارح، والله أعلم. (سيدي محمد بن زيد ح).

مؤلف، وكل مؤلف حادث، ينتج: كل جسم حادث، وليس^(١) هو ولا نقيضه مذكوراً فيه بالفعل^(٢)، وأما بالقوة فهو مذكور فيه؛ لاشتراكه على مادة النتيجة، أعني الموضوع والمحمول، ومادة الشيء ما يكون الشيء [مذكوراً]^(٣) معها بالقوة^(٤).

(القسم الأول) من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة **(في)** القياس **(الاقتراضي)** وقدم على الاستثنائي لأن العمدة فيه تتركب من الحملات الصرفة، وهي^(٥) من الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب؛ لانحلال الشرطيات^(٦) إليها، ولذلك سميت بسيطة، بخلاف الاستثنائي فإنه لا يخلو عن الشرطيات^(٧).

(قوله): «الأول في الاقتراضي» قد عرفت توجيه الظرفية في أمثال هذه العبارة في شرح: «هذا غاية السؤل في علم الأصول».

(قوله): «لأن العمدة فيه تتركب من الحملات الصرفة» وذلك لأن الاقتراضي ينقسم إلى قسمين: حملي وشرطي، والعمدة في الاقتراضي هو الحملي؛ ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام ولا ابن الحاجب للاقتراضي الشرطي، قال في شرح المختصر: لم يتعرض للاقتراضيات الشرطية لقلة جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع.

(قوله): «لانحلال الشرطيات إليها» أي: إلى الحملات.

(قوله): «ولذلك» أي: ولأن الحملات من الشرطيات بمنزلة المفرد سميت -أي: الحملات- بسيطة.

(١) قوله: «وليس هو» أي: المطلوب وهو النتيجة التي هي جسم حادث.

(٢) بالترتيب المذكور سابقاً، وهو أن يكون المطلوب مجتمعاً في القياس؛ بأن يكون الأول موضوعاً والثاني محمولاً وكما يكونان إذا استقلا وذلك حيث يكونان نتيجة.

(٣) ما بين المعقوفين من (ج) والمطبوع.

(٤) فالمطلوب -وهو كل جسم حادث- غير مذكور بالفعل، ولكنه مذكور بالقوة، فإن قوله: كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث يدل على المطلوب بالقوة.

(٥) قوله: «من الحملات الصرفة» أي: التي لم يسبق لها شرطية.

(٦) قوله: «لانحلال الشرطيات إليها» يعني بحذف الأداة.

(٧) في (أ، ج): الشرطية.

وهو **(باعتبار صورته البعيدة)** أعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال **(قسمان؛ لأنه إن تركب من الحملات الصرفة)** كما عرفت **(فحملي)** أي: يسمى القياس حينئذ قياساً حملياً **(والإا فشرطي)** أي: يسمى القياس حينئذ قياساً شرطياً، سواء تركب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحمليات.

وأقسامه خمسة^(١)؛ لأنه إن تركب من شرطيتين فهو إما: من متصلتين، أو

(قوله): «صورته البعيدة» إنها كانت بعيدة لأن النظر فيها إلى كل من المقدمتين قبل التركيب.

(قوله): «أقسامه خمسة إلى قوله: إما من متصلتين» ومثال المتركب من متصلتين قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجوداً فالأرض مضيئة، ينتج إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة. ومثال المنفصلتين قولنا: كل عدد إما زوج وإما فرد، وكل زوج إما زوج الزوج وإما زوج الفرد، ينتج: كل عدد إما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد. ومثال الحملية والمتصلة قولنا: كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو حيوان، وكل حيوان جسم، ينتج: كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو جسم. ومثال الحملية والمنفصلة كقولنا: كل عدد إما فرد أو منقسم بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج، ينتج: كل عدد إما فرد أو زوج. ومثال المتصلة والمنفصلة كقولنا: كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو حيوان، وكل حيوان إما أبيض أو أسود، ينتج: كلما كان هذا الشيء إنساناً فهو إما أبيض أو أسود.

(١) قوله: وأقسامه خمسة.. إلخ، لفظ ابن جحاف: وإلا فشرطي إن تركب من متصلتين أو منفصلتين أو حملية ومتصلة أو حملية ومنفصلة، الأول: ما يتركب من متصلتين، وهو لا يخلو إما أن تكون الشركة بينهما في جزء تام منهما معاً أو تام من إحداها غير تام من الأخرى أو غير تام منهما مع أي جزء سواء كان المقدم أو التالي، فهذه ثلاثة أقسام للمتصلتين، لكن القريب للطبع ما كانت الشركة فيه في جزء تام منهما معاً، وهو الذي تنعقد فيه الأشكال الأربعة؛ لأن الوسط -وهو المشترك بينهما- إن كان تالياً في الصغرى مقدماً في الكبرى فهو الشكل الأول، كقولنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيء، ينتج: كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء. وإن كان تالياً فيهما فهو الشكل الثاني، كقولنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وليس البتة كلما كان العالم مظلماً فالنهار موجود، ينتج: ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم. وإن كان مقدماً فيهما فهو الشكل الثالث، كقولنا: كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيء، ينتج: قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء. وإن كان مقدماً في الصغرى تالياً في الكبرى فهو الشكل الرابع، كقولنا: كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، وليس البتة كلما كان العالم مظلماً فالنهار موجود، ينتج: قد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم. وبإقي أمثلة المتركب من الشرطيات وشروطه في البسائط.

منفصلتين، أو متصلة ومنفصلة.

وإن تتركب من حملية وشرطية فهو: إما من حملية ومتصلة، أو من حملية ومنفصلة. وينعقد فيها^(١) الأشكال الأربعة، وفي تفصيلها طول.

(و) ينقسم القياس الاقتراضي أيضاً (باعتبار) صورته (القريبة) أعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط إلى الطرفين إلى **(أربعة) أقسام (لأن الوسط إن كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الأول، أو) كان الوسط (محمولها فالثاني، أو) كان (موضوعها فالثالث، أو عكس الأول فالرابع (٢)).**

اعلم أنه قد وقع اصطلاح القوم على ألفاظ لا بد من بيانها فنقول: موضوع المطلوب يسمى حداً أصغر؛ لأن الموضوع في أشرف^(٣) المطالب - وهي الموجبة

(قوله): «باعتبار صورته القريبة»: إنها كانت قريبة لأنها بعد التركيب.

(قوله): «محمول الصغرى موضوع الكبرى» أي: يكون كذلك بالفعل، وأما بالقوة فهو محمول وموضوع في باقي الأشكال أيضاً؛ لأنها ترتد إلى الشكل الأول.

(قوله): «في أشرف المطالب» أراد المؤلف عليه السلام أنه يعتبر في التسمية بما يكون من موضوع النتيجة ومحمولها في الأشرف. وبيانه: أن الصغرى قد تكون كلية موجبة كما في بعض ضروب الشكل الأول، والموضوع فيها يكون أخص غالباً، فاعتبر في التسمية أخصية الموضوع^[١] في هذا الأشرف لا فيما عداه، وأن الكبرى^[٢] أيضاً قد تكون موجبة كلية في بعض ضروب هذا الشكل، والمحمول فيها يكون أعم غالباً، فاعتبر في التسمية أعمية المحمول في هذا الأشرف لا فيما عداه، أعني السالبة، فتأمل فالمقام محل اشتباه.

(١) أي: في كل واحد من الخمسة تحصل الأشكال الأربعة.

(٢) وقد مثل الشيرازي الأشكال الأربعة، فمثال الشكل الأول: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. ومثال الشكل الثاني: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجهاد بحيوان، فلا شيء من الإنسان بجهاد. ومثال الثالث: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق. ومثال الرابع: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان، فبعض الحيوان ناطق.

(٣) إنها كان صغرها أشرف^[٣] المقدمتين لاشتغالها على موضوع المطلوب الذي هو أشرف من المحمول؛ إذ المحمول إنما يطلب لأجلها إما إيجاباً أو سلباً. (قطب).

[١] - هذه الحاشية ليست في محلها، والقطب ذكرها من تعليل جعل الشكل الثاني بعد الأول في الترتيب، وسيذكر معنى ذلك المؤلف هناك بقوله: ولأن الثاني يوافق الأول في الصغرى... إلخ.

[٢] - الظاهر من كلام المؤلف عليه السلام أن الأشرفية للمطالب لا للقياس، وكلام المحشي يوهم العكس فتأمل، والله أعلم. (ح قال: من إملاء شيخه وخطه).

[٣] - عطف على أن الصغرى. (منه ح).

الكلية - يكون أخص من المحمول غالباً^(١) فيكون أقل أفراداً فيكون أصغر.
ومحمول المطلوب يسمى حداً أكبر؛ لأنه في أشرف المطالب أعم من الموضوع
غالباً، فيكون أكثر أفراداً، فيكون أكبر.
والمكرر^(٢) بين الأصغر والأكبر يسمى حداً أوسط؛ لتوسطه^(٣) بين طرفي
المطلوب حتى يتلاقيا.

والمقدمة التي تشتمل على الأصغر تسمى بالصغرى؛ لأنها ذات الأصغر^(٤).
والتي تشتمل على الأكبر تسمى بالكبرى؛ لأنها ذات الأكبر.
والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة؛ لتقدمها على المطلوب، وما
تنحل إليه المقدمة كالموضوع والمحمول يسمى حداً؛ لأنه طرف للنسبة.

(قوله): «غالباً» وقد يستويان نحو: كل حيوان حساس، وكل حساس متحرك بالإرادة.

(قوله): «حداً أوسط لتوسطه» بالفعل [١] في الشكل الأول وبالقوة فيما عداه بين موضوع المطلوب
ومحموله.

(قوله): «وما تنحل إليه المقدمة» الانحلال والتحليل [٢]: تفصيل الكل إلى الأجزاء.

(١) احتراز مما تقدم، وهو استواءهما نحو: كل حيوان حساس، وكل حساس متحرك بالإرادة،
فالحساس مساو الحيوان.

(٢) قوله: والمكرر بين الأكبر.. إلخ: لو قيل: من حدود المقدمتين لكان أنسب، وقد عرض على
المؤلف فاستقر به. (شامي).

(٣) قوله: «لتوسطه» يعني كونه رابطة، لا أن المراد وقوعه في الوسط.

(٤) أي: صاحبه.

[١] - المراد كونه رابطاً بينهما، لا أن المراد وقوعه في الوسط. (ح من إملاء شيخه وخطه).

[٢] - هذا يوهم التساوي بين الانحلال والتحليل، وليس كذلك؛ لأن الانحلال مطاوع فيلائمه الانفصال، والتحليل
فعل المحلل ويلائمه التفصيل، فتأمل، والله أعلم. (ح من إملاء شيخه وخطه).

وهيئة نسبة الأوسط^(١) إلى طرفي المطلوب بالوضع والحمل يسمى شكلاً^(٢)، واقتران الصغرى والكبرى بحسب الإيجاب والسلب والكلية والجزئية يسمى قرينة وضرباً^(٣).

وإنما وضعت هذه الأشكال في هذه المراتب لأن الشكل^(٤) الأول هو النظم الطبيعي؛ لانتقال الذهن فيه من الأصغر إلى الأوسط، ومنه إلى الأكبر، حتى يلزم انتقاله من الأصغر إلى الأكبر، وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل، فهو يبين الإنتاج غير محتاج إلى روية وفكر، ومنتج للمطالب الأربعة^(٥)، ولأشرف المطالب الذي هو الإيجاب الكلي؛ لاشتتاله على الشرفين وهما: الإيجاب الذي هو أشرف من السلب - فإن الوجود خير من العدم -

(١) هذه عبارة القطب في شرح المطالع، وعبارته في شرح الشمسية: والهيئة الحاصلة من وضع الحد الأوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليهما أو وضعه لهما أو حمله على أحدهما ووضعها للآخر تسمى شكلاً. اهـ وفي شرح السعد للرسالة وغيره نحو هذه العبارة أعني قوله: الهيئة الحاصلة من وضع الأوسط.. إلخ. تأمل. (من خط قال فيه: من خط القاضي علي البرطي رحمه الله). قوله: بحسب حمله عليهما كالشكل الثاني، وقوله: أو وضعه لهما كالشكل الثالث. وقوله: أو حمله على أحدهما ووضعها للآخر كما في الشكل الأول والرابع.

(٢) والفرق بين الضرب والشكل ظاهر؛ فإن الشكل قد يتحد مع اختلاف الضرب كما في ضروب الشكل الأول، وقد يتحد الضرب مع اختلاف الشكل كالموجبتين الكليتين مع الشكل الأول والثالث. (شرح خير الله على إيساغوجي).

(٣) ووجه تسميته قرينة وقوع الاقتران فيه، وضرباً كونه نوعاً، والضرب من معانيه النوع. (حنفي). (*) والقول اللازم باعتبار حصوله من القياس يسمى نتيجة، وباعتبار استحصاله منه مطلوباً. (من شرح الشمسية للقطب).

(٤) عبارة القطب: لأن الشكل الأول على النظم الطبيعي. وهي أولى مما هنا، وكذا عبارة شرح إيساغوجي.

(٥) الكليتين والجزئيتين، بخلاف الثاني فإنه لا ينتج إلا السالبتين، وبخلاف الثالث والرابع فإنهما لا ينتجان إلا الجزئيتين إلا الضرب الثالث من الرابع. (شرح إيساغوجي لخير الله).

والكلية التي هي أشرف من الجزئية؛ لأنها أنفع في العلوم، ولدخلها تحت الضبط، ولأنها أخص، والأخص أكمل من الأعم؛ لاشتتاله على أمر زائد. ويتلوه الشكل الثاني في الشرف؛ لأنه ينتج الكلي، وهو أشرف من الجزئي. والثالث وإن أنتج الإيجاب وهو أشرف من السلب فلم ينتج الكلي، والكلي وإن كان سلبياً أشرف من الجزئي وإن كان إيجابياً^(١)؛ لأنه أنفع في العلوم، ولأن شرف الإيجاب من جهة، وشرف الكلية من جهات^(٢)، ولأن الثاني^(٣) يوافق الأول في الصغرى وهي أشرف المقدمتين؛ لاشتتالها على موضوع المطلوب الذي هو أشرف^(٤)؛ لأن المحمول يكون غالباً خارجاً تابعاً^(٥)، والمتبوع المعروض أشرف من التابع العارض.

ثم الشكل الثالث لموافقة الأول في الكبرى^(٦)، ثم الشكل الرابع لمخالفته

(قوله): «ولدخلها تحت الضبط» في شرح الشمسية: ولأنها أضبط. وعبارة المؤلف عليه السلام أجود [١].

(قوله): «ولأنها» أي: الكلية «أخص» من الجزئية، هكذا في شرح الشمسية؛ إذ بثبت الكلية تثبت الجزئية ولا عكس، وبانتفاء الجزئية تنتفي الكلية ولا عكس.

(قوله): «من جهة» أي: من جهة كونه إيجاباً فقط.

(قوله): «من جهات» من جهة كونها أضبط وأنفع وأكمل.

(١) في المطبوع: إيجاباً.

(٢) كما تقدم. اهـ من خطه عليه السلام.

(٣) قوله: ولأن الثاني يوافق الأول، وفي نسخة: موافق للأول، وقوله: «في الصغرى» هي الموجبة الكلية. وقوله: «لاشتتالها على موضوع المطلوب» قال الجلال: حيث بقي موضوع المطلوب منها في مثل محله في الأول.

(٤) وعبارة زكريا في شرح إيساغوجي: ثم الثاني لأنه أقرب الأشكال الباقية إليه؛ لمشاركته إياه في صغرها التي هي أشرف المقدمتين؛ لاشتتالها على الموضوع الذي هو أشرف من المحمول؛ لأن المحمول إنما يطلب لأجله إيجاباً وسلباً.

(٥) وقد يكون داخلياً في الموضوع إذا حصل فيه مبالغة، نحو زيد لسان أو عين.

(٦) حيث بقي محمول المطلوب منها في مثل محله في الأول. (جلال).

[١] - ووجهه أن اسم التفضيل يدل على كونها أضبط من الجزئية وإن شاركتها، بخلاف عبارة المؤلف فتأمل، والله أعلم. (ح من إملاء شيخه وخطه أيضاً).

إياه في المقدمتين، فهو في غاية البعد عن الطبع، ولذلك أسقطه أبو نصر^(١) وأبو علي عن الاعتبار، وبعضهم عن القسمة أيضاً.

إذا عرفت ذلك فلا إنتاج كل شكل من الأشكال الأربعة شروط منها ما هو بحسب الكيفية، ومنها ما هو بحسب الكمية، ومنها ما هو بحسب الجهة، ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتماداً على ما في المطولات مع إغفالها فيما سلف.

وأما الشرائط بحسب الكيفية والكمية فقد أشار إليها بقوله: **(وشرط)** الشكل **(الأول)** بحسب الكيفية **(إيجاب الصغرى)** وإلا لم يتعد^(٢) الحكم من الأوسط إلى الأصغر^(٣)؛ لأن الحكم في الكبرى على ما ثبت له الأوسط،

(قوله): «أبو نصر» يعني الفارابي.

(قوله): «على ما ثبت له الأوسط» وهو العالم^[١] في قولنا: العالم مؤلف.

(١) حيث قالوا: الوسط إن كان موضوعاً في إحدى المقدمتين محمولاً في الأخرى فهو الأول، وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثالث، وإن كان محمولاً فيهما فهو الثاني.

(*) وهذه الأحكام أمور وضعية اختيارية لا وجوب فيها، وإنما دعا إليها الاستحسان والأخذ بالأليق والأولى. (شرح مطالع).

(٢) أي: وإلا يشترط إيجاب الصغرى.

(٣) فلا يصح الحكم عليه بالأكبر، بيانه أن الحكم بالأكبر حيثئذ يكون على الأوسط المسلوب عن الأصغر، فيكون الحكم بالأكبر على غير ما له تعلق بالأصغر فلا يحصل التلاقي^[٢]. (جلال).

[١] - مشكل عليه، وفي حاشية: وجه التشكيل أن الحكم في الكبرى على ما ثبت له الأوسط، والمراد به الذوات التي ثبت لها ذلك الوصف، وهو التغير مثلاً في قولنا: العالم متغير.. إلخ، فإن الحكم في الكبرى على الأفراد مع ملاحظة ذلك الوصف، لا على العالم الذي هو موضوع الصغرى كما تنادي به الظرفية في قول المؤلف: لأن الحكم في الكبرى والله أعلم. اهـ إملاء ح عن خط شيخه.

[٢] - كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل فرس صهال، فإن الحكم بصهالية الفرس لا يتعدى إلى الإنسان؛ إذ لا يحكم في القياس بدخوله تحته. (شاه مير).

والأصغر ليس مما ثبت له الأوسط^(١)، فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الأصغر، ويُحقّق ذلك صدق القياس تارة مع الإيجاب وتارة مع السلب. فإذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى إما موجبة أو سالبة، وأياً ما كان يتحقّق الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج، كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل فرس حيوان أو صهال، والصادق في الأول^(٢) الإيجاب، وفي الثاني السلب.

(قوله): «والأصغر» وهو العالم «ليس مما ثبت له الأوسط» لأن الفرض أنه مسلوب عنه.

(قوله): «فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الأصغر» بيانه: أن الحكم على الأصغر بالأكبر حينئذ يكون على الأوسط المسلوب عن الأصغر، فيكون الحكم بالأكبر على غير ما له تعلق بالأصغر، فلا يحصل التلاقي في الوسط المشترك في الإنتاج.

(قوله): «ويحقّق ذلك» أي: عدم اللزوم المتقدم.

(قوله): «والصادق في الأول» وهو: وكل فرس حيوان.

(قوله): «الإيجاب» نحو كل إنسان حيوان، يعني وليس هو النتيجة؛ إذ النتيجة السلب، وهي كاذبة.

(قوله): «وفي الثاني» وهو: أو صهال؛ إذ التقدير: وكل فرس صهال.

(قوله): «السلب» نحو: لا شيء من الإنسان بصهال.

(١) ووجه الدلالة في المقدمتين -وهو ما لأجله لزمتهما النتيجة- أن الصغرى باعتبار موضوعها خصوص، والكبرى باعتبار موضوعها عموم، واندراج الخصوص في العموم واجب، فيندرج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى، فيثبت له ما ثبت له، وهو محمول الكبرى نفيّاً وإثباتاً، فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة. (عضد). قال السعد: قوله: «فيثبت له» أي: يتنسب إلى موضوع الصغرى ما انتسب إلى موضوع الكبرى، ولا خفاء في أن انتساب محمول الكبرى إلى موضوع الصغرى هو معنى التقائهما وهو النتيجة، فلا معنى لقوله: فيلتقي بعد قوله: فيثبت إلا أن يكون تفسيراً.

(*) الظاهر أن الحكم في الكبرى على الأوسط، وإذا كان الحكم عليه بشيء بعد أن يثبت الأوسط للأصغر وحكم عليه به كان الحكم عليه حكماً على الأصغر بواسطة دخوله تحته، وإن كان الحكم على الأوسط بعد أن كان منفيّاً عن الأصغر فلا يلزم من الحكم على أحدهما بحكم الحكم على الآخر به، وهو ظاهر، ففي عبارة الشرح شيء، وتوجيهها أن المراد بما ثبت له الأوسط ما ثبت له حكم الأوسط أو يثبت له مفهوم كونه أوسط أو ما صدق عليه من الأفراد. (سيدي هاشم بن يحيى رحمته الله من هامش اليزدي).

(٢) قوله: والصادق في الأول الإيجاب وهو: كل إنسان حيوان، يعني: وليس هو النتيجة؛ إذ النتيجة السلب، وهي كاذبة.

وكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الفرس بحمار أو ناطق، والحق في الأول السلب، وفي الثاني الإيجاب، والاختلاف موجب للعقم^(١).

(و) شرطه بحسب الكمية (كلية الكبرى)^(٢) وإلا لا يحتمل أن يكون البعض المحكوم عليه بالأكبر غير البعض المحكوم به على الأصغر فلا يلزم اندراج الأصغر تحت الأوسط، كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس.

إذا تقرر ذلك فاعلم أن الضروب المحتملة^(٣) عند العقل في كل شكل ستة عشر ضرباً^(٤)؛ لأن المهمة في قوة الجزئية، والشخصية لا تعتبر في العلوم مع

(قوله): «فلا يلزم اندراج الأصغر تحت الأوسط» فلا تصدق النتيجة، وهي بعض الإنسان فرس.

(قوله): «والشخصية لا تعتبر في العلوم» لعدم اطرادها.

(١) في الصحاح في مادة عقم ما لفظه: وأعقم الله رحمها فعقمت على ما لم يسم فاعله إذا لم تقبل الولد. الكسائي: رحم معقومة أي: مسدودة لا تلد، ومصدره العُقم والعُقم بالفتح والضم. اهـ وفي القاموس: عقم كفرح ونصر وكرم وعُنِي عَقْمًا وَعَقْمًا، ويضم.

(٢) ويتنفي فيها الكيف، وهو الإيجاب والسلب، أي: سواء كانت موجبة أو سالبة.

(*) قوله: «وكلية الكبرى» لأن الصغرى لو كانت سالبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط المحكوم عليه بالأكبر، ويتعذر الحكم بالأكبر على الأصغر فلا يحصل الإنتاج؛ لعدم الاندراج. وأما الثاني فإن الكبرى لو كانت جزئية كان الحكم فيها بالأكبر على بعض الأوسط، فيكون الأكبر بعض الأوسط، ويجوز أن يكون الحكم على الأصغر بالبعض الآخر من الأوسط؛ لأن المحمول أعم، فلا يتحقق الإنتاج، كما لو قلنا: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس. (ابن جحاف).

(٣) يعني من غير نظر إلى إنتاج.

(٤) قال ابن جحاف: لأن الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر، وذلك لأن القضايا منحصرة في الشخصية والمحصورة والمهمة، لكن الشخصية منزلة منزلة الكلية لإنتاجها في كبرى هذا الشكل، كما لو قلنا: هذا زيد، وزيد إنسان، أنتج بالضرورة: هذا إنسان؛ وذلك لأن زيدا الثاني هو الأول، فحصل بذلك الاتحاد، فإذا صار الحكم على الثاني حكماً على الأول فحصل الإنتاج. وأما المهمة فهي في قوة الجزئية؛ فانحصرت القضية في الأربع المحصورات: الكلية الموجبة، والكلية السالبة، والجزئية الموجبة، والجزئية السالبة، فإذا كانت الصغرى إحدى الأربع والكبرى يحصل ستة عشر ضرباً الحاصل من ضرب أربعة في أربعة.

أنها في حكم الكلية^(١)، فالنظر مقصور على المحصورات الأربع، وهي معتبرة في الصغرى والكبرى، وحاصل ضرب^(٢) الأربعة في الأربعة ستة عشر، سقط منها في الشكل الأول باشتراط إيجاب الصغرى ثمانية، وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الأربع^(٣).

وباشتراط كلية الكبرى أربعة، من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين^(٤)، هذا بطريق الحذف، وأما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة إما كلية أو جزئية، والكبرى الكلية إما موجبة أو سالبة، فكانت ضروره الناتجة أربعة:

الضرب الأول: من موجبتين كليتين، ينتج موجبة كلية **(نحو: الحج مأمور الشارع، وكل مأمور الشارع واجب^(٥))**، فالحج واجب.

والضرب الثاني: من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج: سالبة كلية، نحو: كل وضوء عبادة، ولا شيء من العبادة يصح بلا نية، فلا شيء من الوضوء يصح بلا نية.

(قوله): «مع أنها في حكم الكلية» لإنتاجها في كبرى هذا الشكل، فإذا قلنا: هذا زيد، وزيد إنسان، أنتج بالضرورة: هذا إنسان.

(قوله): «فالنظر مقصور على المحصورات الأربع» وهي الكليتان والجزئيتان.

(قوله): «وهي» أي: المحصورات الأربع.

(قوله): «معتبرة في الصغرى والكبرى» يعني أن الصغرى تكون أربعاً والكبرى تكون أربعاً.

(قوله): «وحاصل ضرب الأربعة في الأربعة ستة عشر» وذلك لأنك إذا قومت إحدى الصغريات الأربع بإحدى الكبريات الأربع حصل منه ستة عشر ضرباً.

(١) لإنتاجها في كبرى هذا الشكل، فإذا قلنا: هذا زيد، وزيد إنسان، أنتج بالضرورة هذا إنسان. (قطب).

(٢) قوله: وحاصل ضرب الأربع يعني الصغريات في الأربع يعني الكبريات.

(٣) الكلية والجزئية والإيجاب والسلب، مضروب فيها الصغرى السالبة الكلية والجزئية، وضرب اثنين في أربعة بثمانية، وهذه الثمانية ساقطة بسبب شرط الإيجاب في الصغرى.

(٤) الصغرين، فالساقط من الكبرى باشتراط أن تكون كلية أربعة: كبرى جزئية موجبة كبرى جزئية سالبة، وكل واحد منهما مع الصغرى الموجبة الجزئية والصغرى الموجبة الكلية، كانت أربعة.

(٥) قلت: هذه المقدمة غير مسلمة؛ لأن كثيراً من مأمورات الشارع غير واجب، مثل مأمور الندب والمستحب.

الضرب الثالث: من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، ينتج موجبة جزئية، نحو: بعض الضوء عبادة، وكل عبادة بنية، فبعض الضوء بنية.

الضرب الرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، نحو: بعض الضوء عبادة، ولا شيء من العبادات يصح بلانية، فليس بعض الضوء يصح بلانية.

ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الإيجاب على السلب، والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة.

(و) يشترط في الشكل (الثاني) بحسب الكيفية (اختلافهما) أي: المقدمتين في (الكيف) أي: يكون إحداها موجبة والأخرى سالبة؛ لأنها لو اتفقتا فهما إما موجبتان أو سالبتان، وأياً ما كان يحصل الاختلاف^(١)؛ أما إذا كانتا موجبتين فكقولنا: كل إنسان حيوان، وكل فرس أو ناطق حيوان، والحق^(٢) في الأول السلب، وفي الثاني الإيجاب^(٣).

(١) يعني في النتيجة، الموجب للعقم.

(*) الموجب لعدم الإنتاج، وهو صدق القياس الوارد على صورة تارة مع إيجاب النتيجة وتارة مع سلبها، وذلك يدل على أن النتيجة ليست لازمة لذاته؛ لأنه يستحيل اختلاف مقتضى الذات. (عصامي على شرح إيساغوجي).

(٢) قوله: «والحق» يعني في النتيجة، وقوله: «في الأول» يعني حيث قيل: وكل فرس حيوان^[١] فتسقط المكرر والباقي هو النتيجة، فتقول: كل إنسان ليس بفرس، وقوله: «وفي الثاني» يعني حيث قيل: وكل ناطق حيوان، فتسقط المكرر كذلك والباقي هو النتيجة، فتقول: كل إنسان ناطق.

(٣) فلما صدق مع الإيجاب علم أنه لم يكن منتجاً للسلب، ولما صدق مع السلب علم أنه لم يكن منتجاً للإيجاب، فثبت أنه لم يكن منتجاً للإيجاب ولا سلب، وإنتاجه السلب والإيجاب محال؛ لأنه اجتماع النقيضين، وذلك الاختلاف دليل للعقم، وكذا لو كانتا متفقتين في السلب نحو: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الفرس بحجر، كان الصادق السلب، ولو قلنا بدل الكبرى: ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الإيجاب، فثبت الاختلاف. (جحاف).

[١] - في المطبوع: وكل فرس ناطق. وهو غلط.

وأما إذا كانتا سالبتين فكقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الفرس أو من الناطق بحجر، والحق في الأول السلب، وفي الثاني الإيجاب، فلم يستلزم القياس شيئاً منهما^(١)، والمعني بالإننتاج استلزامه لأحدهما.

(و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية الكبرى^(٢)) وإلا لزم الاختلاف، أما على تقدير إيجابها^(٣) فكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان أو بعض الصاهل فرس.

وأما على تقدير سلبها فكقولنا: كل إنسان ناطق، وليس بعض الحيوان أو الفرس بناطق، والحق في الأولين الإيجاب^(٤)، وفي الثانيين السلب، سقط بالشرط الأول^(٥) ثنائية، من ضرب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في

(قوله): «فلم يستلزم القياس شيئاً منهما» لأنه لما صدق مع الإيجاب لم يكن منتجاً للسلب، ولما صدق مع السلب لم يكن منتجاً للإيجاب؛ لأن المعني بالإننتاج استلزام القياس لأحدهما.

(قوله): «والحق في الأولين» أي: الأولين في كل من المثالين، فالأول من الأول: بعض الحيوان فرس، والأول من الثاني: ليس بعض الحيوان بناطق.

(قوله): «وفي الثانيين» يعني من كل واحد من المثالين، وذلك ظاهر.

(قوله): «من ضرب الموجبتين» يعني الكلية والجزئية الصغريين.

(قوله): «في الموجبتين» يعني الكلية والجزئية الكبرىين.

(١) أي: من الإيجاب والسلب، وقوله: «والمعني» بتشديد الياء اسم مفعول، أي: المراد، وقوله: «لأحدهما» أي: إما النتيجة الموجبة أو النتيجة السالبة.

(٢) وتكون موجبة وسالبة، وقوله: «وإلا» أي: لو لم تشترط كلية الكبرى «لزم الاختلاف» في النتيجة، والاختلاف موجب للعقم.

(٣) قوله: «أما على تقدير إيجابها» أي: الكبرى مع كونها غير كلية مع سلب الصغرى.

(٤) قوله: «والحق في الأولين الإيجاب» أي: إيجاب الأكبر للأصغر، ولم يرد به أن الحق في النتيجة الإيجاب؛ لأن الوارد على صورة القياس لما لم يكن قياساً فلا يكون الحاصل منه نتيجة، بل المراد ما يحصل بعد حذف الحد الأوسط إما أن يكون حقه الإيجاب أو حقه السلب. (عصام من هامش شرح القطب).

(٥) قوله: «بالشرط الأول» وهو اختلافهما في الكيف، وقوله: «وبالثاني» وهو كلية الكبرى.

السالبتين. وبالثاني أربعة من ضرب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين، والسالبة الجزئية مع الموجبتين، هذا بطريق الحذف.

وأما بطريق التحصيل فالكبرى كلية، فإن كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين، وإن كانت موجبة فمع السالبتين، فكانت ضرورية الناتجة أربعة:

الأول: من كليتين والكبرى سالبة، ينتج سالبة كلية **(نحو: الغائب مجهول، ولا شيء مما يصح بيعه مجهول)** فلا شيء من الغائب يصح بيعه، ويتبين بعكس الكبرى^(١) ليرتد إلى الشكل الأول، فيقال: الغائب مجهول، ولا شيء من المجهول يصح بيعه، فلا شيء من الغائب يصح بيعه^(٢)، وهو المطلوب.

(قوله): «مع السالبين» أي: مع الصغريين السالبين الكلية والجزئية.

(قوله): «والسالبة الجزئية» أي: والكبرى السالبة [الجزئية] مع الصغريين الموجبتين يعني الجزئية والكلية.

(قوله): «فمع الصغريين» يعني الكلية والجزئية.

(قوله): «فمع السالبين» يعني الكلية والجزئية.

(١) قوله: «بعكس الكبرى» أي: لأنها المخالفة للنظم الطبيعي، وقوله: «ليرتد إلى الشكل الأول» يعني بذلك -أي: برده إلى الشكل الأول- أن تكون المقدمة الكبرى وهي الثانية كلية، والمقدمة الصغرى وهي الأولى موجبة، وتكون النتيجة موضوع الأولى ومحمول الثانية كما هو قاعدة الشكل الأول، وقس ما سيأتي على هذا التفسير.

(٢) أي ينتج: لا شيء من الغائب يصح بيعه، بدليل الخلف وعكس الكبرى، أما الخلف وهو في هذا الشكل: أن يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل صغرى؛ لأن نتائج هذا الشكل سواب، ونقيض السالبة الموجبة، وهي التي تصلح لصغرية الشكل الأول، وتجعل كبرى القياس كبرى؛ لأنها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الأول، فينتظم قياس من الشكل الأول منتج لما يناقض الصغرى هكذا: لو لم يصدق: لا شيء من الغائب يصح بيعه صدق نقيضه، وهو: بعض الغائب يصح بيعه، ولا شيء مما يصح بيعه مجهول، ينتج: بعض الغائب ليس مجهولاً، وقد كانت الصغرى: كل غائب مجهول، هذا خلف نشأ من نقيض النتيجة؛ لأن الهيئة منتجة بالضرورة، والكبرى مفروضة الصدق، فتعين أن يكون من نقيض النتيجة، فالنتيجة حق، وإلا ارتفع النقيضان. (من شرح ابن جحاف). وأما العكس فهو أن تعكس الكبرى ليرتد إلى الشكل الأول هكذا: الغائب مجهول، ولا شيء من المجهول يصح بيعه، فالغائب لا يصح بيعه، وهو المطلوب. ووجه دلالة: أن عكس الكبرى لازم لصدقها، وهي مفروضة الصدق، والهيئة منتجة بالضرورة.

الضرب الثاني: من كليتين والكبرى موجبة، ينتج سالبة كلية، نحو: لا شيء من الغائب معلوم، وكل ما يصح بيعه معلوم، فلا شيء من الغائب يصح بيعه. ويتبين بعكس الصغرى^(١)، ثم الترتيب، ثم النتيجة، فيقال: كل ما يصح بيعه معلوم، ولا شيء من المعلوم غائب، فلا شيء مما يصح بيعه غائب. وتنعكس إلى: لا شيء من الغائب يصح بيعه، وهو المطلوب^(٢).

الضرب الثالث: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج: سالبة جزئية، نحو: بعض الغائب مجهول، ولا شيء مما يصح بيعه مجهول، فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه. ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الأول^(٣).

الضرب الرابع: من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى، ينتج: جزئية سالبة، نحو: بعض الغائب ليس بمعلوم، وكل ما يصح بيعه معلوم، فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه. ويتبين بالخلف^(٤) وهو هاهنا

(قوله): «ثم الترتيب» يعني عكس الترتيب، بأن تجعل الصغرى كبرى، ثم عكس النتيجة.
(قوله): «ويتبين بالخلف» قياس الخلف إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ووجه التسمية كونه يؤتى إلى المطلوب فيه من خلفه، أو لأنه ينتج به الخلف، وهو المحال.
(قوله): «هاهنا» إشارة إلى الشكل الثاني، يريد أن قياس الخلف جار في جميع ضروبه على طريقة واحدة، وهو أن يجعل نقيض النتيجة لإيجابه صغرى وكبرى القياس لكليته كبرى، هكذا نقل عن المؤلف. واعلم أن هذا الضرب إنما يبين بالخلف لا بالعكس مطلقاً: لا بعكس الكبرى لأنها تنعكس جزئية، والجزئية لا تصلح لكبروية الشكل الأول، ولا بعكس الصغرى لأنها لا تقبل العكس، =

(١) وتنعكس كنفسها لكونها سالبة، بخلاف الكبرى فتنعكس جزئية لإيجابها، والضرب من كليتين، وقوله: «ثم الترتيب» أي: ثم بعكس الترتيب بأن تجعل الأولى ثانية والثانية أولى.
 (٢) لأن ذلك مثل نتيجة الضرب الأول من هذا الشكل الذي رد إلى الشكل الأول بعكس الكبرى.
 (٣) قوله: «كالضرب الأول» في العنصر: سواء. اهـ أي: من الشكل الثاني، فتقول: لا شيء من المجهول يصح بيعه.

(٤) قوله: «ويتبين بالخلف» لأنها لا تصح مع عكس الكبرى؛ لأنها تنعكس جزئية، وكونها كلية شرط، والصغرى لا عكس لها لكونها جزئية سالبة، فلم يبق إلا ما ذكره، وهو الخلف، وهو صحيح في جميع الأربعة الضروب. اهـ وفي شرح ابن جحاف على قوله: ويتبين بالخلف: وأما العكس فلا يستقيم؛ لأن الكبرى لا تنعكس إلا جزئية، ولا تصلح لكبروية الشكل الأول، والصغرى لا تصلح لأيهما.

ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى، بأن يجعل النقيض لإيجابه صغرى، وكبرى الأصل لكليته كبرى، لينتج نقيض الصغرى، فيقال: لو لم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه، وهو: كل غائب يصح بيعه، بجعل الصغرى^(١) هكذا: كل غائب يصح بيعه، وكل ما يصح بيعه معلوم، فكل غائب معلوم. وقد كانت الصغرى: بعض الغائب ليس بمعلوم. هذا خلف.

وإنما وضعت الضروب على هذا الترتيب لأن الأولين أشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة، والأول والثالث أشرف من الثاني والرابع لاشتغالهما على صغرى الأول بعينها.

= ويتقدير قبولها لا تقع في كبرى الشكل الأول، هكذا في شرح الشمسية. قلت: أما ابن الحاجب وشارحه فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه، وهذا مع الصغرى ينتج المطلوب. قال السيد: بيانه بعكس النقيض مخالف للمشهور؛ حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج القرائن دون عكس النقيض، وعللوه بأن المستقيم لا يغير حدود القياس. قال: والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً، بخلاف المقدمة الأجنبية، ولا دليل على رعاية الحدود في باب [١] الأقيسة. انتهى. وقد سبق ما يؤيد هذا عن بعض شراح الشمسية، وأما المؤلف عليه السلام فقد اعتمد في حد القياس على ما هو المشهور من عدم البيان بعكس النقيض، وجعله مقدمة غريبة كما سبق؛ فلذا عدل عما ذكره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره القطب من البيان بالخلف فقط، والله أعلم.

(قوله): «ضم نقيض النتيجة» لأن نتائج هذا الشكل سالبة، فنقيضها -وهو الموجبة- يصلح لصغرية الشكل الأول، ويجعل كبرى القياس كبرى؛ لأنها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الأول، فيتنظم منها قياس في الشكل الأول ينتج ما يناقض الصغرى، فيقال: إلخ، هكذا في شرح الشمسية.

(قوله): «هذا خلف» والخلف لا يلزم من الصورة؛ لأنها بدئية الإنتاج، فيكون من المادة، ولا يكون من الكبرى؛ لأنها مفروضة الصدق، فتعين أن يكون من نقيض النتيجة، فيكون محالاً، فالنتيجة حق.

(قوله): «لأن الأولين أشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة» فلا بد من تقديمها على الآخرين.

(قوله): «والأول» أي: وقدم الأول على الثاني.

(قوله): «والثالث» أي: وقدم الثالث على الرابع.

(قوله): «وأشرف من الثاني والرابع» أي: لأن الأول أشرف من الثاني، والثالث أشرف من الرابع.

(قوله): «على صغرى الشكل الأول بعينها» بخلاف الثاني والرابع.

(١) في (أ، ب): يجعل صغرى.

[١]- في حاشية السيد: في بيان في نسخة، وفي نسخة...

(و) يشترط في الشكل (الثالث) بحسب الكيفية (إيجاب الصغرى) لأنها لو كانت سالبة فإما أن تكون الكبرى موجبة أو سالبة، وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف، أما إذا كانت موجبة فكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل إنسان حيوان أو ناطق. وأما إذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا: لا شيء من الإنسان بصهال أو حمار. والصادق في الأولين الإيجاب، وفي الآخرين السلب.

(و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية إحداها) أي: المقدمتين؛ لأنها لو كانتا جزئيتين^(١) لجاء الاختلاف، أما إذا كانت الكبرى موجبة^(٢) فكقولنا: بعض الحيوان إنسان، وبعضه ناطق أو فرس. وأما إذا كانت سالبة فكما إذا بدلنا الكبرى بقولنا: وليس بعضه ناطقاً أو فرساً.

والحق في الأولين الإيجاب والآخرين السلب، سقط بالشرط الأول ثمانية، من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات الأربع، وبالثاني ضربان وهما

(قوله): «في الأولين الإيجاب» إذ تقول في أول الأول: كل فرس حيوان، وفي أول الثاني: كل فرس صهال.
(قوله): «وفي الآخرين السلب» إذ تقول في آخر الأول: لا شيء من الفرس بناطق، وفي آخر الثاني: لا شيء من الفرس بحمار.

(قوله): «في الأول الإيجاب» إذ تقول: بعض الإنسان ناطق، هذا في أول الأول وفي أول الآخر كذلك.

(قوله): «من ضرب السالبتين» الجزئية والكلية.

(قوله): «في الكبريات» الموجبتين والسالبتين.

(١) قوله: لأنها لو كانتا جزئيتين.. إلخ - عبارة شرح الرسالة: وأما كلية إحدى المقدمتين فلأنهما لو كانتا جزئيتين احتمل أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر فلم يجب تعدية الحكم من الأوسط إلى الأصغر، كقولنا: بعض الحيوان إنسان وبعضه فرس، فالحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى إلى البعض المحكوم عليه بالإنسانية، وباعتبار هذين الشرطين تحصل الضروب ستة؛ لأن اشتراط إيجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الأول، واشتراط كلية إحداها حذف ضربين آخرين، وهما الكبريات الجزئيتان مع الموجبة الجزئية.

(٢) يعني مع إيجاب الصغرى؛ لأنه شرط.

الموجبة الجزئية مع الجزئيتين، هذه طريق الحذف.

وأما طريق التحصيل فالصغرى موجبة، فإن كانت كلية فمع الأربع، وإن كانت جزئية فمع الكليتين، فكانت ضرورية الناتجة ستة^(١):

الأول: من موجبتين كليتين، ينتج: موجبة جزئية **(نحو: كل بر مقتات، وكل بر ربوي)** فبعض المقتات ربوي، ويتبين بعكس الصغرى^(٢) ليرتد إلى الأول، فتقول: بعض المقتات بر، وكل بر ربوي، فبعض المقتات ربوي. وهو المطلوب.

الضرب الثاني: من كليتين والكبرى سالبة، ينتج: سالبة جزئية، نحو: كل بر مقتات، ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً، فليس بعض المقتات

(قوله): «الموجة الجزئية» أي: الصغرى من الكبريين الجزئيين أي السالبة والموجبة.

(قوله): «فمع الأربع» أي: مع الكليات الأربع: الكلية الموجبة والسالبة، والجزئية الموجبة والسالبة.

(قوله): «فمع الكليتين» أي: الكبريين الكليتين الموجبة والسالبة.

(قوله): «ينتج سالبة جزئية» وإنما لم ينتج هذان الضربان الكلية لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، وامتناع حمل الأخص على كل أفراد الأعم^[١] أو سلبه عنها، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق أو لا شيء من الإنسان بفرس وإذا لم ينتج الكلية لم ينتج شيء من الضروب [الباقية؛ لأن الضرب الأول أخص الضروب]^[٢] المنتجة للإيجاب [والضرب الثاني أخص الضروب المنتجة للسلب، وعدم إنتاج الأخص مستلزم لعدم إنتاج الأعم]^[٣] هكذا في شرح الشمسية.

(١) لأن اشتراط إيجاب الصغرى حذف ثنائية أضرب كما في الأول، واشتراط كلية إحداها حذف ضربين آخرين، وهما الكبريان الجزئيتان مع الموجبة الجزئية. (قطب).

(٢) والخلف. اهـ وطريق الخلف في هذا الشكل أن يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى؛ لأن نتيجة هذا الشكل لا تكون إلا جزئية، وصغرى القياس لإيجابها صغرى، لنتج ما ينافي الكبرى، فيقال: لو لم يصدق بعض المقتات ربوي، صدق نقيضه، وهو لا شيء من المقتات برروي، وتجعله كبرى وتضمه إلى صغرى القياس هكذا: كل بر مقتات، ولا شيء من المقتات برروي، فلا شيء من البر برروي، وقد كانت الكبرى: وكل بر ربوي، وهو خلف. (من شرح ابن جحاف).

[١]- في شرح الشمسية: وامتناع إيجاب الأخص لكل أفراد الأعم.

[٢]- ما بين المعقوفين من شرح الشمسية.

يصح بيعه بجنسه متفاضلاً^(١). ويتبين بعكس الصغرى كالأول^(٢).

الضرب الثالث: من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى، ينتج: موجبة جزئية، نحو: بعض البر مقتات، وكل بر ربوي، فبعض المقتات ربوي^(٣). ويتبين كالأول^(٤).

الضرب الرابع: من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى، ينتج: جزئية سالبة، نحو: بعض البر مقتات، ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً، فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلاً. ويتبين أيضاً بعكس الصغرى^(٥).

الضرب الخامس: من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى، ينتج: موجبة جزئية نحو: كل بر مقتات، وبعض البر ربوي، فبعض المقتات ربوي^(٦). ويتبين

(قوله): «ويتبين أيضاً بعكس الصغرى» وإنما بين في هذه الضروب بعكس الصغرى لصالح كبراهن من حيث كليتها لكبروية الشكل الأول، بخلاف الآخرين.

- (١) وإلا فكل بر مقتات، وكل مقتات يصح بيعه، فكل بر يصح بيعه، وهو يناقض المطلوب.
- (٢) تقول: بعض المقتات بر، ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً، فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلاً. (شرح ابن جحاف بالمعنى).
- (*) ليرتد إلى الشكل الأول وينتج المطلوب هكذا: بعض المقتات بر، ولا شيء من البر يصح بيعه، فليس بعض المقتات يصح بيعه، وهو المطلوب. (من شرح ابن جحاف معنى).
- (٣) وإلا فبعض البر مقتات، ولا شيء من المقتات ربوي، فليس بعض المقتات ربوي، وهو يناقض الكبرى. وأما العكس فهو أن تعكس الصغرى هكذا: بعض المقتات بر، وكل بر ربوي، فبعض المقتات ربوي، وهو المطلوب. (شرح ابن جحاف).
- (٤) أي: في العمل والرجوع إلى ضرب معين. (من نسخة المؤلف رحمه الله).
- (٥) هكذا: بعض المقتات بر، ولا شيء من البر يصح بيعه، فليس بعض المقتات يصح بيعه، وهو المطلوب.
- (٦) وإلا فكل بر مقتات، ولا شيء من المقتات ربوي، فلا شيء من البر بر ربوي، وهو يناقض الكبرى. (من شرح ابن جحاف).

بعكس الكبرى^(١) ثم الترتيب ثم النتيجة، تقول: بعض الربوي بر، وكل بر مقتات، فبعض الربوي مقتات، وينعكس أيضاً إلى: بعض المقتات ربوي، وهو المطلوب.

الضرب السادس: من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى، ينتج: جزئية سالبة، نحو: كل بر مقتات، وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلاً، فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلاً.

ويتبين بقياس الخلف^(٢)، وهو في هذا الضرب^(٣) ضم نقيض النتيجة إلى الصغرى، بأن تجعله كبرى لصغرى الأصل لينتج نقيض كبراه، تقول: لو لم يصدق: بعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلاً لصدق نقيضه، وهو: كل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلاً، فتجعله كبرى هكذا: كل بر مقتات، وكل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلاً، ينتج: كل بر يصح بيعه بجنسه متفاضلاً، وقد كانت الكبرى: بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلاً. هذا خلف.

وإنما ربت الضروب هذا الترتيب لأن الأول أخص منتجات الإيجاب،

(قوله): «ويتبين بقياس الخلف» قال في شرح الشمسية: لا بعكس الصغرى؛ لأن الجزئية لا تقع كبرى الشكل الأول، ولا بعكس الكبرى؛ لأنها لا تقبل العكس، وتقدير انعكاسها لا تصلح لصغرية الشكل الأول.

(١) وجعلها صغرى والصغرى كبرى، وعكس النتيجة، هكذا: بعض الربوي بر، وكل بر مقتات، فبعض الربوي مقتات، وينعكس إلى بعض المقتات ربوي، وهو المطلوب. (من شرح ابن جحاف).

(٢) وأما العكس فلا يتصور؛ لأن الكبرى لا تنعكس، ولا تصلح لصغرية الشكل الأول انعكست أم لا. (من شرح ابن جحاف).

(٣) صوابه: وهو في هذا الشكل؛ لأن الخلف بهذه الطريقة يجري في جميع ضروب الشكل الثالث. اهـ ولعله من سهو القلم.

والثاني أخص منتجات السلب، والأخص أشرف، وقدم الثالث والرابع على الآخرين لاشتغالهما على كبرى الشكل الأول بعينها، وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للإيجاب.

(و) يشترط في الشكل (الرابع) بحسب الكيفية أحد أمرين، ويشترط مع كل منهما بحسب الكمية آخر، وقد بين ذلك بقوله: (إيجابها مع كلية الصغرى^(١) أو^(٢) اختلافها في كيف مع كلية السلب والكبرى) وإلا لزم إما سلبها أو إيجابها مع جزئية الصغرى أو اختلافها مع جزئية السالبة أو جزئية الكبرى، وأيا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم.

أما الأول فكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الحمار أو الصاهل بإنسان.

(قوله): «للإيجاب» أي: في نتائجها.

(١) في شرح القطب: شرط الشكل الرابع بحسب الكيفية والكمية أحد الأمرين، وهو إما إيجاب المقدمتين [مع الكلية الصغرى، أو اختلافها بالكيف]^[١] مع كلية إحداهما؛ وذلك لأنه لولا أحدهما لزم أحد الأمور الثلاثة: إما سلب المقدمتين، أو إيجابها مع جزئية الصغرى، أو اختلافها بالكيف مع جزئيتها، وعلى التقادير يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج. أما إذا كانتا سالبتين فلصدق قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الحمار بإنسان، والحق السلب. أو لا شيء من الصاهل بإنسان، والحق الإيجاب. وأما إذا كانتا موجبتين والصغرى جزئية فلأنه يصدق قولنا: بعض الحيوان إنسان، وكل ناطق حيوان، مع حقية الإيجاب. أو: كل فرس حيوان مع حقية السلب. وأما إذا كانتا مختلفتين بالكيف [مع كونها]^[٢] جزئيتين فلأن الموجبة إذا كانت صغرى صدق قولنا: بعض الناطق إنسان، وبعض الحيوان ليس بناطق، أو بعض الفرس ليس بناطق، والصادق في الأول الإيجاب، وفي الثاني السلب. وإن كانت كبرى صدق: بعض الإنسان ليس بفرس، وبعض الحيوان إنسان، والحق الإيجاب. أو بعض الناطق إنسان، والحق السلب. (من شرح القطب).

(٢) في المطبوع: واختلافها.

[١] - ما بين المعقوفين من شرح القطب.

وأما الثاني فكقولنا: بعض الحيوان إنسان، وكل فرس أو ناطق حيوان.
 وأما الثالث^(١) فكقولنا: ليس بعض الحيوان بإنسان، وكل فرس أو ناطق حيوان، وكقولنا: كل إنسان ناطق، وبعض الفرس أو الحيوان ليس بإنسان.
 وأما الرابع فكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الناطق أو الحيوان إنسان. والحق في الأول السلب، وفي الثاني الإيجاب.
 سقط من عقم السالبتين أربعة^(٢)، ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان^(٣)، ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية أربعة^(٤)، ومن عقمهما والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد. هذه طريق^(٥) الحذف.
 وأما طريق^(٦) التحصيل: فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات إلا الجزئية السالبة^(٧)، والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية، والصغرى

(قوله): «والصغرى جزئية» هذه الجملة حالية.

(قوله): «والسالبة جزئية» حال أيضاً.

(قوله): «مع المحصورات» أي: الكبريات.

(قوله): «مع الموجبة الكلية» أي: الكبرى.

- (١) وفيه مثالان أشار إلى الأول بقوله: فكقولنا... إلخ.
 (٢) كليتان، وجزئيتان، هذه كلية والأخرى جزئية، والعكس.
 (٣) وذلك عند كلية الكبرى وعند جزئيتها.
 (٤) الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية وجزئية، والعكس الكبرى سالبة جزئية والصغرى موجبة كلية وجزئية.
 (٥) في المطبوع: طريقة.
 (٦) في المطبوع: طريقة.
 (٧) لأن شرط إيجابها مع كلية الصغرى... إلخ.
 (*) في المختصر وشرحه للجلال: والجزئية السالبة في هذا الشكل ساقطة عند القدماء؛ إذ لا بد في بيان إنتاج هذا الشكل من عكس المقدمتين أو قلبها ثم عكس النتيجة، فإذا كانت إحدى مقدمتيه سالبة جزئية فالنتيجة مثلها، وهما لا ينعكسان عند القدماء. وأما المصنف -يعني ابن الحاجب- =

الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية، فكانت ضروره الناتجة خمسة^(١):
الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية^(٢) (نحو: كل عبادة تجب

= فكان عليه أن يسقطها من كبرى هذا الشكل مع صغرى موجبة كلية؛ لأنه يرجع إلى الأول بقلب المقدمتين، فتصير السالبة الجزئية صغرى في الأول مع كبرى موجبة كلية، وتحكم على الصغرى بأنها في حكم موجبة فيكمل شرطاً الأول عنده، مثاله: كل فلك متحرك، وبعض الساكن ليس بفلك، فإذا قلبت المقدمتان صار هكذا: بعض الساكن ليس بفلك، وكل فلك متحرك. لكننا عرفناك فيما سلف أن الصغرى إذا جعلت في حكم بعض الساكن هو ليس بفلك احتيج إلى أن يعدل بموضوع الكبرى ليتحد الوسط، وإلا فلا اتحاد، وإذا عدلنا به وقلنا: «وكل ما هو ليس بفلك متحرك» كذبت هذه الكلية كما قدمنا لك كذب نظيرها هنالك. وأما المتأخرون فإنهم لما بينوا انعكاس السالبة الجزئية إذا كانت إحدى الخاصتين، بدليل الافتراض لم يسقطوها من صغرى هذا الشكل ولا كبراه إذا كانت إحدى الخاصتين فكانت ضروره عندهم ثمانية؛ لأنهم لم يشترطوا في المتفقات إيجاباً إلا كلية الصغرى فيسقط اثنان، ولا في المختلفات كيفاً إلا كلية إحداها، فتسقط الجزئيتان موجبة مع سالبة وعكسه فهذه أربع، والمتفقتان سلباً أربع: كليتان، جزئيتان، كلية مع جزئية، وعكسه، فكان الساقط ثمانية والباقي ثمانية. انتهى ولتحقيق ذلك فن آخر غير هذا، وعلل المصنف سقوطها بقوله: لأنها لا تنعكس بالمستوي وانعكست بنقيض مفردية فلم يتحد الوسط كما نبهنا على مثله فيما سلف. (منه).

(١) عند المتقدمين [١٩]، وعليه ابن الحاجب. (من شرح إيساغوجي لذكريا). سقط من عقم السالبتين أربعة، ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان، ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية أربعة، ومن عقمهما والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد، فكانت ضروره الناتجة خمسة. (من الهداية مع حذف غير مغل).

(٢) وإنما لم ينتج الكلية لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، وامتناع حمل الأخص على كل أفراد الأعم، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان، مع أن الحق: بعض الحيوان ناطق. (قطب).

[١٩] - وعند المتأخرين ثمانية [٢٠]؛ لسقوط أربعة أضرب باعتبار عقم السالبتين، وضربين بعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى، وآخرين بعقم المختلفتين الجزئيتين. (قطب)..

[٢٠] - لأن شرطه عندهم أن لا يجتمع في مقدمتيه خسيسان من السلب والجزئية؛ بأن لا يكونا سالبتين أو جزئيتين أو إحداها سالبة والأخرى جزئية إلا إن كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية. (من حواشي إيساغوجي).

فيها النية، وكل وضوء عبادة فبعض ما تجب فيه النية وضوء. ويتبين بعكس الترتيب^(١)، ثم عكس النتيجة^(٢)، تقول: كل وضوء عبادة، وكل عبادة تجب فيها النية، فكل وضوء تجب فيه النية، وينعكس إلى: بعض ما تجب فيه النية وضوء، وهو المطلوب^(٣).

الضرب الثاني: من موجبتين والكبرى جزئية، والمثال والنتيجة والبيان كما في الأول، إلا أنك تجعل مكان: كل وضوء عبادة - بعض الوضوء عبادة. الضرب الثالث: من كليتين والصغرى سالبة، ينتج سالبة كلية، نحو: لا شيء من العبادة يستغني عن النية، وكل وضوء عبادة، فلا شيء من المستغني عن النية وضوء، ويتبين بمثل ما تقدم.

الضرب الرابع: من كليتين والصغرى موجبة، ينتج سالبة جزئية، نحو: كل مباح مستغن عن النية، ولا شيء من الوضوء بمباح، فبعض المستغني ليس بوضوء. ويتبين بعكس المقدمتين، تقول: بعض المستغني مباح، ولا شيء من المباح بوضوء، فبعض المستغني ليس بوضوء، وهو المطلوب.

الضرب الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج: سالبة جزئية، نحو: بعض المباح مستغن عن النية، ولا شيء من الوضوء مباح، فبعض المستغني ليس بوضوء. ويتبين كالرابع^(٤).

(١) ليرتد إلى الشكل الأول.

(٢) بأن تجعل الصغرى كبرى، والكبرى صغرى، فيصير هكذا: كل وضوء عبادة، وكل عبادة تجب فيها النية، ومقتضى الظاهر أن تكون النتيجة كلية، وهي: كل وضوء تجب فيه النية، لكن هذا الشكل ينتج الطالب الأربع المحصورة ما عدا الموجبة الكلية، فلا بد فيه حينئذ من عكس النتيجة أيضاً، فيكون بعض ما تجب فيه النية وضوء.

(٣) ولا يصح الخلف؛ إذ لا يصح انضمام النتيجة إلى شيء من المقدمتين. (من شرح جحاف).

(٤) فيكون بعض المستغني عن النية مباح، ولا شيء من المباح بوضوء.

ولم يعتبر^(١) في ترتيب هذه الضروب بإنتاجها؛ لبعدها عن الطبع^(٢)، بل اعتبر بها أنفسها، فقدم الأول لأنه من موجبتين كليتين، ثم الثاني وإن كان الثالث والرابع من كليتين، والكلي السالب أشرف من الجزئي الموجب - لمشاركة الأول في إيجاب المقدمتين^(٣)، وفي أحكام آخر ليس هذا مقام ذكرها.

فإن قلت: إن عدة أضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية، ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا، وإنما يذكرون مع الاختلاف في الكيف كلية إحداها.

(قوله): «ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بإنتاجها» في شرح التهذيب لبعض المحققين^[١]. اعلم أن هذا الشكل لما خالف الأول في كليتي المقدمتين لم يتأت لهم ترتيب ضروبه باعتبار موافقة الشكل الأول في شيء من المقدمات، ولا رتب أيضاً باعتبار نتائجها لعدم الاعتداد بها لبعدها عن الطبع^[٢].

(قوله): «ثم الثاني» قال في شرح الشمسية: ثم الثالث لارتداده إلى الشكل الأول بعكس الترتيب، ثم الرابع لكونه أخص من الخامس^[٣].

(قوله): «وفي أحكام آخر» هي أحكام الاختلاط. والمختلطات: هي الأقيسة الحاصلة من خلط الموجهات بعضها مع بعض.

(قوله): «في كتب الفن» إلا المختصر وشرحه^[٤] فكما في الكتاب؛ لعدم تعرضه للموجهات أيضاً.

(١) قوله: ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بإنتاجها، يعني فيقدم ما أنتج الأشرف.

(٢) في نسخة: من الطبع.

(٣) ثم الثالث؛ لارتداده إلى الشكل الأول بعكس الترتيب، ثم الرابع؛ لكونه أخص من الخامس؛ لاستئماله على صغرى الشكل الأول.

[١] - هو الجلال. (ح).

[٢] - فرتبت باعتبار أنفسها، فقدم الأول لأنه من موجبتين كليتين، والثاني لمشاركته له في إيجاب المقدمتين وإن كان الثالث والرابع مشتملين على كلية كلا المقدمتين، ثم الثالث لارتداده إلى الشكل الأول بعكس الترتيب مع كلية المقدمتين، ثم الرابع لكونه أخص من الخامس، ثم الخامس لارتداده إلى الشكل الأول بعكس المقدمتين. (من شرح الجلال على التهذيب بحذف لترتيب بقية الأقسام التي لم تذكر في الكتاب). (ح).

[٣] - لكلية مقدمتيه، بخلاف الخامس فإن صغراه جزئية. (ح).

[٤] - الظاهر أن الاستثناء منقطع. (ح من خط شيخه).

قلت: إنما تمت لهم الثمانية^(١) الأضرب بشرط آخر، وهو: أن تكون السالبة في الثلاثة^(٢) التي أخرجها اشتراطنا لكلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين - أعني المشروطة الخاصة^(٣) والعرفية الخاصة^(٤) - حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس - وهو المركب من سالبة جزئية صغرى^(٥) وموجبة كلية^(٦) كبرى - إلى الضرب الرابع من الشكل الثاني، ويرتد الضرب السابع -

(قوله): «في الثلاثة، أي: الأضرب» التي أخرجها اشتراطنا وهي السالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكبرى، والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الجزئية الكبرى، والسالبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى، وقد تقدم أمثلتها في الثالث مما اختل فيه الشروط المعتمدة وفي الرابع من ذلك.

(قوله): «كلية السلب.. إلخ» مفعول اشتراطنا.

(قوله): «واحدة» خبر تكون، أي: تكون السالبة واحدة من [١] الخاصتين، ومثال المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة يؤخذ من التهذيب بعون الله تعالى.

(قوله): «المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى»، كقولنا: بعض (ب) [٢] ليس (ج)، وكل (أ) (ب)، ينتج: سالبة جزئية: بعض (ج) ليس (أ)؛ لأنه يرتد من الضرب الرابع من الشكل الثاني.....=

(١) الأولى: الثمانية أضرب، ويوجه بأن الأضرب بدل كما جاء في الحديث: ((من الألف الدينار)).
أهـ أو بأنه جار على مذهب الكوفيين كما هو معروف عنهم.

(٢) المذكورة بقوله: وإلا لزم إما سلبها.. إلخ.

(٣) هي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات، كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً، وبالضرورة: لا شيء من الكتاب بساكن الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً.

(٤) هي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات، كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً، ولا شيء من الكتاب بساكن الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً.

(٥) قوله: سالبة جزئية صغرى.. إلخ ينتج سالبة جزئية.

(٦) قوله: «موجبة كلية كبرى» نحو: ليس بعض العبادة لا تجب فيها النية، وكل وضوء عبادة، فليس بعض ما لا تجب فيه النية وضوء، بعكس الصغرى ليرتد إلى الشكل الثاني وينتج النتيجة بعينها، وهذا على القول بأن السالبة الجزئية تنعكس. (من شرح ابن جحاف).

[١] - في المطبوع: مع الخاصتين.

[٢] - بيانه أن يقال: بعض المتحرك ليس بساكن، وكل فلك متحرك، ينتج سالبة جزئية هي: بعض الساكن ليس بفلك. وقوله بعد هذا: بعض (ج) بيانه: بعض الساكن ليس بمتحرك وكل فلك متحرك فبعض الساكن ليس بفلك. (من خطط ح زيادة للإيضاح).

وهو المركب من موجبة كلية^(١) صغرى وسالبة جزئية كبرى- إلى الضرب السادس من الشكل الثالث، ويرتد الضرب الثامن -وهو المركب من سالبة كلية صغرى^(٢) وموجبة جزئية كبرى- إلى الضرب الرابع من الشكل الأول

= بعكس الصغرى هكذا: بعض (ج) ليس (ب)، وكل (أ) (ب)، فبعض (ج) ليس (أ). هكذا في شرح التهذيب، لكن هذا العكس إنما يكون حيث كانت الصغرى إحدى الخاصتين من الموجهات، فهذا التمثيل غير مفيد [١].
(قوله): «وهو المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى» كقولنا: كل (ب) (ج) [٢]، وبعض (أ) ليس (ب)، ينتج سالبة جزئية هكذا: بعض (ج) ليس (أ)، ويرتد إلى الضرب السادس بعكس الصغرى [٣]، ولكن لا بد أن تكون السالبة الجزئية إحدى الخاصتين كما عرفت.
(قوله): «وهو المركب من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى» كقولنا:

(١) قوله: من موجبة كلية صغرى.. إلخ، نحو: كل متحرك منتقل، وبعض الساكن ليس بمتحرك ما دام ساكناً. (جلال).

(*) نحو: كل عبادة تجب فيها النية، وليس بعض غير الوضوء عبادة، ينتج: ليس بعض ما تجب فيه النية غير وضوء، بعكس الكبرى ليرجع إلى الشكل الثالث، وينتج النتيجة المطلوبة بعينها على القول بأن السالبة الجزئية تنعكس كنفسها. (من شرح ابن جحاف).
 (٢) قوله: «من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى» نحو: لا شيء من العبادة لا تجب فيه النية، وبعض الوضوء عبادة، ينتج: ليس بعض ما لا تجب فيه النية وضوء، بعكس الترتيب ليرتد إلى الشكل الأول وعكس النتيجة. (من شرح ابن جحاف).

[١]- ومثاله الصحيح المفيد من سالبة جزئية مشروطة خاصة أو عرفية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الصغرى ليرتد إلى الثاني، وينبغي أن تكون كبراه دائمة بحسب الذات والوصف كما هو معتبر في الشكل الثاني- أن يقال: بعض المتحرك ليس بساكن ما دام متحركاً لا دائماً، وكل فلك متحرك دائماً، ينتج: بعض الساكن ليس بفلك دائماً، وذلك بأن تعكس الصغرى إلى قولنا: بعض الساكن ليس بمتحرك ما دام ساكناً لا دائماً، وتجعله صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا: بعض الساكن ليس بمتحرك ما دام ساكناً لا دائماً، وكل فلك متحرك دائماً، ينتج من الشكل الثاني: بعض الساكن ليس بفلك دائماً، وهو المطلوب. (ح).

[٢]- يانه: كل متحرك متقل، وبعض الساكن ليس بمتحرك، ينتج بعض المتقل ليس بساكن. اهـ بزيادة للتوضيح.

[*]- في المطبوع: كل ج ب. والمثبت من شرح الشمسية.

[٣]- في نسخة: بعكس الكبرى، وعليه ما لفظه: الكبرى غير صالحة للانعكاس؛ لأنها سالبة جزئية إلا أن تكون إحدى الخاصتين كما قال المحشي، ومثاله والسالبة الجزئية الكبرى إحدى الخاصتين أن يقال: كل ضاحك حيوان دائماً، وبعض الكاتب ليس بضاحك ما دام كاتباً لا دائماً، ينتج بعض الحيوان ليس بكاتب، وذلك بأن تعكس الكبرى إلى قولنا: وبعض الضاحك ليس بكاتب ما دام ضاحكاً لا دائماً، وتجعل كبرى وصغرى الأصل صغرى هكذا: كل ضاحك حيوان دائماً، وبعض الضاحك ليس بكاتب ما دام ضاحكاً لا دائماً، ينتج من الثالث: بعض الحيوان ليس بكاتب دائماً، وهو المطلوب. (ح).

[*]- في شرح الشمسية: بعكس الكبرى. وهو الصواب؛ لأنها لو عكست الصغرى لارتد إلى الشكل الثاني لا الثالث.

بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة، وقد عرفت^(١) أن نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس إلا بالشرط المذكور^(٢).

= لا شيء من (ب) (ج) [١]، وبعض (أ) (ب)، ينتج سالبة جزئية هكذا: بعض (ج) ليس (أ)، ويرد في هذا ما عرفت [٢]. واعلم أن القدماء جزموا بعدم إنتاج هذه الثلاثة الضروب، والمتأخرون لما اتفق لهم بيان انعكاس السالبة الجزئية إذا كانت إحدى الخاصتين لاحظوها في كل من هذه الثلاثة فأنتجت. والمؤلف عليه اختص بزيادة شرط الكلية والسلب في المتن، فاقترض أن الأضرِب الثلاثة لا تنتج عنده إلا بذلك الشرط المزيد، فكان اعتبار ما في المتن موافقاً للقدماء في عدم إنتاجها مطلقاً، وكلامه في الشرح يقضي بموافقة المتأخرين في اشتراط إحدى الخاصتين لإنتاج هذه الثلاثة الأضرِب، وقد اعتمد بعض شراح التهذيب [٣] ما عليه المتأخرون فأورد الأمثلة وصحح الإنتاج باعتبار الخاصتين، فخذ من موضعه؛ إذ لا يحتمله المقام، وهو خلاصة ما في شرح الشمسية.

(قوله): «وقد عرفت أن النتيجة سالبة جزئية» يعني في هذا الضرب الثامن [٤].

(قوله): «فلا تنعكس إلا بالشرط المذكور» وهو أن تكون إحدى الخاصتين.

(١) قوله: وقد عرفت أن نتيجته.. إلخ يعني في الضرب الرابع من الشكل الأول.
(٢) وهو أن تكون السالبة في تلك الثلاثة واحدة من الخاصتين، أي: المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة كما مر آنفاً.

[١] - بيانه: أن يقال: لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع، وبعض الحيوان كاتب، ينتج سالبة جزئية هكذا: بعض الساكن ليس بكاتب. (ح).

[٢] - ومثاله الصحيح من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى فينتج سالبة جزئية خاصة أن تقول: لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً، وبعض الحيوان كاتب دائماً، ينتج بعض الساكن ليس بحيوان ما دام ساكناً لا دائماً، وذلك بأن تبدل إحدى المقدمتين بالأخرى ليرتد إلى الشكل الأول هكذا: بعض الحيوان كاتب دائماً، ولا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتباً لا دائماً، ينتج من الأول: بعض الحيوان ليس بساكن ما دام حيواناً لا دائماً، وينعكس إلى قولنا: بعض الساكن ليس بحيوان ما دام ساكناً لا دائماً، وهو المطلوب، ثم لا يخفى أن المراد بالنتائج هي الصادقة والخاصتان في صغرى هذا الضرب [وكبرى الشكل الأول] لا ينتجان مع الدائمتين إلا كاذبتين؛ لأن لا دوام عكس النتيجة يحكم بتخلف ضرورة سلب الأكبر أو دوامه عن الأصغر، فلا ينتج هذا الضرب الصدق إلا في ثنائية اختلاطات الخاصتين مع الخاصتين والعامتين، واثان في أربعة ثنائية. (ح).

[٣] - هو الجلال، ولفظه في الشرح: السادس من سالبة جزئية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن ما دام متحركاً لا دائماً، وكل فلك متحرك دائماً، واشترط كون الصغرى خاصة لأنه إنما يتبين بالرد إلى الشكل الثاني بعكس الصغرى، وهي سالبة جزئية لا تنعكس ما لم تكن إحدى الخاصتين، ولا بد أن تكون الكبرى معها من الست المنعكسة السوالب؛ لأن الشكل الثاني إن لم يصدق الدوام على صغاره فلا بد أن تكون كبراه من الست، فيجب أن تكون كبرى هذا الضرب أيضاً كذلك؛ لأنه لما ارتد إلى الثاني وجب أن يعتبر فيه ما اعتبر فيه، فنتيجته كتيبة الثاني، أعني إن صدق الدوام على إحدى مقدمتيه فالنتيجة دائمة، وإلا فكالصغرى محذوفاً عنها قيد اللادوام واللاضرورة، وهي في هذا الضرب لا تكون إلا العرفية العامة، أعني إن لم يصدق الدوام على إحدى المقدمتين.. إلخ ما ذكره فيه. ومثال ذلك بالضرورة أو الدوام: بعض المتحرك ليس بساكن ما دام متحركاً لا دائماً، وكل فلك متحرك دائماً، ينتج: بعض الساكن ليس بفلك والله أعلم. (ح بتصرف يسير مفيد).

[٤] - بل المراد الضرب الرابع كما ينادي به رجوع الضمير إليه في كلام المؤلف، والله أعلم. (ح).

أما إذا لم تكن السالبة في الثلاثة التي أغفلنا ذكرها إحدى الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج، واستوضح ذلك^(١) من نظيري الثالث ونظير الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل، ولا يحسن ذكر ذلك الشرط إلا مع بيان الموجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها، ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود.

واعلم^(٢) أن هذه الأشكال الثلاثة وإن كانت ترجع إلى الشكل الأول فلها خاصية، وهي أن الطبيعي والسابق إلى الذهن في بعض المقدمات أن يكون أحد طرفيها موضوعاً والطرف الآخر محمولاً حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق إلى الذهن.

أما في الموجبات فكقولنا: الإنسان حيوان أو كاتب، فإن الإنسان أولى بأن يكون موضوعاً لإيجاب الحيوان والكاتب من العكس.

وأما في السوالب فكقولنا: لا شيء من النار ببارد وثقيل، فإن النار أولى بأن تكون موضوعاً لسلب البارد والثقيل من العكس. فإذا أُلِّفَت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج

(قوله): «واستوضح ذلك» أي: حصول الاختلاف «من نظيري الثالث» أي: الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة في هذا الشكل، الأول منها: ما عرفت من قولنا: ليس بعض الحيوان بإنسان، وكل فرس أو ناطق حيوان، والثاني منها: كل إنسان ناطق، وبعض الفرس أو الحيوان ليس بإنسان.

(قوله): «ونظير الرابع» وهو قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الناطق أو الحيوان إنسان.

(قوله): «ولا يحسن ذكر ذلك الشرط» وهو كون السالبة في الثلاثة الأضرب إحدى الخاصتين.

(١) قوله: واستوضح ذلك من نظيري الثالث ونظير الرابع.. إلخ يعني من مثاليه ومثال الرابع المتقدمة في صدر هذا الشكل في شرح قوله: وإيجابها معاً مع كلية الصغرى، وذلك عند التمثيل باعتبار اختلال الشروط، فالسادس والسابع والثامن المتروكة من هذا الشكل هي الثلاثة المذكورة هنالك.

(٢) قوله: «واعلم أن هذه الأشكال الثلاثة.. إلخ» ذكر هذه الفائدة العلامة الفناري في فصوله.

الشكل الأول، بل على أحد هذه المناهج، فلا تكون عنها^(١) غُنية، على أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة^(٢) لا يرتد إلى الشكل الأول، فتمس الحاجة إليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها.

(القسم الثاني في) القياس (الاستثنائي)^(٣) وهذا القياس مركب من مقدمتين الأولى شرطية، والثانية -وهي الاستثنائية^(٤)- حملية إن كان طرفا الشرطية في الأصل حمليتين^(٥)،.....

(قوله): «في القياس الاستثنائي» قد عرفت توجيه الظرفية مما تقدم.

(قوله): «وهذا القياس» أي: الاستثنائي.

(قوله): «الأولى شرطية» مذكورة بطرفيها، والثانية حملية هي وضع أحد طرفي تلك الشرطية أو رفعه مع لكن التي لصحبها سمي استثنائياً.

(قوله): «في الأصل حمليتين» إنما قال: «في الأصل» لأنها بعد التركيب قضية واحدة؛ إذ أداة الاتصال والانفصال قد أزالتا تمام الطرفين.

(١) قوله: «فلا تكون عنها غنية» أي: الأشكال الثلاثة.

(٢) قوله: «على أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة.. إلخ» وهو الضرب الرابع من الشكل الثاني والضرب السادس من الشكل الثالث. اهـ وفي حاشية ما لفظه: وهو ما يبين بقياس الخلف، والله أعلم. لكن يقال: إن قياس الخلف مرجعه إلى قياس اقتراني وقياس استثنائي فينظر، والله أعلم. والجواب: أن القياس الاقتراني لا يخلو من أحد الأشكال فيمكن أن يكون القياس الاقتراني من أي الأشكال الثلاثة. اهـ والتحقيق أن قياس الخلف مبین للثلاثة الأشكال، فلا ضير في رجوع أيها إلى القياس الاستثنائي والقياس الاقتراني ولو كان من الشكل الأول.

(٣) قوله: القسم الثاني في القياس الاستثنائي - قد مر أن القياس الاستثنائي ما تكون النتيجة أو نقضها مذكوراً فيه بالفعل على هيئة النتيجة وترتيبها، ولا يمكن أن تكون مقدمة من مقدمات القياس التامة وإلا لزم إثبات الشيء بنفسه أو نقضه، وهو محال، فتعين أن يكون ذلك جزء مقدمة، والمقدمة التي جزؤها قضية لا تكون إلا شرطية، فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين إحداها شرطية والأخرى وضع أو رفع أي إثبات لأحد جزئيهما أو رفع ليلزمه وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه. (من شرح ابن جحاف).

(٤) سميت استثنائية لاشتغالها على أداة الاستثناء. (شريف).

(٥) أي: قبل دخول آلة الشرط، نحو: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، فهو قبل دخول حرف الشرط من حمليتين هما: هذا إنسان، وهذا حيوان، وهو ظاهر. (منقولة من خط لي).

وإلا فشرطية^(١) أو حملية.

(وهو) قسمان (متصل^(٢)) وهو ما تكون شرطيته قضية متصلة (وناتجه)

أي: الناتج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان:

أحدهما: ما استثنى فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية، وهذا معنى قوله:

(وضع المقدم^(٣)) فإنه ينتج وضع التالي، أي: عينه؛ لأن صدق الملزوم - وهو

المقدم - يستلزم صدق اللازم، وهو التالي، كقولنا: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان، فهو حيوان.

والثاني: ما استثنى فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية **(و)** هذا معنى قوله:

(رفع التالي) فإنه يُنتج رفع المقدم، أي: نقيضه؛ لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء

الملزوم، كقولك في المثال المذكور: لكنه ليس بحيوان، فليس بإنسان.

وأما ما استثنى فيه عين التالي أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئاً؛ لأن انتفاء

الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه، وكذا صدق اللازم لا يقتضي

(١) قوله: «وإلا فشرطية» أي: الثانية الاستثنائية شرطية، وذلك حيث كان طرفا الشرطية شرطيتين، وقوله:

«أو حملية» أي: حيث كان طرفاها شرطية وحملية.

(*) وكان الأحسن لو قال: الاستثنائية حملية إن كان طرفا الشرطية في الأصل حمليتين أو أحدهما وإلا فشرطية.

(*) يعني إن كان من شرطيتين في الأصل فالاستثنائية شرطية مطلقاً، وإن كان من شرطية وحملية فشرطية

إن استثنى الشرطية، وحملية إن استثنى الحملية. مثال آخر: إن كان هذا عدداً فهو زوج وإما فرد، لكنه

عدد فهو إما زوج أو فرد. فهذه حملية. وإن قلت: لكنه ليس إما زوج أو فرد فهو ليس بعدد، فهذه

شرطية، والله أعلم. اهـ هكذا قيل، وإذا فسر الأصل في قوله: «من شرطيتين في الأصل» بقبول دخول

أداة الشرط على ما قيل في الحمليتين في الحاشية السابقة ففيه إشكال. تأمل.

(٢) وذلك لاشتغاله على اتصال بين الشرط والجزاء. (شريف).

(٣) أي: المتج، يعني الذي تحصل منه النتيجة هو وضع المقدم، أي: عينه، أي: استثناء عينه ينتج عين التالي،

وقوله: «ورفع التالي» أي: نفيه، فإنه ينتج رفع المقدم، أي: نفيه.

صدق المزوم ولا انتفاءه؛ لجواز أن يكون اللازم أعم من المزوم^(١).

(و) القسم الثاني من القياس الاستثنائي **(منفصل)** وهو ما تكون شرطية منفصلة **(وناتجه^(٢))** أي: الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان أيضاً:
أحدهما: ما استثنى فيه **(وضع كل)** من المقدم والتالي، أي: عينه **(في الحقيقية^(٣) ومانعة الجمع)** وقد عرفتهما؛ لأن استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الآخر؛ لامتناع الجمع بينهما، وأما استثناء نقيض أحد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه؛ لجواز ارتفاعهما في مانعة الجمع^(٤).
(و) الثاني: ما استثنى **(رفعه)** أي: رفع كل من المقدم والتالي، أي: نقيضه **(فيها)** أي: في الحقيقية **(وفي مانعة الخلو)** لأن استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر؛ لامتناع الخلو عنهما.

وأما استثناء عين أحدهما فلا يستدعي عين الآخر ولا رفعه؛ لجواز الجمع

(١) فلا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص، ولا من عدم الأخص عدم الأعم، فيسقط من هذه الأربعة الاثنان. لا يقال: عدم الإنتاج فيما إذا كانت الملازمة عامة، أما إذا كانت مساوية للإنتاج ضروري؛ فإن قولنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود ينتج أن الشمس طالعة، ولو قلنا: لكن الشمس ليست بطالعة ينتج: أن النهار ليس بموجود؛ لأننا نقول: الإنتاج هاهنا ليس بصورة القياس، بل لخصوص المادة، والمعتبر هو الأول. (من شرح خير الله على إيساغوجي).
(*) كحيوان في المثال، احتراز من أن يستويا نحو: إن كان هذا إنساناً فهو ناطق، ونحو: إن كان هذا حيواناً فهو متنفس.

(*) ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام، ولا من ثبوت العام ثبوت الخاص. (علوي).
(٢) أي: المنتج، يعني أن الذي تحصل منه النتيجة هو وضع كل من المقدم والتالي، أي: إثبات عينه في الحقيقية.. إلخ، والنتيجة هي الجملة الواقعة بعد الجملة الاستثنائية.
(٣) قوله: «في الحقيقية» وهي التي يكون العناد بين جزئيهما في الوضع والرفع معاً؛ لأنها لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، فيلزم من استثناء عين كل منهما رفع الآخر؛ لامتناع اجتماعهما، ومن استثناء نقيض كل منهما وضع الآخر؛ لامتناع الخلو عنهما؛ فتنتج النتائج الأربع. (من شرح ابن جحاف).
(٤) يقال: فكان القياس أن لا يسمى نقيضاً؛ إذ لا يرتفعان، وإنما يسمى ضدّاً.

بينهما في مانعة الخلو. فعرفت أن الحقيقية لها أربع نتائج^(١): وضع المقدم عن رفع التالي، ورفعه عن وضعه، ورفع التالي عن وضع المقدم، ووضعه عن رفعه؛ لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما.

ومانعة الجمع لها نتيجتان^(٢): رفع كل من الجزئين عن وضع الآخر^(٣)؛ لامتناع الجمع فقط.

ومانعة الخلو مثلها^(٤): وضع كل من الجزئين عن رفع الآخر^(٥)؛ لامتناع الخلو فقط.

(١) قوله: «عرفت أن الحقيقية لها أربع نتائج» اثنتان باعتبار استثناء العين، واثنان باعتبار استثناء النقيض. (من شرح ابن جحاف).

(٢) قوله: «ومانعة الجمع لها نتيجتان» في شرح ابن جحاف: ومانعة الجمع تشارك الحقيقية في الأولتين اللتين باعتبار استثناء العين، فيلزم من استثناء عين كل من الجزئين رفع الآخر؛ لامتناع الجمع فيها، لا الآخرتين اللتين باعتبار استثناء النقيض، فلا يلزم فيها من استثناء نقيض أحدهما وضع الآخر؛ لأنها لا تمنع الخلو، نحو: هذا إما شجر أو حجر، لكنه شجر فليس بحجر، أو لكنه حجر فليس بشجر، ولا يلزم من الرفع شيء، فلو قيل: لكنه ليس بشجر لم يلزم أن يكون حجراً لجواز أن يكون أمراً غيرهما.

(٣) ولا ينتج رفع كل منهما عين الآخر؛ لإمكان ارتفاعهما، بخلاف الحقيقية فإنه ينتج وضع كل منهما نقيض الآخر كما عرفت. (جلال).

(٤) قوله: «ومانعة الخلو مثلها» في شرح ابن جحاف: ومانعة الخلو بعكسها، فتشارك الحقيقية في الآخرتين اللتين باعتبار استثناء النقيض؛ لامتناع الخلو فيها، فيلزم فيها من رفع كل منهما وضع الآخر، ولا يلزم من وضع أيهما شيء؛ لجواز اجتماعهما فيها، نحو: هذا إما لا رجل أو لا امرأة، لكنه رجل فهو لا امرأة، أو لكنه امرأة فهو لا رجل.

وأما استثناء العين فلا يلزم منه شيء، فلو قيل: لكنه لا رجل لم يلزم أن يكون امرأة؛ لجواز أن يكون شيئاً غيرهما.

(*) يعني لها نتيجتان بحسب استثناء النقيض.

(*) فالحاصل منها ثمانية أقسام، لكن الأربعة ساقطة لعدم إنتاجها، فبقيت الأربعة، فصار مجموع أقسام الاستثنائي ستة عشر قسماً، عشرة منها متعجات وستة عقيبات. (خير الله على إيساغوجي).

(٥) قوله: «عن رفع الآخر» ولا ينتج وضع كل منهما نقيض الآخر؛ لإمكان اجتماعهما.

كقولنا: دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً، لكنه زوج، فليس بفرد، لكنه فرد، فليس بزواج، لكنه ليس بزواج، فهو فرد، لكنه ليس بفرد، فهو زوج.

وكقولنا: دائماً إما أن يكون هذا شجراً أو حجراً، لكنه شجر، فليس بحجر، لكنه حجر، فليس بشجر.

وكقولنا: دائماً إما أن يكون هذا لا شجراً أو لا حجراً، لكنه شجر، فهو لا حجر، لكنه حجر، فهو لا شجر.

واعلم أن لإنتاج القياس الاستثنائي شروطاً لا يحسن إغفالها، فنقول: الشرط الأول: إيجاب الشرطية^(١) متصلة أو منفصلة؛ لأنه إذا لم يكن بين الأمرين اتصال أو انفصال لم يلزم من وجود^(٢) أحدهما أو عدمه وجود الآخر أو عدمه.

والشرط الثاني: أن تكون المتصلة^(٣) لزومية والمنفصلة عنادية؛ لأن المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي، ولا رفع تاليها رفع المقدم^(٤).

(قوله): «لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم» يعني كما هو شأن القضية اللزومية.

(قوله): «أما الأول» أعني عدم إنتاج وضع مقدمها وضع التالي.

(١) أي إيجاب اللزوم والعناد، وإذا لم يكن بين الأمرين لزوم أو عناد لم يلزم من وجود أحدهما أو عدمه وجود الآخر ولا عدمه. (من شرح ابن جحاف).

(٢) لأن السلب فيها رفع التلازم أو التعاند بين طرفيها كما علمت، وأنه ينفي الاستدلال بوجود أحدهما أو انتفائه على وجود الآخر أو انتفائه. (شرح جلال).

(٣) قوله: «أن تكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية» أي: لا اتفاقية فيها.

(٤) لأن العلم بصدق الاتفاقية أو كذبها موقوف على العلم بصدق أحد طرفيها [أو كذبه]^[١٧] فلو استفيد العلم بصدق أحد الطرفين أو كذبه من الاتفاقية لزم الدور. (من شرح ابن جحاف).

[١٧] - ما بين المعقوفين من شرح التهذيب للجلال.

أما الأول فلأن العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم، ولأن العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي، فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور^(١).

وأما الثاني فلأنه لا اتصال بين نقيضي^(٢) طرفي الاتفاقية لا باللزوم ولا بالاتفاق، أما في الاتفاقية الخاصة - وهي التي يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق - فظاهر؛ لصدق الجزئين، فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق؛ لكذبهما، ولا لزوم؛ لعدم العلاقة^(٣).

(قوله): «حاصل قبل العلم بوضع المقدم» نحو: إن كان الإنسان ناطقاً فالحجار ناهق، فالعلم بالناهقية حاصل قبل العلم بالناطقية، وهو ظاهر؛ إذ لو لم يعلم وضع التالي وثبوته لم يحصل الاتفاق ولم يصدق؛ إذ الكاذب لا يوافق شيئاً.

(قوله): «مستفاد من العلم بصدق التالي» هذا مستقيم في الاتفاقية العامة، وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لمجرد صدق التالي؛ لأن صدقها حينئذ يكون عن مقدم وتال صادقين وعن مقدم كاذب وتال صادق، وأما الاتفاقية الخاصة فلا؛ لأنه اعتبر فيها توافق الجزئين على الصدق، فلا تكون صادقة إلا عن مقدم وتال صادقين.

(قوله): «فلو استفيد العلم به» أي: بصدق التالي «من العلم بالاتفاقية لزم الدور»، هكذا في شرح الشمسية.

(قوله): «وأما الثاني» وهو قوله: ولا رفع تاليها رفع المقدم.

(قوله): «فلأنه لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية» يعني فلا يلزم من رفع تاليها رفع المقدم.

(قوله): «أما في الاتفاقية الخاصة إلى قوله: بمجرد توافق الجزئين على الصدق، فهي أخص من الاتفاقية العامة؛ لأنه متى صدق الجزآن - أعني المقدم والتالي - فقد صدق التالي، ولا ينعكس، أعني لا يلزمه أنه متى صدق التالي صدق المقدم.

(قوله): «لكذبهما [١]» وقد عرفت أنها تكذب عن كاذبتين.

(١) كذا ذكره القطب، وفي المراجعة: ضرورة توقف صدق الاتفاقية على صدق كلا طرفيها.

(٢) وهما عدم الناطقية وعدم الناهقية.

(٣) قوله: «لعدم العلاقة» والمراد بالعلاقة شيء بسببه يستصحب الأول الثاني كالعالية أو التضاييف، أما العالية فبأن يكون المقدم علة للتالي كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو معلولاً له كقولنا: إن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة، أو يكونا معلولي علة واحدة كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالعالم مضيء، فإن وجود النهار وإضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس. وأما التضاييف فبأن يكونا متضاييفين كقولنا: إن كان زيد أباً لعمرو كان عمرو ابنه. (قطب).

[١] - مشكل عليه في بعض النسخ، وعليه ما لفظه: عبارة المؤلف: لكذبهما، أي: النقيضين، فلا يخلو كلام القاضي عن سهو من جهة التقديم والتأخير ومن جهة حمل كذبها على ما ترى فتأمل. (من أنظار القاضي أحمد بن صالح أبي الرجال. ح عن خط شيخه). وينظر، فالظاهر صحة كلامه. (ح).

وأما في الاتفاقية العامة - وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة، بل لمجرد صدق التالي، وهي أعم مطلقاً^(١) من الأولى؛ إذ لا حاجة فيها إلى صدق المقدم - كقولنا إن كان هذا الخلاء موجوداً^(٢) فالإنسان ناطق فلجواز صدق طرفيها^(٣)، فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع كذب تاليها كذب مقدمها، مع أن كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية^(٤).

وكذلك المنفصلة^(٥) الاتفاقية لم ينتج وضع أحد طرفيها ولا رفعه؛ لأن

(قوله): «بل لمجرد صدق التالي» يعني وإن كذب المقدم، وأما العكس - أعني مجرد صدق المقدم مع كذب الثاني - فلا؛ لأن الاتفاقية حينئذ تكون كاذبة كما يأتي؛ إذ الكاذب لا يوافق شيئاً. قال في شرح الشمسية في بيان أقسام الصادق والكاذب في الاتفاقية ما حاصله: إذا اكتفينا بمجرد صدق التالي كما في الاتفاقية العامة يكون صدق الاتفاقية عن صادقتين وعن مقدم كاذب وتال صادق، وكذبها عن القسمين الباقيين، وإن اشترطنا صدق المقدم والتالي كما في الاتفاقية الخاصة فصدقها عن صادقتين نحو: إن كان الإنسان ناطقاً فالخمار ناطق، وكذبها عن ثلاثة أقسام؛ لأن طرفيها إن كانا كاذبين أو كان التالي كاذباً والمقدم صادقاً فكذبها ظاهر؛ لأن الكاذب لا يوافق شيئاً، وإن كان المقدم كاذباً والتالي صادقاً فكذلك؛ لاعتبار صدق الطرفين فيها.

(قوله): «إذ لا حاجة فيها إلى صدق المقدم» فبينهما عموم وخصوص.

(قوله): «فلجواز صدق طرفيها» أي: كل منهما على انفراده، وهذا جواب قوله: وأما الاتفاقية العامة، يعني أنها وإن كُفي في صدقها مجرد صدق التالي فذلك لا يمنع عن جواز صدق الطرفين، أعني المقدم والتالي، وإذا جاز صدقهما لم يلزم من صدقهما مع كذب تاليها كذب مقدمها، فلا ينتج رفع تاليها رفع المقدم، ولعل هذا من المؤلف عليه السلام على سبيل الفرض، أي: لو فرض صدق الاتفاقية المتصلة مع كذب التالي لم يلزم منه كذب المقدم؛ لجواز صدقهما جميعاً، وذلك أنك قد عرفت من كلام شرح الشمسية أن الاتفاقية تكذب لكذب التالي، فلو لم يحمل كلام المؤلف على أنه على سبيل الفرض لنافى قوله: مع أن كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية.

(قوله): «وكذلك المنفصلة الاتفاقية» وهي التي حكم فيها بالتنافي لا لذات الجزئين، بل لمجرد اتفاق المنافا بينهما وإن لم تكن المنافا لمفهومهما، كقولنا في الأسود واللاكاتب: إما أن يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية، وذلك لاتفاق تحقق السواد وانتفاء الكتابة، فلا يصدقان لانتفاء الكتابة ولا يكذبان لوجود السواد. ومثال مانعة الجمع وممانعة الخلو المذكور في البسائط.

(قوله): «لم ينتج وضع أحد طرفيها» بمعنى صدق كل واحد منهما على انفراده.

(قوله): «ولا رفعه» أي: رفع كل واحد منهما على انفراده، فلا ينتج وضع المقدم عن رفع التالي، ولا رفعه عن وضعه، إلى آخر ما سبق من النتائج الأربع في الحقيقية، والمؤلف قد شملت عبارته جميع أقسام المنفصلة الاتفاقية، وهي الحقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو.

(١) فإنه متى صدق المقدم والتالي فقد صدق التالي ولا ينعكس. (قطب).

(٢) والخلاء معدوم دائماً.

(٣) فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما كما مر.

(٤) في حاشية ما لفظه: إذ لا تسمى اتفاقية إلا بالصدق.

(٥) قوله: «وكذلك المنفصلة الاتفاقية» عطف على قوله: لأن المتصلة.

صدق أحد طرفيها أو كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفاداً منه.
والشرط الثالث: كلية الشرطية^(١) متصلة أو منفصلة، وإلا جاز أن يكون اللزوم أو العناد^(٢) على بعض الأوضاع والاستثناء على بعض آخر، فلا يلزم من وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه وضع الآخر أو رفعه، اللهم^(٣) إلا أن يكون وضع الاستثناء متحققاً في جميع الأزمان وعلى جميع الأوضاع^(٤)، أو يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء^(٥) - فإنه ينتج القياس حينئذ^(٦).

(قوله): «اللهم إلا أن يكون وضع الاستثناء متحققاً.. إلخ» ينظر في إدخال [١] هذا الطرف في الاستبعاد؛ إذ ذلك معنى الكلية، فيبغى الاقتصار على الطرف الثاني كما في شرح الشمسية حيث قال: اللهم إلا أن يكون اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء.. إلخ.
(قوله): «فإنه ينتج القياس حينئذ» ضرورة، كقولنا: إن قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو أكرمه، لكن قدم مع عمرو في ذلك الوقت فأكرمه.

- (١) عبارة السيد الحسن الجلال في شرحه على التهذيب: الثالث: كون إحدى المقدمتين -يعني الشرطية والاستثنائية- كلية. اهـ والمراد بكلية الاستثنائية كلية الوضع أو الرفع.
(٢) قوله: «أو العناد» في بعض النسخ بالواو.
(٣) عبارة القطب: أو رفعه اللهم إلا أن يكون وضع اللزوم والعناد بعينه.. إلخ. وهي أحسن إذ لم يذكر بعد قوله: «اللهم» إلا الطرف الثاني لا الأول، وهو قول المؤلف: اللهم إلا أن يكون وضع الاستثناء متحققاً.. إلخ؛ إذ لا يخفى ما في إدخاله في الاستبعاد من الخلل؛ إذ ذلك هو معنى كلية الشرطية متصلة أو منفصلة، فيبغى الاكتفاء بقوله أنفاً: متصلة أو منفصلة وإلا جاز.. إلخ.
(٤) قوله: «وعلى جميع الأوضاع» كأن يكون كلياً لا جزئياً.
(٥) حيث يكون الزمان واحداً أو نحو ذلك، كقولنا إن قدم زيد الآن فهو مكرم، لكنه قدم الآن، ينتج أنه مكرم. اهـ مرآة.
(٦) بدون هذا الشرط. (طبري على إيساغوجي).

[١]- بل يقال: هو معنى كلية الاستثنائية لا الشرطية، وهو الموافق لكلام القطب مع التأمل فلا وجه للتنظير؛ إذ صاحب القطب جعله ثلاثة أقسام فتأمله حق التأمل. (من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح).

البحث الثاني: في الموضوعات اللغوية

فصل: [في الكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات]

هذا الفصل متضمن للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات.

[الوضع]

(الوضع^(١)) لغة: جعل الشيء في حيز معين. واصطلاحاً: مشترك بين معنيين: أحدهما: تعيين اللفظ بإزاء معنى، وعلى هذا فالمجاز موضوع لمعناه المجازي. وثانيهما وهو المعبر عنه عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع^(٢) عند الإطلاق:

(قوله): «جعل الشيء في حيز معين» ذكر بعض الناظرين^[١] أنه لا حاجة إلى قوله: معين؛ إذ المفعول في حيز لا بد وأن يكون في الواقع في المعين، وقد يقال: إن فائدته بيان الواقع لا للاحتراز، كما ذكرنا مثل ذلك في قيد التفصيلية في تعريف أصول الفقه.

(قوله): «مشارك بين معنيين» سيأتي قريباً^[٢] ما يشعر بعدم الاشتراك في قول المؤلف رحمته: وثانيهما وهو للمعبر والمراد بلفظ الوضع عند الإطلاق، وكذا قوله فيما نقل عن التلويح: فالوضع عند الإطلاق.. إلخ، ولم يذكر الشريف الاشتراك، بل قال: الوضع فسر بوجهين تعيين اللفظ بنفسه للمعنى، والثاني: تعيين اللفظ بإزاء المعنى.

(قوله): «وعلى هذا فالمجاز موضوع» يعني وضعاً نوعياً؛ لا اعتبار الواضع لنوع العلاقة، فأفراد المجاز موضوعة باعتبارها، وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان الوضع النوعي قريباً.

(١) فائدة: الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل أن الوضع: هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى، كسمية الولد زيداً، وهذا أمر متعلق بالواضع. والاستعمال: إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلم. والحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على^[٣] مراده، كحمل الشيء المشترك على معنييه لكونه مشتملاً على المراد، وهذا من صفات السامع. (اسنوي).

(٢) لا يقال: كون هذا المعنى هو المراد بالوضع عند الإطلاق ينافي الاشتراك؛ لأن شأن المشترك إما أن يحمل على جميع معانيه أو يبقى معنى مجملاً إلى وقت قيام القرينة المعينة، فإذا فهم منه أحد المعنيين عند الإطلاق بدونها فذلك دليل على كونه حقيقة في المعنى المتبادر مجازاً في غير المتبادر؛ لأن التبادر من أدلة الحقيقة وعدمه من أدلة المجاز؛ لأننا نقول: إرادة هذا المعنى بلفظ الوضع عند الإطلاق إنها هو بقرينة، وهي كونه المعبر عنه عند الجمهور، فلا ينافي ذلك الاشتراك. (شيخنا).

[١] - لقائل أن يقول: الجسم المتحرك دائماً المنضرب لا يتعين حيزه، فلعله لا يكون موضوعاً لغة. (حسن مغربي ح).

[٢] - لم يكن في كلام المؤلف ما يشعر بعدم الاشتراك، غاية ما في كلامه أن المعنى الثاني هو المعبر، وعبارة الشريف مشعرة بالاشتراك كما يظهر فلا يتم الاستظهار بها فتأمل، والله أعلم. اهـ من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال. (ج).

[٣] - في التمهيد للأسنوي: عليه.

(تعيين اللفظ^(١) للدلالة على معنى) وزيد فيه: «بنفسه»، أي: ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم إليه؛ ليخرج اللفظ المجازي عن أن يكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي وضعاً؛ لأن دلالاته إنما تكون بقرينة، والحق ما أفاده العلامة السمرقندي وتبعه شيخنا رحمته الله من أنه لا حاجة إلى تلك الزيادة؛ لأن تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له^(٢) ليس للدلالة، بل لجواز الاستعمال؛ إذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين^(٣) لما يتعلق بالموضوع له^(٤) أو لا، وقد

(قوله): «وتبعه شيخنا» هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث رحمته الله، فإنه حذف قيد بنفسه في كتابه الإيجاز في علم الإعجاز، ونقل ما ذكره المؤلف رحمته الله في حواشي شرح التلخيص في بحث الحقيقة.

(قوله): «من أنه لا حاجة إلى تلك الزيادة» بناء على أن قوله: «للدلالة» فصل يخرج به وضع المجاز [١].

(قوله): «لأن تعيين المجاز» من إضافة المصدر إلى المفعول، أي: تعيين الواضع لفظ المجاز.. إلخ.

(قوله): «ليس للدلالة» فوضع المجاز قد خرج بهذا القيد من غير احتياج في إخراجها إلى قيد بنفسه.

(قوله): «متحققة فيه» الضمير عائد إلى اللفظ [٢] في قوله: تعيين اللفظ، لا إلى المجاز؛ إذ لو عاد إلى المجاز لم يناسبه التعميم بقوله: سواء عين.. إلخ.

(قوله): «سواء عين لما يتعلق بالموضوع له» أي لمعنى بينه وبين الموضوع له علاقة من العلاقات المشهورة فيكون مجازاً. ومقتضى قوله: «إذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه» أن يقال: سواء عين للدلالة أم لا [٣].

(قوله): «أو لا» أي: أو لم يعين اللفظ لما يتعلق به فلا يكون مجازاً، قيل: بل غلطاً، =

(١) قوله: «تعيين اللفظ» جنس الحد، و«للدلالة على معنى» فصله، وهما معلومان. (من شرح جحاف).

(٢) قوله: «لما يتعلق بالموضوع له» (ما) في (لما) موصولة، وقوله: «بالموضوع له» وهو المعنى المناسب كالجراة مثلاً.

(٣) قوله: «سواء عين» يعني عند الواضع.

(٤) قال عصام في شرحه لرسالة الوضع: معنى كلام السعد في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتحصيل أصل الدلالة؛ فإن أصل الدلالة حاصل من غير تعيين، فهو لتحصيل نوع من الدلالة، وهو الدلالة المعتبرة في طريق الإفادة والاستفادة، وهي الحاصلة بالتعيين لأجل ذلك المدلول، =

[١] - مشكل عليه، ووجهه أنه يخرج لفظ المجاز لا وضعه. (ح عن خط شيخه الحسن).

[٢] - بل الظاهر إعادته إلى المجاز، ولعل الذي أوقع القاضي رحمته الله في هذا أن المجاز من حيث هو مجاز لا بد فيه من التعيين، ولم ينظر أن عدم التعيين إنما هو على جهة الفرض فتأمل. (إملاء من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح).

[٣] - الكلام مسوق في عدم تعيين المجاز للدلالة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

أفاده في التلويح حيث قال:

= وفيه نظر؛ إذ الإطلاق في هذا القسم مع نصب القرينة وهو مشعر بالقصد، وقد يقال: لا مانع من أن تنصب القرينة على الغلط وتقصد.

(قوله): «وقد أفاده في التلويح» بقوله: لا بواسطة هذا التعيين، ويقول: لكنت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها. لكن كون صاحب التلويح قصد هذه الإفادة معارض بتصريحه^[١] بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع حيث قال: فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، وصرح في هذا المتقول بمثل هذا يعرف بالتأمل، وقد رجع المؤلف فيما يأتي في بحث عدم اشتراط النقل في أحاد المجاز إلى كون التعيين في المجاز للدلالة حيث قال: وتعيين المجاز للدلالة بمعونة القرائن.

والشليبي أورد كلام التلويح ولم يتعرض لهذه الإفادة، وعصام تأول ما في التلويح^[٢].
وأما الاعتراض على قول المؤلف: الدلالة متحققة، وعلى ما أفاده في التلويح بأن ذلك لا يفيد مطلوبه من الاستثناء عن ذلك القيد؛ لأن الدلالة في ذلك هي الدلالة بالفعل، وهي التي تحققت بالقرينة لا بالتعيين، ولم تكن الدلالة بالفعل حاصلة عند التعيين بل عند الاستعمال - فغير وارد؛ لأن المراد تعيين اللفظ^[٣] = ...

= بخلاف تعيين الحقيقة فإنه لتحصيل أصل الدلالة غالباً.
(*) قوله: «سواء عين لما يتعلق بالموضوع له أو لا» مثاله: لو قلنا: رأيت أسداً يرمي فإن أسداً عينه الواضع لمعناه المجازي بوضعه قاعدة كلية هي: أن كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الصارفة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه، فالأسد في هذا المثال جزئي من جزئيات هذه القاعدة التي وضعها الواضع وضعاً نوعياً دال على الرجل الشجاع لدخوله تحتها قبل هذا التعيين للرجل الشجاع في هذا المثال ونحوه، فلا دخل لهذا التعيين في الدلالة؛ لثبوت الدلالة بالوضع بالقاعدة الكلية، وهذا التعيين إنما هو لجواز الاستعمال لا غير. وإذا ثبت ذلك خرجت هذه الجزئيات بقيد الدلالة ولا يحتاج في إخراجها إلى قيد (بنفسه) وتدخل القاعدة الكلية في الوضع، فإنه عند الإطلاق ما يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين، وهذا هو الوضع النوعي المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز. (من شرح ابن جحاف).

[١] - يقال: قد علم من قول صاحب التلويح: بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين - أنه لا دخل للتعين في الدلالة من المجاز، وأن قيد الدلالة مخرج للمجاز، وتصريحه بالتقييد بنفسه في تفسير الوضع يكون قيداً واقعياً، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٢] - قال عصام الدين في شرح الرسالة الوضعية: معنى كلام سعد الدين في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتعيين أصل الدلالة؛ فإن أصل الدلالة حاصل من غير تعيين، فهو لتحصيل نوع من الدلالة، وهو الدلالة المعبرة في طريق الإفادة والاستفادة، وهي الخاصة بالتعيين لأجل ذلك المدلول، بخلاف تعيين الحقيقة فإنه لتحصيل أصل الدلالة غالباً. (ح عن خط شيخه).

[٣] - العبارة الملائمة لسياق كلام المؤلف أن يقول مثلاً: لأن المراد تعيين لفظ المجاز لما يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال، والدلالة عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه، والله أعلم. (من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح عن خط شيخه).

الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم [منه] ^(١) بواسطة تعيينه له ^(٢)، ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها، بل أكثر الحقائق من هذا القبيل.

وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى

= للدلالة عند الاستعمال، وهي عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغني عن قيد بنفسه. واعلم أنه يرد هاهنا [١] أن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المطابق تعيين الدلالة على الجزء واللازم، فإذا استعمل اللفظ المطابق فيها مجازاً كان تعيينه تعييناً للدلالة عليهما، ويؤيده ما سيأتي عن الشريف وعن المؤلف في اعتراضه الآتي حيث قال: فإن ما يكون معنى لازماً لما وضع.. إلخ.

(قوله): «قد يكون بثبوت قاعدة.. إلخ» يعني أن الوضع النوعي كما ذكره الشريف وضع عام لا يختص بإداة مخصوصة من المواد، بل يكون بثبوت قاعدة.. إلخ.

(قوله): «كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين.. إلخ» نحو كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو متعين للدلالة بنفسه على ذات من يقوم به الفعل، فإن هذا يدخل تحته وضع كل اسم فاعل في أي مادة مخصوصة كضارب وقائم وقاتل ونحو ذلك مما لا ينحصر، فلا يختص الوضع النوعي بإداة معينة مخصوصة، بخلاف الوضع الشخصي فإنه وضع اللفظ المعين للمعنى المعين، كرجل وفرس وأسود وأبيض لمعانيها المخصوصة.

(قوله): «بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها» يعني في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ إلى قرينة.

(قوله): «بل أكثر الحقائق.. إلخ» كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات، وبالجمله كل ما يدل على معناه ببيته.

(١) ما بين المعقوفين من التلويح.

(٢) مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق بآخره هذه العلامة، وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسمى ذلك الاسم، وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات، إلى غير ذلك. (تلويح).

[١] - الظاهر أنه لا يرد الاعتراض بالجزء واللازم البين على تقدير عدم الاحتياج إلى قيد بنفسه؛ إذ المراد بوضع الحقيقة تعيين اللفظ للدلالة على المعنى، فبقيد الدلالة خرج جميع المجازات؛ إذ معنى الوضع فيها تعيين اللفظ لما يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال لا للدلالة، فإذا استعمل لفظ الكل والمزوم في الجزء أو اللازم مجازاً كان تعيينه تعييناً لجواز الاستعمال لا للدلالة، وحصول الدلالة عليهما من اللفظ المطابق إنما هو لأجل علاقة الجزئية والزموم لا من التعيين، وأما وروده على تقدير الاحتياج إلى قيد بنفسه فظاهر، والله أعلم. (من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح من خط شيخه).

فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه، بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين، حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها، ومثله مجاز^(١).

فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه^(٢) سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ^(٣) أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين، وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف^(٤) الحقيقة والمجاز، ويشمل الشخصي والقسم الأول من النوعي^(٥).

(قوله): «سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ» كالموضوع بالوضع الشخصي، كرجل وفرس وأسد وأيض لمعانيها المخصوصة.

(قوله): «أو يدرج في القاعدة» كوضع ضارب لمعناه، فإن تعيينه لمعناه ليس بأن الواضع أفرد لفظه، بل بدخوله في القاعدة الكلية كما عرفت.

(قوله): «المأخوذ في تعريف الحقيقة» يعني إثباتاً، وقوله: «والمجاز» يعني سلباً.

واعلم أن ما ذكره المؤلف رحمه الله أورده صاحب التلويح^[١] دفعا لإشكال أورده السعد في حواشي شرح المختصر حيث قال: بقي إشكال قوي، وهو أنه إذا أريد بالوضع المذكور في تعريف الحقيقة الوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق كالمصغر والمنسوب، وإن أريد مطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف؛ لأنه موضوع بالنوع^[٢].

ثم أجاب في التلويح بما نقله المؤلف هنا، وإنما اندفع الإشكال لأن المراد بالوضع ليس هو الشخصي فقط ولا ما هو أعم من الشخصي والنوعي مطلقاً، بل المراد به ما هو أعم من الشخصي والقسم الأول من النوعي، أعني الذي لا يحتاج في فهم معانيه المخصوصة من ألفاظها إلى قرينة، بل مجرد تعيين الواضع بثبوت القاعدة كاف في دلالتها عليها.

(١) لتجاوزه المعنى الأصلي. (تلويح).

(٢) قوله: «للدلالة على معنى بنفسه» شكل على (بنفسه) في بعض النسخ، وفي حاشية ما لفظه: لعل وجه التشكيل ما نقله سيلان آنفاً على قوله: وقد نقله^[٣] في التلويح.

(٣) بعينه بالتعيين. (تلويح).

(٤) فثبت به الحقيقة ويتنفي به المجاز. (إملاء). فيقال في الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، أو نحو ذلك.

(٥) هو قوله: قد يكون بثبوت قاعدة كلية... إلخ.

[١] - صاحب التلويح هو السعد أيضاً، والحواشي متأخرة عنه. (ح).

[٢] - قال السعد في حواشي شرح المختصر بعد إيراده الإشكال: وجوابه يطلب من شرحنا للتقيح في فصل قصر حكم العام.

[٣] - هكذا في المطبوع. والصواب: وقد أفاده.

هذا كلامه، وبه يظهر أن تعيين المجاز ليس للدلالة؛ لتحقيقها بدونه؛ فلا يحتاج إلى زيادة قيد «بنفسه»^(١).

وعلى تقدير عدم خروجه^(٢) لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فإن ما

(قوله): «وعلى تقدير عدم خروجه» أي: خروج وضع المجاز لمجرد قيد الدلالة بل لا بد في خروجه من قيد بنفسه.

(قوله): «لا يخرج جميع المجازات» أي: لا تكفي تلك الزيادة في خروج الجميع، لدخول المجاز المستعمل في اللازم في الحد مع تلك الزيادة.

واعلم أن المؤلف جعل هذا الاعتراض مبنياً على تقدير الاحتياج إلى تلك الزيادة حيث قال: على تقدير عدم خروجه.. إلخ أن هذا الاعتراض لا يتوقف على ذلك التقدير؛ إذ الاعتراض بدخول اللازم وارد وإن لم يمتح إلى تلك الزيادة؛ لدخول المجاز المستعمل في اللازم في قيد الدلالة فيرد الاعتراض أيضاً^[١]، وأيضاً سياق الكلام في بيان الاستغناء عن تلك الزيادة، فمقتضى بناء هذا الاعتراض على هذا السياق أن يكون الاعتراض مؤيداً للاستغناء عنها، لكن ذلك لا يمكن في هذه العبارة، ولو جعل هذا اعتراضاً مستقلاً كما هو مقتضى عبارة الشيخ رحمته في حواشي شرح التلخيص بأن يقال: وعلى تقدير الاحتياج إلى تلك الزيادة يرد اعتراض آخر، وهو أنه لا يخرج جميع المجاز بها. ويجاب عن جعل الاعتراض بدخول اللازم متوقفاً على تقدير الاحتياج إلى تلك الزيادة بأنه إنما يتصور الاعتراض بدخوله على تقدير اعتبار تلك الزيادة في الحد والاحتياج إليها؛ إذ على تقدير الاستغناء عنها لا ورود للاعتراض أصلاً- لاتضح الكلام^[٢] واندفع الإشكال فتأمل. ولم يتعرض المؤلف رحمته للاعتراض باللفظ المستعمل في الجزء^[٣] مع أنه لا يخرج بتلك الزيادة أيضاً، وعبارة الشيخ في حواشيه: وأيضاً لا يخرج جميع أفراد^[٤] المجاز، فإنه قد يدل على المعنى المجازي بلا قرينة، وإنما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي، وذلك إذا كان المعنى المجازي^[٥] جزءاً من المعنى الحقيقي أو لازماً يينأله. انتهى.

(١) ومع تمام هذا فزيادة قيد (بنفسه) في التلويح ليس على ما ينبغي.

(٢) أي اللفظ المجازي بدون القيد المذكور.

[١]- قد عرفت عدم ورود هذا الاعتراض^[١] على تقدير عدم الاحتياج إلى قيد بنفسه، ولو فرض وروده فتوجيه المحشي بأن المؤلف لو جعله اعتراضاً مستقلاً لاتضح الكلام وارتفع الإشكال غير ظاهر. (من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح عن خط شيخه).

[٢]- أي: اعتراض المحشي على كلام المؤلف؛ لأنه وإن كان اللازم داخلياً في قيد الدلالة فقد خرج بقيد التعيين للدلالة؛ إذ تعيينه لجواز الاستعمال تأمل. (حسن يحسن ح).

[٣]- جواب لو جعل.. إلخ. (ح).

[٤]- لا يخفى أن الجزء لازم للكل، فذكر اللازم مغن عنه. (إسماعيل بن محمد ح).

[٥]- في المطبوع: أجزاء. والمثبت من حواشي الشيخ لطف الله الغياث.

[٥]- فلا يصح إخراجه بقيد بنفسه حيث أريد به أن لا يكون بواسطة القرينة. (شيخ لطف الله ح).

يكون معناه لازماً لما وضع له غير منفك عنه في التصور^(١) دلالة عليه بنفسه،

(قوله): «فإن ما يكون معناه لازماً لما وضع له.. إلخ» كالبرص اللازم تصوره من تصور العمى.

(قوله): «دلالة عليه بنفسه» هذا مبني على أن التعيين للدلالة على المعنى المطابق تعيين للدلالة على لازمه وكذا على جزئه، ويؤيده ما نقله في المطول^[١] عن كثير، وهو القول بأن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم.

وأيد السيد المحقق في حواشيه ما ذكره في دلالة التضمن وصاحب الجواهر في دلالة الالتزام في بحث اشتراط العلاقة في المجاز.

قال السيد: اللفظ الموضوع للكل إذا لم يكن موضوعاً للجزء وأطلق على الجزء كان مجازاً، ويفهم منه الجزء في ضمن الكل؛ فإن النفس عند سماع اللفظ تنتقل منه إلى المعنى الموضوع له فتفهم جزءاً في ضمنه، ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد وأن المراد هو الجزء، فالجزء مفهوم في ضمن الكل لكنه مراد لا^[٢] في ضمنه، وبين فهم الجزء في ضمن الكل وإرادته لا في ضمنه بون بعيد، فدلالة التضمن هي فهم الجزء في ضمن الكل لا إرادته في ضمنه، فإذا أطلق اللفظ على الجزء مجازاً تنفي إرادته من اللفظ في ضمن الكل؛ لأن الجزء حينئذ هو المقصود، فهو تمام المراد، وأما فهم الجزء في ضمن الكل فباق، والقرينة في مثل هذا المجاز^[٣] لا تعلق لها بالفهم - لأن الجزء مفهوم من دونها - بل الإرادة.

وقال في الجواهر: الملزوم إذا فهم فهم اللازم قطعاً من غير احتياج اللازم في كونه مفهوماً إلى قرينة. نعم، يحتاج اللازم في كونه مراداً إلى القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة، لكن لا يلزم من احتياج اللازم إلى القرينة في كونه مراداً احتياجه إليها في كونه مفهوماً لما تبين من أن كون اللازم مفهوماً عند فهم ملزومه لا يحتاج إلى القرينة، بخلاف كونه مراداً فإنه يحتاج إليها^[٤] كالمشترك بالنسبة إلى معانيه؛ ولذا قيل في فصل المجاز: ذكر الملزوم وإرادة اللازم يحتاج إلى قرينة ولم يقل: ذكر الملزوم وفهم اللازم يحتاج إلى قرينة.

قلت: ومقتضى كلامها^[٥] أن دلالة اللفظ للمستعمل في الجزء واللازم مجازاً باقية في كونها تضمنناً

(١) بأن يكون جزءاً أو لازماً شيئاً. اهـ وهو حيث يراد باللازم البين، مثل قوله ﷺ: ((أنتظعموننا ناراً)).

[١] - لم يكن في كلام المطول ما يظهر به التأييد على هذا فتأمل. (من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال).

مراد المؤلف أن اللفظ المطابق إذا أطلق على الجزء واللازم مجازاً فهو دال عليه بنفسه، وما نقله في المطول عن كثير في بيان الدلالة التضمنية والالتزامية فلا تأييد به. (من أنظاره أيضاً عن خط شيخه الحسن بن إسحاق).

[٢] - هكذا في المطبوع. وفي حاشية الشريف على المطول: لكنه ليس مراداً في ضمنه، وبين فهم الجزء في ضمن الكل وإرادته في ضمنه بون بعيد.

[٣] - إنها قال: «في مثل هذا المجاز» إشارة إلى إطلاق الكل على الجزء؛ لأنه قد يكون للقرينة تعلق بالفهم كما في بعض الدلالات الالتزامية. (عصام من حواشيه على حاشية الشريف).

[٤] - ما بين المعقوفين من الجواهر.

[٥] - ليس في كلامهما ما يدل على ذلك، وإنما وهم المحثي من بقاء فهم الجزء في ضمن الكل بعد استعماله مجازاً في الجزء وهو حقيقة التضمن، ولم ينتبه أن إرادته مجازاً قد أخرجه إلى المطابقة بواسطة القرينة، كيف وقد صرح الشريف بأنه تمام المراد كما ترى وهذا معنى المطابقة، كما أعلن به السعد في حاشيته بقوله: حتى إذا استعمل اللفظ في الجزء واللازم مع قرينة مانعة عن إرادة المسمى لم يكن تضمنناً أو التزاماً بل مطابقة؛ لكونها دلالة على تمام المعنى، أي: ما عني باللفظ وقصد. اهـ ولو قلنا بما ذكره المحثي لزم عدم الفرق بين استعمال اللفظ في دلالة على الجزء تضمناً واستعماله في الجزء مجازاً إذ الدلالة فيها تضمينية على كلامه، ويلزم أن لا يلزم التضمن المطابقة، والله أعلم. (حسن يحسن الكبسي رحمه الله).

والقرينة فيما هذا شأنه إنما هي للصرف^(١) عن فهم المعنى الحقيقي لا غير^(٢)،

= أو التزاماً لا مطابقة، وهو خلاف ما ذكره في المطول وحواشي شرح المختصر حيث قال: اللفظ إذا استعمل في الجزء واللازم مجازاً كان دلالة عليه مطابقة لا تضمناً أو التزاماً، وعبارة المؤلف عليه السلام فيما يأتي في بحث كون العام المخصص مجازاً تقضي بمثل ما في المطول؛ حيث صرح بأن الباقي تمام المراد، وأنه إنما يعرف كونه تمام المراد بالقرينة، وقبلها إنما يعلم أنه داخل تحت المراد وجزء منه.

قلت: وينظر في الاعتذار عن قولهم بأن فهم الجزء في ضمن الكل مع أنه قد اشتهر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل، وهو لا يناسب القول بأن فهم الجزء في ضمن الكل، ولا يمكن أن نعتذر^[١] عن ذلك بما اعتذر به بعض المحققين^[٢] عما اختاره الجمهور من القول بأن دلالة التضمن تابعة للمطابقة؛ إذ حاصل اعتذاره أن فهم الجزء متقدم على فهم الجزئين لا على فهم الكل؛ لأن فهم الجزئين فهم تفصيلي وفهم الكل من اللفظ فهم إجمالي، وتقدم الجزء على الكل في الذهن باعتبار الفهم التفصيلي دون الإجمالي، فإن الذهن ينتقل عند سماع اللفظ إلى مجموع المعنى الذي هو الكل ثم إلى تفاصيله^[٣]؛ ولذلك قد يحتاج بعد معرفته برسمه إلى معرفته بحدده، فإذا انتقل إلى تفاصيله تعلق بالأجزاء واحداً فواحداً إلى أن يصير الكل ملحوظاً بملاحظة أخرى هي الملاحظة التفصيلية، فدلالة التضمن متأخرة عن الملاحظة الإجمالية متقدمة على الملاحظة التفصيلية، هذا خلاصة ما ذكره، فتأمل فيه، والله أعلم.

(قوله): «والقرينة فيما هذا شأنه إنما هي للصرف» أورد بعض المناظرين أن القرينة في كل مجاز للصرف أيضاً فلا ينبغي التقييد بقوله: فيما هذا شأنه، ويمكن أن يجاب بأن قوله: «إنما هي للصرف» يعني لا غير الصرف من الدلالة على المعنى المجازي الذي هو اللازم، فإن فهمه من لفظ الملزوم غير متوقف على القرينة كما عرفت، بخلاف سائر المجازات فإن القرينة فيها للصرف وللدلالة على المعنى المجازي، والله أعلم.

(١) وكلام سعد الدين في شرحي التلخيص مقرر لهذا القيد.

(*) عبارة حاشية الشرح الصغير للشيخ لطف الله: وإنما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي. اهـ وعندي أن عبارة مولانا الحسين لا تخلو عن نكتة سرية ليست في عبارة الشيخ. (من خط المولى ضياء الدين رحمته الله). أقول: لعل النكتة المذكورة هي أن القرينة المعتبرة في المجاز هي الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي لا الصارفة عنه المعينة للمراد أيضاً كما عرف في محله، وعبارة مولانا الحسين صريحة في الأول، وعبارة الشيخ في الثاني، والله أعلم.

(٢) قوله: «لا غير» أي: لا غير الصرف من الدلالة على اللازم.

[١]- الظاهر أن زيادة لفظ (لا) سبق قلم. (ح عن خط شيخه).

[٢]- ولعل الشريف^[١] في حواشي شرح المختصر أورد مثله تنمة لكلام العضد في بيان اتحاد دلالاتي المطابقة والتضمن في انتقال الذهن من اللفظ إليهما ابتداء بخلاف الالتزام. (حسن يحين).

[٣]- بل الجواهر. (ح).

[٣]- قال الشريف: واستوضح ذلك بما إذا وقع بصرك على زيد من رأسه إلى قدمه دفعة واحدة فإنك تراه وترى أجزاءه برؤية^[١] واحدة، فإن نسبت هذه الرؤية إلى زيد تسمى رؤيته، وإن أضيفت إلى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الجزء. (حسن ح).

[٤]- في المطبوع: جزئه رؤية. والمثبت من حاشية الشريف على شرح المختصر.

اللهم إلا أن يقال: المراد الدلالة عليه من حيث إنه مراد فإنها هي الدلالة المعتبرة عند أهل العرف وأرباب البلاغة، وأنها تتوقف على القرينة.
أو يقال: المراد بكونها بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر، وفهم اللازم^(١) من اللفظ بواسطة فهم الملزوم.

(قوله): «اللهم إلا أن يقال: المراد الدلالة عليه من حيث إنه مراد» يعني فإن الدلالة عليه من هذه الحثية متوقفة على القرينة؛ لأن اللفظ الملزوم قد أريد به مجرد اللازم. ولو قال: من حيث إنه هو المراد بالحصص وترك الاستبعاد لكان أولى كما هو مقتضى عبارة الشيخ رحمته الله المنقولة آنفاً وعبارة المؤلف رحمته الله أيضاً في بحث التخصيص.

(قوله): «عند أهل العرف وأرباب البلاغة» لأن المتكلم بالمجاز إذا لم يقصد المعنى المجازي لم يعد كلامه بليغاً، وقد سبق أيضاً عن السيد المحقق وغيره التصريح بأن القرينة إنما هي من حيثية الإرادة.
(قوله): «أو يقال المراد بكونها» أي: دلالة اللفظ «بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر» أي: لا يراد بدلالته بنفسه أن لا يكون بواسطة القرينة ليرد اللفظ المستعمل في اللازم، بل يراد أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر سواء كان ذلك الشيء هو القرينة أو غيرها، وفهم اللازم بواسطة فهم الملزوم لا بواسطة القرينة.

(١) قوله: «وفهم اللازم من اللفظ» وأما الجزء فإنما يكون معنى مجازياً إذا كان ملحوظاً مفصلاً ممتازاً عما عداه، وفهمه بهذا الاعتبار بعد فهم الكل وبواسطته. (من حواشي السمرقندي على شرحه للرسالة السمرقندية).

[الواضع]

(وبه يدل اللفظ لا بذاته^(١)) هذا أول الكلام في الواضع، يعني

(قوله): «هذا أول الكلام في الواضع [١]» هل هو الله أو غيره أو يتوقف في ذلك، واعلم أن ابن الحاجب وشرح كلامه جعلوا الكلام على الموضوعات اللغوية في أربعة أبحاث: التكلم على حدودها ثم أقسامها ثم ابتداء وضعها ثم طريق معرفتها، والمؤلف عليه السلام أغفل الأول وقدم الثالث ثم الرابع وآخر الثاني فينظر في وجه ذلك [٢].

(١) قوله: «لا بذاته» إذ ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة ذاتية؛ إذ يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده، ولا يلزم منه محال، بل ذلك معلوم الوقوع كالقرع للحيض والطهر وهما نقيضان، والجون للأسود والأبيض وهما ضدان، ولو كانت دلالتيه عليهما بالمناسبة الذاتية فإن دل على أحدهما بها في ذلك الاصطلاح فإما أن لا يدل على الآخر فيه بها لزم تخلف ما بالذات، أو يدل عليه معه بها لزم اختلاف ما بالذات، وتخلف ما بالذات واختلافه محالان، وكل ما لزم منه محال فهو محال، فثبت أن دلالة اللفظ بالوضع لا بالمناسبة الذاتية كما يقوله عباد. (من شرح ابن جحاف). ثم قال: فصل: ولا بد من واضع له؛ ضرورة احتياج الفعل إلى فاعل، وأما تعيينه فقد اختلف فيه على أقوال؛ فعند جمهور أئمتنا عليهم السلام والبهشمية هو البشر واحداً أو جماعة ثم يحصل التعريف بالإشارة والترديد، كما في الأطفال يتعلمون اللغات بالترديد مرة بعد أخرى مع القرائن. وقال أبو الحسن الأشعري ومتابعوه: الواضع للغات هو الله تعالى علمها آدم عليه السلام، وهذا معنى ما عزي إلى المرتضى وأبي مضر والبغدادية وأكثر الأشعرية إنها توقيفية، قال أبو الحسن: والتعليم بالوحي أو بخلق أصوات تدل على الوضع وإسماعها لواحد أو جماعة، أو خلق له ولهم علماً ضرورياً بأنها قصدت الدلالة على المعاني. وقال أبو علي وأبو إسحاق الإسفراييني: القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله سبحانه، وغيره محتمل لأن يكون واضعه البشر وأن يكون توقيفاً من قبله تعالى. وعن الإمام وابن أبي الخير وبعض الأشعرية: الجميع ممكن ولم يثبت تعيين الواضع لا البشر ولا التوقيف مطلقاً ولا في القدر المحتاج إليه؛ لبطلان أدلته كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وهذا مختار المؤلف عليه السلام. (منه).

[١] - وفي نسخة أو أن الكلام. قال المصنف: الموجود بعد هذا من الحواشي قد صار عند مولانا ضياء الإسلام حفظه الله وحياه وقد صرح بحمد الله، وأما المنقول في هذا الصادر من أول الحاشية إلى هاهنا فيكون عوضاً عن الحاشية التي قد صارت عنده حفظه الله. (ح).

[٢] - يقال: أما وجه إغفال الأول فقد أغنى عنه تعريف الوضع في عبارة المؤلف، فربما كان ذكره موهماً للتكرار، وأما تقديم الثالث فلكون معرفة الواضع أحق بالتقديم ثم بعد ذلك معرفة الطرق ثم التقسيم بعدما ذكر. (من أنظار القاضي أحمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه).

ولفظ حاشية: لا يخفى أنه يمكن أن يمنع إغفال المؤلف للبحث الأول وربما عدل عن عنوانه هذا البحث بالموضوعات اللغوية إلى عنوانته بالوضع ثم تكلم على حده، وأنت خير بأنه لا حرج له عن مخالفة المختصر سيما في مجرد ترتيب أو عنوان، على أن هذه المخالفة نكتة ستذكر إن شاء الله تعالى. (إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح).

[*] - لعل وجه ذلك أن يقال: إنه لا حاجة إلى تحديد الموضوعات لتعقلها من تحديد الوضع، وأما تقديم ابتداء الوضع ثم طريق معرفتها فهو المناسب؛ إذ معرفة ابتداء الوضع مقدمة على طريق المعرفة، وإذا عرفت هذا علمت مناسبة تأخير القسم الثاني؛ إذ هو متوقف على معرفة انتهاء الوضع ثم معرفة الطريق، والله أعلم. (سيدي أحمد بن محمد بن إسحاق ح).

أن دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص؛ لتساوي نسبته إلى جميع المعاني، فذهب المحققون إلى أن المخصص^(١) هو الوضع، ومخصص وضعه لهذا دون ذلك هو إرادة الواضع، فضمير «به» للوضع، وضمير «لا بذاته» لللفظ.

وهذا إشارة إلى قول عباد بن سليمان الصيمري^(٢)، فإنه ذهب إلى أن المخصص هو ذات الكلمة يعني^(٣) أن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى. ويلزمه أن لا تختلف اللغات باختلاف

(قوله): «يعني أن دلالة اللفظ.. إلخ» هذا إظهار لمعنى السببية المستفادة من قوله: وبه.

(قوله): «هو الواضع» في شرح المختصر: المخصص للدلالة هو إرادة الواضع.

(قوله): «ويلزمه أن لا تختلف اللغات باختلاف الأمم» هكذا في شرح التلخيص، فيحتمل أنه أراد بعدم الاختلاف أن لا يكون بعضها لغة العرب وبعضها لغة العجم؛ لأن الدلالة إذا كانت ذاتية فلا وجه لتخصيص النسبة بلغة دون لغة.

ويحتمل أنه أراد به عدم جواز تعدد اللغات حيثئذ، بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد، ذكر معناه الشليبي، وقد دفع الاحتمالين فخله من موضعه [١] إن شاء الله تعالى.

(١) قوله: إلى أن المخصص هو الوضع يعني لدلالة اللفظ على معنى دون معنى.

(٢) قوله: «إلى قول عباد بن سليمان الصيمري» في العضد: وأهل التفسير وبعض المعتزلة. اهـ التفسير بالتاء والكاف والسين المهملة والياء أي: علم الحروف. (سيد).

(*) صيمرة كهنيمة: بلد قرب الدَّيْنُور. (قاموس). قال ابن أبي شريف: الصيمري هو بالصاد وبعد التحتية ميم مفتوحة ويجوز ضمها، نسبة إلى صيمرة قرية في آخر عراق العجم وأول عراق العرب قرية من دينور، وهو من معتزلة البصرة من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي بضم الفاء وسكون الواو وطاء مهملة، وكان الجبائي يصفه بالحدق.

(٣) في المطبوع: بمعنى.

[١]- في الحاشية الشلية في بحث الحقيقة والمجاز ما لفظه: قوله: «لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الأمم ولوجب أن يفهم.. إلخ»: الظاهر أن كلاً منهما وجه مستقل، ففي الوجه الأول بحث؛ لأنه إن أراد أن دلالة الألفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم إذ ليس واضح بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة - فهو ممنوع؛ لجواز أن يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الأول، وإن أراد أنه لا يجوز أن تعدد اللغات حيثئذ بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع؛ لجواز أن يتعدد الدال بحسب الذات على معنى واحد، وإن أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره. (ح).

الأمم^(١)، وأن يفهم كل واحد معنى كل لفظ، وأن لا يقع الاشتراك بين المتنافيين^(٢)، ولا ينقل.

وله تأويل مشهور^(٣)، حاصله^(٤): أن الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما

(قوله): «وأن يفهم كل أحد معنى كل لفظ» لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول، كما أن كل واحد يفهم من كل لفظ أن له لافظاً، ذكره في المطول، وهو وجه مستقل كما ذكره الشلبي.

(قوله): «وأن لا يقع الاشتراك بين المتنافيين» كالجون للأسود والأبيض، قال في المطول: إذ يستلزم أن يكون المفهوم من قولنا: هو جون اتصافه بالمتضادين. ودفعه الشلبي بأن اللازم انتقال الذهن إلى ملاحظة المعنيين، ولا محذور في ذلك كما في الدلالة الوضعية، ولا يلزم ما ذكره من اتصاف المعنى بالمتضادين. وقد قرر هذا الاستدلال في شرح المختصر بتقرير سالم عن دفع الشلبي، وقد ذكر الشلبي في تحقيقه^[١] كلاماً تركناه لعدم ابتناء تقرير كلام المؤلف على ما ذكره الشريف^[٢]، فلذا أوردنا في تقريره ما ذكره في المطول.

(قوله): «ولا ينقل» أي: ويلزم أن يتمتع نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق إلا المعنى الثاني كما في الأعلام المنقولة وغيرها^[٣] من المنقولات الشرعية والعرفية.

(١) فيه بحث؛ لأنه إن أراد دلالة الألفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم إذ ليس واضح بعضها العرب وواضح بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز أن يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الأول وإن أراد أنه لا يجوز أن تتعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال والدال بحسب الذات على معنى واحد وإن أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره. اهـ شلبي).

(٢) كالناهل للعطشان والريان، والمتضادين كالجون للأسود والأبيض؛ لاستلزامه أن يكون المفهوم من قولنا: هو ناهل أو جون اتصافه بالمتنافيين أو المتضادين، وهذا أولى من قولهم: لأن الاسم لا يناسب بالذات النقيضين والمتضادين؛ لأنه ممنوع. (مطول).

(٣) قوله: «وله تأويل مشهور» المتأول السكاكي في مفتاحه.

(٤) في المطبوع: وحاصله.

[١]- في نسخة: تحشيته، وظن عليه والصواب هذا، وفي نسخة: في بحث الحقيقة. (ح بتصرف مفيد).

[٢]- مما يعرف بمطالعه. (منه ح).

[٣]- في المطبوع: أو غيرها. والمثبت من المطول.

بين اللفظ والمعنى من المناسبة^(١).

وإذ^(٢) قد تقرر أن دلالة اللفظ بوضع واضح فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على أربعة مذاهب:

أولها وهو اختيار الإمام يحيى عليه السلام وابن أبي الخير والقاضي أبي بكر الباقلاني: الجميع من الأقوال الآتية ممكن، وأدلتها لا يفيد شيء منها القطع^(٣) فوجب التوقف، وهو ما أشار إليه بقوله: **(ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته)** كما ستعرفه.

(قوله): «لا يفيد شيء منها القطع» إشارة إلى أن المسألة - كما ذكره الشريف - علمية فالمطلوب فيها القطع، لا عملية فيكتفى فيها بالظن، قال: وإن مال إليه الأمدى، قال الشريف: وقد يؤيد بأن مباحث الألفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر وليس المطلوب فيها تحصيل الجزم والقطع، وإلا لم يثبت المطلوب في أكثر المسائل.

(قوله): «فوجب التوقف» أي: عن القطع كما هو الظاهر من السياق وصرح به السعد حيث قال: التوقف إنما هو عن القطع بأحد المذاهب؛ لعدم إفادة الأدلة القطع، وأما إذا أريد الظهور والرجحان فانتهاء الأدلة القطعية لا يوجب التوقف؛ لجواز أن توجد أدلة ظنية. قلت: فقول المؤلف في المتن: «ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان أدلته» لا يوافق هذا؛ إذ مقتضى بطلان الأدلة عدم إفادتها القطع والظن معاً لا التوقف عن القطع. ولعله يقال: معنى قوله: «ولم يثبت تعيين الواضع» أي: لم يثبت القطع لتعيينه، فحينئذ يكون التوقف عن القطع، ويكون المراد ببطلان الأدلة بطلان أدلة القطع، لكن تزيف المؤلف عليه السلام للأدلة كلها كما سيأتي يشعر بأن المراد ببطلانها عن إفادة القطع والظن فينظر. والذي في شرح المختصر: وقال القاضي: الجميع ممكن [عقلاً] [١] وشيء من أدلة المذاهب لا يفيد القطع فوجب التوقف، قال: وهذا هو الصحيح، ثم ذكر أن النزاع إن كان في الظهور فالظاهر قول الأشعري، ثم استدلل ابن الحاجب لذلك بما ذكره المؤلف عليه السلام من تعليم آدم عليه السلام، واستيفاء البحث يؤخذ من محله إن شاء الله تعالى.

(١) وقيل: أراد أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج إلى الوضع، يدرك ذلك من خصه الله [به] [٢] كالثقافة ويعرفه غيره منه، حكى أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الأسماء فقليل له: ما مسمى اسم اضغاغ من لغة البربر [٣]؟ فقال: أجد فيه ييساً شديداً وأراه اسم الحجر، وهو كذلك، قاله الأصفهاني. والثاني هو الصحيح عن عباد. (شرح اللب للقاضي زكريا على كتابه غاية الوصول).

(٢) في (ب، ج): وإذا.

(٣) إذ كل هذه المذاهب ظنية، قال عضد الدين: وهذا هو الصحيح، قال الشيخ لطف الله: يفهم من كلامهم أن المقصود في هذه المسألة القطع، قال الجرجاني: المسألة علمية فالمطلوب فيها القطع، لا عملية فيكتفى فيها بالظن.

[١] - ما بين المعقوفين من شرح المختصر.

[٢] - ما بين المعقوفين من غاية الوصول، وفيه: كما في الثقافة.

[٣] - في غاية الوصول: ما مسمى آدغاغ، وهو من لغة البربر.

وثانيها وهو قول البهشمية: أن الواضع هو البشر واحد أو جماعة، والتعريف بالإشارة^(١) والقرائن، وهو المشار إليه بقوله: **(لا البشر)**.
وثالثها وهو قول الأشعري: أنها توقيفية، يعني أن الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي^(٢).....

(قوله): «هو البشر» يعني واحداً أو جماعة؛ بأن انبعثت داعيته أو داعيتهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ويسمى هذا المذهب بالاصطلاح كما ذكره الشليبي.
(قوله): «بالإشارة والقرائن» أي: حصل تعريف الباقيين بالإشارة والتكرار كما في الأطفال يتعلمون اللغات بترديد الألفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة أو إشارة أو غيرها، كأن يقال خذ هذا الكتاب [١] من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بإزائه.
(قوله): «بالوحي» يعني بإرسال ملك إلى واحد أو جماعة من عباده يعرفهم كون الألفاظ موضوعة للمعاني.

(١) كأن يشير بيده إلى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى «خذ» بقرينة: خذ الكتاب. والقرينة كأن يقول لمن علم معنى (من) ومعنى (خذ) ومعنى (البيت): خذ الكتاب من البيت، وليس في البيت إلا كتاب، فإنه يعلم بذلك معنى هذا اللفظ. وحاصله: أنا لا نسلم انحصار استحصال طريق المجهول في اللفظ، لم لا يستحصل بغيره من الإشارة والقرائن؟ على أنه لا يحصل [أيضاً] [٢] تعريف من علمه الله سبحانه لمن لم [٣] يعلمه إلا بذلك، فالإلزام مشترك. (شرح لطف الله من شرحه على الفصول).
(٢) بأن يوحى سبحانه إلى آدم ﷺ، ولا يرد عليه ما استدلت به البهشمية من لزوم الدور أو التسلسل؛ لأن الآية تختص برسول له قوم، وآدم لم يكن له قوم حتى يرسل بلسانهم. (شرح الشيخ لطف الله على الفصول).

[١]- شكل عليه في بعض النسخ وعليه ما لفظه: عبارة الشيخ في شرح الفصول [٠]: فالإشارة كأن يشير بيده إلى الباب ويقول لمن عرف معنى «خذ»: خذ هذا الباب، والقرائن كأن يقول لمن عرف معنى من ومعنى خذ ومعنى البيت: خذ الكتاب من البيت، وليس في البيت إلا كتاب، فعبارة المحشي غير ظاهرة في المقصود. اهدح من خط شيخه بزيادة مفيدة.

[٠]- بل عبارة شرح الفصول ما تقدم.

[٢]- ما بين المعقوفين من شرح الفصول للغياث.

[٣]- في المطبوع: لا. والمثبت من شرح الفصول.

أو يخلق الأصوات أو علم ضروري^(١)، وهو المشار إليه بقوله: **(ولا التوقيف مطلقاً)** أي: من غير تفرقة بين محتاج إليه في التعريف وغيره.

ورابعها وهو قول أبي علي وأبي إسحاق الأسفراييني: القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى، وغيره محتمل^(٢) للأمرين، وهو المشار إليه بقوله: **(أو في المحتاج)**.

حجة البهشمية قوله تعالى: **(﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾)** [إبراهيم: ٤] أي: بلغتهم.

تقرير الاحتجاج: أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال، بل

(قوله): «أو يخلق الأصوات» فسر ذلك بتفسيرين: إما بأن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف التي هي الألفاظ الموضوعية في جسم وإساعها واحداً أو جماعة بحيث يحصل له أو لهم العلم بأنها وضعت بإزاء معانيها، وإما بأن يخلق الله أصواتاً أو حروفاً تدل على أن تلك الألفاظ موضوعية. وظاهر كلام المؤلف أن خلق الأصوات طريق مستقل كما في شرح المختصر، وجعل الأمدي خلق الأصوات وخلق العلم الضروري طريقاً واحداً، واعتمده الشلبي، قال: لأن الكلام في ابتداء تعليم الوضع، فبمجرد سماع لفظ من جسم بدون العلم السابق بوضع ذلك اللفظ لا يفهم معناه ما لم ينضم إلى خلق الأصوات [خلق] [١] العلم الضروري، ثم قال: وكذا الوحي، فلا يكون شيء من هذين الوجهين مستقلاً في كونه طريق التوقيف.

(قوله): «أو علم ضروري» يعني باللغات وأن واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة.

(قوله): «القدر المحتاج إليه في التعريف» أي: تعريف بعضهم بعضاً ما يتعلق بالاصطلاح، مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى.

(قوله): «وغيره محتمل للأمرين» أن يكون توقيفياً أو اصطلاحياً بعد حصول ما يحتاجه أهل الاصطلاح في الوضع.

(قوله): «تقرير الاحتجاج.. إلخ»: اعلم أن ابن الحاجب وشرح كلامه قرروا احتجاج البهشمية بأنها لو كانت توقيفية لزم الدور بدلالة الآية، ولزوم الدور باطل فيطل الملزوم.....=

(١) يوجد الله تعالى لواحد أو لجماعة باللغات وأن واضعها وضعها لتلك المعاني المخصوصة. (شيخ لطف الله).

(٢) وقيل: عكسه، أي: القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحياً، وغيره محتمل له وللتوقيف، والحاجة إلى الأول تندفع بالاصطلاح. (من شرح الجمع).

[١] - ما بين المعقوفين من حاشية الشلبي.

متأخرة عنه؛ لكنها سابقة بدلالة الآية الكريمة، فليست توقيفية^(١).

= ويانه: أن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، أي: بلغتهم دل على سبق اللغات للإرسال، ولو كان حصول اللغات للناس بالتوقيف لهم ولا يتصور التوقيف إلا بإرسال الرسل إليهم لسبق الإرسال اللغات، فيلزم الدور؛ لتقدم كل من الإرسال واللغات على الآخر. قال السعد: لا حاجة إلى ذكر الدور في بطلان كونها توقيفية؛ إذ يكفي أن يقال: لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال، بل متأخرة عنه، واللازم باطل؛ لأنها سابقة بدلالة الآية. فالمؤلف رحمته الله لم يتعرض للدور في تقريره اعتماداً منه على ما ذكره السعد، لكن يشكل حينئذ قول المؤلف رحمته الله [١]: فإن أجيب بأن الآية.. إلخ؛ لأن الجواب مفروض من قبل القائلين بالتوقيف، ففي قولهم: الآية تدل على سبق اللغات تسليم ما ذكرته البهشية من قولهم في احتجاجهم: واللازم باطل؛ لأنها - أي: اللغات - سابقة بدلالة الآية، وفي قولهم: دون التوقيف والتعليم منافاة لمدهام، وهو القول بالتوقيف، وكذا يشكل قول المؤلف: وأجيب: بأنها لا تضاف إليهم إلا بعد توفيقهم.. إلخ؛ لأنه جواب من قبل البهشية، وفيه تسليم كونها توقيفية، والمؤلف رحمته الله أخذ هذا الجواب المشار إليه بقوله: فإن أجيب.. إلخ وجوابه من كلام السعد،.....=

(١) فإن قيل: هذا إنما يدل على أن ليس الواضع هو الله تعالى ومعرفة البشر له بالتوقيف، ولا يدل على أنه هو البشر كما هو مذهب البهشية؛ لجواز أن يكون الواضع جنياً أو ملكاً، قلت: هذا مندفع بأنه لا قائل بالمذهب الآخر. (ميرزا جان).

[١] - الظاهر عدم توجه الإشكال على عبارة ابن الإمام؛ إذ إيراد هذا الجواب وجوابه كما ينبغي على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور ينبغي أيضاً على تقريره ببيان الملازمة مع بطلان اللازم؛ إذ منشأ ذلك توهم القول بانحصار سببية التوقيف في الإرسال، وهو معتبر في كلا التقريرين، والمؤلف رحمته الله وإن لم يصرح بالمقدمة الناطقة بذلك فعبارة حيث قال: إنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال تنادي عليها. إذا عرفت هذا فقول المؤلف: فإن أجيب.. إلخ هو فرض جواب من جانب التوقيفية، ومحصله عدم دلالة الآية على سبق التوقيف حتى يتبين بطلان اللازم من القول به أو يتوجه الدور فلا يتم تقرير الاحتجاج بأي الطرفين. وقوله: أجيب بأنها لا تضاف.. إلخ هو من جانب المحتجين على عدم التوقيف، ولا شك في اقتضاء الإضافة التوقيف، وحينئذ يتوجه النقض بأحد الطرفين، فوقع التخلص من جانب التوقيفية بأنه لا ينحصر في الإرسال. إذا تقرر هذا فلا يتوجه الإشكال عليهم بتسليم ما ذكرته البهشية في بيان بطلان اللازم حيث قالوا: لكنها - أي: اللغات - سابقة بدلالة الآية؛ إذ ليس في تسليم دلالة الآية على سبق اللغات دون التوقيف ما ينافي القول به خصوصاً مع ما آل إليه الكلام من القول بعدم انحصار سببه في الإرسال كما عرفت، وكذا لا يرد عليهم منافاة قولهم: دون التوقيف لمدهام [٢٠]؛ إذ المراد نفي دلالة الآية على سبق التوقيف لثلاثاً يتم احتجاجهم لا نفي أصل التوقيف، وكذا لا يتوجه الإشكال على البهشية بأنه يلزم من قولهم في الجواب عن الجواب: لا تضاف إليهم إلا بعد توفيقهم تسليم كونها توقيفية؛ إذ هو جواب إلزامي، وإذا أعطيت النظر حقه علمت صحة كلام ابن الإمام وعدم ورود الإشكالات، والله أعلم. (للقاضي أحمد بن صالح رحمته الله ح).

[٢٠] - الظاهر أن مراد سيلان في قوله: منافاة لمدهام أن الضمير يعود إلى البهشية، وهو يظهر بالتأمل. (ح عن خط شيخه وقد شكل على قوله الظاهر).

فإن أجيب: بأن الآية تدل على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم.

أجيب: بأنها لا تضاف إليهم إلا بعد توقيفهم وتعليمهم.
فإن أجيب^(١) بأنه يجوز بغير الإرسال كخلق الأصوات أو علم

= لكن إيراد السعد له مبني على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور، والمؤلف لم يتعرض له، فيإريده وإيراد جوابه في كلام السعد سالم عن هذا لا إشكال. وبيانه أنه قال: فإن قيل: الآية تدل على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور، أي: يلزم الدور من الآية.

ثم قال: قلنا: مبني الدور على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنها تكون بعد توقيفهم وتعليمهم. فاستقام في كلامه توجه هذا السؤال من قبل هذا القائل بالتوقيف، وجوابه من قبل البهشمية، أما توجه السؤال من قبل القائلين بالتوقيف فلاهم يتحصلون به عن لزوم الدور الناشئ عن توقيف القوم وتعليمهم. وحاصله أن الذي دلت الآية على سبقه هو نفس اللغات والأوضاع ولا توقف له على الإرسال، إنها يتوقف على الوحي باللغات [١] والأوضاع إلى آدم قبل إرساله إلى القوم، فيكون هناك وحي باللغات والأوضاع ولا إرسال له إلى قوم لعدمهم، ثم بعد وجودهم وتعلمهم منه ﷺ اللغات والأوضاع أرسل إليهم، ويكون هذا مبنياً على القول بأن النبي أعم من الرسول.

وكذا استقام في كلام السعد توجه الجواب من قبل البهشمية الذي ذكره السعد بقوله: قلنا مبني الدور.. إلخ، وهو المشار إليه بقول المؤلف: أجيب.. إلخ، وذلك أن حاصله في كلام السعد منع لزوم الدور، فيكون هذا الجواب إثباتاً للمقدمة الممنوعة، وهي التوقيف اللازم منه الدور وذلك أن إضافة اللغات -أي: اللسان- إليهم في قوله تعالى: (يَلْسَانٍ قَوْمِهِ) يقتضي توقيفهم وتعليمهم فيلزم الدور.

(قوله): «فإن أجيب بأنه» أي: التوقيف للقوم.. إلخ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه من قبل القائل بالتوقيف، وتوجيهه في كلامهم ظاهر؛ لأنه جواب عن مقدمة مذكورة في كلامهم، وهي ما عرفت من قولهم: ولا يتصور التوقيف إلا بإرسال الرسل، ولم يتعرض المؤلف ﷺ لهذه المقدمة لعدم ذكر الدور في كلامه.

(١) هذا السؤال أورده السعد في دفع الدور حيث قال: فإن قيل: الآية تدل على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم ليدور. قلنا: مبني الدور على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنها تكون بعد توقيفهم وتعليمهم. (عبدالقادر بن أحمد).

(*) يعني فإن أجاب من قال: إنها توقيفية على البهشمية. اهـ منه أيضاً.
(*) يعني فإن أجاب من قال إنها توقيف على قول البهشمية: إنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال نجيب بأنه يجوز التوقيف بغير الإرسال.

[١] - يحقق هذا التفسير للجواب المذكور، فإنه لا فرق عليه بين هذا والجواب الآخر، أعني قوله: والجواب بأننا لا نسلم.. إلخ، فتفسير هذا الجواب الذي هنا مغاير لما فسره. تأمل. (حسن ح).

ضروري^(١).

فقد أجيب^(٢) بأنه خلاف المعتاد، فلو لم يقطع بعدمه فلا أقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية.

والجواب^(٣): أنا لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالإرسال.

(قوله): «كخلق الأصوات أو علم ضروري» لم يتعرض المؤلف هنا للوحي مع أنه قد ذكره سابقاً، ووجهه أنه هنا أجاب بأن ما ذكره خلاف المعتاد، وذلك إنما هو في خلق الأصوات وخلق العلم الضروري لا في الوحي، فلو ذكره لم يتم الجواب الذي سيأتي حيث قال: والجواب أنا لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالإرسال، يعني بل بالوحي.

(قوله): «فقد أجيب» ذكره ابن الحاجب، وقوله: «خلاف المعتاد» يعني لم تجر عاداته تعالى بذلك كما ذكره الشريف.

(قوله): «والجواب: أنا لا نسلم^[١] أن التوقيف لا يكون إلا بالإرسال» هذا الكلام ذكره السعد في الحواشي، وتوجيهه ظاهر في كلامه على ما عرفت من تقرير الاحتجاج بلزوم الدور؛ لأنه إذا منع هذه المقدمة - أعني كون التوقيف لا يكون إلا بالإرسال - اندفع الدور، وأما توجه ذلك في كلام المؤلف ففيه خفاء؛ لأن هذه المقدمة لم تكن مذكورة في كلامه عليه السلام.

واعلم أن وجه هذا المنع ما عرفت من أنه يجوز أن يكون التوقيف بدون الإرسال بأن يتقدم الوحي باللغات إلى النبي ﷺ ثم بعد أن يتعلم القوم اللغات من النبي ﷺ يرسل إليهم كما أشار إلى ذلك الشريف، ويكون ذلك بناء على أن النبي أعم من الرسول، وأما توجيه المنع بأن التوقيف يكون بخلق الأصوات أو علم ضروري فقد عرفت أنه خلاف المعتاد، لكن يرد على التوجيه^[٢] الأول ما أشار إليه الشريف من أنه لا فرق حيث بين توقيف آدم وغيره عن له قوم من الرسل. قال الشريف: فلذا أشار في شرح المختصر إلى دفع هذا بقوله: «إذا كان آدم هو الذي علمها لا قوم رسول» حيث لم يقل: لا رسول قوم، قال السعد: يعني لا نسلم أن التوقيف لا يتصور إلا بالإرسال، نعم، توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور إلا بالإرسال، وأما توقيف الرسول فيكفي فيه الوحي والإعلام من الله تعالى، ثم قال: وقد يقال: =

(١) يخلقه الله تعالى في قلب رسوله فيلقيه إلى غيره. (نظام).

(٢) يعني فقد أجابت البهشمية. (عبدالقادر بن أحمد).

(٣) قوله: «والجواب» هو من جانب القائلين بالتوقيف.

[١] - وأيضاً فهو تبين لغير الإرسال، ومن الإرسال الوحي، فلو ذكره لم يصدق عليه أنه غير الإرسال، فمثل بما لا يدخله الاحتمال. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - لكنه لا يرد إلا على كلام الشريف في الجواب على البهشمية، ولفظه بعد ذكر دليلهم: الجواب أنه تعالى علم آدم الأساء اللغات بأسرها كما دلت عليه الآية، وغيره تعلم منه إلى آخر جوابه، فلا يرد مع التأمل على التوجيه الأول ولا على أول كلام المؤلف أيضاً. (من خط حسن بن يحيى الكبسي ح).

نعم، يتم ذلك **(في حق من له قوم)** من الرسل^(١)، أما إذا كان آدم ﷺ هو الذي عُلِّمها فهو مخصوص من عموم الآية؛ إذ لا قوم له عند البعثة^(٢).

= المراد أن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هي في حق الرسول الذي له قوم، فأدم مخصوص من ذلك؛ إذ لا قوم له عند البعثة. إذا عرفت ذلك فقول المؤلف ﷺ: «نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل» يرد عليه ما عرفت من كلام الشريف من أنه لا فرق بين آدم وغيره ممن له قوم من الرسل، فكان الأولى أن يقول: نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور إلا بالإرسال.. إلخ ما ذكره السعد ليندفع ما ذكره الشريف، أو يقول: والجواب: أنا لا نسلم دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول، إنما ذلك في حق الرسول الذي له قوم، فأدم مخصوص.. إلخ. وتوضيح المقام: أن المؤلف ﷺ جمع في هذا الجواب بين وجهين ذكرهما السعد في تقرير هذا الجواب كل منهما مستقل: أولهما: قوله: لا نسلم.. إلى آخر ما سبق نقله. وثانيهما: قوله: وقد يقال.. إلخ، فقول المؤلف ﷺ: «لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالإرسال» إشارة إلى الوجه الأول، وقوله ﷺ: نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل.. إلخ إشارة إلى الثاني، فلو قال: لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالإرسال. نعم، يتم ذلك في حق قوم الرسول فإن توقيفهم وتعليمهم لا يتصور إلا بالإرسال.. إلخ لكان كالوجه الأول في كلام السعد، ثم يقول بعد ذلك: أو لا نسلم أن دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول، بل في حق من له قوم من الرسل، أما إذا كان آدم هو الذي علمها.. إلخ لكان إشارة إلى الوجه الثاني واستقام المعنى واندفع الإيراد، وإنما وسعنا الكلام في هذا المقام لأنه من مضايقات الكتاب، وروما لتوضيح ما قصده المؤلف ﷺ وإن كانت هذه المسألة كما قال الشيخ لطف الله ﷺ: لا فائدة تنبني على الخلاف فيها، قال: ولهذا قال الأنباري شارح البرهان: ذكرها في الأصول فضول، وقال غيره: الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل، والله أعلم.

(قوله): «هو الذي علمها» بلفظ المبني للمفعول من التعليم.

(قوله): «فهو مخصوص.. إلخ» قلت: وصح إطلاق اسم الرسول على آدم وإن لم يكن له عند البعثة قوم يرسل إليهم لأن هذا الإطلاق وتسميته رسولا إنما هو على لسان نبيتنا ﷺ، فلا إشكال كما قد يتوهم، والله أعلم.

(١) ولهم أن يجيئوا بأن آدم ﷺ لم يكن رسولا إلا بعد وجود المرسل إليهم، وهم أولاده، فيتم الاحتجاج، ويعضده قوله تعالى: ﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [الأنعام: ٤٨].

(٢) قال الأسنوي: وأحسن من هذا أن يقال: الوحي قد يكون إلى نبي وهو الذي أوحى إليه لكن لا للتبليغ، وقد يكون إلى رسول، وهو المبعوث لغيره؛ ولهذا قالوا: كل رسول نبي ولا ينعكس، والآية إنما تنفي تعلمها بالوحي إلى رسول، فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي إلى نبي. اهـ وعبرة ميرزاجان: أقول: يمكن الجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف بالإرسال؛ لجواز كون التوقيف بالوحي إلى النبي، والنبي أعم من الرسول.

احتج الأشعري^(١) بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، فإنه دل على أنه تعالى واضع الأسماء ومعلمها آدم دون البشر، وكذلك الأفعال والحروف؛ إذ لا قائل بالفصل^(٢)، ولأن التفهيم يعسر بدونها^(٣)، ولأنها أسماء في اللغة^(٤)، والتخصيص بالنوع المقابل لهما إنما هو اصطلاح النحاة. والجواب من وجوه:

أحدها: منع أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وضع اللغات وتعليمها آدم، لِمَ لا يكون معناه علمه (ما وضع) أي: ما سبق

(قوله): «ولأنها أسماء في اللغة لكونها علامات لمعانيها كالأسماء».

(قوله): «إنما هو في اصطلاح النحاة» أي: اصطلاح نحوي طرأ فلا يحمل عليه القرآن.

(قوله): «والجواب من وجوه.. إلخ» الأجوبة الثلاثة جعلها في شرح الفصول للشيخ رحمه الله وشرح المختصر [١] تأويلات، قالوا: فتارة في التعليم وهو الأول والثالث، وتارة في الأسماء وهو الثاني، وجعلها سنداً للمنع ليتوجه الرد بأن الأول والثالث كلام على السند. ولو قدم المؤلف الثالث على الثاني لكان أنسب؛ لأنه تأويل في التعليم كالأول.

(قوله): «ما وضع» ظاهر السياق أنه بصيغة المعلوم، لكن تفسيره بقوله: أي ما سبق وضعه يناسب المجهول.

(١) لما كمل الكلام على إبطال قول البهشمية بنصرة قول الأشعرية شرع في إبطال قول الأشعرية لئتم له اختيار التوقف. واعلم أن انتشار الكلام في هذا الشرح يخفى به مراد المؤلف، وما كتبناه في الحاشية يظهر مراده، ولا ينبغي المبالغة في الاعتراض والرد في مجرد العبارة كما فعل سيلان رحمه الله مع إمكان تأويلها كما فعلنا، إنما يبالغ العالم في نصرة الحق لا في العبارة التي يمكن توجيهها.

(٢) هذا إن حملت على المعنى المتقول إليه، وإن حملت على المعنى الأصلي فكذلك؛ لأن موضوعها الأصلي هو السمات، أي: العلامات، ولا شك أن الأسماء والأفعال والحروف سمات الأشياء. (أسنوي).

(٣) فلا بد من وضع الحروف والأفعال من الله سبحانه؛ لئتم الغرض. (من حاشية العضد).

(٤) لأن اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع. (من حاشية السعد).

[١]- ولفظ شرح المختصر: يتفصّل [١٠] عن هذه الآية بتأويلها فتارة في التعليم.. إلخ، ولا يخفى أن التفصيّل منع لزوم

الاستدلال، فالكلامان متحدان. (سيدي حسن يحى الكسبي ح).

[١٠]- في شرح المختصر وشرح الفصول للغيات: والمخالف ينفصل.. إلخ.

وضعه من خلق آخر؟ وهذا أدخل في التبيكيت^(١) كما لا يخفى على المتأمل.
وثانيها: وهو المراد بقوله: **(أو الحقائق)** منع كون الآية تدل على أنه تعالى علمها آدم؛ لجواز أن يكون المراد بالأسماء المسميات؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١]، والضمير للأسماء^(٢)، ولا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء.

(قوله): «وهذا أدخل في التبيكيت.. إلخ» لأن الملائكة إذا عجزوا عن معرفة ما لهم طريق إلى معرفته -وهو ما قد وجد بوضع سابق- كان التبيكيت^[١] بعجزهم عنه أدخل؛ لسهولة معرفته، بخلاف ما لو كانت اللغات بتوقيف الله تعالى فإنهم عجزوا عما لم يكن قد وجد بوضع سابق، إنها يوجد بتوقيف الله تعالى، والتبيكيت عليه ليس كالأول، فوجه التبيكيت في هذا الوجه يفارق وجه التبيكيت فيما سيأتي، وهو الإلهام لأن يضع، وذلك أن آدم ﷺ عرف بالإلهام أمراً خفياً دقيق المسلك، وهو أن يضع. فالخاصل أن التبيكيت إن اعتبر بالنسبة إلى الملائكة كان وجه الأدخلية عدم معرفة الملائكة ﷺ لما تسهل معرفته كما فيما نحن فيه، وإن اعتبر بالنسبة إلى آدم كان وجه الأدخلية أنه عرف بالإلهام أمراً خفياً كما في الوجه الثالث، فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين^[٢] على وجه أدخلية التبيكيت هنا بأنه ليس خفياً كالوجه الثالث. وبما ذكرنا يعرف التمايز، فلذا قال المؤلف: كما لا يخفى على المتأمل.

(قوله): «مع تغليب العقلاء» وذلك لأن الضمير المذكور إنما هو للعقلاء المذكورين^[٣] فلولا التغليب لاختص بالعقلاء. =.....

(١) وجه التبيكيت عجزهم عن معرفة ما عرفه آدم ﷺ بالإلهام من الأمر الخفي، لكن لا يتم إلا لو ألهموا ما ألهم آدم ﷺ فعجزوا عن معرفته، ولا جزم به. (سيدي إسماعيل بن محمد بن إسحاق).

(٢) إذ لم يتقدم غيره. (عضد).

[١]- التبيكيت بالنسبة إليه أن ألهم هو دونهم، وبالنسبة إلى الملائكة من حيث عجزهم لا هو. (ح عن خط شيخه). ينظر في كيفية التبيكيت بالنسبة إلى آدم ففيه خفاء؛ إذ الظاهر أنه على ذلك التقدير ليس إلا بالنسبة إلى الملائكة. (إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح).

[٢]- لعل مراد المحشي رحمه الله كما يرشد إليه آخر كلامه صرف الأمر بالتأمل إلى ما يعرف به التمايز بين وجهي الأدخلية في الجواب الأول والثالث، ورتب على ذلك عدم توجه الاعتراض، ولا يخفى أنه وقع الأمر بالتأمل قبل ذكر الأدخلية المترتبة على الجواب الثالث التي هي مظنة أن ينشأ عنها السؤال عن تمايز وجهي الأدخلية في الأول والثالث، فكيف يصح صرف الأمر بالتأمل إلى ذلك؟ وأنت خير بأن وجه الأدخلية في الثالث أخفى منه في الأول؛ فكان الأمر فيه بالتأمل أولاً، ولعله مراد المعارض. ولو قيل في جواب: ترك الأمر بالتأمل في وجه أدخلية الثالث مع كونه أخفى: للعلم بأوليته [بأوليته]. ظ [لم يكن بعيداً تأمله. (للمحقق أحمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه).

[٣]- في المطبوع: المذكورين. والمثبت من حاشية الشریف على شرح المختصر.

وثالثها: وهو ما أشار إليه بقوله: **(أو ألهمه له^(١))** منع دلالتها على المطلوب؛ لجواز أن يكون المراد به الإلهام لأن يضع، نحو: قوله تعالى: **﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ^(٢) لَكُمْ﴾** [الأنبياء: ٨٠]، وهذا أيضاً أدخل في التبكيث وأقوم في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام.
والجواب في الأول^(٣) والثالث بمخالفة الظاهر لا يقاوم ما ذكرناه

= وقد أجب في شرح المختصر بأن التعليم للأسماء والضمير للمسميات وإن لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدالة عليها، وهي الأسماء؛ لدلالتها على المسميات، وتدل على أن التعليم للأسماء إضافتها [١] إلى المسميات [٢]؛ إذ الظاهر من الإضافة المغايرة.
(قوله): «أو ألهمه له» أي: لأن يضع، وذلك لأن التعليم إذا كان المراد به الإلهام كما في قوله تعالى: **﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾** [الأنبياء: ٨٠] كان معنى ألهمه الأسماء ألهمه وضعها لمعانيها.
(قوله): «والجواب [٣]» هذا الجواب ذكره في شرح المختصر.
(قوله): «في الأول» أي: في الوجه الأول والثالث من الوجوه الثلاثة.
(قوله): «بمخالفة الظاهر» إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعريف وضعها لمعانيها، فالحمل على إلهامه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر، ولأن الأصل عدم وضع سابق.

(١) وقوله: «أو ألهمه» أقول: هذا خلاف المراد من علم، والاستدلال بـ (علمناه صنعة لبوس لكم) لا دليل أن المراد ألهمناه، بل المراد قلنا له: اصنع كذا واصنع كذا؛ إذ ذلك الأصل في لفظ التعليم. وأما حديث أنه ألهم إسماعيل هذه اللسان فقد أورد أنها كانت العربية لغة يعرب ثم أضاعها من بعده باختلاط الألسنة فألهم إسماعيل ما كان أضيع.
(٢) أي: ملبوس.

(٣) قوله: «والجواب في الأول.. إلخ» يعني كما أجب به العضد حيث قال: والجواب أنه خلاف الظاهر؛ إذ المتبادر من تعريف الأسماء.. إلخ، وقوله: «لا يقاوم» خبر «والجواب».

[١]- في المطبوع: وإضافتها. ولفظ شرح المختصر: ويدل على أن التعليم للأسماء قوله تعالى: **﴿أَتَشْكُرُنِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾** [البقرة: ٣١]، **﴿فَلَمَّا أَتَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾** [البقرة: ٣٣].

[٢]- في قوله تعالى: (أسماء هؤلاء). (ح).

[٣]- أي جواب ابن الحاجب وشارحه. اهـ وقوله: ذكره.. إلخ يعني بأنه خلاف الظاهر، لا إلى آخر ما ذكره المؤلف. (ح).

من الأدخلية، مع أنه كلام على السند^(١)، ولو سلم^(٢) فالظاهر قد يعدل عنه للدليل، وهو قائم على إرادة الإلهام^(٣)، قال ﷺ: ((ألهم إسماعيل هذا اللسان إلهاماً)) أخرجه الحاكم في المستدرک وصححه.

(قوله): «لا يقاوم ما ذكرناه» [١] من الأدخلية أي: الأدخلية في التبيكيت في الوجه الأول والثالث، ومعنى عدم مقاومته أننا نختفر مخالفة الظاهر لأجل تلك الأدخلية لكون ذلك أقوم في الاحتجاج، لكن إذا كان الكلام في هذه المسألة في الظهور فالأدخلية لا تقاوم خلاف الظاهر [٢]؛ ولأجل هذا قال المؤلف ﷺ: مع أنه كلام على السند، يعني فلا يقبل؛ إذ لا يتوجه إلى السند منع ولا إبطال كما ذكره أهل علم المناظرة، بل إنما يتوجه إثبات المقدمة الممنوعة، قالوا: إلا إذا كان السند مساوياً للمنع بحيث يلزم من إبطاله إبطال المنع فإنه يتوجه إليه الإبطال، وتوضيح ما ذكره وبيان المساوي وغيره أوردناه في حاشية على الحاشية. وقد أجب بأنه -أي: الجواب عن الأول والثالث- إثبات للمقدمة الممنوعة كما ذكره السعد؛ لما عرفت سابقاً من دلالة الإضافة على إثبات المقدمة الأولى، ودلالة تبادر تعريف وضعها من تعليم الأساء على إثبات المقدمة الثانية -لا كلام على السند؛ فلذا قال المؤلف ﷺ: ولو سلم فالظاهر قد يعدل عنه.. إلخ.

(قوله): «ألهم إسماعيل.. إلخ» أي: ألهمه لأن يضع، فيكون قد حصل الوضع من البشر، فيعدل لأجله عن ظاهر قوله: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» [البقرة: ٣١] بأن يحمل على الإلهام للوضع، ولأنه لا قائل [٣] بأن البعض من اللغات بالتوقيف والبعض الآخر بوضع البشر. ولا يخفى أن قوله: «ولو سلم» إنما هو تسليم للجواب عن الوجه الثالث، فلم يتعرض للجواب عن الوجه الأول.

(١) السند: عبارة عن الشيء الذي يكون المنع مبنياً عليه، ومعنى كونه مبنياً عليه فهو أن يكون ملزوماً للمنع، فإن وجود اللازم مبني على وجود ملزومه، لأن الجزم بوجود اللازم لا يحصل إلا بوجود الملزوم على الإطلاق، وقال المحققون: الكلام على السند قبل المنع جائز. (من السمرقندي).

(٢) قوله: «ولو سلم» يعني قبول الكلام على السند. وفي حاشية ما لفظه: لعل التسليم لجواب الثالث فقط؛ إذ الدليل إنما قام فيه، وقد وجدت هذا نظراً لبعضهم.

(٣) هذا إنما يتم على جزء الدعوى -أعني الإلهام- دون الآخر، أعني ما وضع، تأمل. (من خط القاضي محمد بن إبراهيم السحولي).

[١]- في حاشية ما لفظه: قف وتأمل فقد خلط المحشي الكلام كما ترى. (ح عن خط شيخه).

[٢]- يحقق؛ فالظاهر عدم الفرق في مقاومتها له بين أن يكون الكلام في إفادة الأدلة الظهور أو القطع كما لا يخفى. (حسن يحسن الكبسي. ح).

[٣]- هو كذلك عند المفصلين فلا وجه للنفي. اهـ لا وجه للنظر تأمل، والمراد بقوله: لأنه لا قائل به.. إلخ القطع بأحد الأمرين لا الاحتمال كما توهم. (سيدي أحمد بن محمد ح).

ورابعها: أنا وإن **(سلمنا)** أن المراد من تعليم الأسماء ما ذكره **(منعنا)** **(التعميم)** لجواز أن يراد الأسماء الموجودة في زمان آدم ^(١) لا غير، أو يراد ^(٢) لغة من اللغات.

قال أبو طالب في المجزي: ليس في الآية دلالة على أن الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع اللغات، فمن أين أن الأسماء التي هي من لغة العرب قد نص تعالى عليها ^(٣) بأن علمها إياه؟ انتهى.

وخامسها: أنا وإن **(سلمنا)** العموم **(منعنا البقاء)** لجواز أن يكون من بعد آدم قد نسيها ^(٤) فاصطلح جماعات على ما نسمعه من اللغات المتكثرة المختلفة

(قوله): «منعنا التعميم» قد أجاب في حواشي شرح المختصر بأنه خلاف الظاهر؛ لأن المتبادر التعميم ولا سيما مع التأكيد، وأنه إثبات للمقدمة الممنوعة لا كلام على السند.

(قوله): «منعنا البقاء» هكذا ذكره السعد، ودفعه بأنه خلاف الظاهر.

(١) واللام للعهد الخارجي كما هو الظاهر من إضافة الأسماء إلى الموجودين الحاضرين، ويبعد أن يراد بها الاستغراق للموجود ومن سيوجد، والآية لا تدل على التعميم نصاً، بل هي ظاهرة في الموجودين فقط كما أشار إليه أبو طالب في المجزي. (من شرح ابن جحاف).

(٢) في المطبوع: أو يراد به لغة.

(٣) يقال: المدعى الظهور لقربة اللام والتأكيد.

(٤) قال ابن متويه: اعلم أنها متى وقعت مواضعة من جماعة كثيرة على لغة فغير جائز مع بقاء عقولهم أن يذهبوا عنها بأجمعهم، فلا يصح ما يحكى عن أولاد نوح عليهم السلام أنها تبلبلت ألسنتهم فسمي ذلك الموضع بابلاً لهذا الوجه. قلت: والمانع من ذلك هو امتناع خرق العادات لا على جهة إظهار الإعجاز كما قدمنا تحقيقه، وهذا من الخوارق؛ إذ العادة جارية مستمرة على خلافه. (دامغ). قال الزركشي: تكلّموا في فائدة هذه المسألة فمنهم من نفاها كالأنباري شارح البرهان وقال: ذكرها في الأصول فضول. وقال الماوردي في تفسيره: فائدة الخلاف أن من جعل الكلام توقيفاً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحياً جعله متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام. اهـ قال ابن أبي شريف: وقال غير ابن الأنباري الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل، وإنما ذكرت في الأصول لأنها تجري مجرى الرياضات التي يرتاض بالنظر فيها.

التي يبعد أن يعلمها الحكيم تعالى شخصاً واحداً مع غناء أحدها، وهذا معنى قوله: **(لاختلاف الألسنة)**.

احتج المفصلون بأنه لو لم يكن القدر المحتاج إليه في التعريف بالاصطلاح^(١) بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر، وهو على آخر، وهكذا إما إلى نهاية فيدور^(٢) أو لا فيتسلسل.

والجواب: بمنع الملازمة^(٣)، بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الأطفال

(قوله): «لم يكن القدر المحتاج إليه في التعريف بالاصطلاح» متعلق بالتعريف، والمراد تعريف بعضهم بعضاً ما يتعلق بالاصطلاح، ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى كما في عبارة الشيخ العلامة وحواشي السيد العلامة؛ لأن الذي يتعلق بالاصطلاح هو الشيء الذي يراد تعريفه مثلاً، فهو معمول التعريف، وظاهر عبارة المؤلف^[١] أن التعريف حصل بنفس الاصطلاح، وليس كذلك، مثلاً إذا فرضنا أن الأسد واضعه البشر فهو المتعلق بالاصطلاح، فتعريف بعضهم بعضاً أن الأسد موضوع لمعناه يجب أن يكون باللفظ، مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، فلا بد أن يكون وضع هذه الألفاظ مثلاً بالتوقيف، وإلا تسلسل إن لم يتنه التوقف أو دار.

(قوله): «بالتوقيف» متعلق بقوله: لو لم يكن، وقوله: «التوقف» أي: القدر المحتاج إليه في التعريف.
(قوله): «والجواب بمنع الملازمة» أي: لا نسلم أن الوضع^[٢] يجب أن يكون باللفظ، بل يكفي إطلاق مفرد مثلاً ويريد المتكلم به معنى.....=

(١) أقول: استدل الأستاذ على كون بعض اللغة توقيفاً بأن الاصطلاح على أن اللفظ موضوع لمعنى ما من المعاني مسبوق باللفظ دالة على معرفة الاصطلاح، فتلك الألفاظ إن استفيد دلالتها من الوضع لزم الدور، وإن كان من التوقيف لزم المطلوب. وأجاب المصنف بأن معرفة الاصطلاح تحصل من القرائن كما في حق الأطفال. (من غاية الوصول للحلي شرح المختصر).

(٢) يعني أن العقل يحكم بالترتيب بينهما بأن يقول: وجد ذاك فوجد هذا، وهذا معنى دور التقدم، وهو غير جائز، بل واقع في المتضايقين؛ فإن كلاً منهما يتوقف على الآخر في التعقل والخارج، بمعنى أنه لا يوجد بدون الآخر، ويكون تعقله وتحققه مع الآخر. (من خط المولى عز الإسلام محمد بن إسحاق رحمته الله).

(*) بمعنى أنه يتوقف الآخر على السابق والسابق عليه، إما بين اثنين مثلاً أو بين ثلاثة أو نحو ذلك، وهذا معنى قوله: لا شراك التسلسل المتعارف والدور.

[١] - يقال: هو متجوز بالمصدر عن اسم المفعول فلا يرد عليه. اهرح عن خط شيخه.

[٢] - الظاهر أنه على حذف مضاف، أي: تعريف الوضع تأمل. (ح عن خط شيخه).

فإنهم يتعلمون اللغات بذلك، فقلوه: **(والترديد والقرائن ينفي التسلسل^(١))** يعني أن الجواب بهما^(٢) ينفي ما ادعوه من لزوم التسلسل. واقتصر على ذكر التسلسل لأن الدور أيضاً نوع منه؛ لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي التوقفات، ويختص الدور بكونها في أمور متناهية، والتسلسل بكونها في أمور غير متناهية.

= ثم يفهم السامع المراد بقرينة التردد^[١]، كالأطفال والحيوانات تعلم مراد تصويت الإنسان لها وتصويت بعضها لبعض بقرينة حسية هي نوع من الإلهام ثم ينتهي ذلك إلى تجريب تام يفيد الضرورة. فإن قيل: لو كان الكل توقيفاً لزم الدور أيضاً؛ لاحتياجه إلى سبق معرفة القدر الذي يتأتى به التوقيف، وهي أيضاً بالتوقيف. فالجواب أن التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي.

(١) والدور^[٢] هنا يعني مسبوقية الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء وإن كان سبقاً زمانياً لا ذاتياً كما في الدور المصطلح فإن سبق الشيء على نفسه بحسب الزمان أيضاً ظاهر الاستحالة، على أنه لا حاجة إلى ذكر الدور؛ إذ يكفي أن يقال: لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال بل متأخرة، واللازم باطل بدلالة الآية. (من حاشية السعد).

(٢) فيه إشارة إلى وجه إفراء ضمير (ينفي) تأمل.

[١]- لا بد من القرينة والترديد والتركيب الإضافي بعد ذلك؛ إذ هو مراد المؤلف. اهرح عن خط شيخه.

[٢]- هذا ذكره السعد في استدلال البهشمية بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، على أنها لو كانت توقيفية لزم الدور.

[طريق معرفة اللغات]

(مسألة: وطريق معرفتها) أي: اللغات أمران:

أحدهما: **(التواتر)** فيما لا يقبل التشكيك، كالأرض والسماء والحر والبرد مما يعلم وضعه لمعناه.

(و) ثانيهما: أخبار **(الأحاد)** فيما يقبل التشكيك، كالألفاظ الغريبة التي لا يعلم وضعها لمعانيها وإنما يكتفى فيها بالظن، وقد شكك بعضهم^(١) في الأمرين فقال: أكثر الألفاظ دوراناً على الألسن كلفظ «الله تعالى» وقع فيه^(٢) الخلاف أسرياني^(٣) هو أم عربي^(٤)، مشتق ومم أو موضوع -أي: غير مشتق - ولِمَ؟

(قوله): «وقد شكك بعضهم» هو الإمام الرازي، ذكره الشريف.

(قوله): «ومم» أي: وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا في أنه من أله أو وله^[١].

(قوله): «أو موضوع» إنما جعل الموضوع قسيم المشتق لأن مراده من الموضوع ما وضعه الواضع بعينه، والمشتق موضوع لا بعينه، بل وضعاً إجمالياً، كذا نقل عن المؤلف رحمته الله. وفي حاشية السعد: قوله: «أو موضوعاً» أي: ابتداء من غير أن يؤخذ من أصل؛ فلذا جعل قسماً للمشتق، وقريب منه في حاشية الشريف.

(قوله): «ولم» أي: لم وضع، أذاته تعالى ابتداء من غير اشتقاق^[٢] أو باعتبار كونه معبوداً أو كونه قادراً أو كونه بحيث تتحير العقول من إدراكه أو للمفهوم الكلي؟ قال المحققون من أهل الحواشي: وأنت تعلم أن ما عدا قوله: «ولم» لا دخل له كثيراً في إثبات المطلوب.

(١) هو الرازي في المحصول، والملاحدة، وقد أجاب الرازي عن التشكيك، ذكره الشيخ لطف الله.

(٢) لو قيل: إن هذا السؤال مندفع من أصله؛ لأنه لا خلاف في أن الاسم الجليل لمسه تعالى وهو الظاهر من التواتر لم يبعد. (لي).

(٣) ضبط في نسخة صحيحة بضم السين وسكون الراء.

(٤) والصحيح أنه عربي كما ذهب إليه الجمهور من العلماء، لا عبراني أو سرياني كما ذهب إليه العلامة أبو زيد. وقيل: إنه صفة. والجمهور أنه علم مرتجل من غير اعتبار أصل أخذ منه، منهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وسيبويه والخليل والزجاج وابن كيسان وإمام الحرمين والخطابي. وقال الإمام المنصور بالله رحمته الله في الأساس: فرع: والجلالة اسم الله تعالى بإزاء مدح وليست بعلم.

[١] - في القاموس كوجل ووعد. وفي المصباح: من باب تعب. وفي حاشية العلوي: من أله بالفتح إذا عبد. (ح).

[٢] - لفظ حاشية الشريف: ولأي شيء وضع؟ لذاته تعالى من حيث هو باعتبار.. إلخ.

فما ظنك بغيره^(١)؟

وأيضاً الرواة معدودون كاخليل والأصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر، فلا يحصل القطع بقولهم.

وأيضاً فإنهم أخذوا ممن تتبع^(٢) كلام البلغاء، والغلط عليهم جائز. ووجه الدفع: أن القدح في التواتري مكابرة لما علم قطعاً بالتواتر أنه موضوع لما استعمل فيه، فلا يستحق الجواب؛ لأنه إنكار البديهيات^(٣). والثاني: لا يضره الاحتمال؛ للاكتفاء فيه بالظن.

(لا العقل مستقلاً^(٤)) فلا يكون وحده طريقاً إليها؛ لأن وضع لفظ معين

(قوله): «لا العقل مستقلاً فلا يكون وحده طريقاً إليها.. إلخ» المراد بهذا البحث - كما في شرح المختصر وحواشيه وشرح الشيخ رحمه الله - دفع ما يتوهم من كون النقل مستقلاً في معرفة اللغات من غير مدخل للعقل، فذكروا أن ذلك ليس بمراد؛ لأن النقل قد يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضمنية عقلية كما ذكره المؤلف رحمه الله بقوله: بل قد يحتاج.. إلخ. =

(١) وأيضاً يرد على القول بجري التواتر في اللغة أنه لا بد في التواتر من أن يكون أهل التواتر الناقلون له مستندين إلى الحس، فعند انتهاء نقله آخر رتبة من رتب التواتر لم يعرف ذات الواضع؛ لأنه لم يثبت تعيينه لبطلان أدلته كما صرح به المصنف سابقاً، وإذا لم تعرف ذاته فكيف يعرف ما قاله حتى يكونوا مستندين إلى الإحساس بمقالته؟ والجواب ما ذكره الرازي في المحصول من أن العلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعاً لهذه المعاني، وأنا نجد أنفسنا جازمة بأن السماء والأرض كانا مستعملين في هذين المعنيين المسميين، ونجد الشبه التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات، انتهت المقصود من كلامه. وأنت خير بأن هذا الجواب أفاد أن ثمة علماً ضرورياً ولم يعلم كيفية طريقه، وأما أن طريقه التواتر فلا يتم مع عدم معرفة الواضع فضلاً عن معرفة ما قال، فلو اقتصر المؤلف رحمه الله على جواب الرازي ووجه الدفع بأن القدح في التواتر مكابرة لكان صواباً. (شيخنا).

(٢) في نسخة: من تتبع، وهو الصواب في عبارة العضد.

(٣) في حاشية ما لفظه: المصدر في نسخة الوالد زيد اليقينيات ونسخ بها ضرب عليه هنا، يعني البديهيات.

(*) في (أ، ج): اليقينيات. وفي (ب): البديهيات اليقينيات.

(٤) عادة المؤلف رحمه الله الإشارة إلى دليل كل مسألة في المتن، فكان حق العبارة أن يقول: مستقلاً لأنه من الممكنات.

لمعنى معين من الممكنات، والعقل لا يستقل^(١) بمعرفتها، بل قد يحتاج إليه في إفادة النقل^(٢) العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة إليه، كما يروى أن الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء، وأن الاستثناء للإخراج، فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية - وهي أن كل ما دخله الاستثناء يجب أن يعم المستثنى - أن الجمع المحلى باللام موضوع للعموم^(٣).

= قالوا: إذ صدق المخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل، وأنه عقلي لا يعرف بالنقل؛ لاستلزامه الدور أو التسلسل، والمؤلف ﷺ جعل المراد بالبحث في هذا المقام بيان أن العقل لا يستقل بمعرفة الوضع، يعني بل لا بد من ضميمة النقل، وهذا عكس ما ذكروه، وليس هو المراد في هذا المقام أيضاً، وقد رجح المؤلف ﷺ إلى ما ذكره بقوله: بل قد يحتاج إلى العقل في إفادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة إلى النقل، فإن كلام المؤلف مشعر بأن المراد عدم استقلال النقل كما ذكروه، وبما ذكرنا ظهر أن قوله: «بل قد يحتاج إلخ» وإن استقام معناه بالنظر إليه لكنه إيجاب لما لم يتقدم ذكره؛ لأن الذي تقدم ذكره هو قوله: والعقل لا يستقل بمعرفتها، فمقتضى إيجابه أن يقال: بل قد يستقل العقل، وهو غير صحيح المعنى، وليس هو المراد أيضاً. ويمكن أن يقال في توجيه كلام المؤلف: إن قوله في المتن: «لا العقل مستقلاً» دفع لما يقال: ظاهر العبارة يقتضي الحصر في النقل بالتواتر والآحاد.

ووجه الدفع أنها وإن اقتضت الحصر فلم يرد بالحصر نفي دلالة العقل رأساً، بل نفي استقلاله، لكن هذا التوجيه وإن استقام به الكلام لم يندفع به عدم استقامة الإيجاب ببلى كما عرفت، فكان الأولى أن يقال: وإنها يحتاج إليه.. إلخ فتأمل والله أعلم.

وعبارة شرح المختصر: وأعلم أن النقل قد يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضميمة عقلية كما يروى.. إلخ؛ إذ لا يراد بالنقل أن يكون مستقلاً بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك كما عرفت، وهي واضحة في تأدية المقصود، ولو قال المؤلف: وطريق معرفتها التواتر والآحاد ولو مع ضميمة العقل لوافق ما ذكروه، والله أعلم.

(قوله): «والعقل لا يستقل بمعرفتها» أي: الممكنات من حيث هي ممكنات، فإن العقل إذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائها بالقياس إلى ذاته، فلا بد من انضمام أمر آخر إليه ليحزم بأحد طرفيه، ولا يتصور في وضع الألفاظ إلا النقل.

(قوله): «فيعلم من هاتين المقدمتين» فاعل يعلم أن الجمع المحلى.. إلخ..... =

(١) لأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدي إليه، واللغات من هذا القبيل؛ لأنها متوقفة على الوضع. (أسنوي).

(٢) من إضافة المصدر إلى الفاعل، أي: محتاج إلى العقل في أن يفيد النقل العلم بالوضع.

(٣) وهذا لا يخرج من القسمين؛ إذ لا يرد بالنقل أن يكون النقل مستقلاً بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه؛ إذ صدق المخبر لا بد منه، وأنه عقلي. (عضد).

(ولا القياس) فلا يكون طريقاً إليها تثبت به، وهذا اختيار الجويني والغزالي والآمدني والباقلاني^(١) وابن الحاجب، وهو الذي يؤخذ من سوق كلام أبي طالب عليه السلام، وقال المنصور بالله وابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه بإثبات اللغة به.

والنزاع في إطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء أنه من أفراد معنى ذلك اللفظ على أنه مسمى^(٢) له بجامع تدور التسمية معه

= جعله المؤلف نتيجة مجموع المقدمتين الثقليتين والمقدمة العقلية المنضمة إليهما، فجعل المجموع إشارة إلى قياس اقتراني كبراه المقدمة العقلية، ولعله مبني على أن المقدمة الثانية الثقلية في حكم الصفة والقيد للأولى، فكانه قال: الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء الذي هو للإخراج، وكلما دخله الاستثناء يجب أن يعم، فالجمع المحلى باللام للعموم. وأما السيد المحقق فإنه جعل نتيجة المقدمتين الثقليتين مستقلة، وأشار إلى أن ذلك قياس اقتراني، وضم إليها [١] وإلى نتيجهما المقدمة العقلية، وأشار إلى أن ذلك قياس استثنائي، فينتج ما ذكره المؤلف، حيث قال: فيعلم من هاتين المقدمتين الثقليتين أن الجمع المحلى باللام يجوز أن يخرج منه أي فرد أو أفراد. ثم قال: وبضميمة حكم العقل بأنه لو لم يكن عاماً لم يميز فيه الإخراج يعلم أنه للعموم، وما ذكره الشريف أقرب في تحصيل المطلوب، وقريب منه في شرح الفصول للشيخ العلامة عليه السلام، والله أعلم.

(قوله): «والنزاع.. إلخ» يعني ليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب، فإن مسمى الأول ذكر من ذكور بني آدم واصل حد البلوغ، ومسمى الثاني ذات من له الضرب، علم ذلك بالنقل، فلا يكون إطلاق شيء منها في موارد الجزئية المشتملة على هذا المسمى وإن لم يسمع من أهل اللغة قياساً، وليس النزاع أيضاً فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول؛ إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع بحيث لا يشك فيها، فإذا رفعنا فاعلاً لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياساً؛ لاندراجها تحتها، هكذا ذكره الشريف، ثم ذكر أن ما ثبت تعميمه بالاستقراء حيث قال: الاستقراء قد يتوهم كونه قياساً، فإن النحويين يقولون: هذا قياس، ويريدون به ثبوته بالاستقراء وحصول قاعدة كلية تندرج فيها جزئيات غير مسموعة، وأما نحو ضارب ورجل فليس مما يتوهم فيه أنه قياس، قال: فلا حاجة إلى نفيه.

(قوله): «على أنه» أي: ذلك المعنى الذي لم يعلم بالنقل والاستقراء أنه من أفراد الموضوع له.

(قوله): «مسمى له» أي: اللفظ الموضوع للمعنى، وهو متعلق بمحذوف، أي: بناء على أنه مسمى له، ولو قال: إلحاقاً بالمعنى الموضوع له اللفظ كما في شرح المختصر لكان أولى في كونه فرعاً للمعنى الموضوع له؛ إذ يتعلق قوله: بجامع بالإلحاق، وقد صرح المؤلف عليه السلام بعد هذا بالمقصود فقال: إلحاقاً له بالعقار.. إلخ.

(قوله): «بجامع» وهو التخمين المشترك بينهما الذي دارت معه التسمية، =.....

(١) في رواية السبكي عنه، ذكره في الفصول.

(٢) أي: بناء على أنه.. إلخ. ومحل الخلاف أيضاً في غير الأعلام، وأما هي فلا يقاس فيها اتفاقاً. (من هامش شرح المحلى).

[١] - الأولى: وضم إلى نتيجهما. (ح من خط شيخه).

وجوداً وعدمًا، كإطلاق لفظ الخمر على النبيذ إلحاقاً له بالعقار بجامع وهو التخمير للعقل، وإطلاق السارق على النباش بجامع الأخذ خفية، والزاني على اللائط بجامع الإيلاج المحرم.

احتج الأولون بما أشار إليه بقوله: **(لأنه)** أي: جعل القياس طريقاً^(١) إلى إثبات اللغات **(إثبات بالمحتمل)** وأنه غير جائز، أما الأولى فلأنه يحتمل التصريح بمنعه^(٢) كما يحتمل باعتباره^(٣)؛ بدليل منعهم طرد الأدهم والأبلى والقارورة والأجل والأخيل وغيرها مما لا يحصى، فعند السكوت عن الأمرين

= فما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمراً بل عصيراً، وإذا زال عنه لم يسم خمراً، بل خلاً فيظن حين دارت التسمية مع المعنى وجوداً وعدمًا أن المعنى ملزوم للتسمية، فأينما وجد المعنى وجدت التسمية بذلك الاسم.

(قوله): «أما الأولى» أي: الصغرى القائلة بأن إثبات اللغة بالقياس إثبات بالمحتمل، والثانية أعني الكبرى المشار إليها بقوله: وأنه غير جائز، فيقال: وكل ما هو إثبات بمجرد المحتمل فهو غير جائز، ينتج: إثبات اللغة بالقياس غير جائز.

(قوله): «فلأنه يحتمل» أي: لأن المعنى الذي دار معه التسمية يحتمل تصريح الواضع بمنعه -أي: منع اعتباره- كما يحتمل التصريح منه باعتباره.

(قوله): «بدليل» متعلق باحتال التصريح بمنعه.

(قوله): «الأدهم والأبلى» يعني في غير الفرس مع أن الأول دائر مع السواد وجوداً وعدمًا، والثاني مع التخليط من السواد والبياض.

(قوله): «والقارورة.. إلخ» مع أنها دائرة مع القرار والقوة والخيلان.

(قوله): «وغيرها» كالسكك الدائر مع السموك -أي: الارتفاع- وجوداً وعدمًا، وكذا العيوق ولا يطلق على كل ما له عوق، بل على النجم الأحمر المعروف.

(قوله): «فعند السكوت» أي: سكوت الواضع «عن الأمرين» أي: المنع والاعتبار كما في صورة حل النزاع يبقى المعنى على الاحتمال، وهذا معنى قول المؤلف: يكون الاحتمال، أي: يثبت الاحتمال.

(١) في شرح أبي زرعة على الجمع: فائدة الخلاف أن المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي، فيجيب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص، ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع.

(٢) أي: بمنع اعتباره والتعدي به كما يحتمل التصريح منه باعتباره والتعدي به. (شريف).

(٣) أي: الجامع، كتسميتهم بالظهر للعضو المعروف من الإنسان وغيره من الحيوانات، ولما ظهر من الأرض لمعنى في هذه المعاني هو الظهور. (من شرح ابن جحاف).

يكون الاحتمال^(١).

وأما الثانية: فلأنه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام الاحتمال^(٢)، وأنه باطل اتفاقاً^(٣).

وقد أجب بأنه إن أريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الأولى ممنوعة^(٤)؛ لحصول مرجح^(٥)، وما ذكر في بيانها لا يفيد؛ فإن احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليس^(٦) على السواء.

وإن أريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة؛ لجواز أن يكون احتمالاً راجحاً، فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال.

ورد بأن المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان، يعني أن الاحتمال

(قوله): «وأما الثانية» أي: الكبرى «فلأنه يلزم منه.. إلخ» يعني يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بوضع اللغة بغير قياس إذا قام الاحتمال؛ لأنه بالحقيقة مناط الحكم، هكذا ذكره الشريف.

(قوله): «وقد أجب» ذكره السعد.

(قوله): «مجرد الاحتمال» الشامل للمساوي والرجوح.

(قوله): «فالمقدمة الأولى» أي: الصغرى.

(قوله): «لحصوله» أي: الرجحان.

(قوله): «وما ذكر في بيانها» من احتمال التصريح بالمنع.. إلخ.

(قوله): «ليسا على السواء» لأن وجود المعنى في الأصل المقتضي للإلحاق يرجح الاعتبار، كذا نقل عن المؤلف.

(قوله): «وإن أريد مطلق الاحتمال» الصادق على الاحتمال الراجح أيضاً.

(قوله): «فالثانية» أي: الكبرى.

(قوله): «ورد» هذا الرد لصاحب الجواهر.

(١) ويترتب عليه احتمال الوضع. (شريف).

(٢) وجه الملازمة لو صح إثبات اللغة بالقياس لصح إثباتها بمحتمل من غير القياس؛ لعدم الفرق بين محتمل ومحتمل، لكنه لم يصح إثباتها بمحتمل فلم يصح إثباتها بالقياس.

(٣) كما لو قيل في نوع من الحيوان مثلاً: يسمى هذا فرساً إلحاقاً بالنوع الصاهل من غير جامع.

(٤) قوله: «فالمقدمة الأولى ممنوعة»: في نسخة بعد هذا: لحصول مرجح.

(٥) قوله: «لحصول مرجح» ساقط من المخطوطات.

(٦) في المطبوع: ليسا.

الغير الراجح سواء كان مساوياً أو مرجوحاً ثابت لا مطلقاً، بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه، وحينئذ يلزم أن يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالاً مرجوحاً، واحتمال عدم اعتباره احتمالاً راجحاً؛ لابتناء الأول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلاً وقت التسمية بالخمر.

وابتناء الثاني على احتمالين: أحدهما: أن لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى أصلاً لا مشتركاً^(١) ولا خاصاً؛ إذ الأصل في اللغات عدم التعليل^(٢)، بخلاف الأحكام الشرعية فإنها مراعى فيها المصالح.

وثانيهما: أن يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع له^(٣) كالمخامرة المخصوصة بباء العنب، والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد، فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحاً، واحتمال عدم الاعتبار راجحاً.

ولو سلم فغاياته استواء الاحتمالين، وحينئذ يلزم أن يكون احتمال اعتبار الواضع مجرداً عن الرجحان، فيكون إثبات اللغة بالقياس إثباتاً بالاحتمال الغير

(قوله): «وحيثئذ» أي: حين تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه، هكذا في الجواهر، وقد يتوهم أن المراد حين أن يكون المراد بالاحتمال المجرد.. إلخ، وليس كذلك.

(قوله): «كالمخامرة المطلقة» أي: غير المقيدة بالمحل المخصوص، أعني العنب؛ إذ لو قيدت بالمحل كانت قاصرة فلا تتعدى.

(قوله): «وثانيهما» أي: الاحتمالين.

(قوله): «المخصوصة بباء العنب» فلا تتعدى إلى النيذ لكونها قاصرة.

(قوله): «ولو سلم» أي: كون اعتباره راجحاً.

(قوله): «وحيثئذ» في الجواهر: وعلى كلا التقديرين يلزم.. إلخ، وحاصل الرد: أننا نختار الطرف الأول ونثبت المقدمة الأولى المبنية على بيان أن عدم الاعتبار راجح؛ ولهذا احتج المؤلف إلى زيادة الإيضاح كما في الجواهر لئلا يكون ما ذكره كلاماً على السند؛ إذ لو كان كلاماً عليه لكفى أن يقول [١]: ورد بمنع الاستواء، فتأمل.

(١) قوله: «لا مشتركاً» كمطلق المخامرة، وقوله: «ولا خاصاً» كمخامرة ماء العنب.

(٢) بل وضعه لما وضعه من غير نظر إلى مناسبة معنى وعدمها.

(٣) «له» ساقطة من المطبوع.

[١] - الظاهر أن يقول: لكفى أن يقول: ورد بمنع الرجحان، فتأمل. (شيخنا المغربي. ح).

الراجع، والإثبات به يستلزم الإثبات بمجرد الاحتمال من غير قياس.
والأحسن في الاحتجاج ما أشار إليه بعضهم من أنه وقع الاتفاق^(١) على أن
اللغات ليست إلا توقيفية أو اصطلاحية^(٢)، ولا طريق إليهما غير النقل قطعاً.
(و) احتج المثبتون بأن (دوران الاسم مع المعنى) وجوداً وعدمياً يفيد ظن
علية المدار^(٣)، فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده.

(قوله): «والأحسن في الاحتجاج» لسلامته عما أورد على الاحتجاج الأول المحتاج إلى كلفة الجواب بما
عرفت.

(قوله): «وقع الاتفاق... إلخ» لعل هذا الاحتجاج مبني على أن القائل بثبوت اللغة بالقياس ممن يقول: إنها
ليست إلا توقيفية أو اصطلاحية؛ إذ لو لم يقل بهذا ورد أن القائل بثبوت اللغة بالقياس لعله ممن يذهب إلى
أن الجميع ممكن - وهو القول بالتوقف - أو من القائلين بالتفصيل، أو لعل هذا الاحتجاج بناء على أن بقية
المذاهب تؤول إلى القول بعدم إثبات اللغة بالقياس فاكتفى بذكر مذهب المذهبين، فإن القائلين بأن الجميع
ممكن والقائلين بالتفصيل لا يشبتون اللغات بطريق أخرى^[١]، ولا يخلو المقام عن تأمل، فتأمل، والله أعلم.
(قوله): «دوران الاسم» الدوران لغة: الطواف حول الشيء، واصطلاحاً: ترتب الشيء على الشيء وجوداً
وعدماً، والأول يسمى دائراً والثاني مداراً.

(قوله): «فالنبيذ مع التخمير» فيه تسامح؛ فإن النبيذ مع التخمير هو المتنازع فيه؛ إذ النبيذ من يابس
الشجرتين، فلو قال كما في عبارة غيره: فالعصر مع التخمير... إلخ لكان أولى.

(قوله): «لا قبله» إذ يسمى عصيراً.

(قوله): «ولا بعده» إذ يسمى خلا.

(١) يقال: المخالف من أهل الإجماع، فلا تقوم حجة؛ إذ لا إجماع. (شريف).

(٢) وهذا الدليل يمنع من إثبات اللغة بمطلق الاحتمال ولو كان راجحاً.

(*) لأن الناس بين قائلين أحدهما قال: الواضع البشر، والثاني: الواضع هو الله تعالى، والفصل
راجع إليهما.

(*) لا يقال: الحصر ممنوع فما قد جف القلم عن ذكر الخلاف أن اللغة تثبت بالقياس؛ لأنه لم يخالف
ما مر ولم يذكر غير المذاهب الأربعة. (عبد القادر بن أحمد).

(٣) فيكون المعنى: علة للاسم، فأينما وجد وجد كما هو مقتضى العلية. (شريف).

[١] - في حاشية على هذا ما لفظه: بهذا فهو الجواب الواضع، وتوضيحه أن الواقفين والمفصلين لا يقولون بأنها غير
توقيفية وغير اصطلاحية، بل من وقف يقول بأحدها لا على التعيين، ومن فصل يقول بالتوقيف في المحتاج إليه
وغيره محتمل الأمرين، فيستقيم الكلام، والله أعلم. (حسن بن يحيى ح).

والجواب بأنه^(١) **(معارض)** معارضة على سبيل القلب^(٢) **(به)** أي: بدوران الاسم **(مع المحل)** ككونه ماء العنب ومال الحي ووطياً في القبل^(٣).

(قوله): «على سبيل القلب» إنما قال: «على سبيل القلب» لأن المعارضة إقامة الدليل على خلاف المدعى، فإن كان الدليل عين دليل المستدل يسمى قلباً، وإن كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل، وإن كان غير ذلك سمي معارضة بالغير، وهاهنا المعارضة بالدوران، وهو المراد بالمعارضة بعين دليل المستدل، وذلك أنهم لم يريدوا بعين دليل المستدل أن يكون عينه مادة وصورة؛ إذ لا بد أن يكون بين الدليل تغاير كما حقق ذلك في موضعه.

وبيان المعارضة أن يقال كما ذكره السعد: ما ذكرتم وإن دل على جواز إثبات اللغة بالقياس بناء على غلبة الظن بعلية المعنى فعندنا ما ينفيه بناء على إقامة الدليل على عدم عليته، وكما أن استدلالكم بالدوران فكذا استدلالنا، فيكون معارضة على سبيل القلب.

وظاهر كلام المؤلف رحمه الله فيما يأتي -وهو صريح كلام الجواهر- أن الحكم الذي وردت عليه المعارضة هو العلية حيث قال: وعليتها تدل على عدم عليته المشترك.. إلخ، ولم يتعرض المؤلف رحمه الله لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لأن الدوران أثبت كون المحل علة مستقلة أو لإفادته كونه جزء علة، وقد اختلف في ذلك.

قرر بعض شراح المختصر الأول، وحاصله أن الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل، فكما جاز عليه المعنى استقلالاً جاز عليه المحل استقلالاً، فيكون الإثبات بالمعنى إثباتاً بالمحتمل.

وقرر الشارح المحقق الثاني، وحاصله كما ذكره الشريف أن الاسم دار مع المحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك، فيكون المعنى جزء العلة المركبة منه ومن المحل، فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم، فلا يكون علة.

واعترض السعد كلا التقريرين، فأشار المؤلف أولاً إلى تقرير بعض الشراح بقوله: إن أريد.. إلخ، لكنه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة، أعني قوله: فكما جاز.. إلخ، فكان الأولى ذكره هنا ليتوجه إليه الدفع الآتي المشار إليه بقوله: فلا يكون الإثبات بالمعنى المشترك إثباتاً بالمحتمل.

ثم أشار ثانياً إلى اعتراض السعد بقوله: فالدوران يفيد ظن العلية.. إلخ. وأما تقرير الشارح المحقق فأشار المؤلف إليه وإلى اعتراض السعد عليه بقوله: وإن أريد كونه جزء علة.. إلخ، ثم إن المؤلف رحمه الله دفع اعتراض السعد بقوله: وأجيب.. إلخ، وقد ذكره في الجواهر، فقوله: «لا معارضة» يعني على سبيل القلب كما ذكره المجيب.

(١) في (ب): أنه.

(٢) من حيث إن كلا الاستدلاليين بالدوران.

(٣) فدل الدوران على أن المحل معتبر معه كما ذكرتم، فالمعنى جزء العلة المركبة منه ومن تعين المحل، فلا يستلزم الاسم، فلا يكون علة. (شريف).

واعترض بأنه إن أريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة فالدوران يفيد ظن العلية، وحينئذ يحصل ظن علية^(١) كل^(٢) من المشترك والخصوصية^(٣) فلا يكون الإثبات بالمشارك إثباتاً بالمحتمل من غير رجحان؛ لأن ظن العلية يقتضي تحقق الرجحان قطعاً، وإلا لم يكن الظن ظناً.

وإن أريد كونه جزء علة كان هذا منعاً للمدارية المشترك لا معارضة.

وأجيب باختيار الأول، قوله: الدوران يفيد ظن العلية، قلنا: مسلم إن لم يعارضه معارض، أما إذا وجد المعارض فلا، وهاهنا وجد المعارض، وهو الدوران مع المحل وجوداً وعدمًا، فلو كان الدوران مفيداً لظن العلية مطلقاً لحصل ظن علية كل من المشترك والخصوصية كما ذكره، فإما أن يتساوى كل من الظنين أو لا، وحينئذ يلزم المحال:

أما على تقدير التساوي فلأنه يلزم أن تكون علية كل واحد من المشترك والخصوصية راجحة^(٤) ومرجوحة بالقياس إلى الأخرى.

(قوله): «مطلقاً» يعني وإن عارضه معارض، وقوله: «راجحة» لحصول الظن بها، وقوله: «مرجوحة» لحصول الظن بالأخرى أيضاً، وقوله: «بالقياس» متعلق بقوله: مرجوحة. قال في الجواهر بعد هذا: فتبين أن الدوران على تقدير التعارض بين المدارين لا يفيد إلا جواز علية المشترك والخصوصية على سبيل الاحتمال من غير رجحان، [وإذا احتمل أن تكون الخصوصية علة وأن يكون المشترك علة على سبيل التساوي] **[١٠]** لم يكن إثبات اللغة بالمشارك إلا إثباتاً بالمحتمل من غير رجحان. انتهى. وكان الأولى أن يذكره المؤلف؛ لأنه العمدة في دفع اعتراض السعد المشار إليه سابقاً بقوله: فلا يكون الإثبات بالمشارك إثباتاً بالمحتمل من غير رجحان، والله أعلم.

(١) «علية» ساقط من (ج) والمطبوع.

(٢) قوله: «ظن كل.. إلخ» في حاشية السعد: ظن علية كل.. إلخ، والمراد بالمشارك المعنى كالتخمير مثلاً، وبالخصوصية المحل.

(٣) فيكون هناك علتان متعدية وقاصرة، فنقيس بالمتعدية.

(٤) قوله: «راجحة» لحصول ظن العلية فيها، وقوله: «مرجوحة» يعني لحصول ظن علية الأخرى.

[١١] - ما بين المعقوفين من الجواهر.

وأما على تقدير عدمه فلائنه يلزم أن يكون الظن مرجوحاً، وهو ظاهر الاستحالة^(١).

وباختيار الثاني، قوله: يلزم أن يكون هذا منعاً لمدارية المشترك لا معارضة. قلنا: منع مدارية المشترك منع عليته؛ لأنه عليته أخص مطلقاً من مداريته، ومنع الأعم يوجب منع الأخص، ومنع عليته بالدليل الذي ذكرتموه^(٢) لإثبات عليته لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب، بل هو عينها؛ لأن المعارضة على سبيل القلب ليس إلا منع المدلول بعين الدليل الذي أثبت به المدلول، وهاهنا كذلك؛ لأن استدلالكم بالدوران كما دل على عليه المشترك دل على عليه الخصوصية، وعليتها تدل على عدم عليه المشترك^(٣)، فيكون الدوران دالاً على عليه المشترك وعلى عدم عليته، وهو المعارضة على سبيل القلب، والله أعلم.

(قوله): «على تقدير عدمه» أي: عدم التساوي.

(قوله): «وهو ظاهر الاستحالة» لأنه قد فرض كونه ظناً، والظن لا بد أن يكون راجحاً، وقد فرض كونه مرجوحاً، وهو محال.

(قوله): «أخص مطلقاً من مداريته» لجواز أن تكون المدارية لوصف ملازم كالرائحة ونحو ذلك.

(قوله): «إلا منع المدلول» وهو عليه المشترك، ولا يقال: الحكم الذي وردت المعارضة عليه هو التسمية كما أومئ إليه في شرح المختصر؛ لأننا نقول: منع عليه المشترك يلزم منه منع التسمية.

(قوله): «دل على عليه الخصوصية» لو قال: دل على كون الخصوصية جزءاً لكان أولى.

(١) المستحيل كون الظن تجويزاً مرجوحاً، لا كونه تجويزاً راجحاً وغيره أرجح منه، فالأولى أن يقال: وأما على تقدير عدم تساوي الظنين فلائنه يلزم عدم تساوي المدارين؛ لأن تساوي المدارين يستلزم تساوي الظنين؛ لوجوب تساوي المعلولين عند تساوي العلتين، فيكون عدم تساوي الظنين مستلزماً لعدم تساوي المدارين بحكم عكس النقيض، وعدم تساوي المدارين محال، وإلا لزم خلاف المفروض.

(٢) وهو الدوران.

(٣) يعني فقط من غير أن يكون لها معارض بل معارض.

فصل: في بيان أقسام الألفاظ تتمايز بتمايز معانيها

ولما توقف بيانها على بيان دلالتها على معانيها بدأ بذكر الدلالة، وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به^(١) العلم بشيء آخر، والأول هو الدال والثاني هو المدلول.

والدال إن كان لفظاً فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية، وكل منهما إن كان بسبب وضع الواضع وتعيينه للأول بإزاء الثاني فوضعية، كدلالة لفظ زيد على ذاته، ودلالة الدوال الأربع - وهي الخطوط والعقود والإشارات والنصب - على مدلولاتها.

(قوله): «فصل في بيان أقسام الألفاظ» أي: جنس اللفظ من كونه مفرداً ومركباً مشتقاً وغير مشتق صفة وغير صفة، ومن قسمة اللفظ بواسطة التركيب إلى تام خبر أو إنشاء وإلى ناقص تقييدي وغيره، ومن قسمته بواسطة الأفراد إلى اسم وفعل وحرف، وإلى جزئي ومتواطيء أو مشكك، وإلى مشترك ومنقول، وإلى حقيقة ومجاز، وإلى مترادف ومتباين، وبتمام مباحث هذه الأقسام يتم بحث الموضوعات اللغوية ويتكلم إن شاء الله تعالى في بحث الأحكام.

(قوله): «بحيث يلزم» اللزوم هنا بمعنى الوجوب، فلا يتوهم أن دلالة المطابقة والتضمن يصدق عليها أنها دلالة التزامية، كذا نقل عن المؤلف.

(قوله): «من العلم به.. إلخ» المراد من العلم الإدراك سواء كان تصورياً أو تصديقياً يقينياً أو غيره، فلو قال: كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر، أو كون الشيء مفهوماً منه غيره لكان أظهر كما ذكره بعض المحققين.

(قوله): «وكل منهما إن كان» تذكير الضمير لعوده إلى لفظ (كل)، والتأنيث في قوله: «فوضعية» باعتبار مدلول كل؛ إذ هو عبارة عن الدلالة.

(قوله): «إن كان بسبب وضع الواضع» لو قال: إن كان لوضع الواضع مدخل فيها لكان أولى؛ لاعتناؤه عليه السلام ما عليه المنطقيون في تسمية التضمن والالتزام وضعية حيث قال فيها يأتي: وهي تنقسم إلى مطابقة وتضمن والتزام، وهم يريدون بالوضعية ما للوضع فيها مدخل، وأما عند أهل العربية والأصول فدلالة التضمن والالتزام عقلية كما ذكره في شرح المرأة، ومثله ذكره الدواني عن البيانين.

(قوله): «والنصب» جمع نصب، وهي ما تنصب لتعيين مسافة أو طريق أو نحو ذلك.

(١) يريد بالعلم الإدراك أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقياً يقينياً أو غيره. (شريف على القطب). فيتناول دلالة اللفظ المفرد والمركب التام وغير التام. اهـ قول الشريف: «يريد إلخ» أي: يريد الشيخ الفاضل بالعلم في تعريف الدلالة العلم بمعنى الإدراك؛ ليتناول القول الشارح والحجة؛ لأنه إن أراد بالعلم التصور فقط لم يتناول الحجة، وإن أراد التصديق فقط لم يتناول القول الشارح. (من هامش حاشية الشريف).

وإن كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعية، كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه، مثل أخ^(١) على وجع الصدر، وسرعة النبض على الحمى.

وإن كان بسبب أمر غير الواضع والطبع فعقلية^(٢)، كدلالة اللفظ المسموع

(قوله): «كدلالة حدوث الدال.. إلخ» هكذا في حاشية اليزدي، ولو قال: إحداث الطبيعة للدال عند عروض المدلول لكان أظهر.

(قوله): «مثل أخ» بضم الهزمة وسكون المعجمة، وفي شرح الشمسية لليزدي: كدلالة أخ بفتح الهزمة والحاء المعجمة على الحزن.

(قوله): «وسرعة النبض» إشارة إلى القسم الثاني من الطبيعية، أعني غير اللفظية؛ ولذا قال الدواني: الطبيعية لا تنحصر في اللفظ، كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل.

وقد اعترض بأن غير اللفظية من قبيل العقلية كدلالة الأثر على المؤثر، وأجيب بأنه يمكن إجراؤه في اللفظية كأخ، فإن فرق بأن الطبيعية تضطر إلى إصدار هذه الآثار أعني الحمرة والصفرة بخلاف أخ منع عدم الاضطرار في أخ، فإنها أيضاً تضطر سبباً عند اشتداد الألم، ثم أجاب في حاشية الدواني بجواب تركناه؛ إذ لا يحتمل المقام.

(١) أخ بالحاء معجمة. (من هامش نسخة المصنف). وفي حاشية الشريف على شرح الشمسية: وهو - أي: الدال على التوجع - بفتح الهزمة والحاء [١٧] المعجمة، وأما أح بفتح الهزمة وضمها والحاء المهملة فدل على وجع الصدر، يقال: أح الرجل أحاً، إذا سعل.

(*) قال في التحرير وشرحه التقرير: (ومنها) أي: العقلية (الطبيعية) كدلالة أح بفتح الهزمة وضمها والحاء المهملة على أذى الصدر؛ إذ دلالة أح على الأذى دلالة الأثر على مبدئه، أي: مؤثره، كالصوت والكتابة والدخان فإن هذه الدلالات عقلية - لأنها دلالة الأثر على مؤثره - فكذا هذه؛ لأن أح أثر عروض وجع صدر الالفاظ، فإذا لا تصلح أن تكون قسيمة للعقلية كما فعلوه عن آخرهم.

(٢) قال المحقق الشريف في شرح الشمسية: وانحصار الدلالة في اللفظية وغيرها أمر محقق لا شبهة فيه، وأما انحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والطبيعية والعقلية فبالاستقراء لا بالحصص العقلي الدائر بين النفي والإثبات؛ فإن دلالة اللفظ إذا لم تكن مستندة إلى وضع ولا إلى طبع لا يلزمه أن تكون مستندة إلى العقل، لكننا استقرينا فلم نجد إلا هذه الأقسام الثلاثة. وأما انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في أقسامها الثلاثة فبالحصص العقلي؛ لأن دلالة اللفظ بالوضع إما أن تكون على نفس المعنى الموضوع أو على جزئه أو على خارجه.

(*) تسميتها عقلية باعتبار استقلال العقل وعدمه، وإلا فالعقل له مدخل في الوضعية أيضاً. (تيسير شرح التحرير).

[١٧] - لفظ الشريف في حاشية الشمسية: قوله: «كدلالة أخ» أقول: هو بفتح الهزمة والحاء المعجمة للحزن، وأما أح.. إلخ.

من وراء الجدار^(١) على وجود الالفاظ، ودلالة الدخان على النار، فكانت أقسام الدلالة ستة^(٢).

والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية الوضعية؛ إذ عليها مدار الإفادة^(٣) والاستفادة، وهي تنقسم إلى: مطابقة وتضمن والتزام؛ لأن **(دلالة اللفظ)** بسبب وضع الواضع إما **(على تمام مسماه^(٤))** أي: مسمى ذلك اللفظ

(قوله): «كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود الالفاظ» لكونه عرضاً لا يقوم إلا بمحل، هذا في اللفظية، وغير اللفظية دلالة الأثر على المؤثر.

(قوله): «والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية» ولذا اقتصر في شرح المختصر عليها، قال السعد وصاحب الجواهر: إذ لا ينضبط غيرها من الطبيعية والعقلية؛ لاختلافها باختلاف الطبائع والأفهام.

(قوله): «الوضعية» أراد ما للوضع مدخلا فيه ليصح جعل التضمن والالتزام وضعية.

(قوله): «على تمام مسماه» لم يقل على عين الموضوع له ليشمل المفرد الموضوع عنه لعين المعنى، والمركب الموضوع أجزاؤه لأجزاء المعنى وضعاً شخصياً كما في الجزء المادي^[١] أو وضعاً نوعياً كما في الجزء الصوري الذي هو الهيئة الحاصلة عن تأليف أحدهما إلى الآخر، فإنه وضع للجزء الصوري المعنوي الذي هو نسبة أحدهما إلى الآخر، فدلالة المركب على هذا غير خارجة عن دلالة المطابقة، ذكره في المراقبة، وكأنه قصد بما ذكره دفع ما أورده في شرح المطالع من الاعتراض على الحصر في الدلالات الثلاث؛ حيث ذكر أن دلالة المركب خارجة عن الدلالات الثلاث؛ لأنها ليست مطابقة؛ إذ الواضع لم يضعه لمعناه، ولا تضمناً؛ لأن معناه.....=

(١) في المطبوع: جدار.

(٢) قوله: فكانت أقسام الدلالة ستة؛ لأنها إما أن يكون للوضع فيها مدخل أو لا، الأول: الوضعية، لفظية كدلالة الإنسان على معناه، أو غير لفظية كالخطوط. والثاني: إما أن تكون بحسب مقتضى الطبع فطبيعية، لفظية كأح على وجع الصدر، أو غير لفظية كحمرة الخد العارضة على الخجل. أو لا تكون بحسب مقتضى الطبع فعقلية، لفظية كدلالة الصوت من وراء الجدار على المصوت، أو غير لفظية كدلالة الأثر على المؤثر. قيل: وهذا الحصر تسهيل للاستقراء فقط، وإلا فالطرف الأخير مرسل لا دليل على انحصاره في العقلية؛ لجواز أن يكون هناك أمر دال غير خصوص العقل، كالإلهام والحس. (من شرح التهذيب للجلال بالمعنى).

(٣) قوله: «إذ عليها مدار الإفادة» أي: من جهة المعلم، وقوله: «والاستفادة» يعني من جهة المتعلم. (٤) لم يقل: على جميع لإشعاره بالتركيب، والتمام لا يشعر بالتركيب؛ لأن مقابله النقص، بخلاف الجميع فإن مقابله البعض. (دواني). يرد عليه: أن التمام لا يكون إلا فيما له أجزاء، وأما ما لا جزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الجلالة فإنها بسائط، وحيث فلا فرق بين تمام وجميع. (لي).

[١] - كمعنى الإنسان ومعنى الكاتب. (شرح مطالع). وقوله: «فإنه وضع» أي: المركب. (ح).

وتسمى دلالة (مطابقة) لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له.

(و) إما (على جزئه) أي: جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة (تضمن).

لأنه في ضمن المعنى الموضوع له.

(و) إما (على الخارج اللازم عقلاً^(١) أو عرفاً) وتسمى دلالة (التزام).

= ليس جزءاً للمعنى الموضوع له، ولا التزاماً؛ إذ ليس خارجاً عن الموضوع له، فينظر في توجه الدفع عليه له. وقد أجاب في شرح المطالع بأن الدلالات الوضعية ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له، وإلا لما كانت دلالة التضمن والالتزام وضعية، بل هي التي يكون للوضع مدخل فيها على ما فسرها القوم به، فتكون دلالة اللفظ المركب وضعية؛ ضرورة أن لأوضاع مفرداته دخلاً في دلالاته، فتدخل دلالة اللفظ المركب في المطابقة؛ وذلك لأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط، بل أحد الأمرين: إما وضع عينه لعينه، أو وضع أجزائه لأجزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى، والثاني متحقق في دلالة المركب فلا يكون خارجاً [١] عن الدلالات.

(قوله): «الخارج اللازم عقلاً أو عرفاً» لو قال: اللازم الذهني عقلاً أو عرفاً لوافق ما ذكره من أن شرطه للزوم الذهني ولو لاعتقاد المخاطب لعرف أو غيره كما في التلخيص واليزدي؛ إذ توهم العبارة أن اللازم عرفاً ليس بحاصل في الذهن، وسيأتي للمؤلف عليه السلام الرجوع إلى ما ذكره حيث قال: أي: يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلاً أو عرفاً.

واعلم أن المراد [٢] بالزوم الذهني ليس هو ما شرطه بعضهم كما يأتي، فإن المراد به هو الزوم يعني عدم انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى، أعني للزوم الين، بخلاف ما ذكر هنا، وسيأتي بيانه. وأما الزوم الخارجي - وهو كون الأمر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج - فهو ليس بشرط في دلالة الالتزام كما ذكره في شرح الشمسية، قال: لأنه لو كان شرطاً لم تتحقق دلالة الالتزام بدونه، واللازم باطل؛ أما الملازمة فلا متاع تحقق المشروط بدون الشرط، وأما بطلان اللازم فلأن العدم كالمعنى يدل على الملكة كالبصر دلالة التزامية - لأنه عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً - مع المعاندة بينهما في الخارج.

(١) إنما قال اللازم عقلاً لأن اللازم الخارجي لا يصل الذهن إليه، فلا تحصل دلالة عليه البتة، فقوهم: لازمه الذهني غير مستقيم؛ لأنه يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي، وهو باطل، فقوله: إن الزوم شرط تحقق الدلالة أي: لا موجب.. إلخ.

[١] - عبارة المطالع: فلا تكون خارجة. (ح).

[٢] - قال السعد في التلويح: وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق الزوم عقلياً كان أو غيره، بيناً أو غير بين، وهذا يجري فيها الوضوح والخفاء. ومعنى الدلالة عندهم: فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بوضعه، وعند المنطقيين متى أطلق فلهذا اشترطوا الزوم البين بالنسبة إلى الكل. (ح).

لأنه لازمه، وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي، فإن اللزوم^(١) شرط تحقق^(٢) الدلالة الالتزامية وليس معتبراً في الحد^(٣).

وقيد الخارج باللازم عقلاً أو عرفاً أي: يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلاً كالبصر بالنسبة إلى العمى أو عرفاً كالجود بالنسبة إلى

(قوله): «عقلي.. إلخ» هكذا ذكره الدواني، ولم يصرح في شرح الشمسية بكون الحصر عقلياً، بل ذكر وجه الحصر فقط حيث قال: لأن اللفظ إذا كان دالاً بحسب الوضع على المعنى،^[١] فذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ إما أن يكون عين الموضوع له أو داخل فيه أو خارجاً عنه.

(قوله): «فإن اللزوم شرط تحقق الدلالة.. إلخ» كذا ذكر الدواني، وتوضيح المراد بها متوقف على نقل عبارة التهذيب ليعرف معنى قول المؤلف رحمه الله: «فإن اللزوم.. إلخ»، وذلك أنه قال في التهذيب: وعلى الخارج التزام. ثم قال: ولا بد من اللزوم الذهني عقلاً أو عادة^[٢]، فالدواني لما ذكر أن الحصر في الثلاثة عقلي ورد عليه اللازم الخارجي الذي ليس بذهني فإنه قسم رابع، فيمتنع الحصر العقلي.

فأجاب بأن اللزوم الذهني شرط في تحقق الدلالة الالتزامية فتنتفي الدلالة عند انتفاء شرطها فلا تحصل الدلالة على اللازم الخارجي الذي ليس بذهني أصلاً ولا يتنقل الذهن إليه.

وإنما يرد الاعتراض لو جعل اللزوم الذهني قيداً في الحد مخرجاً لللازم الخارجي عن حد دلالة الالتزام، فإنه يفيد وجود الدلالة على اللازم الخارجي فيبطل الحصر العقلي. هذا تقرير كلام الدواني على عبارة التهذيب، وهو قويم في محله؛ لأن صاحب التهذيب لم يجعل اللزوم عقلاً قيداً في الحد، بل ذكره شرطاً بعد تمام الحد. وأما المؤلف رحمه الله فإنه جعله قيداً في الحد؛ فلذا قال: وقيد الخارج باللازم عقلاً.. إلخ، وذلك وجه الخفاء فيما قصده رحمه الله، والمراد ما ذكرنا قتأمل، والله أعلم.

(قوله): «أي: يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه» أي: في الذهن عقلاً أو عرفاً، هكذا في شرح التخليص، لكنه قال: إما على الفور أو بعد التأمل في القرائن والأمارات؛ وحينئذ فيظهر بما قال التمايز بين اللزوم بهذا المعنى وبين ما شرطه بعضهم كما يأتي يعني امتناع انفكاك تعقل الخارج.. إلخ، ويظهر به أيضاً دخول المجازات والكنايات.

(قوله): «كالبصر بالنسبة إلى العمى» إذ العمى لا يتبين إلا بأن يقرب بالبصر؛ لأنه عدم البصر عما من شأنه البصر، قال في شرح الشمسية: فإن قلت: البصر جزء مفهوم العمى فلا يكون دلالة عليه بالالتزام، بل بالتضمن،.....=

(١) قوله: «فإن اللزوم.. إلخ» جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: كيف قلت: الحصر عقلي في الثلاثة وقد اشترطت في الدلالة الالتزامية اللزوم عقلاً أو عرفاً؟ فقال: «فإن اللزوم.. إلخ» (منقولة من خطي).

(٢) قال في المحصول: وهذا اللزوم شرط لا موجب، يعني أن اللزوم بمجرد ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام، بل السبب هو إطلاق اللفظ، واللزوم شرط. (أسنوي).

(٣) قوله: «وليس معتبراً في الحد» أي: حتى يكون شطراً، والمراد بالحد حد الدلالة الالتزامية.

[١]- في شرح الشمسية: على معنى.

[٢]- عبارة التهذيب، أو عرفاً. (ح).

حاتم^(١)؛ إذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم إلى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات إليه، فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح. وبعضهم يشترط لزوم عقلاً في دلالة الالتزام، بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى، ولم يجعل المجازات والكنيات دالة على المعاني، بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية أو المقالية، وهذا أنسب بقواعد المعقول، كما أن الأول أنسب بقواعد العربية والأصول.

= وأجاب بأن العمى عدم البصر لا العدم والبصر، والعدم المضاف إلى البصر يكون البصر خارجاً عنه [١]. ومثله ذكر اليزيدي في شرحها والدواني حيث قال: العمى موضوع للعدم المقيّد بالبصر والبصر خارج عنه. **(قوله):** «إذ لولاه» أي: لولا تقييد الخارج باللازم الذهني عقلاً أو عرفاً. **(قوله):** «وهذا أنسب بقواعد المعقول.. إلخ» فالدلالة عندهم كون اللفظ متنى أطلق [٢] فهم منه المعنى، وعند أهل العربية كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى، فهذا الاشتراط مبني على التفسير الأول كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه [٣].

(١) في حاشية: أي يمتنع تصور حاتم بدون تصور الجود.

- [١]- أي: عن العدم، فتكون دلالة عليه بالالتزام لا بالتضمن، وهو المدعى. اهـ إذ لا يمكن تعقله بدون مع إمكان اجتماعهما في الوجود الخارجي. (ح).
- [٢]- أي: كلياً أطلق؛ فإن الدلالة المعتبرة في هذا الفن ما كانت كلية، وأما إذا فهم من اللفظ معنى في بعض الأوقات بواسطة قرينة فأصحاب هذا الفن لا يحكمون بأن ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى، بخلاف أصحاب العربية والأصول. (شريف على القطب. ح).
- [*]- أي: على الدوام كما في اللازم البين. (حسن بن يحيى). وقوله بعد هذا: «إذا أطلق» أي: ولو في بعض الأحيان كما في اللازم غير البين. (حسن بن يحيى). وقوله: «فهم منه المعنى» أي: ولو في الجملة. (سعد الدين ح).
- [٣]- لفظ العضد: وقيل: إن كان المدلول لازماً ذهنياً للمسمى وإلا فلا فهم فلا دلالة، ويرد عليهم أنواع المجازات [٤]، والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة، وأنه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالموضوع له فهم المعنى أم لا بل يكفي الفهم في الجملة. انتهى.
- [٤]- لفظ سعد الدين: قوله: «ويرد عليهم أنواع المجازات» يعني غير نوع استعمال الكل في الجزء واستعمال الملزوم في اللازم الذهني، يعني أن من اشترط في دلالة الالتزام كون المدلول بحيث يمتنع تعقل المسمى بدون - أي: بدون اللازم البين بالمعنى الأخص على ما هو رأي المنطقيين - يلزمه خروج دلالة أمثال هذه المجازات عن الأقسام الثلاثة.
- وقد يجاب بأن المنحصر في الثلاثة دلالة اللفظ، والدال هناك اللفظ مع القرينة، لكن التحقيق أن الاختلاف [أن] الخلاف. سعد] في هذا الاشتراط فرع تفسير الدلالة، فمن فسرها بفهم المعنى من اللفظ متنى أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع اشترط ذلك، ومن فسرها بفهم المعنى منه إذا أطلق لم يشترط؛ إذ يكفي الفهم والانتقال في الجملة لا دائماً، وهذا مراد أهل الأصول والبيان.

لا يقال: على تقدير أن يكون الدال هو المجموع يلزم أن لا يكون نحو رأيت أسداً يرمي مجازاً في المفرد، وهو خلاف تصريحهم؛ لأنه يقال: المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له، وليس ذلك إلا لفظ الأسد، والقرينة إنما هي جزء من الدال على المعنى المجازي، ولا يلزم منه كونها جزءاً^(١) من المجاز. وهاهنا^(٢) بحث، وهو أنه لو كان لفظ مشتركاً بين معنيين: اللازم وحده ومع الملزوم^(٣) - اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات، فيتقضى تعريف كل^(٤) من

(قوله): «لا يقال: على تقدير أن يكون.. إلخ» نسبة الشيخ العلامة في حاشيته إلى الشريف.

(قوله): «ولا يلزم منه كونها جزءاً» يعني لا يلزم من كون القرينة جزءاً من الدال على المعنى المجازي كونها جزءاً من المجاز حتى يلزم أن يكون المجاز هو المجموع؛ لجواز أن يكون المستعمل في المعنى المجازي هو لفظ الأسد المستعار فقط وإن كان الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة، فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً.

(١) فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً.

(٢) قوله: وهاهنا بحث.. إلخ ينظر في ورود هذه النقوض مع فرض اللفظ المشترك؛ إذ من يجوز استعمال المشترك في معانيه تكون دلالاته عليها بالمطابقة، ومن يقول: لا يجوز فلا بد من إرادة أحدها مع نصب القرينة المعينة للآخر، وحينئذ فالدلالة على القولين بالمطابقة، وهو واضح لا يخفى على الناظر، فينظر فيما أطبق عليه النظر من إيراد مثل هذا البحث وعدم التنبيه عليه، والله أعلم بالصواب. (أحمد بن محمد إسحاق).

(٣) فإن الدلالة على الضوء يمكن أن تكون مطابقة وتضمناً والتزاماً.

(٤) قال المحقق السعد في شرحه على الرسالة للقطب ما نصه: وإنما لم يقل: المطابقة هي الدلالة على تمام الموضوع له والتضمن على جزئه والالتزام على لازمه، واشترط أن تكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره - لئلا ينتقض تعريف كل من الدلالات بالآخرين فيما إذا فرضنا اللفظ مشتركاً بين الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم، كلفظ الشمس للجرم والشعاع والمجموع المركب منهما. أما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في إطلاق الشمس على المجموع واعتبار دلالاته على الجرم بالتضمن، فإنه يصدق عليها - يعني على دلالة الشمس على الجرم - الدلالة على تمام الموضوع له، لكن لا بواسطة أنه تمام الموضوع له؛ لتحقق الدلالة عند فرض عدم وضعه للجرم. وبالالتزام في إطلاقه - يعني لفظ الشمس - على الجرم..... =

الدلالات بالآخرين.

= واعتبار دلالة على الشعاع بالالتزام، مع أنها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة أنه تمام الموضوع له. وأما التضمن فانتقاضه بالمطابقة في إطلاق الشمس على الجرم مطابقة، فإنه يصدق عليها الدلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل؛ لتحققها عند عدم هذا الوضع. وبالاتزام في إطلاقه على الجرم واعتبار دلالة على الشعاع بالالتزام، مع أنها دلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بتوسط الوضع لما هو - أعني الشعاع - جزء له؛ لتحققه بدون ذلك، بل بتوسط وضعه لما هو لازم له. وأما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة في إطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع أنها دلالة على لازم المعنى الموضوع له [لكن لا بتوسط وضعه للملزوم؛ لتحققها بدون. وبالتضمن في إطلاقه على الكل - أعني المجموع المركب من الجرم والشعاع - وباعتبار دلالة على الشعاع بالتضمن مع أنها دلالة على لازم المعنى الموضوع له]^[١٧] لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو - أعني الشعاع - لازم له؛ لتحققها بدون هذا الوضع، بل بتوسط وضعه لما هو داخل فيه، وهذا تقرير بديع لا يوجد في كلام القوم. اهـ المراد نقله.

(*) قوله: «فيستقص تعريف كل.. إلخ» وجه الانتقاض أنه إذا ذكر الشمس وأريد بها الجرم كان الضوء لازماً له، وكانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً، ويصدق أن يقال: إن الدلالة مطابقة على الضوء؛ لأنها موضوعة له، وكانت الدلالة المطابقة منقوضة بالتضمن والالتزام أي يصدق حدها عليهما فلا يكون مانعاً، وكذلك الالتزامية منقوضة بالمطابقة والتضمن؛ لأنها لو ذكرت وأريد بها الجرم كانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً، ويصدق أن يقال: الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء كذلك؛ لأنها موضوعة له، ويصدق أن يقال: الدلالة عليه التزامية باعتبار ذكر الشمس وإرادة الجرم، فكانت الدلالة التضمنية منقوضة بالمطابقة والالتزام؛ لأن الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبار يراد في تعريفها قيد الحيثية ذكر أو لا. ويدفع أن ترتيب الحكم على المشتق يدل على عليية المأخذ، فترتب كل من الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على أن تسمية الدلالة مطابقة وتضمناً والتزاماً إنما هي بسبب كون تلك الدلالة دلالة بالوضع لتامه أو لبعضه أو للملزومه. (من شرح إيساغوجي للطبري).

[١٧] - ما بين المعقوفين من شرح السعد على رسالة القطب.

وجوابه: أن قيد الحيثية معتبر في التعريفات، فالدلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه، والتضمنية هي دلالته على جزء مسماه من حيث هو جزء مسماه، والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه، فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء^(١) وللضوء فقط لكانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير، ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير، ومن حيث هو لازم مسماه -لأنه لازم جزئه ولازم الجزء^(٢) لازم الكل - دلالة التزام.

لا يقال: هو لازم وليس بخارج، فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكساً؛ لأننا نقول: جزئيه غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة، فإنها متحققة ولو لم يكن جزءاً من الموضوع له، فهو خارج باعتبار اللزومية، ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار آخر فلا يضر.

(قوله): «معتبر في التعريفات» يعني في تعريفات الأمور الإضافية التي تختلف باعتبار الإضافات، هكذا في شرح التلخيص.

(قوله): «لأنه لازم جزئه ولازم الجزء لازم الكل» والضوء لازم للجرم، والجرم جزء مجموع الضوء، والجرم والضوء لازم للمجموع.

(قوله): «وليس بخارج» يعني أن المعتبر اللازم الخارج.

(قوله): «عكساً» إذ قد انتفى به الخارج ولم ينتف المحدد.

(قوله): «غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة» يعني وانتقاض التعريف عكساً إنما يرد لو كانت هذه الجزئية معتبرة في تحققها.

(قوله): «دخول باعتبار آخر» أي: غير اعتبار اللزومية، وهو اعتبار الجزئية، واعلم أن هذا المذكور إنما يفيد عدم المنافاة بين اتصاف الجزء بالدخول والخروج لأجل الاعتبارين، وليس ذلك مدار دفع الإيراد؛ فإنه إنما نشأ الإيراد من عدم الفرق بين اشتراط عدم الجزئية في دلالة الالتزام وبين عدم اشتراطها، وليس كذلك، ففرق بين عدم الشيء واشتراط عدمه، فإن الثاني أخص من الأول، فالإيراد إنما يتوجه لو اشترط عدم الجزئية في دلالة الالتزام؛ فلذا قال المؤلف رحمته: وتحقيقه، أي: تحقيق ما قصده من دفع الإيراد.

(١) ويقال على هذا: طلعت الشمس، وقوله: وللضوء فقط، ويقال عليه: جلسنا في الشمس.

(٢) قوله: «ولازم الجزء» أي: الجرم «لازم الكل» أي: المجموع، وقوله: «لا يقال هو» أي: الضوء.

وتحقيقه: أن الدلالة إما لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة، أو لا فإما لرابطة كونه جزءاً منه وهو التضمن، أو لا لرابطة الدخول أصلاً وهو الالتزام. واعلم أن التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة^(١)؛ وذلك لأن دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له، وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجاً لازماً له، ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى، وهو ظاهر. ولأنهما يستلزمان كون اللفظ موضعاً لمعنى، وذلك يستلزم دلالة عليه بالمطابقة.

(قوله): «أو لا لرابطة الدخول» معناه أو لا لعدم^[١] اشتراط الدخول، أعني الجزئية، فيندفع الإيراد؛ لأنه إنما يتوجه لو اشترط فيها عدم الدخول فتأمل.

(قوله): «وذلك لأن دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له.. إلخ» أي: بسبب كونه جزءاً للمسمى؛ إذ لو دل اللفظ عليه لا بسبب كونه جزءاً لمسمى اللفظ لم يكن للجزئية دخل في الدلالة عليه، فتكون دلالة عليه دون غيره ترجيحاً بلا مرجح، وإذا كان كذلك لم يتحقق كونه جزءاً لمسمى اللفظ إلا بعد تحقق مسمى مركب يدل اللفظ على مجموعه، وذلك معنى المطابقة، وكذلك الكلام في الالتزام إنما يدل اللفظ عليه بسبب كونه لازماً للمسمى، وإلا كان دلالة عليه دون غيره أيضاً ترجيحاً بلا مرجح؛ إذ نسبة اللفظ إليها واحدة، وإذا كان كذلك لم يتحقق لازم المسمى إلا وقد تحقق مسمى يدل عليه الاسم، وذلك معنى المطابقة.

(قوله): (ولأنهما) أي: التضمن والالتزام (يستلزمان كون اللفظ موضعاً لمعنى) هذا التعليل ذكره اليزدي في شرح الشمسية، وإنما يستلزمان ذلك لأن اتصاف المعنى بأن له جزءاً ولازماً ذهنياً فرع وجود معنى موضوع له اللفظ؛ إذ المعنى ما عني بلفظ موضوع، أي: قصد به، (وذلك) أي: كون ذلك المعنى الذي له جزء ولازم موضعاً له لفظ (يستلزم دلالة ذلك اللفظ عليه) أي: على ذلك المعنى المركب (بالمطابقة) إذ الفرض انحصار الدلالة عقلاً في الثلاث والفرض أن ذلك المعنى ليس بجزء ولا لازم. والتمايز بين هذا الوجه وما قبله أن هذا الوجه متوقف على انحصار الدلالة في الثلاث بخلاف الأول، فتأمل، والله أعلم.

(١) لا يقال: إذا أطلق اللفظ على جزء المعنى أو لازمه مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فقد تحقق دونها؛ لأننا نقول: لا نسلم تحققها حيثئذ؛ لأن التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء في ضمن الكل واللازم بعد فهم الملزوم، فإذا قصد باللفظ مجرد الجزء واللازم كانت دلالة عليه مطابقة؛ لكونها دالة على تمام المعنى، أي: على ما عني باللفظ وقصد. (سعد). فيه أن التضمن وقوع الجزء في ضمن الكل لا فهم وقوعه، واللازم والالتزام توقف حصول معنى اللازم على حصول معنى الملزوم، والله أعلم. (شرح تهذيب). إلا أن يقال: الكلام فيه باعتبار دلالتها كما هو الظاهر لم يبعد. (لي).

[١] - ينظر في صحة المعنى مع لفظ لا. (ح عن خط شيخه المغربي).

فإن قلت: الفعل^(١) يدل على معان ثلاثة: الحدث والزمان ونسبة مخصوصة للحدث إلى فاعل معين^(٢)، وهو وحده يدل على الجزئين الأولين لا الثالث، وإذا لم يكن وحده دالاً على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة.

قلنا: يمكن أن يجاب بأن النسبة المخصوصة تفهم من الفعل إجمالاً كما تفهم

(قوله): «ونسبة مخصوصة للحدث إلى فاعل معين.. إلخ» توضيح هذا السؤال أن يقال: الفعل له معنى مطابق وتضمني، فمعناه المطابق مجموع أمور ثلاثة: الحدث والزمان ونسبة ذلك الحدث إلى فاعل معين، ولا شك أنه يفهم من ضرب مثلاً الحدث والزمان لا المجموع المطابق؛ إذ لا تفهم النسبة إلى فاعل معين إلا بذكره، فلا يفهم المعنى المطابق حينئذ، فقد وجد التضمن بدون المطابقة، فكيف يتم ما اتفقوا عليه من أن التضمن لا يوجد بدون المطابقة؟

قال عصام الدين: وهذا السؤال مما تحير فيه العقلاء قرناً بعد قرن. وإنما قال عليه السلام: (إلى فاعل معين) اعتياداً على ما ذكره الشريف في حواشي شرح المختصر وحواشي شرح الرسالة الوضعية وتبعه شارحها أيضاً من أن جزء مدلول الفعل هو النسبة المخصوصة إلى فاعل معين.

قال: لأن النسبة الحكمية التي تضمنها الفعل لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه - ولا شك أنه مفهوم عند إطلاقه - لكان ضرب مثلاً وحده كلاماً محتملاً للصدق والكذب وأنه باطل اتفاقاً.

إذا عرفت ذلك فورود هذا السؤال مبني على ذلك لا على ما اشتهر من أن جزء الفعل هو النسبة إلى فاعل ما؛ وذلك لأن الفعل مستقل بالدلالة على النسبة المطلقة فلا إشكال؛ فلذا قال السعد في الحواشي في بحث الحروف: فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين النسبة المخصوصة، بخلاف الفعل فإنه لنسبة الحدث إلى موضوع ما. فدل قوله: بخلاف الفعل.. إلخ على استقلاله بالدلالة على ذلك، وكذلك عصام الدين في حاشيته على الجامي صرح بذلك حيث قال: اختلف في أن معنى الفعل النسبة إلى فاعل ما أو إلى فاعل معين، ولا شك أن النسبة على الثاني معنى حرفي لا يفهم ما لم ينضم إلى الفعل ذكر الفاعل، وعلى الأول معنى يتعقل بتعقل فاعل ما إجمالاً، وهو يفهم بذكر الفعل من غير ذكره، فيكون معنى مستقلاً.

وأما الجامي فإنه أشعر كلامه في حد الفعل بأن النسبة إلى فاعل ما أيضاً معنى غير مستقل بالمفهومية، لكن قد اعترضه عصام الدين فحذه من موضعه.

(١) يعني مع الفاعل، وقد ظنن في نسخة بلفظ: والفاعل.

(٢) المعروف فاعل ما لا معين. اهـ وكأنه بنى على أحد القولين، فإنه اختلف في أن معنى الفعل النسبة إلى فاعل ما أو فاعل معين.

معاني الأسماء الموضوعية بإزائها وضعاً عاماً. وبه يندفع ورود هذا الإشكال على

(قوله): «قلنا: يمكن أن يجاب بأن النسبة المخصوصة تفهم من الفعل إجمالاً كما تفهم معاني الأسماء الموضوعية بإزائها وضعاً عاماً» تقرير ما ذكره عليه السلام أن الفعل وحده تفهم منه النسبة إلى فاعل ما، فبواسطة فهم هذه النسبة تفهم النسبة المخصوصة إجمالاً: لكونها جزئياً من جزئيات النسبة المطلقة، فقد دل الفعل بنفسه على معناه المطابقي، وهو الحدث والزمان والنسبة وفهمت منه النسبة المخصوصة إجمالاً، فلم ينفك التضمن عن المطابقة، فقوله: (وضعاً عاماً) إشارة إلى ما سيأتي في فصل الحروف من أن الوضع قد يكون عاماً، وهو قسبان: إما أن يكون الموضوع له خاصاً كوضع أسماء الإشارة، أو يكون الموضوع له عاماً كأسماء الأجناس كحيوان عند بعضهم في كون وضعها عاماً، وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان وجه التسمية بالوضع العام وبالموضوع الخاص والعام. فالمؤلف عليه السلام قصد أن النسبة المخصوصة في فهمها من الفعل إجمالاً تشبه معاني أسماء الأجناس الموضوعية بإزائها وضعاً عاماً في فهم معانيها إجمالاً، لا أن الأفعال تشبهها في أنها موضوعة بوضع عام كأسماء الأجناس، وكأنه أراد بمعاني الأسماء جزئياتها؛ إذ لو أريد بمعانيها حقائقها التي هي من هيئاتها كما هو الظاهر لم يستقم تشبيه النسبة المخصوصة في فهمها إجمالاً بماهية أسماء الأجناس؛ لأن ماهياتها مفهومة من الأسماء فهماً تفصيلاً لا إجمالاً. هذا غاية ما يتكلف في توجيه المقام، ولا يخلو عن إشكال؛ ولذا صدر المؤلف هذا الجواب بالإمكان حيث قال: ويمكن؛ لأن الفعل لو كان موضوعاً للنسبة المطلقة لزم أن يكون استعماله مجازاً؛ لأنه في جميع موارد لا يراد به إلا النسبة المخصوصة، ويلزم أن يفتقر في دلالة عليها إلى قرينة ويعود الإشكال. وإنا قلنا: إن استعماله في النسبة المخصوصة مجاز؛ لأنهم قد صرحوا بأن إطلاق الأعم وإرادة الأخص لمخصوصه لا من حيث صدق الأعم عليه مجاز، ولأن الفعل إذا كان موضوعاً [١] للنسبة المطلقة فإما أن لا يكون موضوعاً للنسبة المخصوصة وهو خلاف مبنى الجواب عند المؤلف عليه السلام، أو يكون موضوعاً لهما كان دالاً عليهما في حالة واحدة، وفيه ما ذكره الشريف من لزوم كون الفعل وحده كلياً مستقلاً مع لزوم ركة في المعنى؛ فإن في نسبة الفعل إلى فاعل ما وإلى فاعل معين في إطلاق واحد ما لا يخفى من الركة. ولما ذكرنا من الإشكال وعدم انتهاض هذا الجواب اختار الفاضل الهروي في شرح الرسالة الوضعية وكذا المحقق اليزدي في شرح الشمسية في بحث المتواطىء والمشكك أن معنى الفعل التضمني والمطابقي غير مستقل بالمفهومية، بل يحتاج في الدلالة عليهما إلى الغير؛ أما النسبة المخصوصة فلأن حالها كحال النسبة التي هي مدلول الحرف في عدم الاستقلال بالمفهومية وأنها لا تتعين إلا بانضمام الغير، ولهذا وجب الفاعل. قالوا: فقول النحويين: الفاعل لا يجوز حذفه ليس مبنياً على مراعاة جانب اللفظ الصرف، بل تعقل معنى الفعل يثقف على ذكر الفاعل، وأما الحدث فهو وإن كان مستقلاً إلا أنه اعتبر في مفهومه أي الفعل من حيث إنه منتسب إلى الفاعل، وأما الزمان فلأنه اعتبر في معنى الفعل على أنه قيد للحدث، والحدث الكائن في الزمان المخصوص اعتبر من حيث إنه منتسب إلى الغير، فهو أيضاً لا يصلح أن يكون مسنداً أو مسند إليه.

(قوله): «وبه الجواب يندفع ورود هذا الإشكال.. إلخ» بيان الإشكال: أنهم لما عرفوا الفعل ما دل على معنى في نفسه.. إلخ ورد عليهم أن المتبادر من المعنى هو المطابقي، والمعنى المطابقي للفعل هو الحدث والزمان والنسبة المخصوصة إلى فاعل معين، وهذه النسبة لا يدل عليها الفعل بمجرد كما عرفت، فلا يستقل الفعل بالدلالة على المعنى المطابقي؛ لأن النسبة جزؤه، فقيد بنفسه في تعريف الفعل غير صحيح.....=

[١] - عطف على: لأن الفعل لو كان موضوعاً.. اهـ منه ح.

حد الفعل.

وأما المطابقة فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام؛ لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط لا لازم له. ولا التضمن الالتزام؛ لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب لا لازم له، ولا العكس لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط له لازم، وهاهنا خلاف وكلام لا يسعه المقام.

= وقد أجاب الجامي عن هذا الإشكال بغير ما ذكره المؤلف عليه السلام فحذه من محله. ولو قال المؤلف عليه السلام: وبه يندفع ما ينشأ عن هذا الإشكال [١] على حد الفعل لكان صواباً؛ إذ لا ورود لعين هذا الإشكال على حد الفعل، وذلك ظاهر، والله تعالى أعلم.

وأعلم أن كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتي في شرح قوله: وإن لم يستقل فحرف يشعر بأن جزء الفعل هو النسبة المطلقة، وكأنه بناء على ما اشتهر.

(قوله): «فلا تستلزم التضمن.. إلخ» هذا كما في الشمسية أن المدعى عدم الاستلزام، فلذا اكتفى المؤلف في الاستدلال بقوله: لجواز أن يكون.. إلخ، وأما اليزدي في شرحها فإنه جعل المدعى يثقن عدم الاستلزام؛ فلذا استدل على ذلك بدليل آخر كما ذكره في شرحها ليتيم مدعاه.

والحاصل أن الجمهور اقتصر على عدم الاستلزام، واليزدي اشترط يثقن عدم الاستلزام، والرازي ادعى الاستلزام كما يأتي.

(قوله): «ولا التضمن» في عطف هذا على ما قبله خفاء [٢] فينظر.

(قوله): «وها هنا خلاف وكلام لا يسعه المقام» أشار إلى خلاف الرازي من أن المطابقة يلزمها الالتزام، قال في شرح المطالع: لأن لكل ماهية لازماً بيناً، وأقله أنها ليست غيرها، والدال على الملزوم دال على لازمه بالالتزام. وأجيب بأنه إن أراد أن كونها ليست غيرها لازماً بيناً بالمعنى الأخص أعني ما يلزم من تصور الملزوم تصوره فممنوع؛ إذ كثيراً ما تصور شيئاً ولا يخطر ببالنا غيره فضلاً عن أنه ليس غيره.

وإن أراد أنه بين بالمعنى الأعم - أعني ما يكون تصوره مع تصور ملزومه كافياً في الجزم بينهما باللزوم - فمسلّم، لكن لا يفيد؛ إذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الأخص؛ لأن شرط الالتزام هو اللزوم الذهني، أعني كون الأمر الخارجي يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه.

وأشار المؤلف بما ذكره أيضاً [٣] إلى كلامهم في كون التضمن هل هو تابع للمطابقة كما عند الجمهور أو هما متحدان بالذات وإنما اختلفا بالاعتبار كما ذكره في شرح المختصر، وفيما ذكره الجمهور إشكال مشهور، وهو أنه يقتضي تأخر التضمن عن المطابقة مع أن الأمر بالعكس؛ فإن فهم الجزء سابق على فهم الكل، وقد وسع الكلام في ذلك أهل الحواشي سيما صاحب الجواهر، فإنه أيد ما ذكره الجمهور ودفع الإشكال بما لا يحتمله المقام، وقد أوردنا ما ذكره في حاشية على الحاشية، وهو بحث نفيس، والله أعلم.

[١] - صوابه: ما ينشأ هذا الإشكال عنه.. إلخ. (ح).

[٢] - وجه الخفاء أنه عطف على الجزاء، وإذا اعتبر المعنى صح العطف؛ إذ هو في تقدير مهمها يكن من شيء فلا تستلزم المطابقة التضمن فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - كما أشار إلى خلاف الرازي. (ح عن خط شيخه).

(واللفظ إن قصد بجزء منه الدلالة^(١) على جزء المعنى^(٢))

فمركب هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والإفراد، وقدم تعريف المركب على المفرد لأن التقابل بينهما تقابل العدم^(٣) والملكة،

(قوله): «فمركب» ويسمى قولاً ومؤلفاً^[١]، فلا فرق بينهما على ما في شرح المطالع، قال: وعليه الاصطلاح. قال في شرح القاضي زكريا: فالقسمة ثنائية، ومن جعل المؤلف أخص من المركب فالقسمة عنده ثلاثية: مفرد، ومركب، ومؤلف. قال الزيدي: إذ تعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه؛ لأنه مأخوذ من الألفة.

(قوله): «لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.. إلخ» لم يذكر في شرح الشمسية تقابل العدم والملكة، بل ذكر مجرد كون مفهوم المركب وجودياً والمفرد عدماً، ولعل المؤلف أراد بالملكة أيضاً مجرد الوجود مجازاً، أو أراد أنه لا بد من اعتبار عدم الدلالة على جزء المعنى عما من شأنه أن يدل، وفي ذلك بعد فينظر. وحاصل جواب شرح الشمسية أن المتقدم على المركب هو ذات المفرد لا مفهومه، والتعريف ليس بحسب الذات، بل بحسب المفهوم، والقيود في مفهوم المركب وجودية، وفي مفهوم المفرد عدمية، والوجود في التصور سابق على العدم؛ فلذا أخر المفرد في التعريف وقدم في الأقسام والأحكام؛ لأنها بحسب الذات. وأما المؤلف فقدم المركب أيضاً في التقسيم واعتذر عن تأخيره بقوله: فلم يحسن الفصل الكثير كما يأتي.

(١) فاللدلالة فهم المعنى من اللفظ سواء كان مراداً أو لا، بخلاف الإرادة فإنها كون المعنى مراداً أو مقصوداً من اللفظ، كلفظ العين المشتركة إذا أريد أحد معانيه فإنه يدل على جميع معانيه مع أن المراد واحد معين منها. (علوي).

(٢) وخرج من المركب أضرب وأخواته من المبدوء بالهمزة والنون والياء، وفيها مذاهب، والمختار أن الكل مفرد، ومقابلته أن الكل مركب، والثالث التفصيل وهو قول ابن سينا أن المبدوء بالياء مفرد وغيره مركب. وجه الثاني دلالة حروف المضارعة على موضوع معين في غير ذي الياء، وغير معين فيه، فلا وجه للتفصيل. كذا نقل عن المصنف، يعني ابن الهمام، ولا يبعد أن يقال في توجيهه: إن الفعل من حيث إنه عرض لا بد له من موضوع يدل على موضوع غير معين، فالياء كأنها لا تفيد أمراً زائداً بخلاف ما يدل على تعيين الموضوع؛ (لأنه) أي: المضارع موضوع (لمجرد فعل الحال أو الاستقبال) على سبيل منع الخلو، فيصح على الأقوال كونه للحال فقط والاستقبال فقط أو لهما على الاشتراك كما هو المختار (للموضوع خاص) يعني ما قام به من المتكلم والمخاطب والغائب المعين، فمعناه مركب من ثلاثة حدث وزمان ونسبة إلى معين، والجار متعلق بمحذوف وهو صفة فعل، أي: لمجرد الفعل الثابت لموضوع، والمثبت له خارج عما وضع له. وحاصل التعليل: أن المضارع الذي فيه حرف المضارعة كلمة واحدة وضعت دفعة واحدة للمعنى الذي فيه النسبة إلى المتكلم أو المخاطب أو الغائب، لا أنه وضع مدخول حرف المضارعة للحدث والزمان والنسبة وحرف المضارعة لوصف ذلك الموضوع من المتكلم.. إلخ. (تحرير وشرحه لابن الهمام).

(٣) لأن المعبر في مفهوم المركب وجودي، وهو دلالة جزئه على جزء معناه، والمعتبر في مفهوم المفرد عدمي، وهو عدم دلالة جزئه على جزء معناه، والأعدام وإن كانت سابقة على الوجود في التحقيق لكنها متأخرة عنه في التعقل، وبذلك لا تعرف الأعدام إلا بملكاتهما، فيقال: العمى عدم البصر. (شريف على المطالع).

[١]- في نسخة: ويسمى قولاً ومؤلفاً، وهي أنسب بقوله: فلا فرق بينهما. (ح).

والأعدام إنها تعرف بملكاتها^(١).

والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى، وإنما ترك هذا القيد اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة من الإشارة إليه. إذا عرفت ذلك فالمركب إنما يتحقق بأمر أربعة:

الأول: أن يكون للفظ جزء.

الثاني: أن يكون لمعناه جزء.

الثالث: أن يدل جزء لفظه على جزء معناه.

(قوله): «اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة» حيث قال: والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية الوضعية^[١]. الخ، فيخرج ما دل بالطبع، لكن هذا التقييد إنما ذكر في الشرح، فترك هذا القيد في المتن هنا اعتماداً على ما سبق في الشرح^[٢] لا يخلو عن تأمل^[٣].

(قوله): «الثالث أن يدل جزء لفظه على جزء معناه» قال بعض المحققين: إنه لا بد من تقييد الجزء بالقرب، وإلا فالمركب كقام زيد لا يقصد بجزئه البعيد - كالكاف - الدلالة على جزء معناه، فإن لم يقيد بذلك خرج المركب كله؛ لأن الجزء هنا وقع مفرداً مضافاً، فهو عام.

(١) جواب سؤال تقديره: والمفرد مقدم على المركب طبعاً فليقدم عليه وضعاً؛ لأن مخالفة الوضع للطبع في قوة الخطأ. وجوابه: أن نقول: ما ذكرت إما أن يكون بحسب الذات - أي: ما صدق عليه المفرد من نحو زيد وعمرو - فتقدمه بحسب الذات مسلم، ولكن تأخيره هنا في التعريف، والتعريف ليس بحسب الذات، بل بحسب المفهوم، وتقدمه بحسب المفهوم ممنوع؛ فإن قيود المفهوم المركب وجودية بخلافها في المفرد، فيبينهما تقابل العدم والملكة.

[١]- في شرح المطالع ما لفظه: وعنى باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى، وإنما ترك هذا القيد بناء على ما سبق من أن نظر المنطقي مختص بالدلالة الوضعية؛ وذلك لأنه لو أراد به مطلق اللفظ لانتقض حد المفرد بالألفاظ الغير الدالة على معنى والدالة على معنى بحسب الطبع أو العقل؛ فإنها ليست بألفاظ مفردة. (منقولة من خط السياعي).

[٢]- تمام عبارة الشارح يعني ابن الإمام من الإشارة إليه، يعني بقوله: مطابقة؛ لأن معناه تطابق اللفظ والمعنى الموضوع له، وفي قوله: تضمن؛ لأن معناه أنه في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ أو نحو ذلك، فقول المحشي: لكن هذا التقييد.. الخ من العجلة. (سيدي عبدالله الوزير منقولة من خط السياعي).

[٣]- في حاشية على قول المؤلف: (من الإشارة إليه) بقوله: (على تمام سماء) وأن الظاهر أنه لا يطلق المسمى على المدلول في الدلالة العقلية والطبيعية. (منقولة عن خط السياعي عن خط شيخه).

الرابع: أن تكون هذه الدلالة مرادة.
 فللمركب قسم واحد، وللمفرد أربعة أقسام يحصل من انتفاء كل من الأمور
 الأربعة قسم منها، وسيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى.
 والمراد بالقصد^(١) القصد الجاري على قانون اللغة^(٢)، وإلا فلو قصد واحد
 بزاي زيد معنى للزم أن يكون مركباً.
 وبالجزم ما يترتب في المسموع^(٣)؛ ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته
 على الزمان. وهو أعم من التحقيقي والتقديري حتى يدخل فيه مثل اضرب^(٤).

(قوله): «وسيأتي تفصيلها» في شرح قوله فيما يأتي وإلا فمفرد.
(قوله): «المراد بالقصد القصد الجاري على قانون اللغة.. إلخ» هكذا ذكر هذا القيد في شرح المطالع وتبعه
 القاضي زكريا.
(قوله): «ما يترتب في المسموع» عبارة شرح الإشارات: ما يترتب في السمع، وعبرة غيره: المترتب في
 السمع. ولعل المؤلف أراد ما يترتب في اللفظ المسموع، مثلاً الجزء الأول من زيد قائم مترتب في اللفظ
 المسموع، أعني مجموع الجزئين.
(قوله): «ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان» فإن المادة والهينة مسموعتان معاً فلا ترتب
 بينهما في السمع. قال في شرح الشمسية لبعض المحققين: والحق أن الهينة أمر اعتباري وليست بجزء من اللفظ.
(قوله): «وهو» أي: الجزء «أعم من التحقيقي والتقديري» يعني أن جزء المركب في اضرب هو الضمير
 المستتر، وهو لفظ تقدير كما حقق ذلك في موضعه.

(١) قوله: والمراد بالقصد.. إلخ: في هامش شرح السعد للرسالة ما لفظه: كأنه إشارة إلى جواب سؤال
 مقدر، وهو أن يقال: إذا قصد بجزء من زيد كالزاي مثلاً معنى أو قصد بالحيوان من الحيوان الناطق
 مثلاً معنى صدق عليه أنه قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، فيصدق عليه حد المركب مع أنه
 مفرد، فلا يكون حد المفرد جامعاً ولا حد المركب مانعاً، ولا بد منهما، فأجاب عنه بقوله: والمراد
 بالقصد.. إلخ. حاصله أن يقال: إن سؤالكم هذا إنما يريد عليه أن لو كان المراد بالقصد القصد المطلق
 سواء كان على قانون الوضع أو لا يكون كذلك، بل المراد بالقصد هو القصد الجاري على قانون
 الوضع، والقصد المأخوذ في تلك الصورة ليس جارياً على قانون الوضع؛ لأن واضع اللغة لا يقصد
 بجزء زيد ولا بجزء الحيوان الناطق العلمي معنى، فلا يرد نقض عليه.
 (٢) وهو أن يكون كل جزء مستقلاً في التلفظ.
 (٣) في حاشية: أي بأن يسمع بعضه قبل وبعضه بعد. (شريف معنى).
 (٤) بصيغة الأمر، كذا في نسخة صحيحة.

ولما عرف المركب بما أفاده التقسيم - وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه - اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط أقسامه به، فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها لو عُرِّف المفرد وبينت أقسامه، ولا الفصلان بين المركب وأقسامه والمفرد وأقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم - فقال:

(إما) مركب (تام) أي: يصح السكوت^(١) عليه، كزيد قائم واضرب. والمركب التام ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما أفاده بقوله: **(خبر إن احتمل^(٢) الصدق والكذب) أي:** يكون

(قوله): «بما أفاده التقسيم.. إلخ» أي: بتعريف أفاده التقسيم، أي: تقسيم اللفظ السابق، أعني قوله: واللفظ إن قصد بجزء منه.. إلخ؛ لأنه أفاد تعريف المركب بأنه لفظ قصد بجزء منه.. إلخ، فلما كان ذلك التقسيم مفيداً للتعريف لم يشتغل بالتعريف هنا استغناء به، واشتغل هنا بتقسيمه لشدة ارتباط أقسامه - أي: أقسام المركب - به، أي: بتعريفه.

وإنما جمع الأقسام مع أن المذكور للمركب قسمان - ولذا قال المؤلف فيما يأتي: هذا القسم الثاني من قسمي المركب - لأن المؤلف جعل الخبر والإنشاء وأقسامهما وكذا التقييدي وغيره أقساماً للمركب تسامحاً وإن كانت في التحقيق أقساماً لقسميه أعني المركب التام والناقص.

(قوله): «أي يصح السكوت عليه» أي: سكوت المتكلم عليه، أي: لا يكون مستديعاً للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس، فلا يكون المخاطب به منتظراً للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وبالعكس، وحينئذ لا يتجه أن يقال: يلزم أن لا يكون مثل ضرب زيد مركباً تاماً؛ لأن المخاطب ينتظر أن يبين المضروب، ويقال: عمراً.. إلى غير ذلك من القيود كالزمان والمكان. هذا ما ذكره. وأقول: الأظهر أن المراد بصحة السكوت على المركب إمكان الاكتفاء لتحقيق الغرض الأصلي من الكلام، وهو إفادة النسبة، هكذا ذكره اليزيدي في شرح الشمسية.

وإنما قال: سكوت المتكلم لا سكوت المخاطب لأن السكوت بالنسبة إلى المتكلم لأنه كان متكلماً، والمخاطب كان ساكناً فلا يصح بالنسبة إليه^[١]، والله أعلم.

(١) أي: يفيد المخاطب فائدة تامة، سواء أفاد فائدة جديدة كزيد قائم أم لا كقولنا: السماء فوقنا. (سعد).

(٢) احتمال عقلي لا مفهوم ولا مدلول للفظ؛ لأن مدلول قولنا: زيد قائم ومفهومه أن القيام ثابت لزيد، هكذا ذكره في الشرح الصغير في أحوال الإسناد الخبري.

[١] - إذ يصح منه السكوت ولو في الناقص. (ح).

من شأنه أن يصح في عرف اللغة أن يوصف بأنه صادق أو كاذب^(١) سواء كان متصفاً به في نفس الأمر أم لا.

فلا يخرج ما علم صدقه أو كذبه^(٢)، ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتتي الواسطة عن^(٣) الخبر، فالخبر لفظ مركب تام يحتمل الصدق والكذب.

(قوله): «بأنه صادق أو كاذب»: هكذا عبارة شرح المختصر، قال السعد ما معناه: لم يُرد أن الواو الواسلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراض المذكور، يعني ليس الجواب عن الاعتراض مبني على ذلك كما في شرح الشمسية حيث قال: وقد يجب عنه بأن المراد بالواو الفاصلة أو الواسلة، بمعنى أن الخبر هو الذي يحتمل الصدق أو الكذب، فكل خبر صادق يحتمل الصدق، وكل خبر كاذب يحتمل الكذب، فجميع الأخبار إذاً داخله في الحد، قال: وهذا غير مرضي؛ لأن الاحتمال لا معنى له حينئذ، بل يجب أن يقال: ما صدق أو كذب.

(قوله): «إن احتمل الصدق والكذب».

وقوله: «فالخبر لفظ مركب يحتمل الصدق والكذب» هذا الحد قريب مما رواه ابن الحاجب عن المعتزلة، وقد اعترض بأن من الكلام ما لا يدخله صدق كالمعلوم كذبه وما لا يدخله كذب كالمعلوم صدقه، ويأن هذا التعريف دوري؛ لأن الصدق هو الخبر الموافق للمخبر به، والكذب بخلافه.

وقد دفع هذا الاعتراض الثاني بما عرفت في بحث التصديقات، أما الأول فقد أجيب عنه بأن المراد احتمالاً بالنظر إلى نفس مفهومه - وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه - مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن مفهومه كما سبق أيضاً، فأشار المؤلف إلى هذا الجواب بقوله: أي يكون من شأنه.. إلخ، أي: بالنظر إلى نفس مفهومه.

وأجاب في شرح المختصر بأن المراد بالاحتمال أنه لا يخطأ لغة لو قيل: له صدق أو كذب؛ لصحة ذلك بالنظر إلى مفهومه.

قلت: وأشار المؤلف إلى جوابه بقوله: أن يصح في عرف اللغة، فقد جمع بينها، وكان يغني عن ذلك أن يقول: من شأنه أن يوصف.. إلخ والله أعلم.

(١) الأولى صدق أو كذب.

(٢) يعني إذا جرد النظر إلى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية المتكلم بل وعن خصوصية ذلك المفهوم أيضاً ولوحظ محصل مفهوم خبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ - وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه - وكذا محصل مفهوم البديهيّات التي يجزم العقل بها عند تصور طرفيها مع النسبة نحو: الكل أعظم من الجزء، وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه أيضاً - فهو يحتمل الصدق والكذب، فلا إشكال أن الأخبار بأسرها تحتمل الصدق والكذب. (مختصراً من حاشية للشريف).

(٣) في المطبوع: في الخبر.

والثاني: قوله: **(وإلا)** يحتمل الصدق والكذب **(فإنشاء)** فالإنشاء لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب، وهو ينقسم إلى قسمين: الأول: **(طلبي)** وهو إنشاء دل على طلب فعل أو ترك دلالة أولية، فإن دل مع الاستعلاء فهو أمر إن كان المطلوب فعلاً، ونهي إن كان تركاً، وإلا فهو مع التساوي التماس، ومع الخضوع سؤال ودعاء.

وتقييد الدلالة بالأولية للتفرقة^(١) بين الأوامر والنواهي والأخبار الدالة على طلب الفعل أو الترك^(٢)، فإن قولنا: أطلب منك الفعل أو الترك لا يدل أولاً وبالذات على طلب الفعل أو الترك، بل على الإخبار بالطلب، والإخبار بالطلب دال على الطلب، فدلالته على الطلب بواسطة دلالته على الإخبار به.

(قوله): «طلب فعل» أي: طلب المتكلم فعلاً عن المخاطب أو الغائب أو المتكلم؛ ليشمل نحو اضرب وليضرب ولأضرب، هكذا ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية.

(قوله): «أو ترك» هذا مبني على أن الترك ليس بفعل كما اختاره المؤلف في أول بحث الأمر، ومبني أيضاً على أن المكلف به في النهي نفي الفعل كما سيأتي ذلك عن أبي هاشم وجهور المعتزلة ورجحه المؤلف كما في بحث المكلف به؛ إذ لو كان الترك فعلاً أو كان المكلف به في النهي فعلاً هو كف النفس عن الفعل لاقتصر على قوله طلب فعل كما اقتصر عليه صاحب الشمسية حيث قال: فإن دل على طلب الفعل دلالة وضعية.. إلخ.

(قوله): «فإن دل مع الاستعلاء فهو أمر.. إلخ» ظاهره دخول أمر الندب في الاستعلاء، وسيأتي تحقيق الكلام في الأحكام في بحث هل المندوب مأمور به أم لا.

(١) وحيث أن ليس هو بإنشاء، ولهذا أشار المؤلف بقوله: للتفرقة، وقال فيها تناوله الإنشاء: وإخراج غير الطلبي.

(٢) اعترض عليه بأن الكلام في أقسام^[١] الإنشاء فلا تكون تلك الأخبار داخلة في مورد القسمة، فكيف تخرج بتقييد الدلالة بالوضع؟ لأنه قال في شرح الشمسية: دلالة وضعية. ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد الاحتراز عن تلك الأخبار إذا استعملت في طلب الفعل بطريق الإنشاء على سبيل المجاز، فتكون داخلة في الإنشاء، لكن دلالتها على المعنى الإنشائي مجازية فلا تعد أمراً؛ لأن ألفاظها في الأصل أخبار وإن كان معانيها في هذا الاستعمال طلباً. (حاشية الشريف على القطب).

[١] - في حاشية الشريف: تقسيم.

ولإخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات، كقولك: ليتني أبصرت زيداً، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، فإنه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات، بل بواسطة تمنيه أو ترجيه.

(و) الثاني (غير طلبي) وهو إنشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية، ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والتعجب وألفاظ العقود على القول بأنها إنشاء، وقد أدرج فيه النداء والاستفهام.

وفيه: أن النداء يدل أولاً وبالذات على طلب الإقبال، والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب للمتكلم^(١) أو فهم المتكلم، والجميع أفعال. لا يقال: فهم المتكلم ليس فعلاً بحسب الحقيقة^(٢)، بل هو انفعال.

(قوله): «ولإخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات» فإن التمني هو إظهار محبة الشيء ممكناً كان أو محالاً، والترجي قيل: إظهار إرادة الشيء الممكن أو كراهته. وصرح الشيخ الرضي بوجوب أن يكون ذلك الشيء مما لا وثوق بحصوله، فإنها يدلان على طلب الفعل، غاية ما في الباب أنها التزامية، لكن لا بالذات، يعني وهو المراد بقيد الأولية. واعلم أن المؤلف عليه السلام عدل عن قوله في الشمسية: دلالة وضعية إلى قوله: دلالة أولية ليندفع ما ذكره شارحها المحقق حيث قال: وقد يقال: التمني والترجي يدلان على طلب الفعل دلالة وضعية، غاية ما في الباب أنها التزامية.

ثم قال: وأقول: المراد بالدلالة الوضعية أن يكون طلب الفعل موضوعاً له، والقرينة أنهم قالوا بدل قوله: دلالة وضعية دلالة أولية. انتهت.

(قوله): «أو فهم المتكلم» هكذا في شرح المحقق للشمسية، وهو معطوف على قوله: تفهيم، فيكون المراد أو على طلب فهم المتكلم، والمعنى طلب فهم المتكلم من المخاطب، أي: طلب أن تفهم من المخاطب معنى مدخول الاستفهام.

(قوله): «لا يقال فهم المتكلم.. إلخ»: هذا السؤال وجوابه ملخص ما في شرح المحقق للشمسية، ثم قال: فإن قلت: التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح، والمتبادر من لفظ الفعل إذا أطلق هو الفعل الصادر عن الجوارح. قلت: فعلى هذا يلزم أن لا يكون أفهم واعلم أمراً.

(١) فإن قلت: التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح، والمتبادر من لفظ الفعل إذا أطلق الأفعال الصادرة عن الجوارح. قلت: فعلى هذا يلزم ألا يكون قولك: فهمني وعلمني وما أشبههما أمراً، وهو باطل قطعاً. (من حاشية الشريف).

(٢) أي: باعتبار حقيقته وماهيته.

لأننا نقول: هو معدود في عرف اللغة من الأفعال القلبية، وهو المعتبر في هذا المقام^(١)، وإلا لم يكن: افهم واعلم أمراً.

(ويخص) القسم الثاني **(باسم التنبيه)** لأنه ينبه السامع على ما في ضمير المتكلم. وما وقع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى^(٢) من جعل التنبيه مرادفاً للإنشاء فاصطلاح لم يسبق إليه^(٣).

ولما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من أي القبيلين هو فقال: **(واختلف في صيغ العقود^(٤))** نحو بعت واشتريت وطلقت

(١) لأن المتبادر من الألفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب اللغة، فيصدق على الاستفهام أنه يدل بالوضع على طلب الفعل [فلا يندرج في التنبيه] [١٦]، وأيضاً المطلوب بالاستفهام من المخاطب هو تفهيم المخاطب للمتكلم، لا الفهم الذي هو فعل المتكلم، والتفهم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه. (شريف).

(٢) حيث قال: ويسمى غير الخبر إنشاءً وتنبيهاً. اهـ وغير الخبر ما لا يشعر بأن مدلوله متعلقاً [٢٧] خارجياً، ويسميه المصنف تنبيهاً وإنشاءً، ويندرج فيه الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء. والمنطقيون يقسمونه إلى ما يدل على الطلب لذاته إما للفهم [٣٢] وهو الاستفهام، وإما لغيره وهو الأمر والنهي، وإلى غيره، ويخصون التنبيه والإنشاء بالأخير منهما، ويعدون منه الترجي والتمني والقسم والنداء، وبعضهم يعد التمني والنداء من الطلب، ولتحقيقه مكان غير هذا. (عضد).

(٣) هو اصطلاح المنطقة. (شرح فصول). وفي حاشية الفصول: هذا الكلام لابن الحاجب، وقد اعترضه التفتازاني وقال: لم يعرف هذا من غيره وليس بصحيح. وظاهر عبارة الرسالة أن غير افعال على أقسامه يسمى تنبيهاً، قال في شرحها: لأنه ينبه على ما في الضمير.

(٤) قال أبو زرعة في شرح جمع الجوامع عند قول صاحب المتن: وصيغ العقود كبت إنشاء ما لفظه: صيغ العقود كبت واشتريت وكذا الفسوخ نحو فسخت وطلقت وأعتقت.. إلخ كلامه. (*) كأنه أراد بالعقود الإيقاعات؛ لأن منها ما ليس بعقد في اصطلاح أهل الفروع، وهو ما لا يعتبر فيه مجموع الإيجاب والقبول كالطلاق والنذر والوقف وما أشبهها. اهـ من خط قال فيه: من خط المولى ضياء الدين قدس سره.

[١] - ما بين المعقوفين من حاشية الشريف على الشمسية.

[٢] - في المطبوع: وغير الطلب ما لم يشعر أن مدلوله متعلقاً. والمثبت من شرح العضد.

[٣] - في المطبوع: للتفهم. والمثبت من شرح العضد.

وأعتقدت، ولا خلاف في أنها في اللغة أخبار، وأنها في الشرع تستعمل أخباراً، وإنما الخلاف فيها إذا قصد بها حدوث الحكم **(فقيل)** هي **(إنشاء)** وهذا كلام الجمهور، واحتجوا على ذلك بوجوه:

أولها ما أشار إليه بقوله: **(وإلا لكان لها خارج)** وتقريره: أنها لو لم تكن إنشاء لكان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه، والتالي باطل، أما الأولى فلما عرفت من عدم الوسطة بين الخبر والإنشاء، فإذا انتفى كونها إنشاء ثبت كونها خبراً، والخبر لا بد له من نسبة خارجية. وأما الثانية فللعلم بأن بعث لا يدل على بيع آخر غير الذي وقع به.

وثانيها: أنها لو لم تكن إنشاء لوجدت فيه ^(١) خاصة الخبر، وهو احتمال الصدق والكذب، أما الشرطية فلما عرفت، وأما الاستثنائية ^(٢) فلأنه لو حكم عليه بأحدهما كان خطأ قطعاً، وهذا ما أشار إليه بقوله: **(واحتملت الصدق والكذب)**.

فإن قلت: لا يصح هذا الاستدلال؛ إذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه؛ لأن الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها. قلنا: هذه خاصة مساوية للخبر ^(٣)؛ لأن نقيضها - وهو عدم احتمال الصدق

(قوله): «وإلا لكان لها خارج» إدخال اللام في جواب إلا [١] من تسامح المؤلفين حملاً على لو، والقياس حذفه كما ذلك معروف.

(قوله): «أما الشرطية فلما عرفت» يعني من عدم الوسطة بين الخبر والإنشاء.. إلخ. **(قوله):** «فإن قلت: لا يصح هذا.. إلخ» هذا السؤال وجوابه ذكره صاحب الجواهر ثم قال: وفي التصريح بلفظ خاصة والأخبار تنبيه على أن تعريف الخبر بالكلام المحتمل للصدق والكذب حد رسمي؛ لأنه تعريف بالخاصة.

(١) في نسخة: فيها.

(٢) قوله: وأما الاستثنائية وهي المطوية وقوله: كان خطأ قطعاً لعدم وقوع أحدهما في الخارج.

(٣) فيكون تعريفاً بالخاصة وهي رسم.

[١] - الأولى: في جواب إن. (منه ح).

والكذب - خاصة للإنشاء، وإذا كان أحد النقيضين خاصة لأحد الضدين والآخر للآخر كان كل واحد من الخاصتين مطرداً ومنعكساً^(١)، وسيأتي نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز إن شاء الله تعالى.

(و) ثالثها: أنها لو كانت خبراً **(كانت ماضية)** أما الملازمة فلوضع الصيغة له^(٢) لغة.

وأما انتفاء اللازم فلأن الماضي لا يقبل التعليق^(٣)؛ لأنه توقيف أمر على

(قوله): «وسياي نظير ذلك في العلامات.. إلخ» يعني في قوله فيما سياي: يعرف المجاز بوجوه أي خواص منها صحة النفي أي: صحة نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة ومنها تبادر غير ما استعمل فيه اللفظ إلى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة. قالوا: وهاتان العلامتان مطردتان منعكستان والمؤلف ﷺ لم يصرح فيما يأتي بما ذكره هنا من أنه إذا كان أحد النقيضين خاصة لأحد الضدين.. إلخ، وإنما ذكر فيما يأتي ما يستلزم ذلك، وهو اطراد هاتين العلامتين وانعكسهما. وأما صاحب الجواهر فصرح بثبوت هذه القاعدة في هاتين العلامتين، ويبان ذلك فيها أن صحة النفي وتبادر الغير علامة للمجاز، وعدم صحة النفي وعدم تبادر الغير علامة لكون اللفظ حقيقة، فأحد النقيضين - أعني صحة النفي والتبادر - خاصة لأحد الضدين، أعني المجاز، والنقيض الآخر - أعني عدم صحة النفي وعدم التبادر - خاصة للضد الآخر، أعني الحقيقة، وسيأتي تحقيق الكلام إن شاء الله تعالى، ونقل كلام صاحب الجواهر هنالك بعون الله تعالى.

(قوله): «أما للملازمة فلوضع الصيغة له لغة» زاد في شرح المختصر من غير ورود مغير عن الماضي فبقي على كونه ماضياً. قال السعد: وقد يعترض بمنع عدم ورود المغير، ويجب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره إلى غير الإنشاء. **(قوله):** «وأمّا انتفاء اللازم فلأن الماضي لا يقبل التعليق» هذا إشارة إلى ملازمة أخرى ذكرت لبيان بطلان اللازم، وعبرة شرح المختصر: وأما انتفاء اللازم فلأنه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق؛ لأنه توقيف أمر على أمر، وإنما يتصور فيما لم يقع، والماضي قد وقع، لكنه يقبله إجماعاً. انتهى. إذا عرفت ذلك تبين لك أن قول شارح المختصر: لكنه يقبله إجماعاً بيان لانتفاء اللازم في الملازمة التي أشار إليها المؤلف بقوله: لا يقبل التعليق، قول المؤلف ﷺ: فلم تقبل التعليق بيان لبطلان اللازم لا يخلو عن تأمل؛ إذ بيانه أن يقال: لكنه يقبله إجماعاً كما عرفت، ولا يقال: هو بيان لبطلان اللازم في الملازمة الأولى، أعني لو كانت خبراً لكانت ماضية؛ لأننا نقول: ليس مجرد ذلك بمتهض لبيان بطلان اللازم فيها، وإنما بيانه بالملازمة الأخرى بتمامها.

(١) ووجه ذلك أنه إذا كان احتمال الصدق والكذب مثلاً خاصة للخبر ونقيضه خاصة لضده وهو الإنشاء لزم من ارتفاع احتمال الصدق والكذب مثلاً ارتفاع الخبر؛ لأنه لو ارتفع احتمال الصدق والكذب وثبت الخبر لزم ثبوت الإنشاء لوجوب اطراد الخاصة؛ لأن عدم احتمال الصدق والكذب الذي فرض ارتفاعه خاصة للإنشاء؛ فإذا حصل هذا الارتفاع حصل الإنشاء، وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين، أعني أن يكون خبراً غير خبر لإنشاء غير إنشاء، وهو محال.

(٢) أي: لكونها ماضية. اهـ منه. وقوله: «وأمّا انتفاء اللازم» أي: المطوي، وهو: لكنها ليست ماضية.

(٣) يعني على شرط مستقبل.

أمر^(١)، وإنما يتصور فيما لم يقع^(٢)، فقوله: **(فلم تقبل التعليق)** بيان لبطلان اللازم.

(وقيل^(٣): إخبار عما في الذهن واللوزام ملتزمة) وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح، أما الأولان فلا نأخذ لا نسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب، وإنما يكون كذلك لو لم تجعل

(قوله): «وقيل: إخبار عما في الذهن.. إلخ» هذا تقرير لكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة، يعني أن الذي قال: إنه إخبار لم يقل إنه إخبار عن خارجي، بل إخبار عما في الذهن وهو الموجب وحينئذ تندفع الوجوه المذكورة بما ذكره المؤلف رحمته الله.

(١) عبارة شرح التحرير: لأن التعليق توقيف دخول أمر في الوجود على دخول غيره فيه، والماضي قد دخل فيه فلا يتأتى فيه ذلك.

(٢) لكنه يقبله إجمالاً. (عضد).

(٣) حكاه السبكي في الجمع عن أبي حنيفة، قال أبو زرعة في شرحه: حكى هذا القول عن أبي حنيفة، وفي حكاية المصنف ذلك عن أبي حنيفة نظراً؛ فإنه لا يعلم له في ذلك نص، وقد أنكره القاضي شمس الدين السروجي وقال: لا أعرفه لأصحابنا، والمعروف عندهم أنها إنشاءات. اهـ وفي فصول البدائع ما لفظه: فرع: نحو بعت خبر لغة وشرعاً إذا لم يقصد به حدوث الحكم، أما حينئذ فإني إنشاء لصدق حده؛ إذ لا بيع آخر، وانتفاء خاصته؛ إذ لا يحتمل الصدق والكذب، ونحو: طلقت ماض لا مغير عليه حينئذ فيلزم أن لا يقبل التعليق، لكنه يقبله، وللفرق الظاهر فيمن قال لزوجه^[١]: طلقتك وأراد الإخبار لم يقع، أو الإنشاء وقع. وقيل: إخبار لكن عما في الذهن من الرضا والإرادة بالتنجيز أو التعليق، فحدوث العقود والفسوخ بها شرعاً بناء على أن الموجبات هي الأمور النفسية، لكن لحفائها نيط الأحكام بدلائلها كالسفر، وتتغير النسبة النفسية والخارجية بالاعتبار كما في علمت فلا تنهض الأدلة عليه، بل لا يبقى في الحقيقة نزاع.

(*) فمن قال: بعت فقد أخبر عن بيع في نفسه هو الرضا المشروط شرعاً، وإنما جعل اللفظ دليلاً عليه، كمن قال: علمت أخبر عن علم في نفسه. (من نظام الفصول للجلال رحمته الله).

[١] - في فصول البدائع: لرجعيته.

إخباراً عما في الذهن، غايته أنه لا تعرف مطابقته إلا من جهة المخبر كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة (١) كذا ولا يعرف بدليل خارجي.

وأما الثالث فلأنه ماض، والتعليق معناه أنه ثبت في ذهني تعليق الطلاق بكذا، فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن، واللفظ إخبار عنه وإعلام به.

والفرق بين القولين دقيق، وتحقيقه (٢): أن من ألحقها بالإنشاء يقول: إن بعث مثلاً معناه حدوث البيع بهذا اللفظ، ومن ألحقها بالأخبار يقول: إن معناه حدوث البيع بما في الذهن من الإيقاع (٣) الذي عبر عنه بهذا اللفظ.

(وإما) مركب (ناقص) هذا القسم الثاني من قسمي المركب، وهو الذي لا

(قوله): «غايته أن لا تعرف مطابقته.. إلخ» عبارة السعد: غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة، كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا فلا [١] يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ. انتهى. وهي أحسن؛ إذ المراد إن غاية الاعتراض بعدم وجود خاصة الخبر أنه لا يحتمل الكذب للعلم بصدقه، فيجاء بأن ذلك بدليل من خارج لا من نفس مفهوم اللفظ، فيندفع الاعتراض، وعبرة المؤلف ﷺ لا تلم بهذا المعنى.

(قوله): «والفرق بين القولين.. إلخ» المراد أن الفرق بين الإخبار عما في الذهن والإنشاء دقيق. **(قوله):** «من الإيقاع الذي عبر عنه بهذا اللفظ» قال السعد: فإن قيل: فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التي هي الصدق. قلنا: يتغايران بحسب الاعتبار، وهو الإضافة إلى اللفظ وعدمها، فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث إنها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية، بل من حيث هي ثابتة في النفس.

(١) فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ. (سعد). وهذا غير قادح في خبريته كما في الحجر يكسر الزجاج مما لا يحتمل الكذب أصلاً. (من خط الوالد زيد بن محمد ﷺ).
(٢) حاصله أن البيع واقع بكل من الإنشاء والإخبار إلا أن في الإنشاء يقع بهذا اللفظ، وفي الأخبار بالكلام النفسي الإيقاعي الذي عبر عنه بهذا اللفظ. (علوي).

(٣) ومن هنا صححت الحنفية والمؤيد بالله بيع المعاطاة؛ لأنه إخبار عما في الذهن بأي لفظ. (*) وهذا القول ضعيف؛ لأن ما في النفس لا يفيد؛ إذ لو أتى بغير الصيغة المعتمدة مخبراً عما في نفسه لم يفد شيئاً، نحو أن يقول: هذا ملكك بالبيع وقد أنشأ البيع في نفسه ونحو ذلك، فتأمل.

[١]- في حاشية شرح المختصر: ولا.

يصح السكوت عليه **(تقييدي)** إن كان أحد الجزئين قيداً للآخر، نحو: غلام زيد، ورجل فاضل، وقائم في الدار **(أو غيره)** إن لم يكن كذلك، نحو: في الدار، وإن زيداً.

(والإلا) أي: وإن لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى **(فمفرد)** سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام، أو كان له جزء ولكن لا جزء لمعناه، كلفظ الله، أو كان له جزء ولمعناه جزء لكن لا يدل جزء لفظه على جزء معناه ^(١)، كزيد وعبدالله علماً ^(٢). أو كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة، كالحیوان الناطق علماً لشخص ^(٣) إنساني.

(وهو) أي: المفرد إما أن يستقل في الدلالة على معناه بأن لا يحتاج إلى ضم

(قوله): «نحو في الدار وإن زيداً» فهذا مركب من اسم وأداة غير تقييدي.

(قوله): «وعبدالله علماً» قال المحقق في شرح الشمسية: المحققون من النحاة يجعلون مثل عبدالله علماً مركباً؛ لأن مقصودهم الأصلي بيان أحوال الألفاظ، وقد جرى عليه أحكام المركبات من حيث أعرب بإعرابين مختلفين كما إذا قصد بكل واحد من جزئيه معنى على حدة. وأما المنطقي فنظره في الألفاظ على سبيل التبعية للمعاني، فإذا كان المعنى واحداً عد اللفظ مفرداً، وإذا كان المعنى كثيراً عد مركباً. اهـ ومثله في شرح المطالع.

(١) أما من حيث هو علم فلا يدل جزء لفظه على جزء معناه.

(٢) وذلك لأن العبودية صفة للذات المشخصة وليست داخلية فيها، بل خارجة عنها، وكذلك لفظ الله يدل على معنى، لكن ليس ذلك المعنى أيضاً جزءاً للذات المشخصة، وهو ظاهر.

وإنما قال كعبدالله علماً لأنه إذا لم يكن علماً كان مركباً إضافياً كرامي الحجارة، وكذلك الحيوان الناطق إذا لم يكن علماً كان مركباً تقييدياً من الموصوف والصفة. (شريف).

(٣) فإنه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص الإنساني من غير أن يقصد بكل من الحيوان والناطق مفهوماً أصلياً [١]. (من شرح الرسالة للسعد).

[١] - أي الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وشيء له النطق.

ضميمة أو لا (إن استقل ففعل^(١) إن دل بهيئته على أحد الأزمنة) الثلاثة.

(قوله): «فعل إن دل بهيئته.. إلخ» هكذا في التهذيب، ومثله في الرسالة الشمسية، قال المحقق في شرحها: أي بمجرد الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها، وهذا القيد لإخراج ما يدل على الزمان لا بمجرد هيئته بل يكون لمادته دخل في الدلالة كالزمان وأمس واليوم والصبح والغبوق. والدليل على أن دلالة الكلمات على الزمان بمجرد الهيئة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وإن اتحدت المادة كضرب يضرب، واتحاد الزمان عند اتحاد الهيئة وإن اختلفت المادة كضرب وطلب. وقد أورد على هذا الحد أن الهيئة قد تختلف مع اتحاد الزمان كالمني للفاعل والمفعول من الماضي والمضارع، وقد تنحد -أي: الهيئة- مع الاختلاف كالمضارع فإنه مشترك بين الحال والاستقبال. وقد أجيب عن الأول بأن المراد بالهيئة التي اختلف الزمان لاختلافها هي الهيئة النوعية كالماضي والمضارع، فإن كل واحد منهما نوع، بخلاف هيئتي المعلوم والمجهول. وبأن المراد بقولهم: إن دل بهيئته أن للهيئة دخلاً في الدلالة على الزمان؛ لأن الدال عليه هو المادة بشرط الهيئة لا مجرد الهيئة. وهذا الجواب لا يمكن جريه في عبارة المؤلف لقوله: ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ.. إلخ. قال الشريف في حواشي شرح الشمسية: فالأولى أن يقال: ما يصلح لأن يخبر به وحده إما أن يصلح لأن يخبر عنه أيضاً أو لا، الأول الاسم، والثاني الكلمة. فينظر ما الوجه في اعتناء المؤلف لهذا التعريف مع كونه يرد عليه ما ذكرنا.

(١) عبارة فصول البدائع: إن استقل فإن دل بهيئته وضعاً على زمان معين من الثلاثة ففعل. (*) قوله: «وهو إن استقل إلى قوله: فحرف» إن قيل: المميزات ليست بظاهرة الثبوت، وإلا لما وقع الخلاف الآتي في الأقسام. قلنا: اشتراط ذلك الظهور في الماهيات الحقيقية، أما الاعتبارية فيتبع^[١] الاعتبار. وكون دلالة الفعل على الزمان بالهيئة مبني على أن المراد بالمادة الحروف الأصول. وبالهيئة هيئة جميع الحروف، فلا نقض بنحو: تكلم يتكلم، والمؤثر في اختلاف الزمان اختلاف الهيئة النوعية التي للماضي والمضارع وغيرها من أنواع الفعل، لا الصيغية التي للمعلوم أو المجهول والثلاثي أو غيره والأصلي أو المزيد؛ لأن كلاً من الأزمنة الثلاثة المأخوذة في حده أمر واحد بالنوع، والواحد بالنوع يجوز حصوله بمؤثرات مختلفة مندرجة تحت نوع المؤثر لا خارجة عنه إن اعتبر خصوصية نوع الأثر له كما هنا، فلا يرد نحو ضَرَبَ وضَرِبَ^[٢] وكذا ما اختلفت فيه الهيئة الصيغية مع اتحاد الزمان. (من فصول البدائع).

[١]- في فصول البدائع: فتبع.

[٢]- للمجهول.

وقوله: «بهيتته» يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوعه متصرف فيها فهم واحد من الأزمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال، مثلاً هيئة نصر - وهي المتلزمة من ثلاثة أحرف متوالية - أينما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط أن يكون تحققها في ضمن مادة موضوعه متصرف فيها، فلا يرد النقص بنحو جسق وحجر.

(وإلا) أي: وإن لم يدل بهيتته على أحد الأزمنة الثلاثة سواء انتفت دلالاته على الزمان أو لا ولكن دل لا بهيتته^(١) بل بمجموع اللفظ كصبوح لشرب الصباح، أو دل على زمان بهيتته لكن لا على أحد الأمانة الثلاثة كمقتل لزمان القتل **(فاسم)** فالاسم: لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيتته على أحد الأزمنة.

(وإن لم يستقل) في الدلالة على معناه بل يحتاج إلى ضميمة تنضم إليه **(فحرف^(٢))** فالحرف: لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه.

(قوله): «وهي المتلزمة من ثلاثة أحرف متوالية» فيه تسامح؛ إذ الهيئة هي كون الكلمة ملتزمة من ذلك مع الترتيب والاتفاق في الحركات والسكنات. ويلزم من ظاهر العبارة أن نصر بالتحريك كهيئة نصر بالسكون، وعبارة اليزدي: مفتوحة متوالية. ولعل لفظ مفتوحة سقط عن القلم.

(قوله): «في ضمن مادة موضوعه متصرف فيها» هكذا ذكره اليزدي.

(قوله): «جسق وحجر» الأول غير موضوع والثاني غير متصرف.

(١) لفظ شرح الجلال: ويحترز^[١] عما دل من الاسم بعروض الزمان في مفهومه كبعض المشتقات، أو بذات الموضوع كأمس والآن وغداً.

(٢) وعند المنطقيين إن لم يستقل بمعنى أن لا يكون وحده مخبراً عنه ولا مخبراً به فهو الحرف، وإن استقل فإن صلح للإخبار عنه فهو الاسم، وإلا فهو الفعل، فما لا يصح أن يخبر بها أو عنها أصلاً كبعض المضمرات والموصولات والأفعال الناقصة حرف على الثاني ليس بحرف على الأول، وعند اختلاف النظريين لا يلزم تطابق الاصطلاحين. والمراد بقولهم: الحرف لا يصلح للإخبار به وعنه، والفعل للإخبار عنه - أنه لا يخبر بمعناه أو عن معناه بمجرد لفظه، فيجوز عن لفظه فقط أو عن معناه لا بلفظه أو بلفظه مع ضميمة. (فصول البدائع).

[١] - في شرح الجلال: احتراز.

فإن قلت: يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالأفعال الناقصة، فإنها لا تدل على

(قوله): «يبطل طرده» أي: حد الحرف؛ لعدم منعه؛ لدخول الأفعال الناقصة فيه؛ لعدم استقلالها بالدلالة على تام ما وضعت له الأفعال التامة. «وعكس تعريف الفعل» لعدم جمعه؛ لخروج الأفعال الناقصة عنه.

(قوله): «فإنها لا تدل.. إلخ» هكذا في شرح المطالع، ولم يذكر المؤلف ﷺ دلالتها على الزمان؛ لأنه بصدد بيان ما حصل به نقصانها عن الأفعال التامة لا بيان ما اشترك فيه الناقصة والتامة، وهو الدلالة على الزمان. وأما شارح المطالع فإنه ذكر دلالتها على الزمان كما يأتي؛ لأنه يريد بيان أنها إنما نقصت بمدلول واحد، وهو دلالتها على الحدث المعين القائم بمدلولها.

وبيان ذلك: أن الأفعال التامة كضرب مثلاً دال على حدث معين ونسبة إلى موضوع ما وزمان تلك النسبة، والناقصة دلت على نسبة شيء - وهو القيام مثلاً - ليس مدلولها إلى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة، فإذا ذكر الخبر تعين الأمر القائم بمرفوعها، ولأجل نقصانها عن الأفعال التامة بمدلول واحد اختلف فيها، فالتحويون جعلوها نوعاً من الأفعال وسموها ناقصة.

والمنطقيون بعضهم جعلوها من الأفعال سهاها بالكلمات الوجودية لأنها لا تفيد إلا مجرد وجود نسبة من غير دلالة على الحدث المعين المنسوب إلى فاعلها بخلاف التامة، وبعضهم سهاها أيضاً بالكلمات الوجودية وجعلها قسماً رابعاً للفظ ورجحه المحقق في شرح الشمسية، ولم يجعلوها عدم دلالتها على ما دلت عليه الأفعال التامة مقتضياً لدخولها في الحرف.

وأما بعض المحققين - وهو من عرف الحرف بما لا يصح أن يخبر به وحده - فإنه جعل الأفعال الناقصة داخلة في الحرف كما ذكره شارح الشمسية حيث قال: ولعلك تقول: الأفعال الناقصة لا تصلح لأن يخبر بها؛ فيلزم أن تكون أدوات. ثم قال: فنقول: لا بُد في ذلك حتى إنهم قسموا الأدوات إلى غير زمانية وزمانية وهي الأفعال الناقصة. غاية ما في الباب أن اصطلاحهم لا يوافق [١] اصطلاح النحاة، وذلك غير لازم؛ لأن نظرهم في الألفاظ من حيث المعنى، ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه، وعند تغاير جهتي البحثين لا يلزم تطابق الاصطلاحين.

وأما المؤلف ﷺ فإنه جعل دخولها في الحرف مبنياً على تعريف الحرف بما لا يستقل بالدلالة على معناه، وهذا التعريف هو المذكور في التهذيب وشروحه، إلا أنهم لم يتعرضوا لدخول الأفعال الناقصة في الحرف، وكأنهم بنوا على أنها مستقلة بالدلالة على معناها الناقص كما عرفت.

ويؤيده أن الأفعال الإنشائية لم تدخل في الحرف لنقصان معانيها عن معاني الأفعال المتصرفة، والمؤلف ﷺ كأنه لاحظ معاني الأفعال التامة فلما لم تستقل الناقصة بالدلالة على معاني التامة أدخلها في الحرف فينظر.

واعلم أن المؤلف ﷺ قد رجع في أثناء كلامه [٢] إلى أن دخولها في الحرف بناء على ما ذكره شارح الشمسية [٣] من تعريف الحروف حيث قال ﷺ: أي: لا يصح أن يخبر بها وحدها، وحيث قال: في عدم صلاحية الإخبار بها وحدها.

وأما شارح المطالع فإنه أورد ما نقله المؤلف ﷺ بياناً لقسمة الكلمة في اصطلاح المنطقيين إلى حقيقية ووجودية لا بياناً لدخولها في الحروف. =

[١] - في شرح الشمسية: لا يطابق.

[٢] - لم يظهر رجوع المؤلف عن تعريف الحرف إلى ما ذكره شارح الشمسية؛ إذ الرجوع يبنى عن التغير، ولا تغاير بين عدم الاستقلال بالمفهومية وعدم صحة الإخبار؛ إذ هما متلازمان. (ح عن خط شيخه). فعلى هذا لا حرج للمؤلف عن العدول عن لفظهم. (حسن يحمين الكبسي ح).

[٣] - وعلى ما ذكره المؤلف من تعريف الحرف بما لا يستقل. (منه ح).

أمر قائم بمرفوعها، بل على نسبة شيء ليس مدلولها إلى موضوع ما، ولذا قيل: إنها إنما سميت أفعالاً ناقصة لدلالاتها على معان غير تامة، أي: لا يصح أن يخبر

= قال في شرح المطالع وحواشيه للشريف: الكلمة إما حقيقية إن دلت على حدث -أي: أمر يقوم بالفاعل- ونسبة ذلك الحدث إلى موضوع ما [١] وزمان تلك النسبة [٢] كضرب.

وإما وجودية إن دلت على الأخيرين فقط، بمعنى أنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها، بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها إلى موضوع ما وعلى الزمان، فكان فإنه لا يدل على الكون مطلقاً [٣] بل على كون شيء شيئاً [٤] لم يذكر [٥] بخلاف الكلمة الحقيقية فإنها تدل على نسبة شيء هو مدلولها إلى موضوع ما [٦] وعلى زمان تلك النسبة.

وإنما سميت وجودية إذ ليس مفهومها إلا وجود نسبة في زمان ويسمى أهل العربية أفعالاً ناقصة لانحطاطها عن درجة الأفعال الحقيقية التامة بنقصان مدلول واحد، أو لأنها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتها، بخلاف سائر الأفعال، وهذا أنسب بنظرهم [٧]. انتهى.

(قوله): «ولذا قيل: إنها إنما سميت» أي: لما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها.. إلخ قيل: «أي: قال أهل العربية: «إنما سميت ناقصة لدلالاتها على معان غير تامة» لأن هذا القول هو حاصل ما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها.. إلخ كما عرفت، لكن كان المناسب لما ذكره في شرح المطالع عن أهل العربية أن يقول المؤلف في تفسير قول أهل العربية: أي غير وافية بما تدل عليه الأفعال التامة، فإن قول المؤلف: أي لا يصح أن يخبر بها مبني على تعريف الحرف بما ذكره شارح الشمسية، مع أن معنى عدم تمامها هو النقصان لا عدم صحة الإخبار بها، وكأنه عليه السلام هو حاول تمام الاعتراض ففسر عدم تمامها بعدم صحة الإخبار بها وإن لم يكن الحرف في كلامه معرفاً بذلك.

[١] - وهذا معنى تقرير الفاعل على صفة. (شرح مطالع). فإنها إذا كانت موضوعاً لذلك التقرير دلت بالمطابقة عليه فقط وكانت الصفة خارجة عنها كالفاعل. (شريف).

والمراد بالتقرير تقرير نسبة القيام إلى زيد مثلاً في: كان زيد قائماً وتحققها، فكان القيام خارجاً عنها كزيد. اهـ من حواشي الحاشية. قول المحشي: وهذا. إلخ أي: الذي ذكرناه من دلالاتها على معنى ثبوت شيء [قائم به] [٢] خارج عن مدلولها إلى موضوع ما هو معنى ما قبل من أنها وضعت لتقرير الفاعل.. إلخ. (شريف على المطالع).

[٣] - ما بين المعقوفين غير موجود في حاشية الشريف.

[٢] - أي: يدل على تلك النسبة في أي زمان من الأزمنة. (من حواشي شرح المطالع). وقوله: كضرب فإنه يدل على الضرب [٣]. ونسبته إلى موضوع وزمانها الماضي، وفيه استدراك [٤] لا اعتبار النسبة في مفهوم الحدث. (شرح مطالع).

[٥] - قوله: يدل على الضرب وهو أمر يقوم بالفاعل. (من شرح المطالع).

[٦] - وقوله: وفيه استدراك لأن الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقاً، وإلا لكان كل معنى حدثاً وكانت الكلمات الوجودية دالة على الحدث، وليس كذلك، بل الحدث معنى منسوب إلى الفاعل بأنه قائم به، فيكون مشتملاً على النسبة إلى موضوع ما. (سيد على المطالع).

[٣] - أي: على كون شيء ووجوده في نفسه وإلا كان فعلاً تاماً من الكلمات الحقيقية. (سيد على شرح المطالع ح).

[٤] - أي: كون زيد قائماً. (شريف ح).

[٥] - لم يذكر بعد. (شرح مطالع). أي: بعدما تذكر كان. (من حواشيه). وفي حاشية: أي لم يذكر ما دام تذكر كان، فلا يكون [أي: الكون] داخلاً في مفهومه. (سيد على المطالع ح).

[٦] - كما مر في مثال ضرب. (شريف ح).

[٧] - إذ لا يسمون أفعال المدح والذم ناقصة مع نقصان مدلولها عن غيرها بالزمان. (عصام ح).

بها وحدها، أو لأنها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتها^(١)، بخلاف سائر الأفعال. قلنا: نختار إدراجها في الحروف كما أدرجها المنطقيون في الأداة^(٢) حيث جعلوها رابطة زمانية يرتبط بها المحمول بالموضوع؛ ولذا قيل: إن نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه؛ لأن مقصودهم تصحيح الألفاظ، فلما وجدوا

(قوله): «أو لأنها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعها» هذا معطوف على قوله: لدالاتها على معان غير تامة، لكن قد عرفت أنه فسر المعطوف عليه بعدم صحة الإخبار بها، فلا يظهر التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه، فلو فسر المعطوف عليه بأنها غير وافية بما تدل عليه الأفعال التامة لظهر التقابل، فإنه يكون معنى الأول حينئذ نقصانها في المدلول من غير تعرض لنقصانها في الإفادة، ومعنى الثاني نقصانها في الإفادة من غير تعرض لنقصان المدلول، ولهذا صح العطف في عبارة شرح المطالع؛ لأن معنى المعطوف عليه هو النقصان في المدلول، والله أعلم.

(قوله): «كما أدرجها المنطقيون» قيل: المدرج كان إلى راح، وفي حاشية القطب كان وصار إلى آخرها فينظر. **(قوله):** «حيث جعلوها رابطة» إنما سموها رابطة لدالاتها على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع؛ تسمية للدلال باسم المدلول، والرابطة أداة؛ لأنها تدل على النسبة الرابطة، وهي غير مستقلة؛ لتوقفها على المحكوم عليه وبه، لكنها قد تكون في قالب الاسم كهو في زيد هو عالم، وتسمى غير زمانية، وقد تكون في قالب الكلمة ككان في قولنا: زيد كان قائماً، وتسمى زمانية. وللمحقق اليزدي في شرح الشمسية مناقشة^[١] على ما ذكره وجوابها ليس هذا موضع ذكرها.

(قوله): «ولذلك قيل: إن نظر النحاة فيها من حيث اللفظ.. إلخ» مقتضى العبارة أن يكون المعنى: ولأجل إدراج المنطقيين لها في الأداة قيل: إن نظر النحاة.. إلخ، فلا مناسبة في التعليل بذلك ولا تأثير، مع أن التعليل مؤذن ببناء أحد الاصطلاحين على الآخر حيث قال: غاية ما في الباب أن اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة.. إلخ ما ناقلناه سابقاً. ويمكن توجيه التعليل بأن المؤلف قصد أن النحاة لما لم يحكموا بموافقتها للأفعال في المعنى بل إنها أدخلوها في الأفعال لأمر لفظية فقط كان في ذلك تأييد لما ذكره المنطقيون؛ لأنهم إنما أخرجوها عن الأفعال لعدم موافقتها للأفعال في المعنى، والله أعلم.

(١) في (ب، ج): بمرفوعها.

(٢) ولفظه حاشية: المراد بالأداة عندهم الحروف.

[١]- لفظ المناقشة وجوابها: فإن قلت: فعلى هذا -أي: على تقدير دلالة الكلمة على الزمان بهيئتها- يلزم أن تكون الكلمة مركبة؛ لدلالة أصلها ومادتها على الحدث، وهيئتها وصورتها على الزمان، فيكون جزؤها دالاً على جزء معناها، فنقول: المعنى من التركيب أن يكون هناك أجزاء مرتبة مسموعة هي ألفاظ أو حروف، وهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة^[٢] فلا يلزم التركيب، والتقيد بالمعين من الأزمنة الثلاثة لا دخل له في الاحتراز، إلا أنه حسن؛ لأن الكلمة لا تكون إلا كذلك، ففيه مزيد إيضاح. اهـ المراد نقله.

[٢]- قوله: «ليست بهذه المثابة» لأن الهيئة ليست بأجزاء مرتبة مسموعة. اهـ ح

الأفعال الناقصة تشارك ما عداها من الأفعال التامة في كثير من العلامات والأحوال اللفظية^(١) جعلوها أفعالاً.

وأما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الأدوات في عدم صلاحية الإخبار بها وحدها فأدرجوها في الأدوات.

أو نقول^(٢) وهو الأحسن في الجواب: كان مثلاً يدل بهادته على الكون المنتسب إلى فاعله، فإذا كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الأفعال التامة، وإن كان المراد نسبة كون شيء إليه كان من الأفعال الناقصة، فعلى هذا يكون المسند في: «كان زيد منطلقاً» هو كان، ويكون الخبر قيداً له، وإلى هذا جنح جار الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات إدخالاً له في باب الفاعل، وإنما يصدق عليه حد الفاعل إذا جعل كان مسنداً.

(قوله): «في عدم صلاحية الإخبار بها» هذا بناء على ما في شرح الشمسية من تعريف الحرف كما عرفت.

(قوله): «وهو الأحسن في الجواب» لبقائها حينئذ على ما ذكره النحاة من كونها أفعالاً.

(قوله): «وإن كان المراد نسبة كون شيء إليه» أي: إلى فاعله، يعني ليس المراد من كان مثلاً في كان زيد منطلقاً نسبة شيء ليس مدلولها كما تقدم، بل نسبة شيء هو مدلولها - أعني كوناً مقيداً - إلى فاعلها، فالمعنى كان زيد كوناً خاصاً، فلا يتوهم من قول المؤلف: «كون شيء» أن الكون منسوب إلى الشيء الذي هو مضمون خبرها فيعترض لهذا الوهم أن ذلك بناء على ما اختاره نجم الأئمة الرضي من أن فاعل كان الناقصة مصدر الخبر فيخرج عما هو سياق الكلام وعما قصده المؤلف. وبيان ذلك: أن المؤلف لم يرد أن الشيء في قوله كون شيء مقدر في نظم الكلام حتى يلزم ما ذكر، بل أراد بذلك بيان حاصل المعنى فقوله كون شيء بمثابة كون خاص.

(قوله): «ويكون الخبر قيداً له» هذا خلاف ما ذكره أهل المعاني فإنهم جعلوا المقيد هو منطلقاً، قال في التلخيص: والمقيد في كان زيد منطلقاً هو منطلقاً لا كان؛ لأن الأصل: زيد منطلق، وذكر «كان» للدلالة على زمان النسبة، فهو قيد لمنطلقاً. فكلام المؤلف مبني على غير ذلك الاصطلاح.

(قوله): «جنح جار الله» وتبعه ابن الحاجب في الكافية أيضاً.

(١) قوله: «في كثير من العلامات.. إلخ» متعلق بتشارك وهي دخول قد والسين وسوف والنواصب والجوازم ولحوق الضمائر وتاء التانيث الساكنة والانقسام إلى الماضي والمضارع والأمر والنهي وغير ذلك. (من حاشية الدواني على حاشية الشريف على شرح القطب).

(٢) قوله: «أو نقول» عطف على «نختار».

قال السمرقندي: وظني^(١) أن هذا أقرب إلى الصواب؛ فإن معاني مصادر هذه الأفعال معانٍ مستقلة بالمفهومية قطعاً، ولا ينافي^(٢) ذلك كونها نسباً كما لا يخفى، وهي جزء من معانيها قطعاً؛ لظهور أن معنى «كان» في: كان زيد قائماً يشتمل على معنى الكون مع زيادة هي ثبوته له مع زمانه، ولا يخفى أن الكون قائماً صفة لزيد، وثبوت القيام له صفة للقيام.

وأظهر منه صار، فإن الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعاً، وهو معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه.

(قوله): «فإن معاني مصادر هذه الأفعال معانٍ مستقلة بالمفهومية.. إلخ» أي: ملحوظة في حد ذاتها ليست آلة لملاحظة الغير، بخلاف معنى الحرف كمن مثلاً فإن العقل لم يلاحظه في حد ذاته وبالنظر إليه في نفسه، بل من حيث إنه حالة بين السير والبصرة وآلة لمشاهدة حالهما في ارتباط أحدهما بالآخر، فلم يكن صالحاً للحكم به أو عليه، بخلاف معنى الكون مثلاً، ولا يضر توقف الكون ونحوه من الأفعال الناقصة على الخبر في تعيين ما هو قيد فيه من حيث إنه أمر نسبي؛ لأن المراد كون نسبي كالقيام، وذلك كما في الموصولات وأسماء الإشارة والضمان فإنها لما كانت معانيها مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً كانت أسماء وإن كانت لا تتعين إلا بالقرينة وسيأتي تحقيق الكلام إن شاء الله تعالى في فصل الحروف، وبهذا يظهر معنى قوله: فلا ينافي ذلك كونها نسباً، يعني فإن الأمور النسبية معانيها مستقلة ملحوظة قصداً وإن افترقت إلى ذكر المنسوب إليه.

(قوله): «وهي» أي: معاني مصادر هذه الأفعال المستقلة بالمفهومية جزء من معانيها أي الأفعال الناقصة قطعاً وحيث قد دلت على حدث قائم بمرفوعها منسوب إليه ثابت له.

(قوله): «مع زمانه» أي: زمان الكون كما في التامة فلا إشكال.

(قوله): «ولا يخفى أن الكون قائماً صفة لزيد» إذ هو الكائن بالكون الخاص، وهو القيام، وإذا كان كذلك اندفع قولهم: إنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها.. إلخ؛ لأن الكون قائماً قد قام بزيد.

(قوله): «وثبوت القيام له صفة للقيام» إذ هو الثابت لزيد، فلا يضر عدم اتصاف زيد بثبوت القيام. لا يقال: يلزمه أنه لا يتصف زيد بما نسب إليه من الأفعال التامة كالضرب والقتل والقيام والقعود لما ذكره المؤلف من التعليل، وذلك لأن ثبوت هذه المصادر صفة للمصادر لا لزيد؛ لأننا نقول: ذلك ملتزم، فإن المتصف به زيد هو كونه ضارباً وقاتلاً وقاعداً لا ثبوت الضرب والقتل والقعود ونحو ذلك، والله أعلم.

(قوله): «وأظهر منه صار.. إلخ» إنما كان أظهر لأن الكون قد يصدق على القيام لما بينهما من العموم والخصوص، بخلاف الخبر في صار زيد غنياً مثلاً فإن معنى صار الانتقال وهو مغاير لثبوت الخبر ولمعنى الخبر أيضاً.

(قوله): «وهو معنى مستقل» أي: الانتقال معنى ملحوظ قصداً.

(قوله): «وجزء من معناه» أي: من معنى صار، فقد دل عليه كالفعل التام.

(١) قوله: «وظني أن هذا» أي: ما جنح إليه جار الله.

(٢) في نسخة: فلا، وصحح عليه نسخة، وقوله: نسباً أي لا تعقل إلا بين شيئين.

(وأيضاً) رجوع إلى تقسيم آخر للمفرد باعتبار آخر، واختصاص بعض

(قوله): «رجوع إلى تقسيم آخر للمفرد» والتقسيم الأول قوله: وهو إن استقل.. إلخ، وقد اعتمد المؤلف ما ذكره المحقق في شرح الشمسية من جعل هذا تقسيماً للفظ المفرد، خلاف ما ذكره القطب من أنه تقسيم للاسم فقط، وقد اعترضه اليزدي بأن أكثر هذه الأقسام لا يختص بالاسم، قال: وظاهر أن اختصاص بعضها به لا ينافي هذا. لكن المؤلف عدل عن قوله: إن أكثر هذه الأقسام إلى قوله: لاشتراك الكل، أي: الاسم والفعل والحرف، فاقضى أنه لا بد من وجود الأكثر في الحرف [١]، بخلاف عبارة اليزدي فمقتضاها كفاية وجود الأكثر في غير الاسم، وقد وجد الأكثر في الفعل وإن لم يوجد في الحرف. وبيان ذلك: أنه ذكر اليزدي سبعة أقسام، وهو العلم والمتواطىء والمشكك والمشارك والمنقول بأقسامه والحقيقة والمجاز، ففي الفعل منها أربعة وفي الحرف ثلاثة؛ لأنه أغفل في الحرف المنقول. والمؤلف ذكر تسعة، ما ذكره اليزدي وزاد: المرادف والمباين، فقد وجد من التسعة في الفعل ستة وفي الحرف خمسة [٢]، قال هذا المحقق في شرح الشمسية: الانقسام إلى المشترك والمنقول بأقسامه وإلى الحقيقة والمجاز ليس مما يختص بالاسم؛ فإن الفعل قد يكون مشتركاً كعسعر بمعنى أقبل وأدبر، وقد يكون منقولاً كصلب، وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل في معناه، وقد يكون مجازاً كقتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً، وكذا الحرف يكون مشتركاً كمن بين الابتداء والتبعيض، وقد يكون حقيقة كفي إذا استعمل في الظرفية، وقد يكون مجازاً كفي إذا استعمل بمعنى على، ومقتضى هذا وهو كما ذكره في حاشية التهذيب أن المختص بالاسم ثلاثة أقسام العلم والمتواطىء والمشكك.

ووجه ذلك: أن هذه الثلاثة أقسام للكلي والجزئي، والفعل والحرف لا يتصفان في المشهور بالكلية والجزئية، بل الانقسام إليهما من خواص الاسم كما ذكره في شرح اليزدي وكذا نقله شارح الرسالة الوضعية عن الشريف. ومحصل كلامهم: أن انقسام اللفظ إلى الكلي والجزئي إنما هو بحسب اتصاف معناه بالكلية والجزئية، فإنها بالحقيقة من صفات المعاني كما يظهر من تعريفها ومعنى الاسم من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالكلية والجزئية وأن يحكم عليه. وأما الفعل والحرف فمعناها غير مستقل [٣] فلا يصلح أن يحكم عليه بشيء أصلاً لا بالكلية ولا بالجزئية ولا بغيرها، وهذا بخلاف الانقسام إلى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز إذ كلها في الحقيقة صفات الألفاظ، وجميع الألفاظ متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وبها، ثم أورد مناقشة على كونها صفات للألفاظ وأجاب عنها بأجوبة ليس هذا موضعها.

[١] - يقال: الحرف يشارك في أكثر الأقسام التي ذكرها المؤلف كما يأتي للمحشي أنه وجد في الحرف خمسة من التسعة، وإن اعتبر المنقول ستة، وذلك أكثر الأقسام، وأيضاً فالمراد اشتراك مجموع الكل في مجموع الأكثر من غير نظر إلى مشاركة كل واحد في الأكثر فليتامل. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - فظهر بهذا اشتراك الكل في أكثر الأقسام كما ذكره المؤلف، وقد ظهر من أول كلام القاضي الاعتراض على المؤلف فلا وجه له على هذا. (ح عن خط شيخه).

[٣] - هذا بناء على ما عرفت من التحقيق. (منه ح).

الأقسام^(١) بالاسم لا يقضتي تخصيص هذا التقسيم به؛ لاشتراك الكل في أكثر الأقسام **(إن اتحد معناه)** أي: وجد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم، فإن الحيوان سواء أطلق على الإنسان أو على الفرس أو على غيرهما لا يراد به إلا الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة^(٢).

(فإن تشخص) ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه

(قوله): «فإن تشخص فجزي» أي: حقيقي، وإنما لم يذكر هذا القيد تنبيهاً على أن الجزئي إذا أطلق فالمراد به الحقيقي، وكذا الكلي.

(قوله): «بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه وقوله أي لم يمنع نفس تصوره.. إلخ» هذه العبارة أحسن من قولهم إن منع نفس تصور معناه وقولهم أن منع نفس تصور مفهومه؛ لأنه يلزم منه أن يكون للمعنى معنى وللمفهوم مفهوم؛ لأن إضافة التصور إلى المعنى أو إلى المفهوم تقتضي أن يحصل للصورة صورة في العقل؛ لأن المفهوم هو الصورة الحاصلة عند العقل.

واعلم أن المؤلف رحمته أورد هاهنا في حد الكلي والجزئي ما هو المشهور عندهم وفيما سبق في المباحث المنطقية عدل عنه، وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق [١].

(قوله): «نفس تصوره» ذكر بعض المحققين أن قيد النفس مستدرك؛ إذ يكفي أن يقال: الجزئي ما يمنع تصوره عن الشركة والكلي ما لا يمنع تصوره، وفي شرح اليزدي كلام دفع به هذا الاعتراض أوردها في حاشية على الحاشية.

(قوله): «من فرض الشركة» المراد أن يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم إيجاباً، هكذا في شرح المختصر، لا سلباً [٢]؛ فإن الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلباً، ذكره الشريف والمحقق في شرح الشمسية. والمراد إمكان حمله عليهم عند العقل سواء فرض العقل الاشتراك أم لا وسواء أمكن في نفس الأمر أو لا، وفي شرح اليزدي في هذا المقام فوائد نفيسة أوردها في حاشية على الحاشية.

(١) في بعض الحواشي: كأن هذا جواب على إيراد دفعه اليزدي، والمراد ببعض الأقسام كالمشكك والمتواطئ. (يزدي معنى). ومثلها الاشتقاق فإنه لا يدخل الحرف. (شريف).

(٢) كذا عبارة المنطقة، ولا فائدة لمتحرك بالإرادة.

[١] - قال فيما تقدم: لئلا يرد عليه أن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل، والصورة العقلية كلية، فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم، وقد أجيب عنه فيما سبق فلذا أورده المؤلف هنا. (ح عن خط شيخه).

[٢] - الحمل لا يكون إلا مع الإيجاب، وأما مع السلب فهو سلب الحمل كما صرح به المحقق اليزدي في حواشي التهذيب في أول بحث الضابط فلا حاجة إلى قوله: لا سلباً، وللعلمة الجلال توجيه في ذلك في بحث الحملات السوالب والله أعلم. (سيدي إسماعيل بن محمد إسحاق رحمته ح).

(فجزئي^(١)) تسمية له باسم مدلوله، ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضممرات وأسماء الإشارة والموصولات^(٢).

(قوله): «وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضممرات وأسماء الإشارة والموصولات» يعني يدخل ما كان كذلك في قوله: فإن تشخص فجزئي؛ لأن وضع أسماء الإشارة والموصولات ونحوها وإن كان كلياً إلا أن الموضوع له مشخص، وهو كل واحد واحد من الأفراد بخصوصه، وهذا هو المختار عند المحققين؛ ولذا عدل المؤلف عن عبارة التهذيب حيث قال: فمع تشخصه وضعاً، فعلم أن صاحب التهذيب حصر المتشخص في العلم بناء على أن المضممرات وأسماء الإشارة ونحوها موضوعة للمعاني الكلية، فأنت مثلاً موضوع لمفهوم المخاطب المذكور، وإنما تشخص في الاستعمال؛ فلذلك أخرجها بقوله: وضعاً.

والتحقيق أنها موضوعة للمعاني الجزئية، فإن أنت موضوع لكل واحد من المخاطبين المذكورين بالوضع العام، وسيأتي تحقيق ذلك [١٨] في فصل الحروف إن شاء الله. واعلم أن صاحب التهذيب زاد قيد الوضع لإخراج مفهوم واجب الوجود، فإنه وإن اتحد معناه مع التشخص لكن لا بحسب الوضع، فإن ما يكون مدلوله كلياً في الأصل ومتشخصاً في الاستعمال لا يكون جزئياً، وأما المؤلف فبعد معرفتك لما ذكرنا في تعريف الكلي والجزئي لا يحتاج إلى التقييد بالوضع كما في التهذيب.

(١) اعلم أن الجزئي يقابل الكلي فلا يجامع شيئاً من أقسامه، وأن المتواطئ والمشكك يتقابلان فلا يجتمعان في شيء، وأما المشترك فقد يكون جزئياً بحسب كلا معنييه كزيد إذا سمي به شخصان، وقد يكون كلياً بحسبها كالعين، وقد يكون كلياً بحسب أحد معنييه وجزئياً بحسب الآخر كلفظ الإنسان إذا جعل علماً لشخص أيضاً، وإذا اعتبر معناه الكلي فإما أن يكون متواطئاً أو مشككاً، وقس على ذلك حال المنقول فإنه يجوز جريان هذه الأقسام فيه، فيجوز أن يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول إليه جزئيين أو كليين أو أحدهما جزئياً والآخر كلياً. نعم، المنقول والمشارك متقابلان فلا يجتمعان، وكذا الحال في الحقيقة والمجاز. (شريف على القطب).

(٢) هي عند السعد من المتواطئ.

[١٨] - قال في الجامي: فإن الواضع لاحظ أولاً مفهوم المتكلم الواحد من حيث إنه يحكي عن نفسه وجعله آلة لملاحظة أفراده، ووضع لفظ أنا بإزاء كل واحد واحد من تلك الأفراد بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم إلا واحد بخصوصه دون القدر المشترك، فتعقل ذلك القدر المشترك آلة للوضع لا أنه الموضوع له، فالوضع كلي والموضوع له جزئي متشخص. انتهى. قال عصام الدين عليه: ومما ينبغي أن يعلم أن الوضع الكلي للموضوع له الجزئي مما قال به بعض محققي المتأخرين، والقدماء لم يعثروا عليه. إلخ كلامه. (من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

(وإن اشترك فيه كثير) أي: لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه **(فمتواطىء إن استوت أفراده)** أي: يكون صدق هذا المعنى على تلك الأفراد على السوية.

(وإلا) تستوي أفراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية **(فمشكك)** لأنه يشك الناظر في أنه من المشترك^(١) أو من المتواطىء؛ لتفاوت أفرادها وتشاركها في معناه، والتفاوت قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن،

(قوله): «وإن اشترك فيه كثير فمتواطىء.. إلخ» لو قال: وإن اشترك فيه كثير فكلي متواطىء إن استوت أفراد.. إلخ لكان أجود.

(قوله): «وإلا تستوي أفراده بل كان صدق عليها لا بالسوية» هكذا ذكره اليزدي، فإن أراد بالصدق الحصول لأفراد لا بالسوية فظاهر، وإن أراد الحمل على أفرادها فينظر؛ فإنها متساوية في هذا المعنى؛ لما عرفت من تفسير فرض الشركة. والذي ذكره في شرح الشمسية: ومشكك إن كان حصوله في بعض الأفراد أولى أو أقدم أو أشد. وهي أوضح؛ ولذا قال الشريف: إما أن يكون في مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على أفرادها وحصوله فيها بشدة.. إلخ فعطف الحصول على الصدق كالتفسير له. ولعله يقال: المراد في غير المشكك إمكان الصدق والحمل كما عرفت، وفي المشكك المراد الصدق في نفس الأمر فلذا تفاوتت أفرادها فيه فينظر، والله أعلم.

(قوله): «في أنه من المشترك» يعني اللفظي.

(قوله): «لتفاوت أفراد» فيوهم أنه لفظ له معان مختلفة، هذا بيان لجهة كونه يشبه المشترك.

(قوله): «وتشاركها.. إلخ» بيان لجهة التواطؤ، والمراد تشاركها في أصل المعنى كما في عبارة غير المؤلف؛ إذ لو اشتركت في المعنى لم يحصل تشكيك.

(قوله): «قد يكون بالتقدم والتأخر.. إلخ» فإن قيل: قد يحصل تقدم بعض المفهومات على بعض كالإنسان في الأب فإنه سابق على وجوده في الابن مع أنه ليس بمشكك. قلنا: نعم من حيث إنها أب وابن لا من حيث إنها من أفراد الإنسان، ويوضحه أنه ليس المراد بالأولوية أو الأقدمية أو الأشدية في الوجود، بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ، بمعنى أن العقل إذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم إلى أفرادها يحكم بأن اتصاف البعض به أولى أو أقدم أو أشد، وأفراد الإنسان ليست كذلك؛ لأن مطابقة الإنسانية لجمعها على السوية، ذكره بعض المحققين. واعلم أنهم قد ذكروا أن الوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى يصلح مثالا للثلاثة الأقسام؛ فإنه في الواجب تعالى أولى لأنه مقتضى ذات الواجب، وأقدم لكونه علة لوجود الممكنات، وأشد لكون آثاره أكثر من آثار الممكنات ولا نعني بالشدة إلا ذلك كما ذكره اليزدي.

(١) يعني إن نظر إلى جهة الاختلاف، وقوله أو من المتواطىء يعني إن نظر إلى جهة الاشتراك. ولفظ القطب: وإنما سمي مشككاً لأن أفرادها مشتركة في أصل معناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة، فالناظر إليه إن نظر إلى جهة الاشتراك خيله أنه متواطىء، وإن نظر إلى جهة الاختلاف أوهمه أنه مشترك، كأنه لفظ له معان مختلفة كالعين، فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطىء أو مشترك؛ فلهذا سمي بهذا الاسم. اهـ المراد نقله.

وقد يكون بالأولوية وعدمها كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أتم وأقوى منه في الممكنات، وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة إلى الثلج والعاج^(١).

(وإن تعدد) معناه، أي: وجد المفهوم من اللفظ متعدداً، والمقصود منه عند استعماله في أحد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الآخر **(فإن وضع اللفظ لكل)** من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعاً مستقلاً **(فمشارك)** كالعين للباصرة وللذهب.

(وإلا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً لمعنى؛ إذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع، ثم إنه استعمل في آخر **(فإن اشتهر^(٢) في الثاني)** وترك

(قوله): «بأولوية [١]». إلخ جعل المؤلف ﷺ علة الأولوية الأتمية، وجعل في شرح اليزدي وحاشية الشريف العلة كون الوجود في الواجب لذاته لا لغيره كما في الممكن، ولعله أنسب؛ إذ الأتمية والقوة أنسب بالشدة.

(قوله): «والمقصود منه.. إلخ» ينظر في فائدة زيادة هذا القيد [٢].

(قوله): «وضعاً مستقلاً» يعني بأوضاع متعددة لا بوضع عام كما في وضع أسماء الإشارة ونحوها.

(قوله): «فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً لمعنى» لما كان قوله: وإلا يكن كذلك موهما للنفى عن الكل الإفرادي فيكون المعنى أن كل واحد منها ليس بموضوع له وليس كذلك دفعه بقوله: لا محالة.. إلخ، فيكون المراد بقوله: وإلا يكن.. إلخ النفي عن الكل المجموعي.

(١) فإن أثر البياض وهو تفريق البصر في بياض الثلج أكثر منه في بياض العاج.

(٢) قال شارح الشمسية: الاشتهار هو المشهور في المنقول، وبعضهم يعتبر هجر المعنى الأول وهو مهجور بدلالة الاستعمال، وقد أوله بعضهم بأن لا يستعمل في المعنى الأول حقيقة بالنسبة إلى الناقل.

(*) لا يقال: يلزم على هذا أن يكون مشتركاً لكونه حقيقة في معنييه المنقول عنه وإليه؛ لأننا نقول: إنها يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في المعنيين، وليس كذلك. (حاشية أبهرى على العضد). والفرق بين النقل والمجاز شهرته في المعنى الثاني وعدم شهرته في الأول، لكنه ينقذ بأن المجاز قد يشتهر، فالأولى الفرق بأن المجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة وقت الاستعمال بخلاف النقل. (مستخب من النقود والردود).

[١] - عبارة المؤلف بالأولوية. (ح).

[٢] - لعل القاضي حسن ﷺ ظن أن قول المؤلف والمقصود منه.. إلخ جملة حالية قيد لما قبله وليس كما ظنه فإن قوله: والمقصود عطف على قوله المفهوم كما تفيد ذلك عبارة سعد الدين ﷺ في شرحه على الشمسية حيث قال: ومعنى كثرته أن يكون المفهوم والمقصود منه عند استعماله في الآخر. انتهى ما ذكره السعد وبه يتضح مراد المؤلف ﷺ، ولا ضرر في عطف المقصود على المفهوم إذ المفهوم على ما عرف ما يحصل عند العقل ويستفاد من اللفظ فباعتبار فهمه منه يسمى مفهوماً وباعتبار قصده منه يسمى معنى؛ لأنه ما يقصد بالشيء، وباعتبار أنه دال عليه يسمى مدلولاً، وحينئذ فعطف المقصود على المفهوم من قبيل عطف التفسير وإن تغاير اعتباراً والله أعلم. (سيدي أحمد بن محمد ﷺ). وفي حاشية: يقال: لإيضاح التعدد في المفهوم حيث يكون مفهوم المستعمل غير مفهوم الآخر مع الاتحاد في اللفظ. (حسن بن يحيى).

استعماله في المعنى الأول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الإطلاق **(فمنقول ينسب إلى ناقله)** فإن كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولاً عرفياً، وإن كان أهل الشرع سمي منقولاً شرعياً، وإن كان أهل اصطلاح خاص سمي منقولاً اصطلاحياً.

وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير، ولغير مناسبة ويخص باسم المرتجل^(١) **(وإلا)** يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الأول

(قوله): «فإن اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الأول» ظاهره أن المراد بالترك عدم غلبة استعماله بالكلية، وهذا غير مناسب للاشتهار؛ إذ مقتضى الاشتهار وقوع الاستعمال في غير المشهور ولو قليلاً، ويمكن أن يقال: المراد بالترك عدم غلبة استعماله في المعنى الأول؛ بقرينة قول المؤلف: بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الإطلاق، والله أعلم.

(قوله): «اصطلاحياً» ومنه الشرعي، لكنه تميز بالنسبة إلى الشرع تشريفاً، وذلك كالفعل فإنه موضوع لما صدر عن الفاعل ثم نقل في اصطلاح النحاة إلى كلمة دلت على معنى في نفسه.. إلخ.

(قوله): «وهو الكثير» كما في الأمور الثلاثة؟ [١] فإن معانيها المنقولة إليها مناسبة لمعانيها الأول، وهي الدعاء وكل ما دب على الأرض واللفظة، ذكره في المرأة.

(قوله): «ولغير مناسبة» كالجوهر فإنه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسيم العرض وهو القائم بنفسه وإن كان في غاية الخسة.

(قوله): «ويخص باسم المرتجل» سيأتي ما ينافي بهذا [٢] في بحث كون اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز.

قال الأسنوي: فإن لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر فإن كان لا لعلاقة فهو المرتجل، واعترض بأن المرتجل هو المخترع، أي: الذي لم يتقدم له وضع كما ذكر ذلك في كتب النحو.

(١) سيأتي عن قريب ما يبين هذا، قال الأسنوي: وإن لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر فإن كان لا لعلاقة قال في المحصول فهو المرتجل، واستشكله القرافي بأن المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع، أي: لم يتقدم له وضع، وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف.

(*) وفي حاشية ما لفظه: سيأتي ما ينافي هذا الكلام في بحث العلم، ولعل ما هنا على مذهب سيبويه الآتي، والله أعلم.

[١] - أي: كما في أمثلة الأمور الثلاثة، وهي الصلاة والدابة والفعل. (ح من خط شيخه).

[٢] - يقال: ذكره هنا بمعنى المرتجل غير العلمي، وهو قسم من المنقول، والعلمي هو الذي لم يسبق له وضع، وهو هناك في سياق ذكر العلم. (حسن يحسن الكبسي).

(فحقيقة) في الأول (ومجاز) في الثاني.

(وإن تعدد) أي: اللفظ المفرد بقرينة قوله: **(فإن اتحد معناه)** وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده **(فمترادف) أي:** يسمى هذا القسم من المفرد مترادفاً كالغضنفر والأسد، والترادف في الأصل التتابع، ومنه الردفان لليل والنهار.

(وإلا) يتحد المعنى بل كان متعدداً كاللفظ (فمتباين) وقد تكون متفاصلة لا تجتمع كالسواد والبياض والإنسان والفرس، وقد تكون متواصلة يمكن اجتماعها؛ إما بأن يكون أحد المعنيين^(١) اسماً للذات والآخر صفة لها كالسيف

(قوله): «وإلا يشتهر فحقيقة ومجاز» عبارة ابن الحاجب: فإن كان اللفظ للمتعذر حقيقة فمشارك وإلا فحقيقة ومجاز. واعتراض عبارته شارحه بأنها مبنية على استلزام المجاز [١] الحقيقة، وابن الحاجب لا يقول بذلك. ولعل هذا الاعتراض لا يرد على عبارة المؤلف؛ لأنه جعل مقابل قوله: وإلا فحقيقة ومجاز هو المشتبه، ونفي الاشتهار لا ينفي الاستعمال الذي هو شرط الحقيقة.

(قوله): «بقرينة قوله: فإن اتحد.. إلخ» يعني فإنه قرينة على أن المراد تعدد اللفظ؛ إذ لو كان المراد تعدد المعنى لنافى قوله: فإن اتحد معناه، وأيضاً لا يناسب قوله فيما تقدم: وإن تعدد معناه. قلت: لكن ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق؛ فإن قوله: إن اتحد معناه مقابله وإن تعدد معناه كما تقدم لا قوله: وإن تعدد أي اللفظ، ولعله معطوف على مجموع قوله: وأيضاً إن اتحد، فيكون التقدير وهو أي المفرد إن تعدد، فيكون قوله: وإن تعدد خبراً آخر للفظ هو في قوله سابقاً وهو إن استقل ففعل.. إلخ. فائدة: إنما صح أن يكون متعدد اللفظ قسماً من المفرد لأن مورد القسمة مطلق المفرد واحداً كان أو أكثر كما أشار إليه السعد.

واعلم أن هذا التقسيم اعتباري لا ذاتي كما أشار إليه المؤلف سابقاً بقوله: باعتبار آخر؛ وحينئذ فلا يضر تداخل الأقسام، وأن كل واحد من الألفاظ المتباينة إما كلي أو جزئي إلى آخر ما ذكر. وأيضاً يحتمل أن يكون كل واحد منها أو بعضها مشتركاً أو حقيقة ومجازاً، وكذلك المشترك إما كلي أو جزئي بحسب معنييه أو أحدهما، وإذا اعتبر معناه الكلي قد يكون متواطئاً وقد يكون مشككاً.

(قوله): «كالغضنفر» بالفتح، ذكره في شمس العلوم.

(١) الأحسن: اللفظين.

[١] - وإلا فقد يكون لها مجازين [٢٠]. (عضد ح).

[٢٠] - إذ لو لا الاستلزام لجاز كون اللفظ لها - أي: للمعنيين - مجازين. (شريف).

والصارم، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كائلة أم لا، والصارم مدلوله شديد القطع، فهما متباينان، وقد يجتمعان في سيف قاطع.
أو بأن يكون أحدهما صفة والآخر صفة لها كالمتكلم والفصيح، أو بأن يكون أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان، أو بغير ذلك.
(وأيضاً) تقسيم آخر للمفرد **(يكون مشتقاً وغير مشتق)** ويتبينان مما^(١) يجيء قريباً إن شاء الله تعالى **(وصفة)**^(٢) وهي ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب **(وغير صفة)** وهو بخلافه كرجل.

(قوله): «كالمتكلم والفصيح» ومن الناس من ظن أن مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من المترادف لصدقها على ذات واحدة، وهو فاسد؛ لأن الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات. نعم، الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم دون العكس.
(قوله): «أو بغير ذلك» كالصفة المساوية للموصوف كالإنسان والكاتب بالإمكان، وكشيتين بينهما عموم من وجه كالحيوان والأبيض.
(قوله): «وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون [١].. إلخ» ينظر في اتصال لفظ يكون بما قبله، ولعله استئناف جواب سؤال نشأ من قوله: تقسيم آخر.
(قوله): «مشتقاً وغير مشتق» هذا التقسيم مما وجد في الاسم والفعل دون الحرف كما ذكره الشريف في الحواشي.
(قوله): «ما دل على ذات غير معينة.. إلخ» فإن مفهوم ضارب مثلاً شيء ما له الضرب من غير دلالة في اللفظ على خصوصية كونه إنساناً بل جسماً أو غيره، حتى لو تصور ما هو أعم من الشينية لم يقلدر موصوفه الشيء [٢]، وإنما ذلك لضيق العبارة؛ فلهذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات؛ إذ ليس معنى المقتل مثلاً شيئاً ما فيه القتل، بل زمان أو مكان فيه ذلك، فخصوصية الذات معتبرة فيهما، ذكره السعد في الحواشي.

(١) في (أ، ج): بما.

(٢) في المطبوع: «صفة» بدون واو.

[١] - عبارة ابن جحاف في شرحه: والمفرد أيضاً يكون مشتقاً وستعرفه إن شاء الله تعالى، وهذه العبارة مفصحة عن أن لفظ يكون خبر عن المفرد، وعبارة ابن الإمام قاضية بأن يكون صفة لتقسيم، وهي بيان لحاصل المعنى ولا إشكال فيها كما يعرف بالتأمل. (سيدي أحمد بن محمد، ح).
[٢] - بل كان سيؤتى بالأعم المفروض، فعبر بالشيء لعدم إمكان التعبير بغيره؛ فلذا قال: وإنما ذلك أي التعبير بالشيء لضيق العبارة وعدم إمكان التعبير بغير لفظ الشيء. (سيدي أحمد ح).

فصل: [في الاشتقاق]

(والاشتقاق^(١)) في اللغة: أخذ شق الشيء، وفي الاصطلاح له تعريفات

(قوله): «أخذ شق الشيء» [١] ما ذكره المؤلف أنسب مما في شرح الجمع: الاشتقاق لغة الاقتطاع.
(قوله): «له تعريفات» فمن التعريف ما أفاده في شرح المختصر وحواشيه من أن الاشتقاق موافقة فرع لأصل في حروفه الأصول ومعناه.
 قال الشريف: الاشتقاق ليس هو الموافقة المذكورة، بل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الأصول فتجعله دالاً على معنى يوافق معناه.
 قلت: ووجه ما ذكره الشريف أن الأخذ أنسب بالمعنى اللغوي.
 ومنها: ما ذكره نجم الأئمة الرضي أنه اتصال أحد الكلمتين بالأخرى كضارب بالضرب، أو اتصالهما بأصل كضارب ومضروب بالضرب، ويرد عليه مثل ما ذكره الشريف على حد ابن الحاجب.
 ومنها ما في الكشف أن يتنظم الصيغتين فصاعداً معنى واحد.
 ومنها - وهو أقرب إلى تعريف المؤلف - ما في الجمع: الاشتقاق رد لفظ إلى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية.
 قال في شرحه: أشار بقوله: ولو مجازاً إلى أن الاشتقاق قد يكون في المجاز كما يكون في الحقيقة، قال: وهذا هو الصحيح كما في الناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً، ومنع القاضي والغزالي الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة، كالأمر إذا كان بمعنى القول فإنه يشتق منه الأمر والمأمور، بخلاف ما إذا كان بمعنى الفعل أو غيره من مجازاته.
 قال: ويشهد للأول إجماع البيانين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز؛ لأن الاستعارة تكون أولاً في المصدر ثم يشتق منه.

(١) فائدة لا يدخل الاشتقاق في ستة أشياء: الأسماء الأعجمية كإسماعيل، والأصوات كغاق، والأسماء المتوغلة في الإبهام كمن وما، والأسماء النادرة كطوبى له اسم للنعمة، واللغات المتقابلة كالجود للأبيض والأسود، والأسماء الخفاسية كسفرجل، ويدخل فيها سوى ذلك، نقله الزركشي في البحر عن ابن عصفور. (من حاشية زكريا على المحلى).

[١] - في شرح أصول الكافي [٢٠] ما لفظه: الاشتقاق افتعال من الشق، وهو أخذ شق الشيء، وهو نصفه. اهـ المراد نقله. وفيه عقيب هذا بلا فصل: وفي الحديث: ولو بشق تمرة، واشتقاق اللفظ من اللفظ أخذه منه، كأن المأخوذ له نصفان مادة وصيغة فأخذ مادته من المشتق منه. (ح).
 [٢٠] - لبعض الإمامية في أصول الدين. (ح).

بعضها باعتبار العلم، وأشهرها ما قال الميداني^(١): «أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر».

وقد اعترض بأن الاشتقاق ليس نفس الوجدان، بل الرد عند الوجدان.

(قوله): «بعضها باعتبار العلم» قال السيد المحقق: الاشتقاق عمل مخصوص، وهو الآخذ كما عرفت، فإن اعتبرناه من حيث إنه صادر عن الواضع احتجنا إلى العلم به لا إلى عمله، فاحتجنا إلى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني: هو أن تجد بين اللفظين.. إلخ. والحاصل منه العلم بالاشتقاق، فكأنه قيل: العلم بالاشتقاق هو أن تجد بين اللفظين.. إلخ. والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكأنه قيل: العلم بالاشتقاق هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى فتعرف ارتداد أحدهما إلى الآخر وأخذه منه. وإن اعتبرناه من حيث يحتاج أحدنا إلى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول: هو أن تأخذ من اللفظ مناسبه في المعنى والتركيب.

واعلم أن قول المؤلف: بعضها باعتبار العلم إن كان إشارة إلى ما نقلناه فليس كذلك، بل بعضها باعتبار العمل فقط كالمقول عن الشريف والجمع، وبعضها ليس باعتبار العلم ولا العمل كالموافقة والاتصال والانتظام، وإن كان إشارة إلى تعريفات أخر بحث عنها إن شاء الله تعالى.

(قوله): «وأشهرها» أي: التعريفات باعتبار العلم، قد عرفت أنه ليس فيما نقلناه ما هو باعتبار العلم حتى يكون ما ذكره المؤلف أشهرها، ولو قال المؤلف: له تعريفات أقربها ما ذكرنا؛ لأنه تعريف للاشتقاق باعتبار العمل، وذلك أنه قد حد الاشتقاق باعتبار العلم كما قال الميداني.. إلخ لكان صواباً. ولم يذكر في شرح المختصر قول المؤلف عليه السلام: بعضها باعتبار العلم ولا قوله: أشهرها، بل قال: اعلم أن الاشتقاق يجد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني. وقد يقال في توجيه كلام المؤلف: إن الحدود المذكورة يجري فيها اعتبار العلم والعمل ولو تقديراً، فنقول في حد ابن الحاجب باعتبار العلم: هو أن تجد بين اللفظين موافقة فرع لأصل بحروفه الأصول ومعناه فترده إليه، وباعتبار العمل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الأصول فتجعله دالاً على معنى يوافق معناه.

وفيا في الكشف ونجم الأئمة: أن تجد معنى واحداً منتظماً لصيغتين.. إلخ أو أن تأخذ لفظاً من لفظ آخر يتنظمها معنى واحد أو أن تجد اتصال إحدى الكلمتين بالأخرى.. إلخ، وأن تأخذ إحدى الكلمتين من الأخرى لاتصال بينهما، وحينئذ يستقيم قوله: أشهرها وقوله: وأقربها، والله أعلم.

وقد أشار إلى ما ذكرنا من الاعتبارين شارح المختصر في حد ابن الحاجب.

(قوله): «وقد اعترض بأن الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان» ولهذا الاعتراض قدّر الشريف العلم قبل التعريف حيث قال: العلم بالاشتقاق أن تجد.. إلخ.

(١) بكسر الميم وفتحها. (قاموس). وفي تاريخ ابن خلكان: بفتح الميم وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الدال المهملة وبعد الألف نون، هذه النسبة إلى ميدان زياد بن عبدالرحمن، وهي محلة بنيسابور.

وبعضها باعتبار العمل، وأقربها: **(رد لفظ)** اسماً كان أو فعلاً^(١) **(إلى آخر)** كذلك **(لما وافقه في حروفه الأصلية)** وتقييد الموافقة بكونها في الحروف لإخراج اللفظين المتوافقين معنى كالمترادفين، وتقييد الحروف بالأصلية لإدخال المختلفين في الحروف الزائدة كجائل وجولان.

وقوله: **(ومناسبته في المعنى^(٢))** لإخراج المتجانسين، فإن أحدهما يوافق

(قوله): «وأقربها» قد عرفت أن التعريف باعتبار العمل ليس إلا فيما ذكره في الجمع وفيما رجحه الشريف، ولكن حد المؤلف أقرب مما في الجمع إما لأن الموافقة في الحروف أرجح من الأنسية وإما لأن قوله: مجازاً غير صحيح على المختار.

(قوله): «لإدخال المختلفين.. إلخ»: وإخراج المتفقين فيها أيضاً عن الحد نحو الاستعجال^[١] والاستباق؛ إذ لا عبرة بالاتفاق في الحروف الزائدة.

(قوله): «لإخراج المتجانسين» يعني اللذين ذكرهما أهل علم البديع نحو:

ما مات من كرم الزمان فإنه يحيا لدى يحيى بن عبدالله

(١) ولهذا قال: رد لفظ؛ لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون الفعل مشتقاً من المصدر وعكسه، فإنه لو قال: رد فعل إلى اسم اختص بمذهب البصريين، ولو قال: رد اسم إلى فعل اختص بمذهب الكوفيين. (أصفهاني)^[٢].

(٢) بأن يكون فيه معنى الأصل، فيخرج الضرب بمعنى التأثير المخصوص وضارب بمعنى سافر.

[١] - عبارة السعد في حاشيته على العضد: قوله مثل الاستعجال والاستباق بالسين المهملة من السبق بمعنى أن الاستباق يوافق الاستعجال^[٢] في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه، وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم أن المراد أن الاستعجال مشتق من العجل مع عدم الموافقة في حروف الزيادة، وبعضهم أن استعجل مثلاً مشتق من الاستعجال مع عدم الموافقة في الزائد [الألف الزائدة. (ح سعد)] وكذا الاستباق، وصحفه بعضهم إلا الاشتقاق. (بلفظه).

قال العلوي عليه: قيل المراد باعتبار الحروف الأصلية اعتبار جميعها، وعلى هذا يكون اعتبار الزيادة كذلك، وحيث لا يكون الاستباق موافقاً للاستعجال؛ فإن السين فيه زائدة وفي الاستباق أصلية، وساق كلامه في تبين اعتبار جميع الحروف خلاف ما بنى عليه الشريف، ولفظه: فإن حروف الزيادة مثل الهزمة والسين والتاء والألف في الاستعجال والهزمة والتاء والألف في الاستباق لا عبرة بها، فهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان لهما في الحروف الأصول. اهـ من خط مؤلف الروض وحفيده.

[٢] - ولو مثل له بالاستفتاح والاستدخال لكان أنسب؛ لأن السين في الاستباق أصلية، أفاده شيخنا من خطه. (ح).

[٢] - قال ابن الحاجب: المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه. قال الأصفهاني: وإنما قال: أصلاً لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون المصدر مشتقاً من الفعل وعكسه؛ لأنه لو قال: اسماً اختص بمذهب البصريين، ولو قال فعلاً اختص بمذهب الكوفيين.

الآخر في حروفه الأصلية. وعدل عن الموافقة في المعنى إلى المناسبة فيه لأنه يتبادر من الموافقة استواء المعنيين، فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة^(١)، والضرب من ضرب للنقصان.

فإن قلت: العدول إلى المناسبة يوقع في محذور آخر، وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الحمد والمدح^(٢) في تعريف الصغير الذي هو المراد هاهنا. قلنا: لا وقوع في المحذور: إما لما قيل من أن الموافقة في الحروف الأصلية تشعر بالترتيب^(٣)، وإما لأن قوله: رد لفظ إلى آخر يشعر بالتفريع^(٤).

(قوله): «لأنه يتبادر من الموافقة.. إلخ» هذا لازم؛ ولهذا احتاج شراح كلام ابن الحاجب إلى تأويل الموافقة في عبارته بأن ليس المراد بها الاتحاد في المعنى، بل أن يكون في المشتق معنى الأصل ليدخل ضارب من الضرب؛ لأن فيه معنى الأصل مع زيادة.

(قوله): «والضرب من ضرب» هذا على رأي الكوفيين.

(قوله): «فإن قلت: العدول إلى المناسبة يوقع في محذور آخر، وهو دخول الاشتقاق الكبير» تحقيق الكلام كما في شرح المختصر وحواشيه للشريف أن أقسام الاشتقاق ثلاثة: صغير وكبير وأكبر، فالصغير تعتبر فيه الموافقة في الحروف الأصول مع الترتيب كضرب وضارب، أو بدون الترتيب نحو الحمد والمدح وهو الكبير، أو المناسبة في الحروف نحو ثلم وثلث ويسمى الأكبر، وتعتبر في الصغير الموافقة في المعنى مع تغيير ما، وفي الكبير والأكبر المناسبة في المعنى، فإن معنى حمد يناسب معنى مدح، وكذا معنى ثلم وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو في العرض من جهة الاختلال.

إذا عرفت هذا ظهر دخول الاشتقاق الكبير في تعريف الصغير.

(قوله): «تشعر بالترتيب» لأنه إذا لم يكن على ترتيبه لم يوافق، وقد ذكر ما يقرب من هذا في شرح الجمع.

(قوله): «يشعر بالتفريع» لما ذكر في شرح الجمع من أن معنى رد لفظ إلى آخر بأن يجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، والمدح والحمد لا فرعية لأحدهما عن الآخر، فيخرج ذلك بقيد الرد.

- (١) لأن الضرب للحدث المخصوص، والضارب لذات ما له ذلك الحدث.
- (٢) قال أبو السعود: الحمد والمدح أخوان في المعنى، والتميز بالنظر في الأفعال، فإن فعل الحمد بمعنى الإنهاء، فإذا قلت: أحمد الله إليك كان معناه: أنهى حمد الله إليك، وفعل المدح يقع على صريح المفعول، تقول: مدحت زيداً كضربت زيداً.
- (٣) ولا ترتيب في الحمد والمدح.
- (٤) وبه يخرج نحو المقتل مصدراً فإنه لا يسمى مشتقاً من القتل لاتحادهما معنى.

فإن قلت: ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعبر في منع الصرف؟
قلنا: المشهور أن العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى، فإن اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان، وإلا فالاشتقاق أعم، وكذا إن كان في العدل مغايرة في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته؛ لأنه أخذ صيغة من صيغة أخرى مع أن الأصل البقاء عليها، والاشتقاق أعم من ذلك^(١)، فالعدل قسم منه؛ ولذلك صرح باشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة.

(ولا بد من تغيير^(٢)) في اللفظ تحقيقاً وهو ظاهر، أو تقديرًا كما في طَلَب

(قوله): «فإن اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه» أي: في المعنى كما هو مقتضى قول ابن الحاجب: بتغيير ما، أي: في المعنى كما ذكره في شرح المختصر.
قال الشريف: وكان من اشترط التغيير في المعنى نظر إلى أن المقاصد الأصلية من الألفاظ معانيها، وإذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع وأخذ بحسبه وإن أمكن بحسب اللفظ، ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والأخذ من حيث اللفظ.

(قوله): «وكذا» أي: يكون الاشتقاق أعم.

(قوله): «في بعض مصنفاته» هو شرح المفصل.

(قوله): «لأنه» علة لكون الاشتقاق أعم، والضمير يعود إلى العدل، أي: لأن العدل.

(قوله): «مع أن الأصل البقاء عليها» أي: على الصيغة المأخوذ منها.

(قوله): «ولذلك صرح» يعني ابن الحاجب حيث قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة ثلاثة.

(قوله): «ولا بد من تغيير في اللفظ» اعلم^[١] أنه قد زيد في حد ابن الحاجب للاشتقاق «بتغيير ما»، فحمله الشراح على أن المراد التغيير في المعنى لا في اللفظ؛=

(١) أي: من العدل؛ لأن كل معدول مشتق ولا عكس على هذين الوجهين.

(٢) ذكر هذا بعد تمام الحد تمهيد لقسمة التغيير إلى ما يحتمله من الأقسام، كأنه قد علم من التعريف أنه لا بد من تغيير ما في اللفظ وذلك منقسم إلى كذا وكذا.

[١] - قال ابن الحاجب: مسألة المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه، وقد يزداد بتغيير ما. قال النيسابوري في الرفو شارحاً لكلامه: أي: وقد يزداد في التعريف قيد آخر، وهو بتغيير ما ولو اعتبارياً كالعدل بمعنى العادل من العدل بمعنى المصدر، والتغيير إنما يكون بزيادة حرف أو نقصانه أو بزيادة حركة أو نقصانها، فهذه أربعة تغاير بسيطة، والمركبة لا تزيد على أحد عشر: ستة ثنائية هي: زيادة الحرف مع نقصانه، أو مع زيادة الحركة أو مع نقصانها، ونقصان الحركة مع زيادة الحركة أو نقصانها. ونقصان الحركة مع زيادة الحركة أو نقصانها، ونقصان الحرف مع زيادة الحركة أو نقصانها، وزيادة الحركة مع نقصانها، وأربعة ثلاثية هي ما تبقى بعد كل واحد من الأربعة البسيطة، وواحد رباعي، فمجموع التغيير إذاً خمسة عشر.....=

من الطَّلَب، فتقدر أن فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر.
والتغيير إما بحرف وإما بحركة، وكل منهما إما بزيادته وإما بنقصانه، ومع
التركيب ثناء وثلاث ورباع^(١) يرتقي إلى خمسة عشر، وذلك بأن تضرب الزيادة

= إذ الأصالة والفرعية في حده لا يتصوران إلا بالمغايرة بينهما في اللفظ، فلو أريد التغيير في اللفظ أخرى
هذا القيد عن الفائدة، وأما مع الحمل على التغيير في المعنى ففائدته إخراج المقتل مع القتل فليس أحدهما
مشتقاً من الآخر لاتحادهما في المعنى. وأما المؤلف عليه السلام فإنه ذكر قوله: ولا بد من تغيير بعد تمام الحد كما
ذكره صاحب الجمع لفائدة، وهي تفرع التقسيم المشار إليه بقوله: إما بزيادة حرف.. إلخ عليه، فصح حمله
على التغيير في اللفظ، ولا يضر إشعار لفظ الرد بالفرعية والأصالة في كلامه عليه السلام لحصول ما ذكرنا من
الفائدة بذكره فتأمل حتى لا تتوهم أنه غفل عما في شرح المختصر فتعرض عليه بأنه مع حمله على التغيير في
اللفظ عار عن الفائدة، والله أعلم.

فإن قلت: من أين يخرج المقتل مع القتل في عبارته عليه السلام؟
قلت: لعله يخرج بقوله: رد لفظ إلى آخره؛ لما عرفت من أن الرد يشعر بالتفريع، وليس أحدهما فرعاً على
الآخر لاتحادهما.

(قوله): «وكل منهما إما بزيادته وإما نقصانه» فهذه أربعة أقسام بسائط وأقسام التركيب مثنى ستة وثلاث
أربعة ورباع واحد، والمؤلف عليه السلام قد فصل الكلام وحقق المقام بليard ما ذكره في الجواهر.

(قوله): «ومع التركيب ثناء» بيان ذلك زيادة كليهما أو نقصانهما، زيادة الحرف مع نقصان الحركة أو مع
نقصان الحرف، زيادة الحركة مع نقصان الحرف ومع نقصان الحركة فهذه ستة وسياقي ذلك.

(قوله): «وثلاث» وبيان ذلك: زيادة الحركة مع نقصان كليهما، زيادة الحرف مع نقصانهما، نقصان الحركة
مع زيادة كليهما، نقصان الحرف مع زيادتهما.

(قوله): «ورباع» وهو واحد فقط.

(١) ثناء: حيث كان التغيير باثنين، وثلاث: حيث التغيير بثلاثة، ورباع: حيث التغيير بأربعة.

= أمثلة البسائط: كاذب من الكذب زيد ألف، خف من الخوف نقصان حرف، نصر من النصر زيدت حركة، الضرب من
ضرب عند الكوفية نقص حركة.

الثنائيات: زيادة الحرف مع نقصانه نحو مسلمات، زيدت ألف وتاء للجمع ونقصت تاء الوحدة، زيادة الحرف مع زيادة الحركة
نحو: ضارب من الضرب زيد الألف وكسرت الراء، زيادة الحرف مع نقصان الحركة: عاد من العدو زيدت الألف ونقص
حركة الدال، نقصان الحرف مع نقصان الحركة إلا من الغليان حذفت الألف والنون وحركة حرف العلة، زيادة الحركة مع
نقصانهما حذر من الحذر وزيدت كسرة الذال وحذفت فتحتهما.

الثلاثيات: نقصان الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانهما، عدمن وحذف نقص الواو وزيدت كسرة العين ونقصت فتحتهما، زيادة
الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانهما اضرب من ضرب زيد الف وكسرة الراء ونقصت فتحة الضاد، زيادة الحرف مع نقصانه
ومع نقصان الحركة كال من الكلال زيد الألف قبل اللازم ونقص الألف بعدها، ونقصت حركة اللام الأولى، زيادة الحرف
مع نقصانه ومع نقصان الحركة: خاف من الخوف زيد الألف وحركة الفاء ونقص الواو، الرباعي: أرم من الرمي زيد الألف
وحركة الياء وكسرة الميم ونقص الياء وحركة الراء. انتهين بلفظه.

والنقصان في ثلاثة: الحرف والحركة ومجموعهما، فتحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان، ثم تضرب الثلاثة الأولى في الثلاثة الأخيرة فتحصل تسعة، وقد شمل ذلك قوله: **(إما بزيادة حرف وحركة أو أيهما)** يعني زيادة حرف فقط أو حركة فقط، فهذه ثلاثة أقسام.

(أو نقصان أحدها فقط) يعني نقصان الحرف والحركة، أو نقصان الحرف، أو نقصان الحركة، فالضمير في «أحدها» يرجع إلى الثلاثة الأقسام، وهذه أيضاً ثلاثة أقسام.

(أو) نقصان أحدها (معه) أي: مع ثبوت أحدها، وهذا يشمل: نقصان الحرف والحركة مع زيادتهما، ونقصانهما مع زيادة الحرف، ونقصانهما مع زيادة الحركة، ونقصان الحرف مع زيادتهما، ونقصانه مع زيادته، ونقصانه مع زيادة الحركة، ونقصانهما مع زيادتهما، ونقصانهما مع زيادة الحرف، ونقصانهما مع زيادتهما، وهذه تسعة أقسام.

فما وقع التغير فيه بواحد أربعة: **(ككاذب)** من الكذب بزيادة الحرف **(ونَصَرَ)** من النَّصْر بزيادة الحركة **(وذَهَبَ)** من الذهاب بنقصان الحرف **(وسَفَرَ^(١))** اسم جمع من السَّفَر بنقصان الحركة.

وما وقع التغير فيه باثنين ستة: مثل **(ضارب)** من الضرب فإنه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة **(وصاهل)** من الصهيل بزيادة الحرف وهو الألف، ونقصانه وهو الياء **(وعَادَ)** من العدد بزيادة الحرف ونقصان الحركة **(وخُذَ)** أمر من الأخذ بزيادة حركة الخاء ونقص الفاء **(وحَذَرَ)** من الحذر بزيادة الحركة

(قوله): «وسفر اسم جمع.. إلخ» في الجواهر: كما في الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين.

(قوله): «من العدد» في الجواهر: عاد بالتشديد من العدد.

(قوله): «ونقصان الحركة» للإدغام.

(١) والضرب عند الكوفيين. (فصول بدائع).

وهي كسرة العين، ونقصانها وهو فتحها **(وَجَال)** فعل ماضٍ من الجولان بنقصان الحرف أي جنسه وهو الألف والنون والحركة وهي حركة العين.

(و) ما وقع التغيير فيه بثلاثة أربعة: مثل **(راحم)** من الرحمة فإنه وقع فيه بزيادة الألف وكسرة الحاء ونقصان الهاء **(وموَعِد)** من الوعد بزيادة الميم وكسرة العين، ونقصان فتحة الفاء^(١)، **(وكَال)** من الكلال بزيادة الألف، ونقصان الألف وفتحة العين **(وقَبِل)** من القبول بزيادة كسرة العين، ونقصان ضمها والواو.

(و) ما وقع التغيير فيه بأربعة واحد: مثل **(كامل^(٢))** من الكمال فإنه وقع فيه بزيادة الألف وكسرة العين، ونقصان الألف وفتحها.

(قوله): «وكال» بالتشديد.

(قوله): «ونقصان الألف» يعني بين اللامين.

(قوله): «وفتحة العين» وهي اللام فإنها نقصت الحركة للإدغام، ذكره في الجواهر.

(١) أي: فاء الكلمة التي هي الواو من الوعد.

(٢) وارم من الرمي، والنقص لعارض لا ينفي المشاركة في الأصول لأنه حكم في الثبوت. (من فصول البدائع).

[المعنى الحقيقي للمشتق]

مسألة: اختلف (في معناه^(١) الحقيقي) أي: في المعنى الذي وضع له المشتق على (ثلاثة) أقوال: أولها وهو قول الجمهور^(٢): (اشتراط بقاء المعنى) فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب.

(قوله): «في المتن في معناه الحقيقي ثلاثة» في العبارة إيهام أن المراد في بيان معناه الحقيقي ثلاثة، لا سيما مع قوله في الشرح: أي في المعنى الذي وضع له المشتق، وليس كذلك؛ إذ لا يلزمه قوله: اشتراط بقاء المعنى؛ إذ يكون المعنى في بيان معناه أقوال هي اشتراط البقاء وعدمه.. إلخ، وليس ذلك هو المراد^[١]. وعبارة ابن الحاجب وشرح كلامه: اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب: أحدها: اشتراطه، وثانيها: نفيه، وثالثها: أنه إن كان البقاء ممكناً اشترط وإلا فلا. وهي عبارة يظهر بها ما قصد المؤلف عليه السلام. (قوله): «بقاء المعنى» أي: المعنى^[٢] المشتق منه^[٣]، فاللام للعهد إشارة إلى قوله سابقاً^[٤]: ومعناه.

(١) على تقدير مضاف، أي: في بقاء معناه.

(*) جعل بعضهم محل الخلاف فيما إذا لم يطرأ على المحل ما يناقضه كالقاتل والسارق فيبقى صدق المشتق على قوله: فإذا طرأ عليه ما يضادده واشتق له منه اسم غير المشتق الأول فحينئذ لا يصدق المشتق الأول قطعاً، كاللون إذا قام به البياض يسمى أبيض، فإذا اسود لا يقال في حالة السواد: إنه أبيض بالإجماع، وهذا متجه، وكلام الآمدي في أثناء الحجاج يدل عليه، وإن كان الجمهور أطلقوا الخلاف. هذا كلام الزركشي في شرح المنهاج، قال فيه: والحق أن اسم الفاعل لا دلالة له على زمن الخطاب البتة، بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا يعرض له الزمان كما هو شأن الأسماء كلها، وإذا لم يدل على الزمان الأعم من الحال فلائ لا يدل على الحال الأخص منه أولى، وإنما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا: زيد ضارب أنه ضارب في الحال، فاعتقدوا أن هذا للدلالة اسم الفاعل عليه، وهو باطل؛ لأنك تقول: هذا حجر وتريد انساناً فيفهم من^[٥] الحال أيضاً مع أن الحجر والإنسان لا دلالة لهما على الزمان. اهـ وهذا من تحقيق والد المصنف.

(٢) نقل في جمع الجوامع: عن الجمهور قولاً رابعاً هو اشتراط بقاء المعنى إن أمكن وإلا فأخر جزء.

[١]- يقال: الاختلاف في الاشتراط هو اختلاف في معناه الحقيقي فلا يرد ما ذكره. (ح عن خط شيخه).

[٢]- عبارة الشريف: أي معنى المشتق منه.

[٣]- أي: المعنى الذي للمشتق منه. (ح عن خط شيخه).

[٤]- في أول الفصل في تحقيق الاشتقاق من قوله: ومناسبته في المعنى.

[٥]- في البحر المحيط للزركشي: منه.

(و) ثانيها وهو قول أبي علي وأبي هاشم وابن سينا: **(عدمه)** أي: عدم اشتراط البقاء، فيكون الضارب حقيقة أيضاً فيمن^(١) قد ضرب^(٢) قبل وهو الآن لا يضرب.

(و) ثالثها: التفصيل، وهو عدم اشتراط البقاء **(في غير الممكن)** بقاؤه كمتكلم ومخبر^(٣)، واشتراطه في ممكن البقاء كقائم وضارب.

(قوله): «كمتكلم ومخبر» ما هو مأخوذ من المصادر السيالة [١] وسيأتي بيان ذلك في كلام المؤلف [٢].

(١) في (أ، ج): لمن.

(٢) كلام الإمام في المحصول مصرح بأنه بحث لم يقل به أحد، فإنه أورد من جهة المانع أنه لو كان وجود المعنى شرطاً في كون المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء أصلاً؛ لأن الكلام اسم لجملة الحروف المركبة، ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم؛ ضرورة أنه لا يمكن النطق بالجملة دفعة، بل على التدريج، مع أنه يقال: زيد متكلم ومخبر، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

ثم قال: فإن أجيب [٣] بأنه لا يجوز أن يقال: حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول، فأما إذا لم يكن كذلك فلا. قلنا: هذا باطل؛ لأنه لم يقل بهذا الفرق واحد من الأمة، هذا لفظه. (زرکشي على الجمع).

(٣) قوله: كمتكلم ومخبر مما لا يمكن بقاء معناه؛ إذ لا يتصور حصوله بحصول أجزائه في حين واحد، فإنها حروف تنقضي أولاً فأولاً ولا تجتمع في حين، فقبل حصولها لم يحصل المعنى، وبعد حصولها قد انقضى، فحينئذ لا يعتبر بقاء المعنى لكونه حقيقة، فيكون بعد انقضائه؛ لتعذر حصوله في حين واحد حتى يمكن اعتباره فيه، وأما في غيره مما يمكن بقاء المعنى فيه ويجتمع في حين كضارب ونحوه فيعتبر بقاء المعنى فيه، فيكون في وقته حقيقة وبعد انقضائه مجازاً. (من شرح السيد عبدالرحمن).

[١] - أي التي لا ثبات لأجزائها كالمتكلم والحركة. (ح بزيادة يسيرة).

[٢] - حيث قال في شرح قوله: لصحة الإطلاق ماضياً: وثانياً بأن اشتراط بقاء المعنى... إلخ. (ح).

[٣] - لفظ المحصول: فإن قلت: لم لا يجوز أن يقال: الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف؟ سلمنا أنه ليس كذلك فلم لا يجوز أن يقال... إلخ.

وقول رابع للآمدي لم يذكر في المختصر: وهو الوقف^(١) في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده.

فحصل من هذا الاتفاق^(٢) على أنه حقيقة في المباشر مجاز في المستقبل، وأما الماضي فمجاز على الأول حقيقة على الثاني وعلى الثالث إن كان لا يمكن بقاؤه. احتج أهل المذهب **(الأول^(٣))**: بأنه لو كان حقيقة فيما انقضى^(٤) لما صح نفيه في الحال، لكنه يصح نفيه في الحال، فيصح مطلقاً؛ لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ماضٍ، فيصدق ليس بضارب مطلقاً؛ لأن المقيد أخص من المطلق، وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم^(٥)، وصحة النفي دليل المجاز، وإلى هذا أشار بقوله: **(لصحة النفي^(٦) مطلقاً؛ لصحته في الحال).**

(قوله): «لم يذكر في المختصر» أي: مختصر المؤلف لا مختصر المنتهى كما قد يتبادر إلى الذهن.
(قوله): «وصحة النفي دليل المجاز» هذه المقدمة بيان للملازمة في قوله: لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال، كما صرح بذلك في الجواهر حيث قال: أما الملازمة فلأن صحة نفي المعنى الحقيقي مطلقاً في نفس الأمر من خواص المجاز. انتهى. ولو قدمت هنالك لكان أظهر، ولعل الحامل للمؤلف على تأخيرها المحافظة على أن يتصل بها قوله: لصحة النفي... إلخ.

(١) قال في العوضد: كأن ميل المصنف إلى التوقف؛ ولذلك ذكر دلائل الفرق وأجاب عنها.
(٢) منع دعوى الاتفاق إمامنا القاسم بن محمد في الأساس، وروى القول بالحقيقة فيه عن بعض أهل اللغة العربية وأبي هاشم، ومنع اختصاصه بالحال^[١]؛ مستنداً له بأنه مشترك بين الثلاثة كالمضارع بين الحال والاستقبال، فالقرينة فيه مخصصة لا دافعة. قلت: ويكشف عن ذلك ما صرح به أئمة الوضع من أن المشتقات وضعت باعتبار أمر عام، وما وضع باعتبار أمر عام فهو كما وضع لأمر عام أعني نحو: رجل للماهية لا بشرط شيء كما تقدم لك في تحقيق الوضع، وإذا كان الوضع باعتبار الماهية لا بشرط وجودها كان في كل من الثلاثة حقيقة [ولهذا توصف الصلاة المستقبلية بأنها واجبة ومطلوبة]^[٢] ومدعي المجاز لا دليل له، ويلزمه قول الأشعري: إنه لا تكليف حقيقة إلا حال الفعل. (جالال).

(٣) القائل بكونه بعد انقضائه مجازاً.

(٤) يريد لو كان المشتق إطلاقه حقيقة بعد انقضاء معناه، ففي العبارة خفاء.

(٥) ضرورة حصول الجزء في ضمن الكل، فيصح مطلقاً فإنه علامة المجاز. (جفاف).

(٦) أي: نفي ما انقضى.

[١] - في نظام الفصول: ومنع اختصاصه بالحاجة إلى القرينة.

[٢] - ما بين المعقوفين من نظام الفصول. وكذلك بقية التصحيحات.

والجواب^(١): أن قولك: «في الحال» إن أردت أنه ظرف للنفي بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس^(٢) بضارب-.....

(قوله): «إن أردت أنه ظرف للنفي.. إلخ» أي: إن أراد المستدل أنه ظرف للنفي وسلم له ذلك انتهض استدلاله لكنه ممنوع.

وبيان انتهاضه: أن النفي المقيد بالحال أخص من النفي مطلقاً، فيلزم من وجود الأخص وجود الأعم، وهو النفي مطلقاً، وهذا قول المؤلف رحمه الله: أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب، وصحة النفي دليل المجاز، فيكون إطلاق اسم الفاعل على غير المباشر مجازاً، وهو المطلوب، فأجاب المؤلف بأنه ممنوع، بل هو أول المسألة، أي: عين النزاع.

مقتضى هذا الجواب: أن استدلال المخالف لو لم يمنع لثم وانتهضت حجته على صحة النفي عن غير المباشر مع أنه غير تام كما ذكره في شرح المختصر؛ لأن استدلاله مبني على أن النفي المطلق يلزم منه النفي عن غير المباشر، فيكون دليل المجاز فيه، وليس كذلك؛ فإن النفي المطلق لا يلزم منه ذلك؛ إذ النفي المطلق لا ينافي الثبوت المطلق؛ إذ لا تناقض بين المطلقين، فلا يكون النفي المطلق من خواص المجاز، إنما الذي يلزم منه النفي عن غير المباشر هو النفي دائماً، لكن النفي دائماً ليس من لوازم النفي المطلق. هذا خلاصة الاعتراض مع توضيح المراد.

والجواب بأن المطلقين يتنافيان لغة للتكاذب بينهما عرفاً لفهم الدوام من الإطلاق عرفاً كما أشار إلى ذلك الشريف في تقرير هذا الجواب.

إذا عرفت ذلك فحينئذ يتوجه الجواب بعد حمل الإطلاق على الدوام بمنع صحة إطلاق السلب لغة؛ لأنه لو أطلق لفهم منه الدوام فلا يصدق السلب في صورة محل النزاع وهو غير المباشر كمنع المخالف ذلك. هذا تحقيق المقام، ولعله يمكن حل ما ذكره المؤلف رحمه الله عليه؛ بأن يكون مراده بقوله: بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب يعني في جميع الأوقات لفهم الدوام لغة من الإطلاق فيستقيم الجواب بقوله: فهذا ممنوع، يعني يمنع صدق ذلك لغة، بل هو عين النزاع، والله أعلم، فتأمل.

(١) قوله: والجواب.. إلخ، حاصله: الفرق بين النفي المقيد ونفي المقيد، بأن الأول يستلزم وجود المطلق؛ وذلك لأنه خاص اعتبر من حيث وجوده، ولا كلام في أن وجود الخاص يستلزم وجود العام؛ لحصوله -أي: العام- في ضمن الخاص. والثاني: نفي لشيء مقيد، فهو -أي: المنفي- خاص، ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام، وهو ظاهر، مثل الإنسان والحيوان فإن وجود الإنسان يستلزم وجود الحيوان، ولا يلزم من عدمه عدم الحيوان؛ إذ قد يكون المنفي عنه الإنسانية فرساً، والله أعلم. (من خط قال فيه: من خط سيدي صفي الدين أحمد بن إسحاق بن إبراهيم بزيادة مفيدة).

(٢) يعني لم يحصل منه ضرب.

فهذا ممنوع^(١)، بل هو أول المسألة.

وإن أردت أن «في الحال» ظرف للمنفي كضارب بمعنى أنه يصدق أنه ليس بضارب في الحال - فهذا مسلم، ولكنه لا يستلزم صدق أنه ليس بضارب مطلقاً؛ لأن الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقاً، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، وإلى شقي الترديد أشار بقوله: **(ورّد بالمنع^(٢) أو عدم الاستلزام)**.
احتجوا ثانياً: بأنه لو صح الإطلاق حقيقة فيما مضى^(٣) لصح فيما يستقبل، لكنه لا يصح اتفاقاً.

(قوله): «لو صح الإطلاق حقيقة فيما مضى لصح في المستقبل» ظاهر العبارة أن قوله: فيما مضى وفيما يستقبل ظرف للإطلاق، وليس كذلك؛ إذ المراد أنه لو صح الإطلاق حقيقة في حال التكلم باعتبار ثبوت المعنى المشتق منه فيما مضى. وعبارته **﴿لَا تُوَدِّي هَذَا الْمَعْنَى إِلَّا بِتَكْلَفٍ بِأَنْ نَقُولَ: الْمُرَادُ بِمَا مَضَى، وَمَا يَسْتَقْبِلُ الْمَشْتَقُ الَّذِي مَضَى وَالَّذِي يَسْتَقْبِلُ لَا الزَّمَانَ الَّذِي مَضَى وَالَّذِي يَسْتَقْبِلُ، وَيَكُونُ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: فِيمَا مَضَى بِاعْتِبَارِ الْمَشْتَقِ﴾**^[١] الذي مضى كما في قولهم: ما دل على معنى في نفسه. وعبارة شرح المختصر وحواشيه لو صح الإطلاق حقيقة باعتبار ثبوت المعنى قبل حال الإطلاق لصح الإطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعده.

(١) بل هو ضارب فلا يترتب عليه قولك: فيصدق أنه ليس بضارب مطلقاً الذي هو دليل المجاز، فلا يثبت المدعى، وهو مجازية غير المباشر.
(*) ولأنه يلزم من الاحتجاج بصحة النفي مطلقاً لصحته في الحال؛ لأن المقيد أخص من المطلق، وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم - الاحتجاج بصحة النفي للماضي لمن لم يتصف به في الماضي واتصف به في الحال الذي وقع الاتفاق على أنه حقيقة فيه، وذلك بأنه إذا صح النفي للماضي صح النفي مطلقاً^[٢] لصحته في الماضي؛ لأن النفي في الماضي مقيد فهو أخص من المطلق، وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم، وصحة النفي دليل على المجاز، فلا يكون حقيقة في الحال، وقد وقع الاتفاق أنه حقيقة فيه، وإنما الخلاف في غيره. (من خط الحسن بن محمد المغربي).

(٢) أي: منع صحة النفي مطلقاً لصحته في الحال.

(٣) قوله: (لو صح الإطلاق حقيقة فيما مضى.. إلخ) معناه لو صح إطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل فيما مضى من الزمان قبل زمان الإطلاق، وعبارة المؤلف لا تؤدي هذا المعنى إلا بتكلف.

[١] - أي: معنى المشتق الذي مضى، فعله بتقدير مضاف. (أحمد بن صالح بن أبي الرجال ح).

[٢] - وذلك لأنه يصدق في الحال أنه ضارب لضربه في الماضي بدعوى أنه حقيقة في الماضي؛ إذ من ضرب في الماضي وقلنا إن إطلاق ضارب في حقه حقيقة يصدق عليه أنه ضارب في الحال، بمعنى أنه موصوف حقيقة بضربه في الحال لضربه في الماضي. (من خطه **رحمته**).

بيان الملازمة: أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقاً، فقيده «في الحال» إن اعتبر في المصحح لم يصح الإطلاق^(١) في الماضي، وهو خلاف المفروض، وإن لم يعتبر صح في المستقبل.

والجواب: أنه لا يلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتبار غيره، وهما هنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال، وهو تحقق صدور الضرب عنه في الماضي أو في الحال^(٢).

القائلون بالمذهب **(الثاني^(٣))** وهو عدم اشتراط البقاء احتجاجوا أولاً بقوله: **(لصحة الإطلاق ماضياً)** فلا يختلف أهل اللغة في صحة ضارب أمس، وأصل الإطلاق الحقيقة.

(قوله): «بيان الملازمة أنه» أي: الإطلاق «يصح باعتبار ثبوته» أي: المعنى «في الحال» أي: حال الإطلاق.

(قوله): «في المصحح» أي: مصحح الإطلاق حقيقة [١].

(قوله): «لم يصح الإطلاق في الماضي» يرد على هذه العبارة ما عرفت من الاعتراض والتأويل، وعبارة الشريف: لم يصح الإطلاق باعتبار الثبوت الذي قبل الحال لانتفاء المصحح، وهو قيد كونه في الحال.

(قوله): «وهو خلاف المفروض» إذ المفروض صحة الإطلاق مع انقضاء المعنى عند المخالف، أعني من لم يشترط البقاء.

(قوله): «وإن لم يعتبر» أي: قيد الحال.

(قوله): «صح في المستقبل» إذ يقق الثبوت في الجملة مصححاً للإطلاق، فتحقق الصحة باعتبار الثبوت الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور.

(قوله): «وهو تحقق صدور الضرب عنه.. إلخ» هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب: وإذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم ما ذكرتم؛ إذ قد يناقش بأن لفظ ثبت ظاهره الاختصاص بالماضي فلا يكون مشتركاً بينه وبين المستقبل.

(قوله): «احتجوا أولاً.. إلخ» فلا يختلف أهل اللغة.. إلخ، احتج في شرح المختصر بوجهين: إجماع أهل اللغة على صحة الإطلاق ماضياً وإجماعهم على أنه اسم فاعل، والمؤلف رحمته اقتصر على الأول لأن اسم الفاعل بحسب عرف النحواسم لهذا النوع من الصيغة بأي معنى كان، ويكفي لذلك كونه فاعلاً في الجملة ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً كما ذكره السعد.

(١) أي: إطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل في الماضي.

(٢) دون المستقبل؛ إذ لم يحصل صدور ضرب فيه، فافترقا، فكيف يصح الإطلاق في المستقبل حقيقة؟

(٣) وهو القائل بكونه حقيقة.

[١] - وهو اعتبار الثبوت.

وثانياً: بأن اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق وضعه^(١) في مثل متكلم ونحبر مما لا يتصور حصول بعض أجزائه إلا بعد انقضاء بعض، وذو الأجزاء لا يكون موجوداً من دون وجود أجزائه كلها، فقبل حصول كلها لم يتحقق، وبعده قد انقضى، وهذا ما أشار إليه بقوله: **(والامتناع في مثل متكلم).**

والجواب عن الأول: بمنع كون صحة الإطلاق ماضياً ينفي الاشتراط؛ لجواز أن يكون على جهة المجاز؛ بدليل إجماعهم على صحة ضارب غداً، وهو

(قوله): «تحقق وضعه» أي: وضع اسم الفاعل.

(قوله): «مما لا يتصور حصول بعض أجزائه إلا بعد انقضاء بعض» حاصله المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم والإخبار؛ إذ لا توجد دفعة، بخلاف الأفعال التي توجد دفعة في آن واحد كيوجد ويعلم.

(قوله): «بمنع كون صحة الإطلاق ماضياً ينفي الاشتراط» أي: ينفي اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة، هذا الجواب منع لاستلزام الدليل [١] المذكور -وهو صحة الإطلاق ماضياً- للمطلوب، وهو كون المشتق حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل فيما مضى وغير واقع منه في الحال كما يدل على ذلك قوله: لجواز أن يكون على جهة المجاز، إلا أن المؤلف تجاوز فاطلق الملزوم أعني نفي الاشتراط على اللازم أعني كونه حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل؛ لأن انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه، فكأنه قال: والجواب بمنع كون صحة الإطلاق ماضياً يلزم منه كونه حقيقة فيه، وهذا أعني كونه منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب هو الذي في الجواهر حيث قال: الجواب منع استلزام الدليل المذكور لكونه حقيقة.

وأما السعد فجعله منعاً لنفس المطلوب، أي: منعاً لكونه حقيقة، وأسند المنع بأن الإطلاق يجوز أن يكون مجازاً في الماضي، واستدل على ذلك بالإجماع على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً، وجعل حاصل الاستدلال قياس الماضي على المستقبل، أي: كما كان مجازاً في المستقبل إجماعاً كان مجازاً في الماضي.

ثم اعترض بأنه قياس مع الفارق؛ إذ لا يلزم من كونه مجازاً في المستقبل كونه مجازاً في الماضي؛ لأن الدليل وهو كون الأصل في الإطلاق الحقيقة قد عارضه في المستقبل الإجماع على كونه مجازاً فيه، بخلاف الماضي فإن الدليل فيه سالم عن المعارض؛ إذ لا إجماع فيه على كونه مجازاً.....=

(١) قال القرشي في العقد محتجاً لقول أبي هاشم: لنا أن قولنا: متكلم إنها يكون حقيقة بعد تقضي الكلام، وكذلك المخبر، وكذلك المؤمن يسمى مؤمناً حقيقة في حالة السهو والنوم، بل في حال الموت، وكذلك النبي.

[١]- في نسخة بعد هذا: وهو صحة الإطلاق. وقوله: للمطلوب في نسخة بعد هذا: وهو كونه حقيقة في الماضي.

مجاز اتفاقاً، وهذا ما أشار إليه بقوله: **(ورد بالمجاز لصحته آتياً)**.

وقد يدفع^(١) بأن المجاز خلاف الأصل، ولا يلزم من مجازية: ضارب غداً، مجازية: ضارب أمس؛ إذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب، وهو مشترك بين الماضي والحال.

وعن الثاني بمنع الاستلزام^(٢)؛ لأن المعبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة

= وأما صاحب الجواهر فإنه دفع هذا الاعتراض ليبقى الجواب سالماً، فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب، وبين ذلك بأن هذا الدليل أعني كون الأصل في الإطلاق الحقيقة ليس علة مستقلة في اقتضاء كونه حقيقة في الماضي؛ إذ لو كان علة مستقلة لم يتخلف المدلول عنها، لكنه قد تخلف في المستقبل بدليل الإجماع فيه على الإطلاق مجازاً، وحينئذ يندفع اعتراض السعد؛ إذ الاستدلال بالإجماع في كلام الجواهر على صحة الإطلاق في المستقبل مجاز ليس ليقاس عليه الماضي بل لبيان ثبوت تخلف الدليل عن المدلول. وأما المؤلف رحمته فإنه حقق المقام بما لم يسبق إليه، فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمدلول كما في الجواهر، ولم يجعل الجواب مع ذلك سالماً عن الاعتراض، لا لما اعترض به السعد من أنه قياس مع الفارق فإنه مدفوع بما ذكره صاحب الجواهر كما عرفت، بل لوجه آخر أشار إليه بقوله: وقد يدفع بأن المجاز خلاف الأصل، يعني فلا يحمل الإطلاق في نحو: ضارب أمس عليه.

وقوله: ولا يلزم.. إلخ دفع لما ذكره من الاستدلال بأنه إذا أجمع على مخالفة الأصل في: ضارب غداً، فليخالف في ضارب أمس. ووجه الدفع أن المعنى المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة في المباشر للضرب موجود في ضارب أمس، وهو تحقق صدور الفعل منهما، فقد اشتركا في ذلك، فيكون حقيقة في الماضي، بخلاف المستقبل. وهذا معنى قول المؤلف رحمته: إذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب.. إلخ، وهو إشارة إلى ما أجاب به رحمته فيما سبق حيث قال: وهاهنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال.. إلخ.

فظهر أن ما ذكره صاحب الجواهر من أن الدليل قد تخلف عن المدلول فكان غير مستقل وبني ذلك على سلامة الجواب عن الاعتراض مدفوع بما حققه المؤلف، وذلك أن تخلف الحكم في ضارب غداً عن الدليل -وهو كون الأصل في الإطلاق الحقيقة- إنما كان لأنه لم يوجد فيه المعنى المشترك بينه وبين المباشر للضرب المقتضي لكون اسم الفاعل حقيقة فيها، بخلاف ضارب أمس فإنه موجود فيه ذلك المعنى كما عرفت، فلا يلزم منه مجازية ضارب أمس، ومما ذكرنا تعرف أن المؤلف رحمته أشار بما ذكره إلى تقوية المذهب الثاني. هذا تلخيص ما أورده المحققون في هذا المقام مبسوطاً لما فيه من الخفاء، والله أعلم.

(قوله): «ورد بالمجاز» أي: يكون الإطلاق في ضارب أمس على جهة المجاز. وقوله: «لصحته آتياً» أي: لصحة الإطلاق في ضارب غداً.

(قوله): «لأن المعبر في مثل متكلم ومخبر» أعلم أن مدار الجواب على الإلزام بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات نحو مخبر ومتكلم فإن الإلزام بها لا يتم؛ لأن المستدل لا يشترط بقاء المعنى في المشتقات؛ إذ هي محل النزاع، فتكون المشتقات حقائق عنده وإن لم تبق معانيها في الحال.....=

(١) أي: المجاز.

(٢) لا ممتنع تحقق وضعه في مثل متكلم.

العرفية، كما يقال في فعل الحال: فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة، ويراد به أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخللها فعل يعد عرفاً تركاً لذلك الفعل وإعراضاً عنه، فالتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشراً للكلام مباشرة عرفية، حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة، فاللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك، وهذا معنى قوله: **(ولا امتناع عرفاً)**.

واحتجاج أهل القول **(الثالث^(١))** وهم المفسلون **(ظاهر)** وهو حجة المشترطين للبقاء في الممكن، والثاني من دليلي النافين في غيره.

= وتحقيق المقام أن شارح المختصر أجاب أولاً بنقض إجمالي بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات، ثم أجاب بما هو التحقيق في الجواب، وهو ما جعله المؤلف **(عليه السلام)** هنا سنداً للمنع بقوله: لأن المعتبر... إلخ. ولفظ شرح المختصر: الجواب أن اللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك، وإلا لتعذر فعل الحال في مثل يتكلم ويخبر. قال الشريف ما حاصله: يعني لا شك في اشتراط وجود المعنى في الحال لصحة إطلاق تلك الأفعال الحالية التي هي مثل يخبر ويتكلم **[١]**، فيلزم أن لا تكون حقيقة لامتناع وجود معانيها في الحال بعين ما ذكرتم من الدليل. وخلاصة الجواب: أن الاشتراط كما يستلزم محذوراً في مثل متكلم ويخبر يستلزم في مثل هذه الأفعال محذوراً، فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في مثل متكلم ويخبر. قال: ولما كان هذا الجواب إلزامياً حقق الشارح المقام فقال: والتحقيق أن المعتبر في نحو يخبر ويتكلم المباشرة العرفية كما يقال: يكتب القرآن إلى آخر ما ذكره المؤلف، وقد عرفت ما نقلناه تحقيق كلامه **(عليه السلام)**، والله أعلم.

(قوله): «لا يتخللها فعل» لو قال: لا يتخللها فصل لكان أشمل.
(قوله): «على المشاحة» أي: المضايقة في أن ما تنقضي أجزاءه شيئاً فشيئاً هل هو باق أم لا، بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية، حتى إنهم يقولون لمن هو مباشر للأخبار والكلام: إنه يخبر ومتكلم حقيقة وإن المعنى باق غير منقوض، وكذلك المتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهى.

(١) في شرح ابن جحاف: وحجة الثالث وجوابه وهو القائل بأن المعنى إن أمكن بقاءه فمجاز وإلا يمكن بقاءه فحقيقة ظاهران مما تقدم؛ لأن دليله على كون الممكن مجازاً بعد الانقضاء دليل الأول، وجوابه جوابه، وفي كون غير الممكن حقيقة بعد الانقضاء دليل الثاني، وجوابه جوابه. (منه).

[اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى القائم به]

مسألة: (في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى) القائم به (١)

(قوله): «مسألة في اشتقاق اسم الفاعل» قال الشريف: إنما قيد [١] بالفاعل لأن اسم المفعول يجوز فيه ذلك، وفيه بحث يظهر بالتأمل في الفرق بين معني مصدر المعلوم ومصدر المجهول. وأريد باسم الفاعل معناه المشهور أو ما يتناول الصفة المشبهة واسم التفضيل إذا كان للفاعل أيضاً.

(قوله): «لغير ذي المعنى القائم به» هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب: لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره؛ لاحتياجها إلى تأويل بأن المراد بالفعل - كما ذكره بعض أهل الحواشي - هو المشتق منه سواء كان معني مصدرياً أم لا. قال: وقول ابن الحاجب: والفعل قائم بغيره احتراز عما إذا لم يكن المشتق منه قائماً بغيره بل كان قائماً بنفسه كالثمار والخمار فإنه يجوز إطلاق المشتق على شيء لم يقم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لا نزاع فيه.

(١) في حاشية ما لفظه: المراد بالقيام أن يكون محلاً للفعل، وأصل الخلاف بين الفريقين أنهم اتفقوا على مخالفة الحنبلة فقالوا: إن الله خلق الكلام الذي سمعه موسى في الشجرة أو نحوها؛ لأنه يتعالى أن يكون محلاً للحوادث كالحروف لأجل قدمه، والقديم لا يكون محلاً للحوادث، خلافاً للحنبلة فآمنوا بالآية على ظاهرها وقالوا: كلم الله موسى تكليماً حقيقة، ولا يلزم أن محل الحادث يجب أن يكون حادثاً لا قديماً، وبعد أن اتفقت الأشعرية والمعتزلة على أن محل الكلام الذي سمعه موسى الشجرة أو نحوها قالت المعتزلة: فنسند الكلام إلى خالقه حقيقة. وقالت الأشعرية: لا يجوز إسناده إلى غير محله حقيقة، وإنما يقال: متكلم باعتبار الكلام النفسي. اهـ المراد نقله.

[١] - أقول هذا الكلام من المصنف - يعني ابن الحاجب - إشارة إلى أن في ضرب زيد عمراً لم يكن إلا صفة حقيقية [٢] وأنه الضرب القائم بالفاعل، ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد، بل ضرب زيد إذا نسب إلى المفعول بالعرض يقال له المضروبية، فمضروبية عمرو ليست إلا ضرب زيد له، وذلك كما يقال: حسن الغلام صفة لزيد؛ ولهذا أفرد المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وأفرده قسماً على حدة بناء على أن تعلق الفعل به ليس على جهة القيام به، وأخرجه عن تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه به، فلو كانت المضروبية صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحسن إفرد مفعول ما لم يسم فاعله بالذكر، ولم يستقم إخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد؛ إذ كما أن الضرب قائم بالفاعل كذلك المضروبية قائمة بالمفعول، وراعي هذه النكتة في تعريف اسمي الفاعل والمفعول، فجعل نسبة الفعل إلى الفاعل على طريق القيام وإلى المفعول على طريق الوقوع، فهذا الكلام منه أيضاً مبني على هذه الدقيقة فتأمل. (ميرزاجان).

[٢] - في حاشية ميرزاجان: إلا صفة حقيقية واحدة هي الضرب.. إلخ. كونه صفة حقيقية إما بناء على أن الضرب عنده كيفية موجودة عينا لا تأثيراً، فإن التأثير موجود كما هو المشهور عن الحكماء، ولا يذهب عليك أن توجيه الكلام لا يتوقف على ذلك، بل على تقدير كونه وصفاً اعتبارياً نقول: إن الضرب ليس له إلا معنى واحد هو صفة للفاعل، وليس المضروبية؛ إذ كون المفعول مضروباً أو كون الفاعل ضاربه معنى لفظ الضرب وإن كان وصفاً اعتبارياً قائماً بالمفعول على ما قيل: إن الوصف بحال المتعلق وإن كان وصفاً للمتعلق لكنه يصير منشأً لثبوت وصف اعتباري للموصوف وهو كون الموصوف متعلقه كذا، ولا شك أن هذا الوصف الاعتباري - وهو كونه كذا - ليس معنى الوصف المفروض كالحسن في حسن الغلام، وذلك ظاهر، وعند هذا ظهر الفرق بين المصدر المعلوم والمصدر للمجهول واندفع البحث الذي ذكره قدس سره، وهذا الكلام - وهو استفادة أن ليس هاهنا إلا معنى واحد هو مصدر المبني للفاعل وليس للمفعول صفة أخرى غيره، بل ليس إلا ذلك الوصف اعتبر بالعرض بالقياس إلى المفعول من كلام ابن الحاجب - مما تفتن له بعض المحققين وأورده في تعليقاته على حاشية شرح المطالع، فتأمل جداً. (منه ح).

(قولان) فالمعتزلة^(١) ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه لشيء ومعناه -وهو الصفة المشتق هو منها- لشيء آخر^(٢).

والأشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به الوصف، والخلاف في مثل قاتل وضارب، وأما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه.

احتج **(المجيز)** أولاً: بأنه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل^(٣) مع أن القتل قائم بالمفعول؛ لأنه الأثر الحاصل فيه.

(قوله): «والخلاف في مثل قاتل وضارب.. إلخ» هكذا ذكره بعض أهل الحواشي على شرح المختصر قال: محل الخلاف في اسم الفاعل من المتعدي حتى يتصور دعواهم -أي: المعتزلة- جواز اشتقاقه لغير من قام به، وهو ظاهر. انتهى. ومثل ما ذكره المؤلف أشار إليه الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج، وظاهر الفصول جري الخلاف [٢١] في نحو متكلم، وكذا شرح المختصر حيث قال: خلافاً للمعتزلة فإنهم جعلوا المتكلم الله لا باعتبار كلام هو له، بل باعتبار كلام لجسم يخلقه فيه. انتهى. ولم يذكر الشريف والسعد في الحواشي تحرير محل النزاع بما ذكره.

(قوله): «وأما نحو ضاحك.. إلخ» من كل فعل لازم.

(١) فإنهم جعلوا المتكلم لله تعالى لا باعتبار كلام هو له، بل كلام لجسم يخلقه فيه، ويقولون: لا معنى لكونه متكلماً إلا أنه يخلق الكلام في الجسم. (عضد). وذلك أنه قد ثبت إطلاق المتكلم عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام له فيلزم القول بأن معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في الجسم.

(٢) قال في فصول البدائع ما لفظه: هم قولان: يشتق باعتبار فعل يقوم بنفسه، فالله يريد بإرادة قائمة بنفسها، ويشق باعتبار ما يقوم بثالث، فالله متكلم بكلام لجسم يخلقه فيه كجبريل، وهو محل النزاع هاهنا، وإنما يذهبون إليه إذا ثبت الاتصاف وامتنع القيام؛ فلا يرد أنه لو صح لزوم أن يكون الله أسود ومتحركاً وغيرهما لخلقها [٢٢]، والله أعلم.

(٣) قوله: «وهو الفاعل» أي: غير من قام به القتل والضرب هو الفاعل.

[١] - قال في حواشيه: وذلك كمتكلم فإنه يوصف به تعالى، وإن لم يكن الكلام قائماً به تعالى لإيجاده إياه في جسم كالشجرة، ولا يوصف به ذلك المحل فلا يقال للشجرة متكلمة. وقالت الأشعرية: يجب أن يشتق منه اسم لمحله ولا يصح الاشتقاق منه لغيره ومحل الخلاف في متكلم في حقه تعالى قيل: متكلم حقيقة أو المتكلم الشجرة بكلام أوجده الله فيها. (حواشي فصول للشيخ من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

[٢] - في المطبوع: خلقة. والمثبت من فصول البدائع.

وأجیب^(١) بمنع كون المعنى فيما ذكر الأثر الحاصل في المفعول، بل هو تأثير ذلك الأثر، وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الأثر عنه.

قیل^(٢): التأثير نفس الأثر، وإلا كان حادثاً أو قديماً، والأول يستلزم التسلسل؛ لافتقاره إلى تأثير آخر زائد عليه، والثاني يستلزم قدم الأثر.

لا يقال^(٣): فيكون قائماً بالفاعل؛ لأنه يقال: قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول، فيستحيل قيام العرض بمحلين.

(قوله): «وإلا كان حادثاً» أي: وإلا يكن التأثير نفس الأثر بل كان أمراً زائداً عليه لكان إما أن يكون حادثاً أو قديماً.. إلخ، وهذا الجواب هو ما نسبته الشيخ العلامة لطف الله رحمته إلى المعتزلة نقلاً عن المحصول حيث قال: أجابت المعتزلة بأنه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور إلا وقوع المقدور بها؛ إذ لو كان التأثير^[١] أمراً زائداً عليه لكان إما أن يكون قديماً أو حادثاً.. إلخ.

(قوله): «لافتقاره إلى تأثير آخر زائد عليه» لأن كل حادث لا بد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ويتسلسل.

(قوله): «والثاني يستلزم قدم الأثر» إذ لا يتصور تأثير ولا أثر؛ لأن التأثير نسبة، والنسبة متوقفة على المتسبين، وهما الفاعل والأثر؛ فلو كان التأثير قديماً لكان الأثر قديماً بالأولى؛ لتوقف التأثير عليه.

(قوله): «لا يقال: فيكون قائماً بالفاعل» يعني أن مطلوب المعتزلة من اشتقاق اسم الفاعل لغیر من قام به المعنى لا يتم بما ذكروا من أن التأثير عين الأثر، وذلك أن التأثير قائم بالفاعل، فقد اشتق اسم الفاعل لمن قام به المعنى.

(قوله): «لأنه يقال» أي: يجاب من قبل المعتزلة بأنكم قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول لقولكم: مع أن القتل قائم بالمفعول^[٢]؛ لأنه الأثر الحاصل فيه.. إلخ، وكذا جوابكم بمنع كون المعنى الحاصل هو الأثر الحاصل في المفعول يتضمن التسليم بأن المعنى لو كان هو الأثر لقام بالمفعول.

(قوله): «فيستحيل قيام العرض بمحلين» وهما الفاعل والمفعول، فلا يكون التأثير الذي هو الأثر قائماً بالفاعل.

(١) أي: من جهة الأشاعرة.

(٢) أي: من طرف المعتزلة. وفي حاشية ما لفظه: نسب هذا القول السيد ميربادشاه تلميذ عصام الدين في رسالته في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر إلى الأشعرية، فقال: الاتحاد في الخارج بين الأثر والمؤثر هو قول الأشعرية، وقرر ذلك في آخر الرسالة المذكورة فراجع، فكأن المعتزلة أوردت ذلك إلزاماً للأشعرية بمذهبهم.

(٣) أي: من طرف الأشعرية، يعني مع تسليم أنه عين الأثر لا غيره. (منه بزيادة يسيرة).

[١] - التصحيح من شرح الفصول للشيخ لطف الله الغياث.

[٢] - تحقق، فهذا في احتجاج المعتزلة ولا يستقيم إلا الثاني.

وأجيب بأنه تشكيك في ضروري فلا يسمع؛ للعلم الضروري بأن التأثير غير الأثر.

وباختيار الأول، قوله: يستلزم التسلسل قلنا: ممنوع^(١)، إنها يستلزمه لو احتاج التأثير إلى تأثير آخر زائد عليه، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون التأثير عديمياً.....

(قوله): «وأجيب» عن قول المعتزلة التأثير نفس الأثر.

(قوله): «للعلم الضروري بأن التأثير غير الأثر» وذلك واضح؛ فإن التأثير من مقولة الفعل، والأثر من مقولة الانفعال.

(قوله): «وباختيار الأول» يعني الحدوث، قال المؤلف رحمته في حاشية نسبت إليه ما ملخصه: إنه ليس المراد به الحدوث الذي تصف به الموجودات الحادثة، بل المراد به التعلق الكائن بين الفاعل والمفعول، وهو أمر يعتبره العقل ولا يوجد في الخارج وجوداً متصلاً، وهذا التعلق يشبه الحادث لتعلقه حال الفعل لا قبله. هذا كلام المؤلف رحمته، وأما شارح المختصر وأهل الحواشي فصرحوا بوصف هذا التعلق بالحدوث حيث قالوا: إن للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث. قال صاحب الجواهر: فإن قلت: التعلق اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح انقسامه إلى القديم والحادث؛ إذ هما من أقسام الموجود كما يشهد به تقسيم المتكلم^[١]. قلنا: كون الشيء اعتبارياً لا يناهز اتصافه بالقدم والحدوث. ثم بين اتصافه بالقدم بكلام تركناه لعدم احتياج المقام إليه مع عدم ملائمة لقواعد أهل العدل، وبين اتصافه بالحدوث بأن المعية المتجددة بتجدد الحوادث الحقيقية صفة إضافية اعتبارية حادثة قطعاً. قال: فلو لم يصح^[٢] اتصاف التعلق الاعتباري بالحدوث لم يصح وصف الشارح - يعني العضد - للتعلق بالحدوث.

(قوله): «لجواز أن يكون التأثير عديمياً» اعلم أن صاحب الجواهر جعل التأثير اعتبارياً، وكذا المؤلف فيما يأتي صرح بأن الخلق ليس إلا التأثير، ثم جعله اعتبارياً حيث قال: والخلق الذي أورده الأولون اعتباري. قال في الجواهر: معلوم أن التأثيرات والتعلقات أمور اعتبارية، وإلا لزم التسلسل في الأمور الحقيقية الموجودة من جانب العلل وأنه محال قطعاً، وأما في الأمور الاعتبارية فإنه جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار. وقال أيضاً: التأثير أمر اعتباري لا وجود له في الخارج؛ لأنه لو كان موجوداً في الخارج لكان له موقع فيكون له إيقاع وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل في أمور موجودة في الخارج على ما هو المفروض، لا في أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار، أو يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع كما في لزوم اللزوم وإمكان الإمكان، فلا بد من تأويل ما ذكره المؤلف رحمته من كون التأثير عديمياً بأنه لم يرد بالعدمي هو العدمي المحض؛ إذ العدم للمحض لا يعلق به حكم؛ إذ هو مقطوعة الاختصاص، بل أراد به الاعتباري الذي ليس بموجود وجوداً ظاهراً. وهذا التأويل موافق لما في الجواهر من إطلاق العدمي على الاعتباري كما ذكره في مسألة التحسين في تحقيق قول ابن الحاجب. واعترض بإجرائه في الممكن حيث قال: والإمكان الذاتي أمر اعتباري عدمي، وقال بعد ذلك: إن جواب الأمدي مبني على أن الحسن وجودي والإمكان اعتباري عدمي، ثم قال: لا لكونه منقوضاً بالإمكان العدمي، فقد أطلق العدمي على الاعتباري في ثلاثة مواضع كما ترى.

(١) في نسخة: لا نسلّم. إلخ.

[١] - يعني صاحب علم الكلام.

[٢] - عبارة الجواهر: ولأن الشارح المحقق صرح بأن للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث، فلو لم يصح اتصاف التعلق الاعتباري بالحدوث لم يصح اتصافه به. اهـ [والتصحيح المثبت في الحاشية من الجواهر أيضاً].

والأعدام لا تعلل^(١).

وثانياً: بأنه **(أطلق الخالق على الله)** باعتبار معنى وهو الخلق **(والخلق المخلوق^(٢)، وإلا)** يكن المخلوق بل كان غيره وليس إلا التأثير، فإن اختيار حدوثه **(تسلسل أو)** اختيار قدمه **(قدم العالم)** إذ لا يتصور تأثير ولا أثر. احتج **(المانع^(٣))** لاشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى بقوله: **(للاستقراء^(٤))** يعني أنا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك

(قوله): «والأعدام لا تعلل» لأنها ليست بأمور موجودة في الخارج حتى يلزم احتياجها إلى علة موجدة فيلزم التسلسل. قال الشريف ومثله في الجواهر: وعلى تقدير احتياجها إليها لم يلزم التسلسل إلا في الأمور الاعتبارية، والتسلسل في الأمور الاعتبارية جائز لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار. **(قوله):** «وليس إلا التأثير» إذ الخلق لا يطلق إلا بمعنى المصدر أو المفعول، والمصدر هو التأثير المستلزم للآخر ضرورة.

(قوله): «فإن اختيار حدوثه تسلسل» لاحتياجه إلى تأثير آخر. **(قوله):** «فحصل لنا حكم قطعي بذلك» هذا بناء على أن الاستقراء إذا كان تاماً أفاد القطع كما ذكره في المواقف وشرحها حيث قال: الاستقراء إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته: إما كلها فيفيد اليقين، ومثل ذلك يسمى استقراء تاماً، أو بعضها، فلا يفيد إلا الظن؛ لجواز أن يكون ما لم يستقر من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقري منها، كما يقال: كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل؛ لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع أن التماسح بخلافه، فإنه عند المضغ يحرك فكه الأعلى. انتهى. وظاهر كلام السعد أن الاستقراء في نفسه لا يفيد إلا الظن، وما اختاره المؤلف عليه السلام أولى، والله أعلم.

(١) كالبنة والأخوة من النسب الإضافية فإنها أمور عدمية لا وجود لها في الخارج، وإنما هي أمور اعتبارية يعتبرها العقل فلا تحتاج إلى مؤثر. اهـ وفي حاشية: ليس المراد العدم المحض؛ إذ هو مقطوعة الاختصاص فلا يتعلق به حكم، بل المراد أنه ليس بموجود وجوداً متميزاً ظاهراً، بل هو أمر اعتباري كما ذكر في الحاشية السابقة. (زيد بن محمد).
(٢) هو الوجود واتصاف العالم بالوجود^[١]، وهو قائم بالغير. (سعد).
(٣) هم الأشعرية.

(٤) يقال من جانب المعتزلة: لا فرق بين اشتقاق اسم لغير من قام به المعنى وهو المصدر وبين إسناد المعنى إلى غير من قام به، فلا نسلم الاستقراء لورود: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» [النساء]، ودعوى المجاز غير مسموعة؛ إذ الملجي إلى هذه الدعوى دعوى آخره هي أن أكثر من عشرة آلاف كلمة في القرآن أسند فعل الله بزعمهم فيها إلى العباد حقيقة لغوية لا مجازاً وهي دعوى لم ينهض دليلها.

[١]- في المطبوع: أو اتصاف القائم بالوجود، والمثبت من حاشية السعد على العضد.

كوجوب رفع الفاعل **(والخلق)** الذي أورده الأولون أمر **(اعتباري^(١))** لا وجود له في الأعيان، ونحن لا نشترط أن يكون المعنى الذي يشتق منه **(٢)** اسم الفاعل وجودياً حتى يرد ما ذكره، بل يكتفى باعتبار العقل له وتمييزه **(٣)** إياه

(قوله): «والخلق اعتباري لا وجود له في الأعيان» لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان ذلك الأمر الاعتباري وقد بينه في شرح المختصر وشرح كلامه حيث قالوا: إن الذات قديم، وكذا القدرة، فللقدرة تعلق حادث فهذا التعلق حدوث الأشياء ضرورة إذ لولا تعلق القدرة بالأشياء على وجه يترتب عليه وجودها لم توجد الأشياء أصلاً ولولا حدوثه لم تكن حادثة بل قديمة وهذا التعلق المخصوص إذا نسب إلى العالم بفتح اللام فهو صدوره عن الخالق أو إلى القدرة فهو إيجاباً للعالم أو إلى ذي القدرة أعني الله تعالى فهو خلقه للعالم فالخلق كون الذات تعلقت قدرته به وهذا معنى إضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وباعتباره اشتق له اسم الفاعل وليست صفة حقيقية متقررة فيه ليلزم كون القديم معللاً للحوادث.

قال في شرح المختصر: فكان الحمل على هذا واجباً جمعاً بين دليلنا وهو الاستقراء الدال على وجوب قيام الفعل بما اشتق له اسم الفاعل لا بغيره لأننا لا نعني بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أعم من ذلك فإن سائر الإضافات التي هي أمور اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان قائمة بمحالتها **[١]**. وكذلك يصح ما ذكرتم من الدليل أن الخلق ليس أمراً مغايراً للمخلوق فإنه يدل على أن الخلق ليس أمراً حقيقياً موجوداً في الأعيان مغايراً للمخلوق وإلا يلزم التسلسل أو القدم أما إذا كان أمراً اعتبارياً فلا يلزم شيء منها لعدم احتياجه على تقدير حدوثه إلى تأثير آخر، أو نقول: التسلسل في الاعتباريات جائز، فكان الحمل على ما ذكرناه جمعاً بين الأدلة.

(قوله): «حتى يرد ما ذكره» يعني التسلسل أو القدم، أما عدم لزوم التسلسل فلما عرفت من عدم احتياج الاعتباري إلى علة موجدة حتى يلزم التسلسل أو لانقطاعه بانقطاع الاعتبار.....=

(١) أقول: فيه تأمل؛ إذ التأثير لو كان اعتبارياً لاحتاج إلى تأثير آخر مغاير له بالذات ضرورة أن التأثير متقدم على الأثر، والاعتباريات تحتاج إلى المؤثر كالحقيقيات.

نعم، لا تحتاج إلى مؤثر موجود في الخارج، فالأولى أن يقال: النسب في الاعتباريات تنقطع بانقطاع الاعتبار، ثم هذا الدليل مبني على أن علة الافتقار إلى المؤثر هو الحدوث. (ميرزاجان).

(٢) ومما يدل على أنه ليس شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، ولفظه (ذو) لا تقتضي الحلول، ولأن لفظة الالابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من أمور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق. (من شرح الشيخ لطف الله على الفصول).

(٣) في المطبوع: وبتمييزه.

[١] - خبر إن. (ج). بمعنى الاختصاص الناعت. (منه).

= وأما عدم لزوم القدم فليس ذلك لمجرد كونه اعتبارياً، بل لا بد من الاستدلال على حدوثه، وقد أشار إليه في شرح المختصر، قال: ولولا حدوثه لم تكن الأشياء حادثة، بل قديمة.

قال في الجواهر: لأن هذا التعلق إن كان قديماً يلزم قدم العالم؛ لأن الذات الإلهية قديمة، والقدرة أيضاً قديمة، والمفروض أن صدور العالم لم يتوقف إلا على ذلك التعلق، فلو كان ذلك التعلق أيضاً قديماً يلزم قدم العالم، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته الموجبة وهو محال.

واعلم أن صاحب الجواهر اعترض ما ذكره من أن الاعتباري على تقدير حدوثه غير محتاج إلى علة موجدة ومن أن التسلسل جائز في الاعتباري مطلقاً حيث قال: هذا الاعتباري -وهو التعلق- على تقدير حدوثه لا يخلو إما أن يكون حادثاً بنفسه أو محتاجاً في حدوثه إلى علة أحدثته، والأول محال، وإلا لزم حدوث الشيء بنفسه، وأنه محال، ولزم أن لا يكون الحدوث علة الاحتياج إلى المؤثر، وقد ثبت خلافه في الكلام، ولأن هذا التعلق لو لم يستند إلى القدرة الإلهية لم يلزم استناد الحوادث إلى القدرة الإلهية، وذلك باطل اتفاقاً، فيمتنع أن يكون هذا التعلق حادثاً بنفسه. والثاني وهو أن يكون محتاجاً في حدوثه إلى علة أحدثته أيضاً محال، وإلا لزم التسلسل في هذه التعلقات الاعتبارية، وأنه محال في هذا المقام خصوصاً؛ وذلك لأن التسلسل في الأمور الاعتبارية وإن كان جائزاً لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار في الجملة لكنه ممتنع في هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة بخصوصها في هذا المقام قطعاً؛ لأن حدوث الحوادث الحقيقية متوقف على حدوث هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة قطعاً، وإلا لزم قدم العالم، وأنه محال، فلو جاز انقطاع هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة يلزم جواز انقطاع حدوث الحوادث الحقيقية، وأنه محال قطعاً، فعلم أن التسلسل في مثل هذه الأمور الاعتبارية التي يتوقف على حدوثها حدوث الحوادث الحقيقية ممتنع قطعاً.

واعلم أن المؤلف عليه السلام قرر كلام الأشاعرة في الجواب عن حجة المعتزلة، وفيه ما قد عرفت من المنقول عن الجواهر. ثم إن صاحب الجواهر أورد في هذا المقام كلاماً سلك فيه محجة الإنصاف ينبغي إيراد حاصله، وذلك أنه اختار أن الأمور الاعتبارية لكونها موجودات ذهنية محتاجة إلى علل ذهنية متهمة إلى علل خارجية قطعاً، وذكر أن الفعل وهو المصدر قد يطلق على الإيقاع وهو التأثير وقد يطلق على الأثر الحاصل بذلك الإيقاع، وأن الفعل بالمعنى الأول اعتباري لا بالمعنى الثاني، ثم ذكر أن التزاع إن كان في الفعل بالمعنى الأول فالحق ما ذهب إليه الأشاعرة؛ لعدم دلالة أدلة المعتزلة على جواز قيام التأثير بغير المؤثر، بل لا تدل إلا على جواز قيام الفعل الحقيقي الذي هو الأثر بغير الفاعل، لكن غرض الأشاعرة لا يحصل باستدلالهم على أن الفعل الاعتباري لا يقوم إلا بالفاعل لعدم جريه في مثل متكلم باعتبار الكلام النفسي. وإن كان التزاع في الفعل بالمعنى الثاني الحقيقي الذي هو الأثر فالظاهر ما ذهب إليه المعتزلة من جواز قيامه بغير الفاعل، والأجوبة التي ذكرتها الأشاعرة لا تدل إلا على عدم جواز قيام الأفعال الاعتبارية بغير الفاعل، ثم رجح كون التزاع بين الأشاعرة والمعتزلة إنها في الأفعال الحقيقية التي هي الآثار المبتني عليه مسألة للتكلم باعتبار الكلام هل هو قائم بالفاعل أو لا، لا في الأمور الاعتبارية التي هي التأثيرات. قال: وما ذكرته الأشاعرة على تقدير تسليمه لا يدل إلا على عدم جواز قيام التأثيرات بذات الفاعل [١] فلا يحصل الغرض الذي وضعت هذه المسألة لأجله، فما ذكره في هذه المسألة ليس واقعاً في محل التزاع [٢]، هذا ملخص ما ذكره.

[١] - ظنن في بعض النسخ بغير ذات الفاعل. اهـ وعبارة الجواهر والأجوبة المذكورة لا تدل إلا على عدم جواز قيام الأفعال التي هي التأثيرات بغير الفاعل. اهـ ح

[٢] - وفي نسخة: ليس دافعاً.

ولا نريد بالقيام إلا الاختصاص الناعت^(١)، فلا يلزم أن يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم أن يكون القديم محلاً للحوادث^(٢).

(قوله): «ولا نريد بالقيام إلا الاختصاص الناعت.. إلخ» يعني لا التبعية في التحيز كقيام الأعراض التي هي أمور حقيقية كالبياض ونحوه بمحالتها من الأجسام؛ ولذا قال المؤلف رحمته: فلا يلزم أن يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم أن يكون القديم محلاً للحوادث، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث التحسين إن شاء الله تعالى.

- (١) وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر، والآخر منعوتاً، وسواء فيه الجوهر وغيره. اهـ هذا على كلام المعتزلة، والصواب ما في سيلان. تأمل.
- (٢) قال سعد الدين: وتحقيقه أن الذات قديم وكذلك القدرة، فلا بد من أمر حادث تحدث عنده الحوادث، وهو -يعني الأمر الحادث- تعلق القدرة.. إلخ كلامه فخذ.
- (*) وليس هذا الفن محلاً لتحقيق هذه المسألة؛ لأنها أصل افتراق الأمة، وحق المؤمن هو الإيمان بالله وما يجب له وما يمتنع عليه على حد ما هو في علم الله تعالى، وهذه طريقة السلف الصالح، سلك الله بنا طريقهم وبلغنا مقيلهم. (من شرح المحقق الجلال على الفصول).

فصل: [في الترادف]

(الترادف) وقد عرفته **(واقع)** في اللغة عند الأكثر **(للاستقراء)** وذلك نحو: قعود وجلوس للهيئة المخصوصة، وبهتر وبحتر^(١) للقصير، وصلهب وشوذب^(٢) للطويل.

وخالف في جواز وقوعه ثعلب وابن فارس، قالوا: وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر إلى أصل الاشتقاق، وسبب الظن إطلاقهما على ذات واحدة، كالحنطة والقمح، فالحنطة اسم للذات والقمح صفة له^(٣)، يقال: قاحت الناقة، إذا رفعت رأسها، سمي به هذا الحب لأنه أرفع الحبوب. وكالأسد والليث فإن الأسد اسم الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد، يقال: لاث يلوث، إذا أكثر الفساد. وكالإنسان والبشر فإن الإنسان موضوع له باعتبار الأنس أو النسيان، والبشر باعتبار بادي البشرية، وكالخمر والراح؛ لتغطية العقل

(قوله): «فصل: الترادف وقد عرفته» أي: عرفت حده اصطلاحاً بما أفاده التقسيم المتقدم، وهو أنه لفظ متعدد لمعنى واحد، وقد اكتفى المؤلف رحمه الله عن تعريفه هاهنا بما تقدم، والشريف عرف الترادف بأنه توارد لفظين أو ألفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة. فخرج بقيد الانفراد التابع والتبوع^[١]. وباعتبار أصل الوضع الألفاظ الدالة على معنى واحد مجازاً، والتي تدل على بعضها^[٢] مجازاً وبعضها حقيقة. وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة كالتأكيد والمؤكد. وبوحدة الجهة الحد والمحدود.

(قوله): «قالوا: وما يظن من المترادف» يعني ما وقع فيه الالتباس لشدة الاتصال بين معانيه فظن أنها موضوعة لمعنى واحد.

(١) على وزن فعلل بضم الفاء واللام فيها.

(٢) هما على وزن جعفر، ذكر معناه في ديوان الأدب.

(٣) في (ج): صفة لها.

[١] - نحو عطشان نطشان، بخلاف تعريف المؤلف فهو داخل فيه. اهـ منه ح وغيره.

[٢] - كلمة على غير موجودة في حاشية الشريف، والصواب سقوطها كما لا يخفى. (ح عن خط شيخه). إلا أن يكون

مضافاً إلى ضمير المعاني. (من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

[*] - عبارة الشريف: والتي يدل بعضها مجازاً وبعضها حقيقة.

والإراحة، وهما من باب صفة الذات. وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها. وكالناطق بمعنى مدرك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها، وغير ذلك كثير.

وهذه تكلفات بعيدة لم يقيم عليها دليل، ولا يمكن إجراؤها في جميع المواضع. قالوا: لو وقع المترادف (١) للزم العبث، واللازم باطل، أما الشرطية فلأن واحداً كافٍ في الإفهام، فلا فائدة لوضع الآخر، وأما الاستثنائية (٢) فظاهرة. والجواب: بمنع الملازمة، وإنما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في إفهام المعنى، وليس كذلك؛ إذ التوسعة فائدة يقصد إليها لوجوه، منها: كثرة الذرائع في المقصود (٣) فتكون أفضى إليه، ومنها: تيسير النظم والنثر؛ إذ قد يصلح

(قوله): «وكالناطق بمعنى مدرك المعقولات» كما هو المراد في ماهية الإنسان، فإذا قيل: الإنسان حيوان ناطق كان المراد به مدرك المعقولات، فيخرج به ما لا يعقل.

(قوله): «من باب جزء الذات» فإن الناطق جزء ذات الإنسان والفصيح صفة صفتها، وهو الناطق بمعنى الالفاظ. **(قوله):** «وغير ذلك كثير» كالسيف والصارم والمهند والرسوب والمخضم، فهذه عند المانع صفات للسيف، ذكره في شرح الجمع.

(قوله): «ولا يمكن إجراؤها أي: هذه التكلفات في جميع المواضع» كما في بهتر وبحتر وصلهب وشوذب. **(قوله):** «وأما الاستثنائية» المشار إليها بقوله: «واللازم باطل» فظاهر» لأن الواضع حكيم إن كان هو الله تعالى [١]، وإن كان غيره فكل ذلك؛ لأن هذه اللغات المشتملة على اللطائف الكثيرة والدقائق الغزيرة لا تتأتى إلا من حكيم له نوع اطلاع عليها.

(قوله): «فتكون أفضى إليه» ضمير يكون عائد إلى التوسعة، أي: تكون التوسعة في التعبير أفضى إلى المقصود؛ لإمكان التوصل إليه بأحد المترادفين عند نسيان الآخر.

(قوله): «ومنها تيسير النظم.. إلخ» جعل المؤلف قوله: «ومنها تيسير النظم.. إلخ» من وجوه التوسعة. والذي في شرح المختصر وشرح الفصول للشيخ العلامة جعلها وجوهاً مستقلة بيانا للفوائد في وضع المترادف. ولفظ شرح المختصر: بل للمترادف فوائد، منها: التوسعة في التعبير.. إلخ، ومنها تيسير النظم.. إلخ، والظاهر ما فعل المؤلف عليه السلام؛ فإن في تيسير النظم والنثر والتجنيس والمطابقة توسعة عند التحقيق.

(١) في (ب): الترادف.

(٢) وهي المحذوفة، تقديرها: لكنه لم يلزم العبث فلم يقع الترادف، إلا أنهم اصطالحوا على وضع واللازم باطل موضعها قصداً للاختصار.

(٣) في نسخة: إلى المقصود.

[١] - يمكن أن يقال: بل لو كان الواضع هو الله تعالى؛ إذ وضعه باعتبار الشرع غير وضعه للغات، والله أعلم. (حبشي).

أحدهما للقافية والفاصلة دون الآخر، وغير ذلك.

وإن سلم انحصار الفائدة في الإفهام فلا نسلم كفاية واحد فيه؛ لجواز أن يضع أحد الفريقين أحد الاسمين والآخر الآخر من غير شعور كل^(١) بوضع

(قوله): «إذ قد يصلح أحدهما للقافية» هذه العبارة أحسن من قول ابن الحاجب: للروي؛ لأن الروي هو الحرف الأخير من القافية، وأما القافية فهي على ما ذكره الخليل واختاره صاحب المفتاح من آخر حرف في البيت إلى أول ساكن قبله مع الحركة التي قبل الساكن، ومعلوم أن أحد المترادفين لا يصلح أن يكون رويًا بل قافية، ولم يذكر في شرح المختصر كيفية تيسير الشر بالمترادف، ووجهه على ما ذكره في الجواهر أن الشر يعلم حاله بالقياس إلى النظم. وأما المؤلف رحمته فصرح به حيث قال: والفاصلة، قال الشريف: لأن الأسجاع في الشر بمنزلة القوافي، فربما صلح أحدهما لذلك دون الآخر، وأيضاً فإن أحسن السجع ما تساوت قرائنه، وقد يحصل ذلك بأحدهما فقط.

واعلم أن المؤلف لم يصرح ببقية فوائد المترادف من المطابقة والتجنيس كما فعل ابن الحاجب، بل أشار إليهما إشارة إجمالية بقوله: وغير ذلك، وذلك لاحتياجهما إلى زيادة بسط ودفع إشكال، أما المطابقة فإن الشارح العلامة في شرح مختصر المتن اعترض بأن الترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة أصلاً؛ لأن المطابقة هي الجمع بين معنيين متقابلين، فاحتيج إلى دفع اعتراضه بزيادة بيان ذكره في شرح المختصر، وهو أن معنى تيسير الترادف للمطابقة حصوها بأحد المترادفين دون الآخر، وذلك ممكن إذا كان أحدهما موضوعاً بالاشتراك لمعنى آخر غير ما ترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر للمطابقة دون صاحبه، كالحيار فإنه مرادف القثناء، وقد وضع بالاشتراك لمعنى آخر، وهو خلاف الأشرار، فقد حصل باعتبار ذلك المعنى الآخر التقابل دون صاحبه، وهو القثناء.

ومثال ذلك ما قال رسول سلطان مصر لرسول خليفة بغداد: حسنا خير من خسكم، وأراد بالخس البقل، فقال البغدادي: حسنا خير من خياركم، فوقع التقابل بين الخس والحيار بوجه، وهو أن يراد بالخس الخسيس وبالحيار خلاف الأشرار، ولو قال: حسنا خير من قثانكم لم تحصل المطابقة أصلاً.

وأما التجنيس فيان حصوله بالمترادف أن يوافق أحدهما غيره في الحروف دون صاحبه، نحو رجة^[١] المسجد، فرجة مرادف لواسعة وقد حصل بها التجنيس دون واسعة. وقد اعترض الشريف والسعد على ما ذكره العضد بما حاصله: أن للمطابقة إنما حصلت من اشتراك كل من الخس والحيار بين معنيين وهما البقل والخسيس والجيد والقثناء وإن لم يوجد لفظ القثناء، فلا أثر لكونه مرادفاً للفظ القثناء، فإننا لو فرضنا أن القثناء لم يوضع لمعناه لم يضر في المطابقة أصلاً، وكذا التجنيس إنما حصل من اشتراك لفظ الرجة بين الواسعة والفناء ولا مدخل للترادف.

وغاية ما يمكن أن يقال: إنه إذا فرض وضع القثناء لمعناه مقدماً على وضع الحيار وكذا لفظ الواسعة مقدماً على وضع الرجة كان لوضع الحيار ووضع الرجة بعد وضع لفظ القثناء ولفظ الواسعة دخل في حصول التقابل، وبهذا يتم المطلوب؛ إذ يكفي سنداً للمنع، ولا يقلح فيه أنه لو عكس هذا الفرض لم يكن لوضع القثناء والرجة أثر في ذلك، فتأمل، والله أعلم.

(١) في المطبوع: كل منهما.

[١]- رجة المسجد بالتحريك: ساحته. (صحاح). وفيه أيضاً: الرحب بالفتح: الواسع، نقول منه: بلد رحب وأرض رجة.

الآخر ثم يشتهر الوضعان، وإلى هذا القول وشبهته وجوابها أشار بقوله:
(والتوسعة تنفي العبث).

(ولا ترادف في الحد والمحدود^(١)) في الأصح، وزعم قوم أنها مترادفان؛
وهذا قالوا: ما الحد إلا تبديل لفظ بلفظ أجلّ. وليس بمستقيم؛ إذ الحد يدل على
المفردات^(٢) بأوضاع متعددة بخلاف المحدود^(٣).

(و) لا ترادف أيضاً في (نحو عطشان نطشان) وحسن بسن، وذهب قوم

(قوله): «ثم يشتهر الوضعان» قيل: هذا إنما يتأتى عند من يجزم بأن اللغات اصطلاحية، والمؤلف عليه السلام غير
جازم^[١] كما سبق، كذا نقل.

(قوله): «وإلى هذا القول وشبهته وجوابها أشار بقوله: والتوسعة.. إلخ» أي: إلى بعض جوابها؛ إذ لا
إشارة^[٢] بما في المتن إلى قوله في آخر الجواب: وإن سلم انحصار الفائدة.. إلخ.

(قوله): «ولا ترادف في الحد والمحدود» أراد بالحد هاهنا ما عدا اللفظي؛ إذ اللفظي في الأغلب يكون
بالمترادف، ويدل على ذلك ما ذكره في الجواب.

(قوله): «بأوضاع متعددة» فدلالة الحد عليها تفصيلية، بخلاف المحدود فإنه يدل عليها بوضع واحد
فدلالته إجمالية، فهما وإن دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة.

(١) قال صاحب فصول البدائع في بحث الترادف ما لفظه: توالي الألفاظ المفردة على موضوع له
واحد بالاستقلال، فتوالي الألفاظ جنس، والمراد ما فوق الواحد، واحترز بالمفردة عن الحد
والمحدود، وعن التأكيد المركبة، وبعلى موضوع واحد عن المهملات والمتباعدة تفاصلت أو
تواصلت والحقيقة والمجاز، وبالباقى عن التوابع الباقية.

(٢) أي: أجزاء المحدود. (شريف).

(٣) فالحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالإجمال، فله دلالة على المفردات، كقولنا في
تحديد الإنسان: إنه الحيوان الناطق، فإنه يدل على المفردات بالمطابقة، وأما الإنسان فإنه يدل
عليها بالتضمن، فأحدهما غير الآخر، وكيف لا يكون كذلك والحد يدل على الأجزاء التي هي
علل المحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقب الأجزاء. (شرح المحلى على المختصر).

[١]- يقال: الكلام مبني على التجويز، وهو لا ينافي عدم الجزم بذلك، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي من خط
العلامة أحمد بن محمد السياغي).

[٢]- في المطبوع: إذ الإشارة. ولعل الصواب ما أثبتناه.

إلى أنها من قبيل المترادف، وليس بمستقيم؛ لأن التابع فيها لا يفرد^(١)، ولو أفرد لم يدل على شيء، بخلاف المتبوع.

(قوله): «ولو أفرد لم يدل على شيء» أصلاً قال الشريف: قال ابن دريد: سألت أبا حاتم عن معنى قولهم: بسن فقال: ما أدري ما هو.

(قوله): «بخلاف المتبوع» فإن عطشان مثلاً دال على معناه مجموعاً ومنفرداً، فقد خرج التابع والمتبوع عن تعريف المترادف بقيد الانفراد، وإن لم يعتبر قيد الانفراد أمكن إخراجهما بقيد وحدة الجهة، وأنت خبير بأن إخراجهما عن المترادف إنما هو بالتعريف الذي ذكره الشريف في أول بحث المترادف، وقد نقلناه فيما سبق، وأما المؤلف رحمته الله فقد اكتفى في تعريف المترادف بما أفاده التقسيم فيما سبق فيرد التابع والمتبوع [١] ونحوهما، والله أعلم.

(١) والفرق بين المترادف والتأكيد والتابع أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً، وأما المؤكد فيفيد تقوية المؤكد، والتابع نحو شيطان ليطان وحسن بسن وشبه ذلك لا يفيد وحده شيئاً البتة، فإن تقدم المتبوع عليه أفاد تقوية.

[١] - إذا تأملت ما يفيد التقسيم من التعريف لم يرد ذلك. (من أنظار القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال. ح عن خط شيخه).

فصل: [في المشترك]

والمشترك - وقد عرفته أيضاً - فيه أقوال:
 أولها^(١): وهو قول الأكثر: إنه واقع مطلقاً.
 وثانيها: إنه غير واقع في الكتاب.
 وثالثها: إنه غير واقع فيه وفي السنة.
 ورابعها: إنه واجب الوقوع.
 وخامسها: إنه ممتنع مطلقاً^(٢)، وهو قول ثعلب^(٣) وأبي زيد والبلخي والأبهري.
 وسادسها: إنه ممتنع بين النقيضين، وهو قول الرازي.
 وقد أشار في المختصر^(٤) إلى هذه الأقوال كلها وحججها وشبهها وما يرد
 عليها على هذا الترتيب، فإلى الأول بقوله: **(والاشتراك^(٥) واقع للاستقراء)**

(قوله): «فصل والمشارك» أتى بالواو هاهنا وفيما سبق قال: **فصل المترادف [١]** وكأنه للتميز: [٢].

(قوله): «وقد عرفته» أي: عرفت حده بما أفاده التقسيم المتقدم، وهو لفظ متحد دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاً مستقلاً.

(قوله): «أيضاً» أي: كما عرفت المترادف.

(قوله): «وخامسها أنه ممتنع» أي: محال عقلاً، كذا في شرح الجمع، ويدل على أن المراد الامتناع عقلاً ما سيأتي من شبهتهم، وأما الشريف فذكر أنه لا يتصور هاهنا وجوب ولا امتناع بالذات، بل بالغير، فهما راجعان إلى الإمكان، فالواجب هو الممكن الواقع، والممتنع هو الممكن الغير الواقع.

(قوله): «للاستقراء» أي: تتبع كلام العرب فسر بذلك إشارة إلى أن ليس المراد بالاستقراء هاهنا هو للمصطلح عليه، =

(١) في المطبوع: الأول.

(٢) أي: بين النقيضين وغيرهما.

(٣) قوله: وهو قول ثعلب.. إلخ، ثعلب نحوي، وأبي زيد لغوي، والبلخي أصولي، وهو من متأخري الأصوليين.

(٤) يعني الغاية.

(٥) وهل يدخل الاشتراك في المجاز؟ منهم من قال: نعم، كالبحر فإنه يتجاوز به عن العالم والكريم والفرس شديد الجري. ومنهم من منع وقال: إن البحر وإن استعمل في هذه الأشياء فهو مستعمل بمعنى واحد، وهو الاتساع، فكلها موضوع فيه ذكر لمعنى واحد مجازي. أهد قلت: والثاني هو الأظهر، وقد أشار أبو الحسين إلى أن الاشتراك ثابت في المجاز كما في الحقيقة، لكن إجراء لفظ الاشتراك في الحقيقة حقيقة وفي المجاز مجاز. (شرح الفصول للغيث).

[١] - هكذا في المطبوع. والذي تقدم: فصل المترادف.

[٢] - يقال: بل لعطفه على المترادف، وأما المترادف فهو أول أقسام الموضوع. (من بعض الحواشي، ومن خط ح عن خط شيخه).

أي: تتبع كلام العرب، كالعين^(١) والقرء والجون وعسعر وغير ذلك مما لا يحصى، ومن تتبع كتب اللغة علمه علماً ضرورياً.

وإلى الثاني والثالث بقوله: **(وفي الكتاب والسنة)** يعني أن الأصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة، وقد منعه قوم في الكتاب، وقوم فيه وفي السنة كما عرفت، قالوا: لو وقع فإما أن يقع مبيناً أو لا، وكلاهما باطل، أما الأول

= أعني تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي، وهو ظاهر [١]، بل الحجة في التحقيق على وقوعه إطباق أهل اللغة على أن القرء للطهر والحيض معاً على البدل كما ذكره ابن الحاجب، ولذا قال المؤلف ﷺ: علمه علماً ضرورياً؛ فإن الاستقراء المصطلح لا يفيد الضرورة [٢]. وقد اعترض في الجواهر بما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بأن القرء للحيض والطهر بأنه إن أراد أنه موضوع لهما فلا نسلم الإطباق على ذلك؛ للخلاف فيه.

وإن أراد أنه يستعمل لهما فلا نسلم أنه يلزم منه الاشتراك؛ لجواز أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، ثم اختار الطرف الثاني وأجاب عن قولهم: لا نسلم.. إلخ بأن استعماله لهما على سبيل البدل من غير ترجيح مستلزم للاشتراك قطعاً، وحقق ذلك بما لا يحتمله المقام.

(قوله): «والقرء» هو بفتح القاف في اللغة الفصيحة وقد يضم.

(قوله): «وعسعر» لأقبل وأدبر.

(قوله): «قالوا: لو وقع.. إلخ» ظاهره أن هذا حجة للمانعين في الكتاب فقط [٣]، ومقتضى ذلك لزوم القول منهم بوجود ما لا حاجة إليه في السنة، ولو استدلل للمانعين في الكتاب فقط بغير هذه الشبهة كما فعل الشيخ العلامة في شرح الفصول لكان أولى، فإنه استدلل للمانع في الكتاب فقط بأنه تعالى قادر على الإتيان موضع كل مشترك بمنفرد.

ثم قال: وأجيب بأن المقام قد يقتضي الإتيان بالمشترك لغرض، كحصول الإيهام به أولاً ثم تفسيره بالمنفرد فيكون أوقع في النفس. ثم استدلل للمانع في القرآن وفي السنة بما ذكره المؤلف ﷺ هنا.

(١) للباصرة والجارية، والقرء للحيض والطهر، والجون للأسود والأبيض، وعسعر لأقبل وأدبر.

[١] - فإنه في الاستدلال على وقوع المشترك وجود فرد منه في اللغة كالقرء مثلاً من غير احتياج الاستدلال إلى الاستقراء المصطلح بل الحجة.. إلخ كلام المحشي. (ح من خط شيخه).

[٢] - قد سلف له ما عرفته من إفادة بعضه القطع. (ح عن خط شيخه).

[٣] - غير مسلم؛ فإن الظاهر أنه جعله حجة شاملة لمن منعه في الكتاب وفي الكتاب والسنة معاً؛ بدليل قوله في الآخر: وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه. (ح ن). بل وفي أول الكلام دلالة على ذلك حيث قال: وإلى الثاني والثالث فتأمل. (عن خط شيخه).

فلاستلزامه التطويل بلا فائدة؛ لإمكان بيانه بمنفرد^(١) لا يحتاج إلى البيان فلا يطول^(٢). وأما الثاني^(٣) فلعدم الفائدة، وحاصله لزوم ما لا حاجة إليه أو ما لا يفيد، وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه.

والجواب: باختيار الأول، ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة؛ إذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية^(٤)، ولو جيء بأحدهما لم يعلم المراد، أو لاشتغال

(قوله): «التطويل بلا فائدة» كأن يقال: عسس بمعنى أقبل أو بمعنى أدبر.

(قوله): «لإمكان بيانه بمنفرد» أي: بما ليس بمشترك فلا يحتاج إلى بيان، كأن يقال: أقبل وأدبر. قال الشريف: وقد يقال: ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن بيانه به.

(قوله): «وحاصله لزوم ما لا حاجة إليه» أي: في إفهام المقصود، وذلك على تقدير البيان، أو ما لا يفيد المقصود، وذلك على تقدير عدم البيان.

(قوله): «إذ ربما يقع البيان بالمجموع.. إلخ» قال الشريف: ولأن ذكر الشيء مجملاً أولاً ومفصلاً ثانياً أوقع.

(قوله): «أو لاشتغال معطوف على قوله: «إذ ربما»، وأما في عبارة السعد حيث قال: إذ ربما يقع البيان بالمجموع أو يشتمل فمعطوف على يقع، وهو ظاهر. وإنما قال: ربما.. إلخ لإخراج نحو عسس فإنه يقع البيان بأقبل وحده أو أدبر وحده.

(١) لأنه سبحانه قادر على الإتيان موضع كل مشترك بمنفرد. قلنا: قد يقتضي المقام الإتيان بالمشترك

لغرض كحصول الإيهام أولاً ثم تفسيره بالمفرد ثانياً فيكون أوقع في النفس. (شرح فصول).

(٢) قيل: هو مضارع طال وفيه. اهـ لعله أشار بـ(فيه) إلى أن الإلزام من الخصم وقع بلزوم التطويل

المنافي للבלاغة المحترز عنه في حد الإطناب؛ لأنه الزائد على المراد لا لفائدة، وقد اعتبروا في حد

الإطناب الفائدة، فالمناسب للبيان ذكر التطويل لا الطول؛ لأنه لا يطلق الطول على ما يطلق

عليه التطويل. (سيدي هاشم بن يحيى الشامي رحمته الله).

(*) وفي بعض النسخ: فلا يطول بالتشديد للواو.

(٣) وهو الذي لم يقع مبيناً.

(٤) المفهوم من احتجاجهم أن التطويل من حيث اجتماع المبين والبيان للغنية عنه بمنفرد واضح كما يقال:

رأيت نهراً فإنه أخصر من رأيت عيناً جارية، فالجواب بحصول البيان بالمجموع غير دافع للتطويل،

ولم يذكر الجواب هذا في شرح العضد فينظر. (من أنظار السيد صلاح بن حسين الأخفش رحمته الله).

(*) وفي حاشية: قلت: فليؤت بمفرد غيرهما كقول المدعي، بأن يقال في عين جارية: ماء ونحوه،

فينظر في الجواب.

الإيهام^(١) ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني.

وباختيار الثاني، ولا نسلم أن المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي، بل قد يقصد التعريف الإجمالي^(٢) كما يقصد التعريف التفصيلي؛ بدليل أسماء الأجناس، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: **(كأسماء الأجناس^(٣) فلا يرد: أنه إن بين طال بلا فائدة، وإلا لم يفد).**

وإلى القول الرابع بقوله: **(لا واجب)** واحتج القائلون بالوجوب: بأن المعاني موجودات مجردة^(٤) ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة، وأنها غير متناهية،

(قوله): «بدليل أسماء الأجناس» فإنها لا تدل على تفاصيل ما تحتها، بل يفهم منها أمر مجمل سواء قيل: إنها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة وهو المراد بالفرد المنتشر، أو للحقائق من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتماله عليها.

(قوله): «كأسماء الأجناس» فلا يرد أنه إن بين طال بلا فائدة وإلا لم يفد» قد عرفت أن أسماء الأجناس إنما ذكرت سنداً للأمر الثاني - أعني اختيار وقوعه غير مبین - لا للأمر الأول، أعني اختيار وقوعه مبیناً فإنه لا مدخل لأسماء الأجناس في بيان الأمر الأول، وذلك ظاهر، فتفريع المؤلف عدم ورود الأمرين جميعاً على أسماء الأجناس حيث قال: فلا يرد أنه إن بين.. إلخ محل تأمل، اللهم إلا أن يقال: صح تفريع المجموع من حيث هو مجموع فينظر، ولم يذكر في شرح المختصر من الجواب إلا اختيار الأمر الثاني حيث قال: الجواب لا نسلم أن وقوعه غير مبین غير مفيد؛ لأنه يفيد فائدة إجمالية كما في أسماء الأجناس، والله أعلم.

(قوله): «موجودات مجردة» أي: عن المادة، بأن تكون لا متحيزة ولا حالة في المتحيز، وهذا.. إلخ كما في الجواهر، وقد تسامح المؤلف رحمته [١] بمتابعته في ذلك؛ فإنه مبني على ما ذهب إليه الحكماء من إثبات الجواهر المجردة، وقد تقدم الكلام على ذلك في البحث الأول.

(قوله): «ومعدومات» كالحركات التي ستوجد في المستقبل ونحوها.

(قوله): «وممتعة» كجمع كل ضدين وكل نقيضين، هذا ولعله رحمته أراد بقوله: «وأنها غير متناهية» أي: للمعدومات؛ إذ لو أراد أن كل قسم منها متصف بعدم التناهي لم يستقم ذلك في المعاني للوجود؛ إذ ما ثبت وجوده فهو متناه قطعاً؛ لاستحالة وجود ما لا يتناهي.

وشارح المختصر وحواشيه وتبعهم الشيخ العلامة في شرح الفصول لم يتعرضوا لما نقله المؤلف عن الجواهر، وإنما ذكروا أن من جملة المعاني مراتب الأعداد التي لا تنتهي، قال في الجواهر: وكذا الروائع.

(١) هكذا ذكر العلامة السعد، وقد اعترض هذا الطرف في الجواهر بما حاصله أن المراد أن المذكور للبيان في

القرآن غير محتاج إليه في البيان، فثبت الاحتياج إليه من جهة أخرى كزيادة البلاغة مثلاً لا ينافي ذلك.

(٢) أو تقصد فائدة الابتلاء باستنباط مقصوده أو بالعزم على الامتثال من الثواب أو العقاب. (فصول البدائع).

(٣) وفي الجواب نظر؛ فإن اسم الجنس موضوع للقدر المشترك، وهو معلوم من اللفظ، بخلاف المشترك

فإن المقصود منه قدر معين، وهو غير معلوم. (نهاية الأسنوي).

(٤) يعني غير مركبة، بل بسيطة كالعقل ونحوه، وقوله: «ومادية» يعني مركبة.

[١] - يحقق نسبة التسامح إليه؛ إذ هو حاله. (ح حسن بن يحيى الكبسي من خط العلامة أحمد بن محمد).

وأيضاً من جملتها الأعداد، وهي معانٍ غير متناهية^(١)، والألفاظ متناهية؛ لتركبها من الحروف المتناهية^(٢) بضم بعضها^(٣) إلى بعض مرات متناهية^(٤)، فإذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهياً، فيجب الاشتراك، وإلا بقي أكثر المعاني بغير لفظ، وهو مغل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني.

والجواب: أنا لا نسلم أن المعاني غير متناهية؛ لأن حصول ما لا نهاية له في الوجود محال، ولا حاجة بنا إلى الوضع لغيره. وأما الأعداد فالداخل منها في الوجود متناهٍ^(٥).

(قوله): «كان الموضوع له متناهياً» لمساواته المتناهي الذي هو الألفاظ.

(قوله): «وإلا بقي أكثر المعاني» هذه كعبارة ابن الحاجب، وقد أشار في شرح المختصر إلى الاعتراض عليها؛ لأن الحكم بأكثرية المعاني التي لا تنتهي لا يصح؛ لأن معناها [معناه (ح سعد الدين)] ما فوق النصف، ولا نصف لغير المتناهي^[١]؛ ولهذا عدل الشيخ العلامة في شرح الفصول إلى قوله: «إلا لزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه».

(قوله): «والجواب: لا نسلم أن المعاني غير متناهية» بل نقول: هي متناهية.

(قوله): «لأن حصول ما لا نهاية له في الوجود محال» أي: لأن وجود ما لا يتناهي محال ثم المراد بالمعاني هي التي ذكرها المخالف في استدلاله، وقد عرفت أن منها المعاني للمتنعة وهي غير متناهية قطعاً، فمنع عدم تناهيها غير متوجه؛ إذ يكون مصادرة، وإسناد المنع بقوله: «لأن حصول ما لا نهاية له.. إلخ غير متنهض على ذلك؛ إذ هو إنما يجري في الموجودات. ولم يذكر في شرح المختصر في الاستدلال للمخالف المعدومات، بل قال: لأن المسميات غير متناهية، ثم أجاب بعدم تسليم أن المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية، وأما المتماثلة فأجاب بأنه لا يجب الوضع لها بخصوصها، بل الوضع للحقيقة المشتركة بينها لا لأفرادها.

(قوله): «ولا حاجة بنا إلى الوضع لغيره» أي: لغير الحاصل في الوجود؛ إذ هو الذي نعقله ونعبر عنه.

(١) إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد. (أسنوي).

(٢) وهي الثمانية والعشرون، والمركب من المتناهي متناهٍ.

(٣) قوله: «بضم بعضها» متعلق بقوله: لتركبها.

(٤) إذ الألفاظ الموضوعية لا ترتقي عن السباعي مع أن بعض تراكيبها مهملة. (فصول البدائع).

(٥) وأيضاً فأصولها متناهية، وهي الأحاد والعشرات والمئون والألوف، والوضع للمفردات لا للمركبات. (أسنوي).

[١] - يمكن أن يقال: إن أفعل التفضيل هاهنا مجرد عن الزيادة، فالأكثرية بمعنى الكثرة، وقد جوز نجم الدين وجوده بدونها كما في قول الشاعر: ملوك عظام من ملوك أعظم. وغيره كثير، والله سبحانه أعلم. (ح).

ولا نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية؛ لإمكان تركيب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات إلى ما لا نهاية له، وأسند بأسماء العدد^(١) لعدم تنهايتها مع تركيبها من اثني عشر اسماً، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: **(وتناهي الألفاظ لا المعاني ممنوع)** بل إما يتناهي معاً وهو الجواب الأول، أو لا يتناهي معاً وهو الجواب الثاني.

(وإن سلم) أن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية (فالمقصود بالوضع

(قوله): «ولا نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية» هذا المنع مترتب على شيء لم يذكره المؤلف عليه السلام؛ وهو تسليم عدم تناهي المعاني لا على تنهايتها المستفاد من قوله: والجواب: لا نسلم أن المعاني غير متناهية، وذلك ظاهر، فلو قال: ولو سلمنا أن المعاني غير متناهية فلا نسلم أن الألفاظ متناهية فلا يلزم وجود الاشتراك. وقولك: المركب من المتناهي متناه. قلنا: لا نسلم ذلك؛ لإمكان تركيب كل حرف.. إلخ لظهر المعنى واستقام قوله فيما يأتي: وتناهي الألفاظ لا المعاني ممنوع، فإن قول المؤلف عليه السلام: «أو لا يتناهي معاً» -وهو الجواب الثاني- إشارة إلى ما لم يسبق ذكره كما عرفت؛ لأن المؤلف عليه السلام إنما ذكر تناهيها، وابن الحاجب وشرح كلامه لم يتعرضوا لهذا التردد، بل ذكروا بعد تسليم عدم تناهيها أن الألفاظ غير متناهية. قال في شرح المختصر: سلمنا الاحتياج إلى الوضع لجميع المعاني الغير المتناهية لكن لا نسلم الخلو. قولك: الألفاظ مركبة من الحروف المتناهية. قلنا: نعم، ولكن لا نسلم أن المركب من المتناهي متناه فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات» أي: هيئات الصور الحالية في تلك الحروف بضم بعضها إلى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات. ولو قال: لإمكان تركيب كل حرف مع آخر وضم الألفاظ المفردة بعضها إلى بعض بالإضافة أو بالعطف أو غيرها وأسند بأسماء العدد.. إلخ لكان أشمل.

(قوله): «وأسند بأسماء العدد» هذا سند لمنع أن المركب من المتناهي متناه كما عرفت.

(قوله): «لعدم تناهيها» فإنه يعبر عن كل مرتبة من مراتبها التي لا تتناهي بعبارة تختص بها إما بإضافة بعضها إلى بعض أو التركيب أو التثنية^[١] أو الجمع أو شبه الجمع؛ إذ تفهيم المعاني يحصل بالمرکبات أيضاً.

(١) فإن أصولها اثنتا عشرة كلمة واحد إلى عشرة ومائة وألف، وتراكيبها لا تتناهي إما بتركيب نحو أحد عشر، أو شبه جمع نحو عشرين، أو تثنية نحو مائتين وألفين، أو بعطف بنائين مفردين نحو ألف ومائة، أو مفرد وشبه جمع نحو أحد وعشرين أو ثلاث نحو ألف ومائة وواحد، أو رباع نحو ألف ومائة وأحد وعشرين، وهلم جرا. (من شرح الجلال على المختصر).

[١] - في المطبوع: التشبيه. ولعل الصواب ما أثبتناه.

متناهٍ فلا يجب الاشتراك أو الإخلال، وذلك لأن الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد إليها، وتصور ما لا يتناهى محال، ولا يكون إلا لفائدة مخاطب الناس بها، وهو موقوف على تصورهم أيضاً، فلا يرد نفي الاستحالة إذا قيل بأن الواضع هو الله تعالى^(١).

وإلى القول الخامس والسادس بقوله^(٢): **(ولا ممتنع مطلقاً)** سواء كان اللفظ المشترك موضوعاً لأمرين متناقضين - ومثل بالنقيض إذا فرض وضعه

(قوله): «ولا يكون» أي: الوضع، الظاهر أنه معطوف على قوله: فرع عن تصورها، فيكون التقدير لأن الوضع للمعاني لا يكون إلا لفائدة مخاطب الناس بها، أي: بالموضوعات، وهو - أي: لمخاطب الناس بها - موقوف على تصورهم للمعاني، وذلك المتصور متناه.

(قوله): «فلا يرد نفي الاستحالة إذا قيل.. إلخ» يعني لا يرد ما يقال: إن استحالة الوضع لغير المتناهي متفية إذا قيل بأن الواضع هو الله؛ لأن التصور في حقه الذي هو علة الاستحالة متفية؛ إذ علم الله ليس بتصوير^[١].

ووجه علم وروده بأن يقال: إنا وإن سلمنا انتفاء الاستحالة لكن تنتفي فائدة الوضع، وهي التخاطب؛ لتوقف مخاطب الناس بها على تصور للمخاطبين، وتصور غير المتناهي محال، والله سبحانه حكيم لا يضع إلا ما تحصل به فائدة التخاطب.

(قوله): «إذا قيل» قيد لقوله: فلا يرد.

(قوله): «ومثل بالنقيض» أي: لفظ النقيض، وإنا قال: إذا فرض وضعه.. إلخ لأن النقيضين هما المختلفان بالإيجاب والسلب، ولا يتحقق وضع اللفظ لهما بالتحقيق، وإنا فرضه كثير من شارحي المختصر لتوجيه كلام ابن الحاجب في بحث مرجحات المجاز على الاشتراك حيث قال: ويؤدي أي المشترك إلى مستبعد من ضد أو نقيض في لفظ النقيض^[٢] إذا جعل لكل من الإيجاب والسلب لا للقدر المشترك، وأما القرء فإننا هو من الموضوع للضدين.

(١) لأننا نقول: لا يضع إلا ما تحصل به فائدة التخاطب لا ما لا يتناهى.

(٢) في المطبوع: أشار بقوله.

[١] - الأولى أن يقال في تقرير المراد: لا يقال: إن تصور ما لا يتناهى محال ممنوع، بل هذه الاستحالة متفية؛ لأن الواضع إذا كان هو الله لا يستحيل أن يعلم ما لا نهاية له، بل معلوماته غير متناهية اتفاقاً. وتقرير الجواب: أن الغرض من الوضع هو الوضع لما يتصوره الناس لا لما يعلمه الله.

[٢] - أي: في إطلاق لفظ النقيض. (ح عن خط شيخه).

لكل من المتناقضين بوضع - أو كان موضوعاً لغيرهما كالقرء^(١)، **(ولا) ممتنع (بين النقيضين) (٢) فقط.**

احتج المانعون مطلقاً بأن المقصود من الوضع تفهيم المعاني، ووضع الألفاظ المشتركة محل بالمقصود؛ لحفاء القرائن.

قالوا: وما يظن به الاشتراك إما حقيقة ومجاز بأن يكون موضوعاً لأحدهما واستعمل في الآخر واشتهر فاشتبه الحقيقي بالمجازي فظن أنه مشترك بينهما، وإما متواطئ لكونه موضوعاً للقدر المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتباره فظن ذلك.

والجواب: لا نسلم أن الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك؛ لحصول المقصود بالقرائن مفصلاً، كما تراه في الألفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية أو المقالة التي فهم منها المقصود تفصيلاً.

سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي، بل قد يقصد الإجمالي؛ بدليل أسماء الأجناس فإنها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا يقصد بها ذلك، بل يفهم منها أمر مجمل سواء قيل: إنها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة^(٣)، أو لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتغالها^(٤) عليها.

(قوله): «فإما حقيقة ومجاز» كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس لضيائها.
(قوله): «موضوعاً للقدر المشترك» كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض، وهو الجمع من قرأت الماء في الخوض، أي: جمعه والدم يجتمع في زمن الحيض في الرحم وفي زمن الطهر في الجسد.
(قوله): «باعتبار اشتغالها» في حاشية الشريف: اشتغاله عليها، وهي أوضح، وعبرة المؤلف مبنية^[١] على عود ضمير اشتغالها إلى الأجناس وضمير عليها للحقائق فيستقيم أيضاً.

(١) فإنه موضوع للضدين، وفي الفصول: للنقيضين، وفيه نظر، والصواب ما هنا.
 (٢) القائل به الرازي.

(٣) يعني أنه - أي: اسم الجنس - موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها.

(٤) قوله: «باعتبار اشتغالها» أي: أسماء الأجناس، وقوله: «عليها» يعني الحقائق.

^[١] - ووجهه أنه يلزم اتحاد المشتمل والمشتغل عليه، فالأولى عود ضمير اشتغالها إلى الأفراد المدلول عليها بلفظ فرد في كلام المؤلف. (ح عن خط شيخه).

والإخلال بالفهم ممنوع كأسماء
 الأجناس. (و) احتج المانعون لوقوع المشترك بين النقيضين بأنه لو جاز وضع
 لفظ لهما للزم (العبث) إذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما، وهو حاصل^(١)
 (لعدم الخلو عن أحدهما^(٢)).

وأجيب: بأنه (مدفوع) لحصول الفائدة (بانحصار التردد^(٣) بين أمرين،
 وإن سلم) لزوم العبث (لم ينفه^(٤) من واضعين) يضعه أحدهما لأحدهما

(قوله): «والإشبهة وجوابها» كأنه أراد ما هو المعتمد في الجواب، وهو قوله: سلمنا فلا نسلم.. إلخ؛ إذ
 صدر الجواب لم تشر إليه عبارته عليه السلام في المتن.

(قوله): «غير التردد بينهما» أي: بين النقيضين «وهو حاصل» عقلاً، مثلاً إذا قيل: ثبت النقيض لزيد مع
 فرض وضعه لنفي الشيء وثبوته لم يفد عند سماعه إلا أن زيداً ثابت له النفي أو الإثبات، ولا فائدة في
 الوضع لإفادة ذلك؛ إذ يعلم عقلاً عدم خلوة عن أحدهما. قال في المحصول: لا يجوز أن يكون اللفظ
 مشتركاً بين نفي الشيء وثبوته؛ لأن اللفظ لا بد أن يكون بحال متى أطلق أفاد شيئاً وإلا كان عبثاً،
 والمشارك بين النفي والإثبات لا يفيد إلا التردد بين النفي والإثبات، وهو معلوم لكل أحد.

(قوله): «بانحصار التردد بين أمرين» هكذا عبارة الشيخ العلامة رحمته الله إلا أنه قال: بين أمرين يغفل الذهن
 عنهما، وهي أوضح في المراد؛ لأن المقصود أن الذهن يغفل عن أمرين من المتناقضات فإذا أطلق اللفظ
 الدال عليهما استحضرهما وانحصر تردده فيهما. وأما قبل إطلاق اللفظ فلعله كان تردداً في غيرهما من
 المتناقضات الحاضرة في ذهنه غافلاً عن هذين الأمرين، فإن ارتفاع المتناقضين عن الذهن جائز، وإنما الممتنع
 ارتفاعهما عن الواقع.

(قوله): «لم ينفه من واضعين» فيه ما تقدم من القول بأنه مبني على مذهب من جزم بأن اللغات اصطلاحية،
 والمؤلف عليه السلام غير جازم، كذا نقل، وقد يجاب عن هذا وعما تقدم بأن هذا الجواب منع، والمنع قد يكون بغير
 مذهب المانع.

(١) في العقل. (محلي).

(٢) وذلك لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما، فلا يستفيد السامع بإطلاقه شيئاً، واعتراض بأنه بدون
 الوضع يحتاج إلى دليل مستقل، ومعه لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد.

(٣) صواب العبارة: باستحضار التردد، كذا صرح به في شرحي الجمع للمحلي وأبي زرعة، فإنه قال
 ما لفظه: وأجيب بأن فائدته استحضر التردد بين أمرين يغفل الذهن عنهما، والفائدة الإجمالية
 قد تقصد. والمحلي قال مثله، فإنه قال: وأجيب بأنه قد يغفل الذهن عنهما فيستحضرهما بسماعه
 ثم يبحث عن المراد منهما.

(٤) الضمير المنصوب للوقوع، وقد تقدم، أي: لم ينف دليلهم - أعني لزوم العبث - وقوع المشترك
 من واضعين.

بخصوصه، والآخر للآخر بخصوصه إنما ينفي نوعاً مخصوصاً من المشترك^(١)، وهو ما كان من واضح واحد، وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع مطلق المشترك. واعلم أنه ذكر في جمع الجوامع قولاً سابعاً، وهو: أنه جائز غير واقع، وعزاه إلى ثعلب والأبهري والبلخي، وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز، ومن تتبع احتجاجاتهم^(٢) علم أنهم ينفون الجواز كالوقوع، وقد صرح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بأن القول الثاني فيه للمنايعين.

(قوله): «قولاً سابعاً» يعني أنه أورد ما ذكره المؤلف وزاد قولاً سابعاً، وهو أنه جائز غير واقع، إلا أنه لم يعين القائل بالامتناع بناءً منه أن مذهب ثعلب ومن معه هو القول بالجواز دون الوقوع.

(قوله): «البلخي» هو أبو القاسم الكعبي ينسب إلى بلده وقبيلته.

(قوله): «وجعل» أي: صاحب الجمع «نفيه.. إلخ» هذا الكلام يشعر بأن ما في الجمع مخالف لما ذكره المؤلف، وليس كذلك؛ فإن المؤلف أيضاً [١] جعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز.

(قوله): «ومن تتبع احتجاجاتهم» أي: ثعلب ومن معه كقولهم: إنه يخل بالفهم كما سبق، يعني وهو من الحكميم ممتنع، وهذا إنما يتم إذا ثبت كون ثعلب ومن معه هم المستدلين بذلك، لكن الذي في شرح المختصر وشرح الجمع أن ذلك حجة للمنايع من غير تعيين أنه ثعلب ومن معه.

(قوله): «وقد صرح الشارح العلامة» بأنه أي القول الثاني وهو المشار إليه في مختصر المنتهى بقوله: قالوا: لو وضعت الألفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع.. إلخ، يعني فيمتنع من الحكميم. وكان المؤلف قصد بنقل ما صرح به العلامة تأييد نسبة الامتناع إلى ثعلب ومن معه كما هو ظاهر سياق عبارته. وينظر في وجه كونه مؤيداً بذلك، ويمكن أن يكون وجهه أن الاستدلال للقول الثاني في مختصر المنتهى هو ما جعله المؤلف حجة لثعلب ومن معه، لكن ذلك إنما يتم لو عين الاحتجاج بذلك في مختصر المنتهى لثعلب ومن معه، وقد عرفت أنه لم يعين المحتج بذلك.

ويمكن أن يكون نقل ما صرح به العلامة تأييداً لما في الجمع، ولا يخفى أنه لا يليق الاشتغال بمثل هذه التكاليف لتصحيح نسبة مثل هذا القول.

(١) قلت: وقد تنفى العبثية مع اتحاد الواضع ببيانه لوضعه الأول، والله أعلم. (سيدنا علي الطبري).

(٢) عقب أبو زرعة في شرح الجمع رواية الجمع عنهم بقوله: وقيل: المعروف عن هؤلاء الإحالة. اهـ كلامه.

[١]- الذي يستفاد من كلام المؤلف في أدلة المنايع منع الجواز [١٠] كالوقوع فيتأمل من أين أخذ القاضي من كلام المؤلف أنه موافق لما في الجمع إن شاء الله تعالى فتأمل. (ح من خط شيخه). ولعله أخذ الموافقة من حصر الأقوال. (ح عن خط شيخه).

[٢]- وهو صريح كلام المؤلف هنا في قوله: ومن تتبع احتجاجاتهم.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

[إطلاق المشترك على معانيه]

مسألة: اختلف في المشترك هل يجوز^(١) (إطلاقه على الكل) من معنييه أو معانيه (إن صح الجمع)^(٢) بينهما أو بينها كقرء وعين، بخلاف صيغة «افعل» للأمر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما فإنه لا يمكن جمعها.

وتحرير محل النزاع: أنه هل يصح أن يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بأن تتعلق النسبة بكل واحد^(٣) لا بالمجموع

(قوله): «كقرء» مثال لما صح الجمع بينهما؛ لأن القرء مشترك بين الطهر والحيض، وعين مثال لما صح الجمع بينهما؛ لأن العين مشتركة بين الذهب والشمس والناظرة.

واعلم أن المراد بصحة الجمع صحته بالنظر إلى الحكم، فإنه يصح الجمع بالنظر إليه، نحو القرء من صفات النساء، والجون محدث، والعين جسم؛ إذ لو كان المراد صحته باعتبار نفس معاني المشترك لم يصح في هذين المثالين، فإن معنيي القرء ومعاني العين لا يصح اجتماعها واجتماعها، ولهذا فإن بعضهم لما مثل لما لا يصح الجمع بين معنييه بالقرء للطهر والحيض والجون للأسود والأبيض اعترضه السعد بأن القرء للطهر والحيض والجون للأسود والأبيض مما يصح الجمع بينهما بحسب الحكم كما ذكرنا، ثم قال: التمثيل بصيغة افعل للأمر والتهديد أولى.

(قوله): «فإنه لا يمكن جمعها» فإن الأمر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك.

(قوله): «بأن تتعلق النسبة بكل واحد» وذلك بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والإثبات.

(١) وفي شرح الأصفهاني على المنهاج ما لفظه: المشترك إما أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً غير واقع أو ممكناً واقعاً، فهذه احتمالات أربعة، قال بكل من هذه قائل.

(٢) وصحة الجمع بين المعنيين تكون بأن يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين في التركيب كقولك: العين متجر تريد الجارية والذهب، أو بأن يكون المنسوب إليه في التركيب قابلاً للتوزيع بالنسبة إلى المعنيين بأن يكون البعض منسوباً إلى أحدهما والبعض الآخر منسوباً إلى الآخر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، فإن الضمير قابل للتوزيع لاختلاف مدلول الصلاة بالنسبة إلى الله والملائكة. (شرح زركشي على الجمع).

(٣) على حدة بالمطابقة في الحال التي يدل على الآخر بها. (أسنوي) [١٦]. كدلالة العشرة على أحادها، ولا الكل البديلي بأن يجعل كل واحد منهما مدلولاً مطابقياً على البدل. اهـ ونقل الأصفهاني في شرح المحصول أنه رأى في مصنف آخر لصاحب التحصيل أن أظهر من كلام الأئمة وهو الأشبه أن الخلاف في الكل المجموعي؛ فلذا اقتصر الوالد رحمته الله عليه.

[١٦] - لفظ الأسنوي: وذلك بأن نجعله يدل على كل واحد منها على حدة بالمطابقة في الحالة التي يدل على المعنى الآخر بها، وليس المراد هو الكل المجموعي، أي: بجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقياً كدلالة العشرة على أحادها.. إلخ.

من حيث هو مجموع^(١)، بأن يقال: رأيت العين ويراد الباصرة والجارية

(قوله): «لا بالمجموع من حيث هو مجموع» بحيث لا يفيد أن كلاً منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والإثبات فإنه ليس من محل النزاع؛ إذ لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً إن وجدت علاقة مصححة، هكذا ذكره السعد، ولو ذكره المؤلف عليه السلام لكان أولى، ولعله تركه لاستدعائه إلى مزيد بسط؛ فإن السعد ذكر بعد قوله: إن وجدت علاقة مصححة ما لفظه: فإن قيل: علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً. ثم أجاب: بأن ليس كل معتبر جزءاً^[١] من مجموع يصح إطلاق اسمه عليه؛ للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض بناء على أنها جزؤه، واعترضه صاحب الجواهر بما حاصله أن وجه امتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض أنه لم يعتبر في العرف مجموع مركب من السماء والأرض حتى يكون الأرض جزءاً له بحسب الاعتبار؛ إذ لو اعتبر ذلك المجموع صح الإطلاق عند من اعتبره قطعاً. واعلم أن للمشارك أحوالاً أربعة اقتصر المؤلف عليه السلام على قسمين منها هما الكل المجموعي والكل الإفرادي لظهور الاشتباه بينهما.

وأما القسمان الآخران أعني إطلاقه على كل واحد من المعنيين على سبيل البدل وإطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين فاشتباه محل النزاع بهما غير ظاهر؛ فلذا لم يذكرهما. وأما السعد وتبعه الشيخ العلامة فذكر الأحوال الأربعة للمشارك، الأول منها والثاني ما ذكره المؤلف عليه السلام، والثالث إطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل، بأن يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة أخرى ويراد ذاك، ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة.

الرابع إطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين، بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك، مثل تربصي قرأ أي طهراً أو حيضاً وليكن ثوبك جونا أي أسود أو أبيض. قالوا: وليس في كلام القوم ما يشعر بإثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير إليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن. واعترضه صاحب الجواهر بأن شارح المختصر قد أشعر كلامه بأن إطلاق المشترك على أحد المعنيين أي: على الأحد الدائر مجاز حيث قال في بحث علامات المجاز: إنها يصح ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع له مستعمل فيه، فلا يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بإثبات ذلك أو نفيه سوى كلام المفتاح.

فإن قلت: إن من أثبت هذا القسم ابن الحاجب ومن معه وهم القائلون بأن إطلاق المشترك على كل واحد من المعنيين مجاز لا حقيقة حيث قالوا: إنه يسبق إلى الفهم من المشترك إذا أطلق أحدهما على البدل، والسبق علامة الحقيقة كما سنذكره إن شاء الله تعالى في تقرير شبههم، فكيف يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بإثبات ذلك أو نفيه إلا كلام المفتاح؟ وكيف لم يعترض لذلك صاحب الجواهر على كلام السعد أيضاً كما اعترض عليه بكلام الشارح المحقق بأنه مجاز؟ =

(١) وضبط المذهب أنه لا يصح مطلقاً، أو يصح عقلاً لا لغة، أو يصح لغة في النفي فقط؛ وذلك لأنه يشبه وقوع النكرة في حيز النفي، أو في الإثبات أيضاً لكن في صورة صحة الجمع خاصة، أو مطلقاً من غير ظهور في المعنيين جميعاً أو مع الظهور فيهما. (ميرزا جان).

[١]- في نسخة: ليس كل ما يعتبر جزءاً. (ح).

وغيرهما، وفي الدار الجون أي الأسود والأبيض، وأقرأت هند أي حاضت وطهرت، وفيه ستة أقوال:

الأول: قول المنصور بالله والشافعي وأبي علي وقاضي القضاة والقاضي جعفر والشيخ الحسن وهو قول الأكثر: إنه **(يجوز)** إطلاقه على كل واحد من معنييه أو معانيه **(حقيقة)** لا مجازاً **(فيحمل)** المشترك إذا ورد **(بلا قرينة^(١) عليه)** أي: على الكل من معانيه؛ لأنه ظاهر^(٢) في الكل، ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، وهذا معنى عموم المشترك^(٣)، فالعام على هذا القول قسمان: قسم متفق الحقيقة^(٤)، وقسم مختلف الحقيقة، وهذا التفريع لأصحابنا والشافعي.

وبعض أهل هذا القول يذهب إلى أن المشترك حقيقة في الكل^(٥) من غير

= قلت: هذا الإيراد يندفع بتحقيق كلام ابن الحاجب، وبيانه: أنه لم يقصد ابن الحاجب بقوله: إنه يسبق إلى الفهم من المشترك إذا أطلق أحدهما هو الأحد الدائر المبهم، بل قصد أنه يسبق أحد المعنيين بعينه فقط على أنه المراد وإن كنا لا نعلمه بعينه، وسيأتي تحقيق ذلك عند قول المؤلف فيما يأتي: لا سبق أحدهما على البذل. والذي أراد السعد بقوله: ليس في كلام القوم ما يشعر بإثبات ذلك أو نفيه.. إلخ هو الأحد المبهم الدائر، وهو الذي بنى عليه صاحب الجواهر اعتراضه المتقدم، ففرق بين إرادة أحد المعنيين بخصوصه وإن كان غير معلوم وبين الأحد المبهم الدائر بين المعنيين أو المعاني، فاعرف ذلك فإنه مما يقع فيه الاشتباه، والله أعلم.

(قوله): «فالعام على هذا القول» أي: على القول بحمل المشترك على الجميع وأنه ظاهر في الكل، وهذا التفريع ذكره في شرح المختصر لأهل هذا القول.

(١) معينة لأحدهما، أما لو لم يتجرد وجب الحمل على ما أدت إليه القرينة، فإن دلت على إرادة أحدهما كان حقيقة، وإن دلت على إرادة المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً. (شرح فصول).

(٢) المراد بالظاهر مقابل المجمل.

(٣) قوله: «وهذا معنى.. إلخ» أي: الحمل المذكور هو معنى قوهم: عموم المشترك، وقوله: «فالعام على هذا القول» أي: على القول بحمل المشترك على الجميع.

(٤) كسائر ألفاظ العموم، وقوله: مختلف الحقيقة كعموم المشترك.

(٥) قال في الفصول: ومنه حديث الغدير، قال الشيخ لطف الله في شرحه ما لفظه: المتواتر في حق أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وهو قوله ﷺ: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) فإن المولى قد يراد به مالك التصرف والمعنى والمعتق والخليف والجار وابن العم والناصر، فيجب حمله على جميع ما يصح من هذه المعاني، ومن جملة ما يصح حمله عليه مالك التصرف، فيتناول لفظ المولى في الحديث ويكون مراداً به وإن أريد معه غيره مما يصح، لا ما يتمتع كالمعتق، فيكون من هذه الجهة حجة على إمامة أمير المؤمنين كرم الله وجهه، على أن الحجة عليها قائمة وإن لم نقل بجواز الحمل على جميع المعاني الغير المتنافية، فإنه يتعين أن المراد به هنا مالك التصرف بقرينة صدر الحديث: ((ألمست أولي بكم من أنفسكم؟)) وآخره: ((وانصر من نصره واخذل من خذله)). (بحر وفه).

ظهور فيه؛ لاحتمال أن يراد به واحد أو كل واحد، وهذا عندي أرجح^(١).
القول الثاني: قوله: **(وقيل: لا)** يصح^(٢) إطلاقه على الكل لا بحسب الإرادة ولا بحسب اللغة، لا حقيقة ولا مجازاً، وهو قول أبي عبد الله وأبي هاشم وأبي الحسن الكرخي.

القول الثالث: ما أفاده بقوله^(٣): **(وقيل)**: يصح **(إرادة اللغة)** أي: يصح أن يراد الكل عقلاً ولا مانع من قصده كما زعم المانع أن الدليل قائم على امتناعه، لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازاً، ولولا منعها لم يمنع غيرها، وهذا قول الإمام يحيى وأبي الحسين البصري وأبي حامد الغزالي والرازي.

(قوله): «لا احتمال أن يراد به واحد» أي: واحد بعينه؛ إذ اللفظ قد وضع له.

(قوله): «أو كل واحد» فيكون مجملاً لترده كما سيأتي إن شاء الله تعالى في باب المجمال.

(قوله): «وهذا عندي أرجح» قلت: وهو مبني على ما سيأتي اختياره إن شاء الله تعالى من أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده، فإن ذلك يقتضي أن لا يكون ظاهراً في إرادة كل واحد منهما ولا في إرادة أحدهما منفرداً؛ لأن ذلك المعنى متحقق في حال الانفراد وحال الاجتماع، فيتردد اللفظ بين إرادة أحدهما منفرداً وبين إرادة كل واحد منهما والله أعلم.

(قوله): «على امتناعه» أي: امتناع قصده وإرادته.

(قوله): «لكن اللغة منعت» استدراك عن قوله: ولا مانع من قصده، أي: إرادته.

(قوله): «منعها» أي: اللغة «لم يمنع غيرها» أي: غير اللغة.

(١) فيكون مجملاً كما سيأتي، وفي حاشية ما لفظه: ينظر في وجه الرجحان بهذا الوجه فإن المتبادر من الحقيقة الظهور.

(٢) سؤال يرد على ما ذهب إليه أبو هاشم ومن معه، وهو أن يقال: أليس مذهبكم أن كل مجتهد مصيب، وأن الله تعالى يريد من كل مكلف ما أدى إليه اجتهاده، وقد اختلف آراء المجتهدين فمنهم من قال: إن المراد بالقرء في العدة الحيض، ومنهم من قال: إن المراد به الطهر، وذهب فريق إلى هذا وفريق إلى هذا، وصار ذلك مراد الله به، فقد أراد الحيض والطهر جميعاً بالقرء؟ وله ومن معه أن يجب عن ذلك بأن الله تعالى أراد مراداً واحداً من الجميع، وهو بذل الجهد في المقصود بالقرء، أو يقال: إن الله تعالى تكلم بالآية مرتين فأراد بأحدهما الطهر وبالأخرى الحيض. (جوهرة).

(٣) في المطبوع: قوله.

القول الرابع قوله: **(وقيل)**: يجوز إطلاقه على كل ما وضع له **(بجاءاً)** لا حقيقة، وهو قول جمهور المتأخرين، فهذه أربعة مذاهب^(١).

احتج الأولون بقوله: **(لنا)** أنه **(وضع لكل)** واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الآخر ولا بالاجتماع معه **(فلم يستعمل في غير ما وضع له)** وتحقيقه: أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده، على ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء، وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع، فاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد، فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شيء ولا باجتماع به.

(و) احتجوا ثانياً بأنه **(وقع)** استعمال المشترك في معنييه **(في نحو)** قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾^(٢) [لأحزاب: ٥٦]، ووجه

(قوله): «عل ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء» هكذا في حواشي شرح المختصر، والمراد بها مطلق الماهية، وهي أحد أقسام الماهية، والقسم الثاني منها الماهية بشرط، وهي الموجودة في ضمن فرد أو كل فرد على القول بوجودها^[١]، والقسم الثالث من أقسام الماهية التي هي بشرط لا شيء، وهي الماهية التي لا وجود لها إلا في الذهن.

(١) والخامس والسادس يذكران في آخر المسألة إن شاء الله تعالى.

(٢) وحيث وقع الاستشهاد بالآية الكريمة هنا فلا بأس أن نذكر نبذة مختصرة فيما يتعلق بمسألة الصلاة عليه ﷺ إكمالاً للفائدة وإيضاحاً لحكم الكلمة التي هي على لسان كل مؤمن متكررة وواردة، وقد رأينا بعض العلماء رحمهم الله نقل الكلام عليها هنا في الحواشي مع تطويل يسير فاقصرنا على المهم النافع منه، وألحقنا ما تدعو إليه الحاجة مما فيه مزيد نفع وتوضيح فنقول: قال في الثمرات: ثمرة ذلك الأمر بالصلاة عليه ﷺ، وفي هذه المسألة أربعة أقوال: الأول: أن الأمر للندب لا للوجوب، وأنه يكفي الاعتراف بنبوته واعتقاد تعظيمه، وهذا قول أبي حنيفة والناصر. والثاني: الوجوب في الصلاة الفرض، وهذا مذهبنا والشافعي، وكذا تجب الصلاة في خطبة الجمعة. الثالث: تجب في العمر مرة؛ لأن الأمر لا يتكرر إلا بدليل، وهذا قول الطحاوي. قلنا: قد قام الدليل، =

[١] - ينظر ما فائدة القيد، بل هو موهوم أنه يريد بهذا القسم الكلي الطبيعي، وليس هو هو، وإذا أردت تحقيق أقسام الماهية فخذ من حاشية الزيدي. (ح عن خط شيخه).

الدلالة أن لفظ الصلاة مشترك بين المغفرة والاستغفار؛ لتبادرها عند الإطلاق، وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لإسنادها إل الله تعالى وإلى الملائكة، ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار، ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة **(والأصل) في الاستعمال (الحقيقة)** ولا يعدل عن الأصل إلا بدليل؛ فلا يرد أنها مستعملة في الاعتناء^(١) بإظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار.

(قوله): «فلا يرد أنها مستعملة في الاعتناء بإظهار الشرف» قال في شرح المختصر: فيكون متواطئاً لا مشتركاً، وهذا هو الذي أراد المؤلف بقوله: وهو مشترك.. إلخ، والمراد أن الصلاة استعملت في معنى مجازي شامل للمعنيين ليصح تفريع قوله: فلا يرد أنها مستعملة.. إلخ على قوله: والأصل في الاستعمال الحقيقة؛ إذ لو كان المراد استعمالها حقيقة لم يستقم التفريع. وقد أجاب في شرح المختصر بأنه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة، بل نقول: إنه مجاز وإن كان خلاف الأصل لما ذكرنا من الدليل. قلت: وأراد بالدليل ما سيأتي من دعوى سبق أحدهما على البذل، وسيدفعه المؤلف عليه السلام بما ستقف عليه، وفيه ما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

= وهو قوله عليه السلام: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)). الرابع: تجب عند ذكره عليه السلام، وهو مروي عن أبي مسلم، وفي الحديث: ((من ذكرت عنده فلم يصل علي فدخل النار فأبعده الله)). ثم ساق صاحب الثمرات كلاماً إلى أن قال رابعاً عن الكشف: ولو تكرر ذكره في المجلس لم يتكرر الوجوب كما لا يتكرر السجود في تكرر آية السجدة، وكذا تسميت العاطس، قال: وكذا تستحب في كل دعاء في أوله وآخره؛ لأنه تعالى لا يرد الصلاة على النبي فكذا لا يرد ما بين المقبولين. وأما السلام فأكثر العلماء لم يوجبوه، والشافعي أوجبه في صلاة الفرض. وأما الصلاة على آله فتجب عندنا حيث تجب الصلاة عليه، وللشافعي في الصلاة على الآل قولان هل تجب في الصلاة أم لا، وفي الحديث فيها رواه الحاكم: كيف نصلي عليك يا نبي الله؟ فقال: ((قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم)). اهـ المراد نقله مختصراً. قلت: ومما يدل على وجوب الصلاة على الآل حديث البخاري في باب الصلاة على النبي عليه السلام من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة قال: لقيني كعب بن عجرة فقال: ألا أهدي لك هدية؟ إن النبي عليه السلام خرج علينا فقلنا: يا رسول الله، قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك؟ قال: ((فقولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد)). الحديث.

(١) إشارة إلى ما ذكره ابن الحاجب من أن المراد بالصلاة هو الاعتناء.. إلخ. (من إملائه عليه السلام).

ولا أنه حذف الخبر من الأول، وأن الأصل إن الله يصلي وملائكته^(١) يصلون؛ لأن الحذف خلاف الأصل^(٢) أيضاً.

احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع: أما حقيقة فبأنه إن لم يوضع للمجموع لم يجوز استعماله فيه؛ لأنه استعمال للفظ في غير مدلوله، وإن وضع له

(قوله): «ولا أنه حذف.. إلخ» كما أجاب به في شرح المختصر أيضاً لدلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه [١].

(قوله): «احتج المانع» أي: المانع حقيقة ومجازاً بحسب اللغة والإرادة، هذا مقتضى ما تقدم من المذهب الثاني، لكن الاحتجاج المذكور في المتن إنما يدل على المنع بحسب اللغة حقيقة فقط، لا على المنع بحسب الإرادة وعلى المنع مجازاً، فلم يشمل أطراف المدعى، وقد ذكر في الشرح الاحتجاج على منع الاستعمال مجازاً، والشيخ رحمته الله في شرح الفصول استدلل على المنع بحسب الإرادة بأن المخاطب بلغة العرب يجد من نفسه تعذره كونه مريداً بعبارة واحدة شيئاً وخلافه في وقت واحد. ثم أجاب بما نقل عن أبي طالب عليه السلام من أنا نجله متأثراً منا؛ لأن كل واحد يعلم من نفسه أنه يصح أن يريد بقوله للغير: تجنب نكاح المرأة التي نكحها أبوك العقد والوطء جميعاً، وأنه لا مانع يمنع من ذلك. انتهى. ومثله في منهاج الإمام المهدي عليه السلام، ولو جعل المؤلف عليه السلام حجة هذا القول ما سيأتي من الاحتجاج بأن معنى المشترك هذا وحده وهذا وحده.. إلخ لشمّل الأطراف، وقد أشعر بذلك كلام السعد في شرح قوله: وقيل: بل لا يصح أن يراد؛ حيث قال: وسيأتي تقرير الدليل بجوابه، ولم يذكر إلا ما سيأتي للمؤلف، فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «إن لم يوضع للمجموع لم يجوز استعماله فيه» هذه الملازمة إنما تتوجه بناء على عدم الفرق بين الجميع والمجموع؛ إذ لو أريد بالجميع الكل الإفرادي وبالمجموع الكل المجموعي بطل الاستدلال بها كما لا يخفى سواء عاد ضمير فيه إلى الجميع [٢] أو إلى المجموع. وأيضاً يلزم [٣] إذا أريد بهما الكل المجموعي الخروج عن محل النزاع إذ هو في الكل الإفرادي، فاستدلال المخالف بهذا مختل من أصله فينظر.

(قوله): «وإن وضع له» أي للمجموع يعني من أنه موضوع لكل واحد اتفاقاً.

(١) في (أ، ج) والمطبوع: والملائكة.

(٢) قيل: واستعماله في الكل خلاف الظاهر كما يشير إليه قوله ﷺ: ((بئس خطيب القوم أنت)) لمن قال: ومن يعصهما فقد غوى، ولأن الآية مسوقة لطلب الاقتداء بأن يقع مثل ذلك الفعل، وإنما يكون باعتبار الحاصل من الملائكة وهو الاستغفار لا الحاصل من الله تعالى وهو المغفرة والرحمة، وقد أشار إلى الوجه الأخير في التلويح. (من خط سيلان).

[١] - أي: على الخبر من الأول. (ح).

[٢] - فإن عاد إلى الجميع بطلت الملازمة، وإن عاد إلى المجموع صحت الملازمة وبطل الاستدلال فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - أي: ومع البناء على عدم الفرق يلزم.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

كان استعماله فيه استعمالاً له في بعض^(١) معانيه، وهو خلاف المدعى.

والجواب: أنا نختار أنه لم يوضع للمجموع **(ولا نسلم توقف الجواز)** أي: جواز الاستعمال في الجميع **(على الوضع للمجموع^(٢))** لغناء الوضع لكل واحد في ذلك؛ لأننا لا نريد أن يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي فيحتاج إلى الوضع له، بل نريد أن كل واحد مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي كما عرفت، وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الكل الإفرادي والكل المجموعي، وهو مشهور، ويوضحه: أنه يصح كل فرد تسعه هذه الدار، ولا يصح: كل الأفراد، ويصح: كل الأفراد يرفع هذا الحجر، ولا يصح: كل فرد.

(قوله): «كان استعماله في المجموع استعمالاً له في بعض معانيه» لأن المعنى الآخر هو كل واحد واحد من معنيه أو معانيه.

(قوله): «والجواب.. إلخ» حاصل الجواب منع الملازمة القائلة: إن لم يوضع للمجموع لم يميز استعماله في الجميع، والسند ما أشار إليه من الفرق بين الجميع والمجموع ومن إغناء الوضع لكل واحد في جواز الاستعمال في الجميع.

(قوله): «لأننا لا نريد أن يكون المجموع مناط الحكم» علة للإغناء المذكور، يعني أن المجموع ليس هو المراد في الاستعمال حتى يحتاج الوضع له.

(قوله): «كما عرفت» في تحرير محل النزاع.

(قوله): «وفرّق بين الكل الإفرادي والكل المجموعي» فالمراد بالجميع هو الكل الإفرادي، وبالمجموع الكل المجموعي.

(١) كما يقال: السجود في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ﴾ [الرعد: ١٥]، موضوع لثلاثة معان: الخضوع على انفراده، ووضع الجبهة على انفراده، وللمجموع من حيث هو مجموع، فعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً في بعض ما وضع له لا في كلها، وهو خلاف المدعى. (أسنوي معني).

(*) وهو موضوع له ولكل واحد وحده مما وضع له.

(٢) قلت: ظاهر السياق يقتضي بأن هذا الدليل المذكور في المتن للمانع مطلقاً من حيث الإرادة ومن حيث اللغة، وما ذكر في المتن إنها يفيد نفي كونه حقيقة فتأمل. اهـ فكان القياس الإشارة في المتن إلى الطرف الآخر المذكور في الشرح، أعني امتناع كونه مجازاً؛ لئتم الاستدلال.

وأما مجازاً فبأن استعماله في المعاني على أن يكون كل منها^(١) مراداً باللفظ ومناطقاً للحكم بطريق المجاز لا يتصور إلا بأن يكون بين المعنيين مثلاً علاقة، فإيراد أحدهما^(٢) على أنه نفس الموضوع، والآخر على أنه مناسب للموضوع له لعلاقة، وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ لو أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازاً، والتقدير بخلافه.

ولو أريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له لكان مجازاً لا حقيقة، وذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي ويتناولها لأنها من أفرادها وقد عرفت أنه ليس من محل النزاع^(٣)، وإما باستعماله في كل واحد منهما على أنه

(قوله): «وأما مجازاً» عطف على قوله سابقاً: أما حقيقة.

(قوله): «على أن يكون كل منهما مراداً باللفظ ومناطقاً للحكم» لما عرفت من أن محل النزاع إرادة كل واحد منهما، وهو الكل الإفرادي. وقد زاد في التلويح بعد قوله: مراداً باللفظ.. إلخ لا داخلاً تحت مراد ثالث هو المراد والمناطق، وقد حذفه المؤلف رحمه الله، ولا بد من ذكره ليبتني عليه قول المؤلف فيما يأتي: وقد عرفت أنه ليس من محل النزاع.

(قوله): «لا يتصور إلا بأن يكون بين المعنيين مثلاً علاقة» لتوقف كون اللفظ مجازاً عليها، وحيث أنه يلزم من هذا الحصر ما رتبته المؤلف رحمه الله من قوله: فإيراد أحدهما.. إلخ، لكن هذا اللازم باطل لما ذكره المؤلف من أنه جمع بين الحقيقة والمجاز فيخرج عما نحن فيه من استعمال المشترك في معنييه الحقيقيين.

(قوله): «إذ لو أريد» علة للزوم المذكور، والمعنى لو كان كل منهما نفس الموضوع له لكان حقيقة، وهو باطل؛ لأن التقدير بخلافه، وهو كون اللفظ مجازاً.

(قوله): «ولو أريد» علة أيضاً للزوم المذكور، والمعنى ولو أريد كل منهما على أنه مناسب للموضوع له لكان مجازاً، يعني فيكون مما نحن فيه، لكنه باطل لوجه آخر، وهو أنه لا يخلو إما أن يكون المشترك مجازاً لاستعماله في معنى مجازي يتناول كلاً من المعنيين لكونهما من أفرادها كما إذا أريد بالصلاة الاعتناء بإظهار الشرف لكنه غير صحيح؛ لأنه يخرج عن محل النزاع كما ذكره المؤلف؛ لأن الكلام في إرادة كل واحد من المعنيين على أن كل واحد منهما مناط للحكم، وهما المراد معنى واحد مجازي شامل لهما.....=

(١) في (أ، ب): منهما.

(٢) كالطهر مثلاً والعين الباصرة، وقوله: والآخر.. إلخ كالخيز مثلاً وعين الماء والذهب والشمس.

(٣) إذ محله صحة إرادة كل من معانيه الحقيقية بلا واسطة. اهـ وفي حاشية: لأن محله كونه قد وضع لكل منهما.

معنى مجازي بالاستعمال، واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق^(١).

= وإما أن يكون مجازاً باستعماله في كل واحد منهما على أنه -أي: كل واحد منهما- معنى مجازي بالاستعمال، أي: بسبب الاستعمال في المعنيين معاً، وهذا باطل أيضاً؛ لأن استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق، وهذا ما يمكن في تقرير المقام.

وهنا أبحاث: الأول: أن المؤلف رحمه الله إنما لم يدفع الاحتجاج لكونه موافقاً لما اختاره من كون استعمال المشترك في معنييه حقيقة.

الثاني: أن قوله: باطل بالاتفاق اعترض عليه بأن صاحب الجمع وغيره صرحوا بالخلاف فيه، ومثاله استعمال البحر في العالم والجواد.

وأجيب بأن المؤلف اعتمد ما ذكره في حاشية الشلبي، فإنه ذكر الاتفاق على منع ذلك في بحث التغليب من المطول في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَوْزَاجًا يَذُرُّكُمْ...﴾ [الشورى: ١١].

قال الشلبي ما لفظه: قيل عليه: يلزم اجتماع مجازين في كلمة واحدة، وهو ممتنع اتفاقاً. انتهى وقد يقال: لعل المؤلف أراد باللفظ لفظ المشترك [١] فيتم البطلان اتفاقاً، أما عند القائل بأنه حقيقة فظاهر، وأما غيره فلأن المعنيين عنده حقيقتان.

الثالث: أن قوله: ولو أريد كل منهما على أنه مناسب للموضوع له لا تحقق له؛ لأن كل واحد من المعنيين هو الموضوع له، ومقتضى مناسبة كل منهما للموضوع له أن يكون غيرهما فما ذلك الغير؟

الرابع: أن المؤلف هنا جعل استعمال اللفظ في معنى مجازي متناول للمعنيين خارجاً عن محل النزاع، وفيما يأتي في بحث إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي جعل دخول المعنيين تحت معنى ثالث شامل لهما غير مناف لمحل النزاع بل داخل فيه.

والجواب: أن المراد بالدخول تحت المراد فيما يأتي هو تناول الكل الإفرادي [٢] للمعنيين، وذلك لا يخرجها عن محل النزاع، والمراد بالتناول هاهنا هو تناول الكلي للجزئيات كما عرفت من تناول إظهار الشرف للمعنيين، وهذا تناول هو الذي يلزم منه خروجها عن محل النزاع، وستقف على زيادة توضيح هنالك إن شاء الله تعالى فتأمل.

(١) في المغني في بحث قوله تعالى: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة]، في أثناء فصل عقده للتدريب في

(ما) ما لفظه: الثاني أنهم لا يجمعون بين مجازين، ولهذا لم يميزوا: دخلت الأمر لثلاث يجمعوا بين

حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى، بخلاف: دخل في الأمر، ودخلت الدار.

(*) في دعوى الاتفاق نظر، فقد صرح في حواشي شرح الفصول والجمع بالخلاف، وكذا في نهاية الأسنوي

نقلاً عن الغزالي. اهـ ولفظ الجمع وشرحه: وكذا المجازان هل يصح أن يراداً معاً باللفظ الواحد

كقولك: والله لا أشتري وتريد السوم والشراء بالتوكيل؟ فيه الخلاف في المشترك، وعلى الصحة

الراجحة يحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادتهما أو تساوي في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما.

[١]- على أن اللام في اللفظ للعهد. (ح ن).

[٢]- يقال: لا يتصور للكل الإفرادي معنى شامل للمعنيين، فليتأمل فيما ذكره المحشي. (عن خط شيخه). وقد شكل

على قوله: يقال.. إلخ.

احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بأنه لو استعمل في كل من معنييه أو معانيه والتقدير أن معناه هذا وحده وهذا وحده لزم أن يكون كل منهما^(١) وحده وإلا لم يكن^(٢) معناه، وليس وحده وإلا لم يكن مستعملاً في الجميع.

والجواب: أنكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ **(ولا)** نسلم **(كون قيد الوحدة جزء المعنى)** الموضوع له؛ لجواز أن لا يخطر أحد المعنيين ببال الواضع عند وضعه اللفظ للآخر، فلا يَعتَرِ انفراداً عنه ولا اجتماعاً به.

احتج القائلون بجواز إطلاقه على كل من معانيه مجازاً لا حقيقة بأنه يسبق إلى الفهم من المشترك إذا أطلق أحدهما على البديل^(٣) بأن يراد هذا أو ذاك، ولا يسبق منه الجميع بأن يراد هذا وذاك، والسبق إلى الفهم علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز.

(و) الجواب: أنا **(لا)** نسلم **(سبق أحدهما)** أي: أحد المعنيين من إطلاق

(قوله): «والجواب أنا لا نسلم سبق أحدهما» هذا الجواب أورده السعد دفعاً لدليل ابن الحاجب، وقرره المؤلف رحمته والشيخ العلامة في شرح الفصول.

وأما صاحب الجواهر فرده، وحاصل كلامه أنه دفع هذا المنع أعني منع سبق الأحد الدائر المبهم قال: لأنه إذا سبق كلا المعنيين كما ذهب إليه الشافعي سبق الأحد المبهم، ثم قرر كلام ابن الحاجب بأنه لم يرد سبق الأحد المبهم مطلقاً، فإن هذا السبق لا يلزم منه كونه حقيقة فيه، بل أراد سبق أحد المعنيين بعينه فقط بوصف كونه مراداً للمتكلم، بمعنى أننا نعلم قطعاً أن المراد أحدهما بعينه فقط وإن كنا لا نعلمه كما حققه في شرح المختصر في بحث علامات المجاز وبنى عليه المؤلف هنالك،.....=

- (١) أي: يكون مريداً أحدهما خاصة غير مريد له خاصة، وأنه محال. (عضد).
- (٢) أي: ولا يلزم أن يكون كل منهما وحده لم يكن معناه ويلزم أن ليس وحده، وقوله ثانياً: «وإلا لم يكن» أي: ولا يلزم أن يكون كل منهما ليس وحده.
- (٣) أراد بأحدهما على البديل الأحد المبهم الدائر لا المعين، وهو اصطلاح مخالف لما في العضد وحاشية السعد فتنبه. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

المشترك **(على البديل)** أي: من غير تعيين أحدهما، بل ربما يُدعى سبقهما على ما ذكر في تفريع المذهب الأول. **(وإن سلم)** سبق أحدهما لا على التعيين **(كان)** الاشتراك **(معنوياً^(١))** لا لفظياً، على أن القول بكونه مجازاً عند الاستعمال في الجميع مشكل؛ لأن كلا منهما نفس الموضوع له، وقد سبق فيه ما عرفت^(٢).

(و) ها هنا قول خامس، هو: أنه **(قد أجيز)** أن يراد بالمشترك^(٣) المعنيان **(في السلب^(٤))** أي: النفي، بخلاف الإثبات، فنحو: لا عين عندي يجوز أن

= أعني بنى على أن ليس المراد تبادل الأحاد المبهم، بل أحد المعنيين بعينه؛ حيث قال: لأننا نعلم أنه يتبادر إما هذا المعين وإما ذاك المعين وإن لم نعلمه بخصوصه، وهذا السبق لا يقتضي^[١٧] كون المشترك حقيقة في الأحاد المبهم الدائر ولا في كليهما معاً؛ إذ الأحاد الدائر لا يسبق إلى الفهم بوصف كونه مراداً، وذلك ظاهر، وكذا كلا المعنيين معاً لا يسبقان بوصف كونهما مرادين.

ثم إن صاحب الجواهر لما بنى على ما ذكره في تقرير كلام ابن الحاجب اعترض القول بأنه لو سبق أحدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنوياً حيث قال: هذا دليل منصوب في غير محل النزاع؛ لأن هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يدل إلا على أن المشترك ليس حقيقة في أحدهما لا على التعيين، وابن الحاجب لم يدع كونه حقيقة في الأحاد الدائر المبهم حتى يقام الدليل على خلافه.

(قوله): «بل ربما يدعى سبقهما» لعل المؤلف رحمه الله إنما أورد هذه العبارة بناء على ما عرفت من منع سبقهما بوصف كونهما مرادين أو بناء على ما اختاره فيما سبق من عدم سبق المعنيين بناء على أنه مجمل.

(قوله): «على ما ذكر في تفريع المذهب الأول» حيث قال: فيحمل بلا قرينة عليه؛ لأنه ظاهر في الكل، ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، وقد عرفت ما اختاره المؤلف هنالك.

(قوله): «وقد سبق فيه ما عرفت^[٢٢]» أراد شبهة المخالف من أن معناه هذا لا وحده وهذا وحده.. إلخ، فلا يكون كل واحد نفس الموضوع له، وجوابها بأن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن لا يكون لا وحده.. إلخ.

(١) لأن له مفهوماً واحداً هو أحد المعنيين. (من حاشية السعد).

(٢) من أن استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق.

(٣) في المطبوع: بأن يراد بالاشتراك.

(٤) قوله «في السلب» فيصح: لا تربصي قرءاً بمعنى طهراً أو حيصاً بمعنى أيها تركت فقد امثلت لأن إرادتك ترك الضدين لا يلزم منه محال، بخلاف إرادتك لهما؛ إذ هي إرادة جمع ضدين فلا يصح. (جحاف).

[١] - إذ لا يقتضي ذلك إلا سبق الأحاد الدائر المبهم، وهو غير مسلم كما ذكره المؤلف.

[٢] - الظاهر أن المؤلف أشار بهذا إلى قوله: وأما مجازاً.. إلى آخر الكلام لا إلى ما ذكره المحشي وإن كان فيه دفع للمجازية، لكنه زيفه كما عرفت في دفع شبهة المخالف فتأمل. (ح عن خط شيخه).

يراد به الجارية والذهب مثلاً، بخلاف: عندي عين، وذلك لأن زيادة النفي على الإثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة.

(و) سادس: وهو أنه أجز أن يراد به الجميع في (الجمع^(١)) خاصة كقولك: عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهباً، لا المفرد، وأما المثني فحكمه حكم الجمع كما صرح به الأسنوي، وذلك لأن الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته، بخلاف المفرد.

(والفرق) بين السلب والإيجاب والجمع والإفراد (ضعيف^(٢)) لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الإثبات، والجمع لا يفيد التعدد إلا للمعنى المستفاد من المفرد، فإن أفاده المفرد أفاده الجمع، وإلا فلا.

(والخلاف في) صحة (تشبيه^(٣)) أي: المشترك باعتبار معنييه (و) في

(١) لأن الجمع بمنزلة تعدد الألفاظ فكان قولك: اعتدي بالأقراء وأنت تريد ثلاثة من الأطهار أو الحيز، أو منها بمنزلة قولك: اعتدي بقرء وقرء وقرء، ولا خلاف أنه يصح أن تريد بكل لفظ معنى فكذا الجمع لأنه بمنزلة تعدد الألفاظ. (شرح جحاف باختصار مفيد).

(٢) أما الأول فللزوم إرادة الضدين في النفي كما في الإثبات، وأنك تكون مريداً لتركه منفرداً لمكان قيد الوحدة غير مريد لتركه منفرداً لمكان إرادتك لتركها معاً، فهو كالإثبات بلا فرق. وأما الثاني فلأن الجمع ليس إلا كتعدد ألفاظ متفقة المعنى، فهو كالمفرد، ولا نسلم أنه بمنزلة تعدد ألفاظ مختلفة المعنى؛ لأنه لا يثنى ولا يجمع باعتبار معانيه المختلفة. (جحاف).

(*) قال الأسنوي: واعلم أن الفرق قوي، ويحجب بأن النفي لما اقتضاه الإثبات، فإن كان مقتضى الإثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي، وإن كان مقتضاه أحد المعنيين فالنفي كذلك. ذكره المؤلف رحمه الله.

(٣) وهو ما رجحه ابن مالك وجري عليه الحريري في قوله: فأنثنى بلا عينين، يريد الباصرة والذهب، وعليه حديث أبي داود بسند جيد: الأيدي ثلاث: فيد الله العليا، ويد المعطي تليها، ويد السائل السفلى. (درر). ومختار أكثر متأخري النحويين منعها، أي: منع التشبيه والجمع باعتبار المعاني المختلفة؛ ولهذا قال في الكافية: ليدل على أن معه مثله من جنسه، وغلط الحريري في قوله:

جاد بالعين حين أعمى هواه
عينه فأنثنى بلا عينين

والحق أنه إنما امتنع في المفرد لعدم دلالة على الكثرة كما تقدم، وأما المثني والمجموع فبدلان عليها وإن كانت من أجناس كما تقدم. (فصول وشرح جلال).

(جمعه^(١)) باعتبار معانيه^(٢) **(يبتني عند الأكثر على الخلاف في المفرد)**

فمن أجاز فيه أجاز فيه^(٣)، ومن منعه فيه منعه فيها، هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع.

قال الرضي في شرح الكافية: وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة، منع من جواز ذلك في شرح الكافية؛ لأنه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء، وجوزه مع الشذوذ في شرح المفصل. وذهب الجزولي والمالكي والأندلسي إلى جواز مثله، قال الأندلسي: يقال: العينان في عين الشمس وعين الميزان، فهم^(٤) يعتبرون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى، وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي، وهو أن الأسماء المشتركة إذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك: الأقراء حكمها كذا، أو في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو: ما لقيت عيناً فإنها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل ألفاظ العموم سواء. هذا كلامه، وهو قريب إلى موافقة ما حكي

(قوله): «هكذا في مختصر المنتهى.. إلخ» صرح المؤلف عليه السلام بنسبته إلى المختصر لما سيأتي من أنه منعه في شرح الكافية، وقد اعترض الشيخ العلامة في شرح الفصول ما ذكر من ابتناء الخلاف على الخلاف حيث قال: لكن حكاية الخلاف السابق في الجمع خاصة مبني على خلاف ما ذكره عن الجمهور. انتهى.

(قوله): «لأنه لم يوجد مثله في كلامهم» ولذا غلطوا الحريري في قوله: فانتثنى بلا عينين.

(قوله): «وذهب الجزولي.. إلخ» ولهذا صحح ابن مالك قول الحريري: فانتثنى بلا عينين.

(قوله): «هذا كلامه» أي: الرضي مع تصرف فيه.

(١) في فصول البدائع ما نصه: والخلاف في جوازه في جمعه مبني عليه في مفردة في الأصح، بل مبني على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع.

(٢) المجيز لإطلاقه عليها في الجمع والمثنى فقط منع من إطلاقه في المفرد فينظر، وسيأتي في آخر الكلام في قوله: ويحتمل أن يوافق، يقال: لا وجه للاعتراض مع قوله: عند الأكثرين.

(٣) لأن المجموع إنما يفيد ما وضع له اللفظ حال الأفراد ولا يزيد عليه إلا بصيغة الجمع، وهو إفادته الكثرة خاصة.

(٤) أي: الجزولي والمالكي والأندلسي.

عن الأكثر من أن الخلاف في الثنية والجمع مبني^(١) على الخلاف في المفرد، ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم^(٢) بالجواز في المفرد. ويحتمل أن يوافق ما حكى عن الأقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف، ووجه القرب الموافقة في غير المفرد.

(قوله): «ووصفه أي: الرضي إلى قوله: لعدم التصريح.. إلخ» أراد المؤلف عليه السلام أن كلام الرضي [١] يحتمل أن يوافق ما حكى عن الأكثر وما حكى عن الأقل، فإن أريد الأول كان وجه القرب في كلام الرضي عدم التصريح عن الأندلسي ومن معه بالجواز في المفرد [٢] مع القول به فيه، فلو صرحوا بالجواز كان عين مذهب الشافعي [٣]، وإن أريد الثاني كان وجه القرب في كلام الرضي موافقة الأندلسي ومن معه للشافعي في غير المفرد، وهو المثني والمجموع، ومنعهم في المفرد، فيوافق كلام الرضي ما حكى عن الأقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف للمنع المفرد.

(١) في (ج): يبتني.

(٢) أي: الجزولي والمالكي والأندلسي.

[١] - أي: ما نقله الرضي عن الجزولي ومن معه. (ح عن خط شيخه).

[٢] - على جهة الفرض؛ لثلاثين في قوله بعد: ومنعهم في المفرد. (ح عن خط شيخه).

[٣] - الظاهر أنه من حيث ذكر النكرة في حيز النفي وهو مفرد. (ح عن خط شيخه).

فصل: في تعريف الحقيقة^(١) والمجاز وبيان أقسامهما وأحكامهما

(اللفظ) كالجنس^(٢) للحد شامل للكلام والكلمة (المستعمل) خرج به المهمل^(٣)

وما وضع ولم يستعمل فإنه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً (فيا وضع له) أي: في معنى وضع له من حيث إنه وضع له، فيخرج الغلط، نحو: خذ هذا الفرس مشيراً إلى كتاب.

(قوله): «الجنس» هكذا في الجواهر، ولعل زيادة كاف التشبيه إن هذا حد بحسب الاسم والمفهوم، والجنس هو المقوم للحقائق والماهيات، وهكذا في نظائر ذلك.

(قوله): «شامل للكلام والكلمة» فهو أولى من قوله في التلخيص: الكلمة المستعملة؛ ولهذا قال في حاشية شرح التلخيص للشيخ العلامة: لو قال: اللفظ لشمل المركب فإنه قد يكون حقيقة كما يفهم من كلام الشارح، أي: السعد.

(قوله): «المستعمل خرج به المهمل» الأولى أنه خرج من قوله: فيا وضع له؛ لأن المقابل للمهمل هو الموضوع لا المستعمل؛ ولهذا فإن صاحب المطول وصاحب الجواهر لم يخرجاً بهذا القيد إلا اللفظ قبل الاستعمال فقط.

(قوله): «وما وضع ولم يستعمل» كلفظ ضارب إذا لم يستعمل بعد أن حكم الواضع أن كل صيغة فاعل من كذا فهو كذا، فإنها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة لعدم الاستعمال، كذا ذكره الشيخ العلامة في حواشيه.

(قوله): «من حيث إنه وضع له» اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره السعد من أن الحد يتم بدون قيد اصطلاح التخاطب مع اعتبار قيد الحيثية، بل يحتل الحد بدون اعتباره. وأما صاحب الجواهر فذكر أنه لم يتم الحد بقيد الحيثية؛ فإن لفظ الصلاة المستعمل في الدعاء يصدق عليه أنه استعمل في الموضوع له من حيث إنه الموضوع له في الجملة، وقد وسع الكلام بما لا يخلو عن تكلف، والله أعلم.

(قوله): «فيخرج الغلط.. إلخ، وقوله: ويخرج المجاز.. إلخ» ظاهره أن خروجها من قوله: فيا وضع له ومن قيد الحيثية، وليس كذلك؛ فإن خروج الغلط من قوله فيا وضع له فقط، والتحقيق أن قوله: فيا وضع له يخرج شيئين: أحدهما: ما استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما أنه ليس بمجاز. وثانيهما: المجاز الذي لم يستعمل فيا

وضع له لا في اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالأسد في الرجل الشجاع، هذا حاصل ما ذكره صاحب المطول. وأما المجاز المستعمل في ما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب كما ذكره المؤلف عليه السلام فقد أخرجه الجمهور بقيد: في اصطلاح التخاطب، والمؤلف عليه السلام أخرجه بقيد الحيثية كما سبق. إذا

عرفت ذلك فقيد الحيثية إنما يراد لإخراج هذا القسم من المجاز فقط، فلو قال المؤلف: أي في معنى ما وضع له يخرج الغلط.. إلخ والمجاز الذي لم يستعمل فيا وضع له أصلاً لأنه وإن كان موضوعاً.. إلخ ثم يقول: وأسقط عن التعريف قيد: في اصطلاح التخاطب.. إلخ لكان الكلام وافياً بالمقصود، والله أعلم.

هذا، والمراد بالغلط الخطأ على سبيل القصد يزعم أنه على قانون الوضع بلا إثبات وضع من عنده، لا على جهة السهو، كذا قيل، وكان وجه التخصيص أن الغلط على سبيل السهو يخرج بقيد الاستعمال؛ بأن يقال:

معناه الاستعمال عن قصد، كذا في حاشية الشيخ العلامة.

(١) قال في تنقيح الحنفية في التقسيم الثاني من الكتاب ما لفظه: ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد به قصر يريح وإلا فكناية، فالحقيقة التي لم تهجر صريح، والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية، والمجاز الغالب الاستعمال صريح، وغير الغالب كناية. (بحروفة). وقد ذكره سعد

الدين في حاشية الكشاف عند قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلَا يَكْفُرُ اللَّهُ وَلَا يَنْتَظِرُ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ٧٧]. وقال: إن ذلك كذلك عند الأصوليين، وهو غريب قل من ذكره من أهل الأصول غيره.

(٢) وإنما قال: كالجنس ولم يجعله جنساً حقيقة لأنه لم يأت به على ما هو قاعدة التحديد من جعل المحدود موضوعاً والحد محمولاً. (من سيدنا العلامة الحسين المغربي رحمته الله).

(٣) كذا في شرح الشيخ، وهو يناقض ما سبق له -يعني للشيخ- بأن مقابل المهمل الموضوع.

ويخرج المجاز لأنه وإن كان موضوعاً بالوضع النوعي فالمراد بالوضع إذا أطلق ما قدمناه في بيانه^(١).

وأسقط^(٢) عن التعريف قيد: «في اصطلاح التخاطب» مع أنه يُخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فإنها تكون مجازاً لاستعمالها

(قوله): «ما قدمناه» يعني في أول مباحث الموضوعات اللغوية، وهو ما نقله عن صاحب التلويح، وكلامه هو جواب إشكال أورده في حاشية شرح المختصر، وأحال الجواب على ما في التلويح، وقد تقدم ذلك.

(قوله): «مع أنه يخرج» أي: قيد اصطلاح التخاطب.

(قوله): «لا استعمالها في غير ما وضعت له في الشرع» يعني الذي هو اصطلاح التخاطب.

(١) إشارة إلى جواب إشكال أورده السعد، وهو أنه إن أريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق؛ لأن جميع المركبات وكثير من الأفعال ومثل المثني والمجموع والمصغر والمنسوب وبالجمله كل ما كان دلالة بحسب الهيئة دون المادة إنما هي موضوعة بالنوع دون الشخص، وإن أريد مطلق الوضع أعم من النوعي والشخصي لم يخرج المجاز عن التعريف؛ لأنه موضوع بالنوع. وجوابه أن المراد بالوضع عند الإطلاق: تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين كما أشار إليه في التلويح.

(٢) قوله: وأسقط عن التعريف.. إلخ: في شرح التلويح ما لفظه: فإن قيل: لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احتراز عن انتقاضهما جمعاً ومنعاً، فإن لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة، وحقيقة في الأركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة، بل لفظ الدابة في الفرس من حيث إنه من أفراد ذوات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من أفراد الموضوع له في الجملة، ومن حيث إنه من أفراد ما يدب على الأرض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة، أعني العرف العام.

قلنا: قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف العبارات، إلا أنه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية، فالمراد أن الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث إنه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث إنه غير الموضوع له، وحيث لا انتقاض؛ لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث إنه موضوع له، ولا في الأركان المخصوصة من حيث إنها غير الموضوع له، وكذا لفظ الدابة في الفرس.. إلخ. اهـ المراد نقله.

في غير ما وضعت له في الشرع، وإن كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة- لإغناء قيد الحيثية المشعور به في التعريف، على أن التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع أيضاً؛ لجواز أن يكون لفظ موضوعاً لمعنيين في اصطلاح التخاطب ويستعمل في أحدهما لا من جهة أنه موضوع له، بل من جهة العلاقة بالمعنى الآخر، فإنه مجاز مع أنه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى.

فما صدق عليه ما ذكرنا **(حقيقة)** في الاصطلاح، وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل، من حَقَّ الشيء ^(١) إذا ثبت، أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته،

(قوله): «وإن كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة» يعني الذي هو غير اصطلاح التخاطب.

(قوله): «لإغناء قيد الحيثية» علة لقوله: وأسقط عن التعريف.

(قوله): «المشعور به في التعريف» الظاهر أن اللام للعهد، أي: في هذا التعريف المذكور لكونه تعريفاً لما هو من الأمور النسبية؛ إذ ليس المراد أن قيد الحيثية مشعور به في التعريف مطلقاً سواء كان في الأمور النسبية أو غيرها، يؤيد ذلك أنهم عللوا ترك هذا القيد في عبارة للمصنفين باشتهار أن قيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات كما تختلف الحقيقة اللغوية مثلاً عند أهل الشرع لأنها مجاز عندهم.

(قوله): «على أن التعريف معه» أي: مع قيد اصطلاح التخاطب.

(قوله): «لجواز أن يكون لفظ موضوعاً لمعنيين.. إلخ» قيل في مثاله: كما في لفظ الشمس إذا فرض وضعه للجرم وللضوء بالاشتراك اللفظي ثم استعمل للضوء مثلاً لا من حيث إنه موضوع له بل من حيث إنه لازم ما وضع له. وفي حاشية الشيخ العلامة لشرح التلخيص في مثاله ما لفظه: كما جوزوا في شروح الكشاف استعارة العمى لعمى البصيرة من عمى البصر مع أنه حقيقة فيها كما يستفاد من الأساس، وإنما اعتبروا الاستعارة للمبالغة في أن ذلك الأمر المعقول بمنزلة المحسوس، فالاحتراز عن ذلك المجاز إنما هو بملاحظة الحيثية. انتهى.

(قوله): «وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل.. إلخ» عدل المؤلف رحمه الله عن قوله في شرح التلخيص: وهي في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق إذا ثبت.. إلخ لما أورده في الحواشي من أن هذا ليس وضعه الأول؛ لأن وضعه الأول فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية، وإنما أطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة. وأجاب في الجواهر بجواب غير متنهض؛ فلذا عدل المؤلف عن عبارة المختصر.

(قوله): «من حققت الشيء» بالتخفيف «إذا أثبتته» جعل في شرح القطب معنى المتعدي أمرين حيث قال: من حق فلان الأمر أي: أثبتته، أو من حققته إذا كنت منه على يقين، والمؤلف رحمه الله اقتصر على الأول، وهو المعروف في شرحي التلخيص وغيرهما.

(قوله): «إذا أثبتته» قاعلة الفعل المسند إلى ضمير المتكلم إذا فسر بأي وجب أن يتطابقا في الإسناد إلى المتكلم؛ لأن الثاني تفسير للأول، وإذا جيء بكلمة إذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدر الكلام في موضع الجزاء، فالواجب حينئذ أن يكون هو وما بعد إذا بصيغة الخطاب، هكذا في حواشي الكشاف للسيد المحقق والعلامة السعد، إذا عرفت ذلك فعبارة المؤلف من التفسير بإذا.

(١) مقابل بطل. (فصول بدائع).

نُقل إلى اللفظ الثابت أو المثبت في مكانه الأصلي، والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية، ومعنى كونها للنقل أنها علامة على كون لفظ الحقيقة غالباً غير محتاج إلى الموصوف، فلا حاجة إلى ما قيل: هذا على الثاني ظاهر^(١) لاستواء المذكر والمؤنث فيه، وأما على الأول فباعتبار أن يجعل وصفاً لمذكر لا لمؤنث

(قوله): «نقل إلى اللفظ الثابت أو المثبت» ظاهر هذا أنها منقولة [١] في المرتبة الثانية فقط، وسيأتي عن الجواهر أنها منقولة في المرتبة الثالثة.

(قوله): «ومعنى كونها للنقل.. إلخ» قال الفاضل الشلبي: معنى كون التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية أن اللفظ إذا صار بنفسه اسماً لغلبة الاستعمال بعدما كان وصفاً كان اسميته فرعاً لوصفيته، فشبه بالمؤنث؛ لأن المؤنث فرع المذكر، فتجعل التاء علامة للفرعية كما جعل علامة في رجل علامة لكثرة العلم بناء على أن كثرة الشيء فرع لتحقيق أصله.

(قوله): «فلا حاجة إلى ما قيل: هذا» أي: كون التاء للنقل «على الثاني» وهو حقيق بمعنى المفعول «ظاهر.. إلخ» هذا كما في حاشية الشيخ العلامة لطف الله، ووجه عدم الحاجة إلى ما قيل أن اللفظ إذا كان غالباً غير محتاج إلى الموصوف كما هو شأن الصفات الغالبة فلا معنى لتقدير الموصوف.

(قوله): «وأما على الأول» أي: كون فاعل بمعنى فاعل «فباعتبار أن يجعل وصفاً لمذكر لا لمؤنث» إذ لو جعل وصفاً لمؤنث كانت التاء على القياس لا للنقل؛ ولهذا قال صاحب الجواهر: اعلم أن الحقيقة فعيلة من الحق إما بمعنى الفاعل كالعليم فلا يستوي فيه المذكر والمؤنث، فتكون تاء التأنيث جارية على القياس، فيكون معناها الكلمة الثابتة، وإما بمعنى المفعول كالجرّيح فيستوي فيه المذكر والمؤنث، فتكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية؛ لأنه لا حاجة إلى علامة التأنيث حينئذ، ويكون معناه المثبتة، ثم نقلت إلى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتاً، ثم إلى القول المطابق للواقع لكونه مثبتاً أو ثابتاً أيضاً، ثم من القول إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له، فهي منقولة في المرتبة الثالثة.

(١) الظاهر أنه إشارة إلى ما قاله السكاكي من أنها للتأنيث وما قاله السعد بعده، أما على الأول فظاهر؛ لأن فعلاً بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء أجرى على موصوفه أم لا، نحو: رجل ظريف وامرأة ظريفة، وأما على الثاني فلأن لفظ الحقيقة قبل النقل إلى الاسم صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها، وفعال بمعنى مفعول إنما يستوي فيه المذكر والمؤنث إذا أجرى على موصوفه نحو رجل قتيل وامرأة قتيل. وأما إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس، نحو: مررت بقتيل بني فلان وفتيلة بني فلان، ولا يخفى ما في هذا من التكلف المستغنى عنه بما تقدم، فإذا عرفت ذلك عرفت ما في الشرح من الاختلال. (لي).

[١] - ينظر من أين يظهر هذا من كلام المؤلف؛ إذ لم يتعرض لمراتب النقل. (ح عن خط شيخه).

لعدم استوائهما فيه.

(و) اللفظ المستعمل (في غير ما وضع له) وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج إلى زيادة: «في اصطلاح التخاطب». وقوله: **(العلاقة)** يخرج الغلط، وقوله: **(مع قرينة عدم إرادته)** يخرج الكناية لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز إرادته **(مجاز)** أي: يسمى ما صدق عليه ذلك مجازاً في الاصطلاح.

وهو في اللغة مفعّل من جاز المكان يجوزُه إذا تعداه، يُقَل إلى اللفظ الجائر -أي: المتعدي- مكانه الأصلي، أو اللفظ المجوز به على معنى أنهم جازوا به مكانه الأصلي.

(قوله): «وقد عرفت فوائد القيود» كأنه أراد عرفت هنا فوائد القيود ما تقدم ولو بالمقابلة؛ فإن قيد الوضع إذا كان فيما تقدم لإخراج المجاز عرف أن نفيه هنا لإخراج مقابله وهو الحقيقة، وقيد الحثية إذا كان كما عرفت لإخراج بعض المجاز عرف أنه هنا لإدخال ذلك البعض، كلفظ الصلاة المستعمل في عرف الشرع في الدعاء فإنه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة لكن لا من حيث إنه وضع له [١]، بل من حيث العلاقة بينه وبين ما وضع له في الشرع. وأما قيد الاستعمال فالكلام فيه واضح؛ لأنه لإخراج اللفظ قبل الاستعمال في الموضعين، وأما الغلط فلم يعرف إخراجَه بالمقابلة كما هو مقتضى العبارة؛ إذ خروجه فيما تقدم بقيد الوضع، وهنا بقيد آخر، فلعله قصد بالفوائد الأكثر منها، هذا ما ينبغي أن تحمل عليه العبارة وإن كان ظاهر العبارة ياباه، والمؤلف رحمته حاول بهذه العبارة الاكتفاء عن فائدة كل قيد في تعريف المجاز روماً للاختصار.

(قوله): «وهو في اللغة مفعّل» في شرح التلخيص: وهو في الأصل مفعّل. قال الشيخ رحمته في حاشيته: كأنه أراد وأما في الحال فهو مفعّل بسكون العين، لكن فيه أن قوله: نقل.. إلخ لا يناسبه، فلو قال: فهو مصدر من جاز.. إلخ لكان أولى، انتهى

فالمؤلف رحمته إن أراد التقييد كما في شرح التلخيص ورد عليه ما ذكره الشيخ؛ لأن المنقول هو مفعّل بسكون العين بعد الإعلال، وإن لم يرد التقييد لم يستقم إطلاق قوله: في اللغة؛ لأن مفعلاً بفتح العين إنها هو في الأصل قبل الإعلال لا في استعمال اللغة الطارئ، فالأولى ترك قوله: في اللغة ويقال: وهو مصدر من جاز.. إلخ.

(قوله): «من جاز المكان يجوزُه إذا تعداه، نقل.. إلخ» لم يحمل المجاز على ما ذكره صاحب التلخيص من أنه من جعلت كذا مجازاً إلخ حاجتي أي طريقاً إليها مع أنه على هذا حقيقة وعلى ما ذكره المؤلف يكون مجازاً، إلا أن تسمية الكلمة المستعملة فيما وضعت له بالحقيقة لكونها ثابتة أو مثبتة ترجح ما ذكره المؤلف، وهو أن يكون من جاز المكان إذا تعداه رعاية للتقابل.

[١] - فيصدق عليه أنه مستعمل في غير ما وضع له من حيث إنه وضع له. (حسن بن يحيى ح).

(وكل) واحد **(منهما)** أي: من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى أربعة أقسام: **(لغوي وشرعي وعرفي خاص)** يتعين ناقله عن المعنى اللغوي، وخص بغير الشارع **(أو)** عرفي **(عام)** لا يتعين ناقله.

أما الحقيقة فلأن واضعها إن كان واضع اللغة فهي لغوية كأسد لل سبع، وإن كان الشارع فشرعية^(١) كالصلاة المنقولة من الدعاء إلى العبادة المخصصة، وإلا فعرفية عامة كدابة فإنها لما يدب كالإنسان فخصصها العرف العام بذوات الأربع وهجر المعنى الأول، ولا تستعمل فيه لكل ما يدب إلا بقريئة، أو عرفية خاصة كمصطلحات أهل كل علم وأهل كل صناعة.

وأما المجاز فلأن اللفظ إن كان مستعملاً في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كأسد للرجل الشجاع، أو شرعاً فهو شرعي كالصلاة في الدعاء، أو في العرف العام كالدابة لكل ما يدب فهو عرفي عام^(٢)، أو في العرف الخاص فهو عرفي خاص، كمصطلحات أهل الصناعات والعلوم إذا استعملوا شيئاً منها فيما يناسب معناه عندهم.

(قوله): «وخص بغير الشارع» يعني أن المتعين ناقله خص بغير الشارع تشريفاً لما وضعه الشارع بإخراجه عن العرفي الخاص.

(١) وهي اللفظة التي استفيد من الشرع^[١] وضعها، كالصلاة للأفعال المخصصة، والزكاة للقدرة المخرج، قال في المحصول: سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها أسماء، أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، كلفظ الرحمن لله تعالى، [فإن كلاً منهما كان معلوماً لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى]^[٢] ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: ١١٠]، إنا لا نعرف الرحمن إلا رحمن اليامة، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً كالصوم والصلاة. (أسنوي).

(٢) أي: فإنها في العرف مجاز، أي: إذا استعملها المخاطب بالعرف في كل ما يدب كانت مجازاً عنده. فائدة: مجاز المجاز هو أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينهما، كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة: ٢٣٥]، فإنه مجاز عن مجاز؛ لأن الوطء تجوز عنه بالسر؛ لأنه لا يقع غالباً إلا في السر، وتجوز به عن العقد؛ لأنه مسبب عنه، والمصحح للمجاز الأول الملازمة، والثاني السببية، والمعنى: لا تواعدوهن عقد النكاح. (من بعض الحواشي). قلت: وقد ذكره جار الله أيضاً في سورة الصافات في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾^(٣).

[١]- في نهاية السؤل للأسنوي: الشارع.

[٢]- ما بين المعقوفين من نهاية السؤل للأسنوي.

[وقوع الحقيقة اللغوية والعرفية]

مسألة: اتفقوا على أن **(الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان)** سواء كانت العرفية عامة أو خاصة **(والمختار وقوع الشرعية)** أيضاً، وهو قول الجمهور، خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلاني.

واعلم أنه لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها، إنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا، أو بغلبتها في تلك المعاني^(١) في لسان أهل الشرع، والشارع إنما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية، وهو مذهب القاضي، فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقاً، وأما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا، وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني.

(قوله): اتفقوا على أن الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان وفي شرح أبي زرعة: أما العرفية فأنكرها قوم كالشرعية. **(قوله):** قد صارت حقائق فيها ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الألفاظ عند الإطلاق إلى قرينة في لسان أهل الشرع اتفاقاً، وهو علامة الحقيقة، وإنما النزاع في أن عدم الاحتياج إلى القرينة إما بسبب وضع الشارع إياها فتكون حقائق شرعية وهو المذهب المختار، أو لا تكون بسبب وضع الشارع بل بسبب غلبة استعمالها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع حتى صارت حقائق عرفية خاصة لهم وإن كانت مجازات لغوية في كلام الشارع بمعونة القرائن، وهو مذهب القاضي على أحد قولي، والقول الآخر للقاضي أنها مستعملة في حقائقها اللغوية، والزيادات شروط لوقوعها معتبرة مقبولة شرعاً، هكذا في الجواهر، وقد ذكر ذلك أيضاً غيره عن القاضي، وما ذكره المؤلف رحمته الله هو كما في حاشية السعديانا لحاصل ما ذكره في شرح المختصر من تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية.

(قوله): «وأما في كلام الشارع فتحمل.. إلخ» هذا إشارة إلى فائدة الخلاف في الحقيقة الشرعية، قال السيد المحقق: يعني أنا إذا قلنا: إن الشارع وضعها لهذه المعاني فإننا إذا وجدناها في كلامه مجردة عن القرينة حملناها على المعاني الشرعية؛ إذ الظاهر أنه يتكلم باصطلاحه، وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس إليه.

وإن قلنا بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية؛ لأنه يتكلم على قانون اللغة، وهذه الحقائق منها. وأما في استعمال التشريع من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف، أما على الأول فلأن ظاهر حالهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع، وأما على الثاني فلأن الظاهر أنه **[١]** على عرفهم، وهذه بالقياس إليهم حقائق عرفية.

(١) لكثرة دورائها على ألسنة أهل الشرع لميسس حاجتهم إلى التعبير عنها. (عضد).

[١] - أي: المتكلم.

احتج الجمهور بقوله: **(لتبادر الشرعي من إطلاق الصلاة والزكاة والصوم والحج)** يعني أنه يسبق من هذه الألفاظ إلى الفهم عند إطلاقها معانيها الشرعية التي هي الركعات المخصوصة بما فيها من الأقوال والهيئات وأداء مال مخصوص وإمساك مخصوص وقصد مخصوص على أوجه مخصوصة، بعد أن كانت للدعاء والنهء والإمساك والقصد المطلقين، وذلك علامة الحقيقة. وأورد عليه أنه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الإطلاق ثبوت الحقائق الشرعية؛ لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة -أي: في عرف أهل الشرع- وإن لم تكن حقائق شرعية، أي: بوضع الشارع^(١). وقد يجاب: بأنه لا ريب في أن هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها أهل اللغة،

(قوله): «وأورد عليه أنه لا يلزم من سبق المعاني.. إلخ» يعني أن دعوى كونها أساء معانيها الشرعية حيث تسبق معانيها منها [١] إلى الفهم عند إطلاقها إن كانت بالقياس إلى إطلاق الشارع فهذه الدعوى ممنوعة، وإن كانت بالنسبة إلى إطلاق التشريع فاللازم حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية، وفرق بين الحقيقة الشرعية للشارع والحقيقة العرفية؛ فإن العرفية استعملها أولاً مجازاً بمعونة القرائن ثم غلبت في معانيها بعد ذلك في لسان التشريع، بخلاف الحقيقة الشرعية للشارع، فكان المستدل لم يفرق بينهما، وهذا الإيراد لم يجب عنه في شرح المختصر وحواشيه.

وأما المؤلف رحمته فأجاب بإثبات المدعى الذي منعه المورد، وهو كونها حقائق شرعية، واستدل لذلك بتبادر معانيها المخصوصة من كلام الشارع حيث قال: ولأجله تبادرت.. إلخ. وقدم قبل ذلك مقدمتين أشار إلى أنها قطعيتان [٢] ليدعي عناد منكرهما ل يتم المطلوب، الأولى منها قوله: لا ريب.. إلخ، والثانية قوله: وأن الشارع.. إلخ، ثم قال: ولأجله تبادرت.. إلخ، فثبت كونها حقائق شرعية. وأنت خير بأن المقدمة الأولى إنما يندفع بها كونها حقائق لغوية، ولم يذكر ذلك في الإيراد، إنما ذكر فيه جواز كونها حقائق عرفية، إلا أن المؤلف رحمته أوردتها دفعاً لكونها حقائق لغوية زيادة على المحتاج إليه في دفع الإيراد استيفاء لما يرد [٣] على المدعى، فقلوله في المقدمة الثانية: ولم يكن إلا بهذه الأسماء.. إلخ يندفع به كونها حقائق عرفية؛ لما عرفت من توقفها في أول استعمالها على القرائن.

(١) وتعيينه بلا قرينة إذ لا دليل على ذلك. (سعد وغيره).

[١]- وضع الظاهر موضع المضمحل. (ح).

[٢]- بقوله: لا ريب.. إلخ.

[٣]- كما يفهم من القول الثاني كما تقدم في كلام المحشي سابقاً في آخر قوله: وقد صارت حقائق.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

وأن الشارع قصد إلى تعريف المكلفين إياها، ولم يكن إلا بهذه الأسماء، وهي مجردة عن لازم المجاز^(١) الذي هو القرائن قطعاً، وإلا لنقلت مثلها^(٢)، ولا نعني بثبوتها إلا ذلك، ولأجله تبادرت من كلام الشارع.

(قوله): «ولا لنقلت» أي: وإن لم يثبت هذا الحصر [١] لنقلت -أي: القرينة- مثل نقل هذه الأسماء الشرعية، وقد يقال: قد استغني [٢] عن نقلها عن الشارع ابتداء بصيرورتها بعد ذلك حقائق في عرف المتشعة كما ذلك شأن الحقائق العرفية. أو يقال أيضاً: لا نسلم عدم حصول القرينة ونقلها؛ لقوله ﷺ: «(صلوا كما رأيتموني أصلي)». وقد يجاب عن هذا بأن هذا من التضميم بالقرائن والترديد كما يقال في الأطفال، وذلك غير قاض في تعليم اللغات، أو يجاب بأن قوله: «(صلوا)» يراد به الأمر بما عرفوه [٣]، وقوله: «(كما رأيتموني أصلي)» يراد به تعليم هيئات الصلاة.

(قوله): «ولا نعني بثبوتها» أي: بثبوت الحقائق الشرعية إلا ذلك، الإشارة إلى قصد تعريف الشارع إياها بمجرد هذه الأسماء، وفي العبارة تسامح؛ لأن ثبوتها ليس قصد تعريف الشارع إياها، بل معناه فهم معانيها عند الإطلاق بغير قرينة، فلو قال: ولأجله تبادرت، ولا نعني بثبوتها إلا ذلك -أي: التبادر- لكان أظهر.

(قوله): «ولا أجله تبادرت» أي: لأجل ما ذكرنا من أن الشارع قصد.. إلخ لا لأجل الغلبة كما ذكره هذا المورد، وقد يقال: إفادتها لتلك المعاني بغير قرينة باعتبار وضع الشارع وتعيينه ممنوع كما ذكره صاحب الجواهر. لا يقال: مبنى الكلام [٤] في هذه المسألة أن الشارع عرف هذه الحقائق بمجرد هذه الأسماء ولولا ذلك لم تكن حقائق شرعية، وقد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرائن ولم يخرجها ذلك عن كونها حقائق، وسيأتي الجواب بذلك عن حجة القاضي حيث قيل: والتضميم بالقرائن -لأننا نقول [٥]: لعل المراد بالقرينة التي تعدل في الحقيقة الشرعية وتخرجها عن محل النزاع هي القرينة المانعة، والمذكور في وضع اللغات هي المعينة، وهي التي أجابوا بها عن شبهة القاضي. ولو أجاب المؤلف ﷺ عن هذا الإيراد بما أجاب به عن شبهة القاضي لكان قوياً مندفعاً عنه منع صاحب الجواهر، لكن عبارته تنافي ذلك؛ لأن قوله: ولم يكن -أي: التعريف- إلا بهذه الأسماء.. إلخ نفي للقرائن المعينة الشاملة لما ذكروا في تعريف اللغات.

فائدة: اعلم أن تصحيح المذهب المختار وتقويم أدلته مع ملاحظة ما ذكروا في تحرير محل النزاع مشكل، والله أعلم.

- (١) يقال: قد تكون القرائن حالية أو خفية.
- (٢) لقائل أن يقول: المحجوج إلى القرينة عدم فهم هذه المعاني عند إطلاقها، وذلك إنها هو عند قصد الشارع التعريف، وبعد تعريفه لا يحتاج إلى ذلك لغلبتها وصيرورتها حقائق عرفية، فلا حامل على نقل القرائن حينئذ.

[١]- أي: حصر التعريف بهذه الأسماء مع التجرد، فالمعنى: وإلا يكون بهذه الأسماء مجردة بل بها مع عدم التجريد. (ح عن خط شيخه).

[٢]- ولما منع أن يمنع الاستغناء عن نقل القرينة في خطاب الشارع؛ لأننا مكلفون مثلهم، نعم يحصل الاستغناء في خطاب المتشعة، وهو غير قاض. (حبشي ح).

[٣]- فقد ثبتت الحقائق من غير قرينة. (ح عن خط شيخه).

[٤]- المراد من قوله: مبني.. إلخ أنه لا يجاب عما ذكره صاحب الجواهر من المنع [٥] بأن الشارع عرف الحقائق بمجرد هذه الأسماء والحال أنك قد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرائن، وأيضاً قد حصل الاعتراف بوجود القرائن هنا في الرد على القاضي فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٥]- بل يجاب بالفرق بين القرائن، وهو إرادة سيلان بقوله: لأننا نقول.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

[٥]- لو قال القاضي: بل يقال: لعل المراد بالقرينة.. إلخ لكان أظهر. (ح عن خط شيخه).

احتج القاضي أبو بكر ومتابعوه أولاً: بأنها لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لفهمها^(١) المكلف؛ لأن الفهم شرط التكليف، ولو وقع التفهيم لنقل إلينا؛ لأننا مكلفون مثلهم، والنقل إما متواتر ولم يوجد، أو آحادي ولا يفيد العلم^(٢).
والجواب: أنها فهمت لهم ولنا بالترديد وبالقرائن^(٣) كالأطفال يتعلمون

(١) أي: يفهم غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية. أقول: هاهنا نظر؛ لأننا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الألفاظ، وكون الفهم شرط التكليف إنما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة منها، وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما تشهد به التفاسير؛ حيث يروى في تفسير الألفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية أحاديث كثيرة، ولا يقتضي تفهيم أن تلك الألفاظ منقولة إلى تلك المعاني أو موضوعة لها في عرف الشرع، وعلى هذا فقوهم: أو بالآحاد وأنها لا تفيد العلم والمسألة علمية بناء على أن مسائل الأصول يعتبر فيها القطع ولا يكتفى فيها بالظن. قلنا: كون المراد من تلك الألفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الأصول، بل المسألة الأصولية هاهنا أنها حقائق في تلك المعاني، والفرق بينهما ظاهر، وكذا قوهم: وإما التواتر ولم يوجد قطعاً وإلا لما وقع الخلاف فيه محل نظر؛ إذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق، وهذا ليس مما يكلف به، إنما المكلف به كون المراد منها هذه المعاني، والخلاف لم يقع فيه. ثم لا يخفى أن هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية وعدم نقلها إلى المعاني الشرعية أصلاً على ما يدل عليه قول الشارح العضد: أي نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية؛ إذ المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل للمجاز أيضاً؛ إذ تفهيم المكلف كما يلزم من المعاني الحقيقية يلزم من المعاني المجازية إذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما، وهذا ما وعدناك ببيانه. (ميرزاجان).

(٢) وأيضاً فالعادة تقضي في مثله من أركان الدين بالتواتر. (عضد وفصول بدائع).

(٣) المعينة، وهي معلومة. (فصول بدائع).

(*) لعله يقال: فهمها لهم بالترديد يقتضي مدة تتسع لكثرة التردد التي تنتج الفهم المذكور ولم ينقل أنه ﷺ بقي مدة يردد خطابهم بهذه الشرعيات ولم يفهموا معنى ذلك الخطاب إلا بعد طول التردد في المدة المذكورة، ولو وقع لنقل، وأما فهمها بالقرائن فقد منعه أنفاً وقلتم: لو وقعت لنقلت، فالتحويل عليها هاهنا مناقضة ظاهرة، والله أعلم.

(*) للباقلاني أن يقول: لو كان ثمة قرائن لنقلت كما قلتم فيما سبق، فإنه لا مرجح لثوت القرائن مدعاهم دون مدعاه، فتأمل.

اللغات من غير أن يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى، وهذا ما أشار إليه بقوله:
(والتفهم بالقرائن).

احتجوا ثانياً: بما أفاده بقوله: **(قيل: هي)** أي: الحقائق الشرعية لو وقعت
 لكانت **(غير عربية)** لأن المفروض أن العرب لم يضعوها **(و)** لو كانت غير
 عربية للزم أن لا يكون القرآن عربياً؛ لأن **(اشتغال القرآن عليها ينفي**
عربيته^(١)) فما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربياً، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا
 أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢].

قلنا في الجواب: **(ليس كله عربياً)** بل هو ممنوع **(والضمير في إنا أنزلناه**
للسورة) لا للقرآن، وليس في السورة شيء من هذه الألفاظ.
 قالوا: السورة بعض القرآن، وبعض القرآن لا يكون قرآناً.
 قلنا: لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائماً^(٢)، **(و)** إنما يلزم لو لم

(قوله): «لأن المفروض أن العرب لم يضعوها» ينظر هل يرد هذا على القول بأن واضح اللغات هو الله
 تعالى؟

(قوله): «والضمير في إنا أنزلناه للسورة» يعني باعتبار المنزل [١] أو المذكور أو القرآن.

(١) لو قيل: لثبوت اشتغال القرآن عليها، وذلك ينفي عربيته.. إلخ لكان أحسن كما لا يخفى على
 العارف بأساليب الكلام، والعدر واضح، وعبرة فصول البدائع: واللازم باطل؛ لأن القرآن
 مشتمل عليها، وكل مشتمل على غير العربي غير عربي، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا...﴾ إلخ
 [يوسف: ٢]. (من خط القاضي علي البرطي عافاه الله).

(٢) فإنه يصدق اسم الشيء على البعض منه لمشاركة الكل الجزء في معناه، فإن الماء اسم للجسم
 البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أي بعض منه، فيصح أن يقال: هذا البحر
 ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي، وأنه بعض الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذي هو أحد أفراد هذا
 المفهوم، والقرآن من هذا القبيل، فالسورة قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين. (من حاشية
 السعد باختصار).

[١] - أي: تذكير الضمير في: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ مع أنه للسورة باعتبار أنها منزل أو مذكور أو قرآن.

يكن اسم الشيء كالماء والعسل ومثلهما **(القرآن بإزاء) مفهوم (كلي يصدق على الجملة وعلى أي بعض منها)** ولذلك لو حلف لا قرأ القرآن حنث بقراءة آية، وصح أن يقال: هذه الآية قرآن وبعض قرآن بالاعتبارين^(١)، بخلاف المائة^(٢) والرغيف.

(وإن سلم) أن القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها^(٣) في القرآن امتناع كونه عربياً **(فقد يطلق العربي)** ولو مجازاً **(على ما غالبه كذلك)** أي: عربي، كشعر فيه فارسي وعربي فإنه ينسب إلى ما غلب فيه منهما، وإطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه، غايته أن يقال: الأصل في الإطلاق الحقيقة، لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية.

(وتوقف الأمدي) في الوقوع وعدمه لتعارض الأدلة عنده فلم يختار شيئاً. واعلم أنها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسألة، فقال الإمام يحيى في معياره: في وقوع الشرعية أربعة مذاهب: أولها: نفيه، وعزاه إلى بعض المرجئة وأبي بكر الباقلاني.

وثانيها: أنها باقية على إفادة معانيها اللغوية مع زيادة أمور اشترطها الشرع،

(قوله): «وإن سلم أن القرآن كله عربي» التأكيد ينافي^[١] ما يأتي من إطلاق العربي على ما غالبه عربي، وعبارة شرح المختصر: سلمنا أنها غير عربية وأن القرآن عربي لكن لا نسلم أن كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً.

(١) كونه اسماً للمفهوم الكلي أو للمجموع الشخصي.

(٢) فإن اسم الكل لا يطلق على بعضها، وهو العشرة. اهـ رفو

(*) فلا يصدق على البعض منه؛ لأنه لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم، فإن المائة اسم لمجموع الأحاد المخصوصة. (سعد).

(٣) أي: الحقائق الشرعية.

[١] - التأكيد للكل المجموعي، ولا بد منه؛ ليصح ابتناء آخر الكلام، وعبارة شرح المختصر وإن لم يصرح به فهو مراد، فتأمل. (ح عن خط شيخه).

فالصلاة مفيدة للدعاء بشروط هي الركوع والسجود ونحوهما^(١)، وعزاه إلى أبي حامد الغزالي واختاره لنفسه، ونُقِلَ عن أبي حامد مُحَالِفٌ لكلامه في المستصفي^(٢)؛ لأن كلامه فيه لا يخالف الجماهير.

وثالثها: أنها مجازات استعملت فيما يناسب معانيها اللغوية، وعزاه إلى الرازي.

ورابعها: أنها منقولة عن معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية، وعزاه إلى جماهير أئمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء.

وفي المحصول^(٣) وفروعه ثلاثة مذاهب^(٤): النفي والإثبات، والثالث وهو اختياره أنها مجازات.

وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب: نفي الإمكان^(٥) ونفي الوقوع والوقوع، واختاره^(٦)، وعزاه إلى أبي إسحاق الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب، وعزو هذا إلى الرازي يخالف اختياره في المحصول أنها مجازات، وهذه كلها ترجع إلى ما ذكرناه من القولين؛ لأن الثاني والثالث مما حكاه الإمام يحيى يرجعان إلى نفيها إن كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر، وإلا رجع الثاني إلى الرابع،

(قوله): «وفروعه» أي: الحاصل والتحصيل والمنتخب.

(١) فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع.
(٢) ولعل الإمام يحيى نقل عنه من غير المستصفي كالمخول.
(٣) قوله: «وفي المحصول»: هو للرازي «وفروعه» أي: المحصول هي الحاصل والتحصيل والمنتخب.

(٤) ورابعها: الوقف، ولعل المؤلف لم ينظر إليه.
(٥) وعبارة مختصر المنتهى: الحقيقة الشرعية واقعة. اهـ قال ميرزا جان: إشارة إلى أنه لا خلاف في إمكانها.

(*) نفي الإمكان نفي للوقوع وزيادة، فيرجع إلى القول بالنفي.

(٦) يعني وقوع الشرعية لا الدينية كما هو صريح كلامه.

وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع.

بلى يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث هو نفى الإمكان، وهو لمن يقول:

إن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية، وبطلانه ظاهر.

ولم يذكر أبو الحسين في المعتمد غير القولين، وعزى الإثبات إلى المعتزلة والفقهاء، والنفي إلى قوم من المرجئة، ولكنه قال: إن بعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك وبعضها على أنهم قبحوه، فهو يشير إلى مثل ما في جمع الجوامع.

ثم اعلم أن الشرعية قسمان: فرعية وهي المنقولة إلى فروع الدين، ودينية وهي المنقولة إلى أصول الدين كالإيمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفاسق، وبعض المثبتين للشرعية يقتصرون على الفرعية، وهم جمهور الأشعرية، **(والمختار وقوع الدينية)** أيضاً، وهو قول أكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء والجمهور من السلف، قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري: كتبت عن ألف وثمانين نفساً ليس فيهم إلا صاحب حديث، وقال أيضاً: لم أكتب إلا عمن قال: الإيمان قول وعمل، وذلك **(لأن المؤمن لغة المصدق)** قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [يوسف: ١٧]، **(وشرعاً المطيع)** أي: فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق.

وكذا الإيمان في اللغة التصديق^(١)، وفي الشرع: فعل الطاعات واجتناب

(قوله): «والمختار وقوع الدينية» ومعنى كونها دينية أنا متعبدون بإجراء هذه الأسماء على المسمين بها.

(قوله): «قال ابن حجر.. إلخ» هذا استظهار على إثبات الجمهور من السلف للدينية.

(١) مأخوذ من الأمن، كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة، وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف، وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث إن الواثق صار ذا أمن، ومنه: ما أمنت أن أجد صحابة. (من تفسير البيضاوي).

وفي الشرع عند جمهور الأشعرية: التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين النبي ﷺ كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء، والذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه أضاف..... =

المقبحات معه، وذلك **(لقوله)** تعالى **(﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ﴾)** الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الأنفال]، دلت الآيات على أن

= الإيمان إلى القلب في مواضع من كتابه، وعطف عليه العمل الصالح في مواضع، وقرنه بالمعاصي مثل: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...) الآية [الحجرات: ٩]، مع ما فيه من قلة التغيير، وأنه الأقرب إلى الأصل، ثم اختلف في أن مجرد التصديق القلبي هل هو كاف لأنه المقصود أو لا بد من انضمام الإقرار به للمتمكن منه؟ ولعل الحق هو الثاني؛ لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر، وللمانع أن يجعل الذم للإنكار لا لعدم الإقرار به. (من تفسير البيضاوي).

قال في التلويح: واعلم أن المنقول... إلى أن قال: يعني ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان ولا شرطاً له، بل هو شرط لإجراء أحكام الدنيا حتى إن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في أحكام الدنيا، كما أن المنافق لما وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا كافراً عند الله... إلخ. اهـ المراد نقله.

(*) في صيانة العقائد للجلال ما نصه: قوله: «والإيمان اسم لجميع الطاعات» هذه هي الحقيقة الدينية المنقولة إلى ما يتعلق بأصول الدين، وهي أخص من الشرعية المنقولة إلى فروعه؛ لأن كل من أثبت الأولى أثبت الثانية من دون عكس، بل الظاهر أن القول بالدينية يختص بالوعيدية من المعتزلة، وقد أطلق في شرح الغاية وغيره أنه مذهب الجماهير من السلف، ونقل قول البخاري أنه قال: لم أكتب إلا عمن قال: الإيمان قول وعمل، مع أنه كتب عن ألف وثلاثين نفساً، لكن الظاهر أن القائل من السلف: الإيمان قول وعمل لا يقولون بالنقل؛ إذ هو يستتبع عدم إطلاق لفظ الإيمان على معناه اللغوي شرعاً، ولا يقول ذلك إلا الوعيدية ليتفرع عليه عدم دخول صاحب الكبيرة في مسمى المؤمن فلا تشمله أدلة وعد المؤمن بالثواب ونحوه، لكنهم يثبتون له معنيين في الشرع عاماً هو اللغوي وخاصاً هو ما اعتبر معه الأعمال، لكن استعماله في المعنى الخاص إنما هو بالغلبة في لسان أهل الشرع لا بوضع الشارع على حد ما قرر به ابن الحاجب وغيره مذهب الباقلاني في الحقيقة الشرعية، والمؤمن عندهم باق على ما هو عليه من كونه اسم فاعل من آمن، ولا ينفون كونه مشتقاً من الإيمان، فعليك بالثبوت في هذا المقام فقد وقع فيه الخط في البحث والمجازفة في النقل لأقوام.

المؤمنين هم فاعلو الطاعات وتاركو المقبحات، ودلت بأولها وآخرها على أن هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى إلى غيرهم^(١)، وهو المطلوب.

(وغيرها) كقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب]، وقوله: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء]، وقوله: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: ٢٠]، ((بشر بها كل مؤمن))، ولو كان الإيمان التصديق لكان الفاسق مؤمناً داخلياً في هذه البشارات فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي، والإجماع مانع من ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، وذلك لأن الآية نزلت بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم إضاعة الصلاة^(٢) التي كانت إليه.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ...﴾ إلى آخرها^(٣) [النور: ٦٢]. ولأن المؤمن لا يخزي في الآخرة؛ بدليل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ﴾ [التحريم: ٨]، والفاسق يخزي؛ لقوله تعالى في المحاربين: ﴿ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة]، والمعذب مخزي؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، فثبت أن الفاسق مخزي^(٤)، وكل مؤمن ليس بمخزي، وهو

(١) وهو المصدق الذي لم يفعل الطاعات.

(٢) في (أ، ب): الصلوات.

(٣) ضرب في نسخة على قوله: إلى آخرها.

(٤) قوله: «فثبت أن الفاسق مخزي» في حاشية ما حاصله: هذه صغرى، وكل مؤمن ليس بمخزي كبرى، وهذا من الضرب الأول من الشكل الثاني، وهو يرتد إلى الشكل الأول بعكس الكبرى، وهي هنا: كل مؤمن ليس بمخزي، فيقال: كل مخزي ليس بمؤمن، ينتج ما ذكره. اهـ بزيادة مفيدة.

يستلزم: أن الفاسق ليس بمؤمن، وهو المطلوب.

ومن ذلك ما روى ابن ماجه^(١) والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان)).

وما رواه الشيرازي في الألقاب عن عائشة عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((الإيمان بالله إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالأركان)).

وما رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها^(٢) إمطة الأذى عن الطريق، والحياء^(٣) شعبة من الإيمان)).

(قوله): «وهو يستلزم أن الفاسق ليس بمؤمن» لأن هذا من الضرب الأول من الشكل الثاني، وهو يترد إلى الشكل الأول بعكس الكبرى، وهو هنا كل مؤمن ليس بمخزي.. إلى قوله: المخزي ليس بمؤمن، ينتج ما ذكره.

هذا، وفائدة الخلاف في الدينية إثبات المنزلة ونفيها، فمن أثبتها أثبت المنزلة ومن نفاها نفاها كما ذكره الشيخ العلامة.

قال في حواشي الفصول: قال الهادي عليه السلام: أهل الكبائر من أهل الصلاة فساق ولا يبلغ فسقهم بهم كفراً ولا نفاقاً، وبه قالت المعتزلة.

وقال بعض الخوارج: إنهم كفار وإن فسقهم قد بلغ بهم الكفر والنفاق دون الشرك، ويقال: إن الزيدية أو بعضهم يزعمون أن فسقهم قد بلغ بهم الكفر.

وقالت المرجئة والعمامة: فساق مؤمنون، ثم ساق الشيخ عن الحواشي كلاماً بسيطاً يتضمن نحواً من هذا تركناه؛ إذ لا يحتمله المقام.

- (١) وأخرجه الإمام علي بن موسى والمرشد بالله والحاكم في تاريخ نيسابور.
- (٢) إمطة الأذى: تنحيته وإبعاده وهو كل ما يؤذي من حجر أو مدر أو شوك أو غيره. (من شرح مسلم للسيوطي).
- (٣) الحياء بالمد: الاستحياء، والشعبة: القطعة من الشيء، والمراد بها هنا الخصلة، قال عياض وغيره: إنما عد من الإيمان وإن كان غريزة لأنه قد يكون غريزة وقد يكون اكتساباً كسائر أعمال البر، فإذا كان غريزة فاستعماله على قانون الشرع يحتاج إلى اكتساب ونية وعلم، فهو من الإيمان لهذا أو لكونه باعثاً على أفعال البر ومانعاً من المعاصي. (من شرح السيوطي على مسلم).

وما رواه أحمد والبخاري^(١) والنسائي عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال: ((لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يقتل حين يقتل^(٢) وهو مؤمن)). وما روى البخاري ومسلم وأحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة عنه عليه السلام أنه قال: ((لا يزني الزاني حين يزني^(٣) وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر^(٤) حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبه ذات شرف^(٥) يرفع الناس فيها أبصارهم^(٦) حين ينتهبها وهو مؤمن)).

(قوله): «ولا يقتل وهو مؤمن» يعني مع أن التصديق حاصل.

(قوله): «نهبه» بالضم الشيء المنتهب.

- (١) وأخرجه المرشد بالله بطرق، وعده السيوطي من المتواتر.
- (٢) «حين يقتل» ساقطة من (أ، ج)، وهي غير موجودة في البخاري والنسائي.
- (٣) قال القاضي عياض ما معناه: معنى قوله عليه السلام: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن.. إلخ)) أنه إذا وقع من الشخص الإقدام على أحد هذه المعاصي فذلك دليل على ارتفاع المانع من ارتكاب المعاصي؛ لأن النفس الأمانة والشهوات المنازعة للإنسان حاملة له على الإقدام ولا يمنعه من ذلك إلا الإيمان، فإذا دامه جرأة على أي هذه المعاصي المنصوص عليها دليل على ارتفاع ذلك المانع، فكان محلاً لاقتراف سائر المعاصي، وسلبت عنه أهليته لما اشترطت فيه العدالة. اهـ
- ففي هذا الحديث دليل لقول من قال: إن الجرح سلب أهلية كما سيأتي تحقيق ذلك في المقصد الرابع في قوله: قبله، وقد اختلف في المتأول. (من خط قال فيه: اهـ شيخنا).
- (٤) الفاعل محذوف، أي: الشارب، دل عليه يشرب. (من شرح السيوطي على مسلم).
- (٥) بشين معجمة مفتوحة، أي: ذات قدر عظيم، وقيل: ذات استشراف يستشرف الناس لها ناظرين إليها رافعي أبصارهم، وضبطه بعضهم بالمهملة، وفسره أيضاً بذات قدر عظيم. اهـ قال عياض: نبه بهذا الحديث عن جميع أنواع المعاصي، فبالزنا على جميع الشهوات، وبالسرقة على الرغبة في الدنيا والحرص على الحرام، وبالخمر على جميع ما يصد عن الله ويوجب الغفلة عن حقوقه، وبالنهبه على الاستخفاف بعباد الله وترك توقيرهم والحياء منهم وجمع الدنيا من غير وجهها. (سيوطي على مسلم والله أعلم).
- (٦) أي: تعجباً من جرأته أو خوفاً من سطوته.

وزاد أحمد ومسلم: ((ولا يغل أحدكم حين يغل وهو مؤمن، فإياكم إياكم)). وما رواه أحمد وابن حبان^(١) في صحيحه عن أنس عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: ((لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له)). فهذه تدل على أن فعل الطاعات واجتناب المقبحات من أركان الإيمان دلالة صريحة. وللقوم تأويلات للآيات والأخبار تخالف ظواهرها المتبادرة من إطلاقها وجواب عام، وهو: أنه^(٢) في الأعمال مجاز والمجاز أولى من النقل. وما ذكره لازم لهم؛ لأنهم يقولون: إن الإيمان في اللغة التصديق مطلقاً، وفي الشرع: تصديق خاص، وهذا منهم إقرار بأنه لم يبق على ما كان عليه في اللغة من الإطلاق.

(قوله): «حين يغل» أي: يكتم شيئاً من المغنم، قال في المصباح: غل غلواً من باب قعد، وأغل بالألف خان في المغنم وغيره، وقال ابن السكيت: لم يسمع في المغنم إلا غل ثلاثياً، وهو متعد في الأصل لكن لم ينطق بمفعوله [١].

(قوله): «وللقوم تأويلات.. إلخ» من ذلك تأويل «ليضع إيمانكم» بأن المراد التصديق بوجوب الصلاة التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما يترتب على التصديق وهو الصلوات، أو يكون مجازاً وهو أولى من النقل. ومن ذلك تأويل قوله تعالى: «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ...» الآية [التحريم: ٨]، بأنه مختص بالصحابة كما يدل عليه لفظة معه، ومن ذلك تأويل حديث: «(الإيمان بضع وسبعون...)» الخبر بأن المراد شعب الإيمان بتقدير مضاف، لا نفس الإيمان؛ لأن إمطة الأذى ليس داخلاً في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع، فلا بد من تقدير المضاف، ومن ذلك تأويل «لا يزي الزاني» الخبر بأنه مبالغة على معنى أنها ليست من شأن المؤمن [٢]، فكانها تنافي الإيمان ولا تجامعه.

(قوله): «تصديق خاص» وهو التصديق للرسول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيما علم مجيئه به تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً.

(١) وأخرجه السيد أبو طالب والمرشد بالله عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

(٢) أي: الإيمان.

[١] - لفظ المصباح: وهو متعد في الأصل لكن أميت مفعوله فلم ينطق به.

[٢] - أي: الزنا المؤول بالفاحشة. اهـ الظاهر أنه يريد الأمور المعدودة في الخبر. (ح عن خط شيخه).

[وقوع المجاز في اللغة]

ولما فرغ من الكلام في الحقائق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال:
مسألة: (و) المختار أن (المجاز واقع) في اللغة، وهو قول أكثر الناس،
 ونفى قوم وقوعه، وهو محكي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي علي
 الفارسي.

واحتج الأولون **(بالاستقراء)** والتتبع لعبارات أهل اللغة كالأسد للشجاع
 والحمار للبليد، وشابت لِمَّة الليل، وقامت الحرب على ساق، مما لا يحصى ويقطع
 بأنها في هذه المعاني مجازات؛ لأنها إنما تفهم منها بقرينة، والسابق إلى الفهم غيرها
 عند الإطلاق، وهذا حقيقة المجاز^(١).

قالوا: لو وقع للزم الإخلال بالتفاهم؛ إذ قد تخفى القرينة.
 قلنا: لزوم الإخلال نادر لا يستلزم مطلق المنع **(و) ذلك لأنه (لا إخلال**

(قوله): «الإسفرايني» بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء المهملة وكسر الياء التحتانية
 وبالنون بعدها: بلد بخراسان بنواحي نيسابور على منتصف الطريق إلى جرجان.

(قوله): «لمة الليل» اللمة بالكسر: الشعر يجاوز شحمة الأذن، فإذا بلغ المنكين فهو الجملة، هكذا في
 الصحاح.

وتحقيق المجاز^[١] أن يكون تمثيلاً للهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره كما في ظهور
 الشيب في سواد الشعر، وأن يراد باللمة سواد آخره^[٢] وبالشيب بياض الصبح العارض له. وقامت
 الحرب إما تمثيل^[٣] بمن يقوم على ساق ولا يفتر عنه، وإما أن يراد إسناد القيام على ساق إلى الحرب وهو
 لأصحابها فيكون مجازاً عقلياً، وإما أن يكون من الاستعارة بالكناية وإثبات القيام والساق تخيلاً.

(قوله): «إذ قد تخفى القرينة» لم يتعرض لعدمها إذ لا يجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك.

(قوله): «وذلك» أي: عدم استلزام مطلق المنع.

(١) فيه: أن حقيقة المجاز هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كما هو المشهور لا ما ذكره، وكان
 الصواب وهذا أمانة المجاز كما لا يخفى.

[١] - يحتمل أن يكون استعارة بالكناية. (ح عن خط شيخه).

[٢] - فيكون استعارة مصرحة، وقوله: وبالشيب بياض الصبح ففيه استعارة تبعية. (ح عن خط شيخه).

[٣] - عبارة الشيخ: استعارة تمثيلية، مثلت حال الحرب بحالة من يقوم على ساقه ولا يقعد، ولا مجاز في مفرداته. (ح عن
 خط شيخه).

بالتفاهم مع القرينة) المفهمة للمقصود، وخفاؤها نادر كل الندرة.

قالوا: هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى، فالمجموع حقيقة فيه.

قلنا: المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ، وقد تكون القرائن معنوية، فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع، وإن سلم فالنزاع لفظي^(١) في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، على أنه لو لم يكن^(٢) مجازاً لم يكن حقيقة؛ لعدم صدق حدها عليه، وهو خلاف ما تدعون.

ثم إن القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة، والمختار: وقوعه فيها، وهو قول الأكثر، وخالفت الإمامية في وقوعه في الكتاب، والظاهرة فيها.

لنا: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ [الكهف: ٧٧]، فيه تشبيه الإشراف

(قوله): «لا يحتمل غير ذلك المعنى» أي: للمجازي.

(قوله): «قلنا المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ» لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيها وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له.

(قوله): «وإن سلم» أي: سلم أن الحقيقة صفة للمجموع.

(قوله): «فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً» فالمخالف ينفىها ونحن نثبتها، مع الاتفاق في المعنى على أنه مستعمل في غير ما وضع له؛ ولذا قال المؤلف رحمته الله: على أنه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه؛ لأنه مستعمل في غير ما وضع له.

(قوله): «لنا: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ...﴾ [الكهف: ٧٧]» هذا الاستدلال جعله ابن الحاجب وشرح كلامه على من منعه في الكتاب فقط كما هو الظاهر، وأما المؤلف رحمته الله فالظاهر أنه جعله دليلاً على من منعه في الكتاب والسنة، ولو زيد في الاحتجاج قوله رحمته الله: «(بلوا أرحامكم)» لكان الاحتجاج عليهما.

(١) قوله: «فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً» فالمخالف ينفىها ونحن نثبتها، مع الاتفاق في المعنى على أنه مستعمل في غير ما وضع له، ولذا قال المؤلف: على أنه لو لم يكن من المجاز.. إلخ. اهـ وفي حاشية: فيه أنه معنوي يظهر فيمن حلف لا تكلم بالمجاز. (من خط سيلان).

(٢) ضرب في بعض النسخ على قوله: (على أنه لو لم يكن) وما بعده إلى قوله: (تدعون) ثم قال فوقه: ينظر.

على السقوط بالإرادة^(١) المختصة بذوات الأنفس، وقوله تعالى: ﴿وَاشْتَغَلَ
الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ
أَيْدِيهِمْ﴾^(٢) [الفتح: ١٠]، ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ
اسْتَوَى﴾ [طه]، ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٠٧]، ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾ [البقرة: ٥]،

(قوله): «فيه تشبيه الإشراف على السقوط» عبارة السعد: وإرادة الجدار استعارة لإشرافه على السقوط. إذ مجرد التشبيه ليس من المجاز، ولو قال المؤلف: فيه تشبيه الإشراف على السقوط فيكون استعارة لكان أقرب وكأنه أراد ذلك. وعبارة شرح المختصر: شبه إشرافه على السقوط بالإرادة المختصة بذوات الأنفس، وفيه استعارة.

(قوله): «واشتغل الرأس شيباً.. إلخ» اشتغال الرأس شيباً استعارة لاتشرب يابض الشيب في سواد الشباب، وجناح الذل استعارة بالكناية، جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فأنبت له الجناح تخيلاً.

(قوله): «يد الله فوق أيديهم» لم يذكره في شرح المختصر، وفي الكشف: يريد أن يد رسول الله ﷺ التي تعلق أيدي المايين هي يد الله تعالى، والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما.

(قوله): «كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله» الإيقاد مجاز عن تهيج الفتن وأسباب الحروب، أو النار استعارة لأسباب الحروب والإيقاد ترشيح، أو الكلام تمثيل، كذا في حواشي السعد.

وأما قوله: الرحمن على العرش استوى، فهو كناية لا مجاز كما اختاره في الكشف حيث قال: لما كان الاستواء على العرش -وهو سرير الملك- مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه. انتهى، فلذا لم يذكره في شرح المختصر، اللهم إلا أن يكون الكلام في المجاز والكناية واحداً، لكن ذلك خلاف عبارتهم.

(قوله): «ففي رحمة الله» أي: في الجنة، وسيأتي بيان المجاز فيها في بحث العلاقات.

(قوله): «أولئك على هدى» قال في الكشف: ومعنى الاستعلاء في قوله: «على هدى» مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به، شبهت حاملهم بحال من اعتلى الشيء وركبه. قال الشريف ما حاصله: يحتمل وجوها ثلاثة: الأول: الاستعارة التبعية؛ بأن يشبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء. الثاني: أن تشبه هيئة متزعة من المتقي والهدى وتمسكه به بالهيئة المتزعة من الراكب والمركوب واعتلاته عليه، فيكون هناك استعارة تمثيلية مركب كل واحد من طرفيها، إلا أنه لم يصرح من اللفظ الذي هو بإزاء المشبه به إلا بكلمة على، فإن مدلولها هو العملة في تلك الهيئة، وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن ألفاظ منوية وإن لم تكن مقدرة في نظم الكلام، فليس حينئذ في على استعارة أصلاً، بل هي على حالها قبل الاستعارة كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها. الثالث: أن يشبه الهدى بالمركوب على طريقة الاستعارة بالكناية وتجعل على قرينة لها على عكس الأول، والكلام مستوفى في حواشي الكشف.

(١) للمبالغة. (أبو السعود).

(٢) مجاز مرسل من إطلاق اسم السبب وهو اليد على المسبب وهو القدرة [١] وذلك نحو: للأمر يد، أي: قدرة وهي مسببة عن اليد لحصولها بها.

[١] - وفيه نظر؛ لظهور قلة جدوى قولنا: قدرة الله فوق أيديهم، وعدم مناسبته للمقام، فالحق ما ذكره في الكشف من أنه يريد أن يد رسول الله.. إلخ. (حاشية سيلان).

وغيرها مما بلغت في الكثرة حداً يفيد العلم بوجوده.

ولا يفيدهم التحمل في صور معدودة إن أمكن، كقولهم في ﴿وَأَسْأَلِ الْقُرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٣]: إنه حقيقة وإنما تجيب يعقوب عليه السلام، وإن الجدار خلقت فيه الإرادة^(١).

قالوا أولاً: المجاز كذب؛ لأنه ينفي فيصدق نفيه، فلا يصدق هو، وإلا صدق النفي والإثبات معاً، والكذب لا يقع في الكتاب والسنة إجمالاً^(٢).

قلنا: إنما يستلزم صدق النفي كذب الإثبات لو تواردا على معنى واحد، وهذا ليس كذلك؛ لأن المنفي هو المعنى الحقيقي، والمثبت هو المعنى المجازي، وهذا ما أراده بقوله: **(وصدق نفيه)** أي: اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي **(لا يقتضي كذبه)** باعتبار معناه المجازي **(لاختلاف المعنيين، فيقع في الكتاب والسنة)** ولا محذور.

قالوا ثانياً وهو لمن ينفيه في الكتاب خاصة: يلزم من وجود المجاز في القرآن

(قوله): «خلقت فيه الإرادة» [١] قال في شرح المختصر وحواشيه: وهو ضعيف^[٢]؛ لأن جواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات، بل إن وقع فإنما يقع بتقدير تحدي النبي عليه السلام به، ولم يكن كذلك فيما نحن فيه، وأما خلق الإرادة في الجدار فليس مما تجري فيه العادة فلا يقع إلا بالتحدي أيضاً.

(١) وهو بعيد؛ لأنه وإن أمكن لا سيما زمن النبوة إلا أنه إنما يقع معجزة أو كرامة، وهو بالنسبة إلى التجوز قليل، والعدول عن الشائع إلى القليل -إلا عندما يقوم عليه دليل - عليل، مع أن وصف القرية بالتّي كنا فيها دليل إرادة أهلها، وإلا فدلالة الصدق في كلام جميع الجهادات حاصلة. (فصول البدائع).

(٢) «إجمالاً» ساقطة من المطبوع.

[١] - تأمل في كلام شارح المختصر وحاشيته؛ لأن القاضي خلط الكلام في هذه القولة، فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - أي: قول المنكرين إن سؤال القرية حقيقة وإنما تجيب وإن الجدار خلقت فيه الإرادة.

أن يكون الباري تعالى متجاوزاً^(١) لصدوره عنه، وهو باطل بالاتفاق.

(و) الجواب أنه (لا يلزم) من وقوعه في القرآن (وصفه تعالى بالتجاوز)

لأننا إما أن نقول: إن أسماء الله تعالى لا تتوقف على السمع وإنها دائرة مع المعنى فيشترط عند أهل هذا القول أن لا توهم الخطأ، فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجاوز **(لإيهام الخطأ)** لأن المتجاوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي والمتسع فيه.

(أو) نقول بأنها تتوقف على السمع، فيمتنع وصفه تعالى به لأجل (عدم الإذن).

(١) ومما روي أن رجلاً من منكري المجاز في اللغة اعترض أبي تمام في بعض مجازاته في شعره وادعى كذبه لذلك، وذلك أنه لما قال في شعره:

لا تسقني ماء الملام فلنني صب قد استعذبت ماء بكائي

قال المعارض: فأعطني في هذا الكوز من ماء بكائك العذب، فقال أبو تمام: خذ بعلاقة هذا المقرض واقصص لي ريشتين من جناح الذل؛ تنبيهاً للمعارض أنه إذا حسن المجاز في القرآن ففي الشعر أولى. (ورقات للإمام الحسن عليه السلام).

[العلاقة في المجاز]

مسألة: قد عرفت أن لا بد في المجاز من العلاقة وإلا فهو وضع جديد أو غير مفيد^(١) **(والعلاقة)** وهي معنى يصل^(٢) المستعمل فيه بالموضوع له **(معتبر نوعها)** أي: يعتبر نقل نوعها بإجماع أئمة الأدب. وأنواع العلاقة المعتبرة كثيرة يرتقي ما ذكره إلى خمسة وعشرين، وقد أشار

(قوله): «وإلا فهو وضع جديد أو غير مفيد» لأنه إذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة أو لا فإما أن يقصد بالإطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بإزائه فهو وضع جديد، أو لا فلا يكون مفيداً؛ إذ المعنى المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع؛ إذ لا تعلق له به أصلاً، بل نسبته إليه كنسبته إلى سائر المعاني، هكذا ذكره الشريف.

(قوله): «وهي معنى يصل المستعمل فيه» أي: يصل المعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضوع، وهذا كما في شرح المختصر، إلا أن المؤلف جعل العلاقة نفس المعنى، وشارح المختصر جعلها نفس الاتصال حيث قال: وهي اتصال ما للمعنى المستعمل.. إلخ.

(قوله): «إلى خمسة وعشرين» هكذا ذكره في الحواشي للسعد والشريف، وقد أورد الشريف هذه الخمسة والعشرين إلا أنه جعل للزوم نوعين: اللازم في الملزوم وعكسه.

والمؤلف عليه السلام جعله في المختصر قسماً واحداً، وأشار في الشرح إلى نوعيه بقوله: أما الأول، وأما الثاني. ولم يذكر الشريف الظرفية والمظروفية فكانت في كلامه خمسة وعشرين.

والشيخ في شرحه للفصول أورد هنا ثلاثة وعشرين، جعل منها المشابهة قسمين فقال: الأول والثاني إطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر^[١] وأغفل اللازم في الملزوم وعكسه والظرفية والمظروفية.

وأما في حاشيته لشرح التلخيص فجعلها خمسة وعشرين، لكنه لم يورد منها إلا ثلاثة وعشرين لأنه ترك العام في الخاص وعكسه، وجعل المشابهة قسماً واحداً.

(١) لأنه إن عين اللفظ بإزاء المعنى المجازي فوضع جديد، وإلا فلا فهم منه لعدم التعلق فلا دلالة. (سعد).

(٢) وقيل: العلاقة أمر بسببه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وما ذكره المؤلف أولاً، وهو كما في شرح المختصر. اهـ لأن الانتقال ليس بسبب العلاقة، بل بسبب القرينة.

(*) أي تعلق ما للمعنى المجازي بالمعنى الحقيقي أعم من أن يكون اتصالاً وانضماماً بين الذاتين كما في المجاورة أو غيره كما في البواقي. (سعد).

[١] - لعله جعل المشابهة قسمين بالنظر إلى مذهب السكاكي في المكنية حيث جعل المشبه مجازاً عن المشبه به ادعاء، وأما

على مذهب الجمهور فيها فلا يتأني إلا قسم واحد وهي المصراحة، وينظر في تمثيله في شرح الفصول إن شاء الله تعالى. (ح عن خط شيخه).

إلى كثرتها بقوله: **(كالمشابهة)** حيث أتى بحرف التشبيه، والمذكور منها هنا عشرون نوعاً، فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر، كأسد للشجاع، ويسمى ما علاقته المشابهة استعارة.

(و) منها: (السببية) أي: سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي، نحو: «رعينا الغيث»، أي: النبات ومنه قوله ﷺ: ((بلوا أرحامكم ولو بالسلام)) أي: صلوا، فإن العرب لما رأت بعض الأشياء يتصل ببعض بالنداه استعارت الببل^(١) للوصل.

(و) منها: (المسببية) أي: كون الحقيقي مسبباً عن المجازي، نحو: «أمطرت السماء نباتاً»، وكقول الشاعر:

(قوله): «حيث أتى بحرف التشبيه» ينظر في دلالة حرف التشبيه على الكثرة؛ إذ يصدق التشبيه بزيادة واحدة، وإنما الدال على الكثرة التعداد المذكور، ولعله أراد بالكثرة ما فوق العشرين، قال في الفصول: ولا يخفى تداخل بعضها، يعني أن بعض هذه العلاقات داخل في بعض، فإن إطلاق اسم أحد الضدين على الآخر داخل في المشابهة، وحذف المضاف أو المضاف إليه داخل في الحذف مطلقاً.

(قوله): «في معنى ظاهر» أي: في صفة ظاهرة الثبوت للمعنى الحقيقي ولها به مزيد اختصاص وشهرة بحيث ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي أعني الموصوف إلى الصفة فيفهم المعنى الآخر أعني المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له، كإطلاق الأسد على الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة؛ إذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص، فينتقل الذهن منه إلى هذه الصفة، وإذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالأسد لاحظ ثبوتها لذات أخرى فيفهم المقصود، بخلاف إطلاق الأسد على الأبر فانه لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة [١].

(قوله): «استعارت» أي: العرب، واستعمل ﷺ ما استعارت العرب في لفظه فلا اعتراض هنا [٢].
واعلم أن الأصوليين يعممون فيطلقون الاستعارة على المجاز المرسل كما ذلك معروف فلذا أسماها المؤلف **استعارة**.

(١) المناسب أن يقول: أطلقت الببل لما كان سبباً للوصل على الوصل للسببية المذكورة حتى يناسب التمثيل برعينا الغيث؛ إذ هو من إطلاق السبب على المسبب وإن كان بعض الأمثلة قد تحي فيه المشابهة والسببية. (شيخ).

(*) هكذا الأصوليون يعممون إطلاق الاستعارة على ما يعم المجاز المرسل فتنبه.

[١]- في الأسد. (شريف).

[٢]- لعل الاعتراض بأنها حقيقة شرعية؛ لأن المستعمل هو الشارع، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

شربت الإثم حتى ضل عقلي كذاك الإثم يذهبُ بالعقول
جعل الخمر إثماً لكونه مسبباً لها، ومنه تسمية العطية مناً لكونها سببه.

(و) منها: (الكلية) أي كون المعنى الحقيقي كلاً للمجازي، نحو: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: ١٩]، أي: أناملهم، والغرض منه المبالغة، كأنه جعل جميع الأصبع في الأذن لئلا يسمع شيئاً من الصاعقة.

(و) منها: (الجزئية) عكس الكلية، كالعين في الرقيب وهي جزء منه، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، أي: ذاته.

ولا بد في الجزء المطلق على الكل أن يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل، مثلاً لا يجوز إطلاق اليد أو الأصبع على الرجل الرقيب^(١) وإن كان كل منهما جزءاً، بخلاف ما ذكرناه؛ فإن العين هي المقصود^(٢) في كون الرجل رقيباً.

(و) منها: (اللزوم) أي: كون المعنى الحقيقي ملزوماً للمجازي أو عكسه، أما الأول: فحيث يطلق اسم الملزوم على اللازم، كقوله تعالى: ﴿أَمْ أُنْزِلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٣٥]، أي: أنزلنا برهاناً فهو يدلهم بما كانوا به يشركون، سميت الدلالة كلاماً لأنها من لوازمه. ومنه قول الحكماء^(٣): كل صامت ناطق، أي: دال بما فيه من أثر الصنعة على صانعه.

(قوله): «إلا وجهه» أي: ذاته وفي الأساس لوالد المؤلف ﷺ: الآية من باب الزيادة [١]، قال في الشرح: لا من باب تسمية الكل باسم الجزء؛ لاستحالة ذلك عليه. وعبرة الشريف: الرابع الجزء للكل كالوجه للذات. قلت: وهي محتملة؛ إذ لم يصرح بأن المراد ذات الباري تعالى.

(١) «الرقيب» ساقطة من المخطوطات.

(٢) في المطبوع: المقصودة.

(٣) وقول أمير المؤمنين ﷺ: (فهو وإن كان صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة).

[١] - أي: إلا إياه. (ح).

وأما الثاني: فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم، كقول الشاعر:
قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم عن النساء ولو باتت بأطهار

يريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء؛ لأن شد الإزار من لوازم الاعتزال.

(و) منها: (الإطلاق^(١)) وذلك بأن يطلق اسم المطلق على المقيد، كقوله:
ويا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان

أي: قبل يوم القيامة.

(و) منها: (التقييد) وهو عكس الإطلاق، كقول شريح: أصبحت ونصف الناس
علي غضبان، يريد أن الناس بين محكوم له ومحكوم عليه، فالمحكوم عليه غضبان، لا
نصف الناس على التعديد والتسوية. ومنه إطلاق المشفر على مطلق الشفة.

(و) منها: (المجاورة) وذلك بأن يسمى الشيء باسم ما له به تعلق المجاورة،
كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الأرض،
وكالراوية للمزادة^(٢) وهي في اللغة لحاملها.

(قوله): «لأن شد الإزار من لوازم الاعتزال» لا ملازمة عقلية؛ إذ قد يوجد الاعتزال بدون شد الإزار،
ولعل المراد الملازمة في العرف [١] والعادة.

(قوله): «لا نصف الناس على التعديد والتسوية» فأطلق لفظ النصف على ما لا يتحقق فيه النصفية، وهو
مطلق المحكوم عليهم.

(١) قال في الإتيان: الثامن عشر إطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربتة وإرادته، نحو: «فَإِذَا بَلَغْنَ
أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ» [الطلاق: ٢]، أي: قاربن بلوغ الأجل، أي: انقضاء العدة؛ لأن الإمساك لا
يكون بعده، وهو في قوله: «فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَغْضُلُوهُنَّ» [البقرة: ٢٣٢]، حقيقة، «فَإِذَا جَاءَ
أَجَلُهُنَّ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» [الأعراف: ٣٥]، أي: فإذا قرب مجيئه، وبه يندفع
السؤال المشهور فيها أن عند مجيء الأجل لا يتصور تقديم ولا تأخير. اهـ المراد نقله.

(٢) قال الشريف في شرح المفتاح: المزادة ظرف الماء الذي يستقى به على الدابة التي تسمى راوية، قال أبو
عبيد: لا تكون المزادة إلا من جلدتين تفأم بجلد ثالث لتتسع. وجمعها المزاد [يعني بكسر الميم] والمزائد.
وأما الظرف الذي يجعل فيه الزاد - أي: الطعام المتخذ للسفر - فهو المزود، وجمعه المزود.

[١] - أثر الملازمة على لزوم لما تقرر أن اللازم من حيث إنه لازم لا دلالة له على الملزوم لكونه عاماً. (سيدي محمد بن زيد. ح).

(و) منها: (المحلية^(١)) أي: كون الحقيقي محلاً للمجازي، نحو: «أصابته^(٢) عين».

(و) منها: (الحالية^(٣)) وهي عكس المحلية، كقول الشاعر:
كلامك^(٣) فيه وحده لي كفاية كأن صخوراً منه تقذف في سمعي
أي: في الأذن التي هي محل السمع.

(و) منها: (المظروفية^(٤)) أي: كون الحقيقي ظرفاً للمجازي، كقوله تعالى:
﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ [العلق، ٧]، أي: أهل ناديه، وقوله عليه الصلاة والسلام: ((لا

(قوله): «أصابته عين» أي: داء في العين.

(قوله): «فليدع ناديه» أي: أهل ناديه، ويحتمل أن يكون من مجاز الحذف ولكنه لا يقدر في التمثيل، ولعل المؤلف عليه السلام إنما زاد قوله ﷺ: ((لا يفضض الله فاك)) لسلامته عن الاحتمال، والله أعلم.

(١) ومنه التعبير باليد عن القدرة نحو: ﴿يَبْدُوهُ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، وبالقلب عن العقل نحو: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، أي: عقول، وبالأفواه عن الألسن نحو: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [ما ليس في قلوبهم] [آل عمران: ١٦٧]، وبالقرية عن ساكنيها نحو: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٣]، وقد اجتمع هذا النوع وما بعده في قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١]، فإن أخذ الزينة غير ممكن؛ لأنها مصدر، فالمراد محلها، فأطلق عليه اسم الحال، وأخذها للمسجد نفسه لا يجب، فالمراد الصلاة، فأطلق اسم المحل على الحال. (إتقان).

(٢) فالمعنى الحقيقي محل للمجازي الذي هو الداء القائم بالعائن المتسبب عنه الداء، والقائم بالعائن خاصيته كخاصية السم.

(٣) بكسر الكاف؛ لأنه خطاب للجارة المذكورة في مفتاح الأبيات، وهو قوله:

تكلمني بالأرمنية جارتني
والبيت للبهاء زهير، وقبله:

دعاني إليك الليل والابن والسرى فصادفني ما ضاق عن بعضه وسعي
كلامك والدولاب والطفل والرحى فلم أدر ما أشكوه من ذلك الجمع

.. إلخ. قلت: وكان الصواب إيراد بيت عربي لما سبق من اشتراط نقل نوع العلاقة، وهذا النوع لم يستشهد عليه بغير البيت، ولا يقال: هو تمثيل لا استشهاد؛ لما يلزم من إثبات كل نوع بشاهد عربي كما صنع في جميع الأنواع التي ذكرها غير هذا.

يفضض الله فاك)) أي: أسنانك؛ إذ الفم محل للأسنان.

(و) منها: (الظرفية) وهي عكس المظروفية، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٠٧]، أي: في الجنة التي هي محل الرحمة. والمراد بالظرف ما يختص بالأجسام، وبالمحل ما يختص بالأعراض^(١) والصفات.

(و) منها: (الضدية) أي: كون أحد المعنيين ضدّاً للآخر، نحو قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة]، استعيرت البشارة^(٢) للإنذار.

(و) منها: (العموم) أي: كون اسم العام مستعملاً في الخاص، كقوله تعالى حاكياً عن محمد ﷺ: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام]، وعن موسى ﷺ: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف]، ولم يرد الكل؛ لأن الأنبياء قبلهما كانوا

(قوله): «أي: في الجنة» قال الشيخ رحمه الله: وفي التعبير عنها بالرحمة تنبيه على أن المؤمن وإن استغرق عمره في طاعة الله لا يدخل الجنة إلا برحمته وفضله كما روي عنه ﷺ: ((ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته)).

(قوله): «ما يختص بالأجسام» يقال: الرحمة ليست بجسم [١].

(قوله): «وأنا أول المسلمين» وقوله: «وأنا أول المؤمنين» أراد بالمسلمين أمة محمد ﷺ وبالمؤمنين أمة موسى عليه الصلاة والسلام لا جميع المسلمين والمؤمنين، فكانا خاصين فلا إشكال. وأما قوله: «الذين قال لهم الناس» فليس مما نحن فيه [٢]؛ إذ اللام للعهد كما يأتي للمؤلف في التخصيص، فلا عموم، وقد ذكره ابن الحاجب.

(١) يقال: الرحمة في الآية عرض. اهـ يقال: لا عرض في صفات الله؛ لأن رحمة الله ثوابه، وثوابه

الجنة، فيسقط الاعتراض. (من فوائد العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله).

(٢) هذا مما علاقته المشابهة؛ نزل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم، ولم يعده أهل البيان من المجاز المرسل، لكن لا تراحم بين المقتضيات، ولكل وجه، والله أعلم.

[١] - يقال: رحمة الله ثوابه، وثوابه الجنة ونعيمها، وهي أجسام. (من فوائد العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله).

هذا غلط؛ فإن الرحمة هنا متجاوز بها عن الرحمة التي هي ظرف للذين ابيضت وجوههم، وهي من الأجسام. (حسن بن يحيى الكبسي من خط حفيد مؤلف الروض).

[٢] - أي: ليس من استعمال العام في الخاص؛ إذ اللام إذا كانت للعهد كان من استعمال الكل في الجزء، وإذا كانت للجنس كان من استعمال العام في الخاص فيكون مما نحن فيه، فتأمل. (ح عن خط شيخه).

مسلمين ومؤمنين. ونحو: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، والمراد نعيم بن مسعود، وفي بعض الكتب سراقه، والأول أصح.

(و) منها: (الخصوص) وهو عكس العموم، نحو قوله تعالى: ﴿وَحَسَنَ أَوْلِيكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ١١]، أي: رفقاء^(١).

(و) منها: (الكون عليه) أي: كون الحقيقي كان عليه المجازي، كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا التَّيَّامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢]، أي: الذين كانوا يتامى قبل ذلك؛ لأنه لا يتم بعد البلوغ. وكضارب للفارغ من الضرب عند مشروط بقاء المعنى.

(و) منها: (الأول إليه) أي: كون الحقيقي آيلاً^(٢) إليه المجازي، نحو قوله: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعَصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، أي: عصيراً^(٣) يؤول إلى الخمر.

(قوله): «رفيقاً أي: رفقاء» هكذا ذكره السيد المحقق في حواشيه، وفي شرح ابن عقيل: تجب مطابقة التمييز في الجملة إن اتحد المعنى، وأما «حسن أولئك رفيقاً» فأفرد لأن رفيقاً وخليطاً وصديقاً يستغنى بمفردها عن جمعها كثيراً. وكذا في تفسير أبي السعود [١].

(١) أما من قال: إن فعلياً يستوي فيه المذكر والمثنى والمجموع مثل: (إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ) [الأعراف: ٥٦]، في الأولى ومثل هذه في الجمع فلا يكون من هذا القبيل، بل من الحقيقة، وهو الأولى؛ إذ لم يعهد إطلاق المفرد على الجمع لا حقيقة ولا مجازاً، والأحسن في التمثيل: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) [البقرة: ٢١]، خطاباً للموجودين، ويدخل من بعدهم بالتغليب لا بالقياس. (شيخ).

(*) وقيل: إن التقدير وحسن رفيق أولئك رفيقاً، فحذف المضاف وجاء التمييز على وفقه. (٢) قطعاً أو غالباً، فالأول كالميت على الحي، والثاني كالخمر على العصير، ولا يجوز أن يسمى العبد حراً؛ لأنه ليس كذلك، وإنما هو محتمل فقط. (من شرح الجمع بالمعنى).

(٣) الظاهر أن يقال: أعصر عبناً كما ذكر في بعض كتب أصول الفقه، وجعله من تسمية الشيء باسم غايته، وعلى ما في الكتاب فالمعنى أستخرج بالعصر خمراً، أي: عصيراً يؤول إلى الخمر. (من حاشية الشريف على المطول).

(*) وفي حاشية ما لفظه: فسر بالعصير ليكون مجازاً باعتبار ما يؤول إليه، ولو فسره بالعنب لكان من تسمية الشيء باسم غايته، لكن تفسيره بالعصير يحوج إلى ارتكاب مجاز آخر إما في اللفظ بأن يراد بأعصر: أستخرج بالعصر، أو في الإيقاع؛ لأن حقيقة العصر إنما تقع على العنب. (من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير).

[١] - فإنه قال: فأفرد لأن رفيقاً يستوي فيه الواحد والمتعدد. اهـ ح

(و) منها: (الآلية) أي: كون الحقيقي آلة للمجازي، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء]، أي: ذكراً حسناً؛ لأن اللسان اسم لآلة الذكر.

(و) منها: (البديلة) أي: كون أحد المعنيين بدلاً عن الآخر، كقولهم: فلان أكل الدم، أي: الدية، وقول الشاعر:

إن لنا أحمره عجافاً يأكلن كل ليلة إكافاً

أي: ثمن إكاف.

فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب، وبقي مما ذكره سبعة أنواع:

أولها: حذف المضاف سواء أقيم المضاف إليه مقامه نحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٣]،

(قوله): «أي: ثمن إكاف» ويحتمل أنه من مجاز الحذف.

(قوله): «وبقي مما ذكره سبعة» قد تقدم أن ما ذكره يرتقي إلى خمسة وعشرين، فإذا كان ما ذكره المؤلف عشرين صورة وكان الباقي سبعة كان ما ذكره سبعة وعشرين. والتحقيق أن الباقي خمسة فقط؛ لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام [١]، بل قسمًا واحدًا يسمونه مجاز الحذف.

(قوله): «أولها حذف المضاف» الذي جعل الحذف والزيادة من العلاقات صاحب الفصول وصاحب الجمع والسيد المحقق، وتبعهم الشيخ [٢] العلامة في حواشي شرح التلخيص، وأما في شرح الفصول فاعترض صاحب الفصول في عدها منها حيث قال: في عد الزيادة والحذف من العلاقات نظر.

وأما شارح المختصر وصاحب المطول في شرحه للتلخيص فلم يعداهما من العلاقات، ولعل الوجه لمن عدهما من العلاقة ما ذكره بعض المحققين من شمول الكلية والجزئية لهما [٣]، وكأنهم بنوا ذلك أيضاً على إدراجهما في المجاز بالمعنى المتعارف، أعني اللفظ المستعمل في غير ما وضع له.. إلخ؛ لما نقله الشيخ العلامة في شرح الفصول عن حواشي المطول للسيد المحقق من توجيه قولهم: إنهما من المجاز بأنهم لم يريدوا بقولهم مجاز النقصان أن الأهل مضمّر ومقدر في نظم قوله: (واسأل القرية) فإن الإضمار يقابل المجاز، بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال: أهل القرية فلما حذف الأهل استعملوا القرية مجازاً،..... =

[١] - قد جعل الحذف ثلاثة أقسام الشريف في حاشية الشرح العضدي، وفي الفصول وحاشية الشيخ. (إسماعيل بن محمد إسحاق ح).

[٢] - أي: في عدهما، وقد اعترضه -أي: الشيخ اعترض صاحب الفصول فيها أيضاً-. (ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة).

[٣] - فإن مفهوم المثل جزء مفهوم مثل المثل، والقرية جزء مفهوم أهل القرية. اهـ منه ح.

يعني أهلها، أو لا كقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧]، في قراءة الجر، أي: عرض الآخرة، ويسمى مجازاً^(١) بالنقصان.

وثانيها: حذف المضاف إليه، نحو: أنا ابن جلا، أي: أن ابن رجل جلا.
ثالثها: النكرة في الإثبات للعموم، نحو: ﴿عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتُ﴾ [التكوير]، أي: كل نفس، ومنه: دع امرأاً وما اختار، أي: اترك كل امرئ واختياره.

رابعها: المعرف باللام لواحد منكر، نحو: ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾ [المائدة: ٢٣]، أي: باباً من أبوابها، نقلاً عن أئمة التفسير.

= فهي مجاز بالمعنى المتعارف، وسببه النقصان، وكذلك قوله: «كمثله» مستعمل في معنى المثل مجازاً، وسبب هذا المجاز هو الزيادة، فلو قيل: ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز، وأيد الشيخ رحمه الله هذا التوجيه بأن الأصوليين لم يذكروا إلا المجاز اللغوي، فإدراجه فيه أولى من جعله نوعاً آخر مقولاً عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المجاز، لكن ذكر الشيخ رحمه الله أن هذا التوجيه يتوقف على أن لا يكون مجاز الحذف ومجاز الزيادة إلا ما أمكن فيه ذلك؛ بأن يفسر هذا المجاز بما تغير إعرابه بسبب حذف أو زيادة كما هو المشهور [١]، وأما تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف إليه وتعميم الزيادة بحيث يشمل «فيها رحمة من الله» فلا.

قلت: وقد عمم المؤلف رحمه الله كما عمم صاحب الفصول، والأولى اعتماد ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم التعميم، والله أعلم.

(١) مجاز النقصان هو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها، كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾

[يوسف: ٨٣]، فإن القرية الأبنية المجتمعة، وهي لا تُسأل، وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب؛

لأن المجاز في الأفراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، والمحذوف لم يستعمل البتة، بل الحاصل هو إسناد السؤال إلى القرية، وهو شأن المجاز الإسنادي، ويظهر أن الزيادة كذلك أيضاً؛ لأن الزائد لم يستعمل في شيء البتة. ومقتضى كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الأفراد. (أسنوي).

[١] - لفظ المجاز شرح الإيجاز: وأنت خبير بأن نحو سؤال القرية ومجيء ربك بمقتضى ما ذكره لا يسمى مجازاً؛ فإن التفرقة بين جاء ربك ومجيء ربك بجعل أحدهما من مجاز الحذف والآخر ليس منه مع اشتراكها في أنه لا بد من تقدير المضاف والحكم بحذفه لوجود ما يذكر بعده من المقتضى له فيه تحكم بحت. (ح).

خامسها: الحذف، نحو: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦]، أي: كراهة^(١) أن تضلوا.

سادسها: الزيادة، كقوله تعالى: ﴿كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

والسابع: ما قدمناه في نوع اللزوم من استعمال اللازم في الملزوم، فهم يقسمون نوع اللزوم إلى نوعين، ولا يفرقون بين الحالية والمظروفية ولا بين المحلية والظرفية، فيجعلون الأربعة نوعين، ولذلك^(٢) كان ما عدوه من أنواعها خمسة وعشرين^(٣).

ووجه إسقاط هذه الأنواع^(٤).....

(قوله): «والسابع ما قدمناه في نوع اللزوم» فإن المؤلف اكتفى بذكر اللزوم ولم يقسمه إلى قسمين كما قسموه، لكن يقال: اللزوم شامل للقسمين كما صرح به المؤلف في الشرح فيما سبق فينظر في جعل استعمال اللازم في الملزوم هاهنا مما بقي مع ما قد ذكر مما سبق. وينظر أيضاً في الاعتداد بالملزوم في اللازم دون العكس، وكأن المؤلف عليه السلام بنى على ما هو التحقيق من أن اللازم ما لم يكن ملزوماً لم يعتبر كما هو مقتضى قوله في التلخيص: ثم اللفظ المراد به لازم معناه.. إلخ، وكأنه لما ذكرنا لم يعتد بذكره فيما سبق فجعله مما بقي، لكن كان على المؤلف عليه السلام أن يتعرض لوجه سقوطه فيما يأتي كغيره من سائر هذه السبعة.

(قوله): «ووجه إسقاط هذه الأنواع» أراد أكثرها؛ إذ قد عرفت أنه لم يتعرض لوجه إسقاط اللازم في الملزوم.

(١) قوله: أي كراهة أن تضلوا بالتنوين، ووجه التنوين لكراهة لثلا يرد أنه قد تقدم حذف المضاف، ولكنه يظهر التمثيل بالآية على مذهب الكوفيين؛ لأنهم يجوزون في مثله حذف لا، أي: أن لا تضلوا، ولا يرتضيه البصريون لبعده وقتله بالنسبة إلى حذف المضاف. اهـ

وفي حاشية: إنما قدر المضاف لرجوع المعنى إليه، وإلا فالمحذوف لا. (سيدي عبدالقادر بن أحمد، وهو معنى ما في السعد على الكشف).

(٢) في المطبوع: فلذلك.

(٣) قال في شرح الفصول للشيخ عليه السلام: ولا يخفى تداخل بعضها، يعني أن بعض هذه العلاقات داخل في البعض الآخر؛ فإن إطلاق اسم أحد الضدين على الآخر داخل في الاستعارة، وحذف المضاف أو المضاف [٢١] إليه داخل في الحذف مطلقاً.

(٤) يعني السبعة، ولم يتعرض لوجه إسقاط استعمال اللازم في الملزوم فيما يذكره الآن. اهـ وقوله: عدم صدق حد المجاز عليها، أي: وعدم تحقق معنى العلاقة بالمعنى السابق.

[١] - في المطبوع: والمضاف إليه، والمثبت من شرح الفصول.

عدم صدق حد المجاز عليها، أما فيما فيه حذف فظاهر، وأما اللام في: ﴿ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ﴾ [المائدة: ٢٣] فهي مثلها في: ادخل السوق^(١)، ولم يقل أحد بمجازيتها، وكذلك «نفس» في: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ﴾ [التكوير: ١٤]، لم يستعمل إلا فيما

(قوله): «عدم صدق حد المجاز عليها» إذ هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، ولا استعمال هنا للفظ إلا فيما وضع له، وقد صرح بذلك البيانون في الحذف والزيادة، وجعلوا إطلاق المجاز عليها^[١] من قبيل الاشتراك أو للمجاز، وذلك مستوفى في موضعه. فإن قيل: السياق يقتضي أن يقول المؤلف ﷺ: عدم صدق حد العلاقة، فما وجه العدول إلى قوله: عدم صدق حد للمجاز؟ أيضاً لم يسقط الشيخ العلامة في شرح الفصول إلا الحذف والزيادة لا غيرها وأسقطها عن صدق حد العلاقة والمجاز عليها لا عن صدق حد المجاز فقط كما ذكره المؤلف ﷺ، فيمكن أن يقال: ذلك لما في العبارة الأخرى - أعني عدم صدق حد العلاقة عليها - من الإيهام. ويئانه: أنك قد عرفت أن للمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، فلو ذكر المؤلف ﷺ العبارة الأخرى لأوهم أن سقوط هذه السبعة لانتفاء التقييد الأول، أعني اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، وليس كذلك، بل ذلك لانتفاء التقييد جميعاً فعُدل إلى ما يفيد انتفاءهما. أما انتفاء اللفظ المستعمل فظاهر لما عرفت، وأما انتفاء العلاقة فلأن هذه السبعة إذا لم يصدق على ما هي فيه حد للمجاز لم يصدق حد العلاقة؛ إذ هي كما عرفت معنى يصل للمعنى المجازي بالموضوع له، ولا اتصال فيها لمعنى مجازي على ما ذكره المؤلف لكونها عنده حقائق، والله أعلم.

(قوله): «عليها» أي: على ما هي فيه^[٢]؛ ولذا قال ﷺ: أما ما فيه حذف.. إلخ.

(قوله): «فهي مثلها في ادخل السوق ولم يقل أحد بمجازيتها» إذ اللام للماهية لا بشرط شيء، واستعمال الأعم في الأخص لا بخصوصه حقيقة، لكن سيأتي للمؤلف في بحث العموم أن لام العهد الذهني تتوقف على القرينة، وأن اللام حقيقة في الاستغراق، وهو مقتضى كلام الأصوليين كما يأتي. وفي الفوائد الغيائية أن لام العهد الذهني مجاز، لكنه جعل لام للماهية حقيقة، وهو خلاف مقتضى كلامهم أيضاً حيث قال: اللام للتعريف^[٣]، والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ [والاستغراق] والعهد خارجاً وذهناً عارض، فيحتاج فيها إلى قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك. انتهى، فينظر في هذا المقام، والله أعلم.

(قوله): «وكنكك نفس في علمت نفس.. إلخ» أي: في عدم صدق حد المجاز عليها، قد يتوهم الاعتراض على المؤلف ﷺ بأن حد المجاز صادق عليها؛ لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضعت له؛ لأن المراد بها العموم كما سبق للمؤلف ﷺ، ولا يخفى سقوط هذا الاعتراض؛ لأن المذكور سابقاً مبني على أن استفادة العموم من مجرد لفظ النكرة، والمذكور هاهنا مبني على أن العموم إنما استفيد من جملة الكلام مع بقاء النكرة على ما وضعت له من عدم العموم كما هو المعروف في مفردات المجاز في التركيب؛ ولذا قال: ومجازية جملة الكلام.. إلخ، وكلام المؤلف ﷺ هاهنا في التحقيق منع لما سبق.

(١) قال العضد في الفوائد الغيائية ما لفظه: تنبيه: اللام للتعريف، والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ، والتعميم والتخصيص عارضان، فيحتاج فيها إلى قرينة. اهـ قال في شرحها: المراد بالتعريف الإشارة إلى تعيين ما دخلت عليه، والتعميم الاستغراق، والتخصيص أي: العهد خارجاً أو ذهنياً، والقرينة صارفة عن إرادة الحقيقة. والمجاز خير من الاشتراك، فالمعروف باللام يكون مجازاً فيها؛ ولذا حمل صاحب الكشف التعريف في الحمد على الجنس.

[١] - أي على ما قاما به. (ح عن خط شيخه).

[٢] - هذا فيما عدى الثالث والرابع، وأما فيها فلا يحتاج إلى هذا التأويل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٣] - المراد بالتعريف الإشارة إلى تعيين ما دخلت عليه. (ح عن خط شيخه).

وضع له، ومجازية جملة الكلام - كما أشار إليه في الكشف^(١) - لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان، وأما: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً، والمشهور في توجيهه أن الكلام وارد على

(قوله): «كما أشار إليه في الكشف» حيث جعله من عكس الكلام [١] الذي يقصد به الإفراط فيما يعكس عنه، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا يُودِئُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الحجر]، ومعناه معنى كم وأبلغ منه. وتقول لبعض القواد: كم عندك من الفرسان؟ فيقول: رب فارس عندي، أو لا تعدم عندي فارساً، وعنده المقاب، وقصده بذلك التماهي في تكثير فرسانه، ولكنه أراد إظهار براءته من التزيد وأنه يقلل كثير ما عنده فضلاً أن يتزيد، فجاء بلفظ التقليل ففهم منه معنى الكثرة على الصحة واليقين.

(قوله): «كما صرح به علماء البيان» يعني في المجاز المركب.

(قوله): «فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً» يعني حقيقة كما هو مقتضى العبارة، لا يقال: فيتأني توجيهه بطريق الكناية؛ لأننا نقول: الكناية إنها هي في جملة الكلام لا في لفظ الكاف؛ ولذا قال المؤلف عليه السلام: إن الكلام وارد على طريق الكناية، فإن انتفاء.. إلخ. قال السيد المحقق: وهذا هو المشهور، يعني في بيان الكناية، وكأنه يشير إلى أن في تقريرها وجهاً آخر بجعله من باب مثلك لا يبخل بمعنى أنت لا تبخل من غير أن يراد إنسان آخر ماثل للمخاطب، والكلام في ذلك مستوفى في موضعه، وقد ذكر في شرح المختصر وجهاً آخر ذكر الشريف أنه وجه في الكناية أبلغ، واختاره في الجواهر، لكن ظاهر كلامه أنه وجه مستقل في الآية، ولفظ شرح المختصر: ولا يبعد أن يقصد نفي من يشبه أن يكون مثلاً فضلاً عن المثل حقيقة. وبينه في الجواهر بأن نفي من يشبه المثل مستلزم لنفي المثل؛ لأن من يشبه مثل زيد مشابهته لزيد أقل من مشابهة المثل له بناء على قاعدة التشبيه من أن المشبه به أقوى، ويلزم من نفي من يشبه المثل نفي المثل؛ لأن نفي الأدنى مستلزم لنفي الأعلى، كما تقول: لا يوجد من يماثل زيدا في أدنى فضائله فإنه يلزم بالضرورة أن لا يوجد من يماثل في جميع فضائله، وهو المثل الحقيقي؛ لأن التماثل الحقيقي هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية على ما بين في الكتب الكلامية، قال: فعلى هذا يجب أن تحمل هذه الآية على هذا المعنى الحقيقي مع عدم لزوم شيء من المحذورات، هكذا يجب أن يحقق هذا الموضع انتهى.

(١) في قوله تعالى: ﴿عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتُ﴾ [التكوير]، قال: فإن قلت: كل نفس تعلم ما أحضرت [٢] كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ [آل عمران: ٣٠]، لا نفس واحدة، [فما معنى «علمت نفس»؟] [٣] قلت: هو من عكس كلامهم.. إلخ ما نقله سيلان.

[١] - ينظر في هذا البحث ما معناه. (منقولة). المعنى بأن لفظ الذي مدلوله الفرد كان مدلوله مع جملة الكلام كل فرد، بل أبلغ، كما استعمل ما هو للتقليل - أعني رب - لما هو كثير وفوق، والله أعلم. (ع ح).

[٢] - في المطبوع: فإن قلت: علمت نفس ما أحضرت كقوله. والمثبت من الكشف.

[٣] - ما بين المعقوفين من الكشف.

طريق الكناية؛ فإن انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفاً؛ لأن الشيء إذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق الأولى أن لا يكون له ما يماثله، فأطلق الملزوم وأريد اللازم مبالغة في نفي الشبيه.

ووجه آخر: وهو أن الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني؛ لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم لا ينكره أحد يصلح أن يكون مخاطباً، إنما الشأن في نفي المثل وإثباته، فإذا نفى مثل المثل فصِدْقُ نفيه^(١) إما بانتفاء المثل فإنه إذا انتفى المثل انتفى مثله قطعاً، وإما بثبوته وانتفاء مثله، لكن الثاني^(٢) باطل؛ لأنه لو تحقق المثلية لتحقيق مثل المثل قطعاً؛ لأن الذات متحققة وهي مثل المثل، فيلزم التناقض، وهو انتفاء مثل المثل وثبوته، فتعين الأول، وهو انتفاء المثل، وهو المطلوب^(٣).

(قوله): «بطريق برهاني» أي: لا بطريق الكناية، أعني إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، بل بطريق الاستدلال على نفي المثل بلزوم التناقض على تقدير ثبوته ونفي مثل المثل كما أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله: فيلزم التناقض؛ ولذا جعل المؤلف عليه السلام حاصله الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم، والكناية ليست كذلك.

(قوله): «لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم.. إلخ» هكذا ذكره الشريف، وإنما احتاج إلى هذه المقدمة ليتم ما يأتي من قوله: لأنه لو تحقق للمثل لتحقيق مثل المثل قطعاً؛ لأن الذات متحققة.. إلخ، وذلك لأن الاستدلال لو كان مع المنكر له تعالى وتقدس لم يتهض عليه ذلك فلا تناقض عنده؛ لأنه يلتزم انتفاء مثل المثل لا بثبوته.

(قوله): «يصلح أن يكون مخاطباً» حتى للمشرّكين فإنهم مقرون به تعالى وتقدس، (وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) [الزخرف: ٨٧].

(قوله): «فصدق نفيه» أي: نفي مثل المثل.

(قوله): «فإنه إذا انتفى المثل» أي: مثل ذاته تعالى.

(قوله): «انتفى مثله» أي: مثل المثل قطعاً فإنه تعالى إذا لم يتصف بأن له مثلاً لم يتصف بأن لمثله مثلاً.

(قوله): «وإما بثبوته» أي: مثل ذاته تعالى.

(قوله): «وانتفاء مثله» أي: مثل المثل.

(قوله): «لكن الثاني» وهو ثبوت مثل المثل [١] باطل.

(١) وقد يقال: هذه قضية سالبة، والسالبة تصدق بانتفاء الذوات وانتفاء النسبة، فإذا قلنا: ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفائه أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله، فكذلك في الآية الكريمة. (أسنوي).

(٢) وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل. (ع).

(٣) قيل: الحكم بعدم زيادتها يستلزم نفي ذاته تعالى؛ لأنه مثل لمثله وإن لم يكن موجوداً؛ إذ القضية غير الموجبة لا تستدعي وجود متعلق المحمول، فالوجه أن الكاف زائدة. (حاشية الشيخ لطف الله رحمته).

[١] - أظن العبارة هكذا: وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل. (منقولة ح).

والحاصل: أن ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله، ونفي اللازم يستلزم^(١) نفي الملزوم.

إذا تقرر ذلك عرفت أن تسمية ما أسقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي أو المجاز^(٢).

بقي النظر في المشكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، كقوله:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

هل تحتاج إلى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع إلى العلاقات المشهورة، أم الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زائدة على ما عده القوم؟ فقال بعض المحققين: إن كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا إشكال، وتكون المشكلة موجبة لمزيد الحسن، كما بين السيئة وجزائها^(٣).

(قوله): «عرفت أن تسمية ما أسقط بالمجاز.. إلخ [١]»، المراد أن التسمية عند غير المسقط كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص. وأما عند من أسقطه كالمؤلف عليه السلام فهي حقيقة لا مجاز كما حققه عليه السلام، فكلام المؤلف عليه السلام من أن التسمية بالمجاز من باب الاشتراك أو المجاز مستقيم في مجاز النقصان والزيادة كما ذكره في علم البيان، وأما باقي الأنواع السبعة فتسميتها بالمجاز عند معتبرها ليس من باب المجاز ولا الاشتراك، بل لوجود حقيقة المجاز فيها كما في سائر المجازات فينظر.

(قوله): «لوقوعه في صحبته» أي: لفظاً أو تقديراً؛ ليدخل في التقدير مثل «صبغة الله».

(قوله): «فقال بعض المحققين» هو السيد المحقق، صرح بذلك الشيخ عليه السلام في حواشي شرح التلخيص.

(قوله): «كما بين السيئة وجزائها» فإن بينهما علاقة التضاد [٢].

(١) في المطبوع: مستلزم.

(٢) لأن المجاز إما المستعمل في غير ما وضع له أو المحذوف منه، وقوله: أو المجاز يعني على طريق المشابهة.

(٣) فإن بينهما ملازمة قوية ونوع سببية، فتكون المشكلة فيها موجبة لمزيد الحسن، ومنه قوله تعالى: (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) [البقرة: ١٥]، على بعض الوجوه، (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ) [البقرة: ١٩٤]. (منه قدس سره).

[١] - تحقق هذه القول إن شاء الله تعالى.

[٢] - في حاشيته على شرح الغاية: أو السببية. اهـ فالعلاقة سببية السيئة لجزائها، والوجه المحسن للمشكلة. اهـ وما ذكره المحشي هو ما ذكره السعد. (ح عن خط شيخه).

وإن لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد أن يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة، وإلا فلا وجه للتعبير به عنه.

وقال بعضهم: لا يخفى أن المشاكلة ليست بحقيقة، وهو ظاهر، ولا مجاز لعدم العلاقة، ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح أو القول بأن هذا نوع من العلاقة فيكون مجازاً.

واعترض^(١) ما ذكره من جعل المصاحبة في الذكر نوعاً من العلاقة بأنها لا تصلح لذلك؛ لأن حصولها بعد استعمال المجاز، والعلاقة يجب أن تكون حاصلة قبله لتلاحظ وتستعمل^(٢).

وقد يجاب عنه: بأننا لا نسلم وجوب حصول العلاقة قبل المجاز؛ فإن العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤول إليه، وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى

(قوله): «مصححة للمجاز في الجملة» أي: من غير أن يبين هل ذلك لرجوعها إلى العلاقات أو لا، ويحتمل أنه أراد بالجملة جملة الكلام، والأول أظهر.

(قوله): «فلا وجه للتعبير به» أي: بلفظ غيره.

(قوله): «عنه» أي: عن الشيء الواقع في صحبة الغير.

(قوله): «وقال بعضهم» ذكره السعد في شرح المفتاح، كذا ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه.

(قوله): «سوى التزام قسم ثالث» أراد قسم ثالث غير الكناية كما سيصرح بذلك المؤلف؛ لتلا يرد أن الكناية قسم ثالث فيكون هذا رابعاً.

(قوله): «واعترض» المعارض صاحب الجواهر، وقد أورده الشيخ رحمه الله في حاشيته، ولم يجيبه عنه.

(قوله): «لتلاحظ وتستعمل» هكذا عبارة الشيخ رحمه الله، وفي الجواهر: لتلاحظ فيستعمل المجاز.

(قوله): «باعتبار ما يؤول إليه» لا يقال: العلاقة كونه أنلاً إلى المعنى الحقيقي وهو حاصل قبل المجاز؛ لأننا نقول: هذا يؤول إلى ما يأتي قريباً للمؤلف رحمه الله من أن السابق هو تصور العلاقة.

(١) قوله: واعترض.. إلخ: شكك عليه في نسخة (لي)، ولعل وجهه أن العلاقة حاصلة قبل المجاز؛

لأن العلاقة هي كونه يؤول إلى الحقيقي، والمتأخر عن المجاز إنما هو الحصول فقط.

(٢) في بعض النسخ بالياء التحتانية والضمير للمجاز، وهو قريب، وفي بعضها بالفوقانية، والمعنى: وتجعل علاقة.

المجازي في الزمان اللاحق^(١)، وهذا حصول بعد المجاز، فالمعتبر هو الحصول مطلقاً سواء كان في زمان المجاز أو قبله^(٢) أو بعده. وأما الذي يجب أن يكون سابقاً فهو تصور العلاقة، ولا شك أن علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز، وأن تصورهما^(٣) سابق عليه.

(قوله): «أن علاقة المصاحبة» الإضافة بيانية.

(قوله): «متحقق» خبر علاقة، وينظر في وجه التذكير [١].

(قوله): «في زمان المجاز» فإنه لما ذكر الطبخ الحقيقي والطبخ المراد به الخياطة اتحد زمان ذكرها مع الطبخ وزمان المجاز.

(١) كحصول معنى الخمر الحقيقي لمعناه المجازي وهو العصور في الزمان المستقبل.

(*) إن قلت: هي فيه كونه يؤول إلى الحقيقي وهو حاصل له الآن. (من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش).

(٢) نحو: ﴿وَأَثَرُوا النِّتَاقَ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢].

(٣) وأقول: فيه تأمل؛ إذ الأول المحدود علاقة حاصله كون المعنى الحقيقي بحيث يحصل للمعنى المجازي، ومعلوم أن هذا الكون حاصل قبل التجوز، وهو أيضاً مع قطع النظر عن تجوز المتجوز أمر ثابت في نفس الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي بسبب اتصال يوجد في ضمنه مطلق اللزوم اللازم في مطلق المجاز، وليس من المتجوز إلا اعتباره عند تجوزه لوجدانه صالحاً للانتقال، وليس كذلك المصاحبة الذكرية فإنها أمر لا تحقق له إلا في وقت الذكر وتجاوز المتجوز، وقبله لا يكون بين المعنيين ذلك الاتصال الذي عليه تتوقف صحة تجوزه، وقبلية التصور إنما تجدي بعد كون المتصور مما يتنقل بسببه انتقالاً صحيحاً؛ لأننا لا نعني بالتصور أولاً إلا اعتبار مصحح الانتقال، فلما لم يكن كذلك لا يكون لتقدم تصوره واعتباره أثر في تصحيح التجوز، وإلا لكان غير المصاحبة الذكرية مما ليس بعلاقة اتفاقاً فإذا تقدم تصوره صار علاقة، واللازم باطل اتفاقاً، والحق أن منع حصول العلاقة قبل المجاز في غاية السقوط. (مجاز لسيد العلامة زيد بن محمد رحمته).

[١] - لعله باعتبار الجامع أو باعتبار تقدير موصوف محذوف كنوع، والله أعلم. (سیدی احمد بن محمد إسحاق). وفي بعض النسخ: تتحقق ولا إشكال. (ح عن خط شيخه).

وأما التزام قسم ثالث^(١) غير الكناية على قول فباطل؛ لعدم القائل به.
وقيل: العلاقة هنا هي المجاورة^(٢) في الخيال، فإنه إذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورته في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه،

(قوله): «غير الكناية على قول» أي: قول السكاكي، يعني أن التقييد لقوله غير الكناية إنما يحتاج إليه على قوله؛ لخصره الكلمة المستعملة في ثلاثة: الحقيقة والمجاز والكناية كما صرح بذلك الشيخ رحمته الله في حواشيه، فقيّد بذلك لئلا يرد أن المشاكلة قسم رابع لا ثالث. وأما على قول غير السكاكي فغير محتاج إليه، وكأن المؤلف رحمته الله اعتمد ما ذكره الشيخ رحمته الله في حواشيه عن صاحب التلخيص من أنه حصر الكلمة المستعملة استعمالاً صحيحاً في الحقيقة والمجاز فينظر، والله أعلم.

(قوله): «لعدم القائل به» الكلام هاهنا مبني على التقييد بالاستعمال الصحيح؛ لقوله سابقاً: ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح؛ فلا يرد أن اللفظ قبل الاستعمال واسطة فيكون قسماً رابعاً. وأما الأعلام فسيجيء الخلاف في أنها ليست بحقيقة ولا مجاز فتكون واسطة، فالقول بعدم القائل به ينافيه وإن كان مختار المؤلف رحمته الله أنها حقائق كما يأتي.

(قوله): «وقيل» ذكره في الجواهر [١]، ونقله الشيخ رحمته الله في حاشيته.

(قوله): «وقيل: العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال» القائل بذلك صاحب الجواهر، وأورده الشيخ العلامة في حاشيته، وهو مأخوذ أيضاً من موضعين في شرح المختصر: الأول: من بحث العلاقة، من جعله التلازم إما في الوجود كالسبب والمسبب أو في الخيال كالضد على الضد. قال في الجواهر: وتدخل المشاكلة في هذا القسم؛ لتقارن المعنيين في خيال المتكلم، قال: وليكن اندراج المشاكلة تحت التلازمين في الخيال على ذكر منك. والثاني: من بحث علامات المجاز؛ حيث ذكر أن العلامات أن يكون إطلاق اللفظ لأحد مدلوليه متوقفاً على تعلقه بالآخر نحو: «وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ» [آل عمران: ٥٤]، ولا يقال: ومكر الله ابتداءً - فإنه ذكر السعد أن فيه إشارة إلى أن المشاكلة من قيل للمجاز، قال في الجواهر: إذ قد سبق أن العلاقة في مجاز المشاكلة من المجاورة في الخيال.

(قوله): «في الخيال» أي: خيال المتكلم، وأما المصاحبة في الذكر فقد عرفت ما ذكر فيها.

(قوله): «صورته» أي: الكائن [٢]، وهو الخياطة. وفي الجواهر: صورته [٣].

(قوله): «ما ناجى به» أي: بالكائن. وفي الجواهر: بها.

(١) في الاستعمال الصحيح، فلا يرد اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، وأما الأعلام فاختار المصنف أنها حقائق كما سيأتي.

(٢) أقول: بل العلاقة التشبيه الادعائي، لكن لما لم يعرف من قبل لم يحز ابتداءً، بل بعد ذكر الحقيقة؛ ولهذا لا يجوز: مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداءً. (مسلم الثبوت باللفظ). مسلم الثبوت مع منهياته تأليف العلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري، والمنهيات هي تعليقات للمؤلف على المتن.

[١] - لعل هذه نسخة عوض عن القولة التي بعدها. (ح عن خط شيخه).

[٢] - ويمكن أن يقال: التذكير باعتبار المخيط. (سيدي أحمد بن محمد، ح).

[٣] - لفظ الجواهر: فإنه إذا كانت.... ارتسمت صورتها.

فإذا أورد^(١) صورة الطبخ في خياله بأن قالوا: اقترح شيئاً نجد لك طبخه، تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله، فيجوز أن يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول: اطبخوا لي جبة وقميصاً، وليس العلاقة المصاحبة في الخارج، بل تصورها وتحيلها، فلا إشكال. واعترض بأنه لا يلزم في صورة المشكلة المقارنة الخيالية إلا عند استعمال اللفظ فقط، ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة^(٢)، وفيه ما عرفت.

قال شيخنا رحمته الله: لا يبعد أن يقال: إن العلاقة في مجاز المشكلة من قبيل استعمال المقيد في المطلق، أراد بقوله: اطبخوا- افعلوا^(٣) فإن الطبخ فعل لكن

(قوله): «في خياله» أي: الشخص.

(قوله): «وليس العلاقة المصاحبة في الخارج.. إلخ» كذا ذكره الشيخ رحمته الله في حاشيته، ولم يذكره في الجواهر، وكأنه أشار إلى أن للمصاحبة لو كانت في الخارج -وهي التلازم في الوجود كما هو القسم الأول من المنقول عن شرح المحقق- لورد أن ذلك غير حاصل بين الطبخ والخياطة، فأشار إلى دفعه بأن العلاقة هي المصاحبة في التصور والتخيل فلا إشكال. ولو قال المؤلف رحمته الله: بل المصاحبة في تصورها وتحيلها لكان أظهر.

(قوله): «إلا عند استعمال اللفظ» يمكن أن يقال: ذلك عند استعمال اللفظ الحقيقي، أعني قوله: نجد لك طبخه، فلا إشكال.

(قوله): «ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة» لما عرفت من أن العلاقة يجب أن تكون حاصلة قبل استعمال للمجاز.

(قوله): «وفيه ما عرفت من قوله: وقد يجاب.. إلخ»

(قوله): «قال شيخنا» هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث، ذكره في حاشيته لشرح التلخيص.

(قوله): «من قبيل استعمال المقيد في المطلق» لا يتم هذا إلا في البيت [١] المذكور وما شابهه، لا في نحو «صبغة الله» «ومكروا ومكر الله» ونحوهما.

(١) وفي نسخة: ورد. وعبرة الجواهر: أوردت صورة.. إلخ.

(٢) لوجوب سبقها تصوراً. اهـ، وفي نسخة بعد قوله: لا يصلح للعلاقة، وفيه ما عرفت وعليه ما لفظه: من صحة حصولها في زمان المجاز.

(٣) الظاهر أن المراد: خيطوا، فهو من إطلاق مقيد على مقيد آخر. (من نسخة سيدي الحسين بن القاسم على حاشية الشيخ على الشرح الصغير).

(*) اعترض عليه بأن المقيد هنا مستعمل في المقيد؛ لأن كلاً من الخياطة والطبخ مقيد، وإنما يصح لو كانت الخياطة مجرد الفعل، وليست كذلك. وأجيب بأن الخياطة وإن كانت فعلاً مخصوصاً إلا أنه أريد بها ابتداء الفعل مجرداً عن اعتبار الخصوصية من حيث إنه فرد من أفرادها، ثم استعمل الفعل المقيد الذي هو اطبخوا في ذلك الفعل فكان من إطلاق المقيد على المطلق، والله أعلم. (من خط السيد صلاح بن حسين الأنخفش رحمته الله).

[١]- لم لا يتم؟ اهـ الظاهر التمام؛ إذ المكر في الآية وكذا الصبغة بمعنى الفعل، وهو مراد الشيخ رحمته الله. (سيدي أحمد بن محمد ح). وفي حاشية: ينظر ما وجه عدم جريه في نحو: «ومكروا ومكر الله» فلم يظهر ذلك؟ وأما في نحو «صبغة الله» فقد يوجه ذلك بأن المشكلة معنوية، والله أعلم. (سيدي إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح).

لشيء مخصوص، والمشكلة محسنة لهذا المجاز، فلا يلزم أن يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن: جاء زيد^(١) أي: رجل مثلاً.

إذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم أنه قد اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها بأعيانها عن أهل اللغة^(٢)؛ فإذا نقل إلينا إطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه إلا عليه^(٣)، أم لا يجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقة، فنطلق مثلاً اسم المسبب على السبب أي سبب كان؟

والمختار: أنه لا يجب نقلها، وهو المشار إليه بقوله: **(لا الأحاد)** وهو معطوف على قوله: العلاقة معتبر نوعها^(٤). وعليه الجمهور؛ محتجين

(قوله): «والمشكلة محسنة» أراد التحسين العرضي البديعي؛ فلا يرد أن أكثر استعمال المقيد في المطلق لا مشكلة فيه ولم يخرج عن الحسن الذاتي، ولذا قال: حتى يحسن جاء زيد أي رجل ولم يقل: حتى يصح، والله أعلم.

(قوله): «ووجوب نقلها» أي: وجوب نقل نوعها.

(قوله): «لا الأحاد» فسر بأحاد المجازات كما في شرح المختصر، وفي شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته الله فسرهما بأفراد الأنواع، وهما متقاربان.

(قوله): «وهو معطوف على قوله: العلاقة معتبر نوعها» فيكون من عطف الجمل^[١]، ويكون العطف بحسب معنى ما سبق؛ إذ معنى ما سبق كما ذكره المؤلف رحمته الله: يعتبر نقل نوعها لا الأحاد، أي: لا يعتبر نقل الأحاد. وعبارة ابن الحاجب: لا يشترط النقل في الأحاد على الأصح.

(١) زيد ليس بمقيد؛ لأن الإطلاق والتقييد في النكرات. (قال في الأم: من هامش نسخة مولانا الحسين من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير). وفيه نظر. (من خط البرطي). وجه النظر: أن اصطلاح البيانيين في المقيد يشمل المعارف. (من إفادة سيدي أحمد بن زيد الكبسي رحمته الله).

(٢) «عن أهل اللغة» ساقط من المطبوع.

(٣) أي: فلا يطلق إلا النبات على المطر، ولا يطلق أي مسبب على أي سبب.

(٤) أي على نوعها. (من خط سيلان). لكنه يخالف ما في حاشيته. تأمل.

[١]- بل الظاهر أنه من عطف المفردات ولا حاجة إلى التكلف، فهو معطوف على نوعها، ولعل الذي ألجأ المحشي إلى أنه من عطف الجمل قول المؤلف: وهو معطوف على قوله: العلاقة معتبر نوعها، ولعله إنما ذكر هذا جميعه لبعده المعطوف عليه، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

(بالاستقراء) أي: تتبع أحوال أئمة الأدب وتفاصيل نظمهم ونثرهم، فإن من استقرأ علم أنهم لا يتوقفون بل يتفوقون على أن اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع بأعيانها عن أهل اللغة أحد طرق اللغة وشعبها التي ترفع طبقة الكلام. احتج المعبرون لنقل الأحاد في جواز التجوز بأن عدمه يستلزم القياس أو الاختراع، وهما باطلان، أما لزوم أحدهما فلأن التجوز بلا نقل إثبات ما لم يصرح به من إطلاق اللفظ على المعنى المجازي، فإن كان بجامع مشترك بين المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح بإطلاق اللفظ عليه فهو القياس.

وإن لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكليماً بلغة العرب، وأما بطلانها فالقياس قد تقدم^(١)، والاختراع ظاهر.

(و) الجواب: أن ما ذكرتموه وهو **(استلزام عدم نقلها)** أي: الأحاد **(القياس أو الاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع إطلاقه على كل ما وجدت فيه العلاقة)** من المعاني.

وحاصل الجواب: منع لزوم أحدهما لوجود قسم ثالث، وهو أن ينص الواضع نصاً كلياً على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة، ولا يخرج الاسم بذلك الإطلاق^(٢) عن لغتهم، وإلا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم وكان قياساً أو اختراعاً.

وتحقيقه: أن الواضع عين اللفظ ثانياً بإزاء المعنى المجازي تعييناً كلياً^(٣)، بمعنى أنه جَوَّز إطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من

(قوله): «عين اللفظ ثانياً» لم يذكر السعد لفظ ثانياً.

(١) في قوله: ولا القياس؛ لأنه إثبات بالمحتمل وأنه غير جائز.

(٢) أي: الذي أطلقه المستعمل الآخر. اهـ ولا يكون قياساً.

(٣) فيه دليل على أن المجاز موضوع وضعاً كلياً. (من خط سيلان).

العلاقات المحدودة، علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وإن لم يوجد التصريح به في كل من الأحاد، كما في رفع الفاعل ونصب المفعول، وما يدل بالهيئة كالمبني للمفعول والأمر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بآحاديها، بل علم بالاستقراء تعيين هيئاتها للدلالة على معانيها، إلا أن تعيين الهيئات للدلالة بنفسها^(١)، أي: من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالأوضاع الشخصية^(٢) ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة، وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن إرادة المعاني الأصلية، فخرجت عن قسم الحقيقة وعن أن يتناولها الوضع كما تقدم^(٣).

احتجوا ثانياً: بأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير إنسان للمشابهة، وشبكة للصيد للمجاورة، وأب للابن للسببية، وابن

(قوله): «كما في رفع الفاعل» فإن رفع الفاعل ونصب المفعول بالوضع قطعاً.

(قوله): «كالمبني للمفعول» هكذا في حاشية السعد، واعترض [١] بأن المبني للفاعل يدل بهيته أيضاً.

(قوله): «وتعيين المجازات للدلالة» قد سبق في أول بحث الموضوعات أن تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة، وهذا مؤيد لما عرفت من الاعتراض هنالك.

(قوله): «وعن أن يتناولها الوضع» أي: الوضع المطلق؛ لكونه اسماً للقسم الأول من التعيين، يعني تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه.

(١) كلامه هنا يوافق ما ذكره في حد الوضع.

(*) لا يقال: هذا الفرق على ما فيه من التكلف لا يتمشى في أسماء الإشارة والحروف؛ لأنها من الحقيقة مع احتياجها إلى القرينة؛ لأننا نقول: إنهم نصوا أن احتياج القرينة في الحروف وأسماء الإشارة سببه عروض الاستعمال، بخلاف المجاز فإن قرينته بالوضع. (من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) مثل: رجل وفرس وأسود وأبيض، يعني في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ إلى قرينة.

(٣) في تحقيق معنى الوضع فيما نقله عن السمرقندي وعن التفتازاني عن التلويح.

[١] - الاعتراض مدفوع بقوله: كالمبني بتوسيط الكاف. (من خط سيدي محمد بن زيد. ح).

للأب للمسيبية، واللازم باطل اتفاقاً.

(و) أجيب: بمنع الملازمة؛ فإن العلاقة ما **(هي)** إلا **(مصححة)** أي: مقتضية لصحة الاستعمال **(فلا يضر التخلف^(١))** عن المقتضي للصحة؛ لجواز أن يكون المانع مخصوص، فإن عدم المانع^(٢) ليس جزءاً من المقتضي، على أن شرط الاستعارة منتف في «نخلة» لطويل غير إنسان، وهي المشابهة في أخص الأوصاف، وأما إطلاقها على الإنسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول، بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها.

(قوله): «المانع مخصوص» يعني بتلك الصورة، فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء.

(قوله): «فإن عدم المانع» هذا متفرع على مقدر؛ إذ المعنى: فلا يقدرح في الاقتضاء؛ فإن عدم المانع، وهو مصرح به في عبارة الشريف.

(قوله): «ليس جزءاً من المقتضي» وإذا لم يكن جزءاً منه كان اقتضاء المقتضي تاماً وإن وجد المانع، بخلاف ما لو كان عدمه جزءاً من المقتضي فإنه لا يتم مع وجود المانع.

قال السيد المحقق: وبهذا القدر يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع، فما علم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك إجمالاً، وما لم يعلم فيه ذلك فإن علم أو ظن وجود مانع لم يستعمل وإلا جاز استعماله؛ لأن الأصل عدم المانع.

(١) أي: تخلف جواز الاستعمال.

(٢) وقع قوله: «ليس جزءاً من المقتضي» على سبيل التمثيل، أي: ليس جزءاً منه ولا لازماً له خارجاً عنه أيضاً حتى لا ينعكس ولا يتخلف. (ميرزاجان).

[الوجوه التي يعرف بها المجاز]

(مسألة: ويعرف المجاز بوجوه) أي: خواص يتميز بها عن الحقيقة، فمنها: **(ضرورية^(١))** أي: يعرف بها المجاز ضرورة، نحو: تصريح أهل اللغة^(٢) باسمه، كأن يقولوا^(٣): هذا اللفظ مجاز، أو بحده كأن يقولوا^(٤): هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف^(٥).

فإن قلت: الكلام في حصول المعرفة الضرورية، وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي كونها ضرورية.

قلنا: المراد^(٦) فيما إذا كانت معرفته من الحد تعليمية بأن يلقي إليك الحد فتعرفه؛ إذ لو كانت فكرية فهي نظرية، وليس الكلام فيه.

(قوله): «وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي.. إلخ» لم يذكر الخاصة في هذا الإيراد، والكلام فيها أيضاً كالقوله في الحد، وقد صرح بذلك بعض أهل الحواشي.

(قوله): «إذ لو كانت فكرية» أي: مستخرجة بالفكر وحركة النفس في الذاتيات والعرضيات لا بإلقاء أهل اللغة وتعليمهم فهي نظرية، أي: لا ضرورة، وقيل: في عبارة المؤلف تكرار^[١]؛ لأنها في معنى لو كانت نظرية فهي نظرية، وعبارته عَلَيْهِ السَّلَام هي كما في الجواهر.

(١) وضعية. اهـ وقوله: «يعرف المجاز بها ضرورة» أي: بدون الانتقالين. (فصول بدائع).

(٢) عبارة فصول البدائع: كتصريح أهل اللغة باسمها يعني الحقيقة والمجاز أو أحدهما أو خاصيتهما، وليس في الأخيرين إلا الانتقال الثاني مع أنها كاسبان للتصور لا للتصديق بالحقيقة أو المجازية.

(٣) في المطبوع: يقول.

(٤) في المطبوع: يقول.

(٥) المصحح العلاقة، والصارف أي عن إرادة المعنى الحقيقي هو القرينة.

(٦) قوله: قلنا المراد.. إلخ: حاصل الجواب المذكور هنا وفي العضد: أن الحد إذا ألقاه إليك أهل اللغة أي جماعة كثيرة منهم كان قبول رواية متواترة يفيد الضرورة قطعاً، وإن استخرجت الجنس والفصل بذهنك كان كسباً، والفرق بين الرأي والرواية واضح. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

[١] - الظاهر عدم التكرار؛ إذ تقديره إذ لو كانت حاصلة بالفكر وحركة النفس فهي نظرية فتأمل. (عن خط شيخه).

أو بخاصته^(١)، كأن يقول^(٢): استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة^(٣).

(و) منها: (نظرية) أي: يعرف بها المجاز بالنظر، (ومنها) أي: ومن النظرية (صحة النفي^(٤)) للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الأمر، كقولك للبليد: ليس بحمار، فهذه علامة لكون اللفظ^(٥) مجازاً، وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة. وقيد بقوله: «عند العقل وفي نفس الأمر» ليندفع نحو: ما أنت بإنسان لصحته لغة وعرفاً عن الفاقد بعض الصفات الإنسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطائية.

قيل: يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء أو اللازم، كالإنسان بمعنى الناطق أو الكاتب فإنه لا يصح نفي الإنسان عن الناطق أو عن الكاتب^(٦) مع

(قوله): «ومنها: أي: ومن النظرية صحة النفي» لفظ الواو العاطفة في المختصر -أي: الغاية- وفي قوله: أي ومن النظرية لم تقع موقعها.

(قوله): «عند العقل» متصل بقوله: صحة النفي.

(قوله): «ليندفع نحو: ما أنت بإنسان» فإنه قد صحح النفي مع أن قولنا: أنت إنسان حقيقة؛ وذلك لأن النفي لم يكن عند العقل وفي نفس الأمر، بل باعتبار فقد بعض الصفات الإنسانية كالبليد لاعتبارات خطائية أي: لا تكون يقينية، بل لاعتبارات ظنية في متعارف الناس ومخاطباتهم كمواظ الوعاظ.

(قوله): «بناء» علة لصحته لغة.

(قوله): «قيل: يشكل.. إلخ» ذكره السعد في حواشي شرح المختصر.

(١) عطف على قوله: أو بحدده، وفي حاشية السعد على العضد: أو بخاصته، كأن يقول: هذا اللفظ مشروط بالقرينة.

(٢) في (ب) والمطبوع: يقول.

(٣) بعد معرفة كون العلاقة خاصة له مساوية. اهـ وفي حاشية: لعل هذا مبني على مذهب السكاكي.

(٤) قوله: «ومنها صحة النفي». الأولى حذف الواو.

(٥) في المطبوع: لكون هذا اللفظ.

(٦) في المطبوع: أو الكاتب.

أن الحقيقة لم توجد، فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة؛ لوجوب اطراد العلامة.

وقد يجاب: بأن هذا الإشكال نشأ من اشتباه العارض^(١) والمعروض؛ فإن المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب^(٢) والناطق، ولا شك أن مفهومها غير مفهوم الإنسان، فيصح نفيه عنهما وإن كان لا يصح نفيه عن معروضهما، وهو ما صدقاً عليه من الأفراد.

(واعترض) عليه (بأن العلم بها) أي: بصحة النفي (يتوقف على العلم بكونه) أي: المعنى المستعمل فيه اللفظ (ليس معنى حقيقياً) للفظ المتجاوز به أصلاً؛ وذلك لأن المراد بصحة نفيه نفي كل ما هو معنى له حقيقة؛ لأن معناه

(قوله): «مع أن الحقيقة لم توجد، أي: حقيقة الإنسان؛ لأنها مجموع الحيوان الناطق، فإذا أريد بالإنسان الناطق أو الكاتب فهو مجاز وقد تحققت فيه علامة الحقيقة وهو عدم صحة النفي؛ إذ لا يصح نفي الإنسان عن الناطق أو عن الكاتب.

(قوله): «وقد يجاب بأن هذا الإشكال نشأ.. إلخ» وكذا يجاب بمثله عما أورده الشريف من أن اللفظ العام إذا استعمل في الخاص كان مجازاً مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد، وكذا اللفظ الموضوع لمساو لازم إذا استعمل في المساوي الآخر، كالخاصة إذا أطلقت على ماله الخاصة كالضاحك بالقوة. والذي في بعض حواشي شرح المختصر جواباً عما أورده الشريف ما لفظه: العام إذا استعمل في الخاص مجازاً يصح سلب معناه الحقيقي عن الخاص من حيث إنه عام؛ لأن مفهومه من حيث إنه عام غير مفهوم الخاص من حيث إنه خاص، وإذا تغاير المفهومان صح سلب إحداها عن الآخر كما هو مقرر، وإنما يمتنع ذلك إذا اتحد مفهومهما، ويجري هذا الجواب في اللفظ الموضوع لمساو إذا استعمل في المساوي الآخر سواء كان داخلياً فيه أو خارجاً عنه. انتهت.

(قوله): «فيصح نفيه» أي: نفي مفهوم الإنسان.

(قوله): «وإن كان لا يصح نفيه» أي: نفي مفهوم الإنسان.

(قوله): «ما هو معنى له» أي: للفظ المتجاوز به.

(١) العارض: هو الشيء الذي له الكتابة والنطق، وهو مفهوم الناطق والكاتب، والمعروض: هو الإنسان.

(٢) وهو الشيء الذي له كتابة، فمفهومه غير مفهوم المعروض وهو الإنسان وإن اتحد باعتبار ما صدقاً عليه، وكذا في ناطق.

المجازي لا يمكن نفيه، ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد؛ لجواز نفي بعضها دون بعض. **(وهو) أي: العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية (يتوقف على العلم بمجازيته^(١))** أي: مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ؛ إذ لو لم تعلم مجازيته لجاز أن يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بأنه ليس شيئاً منها فلا يصح نفيه^(٢)، فإثبات المجاز به دور، ووروده على علامة الحقيقة أظهر.

(وأجيب: بأن غايته الاستلزام دون التوقف) يعني أن العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازاً فيه؛ للقطع بأنه يصح العلم بأن الإنسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للأسد وإن لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن أن يكون مجازاً، غايته أن العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه، لكن الاستلزام بين الشئيين لا يوجب توقف أحدهما على الآخر كما في المتلازمين معاً، مثل كون هذا ابناً لذلك يستلزم كون ذلك أباً لهذا، وبالعكس^(٣)،

(قوله): «لا يمكن نفيه» أي: المعنى المجازي؛ لأنه يؤدي إلى سلب الشيء عن نفسه كما لو قيل مع استعمال الحمار للبلد: ليس بحمار، أي: بليد، بل المراد سلب ما هو معناه حقيقة.

(قوله): «ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها.. إلخ» كما في المشترك فإنه يصح مثلاً سلب بعض معانيه الحقيقية عن المعنى الآخر مع أنه حقيقة فيقال مثلاً للقرء الذي هو الحيض ليس بقرء أي طهر. **(قوله):** «لجاز أن يكون» أي: هذا المعنى المجازي.

(قوله): «دور» فإن العلم بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية، وهو على العلم بكونه مجازاً، فهو دور بمرتين. إذا عرفت هذا ظهر كون ورود على الحقيقة أظهر؛ لكون الدور في الحقيقة بمرتبة واحدة؛ فإن عدم صحة النفي في نفس الأمر إنما يعلم إذا علم أن اللفظ فيه حقيقة وأنه بعض معانيه الحقيقية، هكذا ذكره السعد.

(قوله): «وإن يعلم استعماله فيه» أي: في المعنى المجازي للفظ.

(قوله): «غايته أن العلم إلى قوله: يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه» هكذا في الجواهر، وقد ينزع في هذا الاستلزام^[١]؛ لجواز كونه كناية بناء على أنها واسطة كما هو الحق، فكلامه مبني على نفي كونها واسطة.

(قوله): «يستلزم كون ذلك أباً لهذا» أي: الابن.

(قوله): «وبالعكس» هكذا في الجواهر، ومعناه كون هذا أباً لذلك مستلزم كون ذلك ابناً لهذا، أي: الأب، وقد توهم بعضهم أن المراد بالعكس عكس قولنا: ذلك أب لهذا فقط فاعترض بأن مقتضى العكس كون هذا أباً لذلك، وبما ذكرنا في تفسير العكس يندفع هذا الوهم.

(١) بناء على أن الكناية ليست بواسطة بينهما.

(٢) أي نفي المعنى المجازي، وقوله: فإثبات المجازية في نسخة: فإثبات المجازية به.

(٣) أما من حيث الاتصاف بذلك المعنى فلا يخفى التوقف، وكأن مراده من حيث تعقل ذاتيهما.

[١] - قد عرفت أن الكناية يجوز فيها إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي، وقول المؤلف عليه السلام: غايته أن العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يبين الوسطة التي حصل التراجع بها لفصل الاستلزام للمجاز لا غير فتأمل. (ح عن خط شيخه).

مع أن أحدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور.

(وإن سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف^(١)) فيعلم

(قوله): «مع أن أحدهما لا يتوقف على الآخر» إذ هذا دور معية لا تقدم فيكون جائزاً كما في اللبنتين المتساندتين. واعلم أن جواب المؤلف رحمه الله للمذكور هو حاصل ما اعترض به السعد على لزوم الدور المذكور، وقد أجاب عنه في الجواهر وحاشية الشریف بجواب أورده في حاشية على الحاشية. قلت: وحاصل هذا الوجه الآخر أنا وإن قلنا: إن غايته الاستلزام وأن ذلك كما في المتلازمين لكن يلزم دور المعية، وهو وإن لم يمتنع في الخارجيات كما في اللبنتين المتساندتين فهو ممتنع هاهنا، أعني في العلامة المفيدة للعلم كما في صحة النفي، فإنها علامة مفيدة للعلم بكون اللفظ مجازاً، فيمتنع الاستدلال بها عليه مع المعية الذاتية حيث قال ما لفظه: بيان الدور يتوقف على اعتبار واسطة أخرى، هي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية، وهو مقدم زماناً على العلم بصحة السلب؛ لأنه دليله أيضاً، ثم العلم بكونه ليس [١] شيئاً منها إذا كان مع العلم بكونه مجازاً كان العلم بكونه مجازاً مقدماً على العلم بصحة السلب زماناً؛ لأن ما هو مع المقدم زماناً متقدم زماناً، ولو فرض أن العلم بصحة السلب مع العلم بكونه ليس شيئاً منها ومع العلم بكونه مجازاً كان الدور - وهو تقدم الشيء على نفسه زماناً - لازماً، فلا ينبغي في هذا المقام الاعتراض بأنه لا توقف هناك بل استلزام فتأمل. انتهى. قلت: فقوله: فلا ينبغي.. إلخ إشارة إلى رد اعتراض العلامة السعد من أن غايته الاستلزام دون التوقف.

(١) يعني أن العلم بأن الرجل البليد مثلاً ليس بعض المعاني الذي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لا يتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه؛ لأننا نجوز أن الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز أن لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً، ويرجع فيه إلى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة؛ لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض، وحيث أنه يكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجازية في غير ما علم أنه معناه حقيقة، بخلاف ما إذا قلنا: إنه إنما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً، وحيث أنه يلزم الدور؛ لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً، وكونه مجازاً على صحة سلب كل المعاني، وهو ظاهر، وهذا لا يجري في الحقيقة؛ لأننا لو قلنا: إنه يعرف كون لفظ الحمار مثلاً حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض أنه فيه حقيقة لم يصح، مثلاً عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من أفراد الحيوان الناهق معيناً إنما يتحقق إذا علم أن ذلك الفرد بعض من أفراد الحيوان الناهق ليكون داخلياً فيما يطلق عليه الحمار مثلاً حقيقة، وإن لم يعلم أنه فرد من أفراد ما يطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أي المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه. (من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله).

[١] - فمن حيث إنه أي: العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني دليل لصحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التقدم، ومن حيث إنه مصاحب لمدلول صحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التأخر فتأمل. (ح عن خط شيخه).

المجاز وإلا لزم الاشتراك^(١) يعني لا نسلم أن المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وأن سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد، بل هو كاف مفيد للمطلوب؛ لأننا إذا وجدنا اللفظ مستعملاً في شيء ليس من أفراد معنى حقيقي لذلك اللفظ علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه؛ إذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى آخر هو من أفراده فيلزم الاشتراك^(٢) وهو خلاف الأصل، ولا يلزم الدور^(٣)؛ لأن العلم بأنه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون

(قوله): «بل هو كاف مفيد» قال الشريف: فإن قلت: لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه. قلت: ذلك إنما هو فيما لم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز، أما إذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل أو العلامة [١] فلا.

(قوله): «مستعملاً في شيء» كالحجار مثلاً للبليد.

(قوله): «لكان لذلك اللفظ معنى آخر» وهو المعنى المجازي.

(قوله): «هو» أي: ذلك المعنى الآخر «من أفراد» أي: أفراد ذلك اللفظ.

(قوله): «وهو خلاف الأصل» هكذا في الحواشي، ويرد عليه أن المجاز خلاف الأصل أيضاً، والأولى أن يقال: والمجاز أرجح.

(قوله): «ولا يلزم الدور لأن العلم بأنه» أي: الشيء المستعمل فيه اللفظ.

(١) فيه بحث، وهو أن المعرفة المجازية حينئذ إنما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا: لو لم يكن مجازاً لكان مشتركاً، واللازم باطل؛ لأن المجاز أرجح، فالتعريف بالسلب إن كان قبل الاستثنائي لم يتم أو بعده فتحصيل حاصل. (جلال).

(٢) أي: اشتراك الشجاع المطلق عليه لفظ الأسد وفرد آخر غير الحيوان المفترس في لفظ أسد مثلاً.

(٣) قوله: (ولا يلزم الدور): قال السعد بعد هذا الكلام في حاشيته: وثانيهما أن ما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه إنما يصح فيما إذا أطلق لفظ على معنى ولم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز، أما إذا علم للفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازي ولم يعلم أيهما المراد في هذا المقام لخفاء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد - أي: المحل الذي ورد فيه الكلام - تدل على أن المراد هو المعنى المجازي، فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز، وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازي ليرد الاعتراض بأننا إذا لم نعرف المراد فكيف يمكننا سلب المعنى الحقيقي عنه أو إثباته له، مثلاً إذا قيل: طلع البدر علينا * من ثنيات الوداع - وقد صح في هذا المقام أن يقال: الطالع ليس هو القمر علم أن المراد إنسان كالقمر في الحسن والبهاء، ولا شك [٢] أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات. اهـ هذا الذي ذكره السعد إيضاح لجواب ذكره المحقق العُصدي ولم يذكره ابن الإمام فليعرف ذلك، والله أعلم. (من خط السيد العلامة صلاح الأُفخش رحمته الله).

[١] - في حاشية الشريف: العلاقة. وبقية التصحيح من حاشية الشريف.

[٢] - في حاشية السعد: ولا يخفى.

اللفظ مجازاً^(١) فيه؛ لجواز أن يكون بعضاً آخر، بخلاف سلب كل المعاني فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً.

وهذا الجواب الآخر^(٢) إنما يجري في المجاز دون الحقيقة؛ لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض إنما يتحقق إذا علم أنه بعض منها، وإلا صح سلب جميعها عنه.

(و) من الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز (تبادر غيره) أي: سبق غير ما استعمل فيه اللفظ إلى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير (عكس الحقيقة)

(قوله): «مجازياً» عبارة السعد: مجازاً، يعني بل يتوقف على كون المجاز راجحاً على الاشتراك؛ لأنها قد تعارضاً في ذلك اللفظ.

(قوله): «لجواز أن يكون» أي: الشيء المستعمل فيه اللفظ.

(قوله): «فإنه» أي: سلب كل المعاني.

(قوله): «وهذا الجواب الآخر إنما يجري في المجاز.. إلخ، وبيان ذلك أن صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المجاز كاف في كونها علامة للمجاز؛ لعدم لزوم الدور؛ إذ لا يتوقف صحة هذا السلب على العلم بكونه مجازاً، وأما في الحقيقة فلا يكفي؛ لأنه يلزم منه الدور؛ فإنه لو قيل بأن عكس هذه العلامة أعني عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور؛ وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق إلا إذا علم أن المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية، كالقرء مثلاً إذا فرض استعماله في الطهر مثلاً وقيل: ليس هو بقرء أي: ليس هو بعضاً من المعاني الحقيقية للقرء فعدم صحة هذا السلب لا يتحقق إلا إذا علم أنه -أي: الطهر- بعض منها فيدور.

(قوله): «فإلا صح سلب جميعها» أي: وإلا يتم هذا الحصر للاستفاد من قوله: «إنما يتحقق.. إلخ» بأن لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب على كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها، أي: جميع المعاني «عنه» أي: عن المعنى المفروض، فيصح أن يقال: ليس هو بقرء مطلقاً من غير تهيد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية؛ إذ لا مانع من سلب الجميع عنه إلا كون المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية، وقد فرض أنه لا يتوقف عليه، مع أن سلب جميعها عنه لا يصح، فحيث لا بد في علامة الحقيقة^[١] التي هي علم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد، ولا يكفي سلب البعض، فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل.

(قوله): «عكس الحقيقة» الأولى أن يكون هذا القيد راجعاً إلى هذه العلامة والتي قبلها، أعني صحة النفي كما صرح بذلك ابن الحاجب وشرح كلامه، وهو ظاهر المتن. وقد أشار إلى ذلك المؤلف رحمته حيث قال فيما سبق: وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة، وقال هنا في آخر الكلام: وهذا العلامة مطردة منعكسة كالأولى.

(١) هكذا في المطبوع، وفي المخطوطات: مجازياً. كما في حاشية سيلان.

(٢) هو قوله: وإن سلم فسلب البعض كافٍ.

[١] - ينظر في قول المحشي: فحيث إلى آخر القول؛ فإن قوله: لا بد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد غير مستقيم، فإن الانتفاء علامة المجاز، ولو قدر مضاف أي: من عدم الانتفاء لما تحققت علامة الحقيقة؛ لما عرفت من لزوم الدور الذي هو أظهر منه في المجاز، فلا يحصر من الدور في علامة الحقيقة^[٢].

وكذا قول المحشي بعد: ولا يكفي سلب البعض ففي كلام المحشي خبط، فتأمل فيه. (ح عن خط شيخه).

[٢] - سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل أو عن البعض. (ح).

فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو أو لم يتبادر، فهذه^(١) العلامة مطردة منعكسة كالأولى؛ إذ تبادر الغير علامة المجاز، وعدمه علامة الحقيقة. **(وأورد)** على هذه العلامة **(التجوز بالمشارك^(٢))** أي: استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فإنه تحقق فيه^(٣) علامة الحقيقة -وهي عدم تبادر الغير؛ للتردد بين معاني المشترك- ولا حقيقة.

(وأجيب بأنه) لا يخلو: إما أن يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهراً فيه

(قوله): «بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة» فسر المؤلف ﷺ العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة اعتماداً على ما في شرح المختصر. قال الشريف: وهذا التفسير أعم من أن يتبادر هو أو لا؛ فلذا قال المؤلف ﷺ: سواء تبادر هو -أي: المعنى الحقيقي- أو لم يتبادر. قال: وقد فسر غيره العكس بتبادر المعنى الحقيقي إلى الفهم لولا القرينة، ثم قال: وإنما اختار الشارح ذلك التفسير لأن علامة الشيء خاصة له، وقد تكون مفارقة له غير منعكسة، فلو قيل: علامة للمعنى الحقيقي أن يتبادر هو إلى الفهم لولا القرينة لم يتجه ورود المشترك حينئذ بأن يقال: المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها؛ إذ حاصله أنه وجد هاهنا الحقيقة ولم توجد خاصتها، ولا محذور فيه. وأما على توجيه الشارح وهو جعل علامة الحقيقة أن لا يتبادر غيره فاللازم من الاعتراض بالمشارك وجود خاصة الشيء بدونه، ولا خفاء في استحالة ذلك. قلت: فلذا اعتمد المؤلف على تفسيره للعكس وقال: فإنه تحقق فيه علامة الحقيقة ولا حقيقة إشارة إلى ما ذكره الشريف في وجود خاصة الشيء بدونه، والله أعلم.

(قوله): «وأورد التجوز بالمشارك» هذا حاصل ما ذكره الشريف في وجود خاصة الشيء بدونه، والله أعلم. **(قوله):** «وأورد التجوز بالمشارك» هذا حاصل ما اختاره في شرح المختصر في تقرير الإيراد، وأما تقرير الأمدي للإيراد وتبعه سائر شراح كلام ابن الحاجب فهو أن هذه العلامة تنتقض بالمشارك فإنه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها عند الإطلاق، واعتراض هذا التقرير في الحواشي بأنه لا يرد على علامة المجاز، وهو ظاهر، ولا على علامة الحقيقة؛ لأن علامة الشيء خاصة له، وقد تكون غير منعكسة، فإذا قيل: علامة للمعنى الحقيقي أن يتبادر هو إلى الفهم لولا القرينة لم يتجه أن يقال: المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها؛ إذ حاصله أنه وجد الحقيقة ولم توجد خاصتها، ولا محذور؛ فلهذا عدل المؤلف ﷺ عن ذلك وجعل العلامة عدم تبادر الغير ولم يجعلها تبادر المعنى الحقيقي، وقرر الاعتراض بأن المراد ورود التجوز بالمشارك ليكون متوجهاً؛ لأن ذلك وجود خاصة الشيء بدونه، وهو محال كما عرفت.

(١) في (أ، ب): وهذه.

(٢) عبارة فصول البدائع: فورد على طرد علامة الحقيقة وعكس علامة المجاز المشترك المستعمل في معنى مجازي؛ إذ لا يتبادر غيره للتردد، وليس بحقيقة.

(*) قوله: التجوز بالمشارك كقولك: عين ضاحكة مثلاً فهذا مجاز مع أنه لو حذفت القرينة لم يسبق ولم يتبادر إلى الشمس لو قيل: عين لتردده بينها وبين غيرها. هذا معنى الإيراد.

(٣) «فيه» ساقطة من المخطوطات.

كما هو قول بعض أئمتنا والشافعي أو لا **(إن كان للجميع فظاهر)** عدم وروده؛ لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادل الغير، ووجود علامة المجاز التي هي تبادره؛ لأنه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق، وكل ظاهر متبادر.

(والا) يكن كذلك فلا يرد أيضاً؛ لأننا نعلم أنه يتبادر إما هذا المعنى وإما ذاك المعنى، وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي، فنحن نجزم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وإن لم نعلمه بخصوصه، فيصدق عليه أنه **(تبادر)**

(قوله): «إن كان للجميع فظاهر» هذا حاصل ما أجاب به الأمدى عن الإيراد، قيل: وفي قوله: فظاهر تورية بديعة، أي: فهو ظاهر فيه، والمعنى الآخر إما في قوله: لعدم تحقق علامة الحقيقة يعني تحققها في المجاز.

(قوله): «لأننا نعلم أنه يتبادر إما هذا المعنى وإما ذلك» يعني أنه يتبادر واحد على جهة التعيين لا على الأحد المبهم الدائر بين المعنيين فإنه يرد على ما يأتي.

وبيان ذلك: أن ابن الحاجب أجاب بأننا لا نسلم أنه لا يتبادر غير المعنى المجازي، بل يتبادر أحد معني المشترك لا على التعيين، أعني الأحد المبهم الدائر بينهما، فورد عليه أنه لو صح ذلك لزم أن يكون المشترك المستعمل في المعنى المعين مجازاً؛ لأنه يصدق حينئذ أنه يتبادر غيره وهو الأحد المبهم، وذلك باطل، ولزم أن يكون المشترك متواطئاً أي مشتركاً معنوياً لا لفظياً؛ لكون اللفظ المشترك حينئذ موضوعاً للقدر المشترك، وهو مفهوم الأحد المبهم.

فلأجل هذا عدل المؤلف رحمه الله كما في شرح المختصر عن جواب ابن الحاجب المذكور، وأشار إلى إصلاح الجواب بأن ليس المراد بتبادر غير المجاز عند الإطلاق تبادر الغير الذي هو الأحد الدائر المبهم، بل المراد بتبادر الغير الذي هو أحد المعنيين بعينه على أنه المراد وإن لم يعلم بالتعيين، فإننا نعلم قطعاً أن المراد أحدهما بعينه؛ إذ اللفظ بحسب الوضع يصلح لكل واحد من المعنيين بخصوصه وأنه مستعمل في خصوصية واحد منهما لكننا لا نعلمه، فنحن نجزم بأن المراد إما هذا المعنى المعين أو ذاك المعنى المعين، وهذا هو المراد من تبادر غير المعين، وكل منهما مغاير للمعنى المجازي.. إلخ آخر ما ذكره المؤلف رحمه الله.

ولو قال المؤلف رحمه الله: لأننا نعلم أنه يتبادر إما هذا المعين وإما ذاك المعين على أنه مراد بزيادة هذا القيد كما في شرح المختصر ليندفع ما يقال: كما أنه يتبادر أحد المعنيين بخصوصه وإن كان على جهة الإجمال كذلك يتبادر الأحد المبهم أعني الأحد الدائر أيضاً، وإذا تبادر لزم كون اللفظ متواطئاً أو مجازاً في المعين، وهو باطل.

وبيان اندفاعه: أن الأحد المبهم إنما يتبادر على جهة الخطور بالبال عند سماع اللفظ على أنه مراد، ولا بد في كون اللفظ حقيقة في معنى من أن يتبادر ذلك المعنى من اللفظ على أنه مراد كما في أحد المعنيين بعينه فإنه يتبادر من اللفظ على أنه مراد، بخلاف الأحد المبهم فإن من أطلق لفظ قرء مثلاً لا يتبادر منه أنه أراد من هذا اللفظ أحد المعنيين مبهماً، وذلك ظاهر، بل يتبادر أنه أراد أحدهما معيناً وإن كنا لا نعلمه بخصوصه، فلا يكون اللفظ المشترك حينئذ حقيقة في الأحد المبهم ولا متواطئاً.

هذا توضيح ما قصده المؤلف رحمه الله، ولو صرح في المتن بأن المراد بالواحد هو الأحد المعين كما فعل ذلك في الشرح لكان أولى.

(قوله): «فيصدق عليه» أي: على المعنى المجازي.

غيره^(١) وهو **(واحد)** من موضوعات المشترك وإن كان تبادلده على الإجمال، فانتفى عنه علامة الحقيقة، بل وجدت له علامة المجاز، ولا يصدق على شيء من المعنيين أنه تبادر غيره، بل هناك تردد بينه وبين غيره، فانتفى عنه علامة المجاز، بل وجدت له علامة الحقيقة.

(و) من الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز **(عدم اطراد)** بأن يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه، كالنخلة تطلق على الإنسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الإنسان^(٢). وهذه العلامة لا تنعكس^(٣)، فلا يلزم من انتفاء انتفاء المجاز فلا تلزم الحقيقة؛ إذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالأسد^(٤) للشجاع.

(قوله): «فانتفى عنه» أي: عن هذا المجاز علامة الحقيقة، قد عرفت أن العلامة هي عدم تبادل الغير، وهذا عدم قد انتفى عن المجاز، وانتفاء هذا عدم^[١] أعم من تبادل الغير فلذا قال المؤلف **(عليه السلام)** بل وجدت علامة المجاز وهي تبادل الغير.

(قوله): «ولا يصدق على شيء من المعنيين أنه يتبادر غيره» الغير هو المعنى الآخر من المعنيين.

(قوله): «بل هناك تردد بينه» أي: بين الشيء «وبين غيره» وهو المعنى الآخر، مثلاً يتبادر من إطلاق القرء أحدهما بعينه على أنه مراد، بمعنى أنه أراد إما الطهر أو الحيض، فلا يصدق على الطهر مثلاً أنه يتبادر غيره وهو الحيض، ولا على الحيض أنه يتبادر غيره وهو الطهر، بل يقع التردد في أن المراد إما هذا المعين أو ذاك المعين، هذا معنى سبق أحدهما بعينه على أنه المراد إجمالاً.

(قوله): «فانتفى عنه» أي: عن المعين علامة المجاز لأنه لم يتبادر غيره، بل وجدت له علامة الحقيقة، وهي عدم تبادل الغير.

(قوله): «فلا تلزم الحقيقة^[٢]» في الحواشي: يعني لا عكس لهذه العلامة لأنها^[٣] ليست بحيث إذا انتفت انتفى المجاز ولزمت الحقيقة، فقوله: ولزمت الحقيقة أولى من قوله: فلا تلزم الحقيقة.

(قوله): «إذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد» عبارة شرح المختصر: فإن للمجاز قد يطرد كالأسد للشجاع.

- (١) والغير هو المعنى الآخر من المعنيين.
- (٢) بناء على أن وجه الشبه هو مجرد الطول لا أنه الطول مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها كما تقدم. (من خط لي).
- (٣) أي: ليس الاطراد دليل الحقيقة. (عضد).
- (٤) قال سيدنا أحمد بن حابس: لا يطلق الأسد مجازاً على حيوان غير إنسان، ومثل للمطردهم بقولهم: دليل في معرف الطريق يعني كالنصب - عند من يجعل حقيقته فاعل الدلالة. (من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد).

[١] - بأن يفرض وجود لفظ ولم يحصل منه التبادر ولا عدمه لتحقيق الأعمية. (ح عن خط شيخه). وبحق إذ يؤدي إلى ارتفاع النقيضين. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - يقال: للؤلؤ لاحت الاختصار، ولا يلائم قوله: فلا يلزم من انتفاءها. إلخ إلا قوله: فلا تلزم الحقيقة كما لا يخفى. (حسن بن يحيى).

[٣] - في الحواشي: وأنها.

(وأورد) على هذه العلامة **(السخي)** فإنه يطلق على غير الله تعالى للجود، والله تعالى جواد ولا يقال له: سخي.

(و) كذا (الفاضل) يطلق على غير الله للعلم، والله تعالى عالم ولا يقال له: فاضل. والقارورة تطلق على الزجاج لا استقرار الشيء فيها، والذن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة. فقد وجدت علامة المجاز - وهي عدم الاطراد - في هذه الألفاظ مع أنها حقائق في هذه المعاني، فبطلت العلامة طرداً.

(وأجيب) عن هذا الإيراد بأن هذه الألفاظ مطردة في معانيها، فإن السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل، والفاضل دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شأنه الجهل^(١)، ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا **(بأنهما)** موضوعان **(للجواد والعالم مع خصوصية قيد)** وهو ما ذكرناه^(٢).

هذا إن سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى، وإلا فقد جاء في الحديث: ((إن الله تعالى جميل يحب الجمال^(٣))) وكذا^(٤): ((سخي يحب السخاء، نظيف

(١) فالدائر بين المطلق والمقيد إذا لم يطرد في المطلق يعلم أنه مجاز فيما عدا المقيد. (فصول بدائع).
 (٢) أما ما أجيب به عن الدور من أن عدم الاطراد في المجاز يعرف بالنقل والاستقراء، وأما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على أن الوضع لسخي من شأنه أن يبخل ففرق من وراء الجمع؛ لأن الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز، فلو دل التخلف على عدم الوضع لمحل التخلف لثم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلاً على المجاز. وأيضاً عدم الاستعمال في المحل الذي هو معنى التخلف لا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف؛ لجواز أن يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه كما سيأتي في نحو الرحمن وعسى، ولو استعمل فيه لكان حقيقة. (شرح المختصر للجلال رحمته).

(٣) قيل: معناه أن كل أمره سبحانه جميل حسن، فله الأسماء الحسنى وصفات الجمال والكمال، وقيل: هو بمعنى مجمل ككريم وسميع، وقيل: معناه جليل. وقيل: جميل الأفعال بعباده يكلف السير ويعين عليه، وقيل: معناه ذو البهجة والنور، أي: مالكها. (من شرح السيوطي على مسلم). وقد بينه السيد العلامة المفتي رحمته في شرح التكملة الموسوم بالأحكام على وجه بديع.

(٤) الأولى حذف: (وكذا) ولم يوجد في نسخ، وهو الصواب.

يجب النظافة)) أخرجه ابن عدي عن ابن عمر^(١)، وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقاً وبين المستقر مع كونه زجاجاً، فبعدم الاستعمال في غيره علمنا أنها للثاني.

(و) من العلامات النظرية (جمعه) أي: اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة أو مجازاً **(على خلاف جمع الحقيقة)** المعلومة باتفاق، كالأمر بمعنى الفعل^(٢) فإنه يجمع على أمور، ويمتنع فيه «أوامر» جمع أمر بمعنى القول^(٣) الذي هو حقيقة فيه باتفاق^(٤). وهذه العلامة لا تنعكس؛ إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف^(٥) جمع الحقيقة كالأسد.

ووجه دلالة: أنه لا يكون مشتركاً معنوياً وإلا لما اختلف جمعها؛ لأنه لفظ

(قوله): «فعدم الاستعمال» هكذا في الحواشي للشريف، وقد يقال: غايته [١] عدم العلم بالاستعمال، وعدم العلم ليس علماً بالعدم.

(قوله): «ومن العلامات النظرية» يعني التي يعرف بها المجاز، وإنما ترك التقييد بذلك للتقييد به فيما سبق وفيما يأتي فاستغنى عن ذلك، وفي ترك التقييد إشارة إلى قوة الاعتراض الآتي، أعني قوله: ولا يخفى أن التمييز إنما يحصل بمجموعها. وأما وجه عدوله في هذه العلامة وما بعدها عن الوجه إلى العلامات فلمجرد التفتن في العبارة.

(قوله): «قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة» يعني بل يتحد جمعها، كالحمر لأنه صادق على الحيوان الناهق وعلى البليد، والأسد فإنه جمع الحيوان المفترس والرجل الشجاع، فليس الاتحاد في الجمع علامة الحقيقة.

(قوله): «ووجه دلالة» أي: جمعه على خلاف جمع الحقيقة.

(١) قال في الجامع الصغير: وهو ضعيف.

(*) وفي رواية ابن عمر أيضاً بعد قوله: «إن الله جميل يحب الجمال»: «ويجب أن يرى أثر نعمته عليه، ويغض البؤس والتبؤس». أخرجه البيهقي في الشعب. وأخرج قوله: (إن الله جميل يحب الجمال) مسلم والترمذي عن ابن مسعود. (من الجامع الصغير باختصار).

(٢) والغرض والشأن كما يأتي.

(٣) لأن الأوامر جمع أمر الذي هو الطلب أعني صيغة افعّل، وفي التمثيل نظراً؛ لأن أوامر لا يصح كونها جمع أمر، فإن فواعل لا يبي إلا جمع فاعلة، فأوامر جمع أمرة بمعنى كلمة أمرة مجازاً كما في: شعر شاعر، وقد توهم الجوهري ما توهمه غيره، وليس له شاهد من كلام العرب، وإنما ذلك من عبارات أهل الشرع بالتأويل الذي ذكرنا. (من نظام الفصول للمحقق الجلال).

(٤) فيعلم أنه بمعنى الفعل مجاز؛ لمخالفة جمعه جمع الحقيقة.

(٥) بخلاف متعلق بقوله: بجمع. اهـ من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد.

[١] - لعله اعتراض على المؤلف، وهو معنى قولهم: عدم الوجود لا يدل على عدم الوجودان فتأمل. (ح عن خط شيخه).

واحد بمعنى واحد، بقي أن يكون مشتركاً لفظياً أو حقيقة ومجازاً، والثاني أولى لما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبهذا التوجيه اندفع ما قيل: يجوز أن يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وإن كان حقيقة فيهما كما في جمع عودَي الخشب واللهم.

واعترض بأن اختلاف الجمع لا أثر له في المجازية؛ لأنه إنما ثبت المجاز في الآخر لأجل دفع الاشتراك، فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز.

وأجيب بأن دفع الاشتراك إنما هو دليل للمجاز، وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة^(١) له. ولا يخفى أنه^(٢) إنما يصح لو كان الاختلاف بانفراده

(قوله): «والثاني» أي: كونه حقيقة ومجازاً.

(قوله): «أولى لما سيأتي» من كون المجاز أولى من الاشتراك.

(قوله): «وبهذا التوجيه» أي: بنفي كونه مشتركاً لفظياً اندفع ما قيل أي: ما اعترض به العلامة في شرحه للمختصر من أن اختلاف الجمع لا يدل على التجوز؛ لأنه يجوز أن يكون لاختلاف المسمى فيكون مشتركاً لفظياً، ووجه اندفاعه أن المجاز خير منه.

(قوله): «كما في عودَي الخشب واللهم» فإن جمع الأول: عيدان، والثاني: أعواد.

(قوله): «واعترض بأن اختلاف الجمع لا أثر له» أي: في ثبوت المجازية لأنها قد ثبتت بأمر آخر وهو أن كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فإذا استعمل في معنى آخر حمل على المجاز دفعاً للاشتراك.

(قوله): «وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له» أي: للمجاز، قد عرفت أن مبنى الاعتراض على أن الاختلاف لا أثر له؛ لثبوت المجازية بغيره، وهو دفع الاشتراك، فالجواب بعدم منافاة دفع الاشتراك للاختلاف لا يدفع عدم التأثير كما لا يخفى؛ إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير^[١]؛ فقول المؤلف عليه السلام: وهو لا ينافي.. إلخ لم يظهر به دفع الاشتراك؛ إذ لا بد في دفعه من بيان كون الاختلاف هو الصالح للعلامة لا الدليل ليثبت تأثير الاختلاف في ذلك.

(قوله): «ولا يخفى.. إلخ» دفع لهذا الجواب، وكأنه متوجه إلى ما استفاد من قوله: كون الاختلاف علامة له؛ إذ مقتضاه أن الاختلاف مستقل في كونه علامة، فيتوجه منع ذلك بأنه إنما يستقل في كونه علامة بالنظر إلى الاشتراك المعنوي كما عرفت لا اللفظي فإنما ينفيه كون المجاز خيراً منه.

(١) في حاشية ما لفظه: اعلم أن العلامة ما يستدل بها المقلد على المجازية هنا، فإنه إذا رأى اختلاف الجمع المذكور حكم بالمجاز وإن لم يقتدر على الاستدلال على نفي الاشتراك اللفظي؛ إذ الاستدلال وظيفة المجتهد، ومن هنا تعرف ضعف قوله: ولا يخفى أنه إنما يصح.. إلخ، ولسيلا هنا خبط بين. (من خط السيد العلامة عبد القادر).

(٢) أي: كون اختلاف الجمع.. إلخ.

[١] - الأولى عدم العدم، وهو التأثير كما لا يخفى. (ح عن خط شيخه).

يصلح علامة للمجاز، وليس كذلك؛ لأنه إنما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي، وإنما ينفيه دفع الاشتراك، فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده؛ لأن العلامة ما به يتميز الشيء، ولا يخفى أن التمييز إنما يحصل بمجموعهما.

(و) من العلامات النظرية للمجاز **(عدم الاشتقاق منه)** وذلك بأن يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى، ولم يشتق منه باعتبار معنى له آخر متردد في كونه فيه حقيقة أو مجازاً، كأمر فإنه اشتق منه بمعنى القول إذ قيل: أمر ومأمور، ولم يشتق منه بمعنى الفعل^(١). وهذه العلامة أيضاً غير منعكسة؛ إذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية^(٢).

(قوله): «إنما ينفي الاشتراك المعنوي» لما عرفت أنه لو كان مشتركاً معنوياً لما اختلف جمعه.
(قوله): «فمجموعهما» أي: الاختلاف ودفع الاشتراك يصلح علامة للمجاز؛ أما الاختلاف فلنفيه المعنوي، وأما دفع الاشتراك فلنفيه اللفظي.
(قوله): «ولا يخفى أن التمييز» أي: التمييز بين الحقيقة والمجاز، واعلم أن السعد أورد هذا الاعتراض الذي ذكره المؤلف رحمته وأجاب عنه بجواب لم يرتضه حيث قال: قلنا: هذا يصلح دليلاً على المجازية، وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع؛ إذ به يعرف أنه ليس متواطئاً، ثم قال: ولا يخفى ما فيه. انتهى.
قال بعض أهل الحواشي: لأن التفرقة بين الدليل والعلامة تحكم.
قلت: لعل وجه النظر ما ذكره المؤلف رحمته من أنه إنما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي. وأما السيد المحقق فإنه لم يتعرض لهذا الاعتراض ولا لجوابه، والله أعلم.

(١) فيكون في الفعل مجازاً لعدم الاشتقاق منه بهذا المعنى، والخاصة لا يشترط انعكاسها؛ فلا يرد أن المجاز قد يشتق منه نحو: نطقت الحال والحال ناطقة بكذا لاشتقاقه من النطق بمعنى الدلالة وهو فيها مجاز. (شرح ابن جحاف).
(٢) الأظهر أن يقال: التصريحية على رأي البصريين. (من خط سيلان).
(*) وذلك كقتل بمعنى ضرب فيشتق منه قاتل ومقتول ونحوهما.

[حكم إطلاق اللفظ على معنیه الحقيقي والمجازي]

مسألة: في إطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته.

واعلم^(١) أنه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفرادها، كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض، وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً.

(قوله): «في معنى مجازي» شامل للمعنى الحقيقي والمجازي، ويسمونه عموم المجاز، وهذا هو معنى قوله: يكون المعنى الحقيقي من أفرادها، والفرق بين هذا وبين ما هو محل النزاع أن المعنيين فيما هو محل النزاع كل واحد منهما مراد ومناط الحكم بخلاف هذا، وسيأتي التصريح بهذا في جواب قوله عليه السلام: فإن قلت.. إلخ، وقد سبق نظيره في المشترك.

(قوله): «بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً» قال في التلويح واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول: أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر، وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده، فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له، فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق.

قلت: ويتأمل في قوله: وأما إذا لم يشترط.. إلخ فإنه قد اعترضه بعضهم بأن اللفظ إذا كان مجازاً لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، فإما أن تصرف عن نفس المعنى الحقيقي فلا يكون مراداً، وإما عن وحدته، فيدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له، لإرادته بدون وحدته ليست إرادة المعنى الحقيقي.

ويمكن أن يجاب باختیار أن القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي، بمعنى أنها تدل على أنه ليس هو المراد وحده، ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له، بل المتبادر من إضافة الوحدة إلى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه.

(١) قوله: (واعلم.. إلخ) هذا التقسيم أصله الذي نقل منه في العضد والجواهر، لكن المؤلف عليه السلام زاد عليهما الاتفاق وعدمه، مع أن ما في حاشية ابن أبي شريف على جمع الجوامع مخالف له حيث قال: قوله: وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك، أي: فالبيانون وغيرهم كالحنفية على المنع، فلا يصح عندهم إطلاق اللفظ على معنیه الحقيقي والمجازي لا حقيقة ولا مجازاً. قال المصنف في شرح المختصر: وقد يقال: إذا استعملت اللفظة في حقيقتها ومجازها فهي حقيقة ومجاز بالاعتبارين، وهذا ما يظهر عند التحقيق، ويجري عليه أسلوب الشافعي رحمته الله، وهو مذهب ابن السمعاني وغيره. اهـ وفي تحرير شيخنا أنه لا خلاف بين المحققين في جوازه على أنه حقيقة ومجاز بالاعتبارين، ولا في جوازه في معنى مجازي يتدرج فيه الحقيقي، ويسمى عموم المجاز، مثل: أن يراد بوضع القدم في قوله: لا أضع قدمي في دار فلان- الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً^(١) بأن يكون كل منهما متعلق الحكم، مثل أن تقول: لا تقتل الأسد وتريد السبع والرجل الشجاع: أحدهما لأنه نفس الموضوع له، والآخر لتعلقه به بنوع علاقة، وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال^(٢) مجازاً. قيل: والتحقيق أنه^(٣) فرع استعمال المشترك في معنياه، فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع، وهو بالنظر إلى المعنيين بمنزلة المشترك، فمن جوز ذلك^(٤) جوز هذا ومن لا فلا.

وقد يفرق بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي، بخلاف ما نحن فيه فإنه إما أن يراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز. أو يراد باللفظ معنى ثالث مجازي يتناولهما لكونهما من أفرادها، وعدم تفرعه على المشترك ظاهر، وهذا هو المراد.

(قوله): «قيل: والتحقيق» ذكره في التلويح، وكذا في شرح الجمع لأبي زرعة.

(قوله): «بأنه في القدر المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي» وذلك لما عرفت في المشترك من أن الشمول في المشترك بمعنى شمول الكل الإفرادي فلا يخرج اللفظ بذلك عن كونه حقيقة فيما وضع له. **(قوله):** «بخلاف ما نحن فيه» وذلك لأن استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز استعمال له في غير ما وضع له أولاً؛ لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلاً فيه وهو الآن داخل فيه فكان مجازاً؛ إذ لا معنى للمجاز إلا ذلك، هكذا في شرح المختصر.

(قوله): «فيجمع بين الحقيقة والمجاز» يعني وقد عرفت امتناعه لما ذكره المؤلف آنفاً من امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً.

(قوله): «أو يراد باللفظ معنى ثالث مجازي.. إلخ» قد يتوهم أن المؤلف عليه السلام أراد بالمعنى الثالث هنا هو ما ذكره فيما سبق بقوله في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفرادها.. إلخ، وليس كذلك؛ فإن للمؤلف عليه السلام أراد به فيما سبق معنى متناولاً لأفراجه تناول الكل لجزئياته، وهو الذي يسمى عموم المجاز، ولا نزاع فيه كما عرفت، وهنا أراد بالمعنى الثالث المجازي غير ذلك، وهو الكل الإفرادي، وهو إرادة كل واحد من المعنيين أو المعاني على أن يكون كل منهما أو منها مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي، فيدخل في محل النزاع، ولذا قال المؤلف عليه السلام:

(١) وافترق هذا وما قبله باعتبار قيد الحيثية المشار إليها بقوله: بحيث يكون اللفظ.. إلخ.

(٢) لعله من إطلاق الملزوم على اللازم. اهـ. وفي حاشية بعد هذا: يتأمل.

(٣) أي: استعمال اللفظ ويراد به في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي.

(٤) المنصور بالله والشافعي.

وقد فرق بين المسألتين القاضي أبو بكر الباقلاني، فأجاز استعمال المشترك في معنیه حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنیه الحقيقي والمجازي.

فإن قلت^(١): قد قرر القوم أن النزاع في إرادة المعنيين معاً بحيث يكون كل

= وهذا هو المراد، وقال فيما سيأتي قريباً في جواب السؤال: بل المراد به الكل الإفرادي، أي: كل واحد منهما.. إلخ، وهذا الوهم إنما نشأ من إجمال المؤلف رحمته للعبارة وتوضيح المقام أن تناول والدخول تحت المراد إما بمعنى تناول الكلي للجزئيات أو تناول الكل للأجزاء، وتناول الكل إما بمعنى تناول الكل للمجموعي أو الكل الإفرادي، فالذي ليس من محل النزاع هو تناول الكلي للجزئيات وكذا تناول الكل للمجموعي من حيث هو مجموع. وأما تناول الكل الإفرادي فهو من محل النزاع في هذه المسألة وفي المشترك حيث أريد كل واحد من معنیه أو معانيه بهذا المعنى كما عرفت؛ إذ يصير كل واحد مع هذا تناول مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والإثبات، إلا أن اللفظ في هذه المسألة مع هذا تناول مجاز كما ذكره المؤلف رحمته؛ لما عرفت من المنقول عن شرح المختصر، وفي المشترك حقيقة؛ إذ لم يخرج اللفظ مع هذا تناول عن الاستعمال فيما وضع له كما سبق ذلك، وهذا هو مناط الفرق الذي أشار إليه المؤلف بقوله: وقد يفرق.. إلخ، وهو الذي بنى عليه قوله: وعدم تفرعه على المشترك ظاهر، وذلك أن اللفظ مع إرادة الكل الإفرادي في المشترك حقيقة وفي هذه المسألة مجاز. وما ذكرنا من أن المعنى الثالث في هذه المسألة هو شمول الكل لأجزائه لا الكلي لجزئياته هو الذي أراده في شرح المختصر حيث قال ما لفظه: فإنه لم يرد ما وضع له بالوضع الأول، بل هو داخل في المراد حيث أريد المجموع ما وضع له أولاً وما لم يوضع له أولاً بوضع ثانٍ مجازي لهذا المعنى الثالث، أعني المجموع، وقد هجر الحقيقة والمجاز الأول وخرجنا عن الإرادة بخصوصها ودخلنا تحت مراد ثالث. انتهى. ويدل على أن شارح المختصر أراد الكل الإفرادي أن صاحب الجواهر حل قوله: بوضع ثانٍ مجازي على أن المراد بوضع لمعنى مجازي شامل شمول الكل لأجزائه، قال: وهو المتنازع فيه. وأما السعد فإنه انضرب كلامه في الحواشي، فحمل أولاً قوله: بوضع ثانٍ مجازي.. إلخ على إرادة شمول الكلي للجزئيات. واعتراض بأن ذلك لا نزاع فيه؛ إذ النافون للصحة لا ينازعون في جواز إرادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز، مثل أن يراد بوضع القدم في قوله: لا أضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً. ثم اقتضى كلامه آخراً بأنه أراد شمول الكل للأجزاء، واستشكل تصحيح المجاز فيه، ورده في الجواهر بما سبق، ومن أراد الاستيفاء فليأخذه من موضعه، وإنما المراد توضيح كلام المؤلف رحمته بل يرد ملخص ما ذكره، فتأمله فللقام من المضائق.

(قوله): «وقد فرق بين المسألتين القاضي أبو بكر الباقلاني» لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له، وهما متناقضان. وأجيب بأنه لا تنافي؛ لصحة ذلك باعتبارين، هكذا في شرح الجمع، قال فيه: لم يمنع القاضي استعماله في حقيقته ومجازه، وإنما منع حمله عليها بغير قرينة. قال: ومن فوائد الخلاف قوله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، فمن حمله عليها جعل الآية شاملة للواجب والمندوب، ومن منع ذلك خصها بالواجب بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة.

(قوله): «فإن قلت: قد قرر القوم.. إلخ» هذا السؤال متفرع على قوله: وهذا هو المراد، فلو قدمه على قوله: وقد فرق بين المسألتين.. إلخ لكان أنسب.

(١) هذا السؤال اعترض به السعد كلام العضد الأول، أعني قوله: (أو يراد باللفظ معنى ثالث.. إلخ) ورده صاحب جواهر التحقيق بما أجيب به في هذا الكتاب. (من خط السيد صلاح الأخفش).

منهما مناطاً للحكم، وإذا كان المراد ثالثاً شاملاً فدخل شيء تحته لا يستلزم إرادته بحيث يصير مناطاً للحكم.

قلنا: الدخول تحت المراد له هنا معنيان: أحدهما: أن يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ما هو شأن الكل المجموعي، والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من إرادته إرادة ما دخل تحته؛ لتعلق الحكم بالكل لا بالأفراد.

والثاني: أن يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل الإفرادي، أي: كل واحد منهما، ولا شك أن إرادة أحدهما بعينه داخله في إرادة كل واحد منهما فيكون^(١) كل واحد منهما مراداً بحيث يصير مناطاً للحكم.

إذا عرفت ذلك فقد منع جواز إرادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد أبو هاشم وأبو الحسن الكرخي وأبو عبدالله البصري وأكثر أصحاب أبي حنيفة وأجازة القاسمية وأبو طالب والشافعي وأصحابه وأبو علي، ودل عليه كلام صاحب الكشف حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ^(٢) مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٨]:

(قوله): «ودل عليه كلام صاحب الكشف» وفي سورة النمل وغيرها ما يدل على خلاف هذا، بل صرح بالمنع فليطالع إن شاء الله تعالى، وقد يقال: التناول لا يستلزم كون المعنيين مرادين، فلا ينافي ما في سورة النمل وغيرها، والله أعلم.

(١) «منهما» ساقطة من المطبوع.

(٢) فإن قيل: اللفظ في المجموع مجاز، والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له، فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد، وهذا محال. قلنا: الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده، فتجب قرينة على أنه وحده ليس المراد، وهي لا تنافي [١] كونه داخلاً تحت المراد. (من شرح الشيخ لطف الله على الفصول).

هذا، وإرادة المعنيين في الكناية كما تقرر ليست من هذا القبيل؛ لما عرفت من أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثاني. (شيخ لطف الله).

[١] - والعلاقة المصححة هي الأصلية التي بين المعنى الحقيقي والمجازي لا إطلاق اسم الجزء على الكل كما يتوهم أنه لا يتمشى إلا على أن يراد من حيث هو مجموع، وأما إذا أريد كل واحد على استقلاله فلا كلفة ولا جزئية فاعرفه. (جلال).

والعمارة تناول رم ما استرم منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصاييح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر؛ وذلك لأنه **(لا مانع^(١) من إرادة الحقيقي والمجازي**

(١) أقول: تحصل في هذا المقام أربعة احتمالات: الأول: أن يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده حقيقة والمعنى المجازي وحده مجازاً، وهذا ممنوع اتفاقاً؛ لأن اللفظ من حيث هو حقيقة لا يحتاج إلى قرينة، ومن حيث هو مجاز يحتاج، وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات.

الثاني: أن يراد باللفظ الواحد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع حتى يكون المجموع مناط الحكم، وهذا لا قائل به؛ أما أولاً فلأنه لا مجموع مركب من الاثنين يكون هو المراد؛ إذ لم يتركب لنا من السبع والرجل الشجاع معنى فيقصد باللفظ، وأما ثانياً: فلأنه لا يصح حيثئذ إرادة الأفراد، وهو باطل.

الثالث: أن يطلق اللفظ الحقيقي على معنى مجازي لعلاقة، وذلك المجازي كلي وجزئياته المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، إلا أنها بالنسبة إليه جزئيان حقيقيان، وإنما حقيقية أحدهما ومجازية الآخر بالنسبة إليهما أنفسهما لا بالنسبة إلى ما دخلا تحته. مثاله: استعمال الدابة في كل ما يدب، فذوات الأربع المعنى الحقيقي من جزئياته، وغير ذوات الأربع المعنى المجازي من جزئياته أيضاً، والكل جزئيات حقيقية.

ومثال آخر: لا أضع قدمي في دار فلان إذا استعمل في الدخول مجازاً، فالمعنى الحقيقي وهو دخوله حافياً والمجازي وهو دخوله ركباً جزئيان حقيقيان للدخول، والملاحظ إليه حيثئذ أولاً وبالذات المعنى الثالث الشامل للاثنين شمول الكلي لجزئياته، وهذا يقال له: عموم المجاز، ولا خلاف في جوازه.

الرابع: وهو محل الخلاف: أن يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده والمجازي وحده، لكن استعمال اللفظ بالنسبة إليهما مجاز، كلفظ أسد في السبع والرجل الشجاع، والتجاوز من حيث إنه كان اللفظ في الوضع الأول للسبع وحده، وفي الوضع الثاني المجازي ما هو أعم منه، فهو غير ما وضع له، وفي التحقيق المقصود معنى ثالث شامل لهما وهو الشجاع شمول الكل لأجزائه، فهو من باب الكل والجزء، فصارت الأجزاء مناط الحكم، واقترب عن عموم المجاز الذي هو من باب الكلي والجزئي.

هذا، وأنت خبير بأنهم مضطرون إلى هذا الأمر الثالث، وقد جعلوه المراد، ومع إرادته تضمحل إرادة المعنى الحقيقي من حيث هو موضوع اللفظ، ولا يدخله في المراد إلا جزئيته للمعنى الثالث، ويبقى منشأ الفرق للمقصد والإرادة دقيق بعيد الغور يتعجب عنده من الوفاق في أحدهما والخلاف في الآخر.

ولو قيل: إن نظر المستعمل في عموم المجاز الأمر الثالث أولاً وبالذات وأنه مناط الحكم والجزئيات تبعاً لدخول الخاص تحت العام، وفي محل النزاع بالعكس، فنظره إلى الأفراد أولاً وبالذات وهي مناط الحكم والأمر الثالث تبعاً بأن يراد من لفظ أسد شجاعة السبع وحدها من حيث هي لازم الموضوع له، وشجاعة الرجل وحدها من حيث المشابهة، فالجزآن السبع والرجل، والنظر إليهما قصداً، والثالث ما اجتماعاً فيه، وهي الشجاعة والنظر إليها تبعاً والجزآن مجازان للفظ - لم يبعد ذلك وكان نظر المستعمل وفرقة بين المقامين وجه وجيه، إلا أنه يبقى على هذا ما تقدم للمصنف في المشترك من امتناع المجازين في اللفظ الواحد وحكاية الاتفاق عليه. والجواب: منع الوفاق، فقد روي الخلاف في الفصول والجمع، ومثلها في الأسنوي نقلاً عن الغزالي، فلم يخرق هذا الاحتمال إجماعاً، والله أعلم. (من فوائد العلامة أحمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمته الله).

معاً) لا من جهة العقل ولا من جهة اللغة^(١) **(فيصح مجازاً)** لأن استعماله لهما يكون استعمالاً في غير ما وضع له؛ لأن المجازي منهما لم يكن داخلياً فيه أولاً وهو داخل الآن فكان مجازاً؛ إذ لا معنى للمجاز^(٢) إلا ذلك.

(و) احتج المانعون: بأن جوازه يقتضي **(لزوم إرادة كل)** واحد من المعنيين **(وعدمها)** أي: عدم إرادة كل من المعنيين. بيان ذلك: أنه يلزم أن يكون مريداً لما وضع له؛ لمكان المعنى الحقيقي، غير مريد لما وضع له؛ لمكان المعنى المجازي. وأن يكون مريداً لغير ما وضع له؛ لمكان المعنى المجازي، غير مريد لغير ما وضع له؛ لمكان المعنى الحقيقي، وذلك محال.

والجواب: أن المحال المذكور **(ممنوع)** لزومه؛ إذ لم يُرد معناه الحقيقي من حيث إنه موضوع له، بل من حيث إنه داخل تحت المراد **(إذ المراد المجموع)** أي: الكل الإفرادي الصادق على ما وضع له وما لم يوضع له، فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما.

(قوله): «ولا من جهة اللغة» ونصب القرينة المانعة إنها هي عن إرادة ما وضع له وحده كما عرفت ذلك مما سبق، فلا منع حينئذ من جهة اللغة كما قد قيل بذلك [١].
(قوله): «فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما» قد عرفت تحقيق الكلام بما أسلفناه فلا نعيده.

(١) إن قلت: نصب القرينة على عدم إرادة ما وضع له مانع لغوي. (مفتي). إنما كان مانعاً عن إرادة المعنى الحقيقي فقط فلا يمنع عن إرادته داخلياً تحت مراد ثالث شامل للحقيقة والمجاز فإن هذا شيء غير المعنيين الأولين؛ ولهذا صرح بهجرهما. (من خط السيد عبدالله الوزير رحمته الله).
(٢) اعلم أن ظاهر كلام القاسمية وأبي طالب صحة إطلاق اللفظ على معنیه الحقيقي والمجازي، ولم يظهر من كلامهم كونه حقيقة ومجازاً وإن كان في المجزي رائحة ميل إلى أنه في معناه الحقيقي حقيقة، يؤخذ من ذلك من معرض احتجاجة لصحة الإطلاق، والله أعلم.

[١] - القائل السيد محمد بن عز الدين المفتي رحمته الله. (ح).

[حكم اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال]

(مسألة: اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز)

اتفاقاً؛ لعدم صدق حد شيء^(١) منهما عليه.

(قيل: وكذلك الأعلام) ليست حقيقة ولا مجازاً^(٢) (لعدم صدق

حدهما) أيضاً^(٣)، وهذا رأي الجمهور؛ وذلك لأنها لم تقع على مسمياتها المعينة

(قوله): «اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال»: قال في شرح الشيخ العلامة: كلفظ ضارب إذا لم يستعمل بعد أن حكم الواضع بأن صيغة كل فاعل من كذا فهو كذا فإنها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة ولا مجاز لعدم الاستعمال. انتهى

ولعله يندفع به ما نقل عن السمرقندي من الاعتراض بأنه لا مفهوم لقولهم: قبل الاستعمال؛ لأنه إن تلفظ بها فقد وجد الاستعمال، وإلا فلا يكون هناك كلمة، بل تصور كلمة، ووجه الاندفاع أن ما ذكره على تقدير تسليمه إنما يتم في الوضع الشخصي لا في النوعي كما في مثال الشيخ العلامة.

وأما جواب السمرقندي عن هذا الاعتراض بأن المراد بتعيين الواضع أن يقول: عينت هذا اللفظ بإزاء كذا فإنه حينئذ لا يوصف بالحقيقة ولا بالمجاز؛ لأنه لم يستعمل فيها وضع له ولا في غيره - ففيه تأمل [١].

(قوله): «قيل: وكذا الأعلام» يعني ليست بحقيقة ولا مجاز، وهذا القول للأدي والبيضاوي والعضد وغيرهم من المتأخرين، لكن يقال: قد صرح نجم الأئمة وغيره من أئمة النحو والبيان بأن التأكيد في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز بإطلاقه على غلامه كما في قطع الأمير للص [٢]. ذكره بعض المحققين [٣] من شراح الفصول.

(قوله): «لأنها لم تقع على مسمياتها المعينة.. إلخ» استدلل الشيخ في شرح الفصول على نفي كون الأعلام حقيقة بوجهين: الأول قوله: لأنها ليست بوضع واضح اللغة كما ذكره المؤلف رحمته والثاني قوله: ولأنها مستعملة في غير موضعها [٤] الأصلي.....=

(١) لأن الاستعمال جزء مفهوم كل من الحقيقة والمجاز. (أصفهاني على المنهاج).

(٢) قال الأصفهاني في شرح المنهاج: الأعلام لا تكون حقيقة ولا مجازاً؛ لأنها منقولة عن المعاني الأصلية فلا تكون حقيقة في المنقول إليها، ولأنها لم تنقل لعلاقة فلا تكون مجازاً.

(٣) «أيضاً» ساقطة من المطبوع.

[١]- لعل وجه التأمل أنه لم يندفع به ما أورده السمرقندي، واندفاعه ظاهر كما لا يخفى أن التعيين ليس باستعمال. (ح من خط شيخه).

[٢]- يقال: هذا مجاز عقلي، والمستدل إليه مستعمل في معناه حقيقة، فلا تجوز في العلم كما استظهر به هنا، فلو مثل بمثال يكون التجوز فيه بالعلم على نحو قولهم: ولا يكون علماً إلا إذا تضمن نوع وصفية كحاتم كأن يقول: مرت بحاتم حاتم في محل مستغرب وجوده فيه فجاء بالتأكيد دفعاً للتجوز، فتأمل. (ح من خط شيخه).

[٣]- هو الجلال في نظام الفصول.

[٤]- في شرح الفصول: موضوعها.

بوضع من أهل اللغة ولا من أهل الشرع حتى إذا استعملت في مسمياتها المعينة تكون حقيقة وإذا استعملت في غيرها لمناسبة تكون مجازاً.

(قلنا): ما ذكرتموه من عدم صدق أحد الحدين عليها **(ممنوع لصدق حد)**

الحقيقة **(اللغوية)** عليها؛ فإن العرب قد وضعت أعلاماً كثيرة لا يمكن إنكارها. **(سلمنا)** عدم صدق حد اللغوية وأنها مستعملة في غير موضعها^(١)

= ثم استدلل على نفي كونها مجازاً بدليل آخر حيث قال: وليست مجازاً؛ لأنها مستعملة لغير علاقة؛ لأنها إن كانت مرتجلة أو منقولة لغير علاقة فظاهر، وإن كانت منقولة لعلاقة كمن سمي ولده مباركاً لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك؛ لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة، وليس كذلك.

كذا قيل، ثم أجاب الشيخ عن الوجهين بما نقله عن الأسنوي، فعن الأول: بأن العرب قد وضعت أعلاماً كثيرة، وعن الثاني: بأنه إنما يأتي على مذهب سيبويه كما ذكره المؤلف رحمته الله.

ثم أجاب عن دليل نفي كونها مجازاً بأنه يرد عليه قولهم: هو حاتم جوداً وزهير شعراً فإنها أعلام دخلها التجوز. فالمؤلف رحمته الله اقتصر هاهنا على الوجه الأول، وأورد الوجه الثاني في سياق التسليم الآتي حيث قال: سلمنا عدم صدق حد اللغوية وأنها مستعملة في غير موضعها الأصلي، ولم يتعرض لما جعله الشيخ رحمته الله دليلاً على نفي كون الأعلام مجازاً بناءً منه رحمته الله أن الوجه الأول مغن عنه؛ ولذا قال المؤلف رحمته الله: حتى إذا استعملت.. إلخ.

وأما إيراد الشيخ رحمته الله قولهم: هو حاتم جوداً وزهير شعراً فجوابه: أن ذلك ليس باستعارة^[١] كما ذكره المحققون من البيانين، فليس بمجاز، والله أعلم.

(قوله): «أحد الحدين» أي: حدي الحقيقة والمجاز المشار إليهما بقوله: حتى إذا استعملت في مسمياتها.. إلخ.

(قوله): «فإن العرب وضعت أعلاماً» يعني واستعملتها؛ ليمت الاستدلال.

(قوله): «وأنها مستعملة في غير موضعها الأصلي» عطف على قوله: عدم صدق حد اللغوية كالتفسير له، ولعل المؤلف أراد بعدم صدق حد اللغوية عدم صدق الحقيقة اللغوية الأصلية، أي: المستعملة في أصل اللغة، يعني بل هي منقولة عن موضعها الأصلي على ما هو فرض الاحتجاج، كجعفر فإنه منقول من موضعه الأصلي وهو النهر إلى العلمية، ونحو ذلك. وإذا حمل كلام المؤلف رحمته الله على أن المراد الحقيقة اللغوية الأصلية اندفع ما يقال: عدم الاستعمال في غير موضعها الأصلي لا يبطل به كون العرب قد وضعت أعلاماً؛ إذ لا منافاة بين استعمالها في غير الموضع الأصلي الذي نقلت عنه وبين الوضع من العرب لها أعلاماً كجعفر، فيصدق حد اللغوية بالنظر إلى الوضع العلمي. ووجه الدفع أن اللغوية إذا حملت على الأصلية لم يصدق حدها على تلك الأعلام المنقولة؛ لأنها ليست بأصلية، وبهذا الحمل يستقيم الجواب بقوله: فإنها يتم إذا كان الكل منقولاً؛ لما عرفت من أن المنقول ليس موضوعاً في أصل اللغة.....=

(١) في (أ، ب): موضوعها.

[١] - بل تشبيه مؤكداً؛ لأنه قد ذكر المشبه به. (ح عن خط شيخه).

الأصلي (فإنما يتم إذا كان الكل منقولاً) كما هو مذهب سيبويه، وهو أن الأعلام كلها منقولة (وهو ممنوع) كيف وقد خالفه الجمهور، وقالوا: إنها تنقسم إلى منقولة ومرتجلة^(١)؟ وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل^(٢) بأنه مستعمل في موضوعه^(٣) الأصلي فلا يتم دعوى الكلية. سلمنا أن الكل منقول (فلتكن) الأعلام حقيقة (عرفية خاصة).

= يستقيم قوله بعد ذلك: سلمنا أن الكل منقول فلتكن الأعلام حقيقة عرفية، فإن معنى كونها حقيقة عرفية أنها ليست حقيقة أصلية، أي: مستعملة في أصل اللغة، بل نقلها العرف إلى معانيها العلمية، وكونها حقيقة عرفية هو الذي أراد ابن الحاجب في حد العلم بقوله: ما وضع لشيء بعينه.. إلخ، فإنه ذكر في حواشي الفصول أن المراد بالوضع في حده هو الوضع العرفي. (قوله): «في غير موضعها الأصلي» يعني لا لعلاقة فلا يكون مجازاً، كذا نقل، ولو قيل: النقل لعلاقة لا ينافي كونها بعد ذلك حقائق عرفية كما سبق نظيره في الحقيقة الشرعية لم يبعد.

(١) قال في السراج المنير شرح الجامع الصغير النحوي ما لفظه: تنبيه: الأعلام التي بوضع اللغة منقولها ومرتجلها ألفاظ مستعملة في موضوعاتها فتكون حقائق لغوية؛ لصدق تعريف الحقيقة - وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له - عليها. وأما الأعلام المتجددة وهي ما علق من الألفاظ العربية بإزاء معنى قصداً لتخصيصه وتسميته به كالمولود له ابن فسماه زيداً مثلاً فليست حقيقة كما قالوا؛ إذ ليس فيها إلا تعليق اسم يخص ذلك المسمى لا من حيث وضع الواضع في اللغة، بل كل أحد له جعل علم على ما يريده، والذي ذكر من الوضع أي في الحقيقة إنما هو بالنسبة إلى من يعتبر وضعه بلغات. وليست مجازات؛ لأنها لم تنقل لعلاقات، وهي شرط في المجاز كما قرر في محله، فإطلاقهم أن الأعلام لا توصف بحقيقة ولا مجاز محله الأعلام المتجددة دون الأعلام اللغوية كما ذكرناه وبحثه البرماوي، ولا فرق في ذلك بين منقولها ومرتجلها خلافاً لما توهمه الجاربردي حيث قال: الذي يدور في خلدي أن المراد الأعلام المنقولة، ويظهر أن الأعلام المتجددة لا تكون إلا منقولة؛ لأنها لو كانت بألفاظ مخترعة أي لم يسبق لها وضع في اللغة لم تكن كلمات عربية ولا تعد من كلام العرب كما صرحوا بمثله في الحقائق الشرعية والعرفية، وعلى ذلك نزل قول من قال: إن الأعلام كلها منقولة، أي: الأعلام المتجددة، فليتأمل فيه.

(٢) قد تقدم في بحث تفسير المفرد أن المرتجل هو المنقول لا المناسبة، فالنقل لازم للمرتجل فيحقق. اهـ لعل المراد بالمرتجل هنا معناه الآخر، وهو الذي لم يسبق له وضع في النكرات.

(٣) في (أ، ج): موضعه.

وينبغي أن يعلم أن المراد بالأعلام هنا الأعلام الشخصية دون علم الجنس فإنه يكون حقيقة ومجازاً بلا خلاف^(١).

(وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف) يعني هل يجب أن تكون الحقيقة لازماً^(٢) للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها؟ والجمهور على جواز وجوده من دونها **(بخلاف العكس)** وهو استلزام الحقيقة المجاز، فالكل متفقون على أن الحقيقة لا تستلزمه، وأنه يجوز وجودها^(٣) من دونه.

(والمختار) في محل الخلاف **(عدمه)** أي: عدم الاستلزام وفاقاً للجمهور،

(قوله): «وينبغي أن يعلم.. إلخ» ذكره الأسنوي، ونقله الشيخ العلامة.

(قوله): «فإنه يكون حقيقة ومجازاً» فإن كان إطلاق علم الجنس على فرد خاص باعتبار خصوصه فمجاز، وإن كان باعتبار اندراج تحت الجنس فحقيقة.

(قوله): «وأنه يجوز وجودها» أي: الحقيقة «من دونه» أي: المجاز، قال في شرح المختصر: إذ قد يستعمل اللفظ في مساه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة أن هذا غير ممتنع.

(قوله): «والمختار في محل الخلاف» وهو استلزام المجاز للحقيقة.

(١) خاتمة: في الإتقان ما لفظه: فصل في الوساطة بين الحقيقة والمجاز - قبل بها في ثلاثة أشياء: أحدها: اللفظ قبل الاستعمال، وهذا القسم مفقود في القرآن، ويمكن أن يكون منه أوائل السور على القول بأنها للإشارة إلى الحروف التي يتركب منها الكلام.

ثانيها: الأعلام.

ثالثها: اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو: ومكروا ومكر الله، وجزاء سيئة سيئة. ذكر بعضهم أنها واسطة بين الحقيقة والمجاز، قال: لأنه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة، ولا علاقة معتبرة فلا مجاز، كذا في شرح بدعيية ابن جابر لرفيقه. قلت: والذي يظهر أنه مجاز والعلاقة المصاحبة.

(٢) في (أ، ب): لازمة.

(٣) قال الإمام يحيى عليه السلام في الحاوي ما لفظه: نعم قد يكون من الأسماء ما يكون حقائق في جميع استعمالاتها ولا يدخلها المجاز أصلاً، وهذا كالأسماء المبهمة المذكور والمعلوم والمجهول فإنها في أي شيء استعملت فهي فيه حقيقة كما وصفنا. اهـ هكذا ذكره الإمام يحيى وغيره، ولا حاجة إليه لضعفه، ألا ترى أنك تقول للمنون: معلوم، وللمعروف مجهول. كذا قرره شيخنا. (من حواشي الفصول) يريد شيخه علي بن موسى الدواري.

كالرحمن فإنه مجاز^(١) في الباربي تعالى - إذ معناه: ذو الرحمة، ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه؛ لأن معناها رقة القلب - ولم يستعمل في غيره تعالى.

وأما قولهم: رحمن اليامة فليس باستعمال صحيح^(٢)، مع أنه لا يخفى على المتأمل أن هذا الاستعمال ليس حقيقياً؛ لأنهم لم يريدوا رقة القلب. وكذلك عسى ونحوها من أفعال المدح والذم فإنها مستعملة في غير ما وضعت له مع أنها أفعال ماضية فانسلخت عن الدلالة على الزمان^(٣) والحدث ولم تستعمل دالة عليهما.

(قوله): «كالرحمن» هكذا أورده ابن الحاجب دليلاً للنافي واستقواه، وتحقيقه: أن المجاز لو استلزم الحقيقة لوجب أن يستعمل لفظ الرحمن في المعنى الحقيقي، وهو ذو الرحمة، أي: رقة القلب، ولم يستعمل هذا اللفظ في غير الله تعالى، والمعنى الحقيقي في حق الله حال، فيكون مجازاً في حقه تعالى ولا حقيقة له، وهذا على القول بأنه مجاز في حق الله تعالى، وقد دفع ذلك في العواصم واستنصر لكونه حقيقة وأوضح ذلك بما فيه كفاية.

(قوله): «فليس باستعمال صحيح» قال في الحواشي: فهو كما إذا أطلق كافر لفظ «الله» على المخلوق فلا يكون استعمالاً صحيحاً، فلا يرد ما يقال: الاستعمال في الجملة في قولهم: رحمن اليامة قد وجد وإن خالفه الشرع والعرف.

(قوله): «لم يريدوا رقة القلب» يعني بل المنعم.

(قوله): «مع أنها أفعال» الأولى لأنها أفعال [١].

(قوله): «فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث» ظاهر ما في شرح المختصر وحواشيه أن الانسلاخ إنما هو عن الدلالة على الزمان فقط. قال الشريف في تحقيق كلام شرح المختصر ما لفظه: وأما نحو عسى من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلًا في مفهوم الفعل فمن إطلاق لفظ الكل على الجزء. انتهى. قلت: وقد أشعر هذا الكلام أن علاقة التجوز في هذه الأفعال كونها مستعملة في جزء الموضوع له؛ لعدم دلالتها على الزمان، فما ذكره أصرح [٢] في المقصود من قولهم: إنها مستعملة في غير ما وضعت له،.....=

(١) وفي الكشف: فإن قلت: ما معنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والحنو، ومنها الرحم لانعطفها على ما فيها؟ قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده؛ لأن الملك إذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعرفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عطف بهم ومنعهم خيره ومعرفه.

(*) وذكر الإمام القاسم بن محمد سلام الله عليه في الأساس أن الرحمن حقيقة دينية للباربي تعالى، وذكر مثل ذلك السيد صلاح بن محمد المؤيدي في شرحه على الفصول ونسبه إلى السيد محمد بن إبراهيم الوزير وقال: إنه الحق، فعلى هذا هو موضوع للباربي تعالى باعتبار أنه المنعم على عباده بنعم الدنيا والآخرة ومنقذ من كل بلاء. وكذا قال الإمام القاسم في رحيم. اهـ وفي حاشية على قوله: (إنه حقيقة) ما لفظه: وقد أوضح ذلك في العواصم وانتصر له بما لا مزيد عليه.

(٢) بل هو مختلف فيه كما قاله ابن الحاجب. اهـ وقيل: إنه معتد به، والمختص بالله هو المعروف باللام. (عجلي).

(٣) في حاشية: أي: وقوع الحدث؛ لأنها لإنشاء الحدث، وبهذا يندفع ما اعترض به على المؤلف.

[١] - ينظر ما الوجه؟ (ح).

[٢] - لتعرضه للعلاقة، بخلاف قولهم. (ح عن خط شيخه).

احتج القائلون^(١) بلزوم الحقيقة المجاز: بأن عدمه يستلزم العبث، وأنه غير جائز. بيانه: أن فائدة وضع اللفظ لمعنى إنما هي إفادته به، وإذا لم يستعمل لم يُقد به.

(و) الجواب: أنا لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم، بل (صحة التجوز) لما يناسبه فائدة (تنفي العبث، وإن سلم) انحصارها فيما ذكرتم (فقصدها كاف) في نفيه (وهو) أي: قصدها (لا يقتضي حصولها) فكم من غرض يَحْمِلُ على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض، ولا يخرج منه عدم الترتب^(٢) إلى العبث.

= وهو الإنشاء. فإن قيل: إن ابن الحاجب جعل هذه الأفعال التي لا تصرف موضوعاً لمعانيها حيث قال: ما وضع لدنو الخبر، وما وضع لإنشاء التعجب، وما وضع لإنشاء مدح أو ذم كما ذكرنا: قلنا: قد أشار العلامة السعدي الحواشي إلى هذا الإيراد وجوابه حيث قال: لا يقال: لا نسلم أن هذه مجازات، بل لم توضع إلا لمعانيها التي استعملت فيها، ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال، غاية عدم الوجدان، وهو لا يدل على عدم الوجود؛ لأننا نقول: الكلام مع من اعترف بكونها أفعالاً، مع الإطباق على أن كل فعل موضوع [١] لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة، ولا نعني بعدم الاستعمال إلا عدم الوجدان بعد الاستقراء.

(قوله): «وإن سلم فقصدها» أي: الفائدة، لم يتقدم في المتن ذكر الفائدة صريحاً، فيكون الضمير عائداً إلى ما دل عليه لفظ العبث؛ إذ هو العراء عن الفائدة.

(١) في (أ، ب): القائل.

(٢) في (ج) والمطبوع: الترتيب.

[١] - «موضوع» ساقطة من المطبوع. وأثبتناه من حاشية السعد على المختصر.

[حكم اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك]

(مسألة) اختلف في اللفظ الواحد إذا دار بين المجاز والاشتراك، كالنكاح^(١) فإنه يحتمل أن يكون حقيقة في الوطء مجازاً في العقد وأن يكون مشتركاً بينهما، قال في الصحاح: النكاح الوطء، وقد يكون العقد.

(المختار أن المجاز أولى من الاشتراك؛ لغلبته) وكثرته في اللغة حتى قال ابن جني: إن أكثر اللغة مجاز، والكثرة تفيد ظن الرجحان.

وقيل: بل الحمل على الاشتراك أولى؛ وذلك لنوعين من الترجيح: مفسد للمجاز لا توجد في الاشتراك، وفوائد للاشتراك لا توجد في المجاز، فمنها: أن المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله؛ لما عرفت من أن الحقائق مطردة فلا يُضطرَب فيه، والمجاز قد لا يطرد؛ إذ عدم الاطراد من علاماته، فيُضطرَب بحسب محاله.

ومنها: الاشتقاق منه بالمعنيين إن كان مما يشتق منه، والمجاز قد لا يشتق منه

(قوله): «فإنه يحتمل أن يكون حقيقة في الوطء.. إلخ» المراد أن اللفظ إذا علم^[١] كونه حقيقة في أحد معنيين وتردد في أنه حقيقة في الآخر فيكون مشتركاً أو لا فيكون مجازاً، كلفظ النكاح فإنه حقيقة في الوطء، وأما في العقد فيحتمل الأمرين، وبما ذكرنا يظهر الاستدلال بما نقله المؤلف رحمته عن الصحاح.

(قوله): «إن أكثر اللغة مجاز» قد أورد في المحصول شبهة لابن جني على ذلك، ونقلها الشيخ العلامة في شرح الفصول وأجاب عنها تركها؛ إذ لا يحتملها المقام.

ومما استدل به أن قولك: ضربت عمراً مجاز؛ لأنك ربما ضربت بعضه كراسه لا جميعه، وإذا قلت: ضربت راسه فهذا أيضاً قد يكون مجازاً إذا لم تضرب إلا جانباً من جوانب رأسه.

(قوله): «بالمعنيين» مثل: أقرأت، أي: حاضت وطهرت، بخلاف المجاز فإنه لا يشتق منه كما ذكره المؤلف.

(قوله): «إن كان مما يشتق منه» هذا دفع إيراد^[٢] كما ذكره السعد، وهو أن الاسم إن كان صالحاً للاشتقاق ثبت سواء كان مشتركاً أو مجازاً كناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً، وإن لم يكن صالحاً لم يثبت الاشتقاق أصلاً. وأجاب بأن المراد أن الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازاً فلا يشتق [منه]، كرجل عدل، وإنما هي إقبال، ثم قال: وفيه نظر، وذكر في وجه النظر أنه لا مجاز في المفرد، بل في الإسناد^[٣].

(١) وفي شرح المحلي على الجمع ما لفظه: كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء، وقيل: العكس، وقيل: مشترك بينهما، فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر.

[١] - عبارة الشريف: قوله: «إذا دار اللفظ بين أن يكون مجازاً أو مشتركاً» وذلك إذا علم كونه حقيقة في أحد معنييه.. إلخ.

[٢] - الدفع إن كان مما يشتق منه.. إلخ الكلام لا بقوله: لا يشتق منه فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - ولو مثل بالأمر بمعنى الفعل فإنه صالح للاشتقاق ولا يشتق منه أمر ومأمور لكان أولى كما ذكره المؤلف. (حسن يحى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

وإن كان صالحاً للاشتقاق، كالأمر بمعنى الفعل؛ إذ لا يقال منه: أمر ومأمور ونحوهما كما عرفت.

ومنها: صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة^(١) المطلوبة في المجاز، بخلاف المجاز فإنه لا يتجاوز فيه^(٢)، ويشبه حاله بما قد قيل في القياس من أن حكم أصله لا يثبت به على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: قد تترتب مجازات متعددة، فإن لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة.

أجيب: بأن ذلك لا من حيث إنه مجاز، بل من حيث إنه حقيقة عرفية. وأما مفاسد المجاز فمنها: احتياجه إلى أكثر مما يحتاج إليه المشترك، فإن المجاز يحتاج إلى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي، شخصي أو نوعي على الخلاف في اعتبار نقل آحاد المجاز، وإلى العلاقة. والمشارك يكفي فيه الوضعان^(٣).

(قوله): «لا يتجاوز فيه» في حاشية السيد المحقق: لا يتجاوز منه.

(قوله): «ويشبه حاله» أي: حاله هذه.

(قوله): «في الدرجة الثالثة» فإنها في الأصل نفس الأمر ونفس الشيء، ونقل إلى الثابت في مكانه أو المثبت، ثم إلى اللفظ المستعمل^[١] فيما وضع.. إلخ.

(قوله): «على الخلاف في اعتبار نقل الآحاد» فمن اعتبره جعل الوضع شخصياً، ومن لم يعتبره جعله نوعياً.

(١) ضرورة تكثر المجازات. (جواهر).

(٢) عبارة الجواهر: بخلاف المجاز فإنه لا يصح التجوز فيه إلا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا تكثر الفائدة، وما كان أكثر فائدة فهو أولى.

(٣) فيكون المشترك أقل مقدمات، ومن البين أن كل ما هو أقل مقدمات فهو أكثر وقوعاً، فيكون المشترك أكثر وقوعاً من المجاز. (جواهر).

[١]- بيان الترتيب أن الحقيقة في الأصل بمعنى الشيء الثابت أو المثبت، ثم نقل إلى الاعتقاد المطابق ثبوته، ثم من الاعتقاد المطابق إلى القول المطابق لتقرره وثبوته، ثم نقل من القول المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب لكونه مطابقاً، فهو منقول في الدرجة الثالثة. اهـ بيضاوي ح، وفي حاشية على قوله: «في الدرجة الثالثة» بل في الرابعة على هذا.

ومنها: احتياجه إلى معنى وضع اللفظ بإزائه؛ لأنه فرع، بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء، والأصل أولى بالإثبات.
ومنها: مخالفته^(١) للظاهر، وهو الحقيقة، بخلاف المشترك^(٢).
ومنها: إيقاعه في الغلط عند عدم القرينة، وهو حمله على غير المراد، بخلاف المشترك^(٣).

وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كذنيك: مفسد للمشارك، وفوائد للمجاز. فمن مفسد المشارك: الإخلال بالفهم عند خفاء القرينة، بخلاف المجاز. ومنها: أداؤه إلى مستبعد من ضد للمقصود أو نقيض له^(٤) إذا حمل على غير

(قوله): «احتياجه إلى معنى» يعني حقيقي.

(قوله): «عند عدم القرينة» الأولى عند عدم ظهورها؛ إذ لا بد من القرينة.

(قوله): «عند خفاء القرينة» أو عدمها، وهذا عند من لم يجوز إعماله في معنييه، وأما عند من جوزه فالإخلال عنده إنما هو في المشترك بين الضدين فقط.

(قوله): «بخلاف المجاز» إذ يحمل مع القرينة عليه ومع عدمها على الحقيقة، وقد يقال: الفرض وجود القرينة لكنها خفية.

(١) لأن استعماله في مفهومه المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ، ولا شبهة في أن استعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر. (جواهر).

(٢) لأنه استعماله في كل من مفهومه استعمال اللفظ فيما وضع له اللفظ، فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر. (جواهر).

(٣) لأنه إذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع غلط. (جواهر).

(٤) قال السعد في حاشيته على شرح العضد: ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين الضدين كالجون للأبيض والأسود، والقرء للطهر والحيص، والنقيضين كالأمر للإباحة والتهديد مثلاً، فإذا أطلق وأريد أحدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد، كما إذا فهم من قوله تعالى: «ثلاثة قروء» الحيص والمراد الأطهار، ومن قوله تعالى: «وَإِذَا حَكَلْتُمْ فَاصْطَلُوا» [المائدة: ٢]، الوجوب والمراد الإباحة، أي: جواز الفعل على ما ذكره في التنقيح من أن معنى قولهم: الأمر للإباحة أن مدلوله جواز الفعل، وإنما جواز الترك بحكم الأصل، بخلاف المجاز فإنه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي إلى مستبعد، بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة، حتى إن إطلاق اسم الضد على الضد لا يكون إلا بتزيل التضاد منزلة المناسب لمشكلة أو تهكم أو تمليح، ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى إن الشارحين إنما فرضوه في لفظ النقيض إذا جعل لكل من الإيجاب والسلب لا للقدر المشترك قرر الشارح المحقق تأدية المشترك إلى نقيض المراد بوجه لا يفتقر إلى وضعه للنقيضين، =

المراد منه، نحو: لا تطلق في القراء، والمراد الحيض، فيفهم^(١) منه المنع في الطهر، فيلزم الجواز في الحيض، وهو نقيض المراد^(٢)، أو الوجوب فيه بناء على أن النهي عن الشيء أمر بضده، وهو ضد المراد.

(قوله): «يفهم منه المنع في الطهر» يعني بحمل القراء على الطهر بتوهم القرينة.

(قوله): «فيلزم الجواز في الحيض» لم يتعرض المؤلف لتوجيه ذلك، وفي حاشية السيد المحقق: بناء على أنه - أي: التطلق - جائز، وإذا لم يميز في الطهر جاز في الحيض قطعاً.

(قوله): «وهو نقيض المراد» لأن الجواز في الحيض نقيض عدم الجواز فيه.

(قوله): «أو الوجوب فيه» أي: في الحيض «بناء على أن النهي عن الشيء أمر بضده» يعني والأمر للوجوب على المختار، ذكره الشريف. وإذا حمل الأمر على الوجوب كان هذا توجيهها للقسم الثاني - أعني كونه ضد المراد - لا للقسم الأول - أعني كونه نقيض المراد - فقد عرفت توجيهه بما ذكره الشريف. وأما السعد فإنه جعل جواز التطلق في الحيض ووجوبه مبنيين جميعاً على كون النهي عن الشيء أمراً بضده؛ لأنه لم يحمل الأمر على الوجوب، بل قال: فإن حمل الأمر على الإباحة - أي: الجواز - فنقيض المراد، أو على الإيجاب فضده.

(قوله): «وهو ضد المراد» لأن [عدم] [١] جواز التطلق ووجوبه متضادان لا تقيضان؛ لجواز ارتفاعها معاً. بخلاف المجاز فإنه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي إلى مستبعد، بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى إن إطلاق اسم الضد على الضد لا يكون إلا بتزليل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة أو تهكم أو تمليح.

= وهو أنه قد يقال: لا تطلق في القراء ويراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة، ويفهم جواز التطلق في الحيض، وهو نقيض المراد أعني التحريم، أو وجوبه وهو ضد المراد، ومبناه على ما تقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع إلى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله، حتى كأنه قيل: لا تطلق في الطهر بل في الحيض جوازاً أو وجوباً، أو في الأصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده، لا بأن يؤخذ ضد التطلق على الإطلاق ليكون هو الإمساك والكف عن الطلاق، بل بأن يجعل التطلق في الحيض ضد التطلق في الطهر نظراً إلى القيد، فكأنه قيل: طلق في الحيض، فإن حمل الأمر على الإباحة - أي: الجواز - فنقيض المراد، أو على الإيجاب فضده، وهذا القدر كاف في التمثيل. وأما ما يقال من أن المراد أنه يفهم الجواز إذا قيل: لا تطلق في القراء والوجوب إذا قيل: طلق في القراء فليس بمستقيم على ما لا يخفى. انتهى. إذ يؤدي إلى أن يكون التطلق في الحيض جائزاً على الأول وواجباً على الثاني.

(١) قوله: (يفهم منه المنع في الطهر) أي: يفهم المخاطب المنع بحمل القراء على الطهر، وقوله: (فيلزم الجواز في الحيض) أي: يبقى على الأصل وهو الجواز.

(٢) إذ المراد تحريم الطلاق في الحيض، وهو نقيض الجواز فيه؛ إذ لا يجتمعان فيه ولا يرتفعان. وقوله: أو الوجوب فيه بناء على أن النهي عن الشيء إلخ يعني والوجوب ضد عدم الجواز؛ لأنها قد يرتفعان بأن يكون مباحاً.

[١] - ما بين المعقوفين من حاشية الشريف.

ومنها: احتياجه إلى قرينتين بحسب المعنيين، بخلاف المجاز فإنه يكفي فيه قرينة واحدة.

وأما فوائد المجاز فمنها: كونه أبلغ^(١) وأوجز وأوفق للطبع وللمقام ويتوصل به إلى أنواع البديع.

قيل: ما عد من فوائد المجاز إنما يصلح مرجحاً لو لم يوجد في المشترك، وقد وجد، فإنه يكون أبلغ إذا اقتضى المقام الإجمال، وأوجز

(قوله): «فمنها كونه أبلغ» [١] قد ذكر في شرح المختصر وحواشيه بيان ذلك ولم يذكره المؤلف.

(قوله): «أبلغ» أي: أليق بالمقام [٢].

(قوله): «الإجمال» والإبهام مثل أن يقول: اشتر العين [٣] دون أن يقول: الذهب.

(١) قال في فصول البدائع: الأبلغية من البلاغة لا المبالغة كما ظن، نحو اشتعل الرأس شيباً أبلغ بمراتب من شبت. والأوجزية كما في الاستعارة. والأوفقية إما في لفظه للطبع لثقل في الحقيقة كاختنقيق للدهاية، أو عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة، أو تنافر في الحقيقة كالعوسج لطويل العنق من النوق، أو في معناه للمقام لزيادة بيان لاشتماله على الدعوى ببينة، أو تعظيم كالشمس للشريف، أو تحقير كالكلب للحقير، أو ترغيب كما في الحياة لبعض المشروب، أو ترهيب كالسم لبعض المطعوم. وتلطف الكلام بإفادة اللذة التخيلية الموجبة لمزيد التلقي وسرعة التفهم، نحو رأيت بحراً من المسك موجه الذهب. والتخلص من قذارة الحقيقة كالغائط وكنايات النيك في القرآن. وقوله: «ويتوصل به إلى أنواع البديع» كالسجع في نحو: حمار ثرثار عند وقوعها فاصلتين بخلاف بليد، وكالطباق في نحو: ضحك المشيب برأسه فبكى بخلاف ظهر، وكالمشكلة في نحو كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتني، بخلاف: زادت، وكالمجانسة في نحو: سبع أرانب وستة سباع بخلاف شجعان، وكصحة الوزن والقافية والروي نحو:

عارضتنا أصلاً فقلنا الربرب حتى تبدى الأقحوان الأشنب

فإن الربرب ليس كالنسوة والأشنب ليس كالسن الأبيض. (مختصراً من فصول البدائع وغيره). قال في الصحاح: والربرب: قطع من بقر الوحش. وفي المصباح: الأقحوان بضم الهمزة والحاء: من نبات الربيع له نور أبيض لا رائحة له، وهو في تقدير أفعوان، الواحدة أقحوانة وهو البابونج عند الفرس.

[١]- فإن قولك: اشتعل الرأس شيباً أبلغ من شبت. (ح).

[٢]- المراد بالبلاغة أنه كدعوى الشيء ببينة لا ما فسر به المحشي. (ح عن خط شيخه). يتأمل في قوله: إنه كدعوى الشيء.. إلخ فالظاهر عدم مناسبة التعليل به هنا.

[٣]- هكذا في المطبوع، وفي حاشية السعد: استر العين، دون أن يقول: الذهب أو البصر.

كالعين والجاسوس^(١)، وأوفق للطبع كالليث المشترك بين الأسد وضرب من العنكبوت والغضنفر، وأوفق للمقام كما إذا أنبأ المشترك عن معنى يناسبه، كالعزة في قول السيد لعبده: هذا عين فاحفظه.

وكذا التوصل به إلى أنواع من البديع كالتوجيه والإيهام إذا اشتهر في بعض معانيه، وتكثير المعنى بحمله على الجميع^(٢).

وأجيب بأن الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو أن الحمل على ما يشتمل

(قوله): «كالعين والجاسوس» فإن العين فيه إجمال وإيجاز بالنسبة إلى الجاسوس وهو يطلق على العين مجازاً فيقال: جاسوس الحس المشترك؛ لأنها تؤدي إليه ما ارتسم فيها من المبصرات.

(قوله): «كالليث فإنه أوفق للطبع» لأنه أعذب من الغضنفر. وقد يتوهم أن الأولى حذف لفظ الأسد، وبما ذكرنا يعرف المراد، فقوله: الغضنفر عطف على الليث.

فإن قيل: المناسب أن يبين كونه أبلغ وأوجز وأوفق من المجاز^[١]؛ لأن الكلام فيه. قلنا: بل المقصود أن المشترك قد يكون أبلغ مثلاً من غيره في الجملة كما أن المبين في المجاز أنه قد يكون أبلغ من غيره وإن لم يكن مشتركاً. ذكره السعد.

(قوله): «هذا عين فاحفظه» ففيه إيهام إلى أنه كالعين الباصرة في العزة.

(قوله): «كالتوجيه» هو إيراد الكلام محتملاً لمعنيين، مثلاً استر عينك. والإيهام وهو أن يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد، كما إذا لُعن -بحضور بعض العدول- عدلُ الوقر فيقول: افتح العين فإن المولى حاضر، ولو قلت: البصر لفات ذلك.

(قوله): «إذا اشتهر.. إلخ» هكذا في حاشية الشريف، وهو قيد للإيهام حتى يكون المشتهر قريباً والآخر بعيداً، وذلك شرط في الإيهام.

(قوله): «وتكثير المعنى بحمله على الجميع» أي: المعنيين، قال السيد المحقق: إن أريد حمله عليها معاً فهو وإن اختلف بالمشارك لكنه عند من يجوز استعماله فيها كذلك، وأما عند غيره فلا.

ثم قال: فإن قلت: فليحمل عنده عليها معاً مجازاً، قلت: فليحمل المجاز أيضاً عليها لذلك^[٢]، ثم قال: وإن أريد حمله على هذا مرة وعلى ذاك أخرى فهو في المشترك ظاهر.

(١) قال في المصباح: تجسسها: تتبعها، ومنه الجاسوس؛ لأنه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الأمور، ثم استعير لنظر العين، وقيل في الإبل: أفواهاها مجاسها؛ لأن الإبل إذا أحسنت الأكل اكتفى الناظر إليها بذلك في معرفة سمنها. (مصباح).

(٢) عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي.

[١]- ويمكن أنه أوفق للطبع من المجاز بأن يراد أنه تجوز بالغضنفر عن ضرب من العنكبوت والعلاقة الضدية فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢]- في حاشية الشريف: كذلك.

عليها أولى؛ لأنه يظن أنه الغالب الأكثر في الكلام، فإذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها، وإذا تحققت فلا بأس في عدم ما هو من مظانها، ففي المشترك علم عدمها فلا يفيد اشتهاه على ما هو من مظانها، وفي المجاز تحققت فلا يضره الخلو عما هو من مظانها.

[حكم اللفظ إذا دار بين المجاز والنقل]

(و) إذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار أيضاً أن المجاز أولى (من النقل؛ لكثرة وعدم استلزامه نسخ الأول) وهو المعنى الحقيقي، بخلاف النقل فيها. مثاله: لو أطلق الشارع الصيام على الإمساك المخصوص وترددنا في أنه وضعه له بحيث نطلقه عليه بلا قرينة أو لم يضعه له وإنما استعمله فيه مجازاً من قبيل إطلاق اسم البعض على الكل^(١) مع فرض تصحيح هذه المناسبة للتجاوز فالحمل على المجاز أولى.

(قوله): «بكون الشيء من مظانها» أي: من مظان الغلبة.

(قوله): «وإذا تحققت» أي: ثبتت الغلبة، فهو على لفظ المبني للفاعل.

(قوله): «فلا بأس في عدم» في السعد: بعدم كونه من المظان.

(قوله): «عدمها» أي: الغلبة.

(قوله): «تحققت» أي: الغلبة.

(قوله): «من قبيل إطلاق اسم البعض على الكل» هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته الله، وقد قيل: الصواب باسم الكل على البعض، ولا يصح ذلك فتأمل [١]، وقيل: من باب إطلاق المطلق على المقيد كما هو الأنسب كما تقدم في الحقيقة الشرعية.

(قوله): «مع فرض تصحيح هذه المناسبة» إشارة إلى ما ذكره السعد من أنه ليس كل جزء وكل صالحاً لعلاقة التجوز، بل إذا كان مثل العين للريئة كما ذلك معروف في موضعه.

(١) في حاشية بعد كلام ذكر بعضه سيلان ما لفظه: بل الصواب إطلاق المطلق على المقيد فإنه أطلق مطلق الإمساك وأراد الإمساك الخاص بالمقيد، وهو مراد المصنف بإطلاق اسم البعض على الكل، وأراد بالبعض المطلق لكونه جزءاً للمقيد فتأمل. (من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد رحمته الله).

[١] - إذ الصوم ليس جزءاً للإمساك حتى يكون من إطلاق اسم الكل على البعض، بل جزئي له، بخلاف إطلاق اسم البعض على الكل بأن يعتبر الصوم مركباً من الإمساك والنية مثلاً مع الوقت المخصوص بالإمساك جزء له فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[حكم اللفظ إذا دار بين الاشتراك والنقل]

وإذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد **(قيل و)** هو قول الرازي ومتابعيه: **(النقل أولى من الاشتراك^(١) لإفراده في الحالتين)** أي: لأن اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده، أما قبل النقل فلأن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير، وأما بعده فهو المنقول إليه الشرعي أو العرفي لا غير، وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به. **(لا المشترك)** فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد **(فهو مجمل)** لا يعمل به إلا لقريته، وهذا بناء على مذهبه^(٢) من أنه لا يحمل على الجميع **(وقد سبق)** الكلام فيه^(٣)، ولعل من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك؛ لأن النقل خلاف الأصل. مثاله: لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء والقدر المخرج من النصاب وأن يكون موضوعاً للنماء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج شرعاً^(٤).

(قوله): «قيل: والنقل أولى من الاشتراك» جعل في الفصول الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص والنسخ خلاف الأصل، واحتمال قول المتكلم لأحدهما هو المخل بفهم مراده، وقد ذكر الشيخ رحمته الله في شرحه أن التعارض بين الأمور المذكورة يأتي على خمسة عشر وجهاً، وبين ما هو الراجح، وطول الكلام، وهو بحث نفيس فخله من موضعه. وقد اقتصر المؤلف رحمته الله من ذلك على بيان المعارضة بين ثلاثة وأغفل باقيها روما للاختصار. **(قوله): «بناء على مذهبه» أي: الرازي.**

(١) كلفظ الزكاة المستعمل في إخراج مال مخصوص فإنه يحتمل أنه نقل من النماء الذي هو معناه الأصلي إليه مع الإضراب عن المعنى الأصلي ونسخه به ويحتمل أن يكون مشتركاً بينهما حقيقة فيهما. (شرح ابن جحاف).

(٢) الذي تقدم للرازي أنه ممتنع بين النقيضين.

(٣) من أن الإخلال بالتفاهم ممنوع؛ فإن المشترك يحصل به الفهم مفصلاً مع القرينة المعينة للمقصود منه ومجماً بدونها، والإجمالي يقصد كما يقصد التفصيلي كما في أسماء الأجناس. (شرح ابن جحاف).

(٤) وعبارة المحلي في شرح الجمع: كالزكاة حقيقة في النماء محتمل فيما يخرج من المال لأن يكون حقيقة أيضاً - أي: لغوية - ومنقولاً شرعياً.

[الحروف: وضعها ومعناها وما يلحق بذلك]

(فصل: في الحروف) اعلم أن بيان وضعها ومعناها ودفع ما يرد من الإشكال عليها^(١) يفتقر إلى تقديم مقدمة، وهي: أن وضع اللفظ لمعناه إما عام أو خاص^(٢)، ومعناه إما عام أو خاص.

(قوله): «اعلم أن بيان وضعها» يعني هل هي موضوعة بالوضع العام أو الخاص، وهل وضعت ألفاظها لموضوع عام أو خاص.

(قوله): «ومعناها» يعني وبيان معناها من كونه غير مستقل وبيان معنى عدم استقلاله.

(قوله): «ودفع ما يرد من الإشكال عليها» أي على معاني الحروف، وهو ورود ما يحتاج إلى ضمنية من معاني الأسماء كذو وفوق والموصولات كما سيأتي.

(١) من عدم تميزها عن الضمير واسم الإشارة والموصول إلى آخر ما ذكره فيها سيأتي.

(٢) قال السيد قدس سره: لا بد للواضع في الوضع من تصور المعنى، فإن تصور معنى جزئياً وعين بإزائه لفظاً مخصوصاً أو ألفاظاً مخصوصة متصورة^[١] تفصيلاً أو إجمالاً كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعبر فيه، أعني تصور المعنى، والموضوع له أيضاً خاصاً، وإن تصور معنى عاماً يندرج تحته جزئيات إضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة على أحد الوجهين -يعني تفصيلاً أو إجمالاً- بإزاء ذلك المعنى العام، فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعبر فيه والموضوع له أيضاً عاماً، و[له] أن يعين اللفظ أو الألفاظ بإزاء الخصوصيات والجزئيات^[٢] المدرجة تحته؛ لأنها معلومة إجمالاً إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها، والعلم الإجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعبر فيه والموضوع له خاصاً. وأما عكس هذا أعني أن يكون الوضع خاصاً لخصوص التصور المعبر فيه والموضوع له عاماً فلا يتصور؛ لأن الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه العقل به إليه فيتصوره إجمالاً، [وإنما الأمر بالعكس]. وإذا تحققت هذا اتضح عندك معنى قوله -يعني العضد-: إن اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمر مخصوص كسائر صيغ المشتقات والمبهمات إلى آخره، وبينهما على الوجه الذي أورده فرق من وجهين: أحدهما: أن الخصوصيات التي وضعت بإزائها المشتقات جزئيات إضافية كل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالإضافة حتى لو فرض أن الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بإزائه لفظه كان الوضع والموضوع له عامين، وخصوصيات ما وضعت المبهمات بإزائها جزئيات حقيقية. وثانيهما: أن تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام، وأما في المبهمات فعموم التصور في المعنى، لكن الوضع في كليهما عام؛ لأن المعبر في ذلك هو المعنى؛ إذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فائدة. انتهى فإن الوضع في المشتقات عام نوعي كما في المبهمات، وإن كان عاماً بعموم المعنى لكنه شخصي لأن تصور اللفظ ليس على وجه عام وليست المشخصات.

[١]- في المطبوع: مقصودة. والمثبت من حاشية الشريف وحاشية الخيراوي.

[٢]- في حاشية الشريف: بإزاء خصوصيات الأجزاء. وبقية التصحيح وما بين المعقوفين منها.

فهذه أربعة أقسام:

الأول: أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاص^(١)، وذلك كما إذا تصور الوضع زيداً وعين لفظه له؛ لأن متعقل الواضع عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان، وهو ظاهر.

الثاني: أن يكون الوضع عاماً والموضوع له عام، وذلك كصيغ المشتقات^(٢)،

(قوله): «فهذه أربعة أقسام» جعلها أربعة اعتماداً على إثبات الوضع الخاص لموضوع له عام كما سيأتي، كوضع رجل ونحوه من أسماء الأجناس كما ذكره الأبهري، وأما السيد المحقق فجعل الأقسام ثلاثة وأحال هذا القسم، وأدخل وضع أسماء الأجناس في الوضع العام والموضوع له عام، والكلام مبني على بيان وجه عموم الوضع وخصوصه، فالسيد المحقق جعل وجه عموم الوضع هو تصور الواضع للمعنى الموضوع له أو تصوره لأمر عام ليس هو الموضوع له، بل هو وسيلة له إلى ملاحظة الموضوع له. فالأول كوضع أسماء الأجناس ووضع المشتقات وسيأتي بيان ذلك. والثاني كما في أسماء الإشارة، فإن الواضع تصور أمراً عاماً وهو للشار إليه ولم يضع اللفظ له، بل للخصوصيات، فهذان قسمان الوضع فهما عام والموضوع له إما عام كالأول أو خاص كالثاني. والقسم الثالث وهو ما كان التصور فيه خاصاً هو الوضع للمعنى الشخصي، فالوضع فيه خاص والموضوع له خاص. قال السيد المحقق: وأما كون الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاماً فلا يتصور؛ لأن الجزئي لا يتوجه به العقل إلى الكلي فيتصور الكلي بالجزئي إجمالاً، بل الأمر بالعكس، وهو أن الكليات يدركها مشخصاتها إجمالاً، وذلك كاف في الوضع للمشخصات. وأما شارح الرسالة الوضعية فجعل الأقسام أربعة؛ لأنه أثبت هذا القسم الذي أحاله السيد المحقق، وذلك أن شارح الرسالة لم يجعل عموم الوضع وخصوصه لكون التصور عاماً أو خاصاً كما ذكره الشريف، وذلك لأن ما ذكره لا يقتضي عموم نفس الوضع، إنما يقتضي لعمومه شمول نفس الوضع؛ بأن يغني وضع واحد عن أوضاع متعددة لمعان متعددة كما في المشتقات، فإن نحو ضارب وقائم وعالم قد أغنى عن وضعها لمعانها وضع واحد وهو وضع صيغة فاعل، وكما في وضع أسماء الإشارة. وإذا كان الوجه في عموم الوضع كونه مغنياً عن الأوضاع المتعددة كان وضع نحو رجل وضعاً خاصاً؛ إذ لا شمول في وضعه؛ إذ لم يغن وضعه عن أوضاع متعددة لمعان متعددة؛ إذ معنى نحو رجل متحد، فهو وضع خاص لموضوع له عام، ولا إحالة فيه؛ إذ لم يجعل التصور الخاص آلة للتصور العام كما ذكر الشريف. والمؤلف رحمته اعتمد ما ذكره شارح الرسالة في إثبات وضع خاص لموضوع عام، لكنه خالفه في توجيه عموم الوضع وخصوصه في القسم الأول والثاني والرابع^[١]، فاعتمد فيها توجيه السيد المحقق؛ لقوله رحمته في الأول: لأن متعقل الواضع.. إلخ، وفي الثاني: وتصور هذه المعاني.. إلخ، وفي الرابع: لأن متعقل الواضع.. إلخ. وأما الاعتراض بأن وضع رجل قد أغنى عن الوضع لأفراد متعددة من نحو زيد وعمرو فلا يكون خاصاً فغير وارد؛ لأن وضع رجل إنما هو للمعنى الكلي، ووضع نحو زيد للذات المشخصة، فلم يغن وضع رجل عن وضع الأعلام وإن صح إطلاقه عليها.

(١) الواو في هذا ونحوه للحال.

(٢) ونحوها مما يدل بالهيئة كما سيأتي.

[١] - بل خالفه فيها جميعاً فتأمل. (ح ن). وقد شكل على قوله: فيها جميعاً.

فإن الواضع لما قال: صيغة فاعل من كل مصدر^(١) لمن قام به مدلوله - علم منه أن ضارباً لمن قام به الضرب وعالمًا لمن قام به العلم إلى غير ذلك^(٢)، فقد تصور تلك الألفاظ مجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل، وهذه المعاني^(٣) لتلك الألفاظ بمفهوم عام أيضاً هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه، فوضع المشتقات وضع عام لأمر مخصوص بحيث لا يفاد بها إلا تلك الأمور، حتى لا يصح^(٤) أن يقال: ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما، بل مدلول الضرب بخصوصه. وليس المراد من خصوص المعنى^(٥) تشخصه

(قوله): «فقد تصور تلك الألفاظ مجملة» إذ لم يلاحظ لفظاً معيناً على التفصيل، بل لاحظها بأمر كلي هو صيغة فاعل، فإنه يندرج تحته كثير من الألفاظ، فتصور اللفظ والمعنى كليهما في المشتقات بوجه عام، وأما المبهمات فعموم التصور في المعنى فقط، لا في الألفاظ فإنها متصورة تفصيلاً؛ إذ هي معدودة.

(قوله): «بمفهوم» متعلق بتصور.

(قوله): «وهذه المعاني» أي: وتصور هذه المعاني.

(قوله): «بحيث لا يفاد بها» أي: بالمشتقات.

(قوله): «وليس المراد من خصوص المعنى تشخصه» دفع لما يقال: قد سبق أن الموضوع له في المشتقات..... =

(١) يعني ثلاثي الأصول.

(٢) من الخصوصيات مع أنه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل. (سعد).

(٣) أي: التي وضع لها صيغة فاعل.

(٤) في المطبوع: يصلح.

(٥) المذكور في قوله: «لأمر مخصوص» حتى يلزم أنه يناقض قوله أولاً: والموضوع له عام فتأمل.

(من خط الحسين بن القاسم عليه السلام).

(*) هكذا ذكره أهل حواشي شرح المختصر أوردوه تأويلاً لعبارة العضد، وذلك أنه لما قال: اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمر مخصوص كسائر صيغ المشتقات والمبهمات إلى آخر كلامه، ثم بعد ذلك قال: وكذا إذا قال: هذا لكل مشار إليه مخصوص.. إلخ فجعل وضع المشتقات ووضع أسماء الإشارة كلها وضعاً عاماً لأمر مخصوص - احتاجوا إلى الفرق بين الخصوصين بأن الخصوص في الأول كونه مندرجاً تحت أمر كلي فيكون جزئياً إضافياً وإن كان في نفسه كلياً، والخصوص في اسم الإشارة شخصياً بكون الموضوع له جزئياً حقيقياً، والمؤلف عليه السلام ذكر هذا في كلامه جواباً عما يقال: قد سبق له هذا القسم الثاني قد حكم فيه بأن الوضع عام والموضوع له عام، وهاتنا ذكر أن وضع المشتقات وضع عام لأمر مخصوص فبين العبارتين تناف، فأجاب بمثل ما ذكره تأويلاً لعبارة شرح المختصر. (عن خط سيلان).

بحيث لا يحتمل الكثرة، فإنه قسم آخر ستعرفه إن شاء الله تعالى، بل المراد اندراجه تحت أمر كلي.

وتلخيصه: أن الواضع إذا تصور ألفاظاً مخصوصة في ضمن أمر كلي وحكم حكماً كلياً بأن كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا، ويسمى^(١) هذا الوضع وضعاً نوعياً، ويترتب على هذا الوضع انفهام معاني غير محصورة تصورها الواضع إجمالاً بأمر كلي عام من ألفاظ غير معدودة، واستعمالها فيها حقيقة، وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات، وبالجمله: ما يدل بالهيئة.

الثالث: أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عام، وذلك كالإنسان والفرس وغيرهما، فإن الواضع قد تصور لفظاً خاصاً ومعنى معيناً كلياً، وعين

= عام فكيف صح قول المؤلف فوضع المشتقات وضع عام لأمر مخصوص؛ إذ يلزم أن لا يكون فرق بين وضع المشتقات ووضع أسماء الإشارة؟

فأجاب بأنه ليس المراد من خصوص المعنى تشخصه، بل المراد بالأمر المخصوصة التي وضعت بإزائها المشتقات جزئيات إضافية، أي: مندرجة تحت أمر كلي، وكل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالإضافة، والمراد بالأمر المخصوصة التي وضعت بإزائها المبهات هي الجزئيات الحقيقية، وهذا معنى قول المؤلف ﷺ: فإنه قسم آخر ستعرفه.

(قوله): «إذا تصور ألفاظاً مخصوصة» كلفظ ضارب ونحوه.

(قوله): «في ضمن أمر كلي» هو صيغة فاعل.

(قوله): «يندرج تحته» أي: تحت الأمر الكلي.

(قوله): «فقد عينه» جواب إذا، والجمله الشرطية خبر إن.

(قوله): «ويسمى هذا الوضع نوعياً» أي: وضعاً عاماً لا يختص بمادة معينة كما سبق تحقيقه في أول الموضوعات اللغوية، بخلاف وضع أسماء الإشارة والموصولات فإنه يختص بألفاظ محصورة.

(قوله): «بأمر كلي» هو مفهوم من قام به مدلوله.

(قوله): «من ألفاظ» متعلق بانفهام.

(قوله): «واستعمالها» عطف على انفهام [١].

(قوله): «حقيقة» لعدم افتقارها إلى قرينة كما تقدم تحقيق ذلك في أول الموضوعات اللغوية.

(قوله): «تصور لفظاً خاصاً» أي: متعيناً بأن لا يكون تصوره بأمر عام كما في المشتقات.

(١) في شرح الرسالة الوضعية للسمرقندي: (يسمى) بغير واو.

[١] - ويحتمل الاستئناف، وهو أظهر. (ح عن خط شيخه).

ذلك اللفظ لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى، وهذا هو الموافق لما ذكره الأبهري^(١) من أنه إذا وضع لفظ واحد بإزاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى^(٢) كلياً أو جزئياً.

الرابع: أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاص، كأسماء الإشارة والموصولات وغيرها، فإن الواضع يتصور لفظاً خاصاً ومعاني خاصة^(٣) فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به إلا واحد منها بخصوصه^(٤)،

(قوله): «لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى» في حواشي شرح المختصر وشرح الرسالة أن إنساناً ونحوه من أسماء الأجناس موضوع للمعنى الكلي المحتمل للمقولية على كثيرين، لا لما صدق عليه ذلك المعنى من الأفراد، وما ذكره هو الموافق لكون الموضوع له عاماً فينظر فيما ذكره المؤلف عليه السلام.
(قوله): «لما ذكره الأبهري» وكذا صاحب الجواهر، وقد عرفت شرح هذا المقام بما تقدم قريباً.
(قوله): «سواء كان ذلك المعنى كلياً» كهذا القسم، وقوله: أو جزئياً كالقسم الأول.
(قوله): «فإن الواضع يتصور لفظاً خاصاً» أي: معينا معلوماً تفصيلاً لا إجمالاً، كلفظ هذا والذي وأنا ونحوها من سائر المبهات والضمانات المعدودات، بخلاف الألفاظ في المشتقات كما عرفت فإن الواضع لم يلاحظها عند الوضع باعتبار خصوصها، بل باعتبار اندراجها تحت أمر كلي.
(قوله): «ومعاني خاصة» وهي كل مشار إليه مخصوص، وكل متكلم مخصوص، وكل موصول معين بجملة مخصوصة، لكن الواضع تصور تلك الجزئيات المخصوصات باعتبار مفهوم عام لم يوضع اللفظ له، بل لتلك الجزئيات المخصوصة المندرجة تحته كما يأتي قريباً.
(قوله): «إلا واحداً منها بخصوصه» فلذلك كانت معارف.

(١) في شرح الرسالة الوضعية.

(*) وحكم الشريف المحقق بإحاطته؛ لأن الكليات تدرك بها مشخصاتها إجمالاً، وذلك كافٍ في الوضع للم مشخصات، وليست الم مشخصات بالقياس إلى كلياتها كذلك كما لا يخفى، واستدرك عليه الأبهري.

(٢) قوله: سواء كان ذلك المعنى كلياً كالمشتقات، وقوله: أو جزئياً كالأشخاص وكالأعلام وإن كانت من القسم الأول. (من خط السيد صلاح الأخفش رحمته الله).

(٣) في المطبوع: مخصوصة.

(٤) فلا يقال: هذا والمراد واحد ما مشار [١] إليه وأنا ويراد به متكلم ما. (عضد).

[١] - في العضد وحاشية الشريف: والمراد أحد ما يشار إليه.

ووضعه لكل واحد منها باعتبار أمر مشترك بينها^(١)، وذلك بأن تعقلَ أمراً مشتركاً^(٢) بين مشخصات فيكون آلة لملاحظتها، فتصير تلك الأشخاص ملحوظة إجمالاً، ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك، فتعقله آلة للوضع ووسيلة إليه لا أنه الموضوع له، فالوضع عام لأن متعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي، والموضوع له خاص لا يحتمل التكثر، فإن هذا مثلاً موضوع ومسماه كل فرد مشخص من أفراد المشار إليه بحيث لا يقبل الشركة، وهذا القسم لا يستفاد معناه^(٣) إلا بقرينة معينة^(٤)؛ لا استواء نسبة

(قوله): «باعتبار أمر مشترك بينها» أي: بين تلك المعاني الخاصة، وذلك المشترك هو مفهوم المشار إليه بالخصوص [١]، أي: مفهوم كل مشار إليه خصوص ومفهوم كل متكلم بخصوص ومفهوم كل معين بخصوص.

(قوله): «فيكون آلة» ظاهر الجواهر أن الضمير عائد إلى الأمر المشترك، والموافق لما يأتي قريباً أن يعود إلى التعقل.

(قوله): «آلة لملاحظتها» أي: الشخصيات، أي: لملاحظتها إجمالاً، قال السيد المحقق: والعلم الإجمالي كاف في الوضع لها.

(قوله): «فتعقله آلة» في الجواهر أن الآلة ذلك الأمر المشترك، وما ذكره المؤلف أقرب.

(قوله): «لا يحتمل التكثر» وقوله: «بحيث لا يقبل الشركة» هذا تذكير بما سبق من الفرق بين معنى الخصوص في هذا القسم وبين معناه في القسم الثالث، فإن خصوص المعاني فيه كليات كما عرفت.

(قوله): «موضوع ومسماه» عبارة غير المؤلف عليه السلام: موضوعه ولعل الضمير يسقط عن الكتابة.

(قوله): «وهذا القسم» أي: ما كان الوضع عاماً والموضع له خاص.

(قوله): «لا يستفاد معناه» أي: الموضوع الخاص وهو الفرد المتشخص إلا بقرينة معينة.. إلخ فكل ما كان من هذا القبيل فإنه يحتاج إلى القرينة المعينة، وسواء كان.....=

(١) مثاله أن يضع ذا المشار إليه معين بواسطة أمر مشترك وهو الإشارة، فإنها مشتركة بين سائر أنواع أسماء الإشارة.

(٢) مثل أن يتعقل مفهوم المشار إليه بخصوصه المشترك بين كل مشار إليه بخصوصه، وكذا مفهوم متكلم بخصوصه المشترك بين كل متكلم بخصوصه، وقس عليه سائر هذا النوع.

(٣) أي: معنى اللفظ المذكور في هذا القسم.

(٤) كاليد في الإشارة.

[١] - هكذا في السعد والشریف فتأمل. (ح ن). لعل المراد بالخصوص كون ذا المشار إليه مفرد مذكر ونحو ذلك فلا وجه لقوله: فتأمل؛ إذ الخصوصية من هذه الجهة. وهكذا في شرح الرسالة، ولفظه: فإن الواضع تصور معنى قولك: كل مشار إليه مفرد مذكر وجعل لفظ (هذا) بإزاء كل واحد بخصوصه من الأفراد. (ح).

الوضع إلى المسميات، والحروف من هذا القسم؛ إذ **(هي موضوعه باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة^(١) لكل فرد من أفرادها)** أي: النسبة **(بخصوصه)** فإن «من» موضوعه باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالاتداء لكل ابتداء معين بخصوصه^(٢). **(و) معلوم أنه (لا يتعين خصوص النسبة)** كالاتداء الجزئي الذي بين السير والبصرة في قولك: سرت من البصرة **(إلا بتعيين المنسوب إليه)** وتميزه،

= من الأسماء كالمبهات والضماير أو من الحروف، فلا يقدح في بعض الأسماء احتياجها إلى القرينة المعينة لمعانيها المتشخصة؛ لامتياز معناها عن معنى الحروف بأن معناها مستقل بالمفهومية ملحوظ قصداً لمعاني سائر الأسماء، بخلاف معنى الحروف، ويكون معنى قولهم: الاسم ما دل على معنى في نفسه أنه ما يستقل بالمفهومية، وقولهم: الحرف ما دل على معنى في غيره أنه ما لا يستقل بالمفهومية، وسيأتي استيفاء الكلام إن شاء الله تعالى. والقرينة المعينة على ما ذكر في الرسالة وشرحها إن كانت هي الخطاب^[١] أي المخاطبة وهو توجيه الكلام إلى الغير فالمحتاج إليها هو الضمير من متكلم ومخاطب وغائب. وإن كانت القرينة في غير الخطاب فإما حسية كما في أسماء الإشارة وإما عقلية كما في الموصول فإنه لا يتعين إلا بالنسبة المعهودة بين المتكلم والمخاطب. قال السيد المحقق: ومن هاهنا يظهر أن المبهات والمضميرات [بحسب معانيها]^[٢] جزئيات حقيقية، قال: ولا يقدح في ذلك أن هذا قد يشار به إلى أمر كلي مذكور وأن ضمير الغائب قد يرجع إليه أيضاً، أما الأول فلأن هذا يقتضي بحسب أصل الوضع مشاهداً مشاراً إليه إشارة حسية فلا يكون إلا جزئياً حقيقياً، وإذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته، والكلي المذكور من حيث إنه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة، فإطلاقه عليه من هذه الحيثية.

وأما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكراً جزئياً للمرجوع إليه إما لفظاً أو معنى أو حكماً، وقد عرفت أن الكلي من حيث إنه مذكور ذكراً جزئياً جزئي. انتهى.

(قوله): «لا يستفاد» ظاهره أن الضمير عائد إلى هذا القسم، ففي إضافة المعنى إلى ضميره خفاء؛ إذ المعنى إنما يضاف إلى اللفظ الموضوع له الدال عليه لا إلى هذا القسم، لكن إضافته إليه تسامحاً لأدنى ملابسة؛ إذ هذا القسم سبب في وضع اللفظ للمعنى الخاص. وعبرة الرسالة: ما هو من هذا القبيل لا يفيد التشخيص إلا بقرينة معينة.

(قوله): «باعتبار أمر عام.. الخ»: يعني كون الوضع باعتبار معنى عام أنه جعل معنى ذلك الأمر العام آلة للواضع في ملاحظة الابتداءات الخاصة، فمن مثلاً موضوع لها باعتبارها.

(قوله): «هو نوع من النسبة» كالاتداء والانتهاه فإنها نوعان من مطلق النسبة التي تدخل تحتها الأمور النسبية.

(١) إذ النسب كثيرة كالاتداء والإضافة.

(٢) كالاتداء من البصرة إلى الكوفة.

^[١] - عبارة الرسالة وشرحها: فالقرينة إن كانت في الخطاب يعني المخاطبة وهو توجيه الكلام نحو الغير فيتناول ضميري المتكلم والمخاطب^[٢٠]. (ح عن خط شيخه).

^[٢٠] - في الرسالة وشرحها: فيتناول ضميري المتكلم والغائب.

^[٢٢] - ما بين المعقوفين من حاشية الشريف.

وهو السير والبصرة، ولا يتعقل إلا بتعقلها، وقس عليه سائر الحروف.
وتوضيحه: أن الابتداء^(١) نسبة مخصوصة هي حالة لغيره^(٢) أو متعلقة به كالسير
والبصرة مثلاً، فإن أخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً للعقل بالذات يمكنه أن
يحكم عليه وبه، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء. وإن أخذ متعلقاً بمتعلق

(قوله): «وهو السير والبصرة» وكذا انتهاء السير إلى الكوفة يتعين بالكوفة.

(قوله): «وتوضيحه» أي: توضيح ما ذكره من كون وضع الحروف باعتبار نوع من النسبة وكون معنى
الحروف نسبة، فإن ذلك يتضح ببيان كون الابتداء من الأمور النسبية وأنه إن أخذ مطلقاً فهو الأمر العام
الذي هو نوع من النسبة، فيكون مستقلاً وآلة لملاحظة الخصوصيات، وأن النسبة المخصوصة قد لا تكون
معنى الحرف، بل ملحوظة قصداً، وهذا لم يكن قد أفاده الكلام السابق؛ فلذا قال: وتوضيحه.. إلخ، وقس
باقي معاني الحروف كالانتهاء والاستعلاء ونحو ذلك فإنه يجري فيها مثل ما ذكر.

(قوله): «أن الابتداء نسبة مخصوصة [١] هي» أي: النسبة المخصوصة «حالة لغيره» أي: لغير الابتداء كالسير مثلاً،
وهذا الابتداء هو معنى الحرف، فإنه حالة لمعلقه وليس معنى مستقلاً كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(قوله): «أو متعلقة به» أي: بالغير؛ إشارة إلى الابتداء باعتبار الأول، وهو الابتداء المطلق، والثاني وهو الابتداء
الخاص للملاحظ قصداً. أما الثاني فالتعلق فيه ظاهر، وأما بالاعتبار الأول وهو المأخوذ مطلقاً فلأن الابتداء وإن لم
يذكر متعلقه لفظاً فهو متعلق بغيره نظراً إلى معناه؛ لأنه من الأمور النسبية التي لا تعقل إلا بمتعلق، فالنسبة في هذين
القسمين معنى مستقل ملحوظ قصداً، ولا يخرجها التعلق بالغير عن الاستقلال؛ لأن التعلق بالغير هو شأن الأمور
النسبية، بخلاف المعنى الثالث فإنه حالة للغير غير ملحوظ قصداً ولا مستقلاً بالمفهومية فكان معنى جزئياً.

(قوله): «فإن أخذ مطلقاً، وقوله: وإن أخذ متعلقاً بمتعلق مخصوص.. إلخ» في العبارة تسامح؛ لأن ضمير
إن أخذ مطلقاً لا يصح عوده إلى الابتداء؛ لأنه مقيد بكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره فليس بمطلق،
وكذا ضمير إن أخذ متعلقاً إلخ لا يصح عوده إليه؛ لأن منه الابتداء بالاعتبار الأول وهو مفهوم مستقل
يصلح أن يحكم عليه وبه، والمعود إليه ليس كذلك؛ لأنه مقيد بقوله: هي حالة لغيره، والمؤلف عليه السلام نقل ما
ذكره عن حواشي شرح المختصر للسيد المحقق مع تصرف في عبارته؛ لأن الشريف لم يتعرض لقوله:
وتوضيحه أن الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره.. إلخ. بل قال ما لفظه: الابتداء إن أخذ مطلقاً كان
معنى مستقلاً.. إلخ، ويمكن أن يقال: ضمير إن أخذ مطلقاً محمول على الاستخدام؛ بأن يعود إلى الابتداء
من غير اعتبار تقييده بكونه نسبة مخصوصة هي حالة للغير.. إلخ، والله أعلم.

(١) والانتهاه والاستعلاء ونحوهما.

(٢) أي: لغير الابتداء، وهو السير.

[١] - يحقق الخوض في هذه الثلاث القولات؛ فإن حاصل ما ذكره المؤلف عليه السلام في توضيح معنى الابتداء أنه قسبان مطلق ومقيد،
فالمطلق معناه نسبة مخصوصة كالسير والبصرة في قولك: سرت من البصرة. والمقيد له اعتباران كما ذكره المؤلف، الأول: معنى
اسمي متعلق به القصد، والآخر: معنى حر في جعل آلة لملاحظة حال متعلقه، وعود الضمير في قوله: فإن أخذ مطلقاً إلى
الأول صحيح؛ إذ معناه فإن أخذ مطلقاً عن متعلق مخصوص، وكذا عوده من قوله: وإن أخذ متعلقاً أي: بمتعلق مخصوص إلى
القسم الثاني، وهو قوله: أو متعلق به، يعني بمتعلق مخصوص صحيح أيضاً، وهذا كلام في غاية الوضوح فتأمل، فهذه الثلاث
القولات لا تخلو عن شيء. (ح عن خط شيخه).

مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران: أحدهما: أن يلاحظه العقل من حيث إنه مفهوم من المفهومات ويتوجه إليه بالقصد، فيكون مفهوماً مستقلاً أيضاً يصلح^(١) أن يحكم عليه وبه، ويعبر عنه بابتداء سير البصرة.

وثانيهما: أن يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله، ويكون المتوجّه إليه قصداً ذلك المتعلق، وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية ولا يصلح أن يحكم عليه وبه^(٢)، فمعنى «من» ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الأول^(٣)، وإلا لصلح أن يقع محكوماً عليه وبه قطعاً، لكننا لا نشك في أن المفهوم المستفاد منه^(٤) في قولك: سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما، فتعين أن يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني^(٥)، وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً إلا بما

(قوله): «فله اعتباران.. إلخ» قال السيد المحقق: فالعقل في الأول يتوجه إلى مطلق مفهومه، ويلزمه إدراك متعلقه إجمالاً لكونه^[١] ليس مقصوداً بالذات، وفي الثاني يتوجه إلى مطلق المفهوم أيضاً، لكن يضيفه إلى متعلق مخصوص، وهو البصرة^[٢]، وفي الثالث يتوجه بالقصد إلى المتعلق ثم إنه^[٣] في تعرف حاله يلاحظ الابتداء^[٤] المتعلق به.

(قوله): «ويعبر عنه بابتداء سير البصرة» فيصلح لأن يجعل محكوماً عليه، فيقال: ابتداء سير البصرة يوم الجمعة.

(قوله): «ويجعله» أي: العقل «آلة لتعرف حاله» أي: حال المتعلق، وحاله هو ارتباط السير بالبصرة مثلاً، فإنه عرف من معنى الحرف أن السير منها، فالابتداء في هذه الحال كالمرآة إذا كان المقصود بالنظر فيها ملاحظة الصورة للرسم فيها بحيث لا يلتفت حينئذ إلى المرآة فهي في هذه الحالة لا يمكن أن يحكم عليها بشيء من صفاتها كالصقالة والنفاسة، والابتداء بالنظر إلى الاعتبار الأول والثاني كالمرآة إذا كانت ملحوظة قصداً ليعرف حالها من الصقالة والنفاسة، فيتمكن في هذه الحال أن يحكم عليها وتكون ملاحظة الصورة المنطبعة فيها تبعاً، هكذا ذكروا، ولتوسيع الكلام في ذلك موضع آخر.

(١) حكى في الصحاح التحريك فيه بالضم والفتح. (من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ (من). (شريف).

(٣) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث إنه مفهوم من المفهومات ويتوجه إليه بالقصد.

(٤) أي: من لفظ (من).

(٥) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله.. إلخ.

[١]- في حاشية الشريف: لكنه.

[٢]- في حاشية الشريف: إلى متعلق مخصوص وهو المفهوم من قولك: ابتداء البصرة.

[٣]- أي: العقل. (ح).

[٤]- في حاشية الشريف: يلاحظه للابتداء المتعلق به.

جعل آلة لملاحظته^(١) ووسيلة إلى تعرف حاله، ثم إنه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك، فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً. **(ولذلك)** أي: لما ذكرناه من

(قوله): «إلا بما جعل آلة لملاحظته» أي: بالشيء الذي جعل الابتداء آلة لملاحظته، عبارة الشريف: إلا بمتعلقه، وهي أظهر؛ فإن الذي جعل آلة لملاحظته هو حال المتعلق لا المتعلق نفسه، والذي توقف عليه الحرف هو المتعلق، ولعل المضاف في عبارة المؤلف مقدر، أي: لملاحظة حاله.

(قوله): «بلا اشتراك» وذلك لأن وضعه وضع واحد، والمشارك اللفظي لا بد فيه من تعدد.

(قوله): «فهو موضوع لذلك» أي: لكل ابتداء خاص وضعاً عاماً؛ لأن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولا حظ به جزئياته فعين لفظة من بإزائها.

(قوله): «ولذلك» أي: لما ذكرنا من أن الحرف لا يتعين معناه إلا بتعين المنسوب إليه. ولما كان مقتضى هذا أن الاحتياج إلى المنسوب إليه في الحرف لتعيين معناه لا لتحصيله في الذهن، فيرد عليه أن التعيين إنما يكون بعد الحصول في الذهن وليس معناه الحاصل في الذهن إلا من المنسوب إليه - أضرب عنه المؤلف فقال: بل تحصله ذهنًا وخارجًا؛ وذلك لما عرفت من أن معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية، فلا يحصل ذهنًا ولا خارجًا إلا بالمنسوب إليه، وهذا هو الموافق لقوله فيما سبق: وهو معنى لا يتحصل ذهنًا ولا خارجًا.. إلخ. وحيتن فيكون معنى ما سبق في المتن أعني قوله: لا يتعين.. إلخ أي: لا يحصل فلا يتعين. وأما قوله فيما سبق في القسم الرابع: وهذا القسم لا يستفاد معناه إلا بقرينة معينة، وكذا قوله فيما يأتي: وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة حيث اقتصر على كون القرينة معينة ولم يتعرض لكونها محصلة ذهنًا وخارجًا - فوجهه أنه لما ذكر في هذين الموضعين الاسم مع الحرف أورد هذه العبارة واقتصر عليها على جهة التغليب لمعنى الاسم، وذلك أن ذكر المتعلق في الاسم إنما هو للتعين فقط لاستقلاله بالمفهومية. وقد صرح المؤلف فيما يأتي بما هو المقصود من كون قرينة الحرف لتحصيل معناه حيث قال: بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه.. إلخ، هذا ما ينبغي أن تحمل عليه عبارة المؤلف عليه السلام في هذه المواضع. وعبارة السعد في سياق الحرف ما لفظه: ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة لا في الذهن ولا في الخارج إلا بتعين المنسوب إليه. وعبارة الشريف: ولا يتحصل معنى الحرف ذهنًا ولا خارجًا إلا بمتعلق. وأما شارح المختصر فجمع في الحرف بين العبارتين حيث قال: لا يتعين إلا بالمنسوب إليه.. إلخ، ثم قال: فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج، وإنما يتحصل بالمنسوب إليه فيتعلق بتعلقه. انتهى. قلت: ولعل عبارته الأخرى إشارة إلى ما هو المراد بالعبارة الأولى، والله أعلم. فائدة: ظاهر عبارة النحاة أن الحرف دال على معناه لكن لا بنفسه، ومقتضى ما ذكر في هذا المقام **[١]** أن الحرف لا دلالة له على معناه **[٢]**، وهو كما في شرح التهذيب لبعض المحققين حيث قال: الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة لا يدرك إلا بإدراك متعلقة، ولفظ من مثلاً آلة رابطة لإدراكه بإدراك متعلقه لا دالة عليه وإلا لكانت اسمًا لا حرفًا.

(١) وهو السير والبصرة مثلاً. اهـ فالابتداء الجزئي حالة بين السير والبصرة غير مستقل بنفسه ولا يدرك إلا بإدراك متعلقه، ولفظ (من) مثلاً آلة رابطة لإدراكه بإدراك متعلقه لا دالة عليه وإلا كانت اسمًا لا حرفًا. (من شرح الجلال على التهذيب).

[١] - ينظر، فإن مقتضى ما ذكر هنا مثل كلام النحاة، وكلام بعض المحققين مخالف لكلام النحاة والمناطق وغيرهم، فتأمل في كلام القاضي. (ح عن خط شيخه).

[٢] - مستقلاً، وبهذا يظهر التناقض في كلام القاضي. (ح عن خط شيخه).

توقف تعين معناه بل تحصله ذهنياً وخارجاً على تعين المنسوب إليه **(قيل: الحرف لا يستقل بالمفهومية)** أي: لا يكون معناه حاصلًا متعينًا إلا بانضمام غيره إليه. ويتميز الحرف عن الضمير واسم الإشارة والموصول - وإن كانت تشترك في أنها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص، وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة - بأن الثلاثة مشتركة^(١) في أن مدلولاتها معاني مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدًا وبالذات صالحة للحكم عليها وبها، بخلاف الحرف. وعن الموصول أيضاً - وإن اشتركا في احتياجهما إلى الغير - بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه، والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه، وإلا فهو في نفسه مستقل، وإنما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة. وعن ذو وفوق ونحوهما - وإن كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق -

(قوله): «وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة» قد عرفت أن هذه العبارة مبنية على التغليب فلا ينافي قوله فيما يأتي: بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه.

(قوله): «وعن الموصول أيضاً» عطف على قوله: عن الضمير، أي: ويمتاز الحرف عن الموصول بفرق آخر لا يوجد في اسم الإشارة والضمير - بخلاف الفرق المتقدم فإنه شامل لها - وهو أن الحرف يحتاج إلى الغير لتحصيل معناه في الذهن لما سبق من أنه غير مستقل بالمفهومية وغير ملحوظ قصدًا، وأن الموصول يحتاج إلى الغير لتعيين معناه لا لتحصيله في الذهن؛ لأن معناه مستقل ملحوظ قصدًا فهو حاصل ذهنًا. ولا يخفى أن هذا ليس بفرق آخر فإن قوله سابقًا؛ بخلاف الحرف معناه أن الحرف ليس بمستقل بالمفهومية، وإذا كان كذلك فاحتياجه إلى الغير لتحصيل معناه، وأن قوله هنا: والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه، وقوله: وإلا فهو مستقل.. إلخ قد شملها قوله سابقًا: وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة، وقوله: بأن الثلاثة مشتركة في أن مدلولاتها معاني مستقلة بالمفهومية، وقوله: وإن اشتركا أي الحرف والموصول في احتياجهما إلى الغير يجري في اسم الإشارة والضمير كما عرفت فلا يختص بالموصول. وأما صاحب الرسالة وشارحها فإنهما لم يجعلوا الفرق المختص بالموصول ما ذكره المؤلف عليه السلام بل أوردا فرقا آخر يختص بالموصول حاصله أن الحرف يتحصل معناه بشيء آخر يكون ذلك المعنى صفة لذلك الشيء ومعنى فيه، والموصول عكسه، فإنه يتعين بشيء وهو الصلة لكون ذلك الشيء صفة للموصول ومعنى فيه، وهذا يقتضي أن يكون الموصول مستقلاً بالملاحظة ومفهوم الصلة بالتبع، فيكون الموصول كالصورة والصلة كالمرآة، والحرف على عكس هذا، وإنما بسطنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه، والله أعلم.

(قوله): «ونحوهما» عن وعلى والكاف إذا كانت أسماء.

(قوله): «وإن كانت مشتركة» يعني هذه الأسماء المذكورة والحرف.

(قوله): «في التزام ذكر المتعلق» فهي محتاجة إلى الغير كالموصولات ونحوها فلا يتوهم أن الاحتياج يخص بما ذكره هاهنا.

(١) قال السيد في حاشيته: ومحصل الحل أن ذكر المتعلق في الحروف لتحصيل الفائدة [١] وفي هذه الأسماء لتتميم الفائدة. فإن قيل: إذا سمع لفظ (من) مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا تكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق. أجيب: بأن فهمه منها [٢] ليس لكونها دالة عليه عند الأفراد وضعا، بل لكونه مفهوماً [منها] عند التركيب فيسبق الذهن إليه دونه.

[١] - عبارة الشريف: أن ذكر المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة وفي هذه الأسماء لتحصيل الغاية.

[٢] - في المطبوع: فهمه هاهنا. والمثت من حاشية الشريف. وكذلك ما بين المعقوفين.

بأن مفهومها كلي؛ لأن ذو بمعنى صاحب، وفوق بمعنى علو، والكاف الاسمية بمعنى مثل، ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي، والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي، كما أن الحيوان في قولنا: حيوان ناطق مستعمل في معناه، والتقيد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي، بخلاف الحرف فإن معناه جزئي كما حققناه آنفاً.

(قوله): «بأن مفهومها كلي» أي: بأنها تختص بفرق آخر، وهو أن مفهومها كلي؛ لأن ذو وفوق موضوعان لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحية والفوقية كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه للسيد المحقق، فمعنى فوق ذات ما لها الفوقية، ومعنى ذو: ذات ما لها الصحية، وكذا عن علي والكاف إذا كانت أساء معناها العلو والتجاوز والشبه مطلقاً، وهي معان مستقلة بالمفهومية، وإذا كانت حروفاً فمعناها العلو والتجاوز والشبه المخصوصة على قياس من فتكون غير مستقلة.

(قوله): «ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي» ظاهره أنها مع الإضافة مستعملة في المفهوم الكلي، فمعنى ذو مال ذات لها الصحية للمال، وفوق ذات لها الفوقية المقيدة بالذات؛ إذ لو كانت مستعملة في الخصوص لكان المعنى ذات لها صحية خاصة مقيدة بالمال، وليس المعنى كذلك؛ إذ المقيّد هو المفهوم الكلي المستقل بالمفهومية كالاتداء المطلق فإنه ملحوظ قصداً، وملاحظة متعلّقة إجمالاً وإن كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات كما عرفت من المنقول عن الشريف سابقاً، فكذا الفوقية ملاحظة المتعلق فيها وإن كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات.

(قوله): «والخصوص» أي: خصوص الفوقية بكونها فوقية الدار مثلاً إنما يفهم من هيئة المركب الإضافية، ولو قال: المضاف إليه لكان أظهر؛ إذ هيئة المركب مشتملة على المضاف والمضاف إليه، وقد عرفت أن المضاف مستعمل في مفهومه الكلي كما في حيوان ناطق، وعبرة الشريف: والتزام الإضافة لا يقتضي عدم الاستقلال.

(قوله): «كما أن الحيوان.. إلخ» فإن معناه ذات لها الحس والحركة بالإرادة لها النطق، فهو مستعمل في معناه الكلي لا في المعنى الخاص أعني الإنسان؛ إذ لو كان مستعملاً فيه لكان المعنى الحيوان الخاص مقيد بالنطق، وإذا تحققت فكل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف إليه.

(قوله): «والتقيد بالناطق» لو قال: والخصوص يفهم.. إلخ لكان أظهر وأوفق بما سبق.

(قوله): «يفهم من هيئة المركب.. إلخ» الهيئة جامعة للموصوف والصفة، وقد عرفت أن الموصوف باق على معناه، فالأولى أن يقال: من الوصف بالناطق.

(قوله): «بخلاف الحرف فإن معناه جزئي» المراد أن معناه غير مستقل ^[١] بالمفهومية، ولو قال كذلك لكان أولى؛ لأن الجزئية لا تقتضي عدم الاستقلال؛ إذ الجزئي قد يكون مستقلاً بالمفهومية كما سبق في الاتداء الخاص بالمعنى الأول من الاعتبارين. واعلم أن ظاهر العبارة أن نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة، وقد عرفت أن مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال، وإنما المقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته، فينظر في جعل مدار الفرق هو الاستعمال في المعنى الكلي. وعبرة السيد المحقق: والتزام الإضافة لا يقتضي عدم الاستقلال. ولعله يقال: وجه التعرض لاستعمالها في مفهومها الكلي مع الإضافة أن المعنى عليه كما عرفت لا لأنها لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة.

[١] - يقال: هذا قد فهم مما سبق، فلو كان مراد المؤلف بقوله: بخلاف الحرف.. إلخ أن معناه غير مستقل بالمفهومية لما كان لإفراد قوله: وعن ذو وفوق ونحوها فائدة، بل كأن قائله يقول بأن ذو وفوق ونحوها لها مزيد شبه بالحرف فهل فارق غير ما ذكر في الأول؟ فأجاب بالفرق المذكور، ولا يلزم من قوله: بخلاف الحرف فإن معناه جزئي أن كل جزئي غير مستقل بالمفهومية، وهذا يكفي في الفرق قائل. (ح عن خط شيخه).

[معنى الواو العاطفة]

مسألة: اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة، فقال الجمهور: **(الواو للجمع^(١))** بين أمرين فصاعداً، إما في ثبوت نحو: ضرب زيد وأكرم عمرو، فإنها تفيد ثبوت مضمون الجملتين، بخلاف ما إذا طرحت^(٢) فإنه يحتمل الإضراب عن الأولى^(٣)، نص على ذلك الشيخ عبدالقاهر. أو في حكم كما في عطف المفردات وما في حكمها من الجمل^(٤).

والمراد بالجمع **(المطلق^(٥))** عن التقييد بترتيب أو معية **(فلا يجب)**

(قوله): «فإنه يحتمل الإضراب عن الأولى» أي: عن الجملة الأولى إلى الثانية، وبهذا يندفع ما أورده السيد المحقق من أن الاجتماع فيه مفهوم من ثبوتها في الواقع المفهوم منها فلا حاجة إلى الواو [للدلالة عليه]^[١]. وأجاب بأجوبة ثلاثة: أحدها: ما ذكره المؤلف رحمه الله عن عبدالقاهر. ثانيها: أن ما ذكرتم إنها هو بالدلالة العقلية، وقد لا يكتفى بها في تأدية المعاني بالألفاظ كما في قولك: أكل زيد الخبز، فإن الدلالة العقلية على فاعلية زيد ومفعولية الخبز لا يكتفى بها، بل أجري الإعراب عليهما. ثالثها: أنه ربما لم تكن الدلالة العقلية مقصودة، بخلاف ما إذا ذكر العاطف فيتعين أن الاجتماع في الثبوت مقصود.

(قوله): «وما في حكمها من الجمل» وهي التي لها محل من الإعراب.

- (١) أي: للدلالة على اجتماع حكمين في الخصوص نحو: جاء زيد وذهب عمرو، أو موصوفين في صفة معنوية نحو: جاء زيد وعمرو، أو صفتين في موصوف نحو: قام وقعد زيد. (من شرح المختصر).
- (٢) وفي نسخة: اطرحت بتشديد الطاء.
- (٣) ويحتمل أن المتكلم قصد أحدهما، نص عليه الرضي. (من خط سيلان).
- (*) أقول: وأيضاً بالعطف يتحقق الربط بين أجزاء الكلام وتزيين اللفظ، وقد يحصل به الوزن، وقد يتوصل به إلى أنواع البديع. (ميرزا جان).
- (٤) التي لها محل من الإعراب، فهي لإفادة الجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والمسندية أو غير ذلك. (سعد).
- (٥) في السراج المنير شرح الجامع الصغير ما لفظه: وإنما قال: لمطلق الجمع ولم يقل كابن الحاجب: للجمع المطلق لما قال في المغني كغيره: إنه غير سديد؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، أي: فلا يصدق على الجمع بقيد الترتيب أو بقيد عدمه كما في قولك: جاءني زيد وعمرو بعده، وجاء زيد وعمرو قبله، يوضحه ما قاله الأسنوي في التمهيد: لا يصح التعبير بالجمع المطلق؛ لأن المطلق وهو الذي لم يقيد بشيء يدخل فيه صورة واحدة، وهي قولنا مثلاً: قام زيد وعمرو، ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير؛ لخروجها بالتقييد عن الإطلاق..... =

[١] - ما بين المعقوفين من حاشية الشريف.

الاجتماع في زمان وهو المعنى بالمعية، وقيل: إنها تدل على المعية^(١)، واستعمالها في غيرها مجاز، **(ولا)** يجب **(عدمه)** أي: عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب، بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب^(٢) المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منهما. وروي عن أبي طالب والشافعي والفراء وثعلب وأبي عبيد أنها للترتيب^(٣)، فتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان، واستعمالها في غيره مجاز.

(قوله): «أي عدم الاجتماع في زمان» بل يكونان في زمانين مع تأخر ما دخلت عليه الواو، وهو المراد بالترتيب هنا؛ إذ عكسه لم يقل به أحد [١] ولا يذهب إليه الوهم أيضاً كما ذكره الشريف. **(قوله):** «ومطلق الترتيب» إنما قال: مطلق الترتيب [٢] لأنه لو كان المراد بالترتيب هو أن يكونا في زمانين مع تأخر ما دخلت عليه كما هو الظاهر لبقِيَ احتمال العكس، وهو أن تدل الواو على تقدم ما دخلت عليه على ما عطف عليه فلا يتناول هذا القسم مع أنه قد تستعمل الواو فيه أيضاً، ذكره السيد المحقق. والمؤلف لم يذكر هذا القيد أعني مع تأخر ما دخلت عليه كما في شرح المختصر مع أن ذكره هو المحجج إلى الإتيان بهذه العبارة؛ اعتماداً على أنه يتبادر الذهن إليه فقط؛ لأنه الظاهر من معنى الترتيب، فأورد هذه العبارة ليشمل هذا القسم أيضاً.

(قوله): «من غير تعرض في الذكر.. إلخ» ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلاً عن التعرض لأحد قسميه ولا العكس؛ لأن عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه.

= وأما مطلق الجمع فمعناه أي جمع كان، وحينئذ فتدخل فيه الأربعة المذكورة. انتهى. وقد أجيب عن ذلك بأن ذكر المطلق ليس للتقييد، فكم من قيد هو بيان للإطلاق بحسب المعنى من غير أن يجعل إطلاقه قيداً فيه، ومنه قول المتكلمين: الماهية من حيث هي والإنسان من حيث هو والموجود من حيث هو موجود، ولا يريدون بذلك التقييد، بل بيان الإطلاق، فالجمع المطلق على هذا هو الجمع لا بقيد، وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه وبقيد المعية؛ ضرورة وجود الأعم في الأخص؛ إذ الجمع لا بقيد أعم منه بقيد، فيلزم وجود الأول في الثاني إلى آخر كلامه فخذ.

(*) وفي حاشية ابن أبي شريف ما حاصله: أنه لا فرق بين العبارتين فراجع. (من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد بتصرف يسير).

(١) كما نقل عن مالك ونسب إلى أبي يوسف ومحمد. (تلويح).

(٢) في (أ، ب): الترتب.

(٣) وحكاها في شرح ألفية ابن مالك وحاشيته عن قطرب والربيعي والكسائي وابن درستويه. اهـ وفي شرح القاضي زيد أنها للترتيب لغة وشرعاً، واحتج لذلك بوجوه ذكرها في الموضوع.

[١] - ينظر في هذا؛ فإن الشريف قال به في القولة الثانية فتأمل. (ح).

[٢] - عبارة الشريف في حاشية على الحاشية، وإنما قال مطلق الترتيب لأن ضمير بينهما لو كان راجعاً إلى المعية والترتيب المذكورين كما هو الظاهر لبقِيَ احتمال العكس، وهو أن يدل الواو على تقدم ما دخلت.. إلخ ما هاهنا. اهـ. (ح).

وقال المؤيد بالله ﷺ في شرح التجريد: وعندنا وعند الشافعي أن الواو في الشرع توجب الترتيب^(١)، وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر] على وجوب تقديم الصلاة على الأضحية.

احتج الجمهور أولاً بقوله: **(لإجماع أئمة العربية)** قال أبو علي الفارسي^(٢): إنه مجمع عليه، وذكره سيبويه^(٣) قيل: في خمسة عشر موضعاً من كتابه، وقيل: في سبعة عشر موضعاً.

(و) ثانياً بقوله: (لامتناع الترتيب في: تقاتل زيد وعمرو) مع صحته بالاتفاق^(٥)؛ وذلك لأنه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الإضافة المقتضية للمعية؛ ولذلك لا يصح: تقاتل زيد ثم عمرو^(٦) اتفاقاً.

(و) ثالثاً: بامتناع الترتيب أيضاً في (جاء زيد وعمرو قبله) مع الاتفاق على صحته؛

(قوله): «ولامتناع الترتيب.. إلخ» وقوله: وجاء زيد وعمرو قبله.. إلخ هذا مما ذكره ابن الحاجب للمذهب المختار، وزيفه بما ذكره المؤلف.
(قوله): «في مفهومه الإضافة» لكونه من النسب المتكررة، أي: من الأمور التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى.

(١) قال الشيخ عبدالرؤوف المناوي: من نسب إلى الشافعي أنه يقول بإفادة الواو للترتيب فقد وهم. (من شرح منظومة محمد بن علان).

(٢) وعبارة الأصبهاني في شرح المنهاج للبيضاوي: قال أبو علي الفارسي: أجمع نحاة البصرة والكوفة على أن الواو العاطفة للجمع المطلق، وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق.

(٣) أي: كونها للجمع المطلق لا الإجماع.

(٤) بالباء التحتانية. (فصول بدائع). وفي بعض النسخ: بها، أي: بالتاء والباء.

(٥) وأيضاً لو كانت للترتيب لزم محظورات، منها: أن يتناقض قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾ [البقرة: ٥٨] مع الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾

[الأعراف: ١٦١]، والقصة واحدة، والتناقض في قوله تعالى محال. (شيخ لطف الله رحمته).

(*) أي: صحة هذا التركيب، وقوله: «المقتضية للمعية» أي: التي هي غير الترتيب.

(٦) إذ لا ترتيب في تقاتلها.

(*) قال صاحب فصول البدائع: ولذا امتنع: فعمر، وأن يكون وعمرو بعده تكريراً، وقبله تناقضاً، وللمعية معه تكريراً، وكلاهما تناقضاً.

وذلك لأن «الواو» تدل على مجيء عمرو بعد زيد، و«قبله» على مجيئه قبله، فيتناقض.
 واعتراض الدليلان^(١) بأن غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة ترتيب،
 ولا يلزم كونها حقيقة فيه، غايته أن يقال: المجاز^(٢) خلاف الأصل^(٣)، فنقول: لكن
 يجب المصير إليه إذا دل الدليل عليه^(٤)، وما سنذكره^(٥) من الأدلة يدل على الترتيب.
 وأجيب بأن هذه معارضة^(٦)، وهي لا تنفي صحة الدليل.
 نعم، لو تم دليلهم^(٧) توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما، وأنه لا
 يتم كما ستري، فلا يعتد به، فلا يرتكب المجاز لأجله.

(و) احتج القائلون بأن الواو تفيد الترتيب أما أولاً: فبأنه وقع (فهم

(قوله): «غايته أن يقال» يعني لو ادعي أن الواو في تقابل زيد وعمرو وفي: جاءني زيد وعمرو قبله ليست للترتيب مجازاً فغاية ما يقال من قبل الجمهور: المجاز خلاف الأصل، لكن نقول في جوابه: يجب المصير إليه.. إلخ، فهذا الجواب من قبل القائل بالترتيب، فقول المؤلف بعده: وما سنذكره من الأدلة يدل على الترتيب غير مطابق للمراد؛ ولذا وجد هاهنا بخط المؤلف عليه السلام: يعاد النظر. فلو قال المؤلف كما في شرح المختصر: وما سنذكره من الأدلة [على كونها] للترتيب تدل على أنها مجاز في غير الترتيب لنلا يلزم الاشتراك لظهر المقصود وطابق السياق.
(قوله): «من الأدلة» يعني الدالة على الترتيب.

(قوله): «وأجيب» هذا الجواب ذكره في شرح المختصر دفعاً لتزييف ابن الحاجب لأدلة المذهب المختار.
(قوله): «بأن هذه» أي: ما سنذكره من الأدلة للمخالف معارضة للدليلين المذكورين، وهما امتناع الترتيب في: تقابل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرو قبله.. إلخ، والمعارضة لا تقتضي بطلان الدليل المذكور، بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه، فلا تبطل بها [١] أدلتنا المذكورة.
(قوله): «نعم لو تم دليلهم» يعني الآتي «توقف دليلنا» يعني السابق.

- (١) في حاشية ما لفظه: وهما الأول والآخران، وجعلهما دليلاً لكونهما من واد واحد. (ع).
- (٢) في المطبوع: إن المجاز.
- (٣) أي: كونها في غير ترتيب مجاز.
- (٤) وهو في الأول لزوم الاشتراك وفي الثاني والثالث القرائن؛ إذ يمتنع حمله معها على الحقيقة فيلزم المجاز، وهذا على فرض صحة دليل الترتيب.
- (٥) يعاد النظر إن شاء الله. (من خط المؤلف عليه السلام).
- (٦) وهي لا تصح كما ستعرف فلا يصح دعوى المجاز. نعم، لو صحت المعارضة بالأدلة المذكورة لكان دعوى المجاز معارضة أخرى. (شرح مختصر للجلال).
- (٧) يعني الآتي «توقف دليلنا» أي: المار. وقوله: «فلا يرتكب المجاز لأجله» يعني على فرض تمامه.

الترتيب من قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٢٧] فكان السجود بعد الركوع، ولولاه^(١) لجاز الأمران.

قلنا: فهمه مما ذكرتم **(ممنوع)** ولعله مفهوم من غيره، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((صلوا كما رايتموني أصلي)) مع تقديمه الركوع على السجود؛ إذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلاً كونه منه؛ لجواز استفادته من غيره، ولا يلزم من عدم دلالة عليه عدم الدليل عليه مطلقاً؛ لجواز أن يكون هناك أدلة كثيرة، فلا يصح قولكم: لولاه لجاز الأمران.

(و) أما ثانياً: فبأنه (فهم) الترتيب (في) قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] من الواو؛ وذلك لأنها لما نزلت الآية الكريمة قال ﷺ ((ابدؤوا بما بدأ الله به)) أخرجه الدارقطني في السنن عن جابر، فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به، ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به، ولولا أنه للترتيب لما كان كذلك.

والجواب: أنه لنا لا علينا^(٢)؛ فإن الترتيب مستفاد **(من قوله ﷺ)**:

(قوله): «من موافقة الحكم» وهو الترتيب.

(قوله): «لما يظن دليلاً كالأية، يعني يزعم المخالف، زاد المؤلف هذا ليندفع ما ذكره أورده الشريف على عبارة شرح المختصر؛ لأنه لما قال: إذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالة عليه علم الدليل مطلقاً أورد الشريف عليه ما حاصله: أنه لا مدخل للأمر الأول في هذا المقام إلا أن يحمل على التشبيه، أي: كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لا يلزم من عدم دلالة.. إلخ، أو يراى من موافقة الحكم للدليل على زعمكم، قال: وهذا بعيد^[١]. انتهى.

(قوله): «كونه» أي: الحكم.

(قوله): «استفادته» أي: الحكم، وقوله: «عليه» أي: على الحكم.

(١) أي: فهم الترتيب.

(٢) وذلك لأن الحكم في الآية هو كونها من شعائر الله، وهذا لا يحتمل الترتيب؛ إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك. فإن قلت: من أين ثبت أصل وجوب السعي؟ قلت: من قوله ﷺ ((اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي))، وقد يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، في معنى: فعلية أن يطَّوَّفَ بهما، إلا أنه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يتخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونها. (تلويح).

[١] - عبارة سيد المحققين في الحاشية: ولو أريد أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلاً للدليل كالأية الكريمة على زعمكم كونه^[٢] دليلاً لم يكن بعيداً. فينظر في نقل المحشي. وفي بعض النسخ كان بعيداً فينظر. (ح عن خط شيخه وغيره).

[٢] - لفظ حاشية الشريف: كونه منه لكان بعيداً.

«ابدؤوا»^(١) بما بدأ الله به، ولو كانت للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا إلى قوله: «ابدؤوا»، فلما سألوا علمنا أنها ليست للترتيب.

(و) أما ثالثاً: فيما روي أنه خطب أعرابي عند رسول الله ﷺ فقال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى، فقال ﷺ: «بئس خطيب القوم أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله» فقالوا: **(إنكاره ﷺ)** لقول الأعرابي: **(ومن عصاهما^(٢) ملقناً)** له بقوله: قل: **(ومن عصى الله)** ورسوله^(٣) يدل على أن الواو للترتيب وإلا لم يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى.

والجواب: لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب؛ إذ الأفراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن مثله، فرد عليه **(لترك التعظيم)** الذي كان يحصل بالأفراد **(بالقرآن)** ويدل عليه أن معصيتهما^(٤) لا ترتيب فيها.

(قوله): «بالقرآن» بكسر القاف وفتح الراء متعلق بترك لا بالتعظيم.

(قوله): «لا ترتيب فيها» إذ معصية أحدهما معصية الآخر؛ لأن كلا أمر بطاعة الآخر فمعصيته معصية لها.

(١) في شرح المختصر للسبكي ما لفظه: كذا وجد بخط المصنف بضمير الجمع للمخاطبين، وهو لفظ رواية النسائي، وفي مسلم: (أبدأ) بضمير المتكلم.

(٢) فدل نهي عن الجمع بلفظ التثنية وأمره بالعطف أن غرضه الترتيب وأن العاطف دال عليه. (جلال).

(*) في شرح السبكي: كذا بخط المصنف، ولفظ الحديث: ومن يعصهما.

(٣) كذا بخط المصنف، واللفظ: يعص الله ورسوله. رواه مسلم. (شرح مختصر للسبكي).

(٤) ثم لا يخف أنك أنكره النبي ﷺ على القائل بقوله: معصيتهما. (من شرح

الجلال). وفي شرح السبكي: فإن قلت: كيف قال المصنف: معصيتهما عقب سماعه اللوم على الجمع

بين الله ورسوله في ضمير واحد؟ قلت: لوم الخطيب إنما كان لأن مقامه وهو العظة والخطابة يقتضي

التوسيع في الكلام، فكان المناسب فيه الأفراد تعظيماً، ولا كذلك أماكن الاختصار كمختصر ابن

الحاجب، وفي القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وفي الحديث: ((ثلاث من كن فيه

وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما)).

البحث الثالث: في الأحكام

وهو أربعة فصول: الأول: فيما يتعلق بمباحث الحاكم.

والثاني: فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب وحظر وغيرهما.

والثالث: فيما يتعلق بالمحكوم فيه، أعني فعل المكلف.

والرابع: فيما يتعلق بالمحكوم عليه، أعني المكلف.

فصل: [فيما يتعلق بمباحث الحاكم]

(الحاكم الشرع اتفاقاً) بين المعتزلة والأشعرية، قالت الأشاعرة: فما نهى

عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً فهو قبيح، وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن، كالواجب

(قوله): «أو تنزيهاً» مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام إدراج المكروه في القبيح عند الأشاعرة، واتفاقهم على ذلك، وهو كما في شرح المواقف، فإن المؤلف اعتمد في هذه المسألة في تحرير محل النزاع وفي نقل أدلة الفريقين لتعرف صحة ما ذهب إليه العدلية؛ إذ بإبطال ما حرره المحققون من المخالفين تظهر قوة مقالة أهل الحق. وقد أطلق القبيح على المكروه البيضاوي وصاحب الجمع، واعتزضه شارحه حيث قال: في إطلاق القبيح على المكروه نظر، قال: ولم أره لغيره، وغايته أنه أخذه من إطلاقهم النهي عليه، ثم حكى عن الإمام الجويني أن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً، قال: لأن القبيح ما يذم عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه. قال السبكي: ولم أر أحداً خالف إمام الحرمين فيما قال. وما ذكره الجويني هو موافق لما سيأتي في تحرير محل النزاع، فإن المكروه واسطة على المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الآتية، وهو تعلق الممدح والثواب والذم والعقاب، وغير داخل في المعنيين الأولين، أعني صفة الكمال والنقص، وملاءمة الغرض ومنافرتة **[١]**. وقولهم فيما يأتي: «وما لم يتعلق به شيء منها» **[٢]** فهو خارج عنها؛ إشارة إلى ذلك. فإن قيل: قد ذكروا هاهنا أن ما نهى عنه فهو القبيح الشامل للمكروه، وأن ما لم ينه عنه هو الحسن الشامل للمباح، وسيأتي أن الحسن والقبح يقالان لمعاني ثلاثة لا يشمل شيء منها المكروه والمباح، فيكون الشامل لها - أعني ما نهى عنه وما لم ينه عنه - معنى رابعاً شاملاً للحسن والقبح. وقد أشار الشريف إلى هذا الإيراد، لكنه أجاب بأن ما نهى عنه وما لم ينه عنه داخلان في قول ابن الحاجب: ما لا حرج فيه وما فيه حرج، وهو مبني على أن المكروه من الحسن؛ إذ الحرج استحقاق الذم، فلا يجري جوابه هاهنا؛ لعدم صدق شيء من المعاني الثلاثة الآتية على ما يشمل المكروه والمباح بمعنى ما نهى عنه وما لم ينه عنه، فينظر في الجواب. واعلم أن إدخال المكروه في الحسن موافق لما ذكره أصحابنا، فإن المكروه عندهم من الحسن بالمعنى الأعم كما ذلك معروف **[٣]**، والله أعلم.

(قوله): «وما لم ينه عنه» هذا صادق على ما لم يأمر به الشارع ولم يأذن فيه، فيلزم الأشاعرة أن يكون حسنة بالعقل.

[١] - ونعني بالغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار. (من شرح البديع للأصفهاني. ح).

[٢] - عبارة الهداية: وما لا يتعلق بشيء منها، والمذكورة هنا عبارة التجريد، وهو أي: كون المذكور غير عبارة الهداية - ظاهر قول المحشي: وقولهم. ح).

[٣] - في شرح التجري للقلائد ما لفظه: مسألة في الحسن، وله معنيان: خاص، وهو ما فعله أولئك من تركه، فيشمل الواجب والمندوب فقط. وعام، وهو ما ليس بقبيح، فيشمل الواجب والمندوب والمكروه، وهذا المعنى الأخير هو المراد حيث أطلق في هذا الفن.

والمندوب والمباح عند أكثرهم، وكفعل الله تعالى فإنه حسن بالاتفاق، وأما فعل البهائم فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق، وفعل الصبي مختلف فيه، واقتصروا على هذا، وقالوا: لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً^(١) إلى أمر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر فصار القبيح

(قوله): «عند أكثرهم» قيد للمباح فقط كما هو صريح عبارة شرح المواقف.

(قوله): «وأما فعل البهائم فقد قيل: إنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق»، وأشار بهذه العبارة إلى ضعف هذا القول؛ وذلك لأن من عرف الحسن بما لم ينه عنه كان فعل البهائم عنده من الحسن، بل صرح في شرح الجمع بأن فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه، وسواء كان غير المكلف صبياً أو بهيمة، ساهياً أو نائماً، فلم يفصل بين فعل البهائم وفعل الصبي على هذا التعريف كما فعل المؤلف حيث فرق بين فعل الصبي وفعل البهيمة، فجعل فعل الصبي مختلفاً فيه. ولعله يقال: إن المؤلف لم يجعل الاختلاف مبنيّاً على هذا التعريف فقط، بل بناء على الاختلاف في تعريف الحسن، فمن عرفه بما لم ينه عنه جعله من الحسن، ومن عرفه بما أمرنا بالثناء عليه لم يجعله منه، والله أعلم.

(قوله): «واقتصروا على هذا» أي: على أن الحاكم هو الشرع؛ ولذا عطف عليه قوله: وقالوا.... إلخ كالتفسير له.

(قوله): «عائداً إلى أمر حقيقي» أي: وصف للذات [١] متحقق من غير جعل الشارع، بل الحسن والقبح عندهم بجعل الشارع، فما أمر به كان حسناً، وما نهى عنه كان قبيحاً؛ ولذا قال المؤلف عليه السلام: حاصل في العقل.. إلخ تفسيراً لذلك.

(قوله): «يكشف عنه الشرع» هكذا عبارة أكثرهم في تفسيرهم لكلام المعتزلة، لكن الكشف لا يناسب ما يدرك حسنه أو قبحه ضرورة أو نظراً فإنه لا كشف فيها؛ لاستقلال العقل بإدراكها كما لا يخفى، فلو قيل: يوافقه الشرع [٢] أو يكشف عنه لكان أولى.

(١) في (ب): عائدين.

[١] - لعله يريد مثلاً، وإلا فالأمر أعم من ذلك كما ستعرف. (ح عن خط شيخه).

[٢] - كالذي يدرك ضرورة أو نظراً، وقوله: أو يكشف عنه كالذي لا يدرك لا ضرورة ولا نظراً كما سيأتي في صوم آخر يوم من رمضان. (ح).

وفي حاشية على هذا البحث: يكون الكشف في الأولين كالتنبيه وإظهار الدفين. (سيدي عبدالله الوزير. ح).

حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ^(١) من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة.

(قوله): «كما في النسخ» يعني على مذهب العدلية، لكن هذا إنما يلزم من قال منهم بأن الحسن والقبح عائدان إلى الذات أو وصف ملازم للذات؛ إذ ما كان كذلك لا يمكن تغييره^[١] بالنظر إلى الأوقات والأحوال والأشخاص، فيلزم على القول بذلك عدم قبوله للنسخ، وأما على مذهب الجبائية القائلين بأن الحسن والقبح لوجوه واعتبارات.....=

(١) قال القاضي إسحاق في الاحتراس عن نار النبراس متعقباً لذلك: قلنا: ماذا أردت به؟ هل تريد جواز النسخ لما استقلت العقول بإدراكه من القضايا الصرفة، كوجوب معرفة الله وشكر المنعم، فذلك مما لا يجوز نسخه عندنا أصلاً؛ لأن الشرع لا يجبي بخلاف ما يقتضيه العقل الصرف وإلا لعاد على موضوعه بالتقض، ومثل هذا منع المعتزلة وسائر العدلية نسخ جميع التكليف، وتبعهم على ذلك الإمام الغزالي، وقد اعترف جمهور من الأشاعرة بأنه يتمتع نسخ الخبر، قال الأسيوطي في الإتيقان: وإذا عرفت ذلك عرفت فساد وضع من أدخل في كتب النسخ كثيراً من آيات الأخبار والوعد والوعيد انتهى. ولا يخفاك أن المنع من نسخ الخبر من قبيل المنع من نسخ وجوب الشكر للمنعم، وهو من قبيل المنع لنسخ جميع التكليف، أي: أن مرجع الكل إلى المنع من نسخ ما استقل العقل بإدراكه من القضايا الميتوثة، وقد أشار القاضي الماوردي صاحب الحاوي إلى هذا، وصرح به في أدب الدنيا والدين، وقال الإمام الرازي في المطالب العالية=

[١]- وفي الاحتراس ما نصه: ولنورد ما أورده ابن القيم في دفع هذا الذي قد يتوهم أنه إشكال، فلقد جال رحمته وصال، وفعل فعل النصال، حيث قال كما نقله عنه بعض أهل الإفضال: بأن هذا الاستدلال من أفسد المسالك لوجوه: أحدها: أن كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته لم نعن بذلك أنه يقوم بحقيقته لا ينفك عنها بحال مثل كونه عرضاً، وكونه مفترقاً إلى محل يقوم به، وكون الحمرة والسواد لوناً، ومن هاهنا غلط علينا المنازعون لنا في هذه المسألة وألزمونا ما لا يلزمنا، وإنما نعني بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة أنه في نفسه منشأ للمصلحة أو المفسدة، وترتبها عليه كترتب الري على الشرب، والشبع على الأكل، وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها، فحسن الفعل أو قبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً أو قبيحاً ضاراً، وكذلك الغذاء واللباس والسكن والجماع والاستفراغ والنوم والرياضة وغيرها، فإن ترتب آثارها عليها ترتب المعلولات والمسببات على عللها وأسبابها، ومع ذلك فإنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحل والقابل ووجود المعارض، فتختلف الشبع والري عن اللحم والخبز والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا يخرج عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال: لو كان ذلك لذاته لم يتخلف؛ لأن ما كان لذاته لا يتخلف. وكذا تختلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر والبرد وفي وقت تزايد العلة لا يخرج عن كونه نافعاً في ذاته، وكذا تختلف الانتفاع باللباس في زمن الحر لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً، فهذه قوى الأغذية والأدوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تختلف عنها آثارها زماناً ومكاناً وحالاً وبحسب القبول والاستعداد، فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان ومكان دون مكان وحال دون حال، وفي حق طائفة وشخص دون غيرهم، ولم يخرجها ذلك عن كونها مقتضية لآثارها بقواها وصفاتها. وهكذا أوامر الرب تبارك وتعالى وشرائعه سواء، كما يكون الأمر منشأ للمصلحة ونافعاً للمأمور في وقت دون وقت، فيأمر به تعالى في الوقت الذي علم أنه مصلحة فيه، ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون فعله فيه مفسدة، على نحو ما يأمر الطبيب بالدواء والحمية في وقت هو مصلحة للمريض، وينهاه عنه في الوقت الذي يكون تناوله فيه مفسدة، بل أحكم الحاكمين الذي بهت العقول حكمته أولى بمراعاة مصالح عباده ومفاسدهم في الأوقات والأحوال والأماكن والأشخاص، وهل وضعت الشرائع إلا على هذا وإن خفي وجه المصلحة والمفسدة على أكثر الناس. انتهى المراد نقله من الاحتراس للقاضي إسحاق رحمته. (ح).

= فإنه يصح فيها التغير والاختلاف باختلاف الأوقات والأحوال والأشخاص، فيصح فيها النسخ على مذهبهم، وقد صرح بما ذكرنا في الجواهر. ويحتمل أن يريد كما في النسخ عند الأشاعرة بناء على جواز النسخ عندهم قبل إمكان الفعل، فيكون القبيح حسناً والحسن قبيحاً، وعلى هذا فيكون قول المؤلف عليه السلام: «كما في النسخ» ليس استدلالاً بما يلتزمه العقلية، بل مجرد توضيح لمقالة الأشعرية، والله أعلم.

= في الحكمة في نسخ الشرائع ما يكفي في إبطال ما ذكره المعترض، إلا أن يقول: إنه ميل من الرازي إلى الاعتزال، حيث قال: الشرائع منها ما يعلم نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً، فهذا يتمتع طرو النسخ عليه، كمعرفة الله وطاعته أبدأ، ويجمع هذه الشرائع العقلية أمران: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله تعالى. ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها إلا من السمع، وهذا يمكن طرو نسخه وتبديله، وحكمة نسخه أن الأعمال البدنية إذا واطب عليها الخلف عن السلف صارت كالعادة، وظن أنها مطلوبة لذاتها، فيمتنع الوصول لما هو المقصود من الأعمال الراجعة إلى معرفة الله وتمجيده، بخلاف ما إذا تغيرت تلك الطرائق وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبة فإن الأوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر. انتهى باللفظ الذي نقله عنه ابن حجر في شرح الهيمزية، فمثالكم أيها المعترض غير مطابق للحال. أو تريد النسخ لما لا يكون من القضايا الصرفة - كما هو الواقع - فذلك جائز، ولا ينافي الحسن والقبح عقلاً؛ ألا ترى أن الإمام الرازي أبدى بعض الحكمة فيه كما مر. وإنما قلنا: إنه لا ينافي الحسن والقبح عقلاً؛ لأننا لا نريد أن مطلق الفعل يوصف بالحسن والقبح عقلاً، بل لا بد من اعتبار القيود التي معها يحكم العقل بالحسن والقبح، وهذا معنى ما يقال: لا فرق بين مذهبي البصرية والبغدادية من أصحابنا؛ لأن البغدادية نظروا إلى ذات المجموع من القيد والمقيد فقالوا: ذاتي، والبصرية نظروا إلى القيود على حدة والمقيد على حدة فقالوا: لوجوه صيرته حسناً أو قبيحاً. فالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة جائز في الحكمة غير مناف لشيء من المذهبين؛ لجواز انعدام ما يتماهم صار الفعل حسناً أو قبيحاً من القيود المعتبرة التي لا تتم العلة التامة للحسن أو القبح إلا بها، فاحفظه فإنه قد غلط فيه جماعة حتى المؤلف عليه السلام - يعني الإمام القاسم عليه السلام - كما ستقف عليه في كتاب العدل، ومنشأ غلطهم عدم تيقظهم لمعنى الذاتي في كلام البغدادية، وسيأتي له مزيد توضيح. وقد قال الإمام الرازي في حد النسخ بأنه: اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول. قال العضد: ومعناه أن الحكم الأول كان دائماً في علم الله دواماً مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو، وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف، فينقطع الحكم ويبطل دوامه، وما ذلك إلا بتوقيفه تعالى إياه، فإذا قال قولاً دالاً عليه فذلك هو النسخ. انتهى كما في شرح المختصر الحاجبي بلفظه. وقد سبق أن المعتزلة لا يدعون إدراك عقولهم لأكثر الأحكام فضلاً عن وجوهها واعتباراتها، واعترف سعد الدين وغيره بذلك، فالمثال المذكور منحرف عن قنطرة المنازعة. على أن بيان انتهاء الحكم العقلي ليس بنسخ بالاتفاق، فتسميته نسخاً خطأ، فلا تستقيم إرادة الحكم العقلي، بل نقول: إن النسخ والتخصيص من باب واحد، ولهذا لم يفرق بينهما بعض العلماء، وستعرف إن شاء الله تعالى امتناع التخصيص في الأحكام العقلية باعتراف الدواني، وذلك مما لا يتصور فيه خلاف كما سنحققه في موضع يليق به إن شاء الله، وأيضاً قد تقرر مراعاة المصالح في الأحكام الشرعية، وجوباً في الحكمة عند أصحابنا وتفضلاً عند غيرهم، أي: لاتفاق أنه تفضل من الله، =

(و) العدلية يخالفونهم في ذلك كله، ويقولون: **(العقل)** حاكم بهما أيضاً، وهما عائدان إلى أمر حقيقي إما الذات^(١) أو وصف ملازم أو وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم، والشرع كاشف، فلا يجوز العكس إلا إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما يصير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه.

ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع، فنقول وبالله التوفيق:

(قوله): «وهما عائدان إلى أمر حقيقي بالذات.. إلخ» لا يقال: إن القسم الثالث - وهو الوجوه والاعتبارات - لا يستقيم جعله قسماً من الأمر الحقيقي؛ لأننا نقول: أرادوا بالأمر الحقيقي ما كان بسبب الذات أو بسبب صفة مستندة إلى الذات، لا بسبب أمر مباين وهو جعل الشارع للفعل حسناً أو قبيحاً، وسواء كانت الصفة المستندة إلى الذات الموجبة للحسن والقبح حقيقية لازمة كما ذهب إليه بعض الأوائل، أو غير حقيقية لازمة، بل هي وجوه واعتبارات تختلف كما ذهب إليه الجبائية، فلا إشكال حينئذ. والحاصل أن الأمر المتحقق المتفق عليه بين المعتزلة العائد إليه الحسن والقبح عندهم جميعاً هو ما لم يكن بجعل الشارع، فيتناول المذاهب الثلاثة الآتية. هذا خلاصة ما ذكره المحققون في هذا المقام.

(قوله): «إلا إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح.. إلخ» ظاهره جري هذا على المذاهب الثلاثة، ومقتضاه جواز النسخ على المذاهب جميعها، وهو خلاف ما صرح به في الجواهر كما عرفت من جري النسخ على المذهب الثالث لا على المذهب الأولين.

= لا أنهم يريدون أن الله تعالى جعل ذلك للتفضل؛ إذ لا غرض له في أفعاله تعالى ولا في أحكامه كما سبقت الإشارة إليه في صدر الكتاب، إنما هي كالاتفاقية، بل اتفاقية. وكلامهم في غاية الإشكال، والمراد هنا ليس إلا بيان أنه لو ثبت النسخ عندنا وعند من يثبت الحكمة منهم لم يثبت إلا بعد وجوبه في الحكمة، وإذا وجب فيها لم يجوز من الحكيم المختار تركه فضلاً عن أن يكون منافياً للحكمة كما حاوله المعارض، فإن الحكم المنسوخ الذي كان حسناً مثلاً ليس في الحقيقة هو الحكم الثابت بعد النسخ، فلم يتوارد الحسن والقبح على محل واحد حتى يلزم انتفاء الحسن أو القبح العقلين، وهذا ليس شيئاً مغموراً، فإنه قد جرى ذكره حتى في الأشعار، قال البوصيري:

ولحكم من الزمان انتهاء ولحكم من الزمان ابتداء

وستقف على تحقيقه في مسألة القرآن. اهـ المراد نقله منه. ثم ذكر القاضي في أواخر هذا البحث بحثاً يتضمن الإيراد على صحة النسخ في مذهب المجبرة النافين للحسن والقبح عقلاً.

(١) عند أوائلهم. وقوله: «أو وصف ملازم» هو قول بعض الأوائل. وقوله: «أو وجوه واعتبارات» هو قول الجبائية.

(*) في المطبوع: إما بالذات.

الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة: الأول: صفة الكمال والنقص، فالْحُسْن كون الصفة صفة كمال، والقُبْح كونها صفة نقصان، يقال: العلم حَسَن، أي: كمال لمن اتصف به وارتفاع، والجهل قبيح، أي: نقصان لمن اتصف به واتضاع. ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها يدركه العقل.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرتة، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن أيها. وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون أيها. وهذا أيضاً يدركه العقل اتفاقاً، ويختلف بالاعتبار.

الثالث: تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، والذم والعقاب كذلك، فالْحُسْن ما تعلق به المدح والثواب، والقبيح ما تعلق به الذم والعقاب، وما لا

(قوله): «الأول صفة الكمال.. إلخ» هكنا في شرح الجواهر والمواقف وجمع الجوامع، ولم يذكر ابن الحاجب صفة الكمال؛ لأنه عدل عنه إلى قسم آخر هو ما لا حرج فيه. واعتذر الشريف لعدوله عنه بأن كلامه في الأفعال، وصفة الكمال والنقص في الصفات. والأولى ما ذكره المؤلف هنا؛ لأنهم قد ذكروا ما يتعلق بالصفات وهو حسن الكذب كما سيأتي للمؤلف الإلزام به، وكذا ذكره ابن الحاجب؛ ولهذا قال المؤلف فيما يأتي: كون الصفة صفة كمال، فجعل الحسن متعلقاً بالصفة، فالأولى ذكر هذا القسم.

(قوله): «الأول صفة الكمال» أي: كون الصفة صفة كمال كما في الجواهر؛ لأن حسن الصفة التي هي العلم هو كونها صفة كمال، ومقتضى عبارة المؤلف أن الحسن نفس صفة الكمال التي هي العلم، وقد رجع للمؤلف عليه السلام إلى ما ذكرنا حيث قال: فالْحُسْن كون الصفة صفة كمال.

(قوله): «أي: كمال» إنما لم يقل: «أي صفة كمال» تنبيهاً على أن إضافة الصفة إلى الكمال بيانية.

(قوله): «ملائمة الغرض» كحسن الحل وقبح المر.

(قوله): «وقد يعبر عنها» أي: عن الملائمة والمنافرة.

(قوله): «ويختلف بالاعتبار» فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه موافق لغرضهم، مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.

(قوله): «ما تعلق به المدح.. إلخ» أشار بعض العارفين إلى أن تعلق المدح وتعلق الذم **[١]** ليس بشرط، بل المعبر استحقاق المدح والذم كما ذلك عبارة غير المؤلف كالسعد والشريف. وقد رجع المؤلف إلى ذلك حيث قال فيما يأتي: جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً. ويرد في هذا للمقام سؤال، وهو أنه إن قيد الاستحقاق بالعقلي لم يتصور النزاع في أنه هل هو شرعي أو عقلي؛ إذ هو عقلي قطعاً. والجواب: أنه ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي أن هنا ثلاث حالات: الأولى: أن لا يقيد الاستحقاق بالعقل والشرع، فيكون النزاع فيه في انتصاف الأفعال بحسب الشرع أو العقل، بمعنى هل تصنف الأفعال باستحقاق المدح والذم أو لا. الحالة الثانية: أن يقيد بالعقل، فيكون النزاع فيه في إطلاق لفظ القبح والحسن عليه، وفي انتصاف الأفعال.....=

[١] - إذا حمل التعلق على ما هو أعم مما هو بالفعل أو بالقوة كان مؤداه مؤدى الاستحقاق فانظره. (سيدي محمد زيد. ح).

يتعلق بشيء منهما^(١) فهو خارج عنهما. هذا في أفعال العباد.

وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم. وهذا هو محل النزاع، فعند الأشاعرة هو شرعي^(٢)؛ لأن الأفعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها.

وعند العدلية عقلي؛ لأن للفعل في نفسه - من غير نظر إلى الشرع - جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً، إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة^(٣) وقد

= بذلك، بمعنى أنه هل يقال لما يستحق عليه المدح عقلاً: إنه حسن، ولما يستحق عليه الذم عقلاً: إنه قبيح، فالأشعري لا يثبت لعدم تحققه عنده، والمعتزلة يثبتونه. وليس النزاع في أنه شرعي أو عقلي كما في الأول؛ إذ لا مجال هنا لتوهم كونه شرعياً بمعنى أنه يثبت بمجرد اعتبار الشرع؛ لتقييده بقوله: عند العقل. الحالة الثالثة: أن يقيد بالشرع، بأن يقال: ما يستحق فاعله المدح أو الذم من قبل الشرع، بمعنى أنه لا تحسن ولا تقيح إلا من جهته، فلا يكون النزاع أيضاً في أنه عقلي أو شرعي؛ إذ لا مجال لذلك. انتهى. ثم اختار هذا المحشي الحالة الأولى، قال: وكلام للمحقق الشريف مبني عليه كما يعرف من كلامه، وحيث يدفع السؤال فتأمل. **(قوله): «بالضرورة» كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار.**

(١) عبارة شرح التجريد: وما لا يتعلق به شيء منهما.

(٢) ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب شرعاً نصُّ الشارع عليه أو على دليله، وهو لا ينافي جواز العفو؛ ولذا قالوا: كونه متعلق العقاب، ولم يقولوا: كونه بحيث يعاقب عليه. (تلويح).

(*) في التلويح ما لفظه: وعند الأشعري: لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع، وهذا مبني على أمرين، يعني أن العمدة في إثبات ذلك أمران: أحدهما: أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل أنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح. وثانيهما: أن فعل العبد اضطراري لا اختياري له فيه، والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه. وليس المراد أن مذهب الأشعري مبني على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه، بل كل من الأمرين مستقل بإفادة مطلوبه، بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين.

(٣) شكل على قوله: بالضرورة، ووجه التشكيل: أنه قال المؤلف: الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وأجلاً، وليس المدرك له العقل بالضرورة غير العاجل، لا الآجل فإنه مدرك بالنظر، فلو قال: قد يدرك العقل بعضها بالضرورة لكان صواباً. اهـ وفي سيلان كلام يظهر به وجه التشكيل.

يدركها بالنظر، وقد لا يدركها لا بالضرورة ولا بالنظر، ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو مقبحة كما في صوم أول يوم من شوال، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على

(قوله): «بالنظر» كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع؛ إذ لا يمتدّي العقل بضرورته إلى حسن الأول؛ لأن فيه ضرراً، والضرر غير مستحسن في العقول، ولا إلى قبح الثاني؛ لأن فيه نفعاً، وهو مستحسن في العقول، لكنه يدرك ذلك بالنظر؛ لأن الصدق حسن لذاته، والكذب قبيح لذاته، فلا يغيرهما عما هما عليه مصاحبة الضرر في الأول والنفع في الثاني.

واعلم أن الإمام المهدي عليه السلام صرح في الغايات [١] بأن الكذب مما لا يقضي العقل فيه بشيء لا بضرورة ولا بدلالة [٢]، وإنما يعلم قبحه بالسمع، كعموم: «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» [التوبة] ونحوها، فيصح تخصيص ذلك بخبر سويد بن غفلة: ما رخص رسول الله ﷺ في الكذب إلا في ثلاث: الرجل يحدث أهله، والرجل يقول في الجهاد، والرجل يصلح بين اثنين. وكخبر نعيم والحجاج بن علاط ومحمد بن مسلمة في قتل كعب بن الأشرف كما ذلك مستوفى في موضعه، وهذا في الكذب.

وأما في الصدق فكذب نعيم على صدقه في قوله: «إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ» [آل عمران: ١٧٣]، وقوله: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ» [النساء: ٨٣]، فإنه نهى عن ذلك وإن كان صدقاً، وكما في النميمة وإن كانت صدقاً. ذكره في شرح الفصول.

(قوله): «وقد لا يدركها.. إلخ» فعلى هذا يراد بالعقلي ما كان في نفسه عقلياً مع قطع النظر عن أمر الشرع ونهيه؛ إذ لو أريد بالعقلي ما يدركه العقل لا من قبل الشرع لخرج هذا القسم عن العقلي. ذكر معناه في الجواهر.

قال بعض المحققين من أهل الحواشي ما ملخصه: الظاهر أن تحقق ما يدرك بالضرورة وما يدرك بالنظر مبني على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح؛ لأن الحكم بأننا نعلم بالضرورة أو بالنظر أن الصدق النافع أو الكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبي بعيد؛ لأن العقل لا يستقل في أمر الآخرة. انتهى.

وظاهر كلامه أن المدح والذم يدركهما العقل، فيوافق ما رواه في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة، فإنهم فصلوا وقالوا: أما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلاً فعقلي، وأما كونه متعلقاً للثواب أو العقاب آجلاً فشرعي. واختاره الزركشي. قال السيد محمد بن إبراهيم: وقول الزركشي صحيح.

[١] - كلام الإمام في الغايات قاضي بالتفصيل لا على ما نقله المحشي، وهو أن ما وقع منه في نفع أو دفع ضرر لا يعلم قبحه إلا بالسمع، وما عداه عقلي. (سبدي محمد زيد).

[٢] - ومن قال: إنه يدرك قبح الكذب وحسن الصدق بضرورة العقل أو دلالة لم يجوز الكذب مهما وجدت المعارض. (ح).

كشف الشرع عنها بأمره ونهيه، وأما كشفه عنها في القسمين الأولين^(١) فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره.

ثم إنهم اختلفوا، فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبيح، وذهب أبو الحسين إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية لقبه، دون الحسن؛ إذ لا حاجة إلى صفة محسنة له، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة.

وذهب أبو علي وعليه المتأخرون إلى أن حسن الأفعال وقبحها ليس لأعيانها ولا لصفات حقيقية فيها، بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم ظلماً وتأديباً. وبعد تحرير محل النزاع نقول: المختار أن العقل حاكم بحسن الأشياء وقبحها لوجوه:

أولها: ما أفاده بقوله: **(لأن الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه)** أي: على ما يجزمون بقبحه **(وليس ذلك بالشرع؛ إذ**

قوله): «وأما كشفه عنها في الأولين.. إلخ» قد تقدم ما في هذه العبارة، فالأولى: وأما موافقة الشرع في الأولين.. إلخ.

(قوله): «بل يكفيه.. إلخ» هذا الفرق إشارة إلى ما ذكره السعد من أن الأصل في الفعل هو الحسن وعدم الحرج والذم ما لم يطرأ ما يوجب.

(قوله): «لأن الناس طراً.. إلخ» استدلل المؤلف عليه السلام بالاتفاق على الجزم بالقبح كما في شرح المواقف، والمعتزلة استدلوا بأن القبح يدرك بالضرورة. ووجه التوفيق أن الاتفاق على القبح أثر كونه ضرورياً، فاكتفى المؤلف عليه السلام بذكر الاتفاق عن ذكر الضرورة، فكأنه قال: لأن قبح ذلك بديهية ولذلك اتفق الناس.. إلخ، ولذا قال في شرح المختصر بعد أن حكم بأن ذلك بالضرورة ما لفظه: ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعاداتهم.. إلخ. والمؤلف عليه السلام قد رجع في آخر الكلام إلى الاستدلال بالضرورة حيث قال: كل ذلك يدركه العقل بديهية.

(قوله): «ويذمون عليه» قد عرفت أن القبح بالمعنى المتنازع فيه تعلق الذم والعقاب، فقد دخل الذم في معنى القبح، وكان المؤلف عليه السلام أعاده اعتناء بأحد جزئي معنى القبح؛ لظهور الاستدلال به، ولهذا قال بقبح الشيء بمعنى الذم عليه من لم يقل بقبحه بمعنى تعلق العقاب به كما عرفت [١].

(قوله): «أي: على ما يجزمون بقبحه» هذا إشارة إلى وجه إفراء الضمير مع تقدم الظلم والكذب، يعني أنه عائد إليهما بتأويل المجزوم بقبحه.

(١) هما الضروري والنظري.

[١] - مما رواه في الفصول من الخلاف. (ح عن خط شيخه).

يقول به المشرع وغيره) من منكري الشرائع ويعترف به قطعاً^(١) (ولا العرف؛ لاختلافه) أي: العرف (باختلاف الأمم، وهذا لا يختلف) بل الأمم قاطبة متفقون عليه. واختلاف الأبدان والأديان والأخلاق والأقطار والأزمان يمنع تجويز عرف عام يكون مبدأً لذلك الجزم المشترك عادة. وهكذا العدل والصدق النافع والإحسان فإن الناس طراً يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها، كل ذلك يدركه العقل بديهية، والمنع مكابرة صريحة عند الإنصاف. فلا يرد ما قيل: إن جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص.

(قوله): «واختلاف الأبدان.. إلخ» هذا دفع لإيراد على قوله: ولا العرف لاختلافه باختلاف الأمم.. إلخ؛ لأنه في معنى لو كان ذلك للعرف مختلف، لكنه غير مختلف، فورد منع الملازمة، أي: منع استلزام العرف للاختلاف بتجويز عرف عام لا يختلف.

فأجاب بأن العادة تمنع هذا التجويز؛ لاختلاف الأمم في الأبدان؛ إذ لقوة الأبدان وضعفها واعتدال طبعها وعدمه أثر في اختلاف الأعراف، وكذا الأديان قد يبنى على بعضها من العرف ما لا يبنى على الآخر، وكذا الأخلاق وما بعده.

(قوله): «يمنع تجويز عرف.. إلخ» إشارة إلى دفع ما أورده الشريف في شرح المواقف حيث قال: على أنه قد يقال: جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك.

(قوله): «والصدق النافع» قد عرفت ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام [١]، وهذا يدفع دعوى البديهية فيه.

(قوله): «والمنع مكابرة» أطلق المؤلف المنع لأن الأشاعرة ذكروا هاهنا جوابين:

الأول: منع كون الحسن أو القبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم معلومين بضرورة العقل، بل هما معلومان بالشرع أو العرف، وهذا المنع قد سبق جوابه حيث قال المؤلف: وليس ذلك بالشرع.. إلخ، فلم يقصده المؤلف لسبق الكلام عليه.

الجواب الثاني: منع كون الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب هو المعلوم ضرورة، بل المعلوم ضرورة هو الحسن أو القبح بمعنى آخر، وهو ملاءمة الغرض ومنافرة، وهذا هو الذي قصده المؤلف بقوله: والمنع مكابرة؛ فلذا رتب عليه قوله: فلا يرد ما قيل.. إلخ. وقد رد السعد المنع الثاني بقريب مما ذكره المؤلف حيث قال: والمنع الثاني تكلف محض.

(١) في (ج): ويعتبرونه قطعاً.

[١] - ينظر في كون كلام الإمام المهدي عليه السلام يدفع دعوى البدهاة فتأمل. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: الذي ذكره في الكذب الضار.

وثانيها - وهو طريق إلزامي^(١) بخلاف الأول فإنه حقيقي - قوله: **(وأيضاً لو لم يكن عقلياً)** كما اقتضاه مذهبكم من أن القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى **(لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب)** وفي ذلك إبطال الشرائع^(٢) وبعثة الرسل بالكلية؛ إذ لا يتميز صدقه

(قوله): «فإنه حقيقي» لأن فيه هدم دعوى المخالف.

(قوله): «إذ لا يتميز صدقه» إشارة إلى قوله: لحسن منه الكذب.

(١) الجواب الإلزامي هو الذي لم تحل به الشبهة ولم يتبين فسادها مفصلاً. والجواب التحقيقي بخلافه.

ذكره السيد المحقق في مبادئ اللغة في بحث قوله: والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في الإسناد.

(٢) قال في الاحتراس: ولهذا قال الإمام الغزالي في شرح الأسماء الحسنى: إن الأشعرية قدحوا في الحكمة بأسرها، فكان ما ذهب إليه المعتزلة أهون. انتهى كما نقله عنه صاحب الإيثار وغيره.

وقال ابن القيم - ونعم ما قال -: وحسبك بمذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزات على يد كاذب، وأنه ليس بقيق، واستلزامه جواز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين، وأنه لا يقبح منه تعالى، واستلزامه جواز التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل، وأنه قبل ورود النبوءة لا يقبح التثليث ولا عبادة الأصنام ولا تشبيه المعبود، ولا شيء من أنواع الكفر، ولا السعي في الأرض بالفساد، ولا يقبح شيء من أنواع القبائح أصلاً، وقد التزم النفاة ذلك وقالوا: إن هذه الأشياء لم تقبح عقلاً، وإنما جهة قبحها السمع، وأنه لا فرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحمده وبين ضد ذلك، ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضده، ولا بين الصدق والكذب والعفة والفجور والإحسان إلى العالم والإساءة إليهم بوجه ما، وأن التفريق بالشرع بين متماثلين من كل وجه. وقد كان تصور هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم ببطالانه وأن لا يتكلف رده؛ ولهذا رغب عنه فحول النظر من الطوائف كلهم، فأطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه، وحكوه عن أبي حنيفة أيضاً، واختاره من أصحاب أحمد أبو الخطاب وابن عقيل وأبو يعلى الصغير، ولم يقل أحد من متقدميهم بخلافه، ولا يمكن أن ينقل عنه حرف واحد يوافق النفاة، واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن إسماعيل القفال الكبير وبالغ في إثباته، وبنى كتابه محاسن الشريعة عليه، وكذا الإمام سعد بن علي الزنجاني بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقبيح، وأنه لم يسبقه إليه أحد، وكذا أبو القاسم الراغب، وكذا أبو عبدالله الحلبي، وخلائق لا يحصون. وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والقبح العقلين؛ إذ لو كان حسنه وقبحه بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض في إثبات ذلك لغير الأمر والنهي فقط، ولا ينتج الكلام في القياس وتتعلق الأحكام بالأوصاف المناسبة المقتضية لها دون الأوصاف الطردية التي لا مناسبة فيها، فيجعل الأول ضابطاً للحكم دون الثاني - إلا على إثبات هذا الأصل، =

تعالى عن كذبه، ولا النبي عن المتنبي .

وأجيب: بأنه نقص ، والنقص على الله محال . وهو ساقط، قال في المواقف

(قوله): «ولا النبي عن المتنبي» إشارة إلى قوله: وخلق المعجز.. إلخ.

(قوله): «وأجيب بأنه نقص.. إلخ» هذا الكلام إلى قوله: «ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف» نقله المؤلف رحمه الله من المواقف وشرحه ما خلا قوله: «وهو ساقط» فإنه من المؤلف رحمه الله رداً لهذا الجواب، فيكون قوله: «قال في المواقف وشرحه» بياناً لسقوطه، وذلك مبني على أن صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه من الأشاعرة بأن جوابهم بالنقص فيه تسليم المدعى، وهو القبح العقلي. وإنما قلنا: إن كلام المؤلف مبني على ذلك ليم كون قوله: قال في المواقف.. إلخ بياناً لقوله رحمه الله: وهو ساقط لكن يقال:.....=

= فلو تساوت لانسد باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف المؤثرة دون الأوصاف التي لا أثر لها. انتهى.

ومنه يعلم مجازفة ابن حجر المكي في فتاويه الصغرى حيث ضلل العلامة ابن تيمية في ذهابه إلى قاعدة الحسن والقبح عقلاً، وأوهم أنه انفرد بذلك عن جماعته وأهل نحلته، والتزم كل ما يلزم على هذه القاعدة بناء على أنها لوازم فاسدة، وما علم أن ما يلزمها لا فساد فيه، وما فيه فساد لا يلزمها، وأنها لو بطلت لبطل القياس وانهار الأساس كما أشار إليه ابن القيم في هذا الكلام الذي بلغ أعلى درجات الصحة، ولقد صدق رحمه الله، فإن العضد -وناهيك به- لما بلغ إلى القياس في شرح أصول ابن الحاجب اضطرب وبعد وقرب حتى وقع في مناقضة المذهب.

وكذا من هو أكبر منه في فن الكلام كالبيضاوي في المنهاج وكفى به، وكذا من هو دونها كابن السبكي في جمع الجوامع، والمحلي في شرحه، والقاضي زكريا في لبه وشرحه، فمن شاء أن يراجعها فليراجع، وإنما يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، حتى إن ابن عبدالسلام -وهو كما قالوا: سلطان علمائهم- قال: إن مرجع الشرائع إلى اعتبار المصالح ودفع المفاسد. وتبعه ابن السبكي وزاد عليه حيث قال: إن درء المفاسد من جملة المصالح، فمرجع الشرائع إلى اعتبار المصالح فقط. كذا نقله عنها الأسيوطي في أوائل الأشباه والنظائر الفقهية. وكم لهم من جنس هذا الصنيع، وليست هذه المناقضة بأغرب من التصميم على مناقضة القرآن العظيم، فإن قولهم: لو عكس الشارع القضية -كما قال المعارض- فقيح ما حسنه وحسن ما قبحه لانقلب الأمر مناد بخلاف قوله تعالى: ﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٥٦﴾ [القلم]، فكأنهم في هذا الخطاب وأمثاله هم المعنيون، فإننا لله وإنا إليه راجعون.

وفي لفظ (تحكمون) من هذه الآية الكريمة إشارة جلية جلية إلى الأحكام العقلية، يفهمها كل من سلمت فطرته عن تغيير الجبرية. انتهى المراد نقله.

= إن صاحب المواقف لم يقصد الاعتراض على أصحابه [١] بأن فيه تسليم المدعى، بل قصد الاعتراض بغير ذلك، وهو أن النقص الذي هو محال عليه تعالى عندهم هو النقص في صفاته، وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الأزلية عندهم.

وأما خلق الكلام اللفظي الكاذب في جسم وخلق المعجز فإنه عندهم ليس من صفاته الأزلية، بل هو عندهم فعل من أفعاله، وهو ممكن وليس بقبیح كسائر أفعاله؛ إذ لا حكم للعقل عندهم.

وتوضيح المقام أنهم لما استدلوا على امتناع الكذب عليه تعالى بوجوه أحدها: أنه نقص، والنقص على الله تعالى محال إجتماعاً - قال السيد في شرح المواقف: هذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة له قائمة بذاته يكون صادقاً، وإلا لزم النقصان في صفته، ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة. ثم قال: ولما كان لقائل أن يقول: خلق الكذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور - أشار إلى دفعه بقوله: واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى، فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى؟ انتهى. فظهر أن قوله: واعلم.. إلخ أوردته في المواقف اعتراضاً على الأشاعرة بأن الكلام اللفظي الكاذب عندهم ليس من النقص في صفاته الذي هو محال عندهم؛ لأن المحال هو النفسي؛ ولذا عدل إلى الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى بوجه آخر حيث قال: الوجه الثالث من الأوجه الدالة على امتناع الكذب عليه تعالى، قال: وعليه الاعتماد، قال في شرح المواقف: لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً. وقد أشار المؤلف [إليه] بقوله: وأجب بأن امتناع الكذب.. إلخ. وبما نقلناه يظهر وجه تخصيص الكلام اللفظي بالذكر، فإنه لا يظهر بما أراد المؤلف من نقل كلام المواقف، وعلى ما ذكرنا كان الأولى [٢] أن يقول المؤلف عليه السلام: وهو ساقط؛ إذ المحال عندهم هو الكلام النفسي لا الكذب اللفظي، فخلق المعجز على يد الكاذب ليس بمحال؛ إذ هو فعل من أفعاله، وهو عندهم ممكن، فإذا منعوا ذلك لأجل النقص لزم منه تسليم المدعى، وهو التقيح العقلي.

ثم يقول المؤلف عليه السلام: ولذا قال في المواقف: واعلم.. إلخ، ثم يقول: ولأجل هذا الاعتراض عدلوا إلى استدلال آخر على امتناع الكذب عليه تعالى وقالوا: إنما امتنع الكذب بخبر النبي.. إلخ. وبهذه العبارة يتظم المعنى ويظهر المراد، وقد عرفت بما ذكرناه أن الذي أوردته المؤلف جواباً ثانياً لم يجعلوه جواباً لقوله: واعلم، بل جعلوه دليلاً ثانياً على امتناع الكذب منه تعالى قنامل.

[١] - الظاهر من كلام صاحب المواقف أنه قصد الاعتراض على أصحابه بأن فيه تسليم المدعى؛ لعدم الفرق بين النقص العقلي والقبح العقلي كما أفاده المؤلف عليه السلام؛ لا كما قرره المحشي تبعاً للشريف، وعنوان البحث بقوله: «واعلم» إشعاراً بالاعتراض على التقرير الذي ذكره المؤلف، وهذا هو الذي أفاده السعد في شرح المقاصد ونقل كلام العضد، قال فيه بعد إيراد أن الكذب نقص باتفاق العقلاء ما لفظه: وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي، وقال صاحب التلخيص: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعياً لزم الدور. وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي، بل هو هو بعينه. انتهى المراد نقله من المقاصد. وهو ظاهر في أنه أريد الاعتراض بأن النقص في الفعل هو بعينه القول بالقبح العقلي، وهذا ما أراده المؤلف عليه السلام. (سياغي).

[٢] - المتعين هو ما قرره المؤلف، ففيه إلزام الخصم بالقبح العقلي حيث أقر بأن النقص العقلي هو بعينه القبح العقلي، وأما حمل كلام العضد على ما قرره المحشي فغاية ما يفيد ضعف الدليل المذكور وعدم مطابقتها لما عليه المنكرون للتحسين والتقيح، فإن الكذب هو من صفات الأفعال، وهو غير قبيح عندهم، ويجوز على الله سبحانه، ولعل هذا هو وجه حمل الشريف لكلام العضد عليه، وهو حمل متعسف وخروج عن ظاهر ما يفيد كلامه، وقد سبق نقل كلام السعد في المقاصد وإيراده لكلام العضد على الوجه الذي أراده المؤلف عليه السلام من أن تسليم النقص في الأفعال هو بعينه القول بالقبح العقلي، والله سبحانه أعلم. (سياغي).

وشرحه: واعلم أنه لم يظهر لي فرق^(١) بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى، فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص^(٢) في أفعاله تعالى؟!

(١) الأشعرية يقولون: لا حسن ولا قبح للأفعال -أي: لا تتصف بأيها- قبل ورود الشرع إلا من جهتين فتحسن الأفعال وتقبح، أي: تتصف بأيها: الأولى: كون الفعل ملائماً للطبع أو منافراً له، فيوصف من هذه الجهة بحسن وقبح. والثانية: كونه صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل، فيوصف بكونه حسناً أو قبيحاً من هذه الجهة، ولا يدرك العقل استقلال الأشياء، ولا يوصف أي هذين بكونه حسناً عقلياً أو قبيحاً عقلياً؛ إذ هم نافون للقبح العقلي كما ذكره عضد الدين في المواقف تصريحاً؛ ولهذا قال: واعلم أنه لم يظهر لي فرق.. إلخ، فظهر أن الاتفاق بين العدلية والأشعرية إنما هو في كون بعض الأفعال قد توصف بحسن وقبح بأي الجهتين، لا بكونه قبيحاً عقلياً، أي: أن العقل يدركه فتأمل. (من خط سيدي الصفي أحمد بن محمد بن إسحاق رحمتهما الله).

(٢) في الاحتراس ما لفظه: وأما ما يقال من أن مرجع الكذب في اللفظي إلى المعنى، وهم مصرحون بأن النفسي مدلول اللفظي ومعناه، فيلزم من الكذب في اللفظي نقص في النفسي لأنه معناه- فمما لا يلتفت إليه طالب الحقائق، وذلك لأنهم مصرحون بأن كلامه تعالى في الأزل لا يتصف بمضي ولا حال ولا استقبال ولا غير ذلك مما يمتنع ويستحيل في الأزلي القديم، وإنما يتصف بها فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات، فكيف يمكن أن يكون معنى ومدلولاً لللفظي الموصوف بهذه الأوصاف؟ وهم إنما احتاجوا إلى نفي أوصاف الزمان ونحوها عن النفسي فراراً مما أورده أصحابنا من لزوم الكذب في الكلام النفسي حيث وقع الإخبار فيه بطريق المضي نحو: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، و﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿٥﴾ [عبس]، فإن ذلك يقتضي سبق وقوع النسبة، ولا يكون الأزلي مسبوقاً بغيره سبقاً زمانياً.

فأجابوا بهذا الدفع، ووقعوا بمثل هذا الجواب فيما فروا عنه مع ارتكاب المكابرة، وقد [١] اعترف المعارض فيما سيأتى بأن نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ متصف بالدلالة على المضي نظراً منه إلى قدم اللفظي، والتجأ إلى جعل مضي الإرسال بالنسبة إلى زمن الإنزال، وهو كما يأتي باطل، بل محال. ثم لا يخفى أن اللفظي إذا كان عبارة عن النفسي الذي لا اختيار فيه قطعاً كان قوله تعالى بالحق مما لا اختيار فيه أيضاً، وإلا اختلفت العبارة والمعبر عنه، فيكون صيرورته حقاً ترجيحاً بلا مرجح، وهذا معنى ما قاله العضد: إن ترجيح الكلام لذاته. وعلى هذا فلا مدح في مثل: ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾ [الأحزاب: ٤]، بل ليس بصحيح على مذهب المعارض كما عرفت آنفاً.

[١]- في الاحتراس: ولهذا اعترف.

وأجيب^(١) بأن امتناع الكذب عليه إنما هو لخبر^(٢) النبي ﷺ، وذلك يعلم بالضرورة من الدين، قال في المواقف: وهذا عليه الاعتماد^(٣)، ثم قال: فإن قيل: صدق النبي ﷺ إنما يعلم بتصديقه تعالى له، وإنما يدل تصديقه على تصديق^(٤) النبي إذا امتنع عليه تعالى الكذب؛ فيلزم الدور^(٥). قلنا: التصديق بالمعجزة^(٦)، وهي تصديق فعلي لا قولي^(٧). ثم قال: وكيفية دلالتها عندنا إجراء الله تعالى عاداته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها^(٨).

(قوله): «إنما هو لخبر النبي ﷺ» يعني خبره بالصدق، لا لكونه نقصاً، وقوله: «وذلك» أي: خبر النبي ﷺ بامتناع الكذب على الله تعالى.

(قوله): «وهذا عليه الاعتماد» قد عرفت وجهه مما سبق.

(قوله): «وهي تصديق فعلي» يعني فلا يتوقف صدقها على صدق النبي ﷺ المتوقف على صدقه تعالى، بل إذا كانت تصديقاً فعلياً فصدقها بإجراء الله تعالى العادة كما سيأتي؛ فلذا قال المؤلف رحمه الله: ثم قال: وكيفية دلالتها.. إلخ، أي: دلالة المعجزة على الصدق.

- (١) في حاشية: ليس هذا الجواب عن هذا الإيراد، وإنما جعله في المواقف وجهاً مستقلاً لامتناع الكذب عندهم.
- (٢) في (أ، ج): بخبر.
- (٣) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً. (شرح مواقف).
- (٤) عبارة شرح المواقف للشریف مع عبارة المواقف: فإن قيل: صدق النبي ﷺ إنما يعلم بتصديقه تعالى له، وإنما يدل تصديقه إياه على الصدق -أي: صدق النبي ﷺ- إذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون كلامه صدقاً، فصدق النبي ﷺ إنما يعرف بصدق الله تعالى، فيلزم.. إلخ.
- (٥) إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي ﷺ. (شرح مواقف).
- (٦) إن قيل: من أين يعلم أنها لأجله، فإننا لا نأمن أن تكون لأجل غيره أو لا لسبب، وهو لا يقبح عنكم، يعني كونها لا لسبب، فينظر.
- (٧) ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا تتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه. (شرح مواقف للشریف).
- (٨) بالنظر، لا بخلق العلم.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف، مع أنا نقطع بأنه قد لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر منه في المعجزة، فلم يخلق فيه، فلم تقم عليه الحجة، وبطلانه معلوم.

والحق أن خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته، ممتنع وقوعه في حكمته؛ لأن فيه إيهام صدقه، وهو إضلال قبيح من الله تعالى.

(و) ثالثها - وهو إلزامي أيضاً -: لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعاً فقط **(لجاز التعاكس)** فيهما، فإن الشارع يجوز أن يحسن ما قبحه ويقبح

(قوله): «ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف» بحمل التصديق على خلاف حقيقته لغير قرينة، ولأن كيفية الدلالة إذا كانت بإجراء الله العادة والعادة يجوز تخلفها فدلالته على امتناع الكذب مع هذا التجويز تعسف. قلت: ويؤيد ذلك ما ذكره في بيان كون دلالته عادية، حيث قالوا: دلالة المعجزة على الصدق ليست عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل؛ إذ لو كانت عقلية لم تتخلف، وليس كذلك دلالة المعجزة، فإن الخوارق الحاصلة عند قيام الساعة كأنفطار السماء قد تخلفت دلالته على صدق مدعي الرسالة؛ إذ لا إرسال في ذلك الوقت، وكما في إظهارها على يد الكاذب فإنه ممكن إمكاناً عقلياً؛ لشمول قدرة الله للممكنات بأسرها، لكنه ممتنع عادة، بل دلالة المعجزة على الصدق عادية **[١]** لإجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها. وبينوا ذلك بمثالين ذكرهما في شرح المواقف. ثم إن القاضي الباقلاني اعترضهم بأن ذلك إن كان بإجراء الله تعالى العادات فإذا جوزنا انخراق العادات عن مجراها العادي جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق، وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب؛ إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة، والمفروض أنه جائز.

(قوله): «لعدم النظر منه» إن أريد بالنظر الفكر فيما يؤدي إلى العلم بصدقها فقد عرفت أن العلم بصدقها عندهم عادي حاصل بخلق الله، ولعله أراد بالنظر مشاهدة المعجزة والشعور بها ليتعقبه العلم العادي، ولا يخلو الكلام عن خفاء.

(قوله): «مقدور لله» أي: لا محال كما ذكروا، لكن قد عرفت أن الأشعرية يقولون أيضاً بأنه ممكن مقدور، لكنهم يقولون بامتناعه عادة لا عقلاً، والعديلية يقولون بأنه مقدور أيضاً، لكن امتناعه لكونه قبيحاً عقلاً، فيمتنع وقوعه عقلاً في حق الله تعالى؛ إذ هو إضلال. فيكون العمدة في الجواب هو بيان وجه امتناعه عند العديلية، فهم يقولون: امتنع عقلاً، والأشعرية يقولون: امتنع عادة، ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك **[٢]** فتأمل.

(قوله): «ما قبحه العقل» لم يذكر لفظ العقل في بعض النسخ كما هو عبارة شرح التجريد، وهو الأولى **[٣]**.

[١] - ويمكن أن يقال: إذا كانت دلالة المعجزة على الصدق بإجراء العادة فكيف بالمعجزة الظاهرة على يد أول نبي أظهرت على يده المعجزات؟ فتأمل. (سيدي إسماعيل بن محمد). قال: ووافق كلامه كلام المقلبي في الأرواح. (سياغي).

[٢] - ويحتمل أن المؤلف أراد بقوله: «مقدور لله» الجواب عن ظاهر مقالاتهم التي نقلها المؤلف سابقاً حيث قال: والنقص على الله تعالى محال؛ إذ قد عرفت تضعيف صاحب المواقف لتلك المقالة كما نقلناه عنه. (منه ح).

[٣] - بل هو المتعين كما لا يخفى. (ح عن خط شيخه).

ما حسنه كما في النسخ، فيلزم جواز حسن الإساءة وقبح الإحسان، وذلك باطل بالضرورة.

وأجيب^(١) بأن الباطل بالضرورة حسن الإساءة وقبح الإحسان بأحد المعنيين الأول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه. وقد أشرنا إلى دفع هذا الجواب في أثناء الدليل الأول^(٢). وقد استدلل على إثباتهما بالعقل بأدلة حقيقية وإلزامية غير ما ذكرناه تركناها اختصاراً.

(قالوا) أولاً محتجين على ما ذهبوا إليه من نفي حكم العقل بهما: **(العبد مجبور^(٣))** في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح؛ لأن ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً.

بيانه^(٤): أن العبد إن لم يتمكن من الترك فهو الجبر؛ لأن الفعل منه حينئذ واجب والترك ممتنع **(والإلا)** يكن كذلك، بل تمكن من الترك فلا يخلو: إما أن يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على الترك أو لا **(فإن لم يتوقف**

(قوله): «في أثناء الدليل الأول» حيث قال: كل ذلك يدركه العقل بديهية، إلى قوله: فلا يرد ما قيل.. إلخ.
(قوله): «قالوا: العبد مجبور.. إلخ» هذا من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب؛ لأنه ضعفها بما ذكره المؤلف عليه السلام من قولهم [قوله (ظ)]: ورد ما تمسكوا به.. إلخ، وقد أورد المؤلف عليه السلام في تحرير هذا الاستدلال وجوابه حاصل ما في شرح المواقف.
(قوله): «هذه الصفات» الإشارة إلى الحسن والقبح في الأفعال؛ فلذا جمعها في قوله: «هذه الصفات» نظراً إلى تكررها في الأفعال وإن كان المتقدم وصفين [١] فقط، وهما الحسن والقبح.

(١) هو صاحب التجريد.

(٢) حيث قال: فلا يرد ما قيل. اهـ وفي حاشية: حيث قال: والمنع مكابرة.. إلخ. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٣) هذه عبارة المواقف في المقصد الخامس من الموقف الخامس، لكنه فسرها بعد ذلك بأن مرادهم بالمجبور غير المستقل بالفعل. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٤) أي: بيان كونه مجبوراً. (شرح مواقف).

على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه **(فاتفاقي)** أي: فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه، فلا يكون اختياريًا^(١)؛ لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه^(٢).

(وإلا) يكن كذلك، بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فإما أن يكون ذلك المرجح من العبد أو لا، إن لم يكن من العبد فالفعل مثله، وإن كان من العبد **(عاد التقسيم)** بأن ينقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه^(٣) فيتسلسل، وهو محال، فيكون العبد مضطراً لا اختيار له في أفعاله على جميع التقادير، فكان مجبوراً فيها، فلا يتصف شيء منها بالقبح والحسن العقليين بالإجماع المركب: أما عندنا فإذ لا مدخل للعقل فيهما، وأما عندكم فلائهما من صفات الأفعال الاختيارية^(٤).

(ورد) ما تمسكوا به أولاً: **(بمقابلته للضرورة)** فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها؛ لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة.

(قوله): «فإن لم يتوقف على مرجح» أصلاً لا إرادة ولا غيرها.

(قوله): «فاتفاقي» فهو كفعل الساهي والنائم.

(قوله): «فالفعل مثله» أي: في أنه ليس من العبد كما هو ظاهر العبارة، وفي شرح المواقف أن الفعل يكون مع ذلك المرجح واجب الصدور، وإلا لم يكن ذلك المرجح مرجحاً تاماً، وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه كان اضطرارياً لازماً، لا اختيارياً بطريق الاستقلال.

(١) فلا يتصف بحسن ولا قبح.

(٢) يعني ترجح الوجود على الترك، لا أنها تصيره راجحاً؛ إذ قد يريد المرجوح، وهو ما تركه أولى من فعله.

(٣) أي: عن العبد.

(*) قال العضد: إن افتقر إلى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه، بأن يقال: إن كان لازماً فاضطراري، وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل. وعبارة الحل في شرحه على مختصر المنتهى المسمى غاية الوصول: فمع ذلك المرجح إما أن يكون الفعل واجباً أو جائزاً، ويعود التقسيم إلى أن ينتهي إلى الوجوب، وهو قول بالجبر.

(٤) يريد وقد بطل كونها اختيارية؛ لأنه مجبور.

بيانه: أن كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله، ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كحركتي الصعود والسقوط، ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته واختياره، وأنه لولاها لم يصدر عنه شيء منها.

(و) ثانياً: بلزوم (جريه) أي: الدليل (في أفعال^(١) الله تعالى) بأن يقال: إن لم يتمكن من الترك فهو الجبر، وإلا فإن لم يتوقف على مرجح فاتفقي، إلى آخر ما مر^(٢)، فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى.

(و) ثالثاً: بلزوم (نفي الحسن والقبح الشرعيين^(٣)) لأنها في الشرع من صفات الأفعال الاختيارية أيضاً، فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع، ويستلزم أيضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً

(قوله): «ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته.. إلخ»: هذا زيادة من المؤلف^[١] لم يذكرها ابن الحاجب ولا شراح كلامه في تضعيف الاستدلال؛ لأن استناد الحركة الأولى إلى قدرته إذا كان معلوماً بالضرورة وأنه لولاها لم تصدر عنه تلك الحركة لم يتوجه قوله عليه السلام فيها يأتي: «وأجيب عن الأول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها»؛ لأن استناد الفعل إلى القدرة وتوقف صدوره عليها هو معنى تأثيرها، فكيف يتوجه منعه^[٢] فيها يأتي مع الحكم هاهنا بكونه معلوماً بالضرورة؟ فتأمل.

(١) في نسخة: في أفعاله.

(*) مع اتصافها بالحسن، فلم يلزم الحكم، وهو عدم اتصافها بحسن ولا قبح.

(٢) قلت: لكن ينبغي هنا أن يقال: «فإذا أن يكون ذلك المرجح من الله تعالى أو لا» بدل قوله فيها

سبق: إما أن يكون المرجح من العبد أو لا.. إلخ. (من خط سيلان).

(٣) لأن التكليف لغير المختار وإن كان جائزاً لكنه غير واقع. (تلويح).

[١]- هذه الزيادة من المؤلف هي حاصل ما في المتن، وقد نقلوه عن المعتزلة، فقول المحشي: إنه لو كان ضرورياً لما منعه في قوله: «وأجيب عن الأول، فيه نظر؛ لأنه لا يختص بزيادة المؤلف، ولأنه قد صرح بأن إنكار الضرورة مكابرة، ولأنه قد أجاب عن منعهم الضرورة في التأثير ودعواهم أن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها- أن وجود القدرة إنما طريقه التأثير، ففي كلامهم مغالطة وعدم إنصاف.. إلخ، والله أعلم. (عن خط سيدنا إبراهيم خالده رحمته الله).

[٢]- ينظر في كلام القاضي، فكلام المؤلف قيم؛ لأن الذي يحصل من كلامه الأول إثبات الضرورة للتأثير لا لوجود القدرة، والذي وقع به الجواب من جانب الأشاعرة أن الضروري وجودها لا تأثيرها، فلا تدافع في كلام المؤلف إلا لو كان من جانب قائل واحد فتأمل. (ح عن خط شيخه).

بها لا يطاق، ولا قائل به.

ورابعاً: بأننا نختار ما أشرنا إليه بقولنا: **(ثم المرجح^(١))** لفعل العبد على تركه هو **(الإرادة)** للفعل التي شأنها الترجيح والتخصيص، فلا يلزم كون العبد مجبوراً في أفعاله. وهذا هو الحل^(٢)، وما قبله إما نقض أو في حكمه. وأجيب عن الأول: بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها^(٣).

وعن الثاني: بأن مرجح فاعليته تعالى قديم هو إرادته القديمة، فلا يحتاج إلى

(قوله): «ولا قائل به» أي: لا قائل [١] بأن التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق وإن جوزوا ذلك أو قالوا بأن البعض من ذلك، فلا يتوجه الاعتراض على المؤلف بأن بعضهم جوزوا فلا وفاق.

(قوله): «وما قبله إما نقض» كالثاني والثالث، أو في حكمه، أي: في حكم النقض كالأول، ومعنى النقض كما ذكره في الآداب [٢]، تخلف الحكم عن الدليل، كأن يقال: وجد الدليل بعينه في هذه الصورة ولم يوجد الحكم فيها كما في الثاني والثالث. ومعنى كونه في حكم النقض: أن يستلزم الدليل فساداً آخر كما في الأول، فإنه استلزم نصب الدليل في مقابلة الضرورة. وذكر شارح الآداب أن النقض لا يختص بالتخلف، وجعل القسمين نقضاً، وجعل النقض عبارة عن منع؛ بأن يقال: إن هذا الدليل غير صحيح: إما لتخلف الحكم المذكور عنه، أو لاستلزامه فساداً آخر على أي وجه.

(قوله): «وأجيب عن الأول.. إلخ» هذه الأجوبة ذكرها في شرح المختصر وتبعه شارح المواقف رداً لتضعيف ابن الحاجب.

(قوله): «وجود القدرة لا تأثيرها» أي: لا وقوع الفعل بتأثير قدرة العبد واختياره، والاستدلال إنما هو على نفي الثاني وهو التأثير، لا الأول وهو وجودها، فلا يكون مصادماً للضرورة.

(قوله): «بأن مرجح فاعليته تعالى قديم.. إلخ» هذا الجواب ذكرته الأشعرية على تقدير تسليم أن الفعل الواقع لا مرجح اتفاقي؛ لأن استدلالهم به فيما سبق إنما هو إلزام للمعتزلة على أصلهم من أن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح يسمونه الداعي كما ذكره في شرح المواقف، وهم لا يقولون بذلك، كما في الهارب من سبع [٣] إذا عرض له طريقان فإنه يعدل إلى أحدهما من غير مرجح.

ثم قالوا: وعلى تقدير صحة ذلك نختار أن فعله تعالى متوقف على مرجح، لكن مرجح فاعليته قديم.. إلخ.

(قوله): «هو إرادته القديمة» أي: تعلق إرادته كما ذكره الشريف، =

(١) لفظ العضد: نختار أنه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار، وسواء قلنا: يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختيارياً؛ إذ لا معنى للاختياري إلا ما يترجح بالاختيار.

(٢) قال العضد: وهو التحقيق، والبواقي إلزامية.

(٣) أي: المعلوم بالضرورة هو أن للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط، وأما أن قدرته مؤثرة فيه ليكون اختيارياً فلا. (سعد).

[١] - ينظر كيف توجيه هذه القولة فلم يظهر لها معنى؟ (سياغي عن خط شيخه).

[٢] - آداب البحث العضدي. (سياغي).

[٣] - تمثيل لما أراده الأشاعرة. (سياغي عن خط شيخه).

مرجح آخر^(١)، بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث، فيحتاج إلى مؤثر، فإن صدر عن العبد تسلسل^(٢)، وإلا كان مجبوراً في فعله.

وعن الثالث: بأنه لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي^(٣)، بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة، بخلاف العقلي^(٤).

وعن الرابع: بأن الاختيار والإرادة من فعل الله تعالى؛ لأن اختيار العبد ليس باختياره وإلا لزم التسلسل، فيبطل استقلال العبد بفعله.

= قال: لأن الإرادة القديمة لا تكفي في وجود الحادث، بل لا بد من تعلق لها به [١]. وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالقدم، قال: لأن التعلق أمر اعتباري، واتصاف الاعتباري بالقدم أو الحدوث محال [٢].

(قوله): «لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي.. إلخ»: لا بد من تقييد الشرعي بكونه عند الأشعرية، والعقلي بكونه عند المعتزلة كما هي عبارة المحقق الشريف؛ إذ الأشعرية هم القائلون بأنه يكفي مجرد وجود القدرة في الشرعي لا المعتزلة، والعقلي إنما يقول به المعتزلة، وهم القائلون بأنه لا يكفي مجرد وجود القدرة لا الأشعرية، ولعل التقييد هو مراد المؤلف رحمته الله.

(قوله): «في الجملة» يعني وإن لم تكن تلك المقارنة على وجه التأثير أو لم يكن لها مدخل في إيجاب الفعل أصلاً.

(١) أي: متجدد؛ إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا الحدوث دون الإمكان. (تلويح).

(٢) في حاشية بعد كلام ما لفظه: على أن الشريف في أثناء هذا المقصد -يعني السادس- قال: إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة، بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أم لم يردها. اهـ فبطل قوله: تسلسل. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله بزيادة مفيدة).

(٣) في العنصر: وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي، يعني لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير، وعندكم لولا استقلال العبد بإيجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلاً.

(٤) أجل المؤلف ما قصدوا في هذا الجواب، والحاصل: أنهم قصدوا أنه يكفي في الشرعي المقارنة الجملية عندهم، بخلاف العقلي فلا يكفي عند المعتزلة، وأما الأشاعرة فلا يقولون بالعقلي، فلو قالوا به لكفى أيضاً المقارنة الجملية. والمؤلف لم يقيد الشرعي بكونه عند الأشاعرة والعقلي بكونه عند المعتزلة، والكلام مصرح به في شرح المختصر. (من خط سيلان).

[١]- أي: بالحادث.

[٢]- وقد تقدم نقله في بحث اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى. (سياغي).

والجواب عن الأول: بأن جعل الضروري وجود القدرة لا تأثيرها مغالطة وعدول عن الإنصاف؛ فإنه لا طريق إلى العلم بوجودها إلا العلم الضروري باختيارنا في أفعالنا، وعدم توقفها على شيء سوى إرادتنا.

ثم إذا وجدنا مختاراً يتمكن من فعل دون آخر علمنا وجودها في الأول دون الثاني، ولولا تعلقها بأفعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلاً، على أن نفي تأثيرها يرفع فائدة خلقها؛ إذ وجودها ولا أثر لها كعدمها.

وعن الثاني: بأنه لا يفيدكم ما ذكرتموه؛ لأن إرادته تعالى قديمة عندكم، وفعله

(قوله): «والجواب عن الأول» يعني من أجوبة شارح المختصر.

(قوله): «مغالطة» بجعل مجرد وجود القدرة هو الضروري وهو تأثيرها على ما هو الحق؛ ولهذا قال: وعدول عن الإنصاف، وذلك لأنهم عدلوا في الجواب عن التأثير إلى مجرد الوجود، هذا ما ينبغي في توجيه كون ما ذكره مغالطة، فإن الظاهر أن ما ذكره منع لا مغالطة.

(قوله): «فإنه لا طريق إلى العلم بوجودها إلا العلم الضروري باختيارنا» اعلم أن المؤلف عليه السلام قد ذكر للعلم بوجود القدرة طريقين: الأول: ما ذكره هاهنا، والثاني: ما سيأتي من قوله: ولولا تعلقها بأفعالنا.. إلخ. وقد ذكر المؤلف ما يفيد الحصر في الأول والثاني، فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين [١] وفي وجه ذكرهما جميعاً مع أن الثاني مغن عن الأول ومغن عما ذكره بينهما. ولعله يجب بأن الأول طريق إلى العلم بوجودها في الفاعل قبل إيجاد الفعل، والثاني طريق إلى وجودها فيه حال الفعل؛ لأنها هي المؤثرة فيه. وبيان ذلك: أن معنى اختيارنا في أفعالنا عدم توقفها على شيء سوى الإرادة منا، ومعنى هذا التوقف أننا إن أردنا الفعل أوجدناه، وإن لم نرده لم نوجده، وهذا هو معنى الاختيار؛ فلذا عطف عدم التوقف على قوله: «باختيارنا» كالتفسير له، وهذا طريق إلى العلم بوجود القدرة فينا قبل الفعل. وأما قوله: ثم إنا وجدنا مختاراً.. إلخ فهو نتيجة الكلام السابق، فلو قال: فإذا وجدنا مختاراً.. إلخ [٢] لكان أولى. وقوله: «ولولا تعلقها» أي: القدرة. وقوله: «لم نعلم وجودها» أي: حال الفعل. إذا عرفت هذا الكلام اندفع قول الأشاعرة [٣]: إن الضروري هو العلم بوجودها لا تأثيرها.

(قوله): «وعن الثاني بأنه لا يفيدكم.. إلخ» هذا الجواب قوي لازم؛ ولهذا لم يتخلص منه السيد المحقق في شرح المواقف والحمد لله، فإنه قال: لكن يتجه أن يقال: استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب؛ فإذا وجب الفعل إلى آخر ما ذكره المؤلف. وجعله بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر قادحاً عليهم، حيث قال: لكن الحق أن القول بتحقيق شوب من الإيجاب في حقه تعالى مما لا يجتري عليه المؤمن، بل لا يبعد أن يقال: إنه كفر. انتهى. وصاحب الجواهر أيضاً ضعف الثاني من أجوبة العضد بقريب ما ذكره المؤلف عليه السلام.

[١] - ينظر؛ فإن في الكلام تناقضاً؛ فقله أولاً: «فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين» ينقضه قوله: مع أن الثاني مغن عن الأول؛ لأنه هو. ويحتاج إلى التصحيح لو اختلف الطريقان، وهذا إنما هو اختلاف عبارة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - هو كذلك في النسخة المقروءة على المؤلف، (من خط سيدي أحمد عليه السلام).

[٣] - لكن هذا إذا سلم دعوى الضرورة على اختيارنا. (منه عن خط ح وغيره).

تعالى مستند إليها وجوباً عندكم، وهي مستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وإذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرق إليه الإيجاب^(١).

وعن الثالث: بأن ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة، وجعل بعض الأفعال الواجبة اختيارياً مجرد تسمية تكذبها الحقيقة.

وعن الرابع: بأننا لا نسلم أن الإرادة من فعل الله تعالى، بل من فعل العبد، ولا يلزم التسلسل؛ لأن المحتاج إليها هو المتوجه إليه قصداً لا الحاصل بتبعية القصد إلى غيره.

(قوله): «بطريق الإيجاب» إذ لو كان صدور الإرادة القديمة بطريق الاختيار لزم أن لا يكون القديم قديماً، ثبت أن استنادها بطريق الإيجاب.

(قوله): «تطرق إليه الإيجاب» فلا يكون بطريق الاختيار.

(قوله): «لا يدفع الجبر» أي: عدم استقلال العبد كما هو مرادهم في هذا المقام حيث يقولون: فعل العبد واسطة بين الجبر والاختيار، فأشار المؤلف عليه السلام إلى أن لا فرق عند التحقيق.

(قوله): «بالضرورة» متعلق بالمنافي.

(قوله): «بعض الأفعال الواجبة» أي: التي يجب وجودها عند تحقق الإرادة. والمراد بالبعض هو الفعل الشرعي، أي: ما حسنه الشرع أو قبحه كما عرفت.

(قوله): «اختيارياً» قد عرفت أنهم لا يقولون بأن بعض الأفعال اختياري، بل إن وجود القدرة والاختيار في الجملة كاف في بعض الأفعال عندهم وغير كاف في بعضها، وهو العقلي عند المعتزلة لا عندهم، لكن المؤلف بنى هذا الجواب على ما سبق له من إطلاق الشرعي والعقلي، وقد عرفت أنه لا بد فيهما من التقييد كما سبق.

(قوله): «تكذبها الحقيقة» لما عرفت من أنه لا فرق بين وجود القدرة من غير تأثير - وهو المسمى عندهم بعدم الاستقلال - وبين الجبر المحض.

(قوله): «لا نسلم أن الإرادة من فعل الله» لم يذكر المؤلف سند هذا، وهو محقق في موضعه من علم الكلام.

(قوله): «لأن المحتاج إليها» أي: الإرادة.

(قوله): «هو المتوجه» على لفظ اسم المفعول، وهو المراد.

(قوله): «لا الحاصل» وهو الإرادة.

(قوله): «بتبعية القصد إلى غيره» أي: إلى غير الحاصل، وهو المراد. ولو قال: «بتبعية غيره» لكان أولى؛ لأن القصد هو الإرادة، فيكون المعنى حصلت الإرادة بتبعية إرادة الغير، فيعود الإشكال، وهو التسلسل.

(١) لكن في المقصد السادس من الموقف الخامس من كتاب المواقف ما حاصله: أن الأصل عند الأشعرية أن الفعل لا يحتاج إلى الداعي، وأن الترجيح للفعل أو الترك يقع بلا مرجح، فلا يلزمهم ما ذكر هنا من تطرق الإيجاب إلى فعل الله، وإنها لزمتهم لما اعترفوا بلزوم المرجح لئتم لهم إلزام المعتزلة بالجبر. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(قالوا) ثانياً: (لو كان قبيحاً^(١)) عقلاً (لقام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى^(٢)) الذي هو الفعل (لأنه) أي: القبح - وكذلك الحسن - ليس نفس ذات الفعل ولا جزءاً منها، بل هو أمر (زائد) على الذات (لتعقل الذات) دونه^(٣)، ثم إنه (موجود؛ لأنه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم) والقائم بالمعدوم معدوم، فالقبح موجود، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، والتالي باطل؛ لأن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف، ولا يتصور إلا في المتحيز بالذات؛ لأن المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث؛ إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له، والعرض ليس بمتحيز بالذات، بل

(قوله): «قالوا ثانياً.. إلخ» هذا أيضاً من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب.

(قوله): «ثم إنه موجود» أي: موجود زائد. ولا بد من زيادة قيد، وهو أنه غير قائم بنفسه كما ذكره السعد، وإذا كان موجوداً زائداً غير قائم بنفسه فهو معنى العرض القائم بغيره.

(قوله): «لأنه» أي: القبح الدال عليه لفظ القبيح فيما سبق، وهذا إلى آخره بيان للملازمة.

(قوله): «القائم بالمعدوم» لا يحتاج في بيان الملازمة إلى ذكر القيام بالمعدوم؛ فلذا لم يذكره [١]، بل يكفي أن يقال: لا قبح، وهو سلب؛ إذ لو لم يكن سلباً لاستلزم محلاً موجوداً فيمتنع صدقه على المعدوم، وهو باطل ضرورة أنه يصدق على المعدوم أنه ليس بقبيح.

(قوله): «معدوم» فلو كان اللاقبح إيجاباً لما قام بالمعدوم.

(قوله): «والتالي» أي: قيام المعنى بالمعنى.

(قوله): «قيام الصفة» كالقبح مثلاً «بالموصوف» وهو الفعل القائم بالفاعل.

(قوله): «لأن المتحيز» وهو الفعل كالظلم مثلاً.

(قوله): «بتبعية غيره» وهو الفاعل «لا يكون» أي: ذلك التابع «متبوعاً لثالث» وهو القبح، وحينئذ فلا يكون للفعل - وهو الظلم - صفة وهي القبح.

(قوله): «إذ ليس كونه» أي: المتحيز بالتبع.

(قوله): «من كونه» أي: المتحيز بالتبع «تابعاً له» أي: لثالث، وهو القبح؛ إذ لا مزية لأحدهما على الآخر؛ لكونها متحيزين لا بالذات، بخلاف الجوهر فله مزية، وهو تحيزه بنفسه، فكان أحق بأن يكون محلاً للعرض قائماً به.

(١) اسم كان ضمير يعود إلى المذكور سابقاً من الظلم والكذب الضار.

(٢) لكنه لم يقم المعنى بالمعنى.

(٣) تعليل للزيادة. وقوله: «لأنه نقيض اللاقبح» تعليل لوجوده.

[١] - لأن القيام بالمعدوم غير صحيح؛ إذ لا حقيقة له. (ح).

هو تابع في التحيز للجوهر^(١)؛ فلا يقوم به غيره.

(ورد بجريه في الشرعي) بأن يقال: لو كان قبيحاً شرعاً لقام المعنى بالمعنى إلى آخره. **(و) كذا (الحدوث)** فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمراً موجوداً جار فيه. وكذلك الوجوب والإمكان^(٢) والقدم والثبوت ونحوها.

(وبمنع الأولى) وهي الشرطية، وما ذكر في بيانها باطل **(فإن نقيض^(٣))**

(قوله): «والحدوث» أي: حدوث الفعل.

(قوله): «الوجوب» أي: وجوب الفعل وإمكانه وقدمه وثبوته ونحوها من سائر صفات الفعل.

(قوله): «الأولى وهي الشرطية»، أي: الملازمة.

(١) قال الآمدي: إن قيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعاً له فيه، وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه حيث ذلك العرض الآخر، وحيث ذلك العرض الآخر هو حيث ذلك الجوهر، فهما معاً حيث الجوهر وقائمان به، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به. (سعد).

(٢) بأن يقال: إمكان المعنى الممكن كالعلم مثلاً زائد على مفهومه؛ إذ يعقل العلم مع الذهول عن معنى الإمكان، والإمكان وجودي؛ لأن نقيضه لا إمكان وهو سلب؛ إذ يحمل على المعدوم، وإذا كان الإمكان وصفاً وجودياً وهو قائم بالعلم لزم قيام العرض بالعرض، وهو محال، لكن صحة اتصاف المعاني بالإمكان جائزة بالاتفاق، فذلك باطل. (مستتهى السؤال).

(٣) في شرح ابن جحاف على الغاية ما لفظه: وثانياً بمنع الملازمة، قولكم: إنه يلزم أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لأن نقيضه: «لا قبح» وهو أمر عديم لقيامه بالمعدوم، وإذا كان أمراً عديماً فنقيضه - وهو القبح - أمر وجودي، وإلا كان القبح ونقيضه عديمين ويرتفع النقيضان، وهو محال - ممنوع الملازمة؛ إذ لا يلزم من كون اللاقبح أمراً عديماً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً؛ لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً ثبوتياً، ويكون نفيه نفي ثبوت لا نفي وجود محقق، ويكونان أمرين عديمين معاً لا وجود لأيهما في الخارج، وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق، بمعنى أن الشيء الوجودي الصادق في الخارج لا يمكن أن يكون هو ونقيضه مرتفعين فيه، وأما الأمر العدمي الذي لا يصدق في الخارج فإنه يكون هو ونقيضه مرتفعين عن الخارج بلا استحالة في ذلك، كالأبوة واللاأبوة فإنهما مرتفعان في الخارج معاً؛ لأنها أمر عديمي، والعدمي لا يلزم أن يكون نقيضه موجوداً في الخارج، بل يكون عديماً مثله، فلا يلزم وجود شيء منهما فيه.

العدمي لا يجب وجوده فقد يكون الشيء ونقيضه معدومين معاً وموجودين معاً ومنقسمين **(وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق)** دون الوجود. وتحقيقه^(١): أن الوجودي يطلق على معنيين: الموجود، وما ليس في مفهومه سلب. والعدمي يقابله فيها. والنقيضان لا بد أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً بالمعنى الثاني، لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجوداً؛ لجواز كونه مفهوماً اعتبارياً ليس فيه سلب. ولا يجب ذلك في المعنى الأول^(٢)؛ لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج، إنما الممتنع ارتفاعهما في الصدق.

(قوله): «لا يجب وجوده» فلا يكون معنى، فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى.

(قوله): «معدومين معاً» كالمتنع واللامتنع؛ لصدق الثاني على المعدوم الممكن.

(قوله): «وموجودين معاً» كالبياض واللابياض؛ لصدق الثاني على السواد.

(قوله): «ومنقسمين» كلونية الجسم واللونية. واعلم أن المقصود يحصل بكونها عدميين، وإنما ذكر القسمين الآخرين استيفاء لأقسام المتضادين.

(قوله): «وتحقيقه» ذكره الشريف ووصى بالمحافظة عليه.

(قوله): «والعدمي يقابله» أي: يقابل الوجودي.

(قوله): «فيها» أي: في المعنيين المتقدمين، فيكون العدمي هو المعدوم وما في مفهومه سلب.

(قوله): «بالمعنى الثاني» يعني ومقابله، ولو قال كذلك لكان أولى. والمراد بالثاني ما ليس في مفهومه سلب.

(قوله): «لكن الوجودي بهذا المعنى» أي: المعنى الثاني، وهو ما ليس في مفهومه سلب.

(قوله): «ولا يجب ذلك» أي: كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً. ولعله معطوف على الوجودي، أي: لكن لا يجب.. إلخ؛ إذ لا يصلح عطفه على غيره فتأمل [١].

(قوله): «في المعنى الأول» وهو الموجود، ولو قال: ومقابله وهو المعدوم لكان أولى.

(قوله): «بحسب الوجود في الخارج» فالقبح واللاقبح معدومين ولا محذور.

فائدة: ذكر في الجواهر أن الجمهور منعوا كون نقيض العدمي عدمياً؛ لأن التقابل بين الإيجاب والسلب معناه أن أحدهما وجودي والآخر عدمي كما لا يخفى على الناظر في كلام العلماء في كتبهم.

قال: وذهب المحققون إلى جواز ذلك؛ لوقوعه بين نقائص الأمور الاعتبارية، والمراد بوجود كون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً أن يكون أحدهما عدم الآخر؛ لأن نقيض كل شيء عدمه لا كونه عدمياً [٢].

(١) قال الشريف: وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك.

(٢) في نخ: بالمعنى الأول.

[١]- الظاهر صلاح عطفه على قوله: لا بد أن يكون، يظهر ذلك بجعل المشار إليه مكان اسم الإشارة. (ح عن خط شيخه).

[٢]- وقد استوفى الكلام في هذا المقام، وهو بحث نفيس. (منه ح).

(ومنع الثانية) وهو بطلان قيام المعنى بالمعنى؛ لأننا لا نسلم أن القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم، بل هو الاختصاص الناعت^(١)، وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر^(٢) والآخر منعوتاً، وسواء فيه الجوهر وغيره^(٣).
ويحققه: أن التحيز صفة للجوهر قائم به، وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيز الجوهر، وإلا فإن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد أن يقوم التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه^(٤) غيره في التحيز، فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر، وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه. وإن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله، فيتسلسل.

(قوله): «أن يختص شيء بآخر» وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلوماً لنا كما ذكره في شرح التجريد.
(قوله): «وسواء فيه الجوهر وغيره» مثل السرعة والبطء للحركة.
(قوله): «وإلا فإن قلنا.. إلخ» أي: وإلا يصدق هذا النفي، بل قلنا: إن التحيز متحيز تبعاً لتحيز الجوهر فإن قلنا.. إلخ.
(قوله): «نفس التحيز» أي: المتبوع [١].
(قوله): «فقد اشترط قيامه» أي: قيام التحيز.
(قوله): «بقيامه» متعلق باشتراط، والضمير للتحيز.
(قوله): «وهو اشتراط الشيء» الذي هو قيام التحيز، وقوله: «لنفسه» متعلق باشتراط، أي: اشتراط الشيء لنفس ذلك الشيء.
(قوله): «وتقدمه» أي: ذلك الشيء «عليه» أي: على نفس ذلك الشيء.
(قوله): «كان كل تحيز به» لو قال: كان قيام كل تحيز به مشروطاً.. إلخ لكان أولى كما في شرح التجريد.
(قوله): «فيتسلسل» قال في شرح التجريد: ولأن أوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته. واعلم أن صاحب الجواهر بعد أن استوفى بيان ما ذكره في مسألة التحسين أورد ما اختاره فيها، وذكر أن كون حسن الفعل أو قبحه ذاتياً يراد به ثلاثة معان، وكذا كون ذلك عقلياً يراد به ثلاثة معان، واختار أن الحسن والقبح ليس بشرعي في الكل، بل ذاتي وعقلي في الكل على أحد المعاني الثلاثة، وذاتي في البعض وعقلي في البعض على أحدها، واستدل على ما اختاره بالمعقول والمنقول، وهو بحث نفيس قد نقلته في أوراق منفردة؛ إذ لا يحتمل المقام.

(١) إذ لا محذور في أن يكون للشيء اختصاص ناعت بالقياس إلى أمر، ذلك الأمر ناعت لغيره، ولا يكون ذلك الشيء ناعاً لذلك الغير، بل إنها كان ناعاً لهذا الأمر فقط. (ميرزا جان).
(٢) ويسمى حالاً. وقوله: «والآخر منعوتاً» ويسمى محلاً. (جواهر).
(٣) كقولنا: الحركة سريعة وبطيئة فإنها قائمان بالحركة على قول الفلاسفة، والصحيح أنهما قائمان بالجسم. ومثله في حاشية السعد.
(٤) قوله: «حتى يتبعه» أي: التحيز «غيره» يعني من الأعراض، وقوله: «فقد اشترط قيامه» أي: التحيز «بقيامه» أي: بقيامه نفسه بالجوهر، وهو.. إلخ.

[١] - في بعض النسخ: أي متبوعه، وهي أولى كما لا يخفى؛ إذ التحيز تابع لا متبوع. (ح عن خط شيخه).

فصل: في حقيقة الحكم وأقسامه وما يتعلق بأقسامه من الأحكام

(الحكم) في الاصطلاح: (ما علق شرعاً أو عقلاً بفعل المكلف اقتضاء)

(قوله): «وأقسامه» من تكليفي ووضعي، وقسمة التكليفي إلى الخمسة، وقسمة الواجب منها إلى معين وغير.. إلخ، وقسمة الوضعي إلى ثلاثة.

(قوله): «من الأحكام» ككون الوجوب في المخير متعلقاً بالجميع أو بالبعض، وكون الوجوب في الكفاية على الجميع أو على البعض، ونحو ذلك من الأحكام. وأما أحكام الوضعي فلم يتعرض المؤلف ﷺ هنا لشيء منها، وكأنه استغنى بها ذكره ﷺ في باب القياس من ذكر أحكام العلة، وقد ذكر في الفصول هنا بعض أحكام الوضعي من أنه لا يشترط فيه ما يشترط في التكليفي من التكليف وعلم المكلف.

(قوله): «ما علق شرعاً أو عقلاً» انتصاب شرعاً وعقلاً لقيامه مقام مصدر علق مضاف إليه للنوع، أي: تعليق شرع أو عقل، ومثله انتصاب يقينا وظناً في قولهم في مسالك العلة: وقد يحصل المقصود يقيناً أو ظناً، وليس نصب شرعاً وعقلاً على الظرفية كما في قولهم: ثبت شرعاً؛ إذ ليس المعنى هنا على الظرفية. وأما قوله: «اقتضاء أو تخيير أو وضعاً» فالظاهر أنه منصوب على أنه مفعول لأجله علة لقوله: علق شرعاً، أي: هذا التعليق لأجل اقتضاء الشرع لفعل المكلف أو تخييره فيه أو لوضع شيء علامة لما علق بفعل المكلف، ككون الزمان مثلاً علامة لوجوب فعل المكلف. ويؤيد هذا عبارة ابن الحاجب حيث قال: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، فإن عبارته تشعر بالسببية، ويحتمل أن يكون انتصاب اقتضاء وما بعده أيضاً على المصدر النوعي، أي: تعليق اقتضاء، والاحتفال الأول أظهر وأوفق. واعلم أن هذا صادق على الخطاب المعلق شرعاً بفعل المكلف نحو: أقيموا الصلاة، مع أن خطاب الشارع ليس هو الحكم الشرعي عندنا، بل الحكم صفة فعل المكلف من الوجوب ونحوه، وهو ما يثبت بالخطاب لا نفس الخطاب. ويؤيد هذا الاعتراض أن المؤلف ﷺ أخرج قوله: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» [الصافات] بقوله: فعل المكلف؛ بناء على أنه خطاب علق شرعاً، فلو لم يصدق عليه أول الحد -أعني ما علق شرعاً- لم يحتاج إلى إخراج به فعل المكلف؛ لخروجه بقوله: ما علق شرعاً. وأما الأشعرية فإنهم يجعلون الحكم نفس الخطاب؛ ولذا قال ابن الحاجب: الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فلو قال المؤلف ﷺ: الحكم ما ثبت بخطاب الشارع أو بالعقل تعليقه بفعل المكلف.. إلخ لاندفع ما ذكرنا ولم يحتاج إلى الاحتراز عن قوله: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» [١]؛ إذ هو إنما يرد على حد ابن الحاجب. واعلم أنه لا يرد على حد المؤلف ما أورد على حد ابن الحاجب من أنه غير منعكس لعدم صدقه على الأحكام الثابتة بالسنة والإجماع والقياس؛ إذ لا يصدق عليها أنها خطابات إلهية. وقد أجب عنه بأن المراد بالخطاب الإلهي أعم من أن يكون بواسطة أو ابتداءً؛ إذ نقول: الأحكام الشرعية لا تثبت بالسنة والإجماع والقياس، بل هي كاشفات ومعرفات للأحكام الشرعية التي هي الخطابات الإلهية المتعلقة بأفعال المكلفين.

(قوله): «بفعل المكلف» هذا يشمل خواصه ﷺ الواجبة شمولاً ظاهراً، بخلاف عبارة ابن الحاجب حيث قال: المتعلق بأفعال المكلفين. والمراد بالفعل ما يتناول الفعل القلبي والقولي وغيره، وكذا الكف؛ ولذا اقتصر المؤلف على الفعل.

[١] - الظاهر أنه يحتاج إليه في هذه العبارة -أعني قوله: ما ثبت إلخ- أيضاً؛ لأنه يصدق على قوله: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» أنه خطاب ثبت به شيء، وهو إعلامنا أن عملنا مخلوق له تعالى، وهو -أي: إعلامنا- متعلق بفعل المكلف على هذا الكلام، فهو يرد عليه كما ورد على عبارة المؤلف. (ح عن خط شيخه).

أو تخيراً أو وضعاً الأحكام منها ما هو من صفات الأعيان كالطهارة والنجاسة، ومنها ما هو من صفات الأفعال كالخمسة والصحة والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ، ومنها ما ليس صفة كالعلل والأسباب والشروط والأمارات.

والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة. والمراد بالتعليق ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها، والعلل والأسباب بمعلولاتها ومسبباتها،

(قوله): «كالطهارة والنجاسة» وهما خارجان عن التعريف بقوله: اقتضاء [١] أو تخيراً، ولعل الوجه أنها ليسا علامة في شيء حتى يقال: إنها من خطاب الوضع. ولا يقال: إنها شرطان في الصحة وعدمها لأننا نقول: إن سلم ذلك فليسا بحكمين شرعيين [٢]. وظاهر كلام المؤلف إخراج الطهارة سواء كانت كالوضوء ونحوه أو لا، وكلام الفصول مصرح بأن الوضوء شرط في صحة الصلاة لتأثير عدمه في عدمها. واعتراض بعض شراح الفصول بأن الصحة ليست بحكم شرعي كما يأتي، قال: ولا يصح أن يراد بالحكم ما هو أعم من الشرعي أو العقلي؛ لأنه أراد بالوضعي ما جعل علامة للتكليفي، وقد صرح المؤلف ﷺ بهذا في بحث الأحكام الوضعية كما يأتي حيث قال: وسميت أحكاماً وضعية لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية. قال في شرح الفصول: والإلزام كون جزء الصلاة كالركعة مثلاً شرطاً؛ لأنه يؤثر عدمها في عدم الصحة ولا يؤثر وجودها وحدها في وجود الصحة. فلعل المؤلف ﷺ ألمح إلى هذا الاعتراض فأخرجه من الحد.

(قوله): «كالعلل... إلخ» العلل كالإسكار، والأسباب كدلوك الشمس، والشروط كالحول لوجوب الزكاة. وينظر في وجه إغفال المؤلف [٣] للمانع هنا مع ذكره فيما سيأتي.

(قوله): «والأمارات» نحو كون الشيء دليلاً قطعياً كان أو ظنياً كما ذكره شراح كلام ابن الحاجب حيث قالوا: كون الشيء دليلاً مثل كون الإجماع والقياس لما يجب بهما. ويحتمل أن المؤلف أراد بالأمارات العلل التي ليست بباعثة على شرعية الحكم، ككون العصير مائعاً يقذف بالزبد، والحيض مثلاً [٤] فإنه أمانة لخلو الرحم عن النطفة.

(قوله): «والمقصود بالبحث... إلخ» لو أخر هذا وقدم قوله: والمراد بالتعليق ما يشمل... إلخ لكان أولى؛ لأن التعليق في هذا الحد كالجنس، وهذا كالتمييز له، فلو أخره لكان المعنى: والمراد بالتعليق ما يشمل... إلخ لكن المقصود... إلخ فتتظم العبارة.

(قوله): «ما شملته الحقيقة» أي: هذا الحد؛ لشموله تعلق الأحكام والأسباب والشروط والأمارات فقط.

(قوله): «ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها» سواء كانت الموصوفات أعياناً أو أفعالاً أو ما ليس كذلك كتعلق الأسباب والشروط والأمارات، بل يشمل أيضاً تعلق اللازم بملزومه، وقد أشار المؤلف إلى التعميم بقوله: وغير ذلك.

[١] - بل بقوله: بفعل المكلف؛ إذ هما من صفات الأعيان، ولا حاجة إلى التطويل بلا فائدة. اهـ (ح).

[٢] - أي: الصحة وعدمها، والشرط إنما يكون بحكم شرعي. (ح عن خط شيخه).

[٣] - لعله يريد مثلاً، بدليل الكاف، فلا وجه للتنظير. (ح عن خط شيخه).

[٤] - إن قيل: الحيض باعثة على شرعية حكمه هو وجوب ترك الصلاة ونحو ذلك. (عن خط سيدي عبدالله الوزير. ح).

ونحو ذلك^(١).

وقوله: «شرعاً أو عقلاً» يشمل الأحكام الشرعية والعقلية؛ لما تقرر من إثبات حكم العقل. ويخرج ما تعلق لا من جهتها، كتعلق اللازم بملزومه. و«فعل المكلف» يخرج نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات]،

(قوله): «يشمل الأحكام الشرعية والعقلية» فيكون قوله: «اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً» تقسيماً لهما، لكن ينظر هل يوجد حكم وضعي في أحكام العقل، فالظاهر أن الوضعي يختص بالشرعي.

(قوله): «كتعلق اللازم بملزومه» نحو تعلق الضوء بالشمس، فإن تعلقه بالشمس لم يثبت بالشرع ولا بالعقل؛ إذ هو ثابت في الواقع غير متوقف على دلالة العقل عليه، بخلاف قضاء الدين ونحوه من الأحكام العقلية. لكن يقال: فلا وجه لجعل خروجه مبنياً [١] على إثبات حكم العقل لمعنى التحسين والتقييح كما يفهم من قول المؤلف رحمه الله: لما تقرر من إثبات حكم العقل؛ لأن تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل [٢] مطلقاً سواء قلنا بإثبات حكم العقل - أعني التحسين والتقييح - أم لا، وذلك ظاهر، مع أنه لو فرض توقف خروجه على ذلك لم ينتظم تقدير ذلك في قوله: أو عقلاً. وإن قيل: التقدير أو حكم علق عقلاً، وأريد بالحكم التحسين أو التقييح - فلا دليل على هذا التقيد، ولا حاجة أيضاً في إخراجه إلى ذلك؛ لما عرفت من أن خروجه غير متوقف على إثبات حكم العقل مطلقاً، فالأولى أن يجعل خروجه بقوله: بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً، مع أنه لو جعل خروجه بقوله: «عقلاً» خرج كثير من تعلق اللوازم بملزوماتها التي ثبوتها بالعقل، والله أعلم.

(قوله): «وفعل المكلف يخرج نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾» هذا بناء على ما عليه أهل الحق واعتمده في الكشف من كون ما موصولة، فالمراد: والذي تعملونه من الأصنام المنحوتة؛ ليناسب قوله تعالى: ﴿مَا تَنْجُتُونَ﴾ [الصفافات]، فإنها فيه موصولة، وإذا كان المراد ذلك لم يكن شيئاً متعلقاً بالفعل، بل بالذوات. وأما شارح المختصر فإنه لما جعل ما مصدرية بناء على مذهبهم، وكان التقدير: والله خلقكم وعملكم، فقد تعلق بفعل المكلف - احتاج في إخراجه إلى اعتبار قيد الحيثية، أي: من حيث إنه مكلف، فإن قيد الحيثية معتبر في الحدود وإن لم يصرح به، وقد صرح به صاحب الجمع حيث قال: من حيث هو مكلف. وبيان ذلك على مذهبهم أن قوله: والله خلقكم.. إلخ خطاب تعلق بفعل المكلف، لكن لا من حيث إنه مكلف، بل من حيث إنه إخبار بحال لفعل المكلف، وهو كونه مخلوقاً؛ بناء على جعل ما مصدرية. وأما ابن الحاجب فلم يعتبر قيد الحيثية، بل جعله خارجاً من قوله: بالاقتضاء أو التخيير، وهو ظاهر.

(١) كتعلق اللازم بملزومه، كالضوء بالشمس.

[١] - لعل هذا غلط؛ فإن قول المؤلف: لما تقرر.. إلخ علة لشمول الحد للشرعية والعقلية فقط، لا لخروج تعلق اللازم بالملزوم كما ذلك ناز على علم. (حسن يحسن عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله).

[٢] - لما بنى المحشي أن المؤلف بنى إخراج تعلق اللازم بملزومه على قوله: «لما تقرر من إثبات حكم العقل» اعترض عليه بأن إخراج تعلق اللازم بملزومه غير متوقف على حكم العقل، يعني التحسين والتقييح؛ إذ لا يدركه العقل مطلقاً سواء قلنا بإثبات حكم العقل أم لا. والظاهر أن قول المؤلف: لما تقرر.. إلخ راجع إلى بيان شمول قوله: «شرعاً أو عقلاً» للأحكام الشرعية والعقلية، والمخرج لتعلق اللازم بملزومه قوله: «شرعاً أو عقلاً» من غير تقييده بإثبات حكم العقل - يعني التحسين والتقييح - كما وهمه المحشي، فلا وجه لإسناد إخراجه إلى قوله: بفعل المكلف، فتأمل. (ح عن خط شيخه).

وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والنائم وغير ذلك.
وقوله: «اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً» يخرج ما عدا الخمسة والسبب والشرط
والمانع؛ لأن الوضع عبارة عن جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

[الأحكام التكليفية]

(وهو) أي: الحكم المبحوث عنه **(تكليفي ووضعي^(١). الأول)** وهو
التكليفي **(خمس)** أقسام، وتسميته تكليفاً لكون بعض أقسامه كذلك وإن كان
بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح، وانقسم إلى الخمسة **(لأن**
معرف الحكم) أي: الدليل عليه إما أن يقتضي الفعل أو لا، ثم **(إن اقتضى**
الفعل) فيما أن يمنع من الترك أو لا **(فإن منع من الترك فوجوب^(٢))، وإلا**

(قوله): «السبب والشرط والمانع» أغفل المؤلف ﷺ هنا العلل والأمارات، أما العلل فلعل وجه ذلك أنه اعتبر
هنا دخولها في السبب كما في الفصول، فإنه جعل السبب علة وغير علة، وكما في الجواهر، فإنه قسم السبب إلى وقتي
لا يستلزم حكمة باعثة كالزوال، وإلى معنوي مستلزم لحكمة باعثة كالإسكار. وأما ذكره ﷺ للعلل فيا سبق
فاعتبار لما في كثير من كتب الفن. وأما الأمارات فلدخولها في السبب أيضاً كما أشار إلى ذلك الشريف في حاشيته، أو
لترجيح ما فعل الأمدي، فإنه لم يذكر الأمانة -بمعنى جعل الشيء دليلاً- في خطاب الوضع.
(قوله): «لأن الوضع عبارة» هذا التعليل إشارة إلى دفع اعتراض ذكره في الفصول عن بعض المتأخرين، حاصله أن
السبب والشرط والمانع ليست أنفسها أحكاماً، وإنما هي علامات للأحكام، فلا تسمى أحكاماً.
ووجه الدفع أن الحكم جعل الشارع لها سبباً وشرطاً ومانعاً، لا نفس السبب والشرط والمانع. يبيانه: أن الزنا مثلاً لا
كلام في كونه ليس بحكم، إنما الحكم جعل الشارع له علامة لوجوب الحد، وهذا هو المراد فلا إشكال.
(قوله): «وإن كان بعضها غير تكليفي» كالإباحة، وكذا الندب والكرهية على المختار، ذكره الشيخ العلامة في شرح
الفصول والفتاواني.

(قوله): «إن اقتضى الفعل» هذا بناء على أن التكليف إنما يكون بفعل إما كف أو غير كف، دون عدم الفعل، وسيأتي.

(١) والفرق بين خطاب الوضع والتكليف من حيث الحقيقة أن الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف
بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً، وخطاب التكليف طلب ما يقرن بالأسباب والشروط والموانع. (هامع).
(٢) فإن قلت: هل بين الإيجاب والوجوب والحرمة والتحرير والتحليل والحل فرق؟ قلت: نعم، قال بعض
المحققين ما معناه: الإيجاب نفس قوله تعالى: افعل، وليس للفعل منه صفة حقيقية؛ لأن الصفة الحقيقية يجب
أن تقوم بموصوفها، والإيجاب ليس قائماً بفعل المكلف، فقوله ﷺ: «افعل» إذا نسب إلى الحاكم يسمى
إيجاباً، وإذا نسب إلى فعل المكلف يسمى وجوباً، فهذا متحدثان بالذات مختلفان بالاعتبار؛ فلذلك تراهم
يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والإيجاب والتحرير تارة. (حلواني). قوله: «إذا نسب إلى فعل
المكلف يسمى وجوباً» هو مبني على مذهب الأشعرية أن الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فتأمل.

فندب، و) إن لم يقتض الفعل فإما أن يقتضي الترك أو لا (إن^(١) اقتضى الترك)
 فإما أن يمنع من الفعل أو لا **(فإن منع من الفعل فحظر، وإلا فكراهة)** وإن لم
 يقتض الترك - والمفروض أنه لم يقتض الفعل - فلا محالة يكون مخيراً، وهو قوله:
(وإن خير فإياحة) فهذه خمسة أقسام. وهذه مسائل تتعلق بها، فللواجب ست،
 وللمندوب ثنتان، وللمحذور ثنتان، وللمكروه واحدة، وللمباح ثلاث:

[الواجب]

مسألة: قد عرفت الوجوب **(والواجب)** متعلقه^(٢)، فهو: فعل اقتضاه الدليل
 ومنع من تركه، وهكذا سائر الأقسام قد أفاد التقسيم المذكور سابقاً حدودها وحدود
 متعلقاتها. وللواجب حدود غير ما أخرجه التقسيم ذكر منها قوله: **(ما يذم تاركه)**
بوجه ما) أي: فعل يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه. فيخرج عنه

(قوله): «فوجب، وقوله: فندب.. إلخ» الظاهر أنها أخبار لمبتدأ محذوف، وهو ضمير عائد إلى المعرف
 بكسر الراء، أي: فالمعرف هو وجوب، وقد عرفت أن نفس المعرف - وهو الخطاب - ليس نفس الحكم.
 ويمكن تأويل عبارته بجعل [١] الضمير عائداً إلى الحكم وإن كان خلاف الظاهر. وعبرة الفصول: إن
 اقتضى الفعل حتماً فمعرف الوجوب، أو غير حتم فمعرف الندب.. إلخ، وهي سالمة عما ذكرنا.
(قوله): «قد أفاد التقسيم» وهو قوله: لأن معرف الحكم.. إلخ.
(قوله): «وحدود متعلقاتها» ففي المندوب يقال: فعل اقتضاه الدليل ولم يمنع من تركه. وقس باقيةا.
(قوله): «ما أخرجه التقسيم» أي: كان سبباً في إخراجها واستحصاله منه، فالإسناد مجازي.
(قوله): «يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه» المراد بدم الشارع أن ينص بالذم، كأن يقول: ذموا أو ليدم
 تارك الفعل الفلاني أو هو مذموم، أو ينص بدليل الذم [٢] كقوله تعالى: «وَمَنْ يَفْعَسْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فإِنَّ لَهُ تَارَ جَهَنَّمَ
 خَالِيَيْنِ فِيهَا أَبَدًا» [الجن]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على الذم. ذكره في شرح المختصر وحواشيه؛ فيندفع ما
 يقال: إن أريد بدم الشارع نصه على ذلك فلم يوجد في الجميع، أي: كل تارك واجب، وإن أريد نص أهل الشرع لزم
 الدور؛ لتوقف ذمهم على وجوب الفعل.

(١) ضرب على الواو في نسخة، وجعل الواو في قوله: «وإن لم يقتض الفعل» حمزة.
 (٢) إشارة إلى أن ما وقع في عبارة البعض من أن الواجب والمندوب ونحوهما أقسام للحكم ليس
 على ظاهره؛ لأن الواجب هو الفعل المتعلق للوجوب، وكذا سائرهما.

[١] - وأقرب منه جعله عائداً إلى اقتضاء المعرف للفعل الدال عليه - يعني الاقتضاء - لفظ اقتضى. (ح عن خط شيخه
 بتصرف يسير للإيضاح).

[٢] - أو يقال: معناه ما يستحق تاركه الذم بدليل الشرع، وهو دليل الحكم المقتضى للفعل حتماً؛ لأن تارك المطلوب حتماً
 عاصي مذموم، والأولى عقلية، والثانية للأية الكريمة، فعلى هذا الذي اقتضى الذم هو دليل الشرع على ذلك الحكم
 المطلوب حتماً، والأية تصلح استدلالاً على اقتضاء الدليل ذم التارك شرعاً، لا نص الشارع، والله أعلم. (لسيدي
 حسن يحسن الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

سائر متعلقات أقسام الحكم كلها؛ إذ لا يستحق تارك شيء منها ذماً.
 وقوله: «بوجه ما» متعلق بقوله: «تاركه»^(١)، زيد لإدخال ما لا يستحق تاركه الذم كيفما تركه من الواجبات وإنما يذم بوجه دون وجه، وهو فرض الكفاية، فإنه يذم تاركه إذا لم يقم به غيره، والواجب المخير، فإنه يذم إذا تركه مع الآخر^(٢).

وأما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد؛ لأن تركه إنما يتحقق بتركه في جميع الوقت لا في بعضه^(٣).

فإن قيل: زيادته تدخل ما ليس من المحدود كصلاة النائم والناسي وصوم المسافر، فإن تارك أحدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر^(٤).
 أجيب بالفرق، فإن ترك أحدها الكفاية مثلاً متردد بين أن يترك غيره فيذم وأن

(١) وفي نظام الفصول: متعلق بالذم، أي: ليس الشرط هو الذم على كل وجوه الترك، بل إذا حصل الذم على بعض الوجوه حقق الوجوب؛ ليدخل الواجب المخير، فإن فعل كل واحد يتصف بالوجوب، لكنه لا يذم في كل حالات تركه، بل إذا تركه وغيره. وأما من يرى أن الواجب واحد مبهم فلا يحتاج إلى القيد.

(٢) وذلك إذا قلنا: كل واحد واجب، وأما على القول بأن الواجب أحدهما مبهما كما يراه ابن الحاجب فيذم تاركه بأي وجه فرض. (عضد معني).
 يعني لما كان رأي ابن الحاجب أن الواجب في المخير هو أحد الأمرين مبهماً لم يتصور تركه إلا بترك الجميع، وحينئذ يلحقه الذم قطعاً. (سعد).

(٣) وفي حاشية العلوي: الاحتياج إلى التقييد «بوجه ما» إنما هو على مذهب من قال: إن الواجب الموسع واجب في أول الوقت، وأما من قال: إن الواجب الموسع واجب في جزء ما من الوقت فلا يحتاج إلى هذا التقييد. اهـ باختصار مفيد.

(٤) وهو عدم النوم والنسيان والسفر، مع أنه لا يذم تارك الصلاة في تلك الأحوال، بل مع ترك القضاء.

(*) وهو حال عدم العذر، وليست بواجبة، ولا يمكن التفصي بدعوى أنها واجبة ولكن سقطت بالعذر؛ لأننا نقول: وكذا المخير والكفاية واجبة وسقطت بفعل الغير، فلا يحتاج إلى القيد. (نظام فصول).

لا يترك فلا يذم، وهذا الترك بحاله لم يتغير، وقد تغير خارجي^(١)، بخلاف ترك النائم فإن عدم النوم تقديري، ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله، والمتغيران إذا أريد أحدهما^(٢) لم يرد الآخر نقضاً عليه.

يوضحه: أنه إذا^(٣) ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف، فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص، والذم إنما يلحقه بسببه، فمعنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له بسبب ذاك الترك الذي ترك به الواجب.

وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك للكفاية بذلك الترك؛ لأن ترك الكفاية ترك واحد لا يتغير في نفسه بإتيان الغير وعدمه، وإذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك، وإن أتى به لم يلحقه، فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجهه^(٤)، فلو لم يقيد الحد بقوله: «بوجه ما» لتبادر منه العموم إلى الفهم وخرج الكفاية والمخير^(٥)، وإذا زيد دخلاً قطعاً.

(قوله): «وقد تغير خارجي» حال، والمراد بالخارجي هو فعل الغير وتركه [١].

(قوله): «تقديري» أي: منسوب إلى التقدير والفرض؛ لأن الحاصل منه والواقع هو النوم، وعدم النوم مقدر مفروض.

(قوله): «والمتغيران» هما ترك الكفاية وترك النائم.

(قوله): «على وجه» زاد الشريف: دون وجه.

(قوله): «لتبادر منه العموم» أي: عموم استحقاق الذم للحالتين.

(١) وهو كون الغير لم يفعل.

(*) أي: أمر خارجي، وهو ترك الغير، فإنه قد يتحقق وقد لا يتحقق، فيكون المراد بالترك المأخوذ في الحد هو الترك الذي يبقى بحاله عند الوجه الذي يذم به. (مما نسب إلى البرطي).

(٢) كترك الكفاية. وقوله: «لم يرد الآخر نقضاً عليه» كترك النائم.

(٣) في المطبوع: توضيحه إذا. إلخ.

(٤) حيث لم يقم به غيره، دون وجه، وهو حيث قام به غيره.

(٥) لأنه لا يذم على العموم، بل في حال دون حال.

[١] - بل الترك حال النوم والترك حال عدمه، وإنما وهم المحثي بسبب قوله فيما سيأتي: فعلم أن ترك الكفاية.. إلخ.

(سيدي عبدالله الوزير). بل الوهم من السيد. اهـ (ح).

وأما التارك الذي هو النائم مثلاً فإن تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه، ولا يلحقه بسبب الترك الأول استحقاق ذم أصلاً، فلا يصدق عليها^(١) أنه يستحق الذم على تركها بترك آخر^(٢)، وهو الترك الحاصل عند عدم النوم. فعلم أن ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور، أعني التغير وعدمه^(٣).
وملخصه: أن فرض الكفاية والمخير وصلاة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد، لكن خروج الأولين بسبب العموم في استحقاق الذم، وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به، فإذا زيد

(قوله): «فلا يصدق عليها» عبارة الشريف: فلا يصدق على صلاته.

(قوله): «بسبب العموم في استحقاق الذم» للحالين.

(قوله): «الذي هو تارك له به» فالنائم لا يذم لأجل الترك الذي هو تارك له به، فيخرج عن الحد [١].

(١) أي: صلاة النائم. وفي نسخة: عليه، وقد انبنى على هذه النسخة تذكير الضمير في قوله: أنه يستحق الذم على تركه.

(٢) لأن المتغايرين إذا أريد أحدهما.. إلخ.

(٣) قال المحقق الجلال في تقريره: وقد أجيب بأن حالة النوم غير حالة اليقظة، فالترك في إحدى الحالتين غير الترك في الأخرى، والذم إذا تعلق بأحد التركين المتغايرين لم يرد عدم تعلقه بالأخر نقضاً، ولا كذلك الكفاية، فإن الترك حال فعل الغير هو الترك حال عدمه؛ لأن حالة التارك لما تتغير وإن تغير أمر غيرها من فعل غيره أو عدمه فالذم متعلق بهذا الترك الواحد الذي لا تغير فيه. وفيه نظر؛ لأنه فرق من وراء الجمع؛ فإن كون الحالة المتغيرة هي حالة الفاعل -يعني حالة النائم وحالة غيره في الآخر- لا يوجب تعدد الترك؛ لأنه عبارة عن عدم الفعل الحاصل في الحاليتين، والفارق طرد لا محالة، فلا مخلص عن كون القيد مستدركاً؛ لأن الكفاية كالموسع والمطلق في أن الكل من الواجب المخير، لا فرق إلا بأن الموسع والمطلق تخيير في الزمان والكفاية تخيير في الفاعل كما سنحققه إن شاء الله تعالى، وسيأتي تحقيق أن الواجب في المخير هو المبهم، وأن المعين لا يتصف بالوجوب قبل الفعل، فتارك الكفاية مع فعل الغير لها ليس تاركاً لواجب، كما أن النائم ليس بتارك لواجب مع نومه، فالوجوب في الأمرين إنما هو مع عدم النوم وعدم فعل الغير للكفاية؛ لأن الوجوب في مثله مشروط بالعدمين المذكورين، والتارك في هاتين الحالتين مذموم لتركه واجباً. (من شرح المختصر).

[١] - رجع الأمر إلى اعتبار عناية في الترك، وإلا فهو متواطئ أو مشترك لفظي. (من خط سيدي عبدالله الوزيرح).

القيد ارتفع العموم فقط، فيدخل الأول دون الثاني؛ لبقاء مخرجه على حاله^(١).
(و) الواجب (يرادفه الفرض^(٢)) عند الجمهور، وقالت (الحنفية)
 ووافقهم الناصر والداعي: **(الفرض قطعي)** وهو ما كان دليله قطعي
 الدلالة^(٣) والسند **(والواجب ظني)** وهو ما كان دليله ظني الدلالة أو السند
 أو كليهما.

واعلم أنه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة، ولا في تفاوت
 ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد؛ فإن
 جاحد الأول كافر لا الثاني، وتارك العمل بالأول فاسق لا الثاني، وإنما النزاع

(قوله): «بقاء مخرجه» وهو الاعتبار المذكور.

**(قوله): «كمحكم الكتاب» الأولى كنص الكتاب؛ إذ المحكم قد يكون ظاهراً على المختار كما سيأتي إن شاء
 الله تعالى.**

(قوله): «فإن جاحد الأول كافر.. إلخ» ومثل هذا في الفصول وشرحه.

(١) أعني حقوق الذم للتارك بالتارك الذي هو تارك به.
 (٢) إلا أن في الترادف إشكالاً، وهو أن الذم الذي ذكره في رسم الواجب لازم العقاب، بل هو جزء منه،
 والعقاب لازم الفسق؛ لا متناع عقاب المؤمن، فالذم لازم الفسق، والواجب الظني لا يفسق تاركة
 اتفاقاً؛ لأن التفسير لا يكون إلا بقاطع، فالحق عدم الترادف. (من شرح الفصول للجلال).
 (٣) كقراءة القرآن في الصلاة الثابت بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]،
 والظني نحو تعيين الفاتحة الثابت بقوله: ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)) وهو آحاد، ونفي
 الفضيلة محتمل ظاهر. والنزاع لفظي عائد إلى التسمية. (عضد).
 (*) قال في الجمع وشرحه للمحلي ما لفظه: وهو [١] لفظي عائد إلى اللفظ والتسمية؛ إذ حاصله أن
 ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً؟ وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى
 فرضاً؟ فعندهم لا؛ أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه، أي: قطع بعضه، وللواجب من
 وجب الشيء وجبة، أي: سقط، وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم. وعندنا نعم؛ أخذاً من
 فرض الشيء: قدره، ووجب الشيء وجوباً؛ ثبت، وكل من المقدّر والثابت أعم من أن يثبت
 بقطعي أو ظني. ومأخذنا أكثر استعمالاً.

[١]- أي: الخلاف. ومثله في شرح المختصر. وقال ابن لقمان: إن الخلاف معنوي، وإن الفرض عند الحنفية يفسق تاركة ويكفر
 مستحله ويقضى كالصلوات الخمس، والواجب عندهم كالوتر بالعكس من ذلك، وأنه لا يكفر مستحله ولا يفسق تاركة ولا
 يقضى. وذكر السيد محمد الأمير في إجابة السائل القولين في ثمرة الخلاف، ولم يختزل نفسه شيئاً، وصدر الأول.

فيهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني، أو نقل كل واحد منهما من معناه إلى معنى مخصوص، فالفرض هو: ما يمدح فاعله ويذم تاركه إذا ثبت بدليل قطعي، والواجب هو: ما يمدح فاعله ويذم تاركه إذا ثبت بظني، وهذا مجرد اصطلاح؛ فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما، أو بأن الفرض في اللغة التقدير^(١) والوجوب هو السقوط، فالفرض: ما علم قطعاً أنه مقدر علينا، والواجب ما سقط علينا بطريق الظن، فلا يكون المظنون مقدراً، ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا.

(قوله): «وهذا مجرد اصطلاح» إذ لا نزاع في المعنى، بل النزاع لفظي عائد إلى التسمية.

(قوله): «فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة» أي: إذا كان الجميع متفقين [١] على عدم تفاوت ما ثبت بقطعي وما ثبت بظني كما عرفت لم يكن لاحتجاجه معنى؛ إذ لا يتوجه هذا الاحتجاج مع ذلك الاتفاق.

(قوله): «بين الكتاب وخبر الواحد» الأولى أن يقال: بين الكتاب القطعي وخبر الواحد؛ ليظهر الاحتجاج. وعبرة السعد: وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني - بل القياس المبني عليه - في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولها واحداً، وهو غلط ظاهر.

(قوله): «فالفرض ما علم قطعاً» [٢] إلى قوله: والواجب ما سقط علينا؛ هكذا في حاشية الشریف، وأظهر من ذلك في وجه المناسبة ما ذكره في شرح الجمع للمحلي حيث قال: الفرض عند الحنفية مأخوذ من فرض الشيء بمعنى: حزه، أي: قطعه، والواجب من وجب الشيء وجبة: سقط، وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم. انتهى.

(قوله): «ما سقط علينا» أي: وجب ونزل، شبهه بالشيء الساقط من فوق على شيء؛ بناء على أن السقوط هو الوجوب.

(١) قال في المنار وشرحه مع زيادة إيضاح: الفريضة هي المقدرة التي لا تحتمل زيادة ولا نقصاناً لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ لأوجه لا تحتمل التغيير إلى زيادة ونقصان، ونحن لا نحكم بذلك إلا بدليل قطعي لا شبهة فيه، ولا يجوز أن نحكم بمجرد الظن على ما في اللوح. بخلاف الواجب بمعنى الثابت شرعاً فإنه يجوز الحكم به بدليل ظني؛ إذ ليس إخباراً عما في اللوح. اهـ وبهذا التحقيق يظهر معنى احتجاج أبي حنيفة. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

[١] - يحقق هذا الارتكاب، فإن الأمر بالعكس مما ذكر، وهو الاتفاق على تفاوت الأمرين، والظاهر أن وجه قوله: «فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة» هو مجرد كونه اصطلاحاً؛ إذ الاختلاف فيه لفظي. (لسيدي حسن الكبسي. ح).

[٢] - قال القاضي حسن رحمته: هكذا في حاشية الشریف إلى قوله. انتهى. قال السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش رحمته: ولا يخفى ما بين الكلامين من التباين فليتأمل. (ح عن خط شيخه).

على أنه يقال: لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدراً علينا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعي، ألا ترى إلى قولهم: الفرض - أي: المفروض - المقدّر علينا في المسح هو الربع.

وأيضاً الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت، وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فإنما هو الوجبة والوجيب. ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع^(١)، قال في التوضيح: وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً.

(وينقسم) الواجب بالنظر إلى ذاته (إلى معين) كصلاة الظهر وصلاة الجنائزة (وغير) كخصال الكفارة.

(و) بالنظر إلى فاعله (إلى فرض عين) وهو ما لا يسقط عن مكلف به بفعل مكلف آخر، كصلاة الظهر، ومنه خواصه ﷺ (و) فرض (كفاية) وهو بخلافه، كصلاة الجنائزة.

(قوله): «ألا ترى إلى قولهم» أي: الحنفية «الفرض.. إلخ» فقد أطلقوه على ما ثبت بظني. قال في شرح الجمع ما حاصله: نقض الحنفية أصلهم في أشياء منها: هذا، ومنها: جعلهم القعدة في آخر الصلاة فرضاً، مع أنها لم يثبتا بدليل قطعي.

(قوله): «هو الثبوت» لا السقوط كما زعموا.

(قوله): «والمضطرب» يقال: وجب القلب وجباً ووجيباً: رجف، كذا في المصباح.

(قوله): «شايح» يعني عند الحنفية؛ ولذا استدل بها في التوضيح من كتبهم.

(قوله): «ومنه خواصه ﷺ» لعل المراد هاهنا الواجبة عليه ﷺ. وهذه العبارة أجود من عبارة الفصول حيث قال: «ومن العين ما يعم جميع المكلفين»؛ لعدم شمولها لخواصه ﷺ.

(١) وفي الدرر ما لفظه: وينبغي أن يتنبه هاهنا لأمرين: أحدهما: أن هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية فقد شاع عندهم خلافاً، وهو إطلاق الفرض على ما ثبت بظني والواجب على ما ثبت بقطعي، كقولهم: الوتر فرض، وتعديل الأركان فرض، ونحو ذلك، ويسمونه فرضاً عملياً لا علمياً، أي: لا علمياً يلزم اعتقاد حقيقته، وكقولهم: الصلاة واجبة، الزكاة واجبة. الثاني: الواجب عندهم ينقسم إلى ما هو في قوة الفرض في العمل كالوتر، فإن أبا حنيفة رحمته الله يمنع بتذكره صحة الفجر كتذكر العشاء، وإلى ما هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها عند أبي حنيفة، لكن يجب سجود السهو، وهو عنده لا يشرع بترك سنة.

(و) بالنظر إلى وقته باعتباره كونه زائداً عليه أو مساوياً له (إلى مضيق) وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل، كالصيام (وموسع) وهو بخلافه.

قال القاضي عبد الله: الواجبات المؤقتة مضيقية كانت أو موسعة لا تكون إلا في الواجبات الشرعية، فأما الواجبات التي أوجبها الله بقضية العقل^(١) فلا يدخلها التوقيت علمية كانت أو عملية وإن كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الإلهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة، وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة إذا وكل صاحبها ذلك إلى من توجه عليه.

(و) باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه إلى (أداء وإعادة وقضاء) وستأتي إن شاء الله تعالى.

(و) بالنظر إلى مقدمة وجوده (إلى مطلق) عنها (ومقيد) بها، وستأتي إن شاء الله تعالى.

[متعلق الوجوب في الواجب الخير]

مسألة: اختلف في الأمر إذا ورد بأشياء على التخيير كالكفارات الثلاث هل تكون كلها متعلقاً للوجوب أم لا؟ والمختار أن (متعلق الوجوب في)

(قوله): «التي أوجبها الله تعالى بقضية العقل» لعله أراد التي أثبت بها العقل حجة بالدلالة على الحجية سمعاً ويخلق للعقل.

(قوله): «الأمر إذا ورد بأشياء.. إلخ» واعلم أن الاستدلال بالاشتراك في خطاب الإيجاب كما يأتي إنما يتم إذا ثبت الاتفاق على ورود الأمر بأشياء على التخيير كما هو مقتضى عبارة المؤلف هنا. ومع الاتفاق على هذا يكون النزاع في شيء آخر، وهو في أن هذا هل يقتضي تعلق الوجوب بالجميع أو ببعض مبهم كما هو ظاهر قول المؤلف عليه السلام: هل تكون كلها متعلقاً للوجوب أم لا. لكن المخالف ينازع في ورود الأمر بأشياء على التخيير، ويدعي دلالة النص على الأمر بواحد مبهم؛ لأن العطف بأو، وهي لأحد الشيئين، وسيذكره المؤلف عليه السلام عنهم فيما يأتي، والإمام الحسن عليه السلام في القسطاس جعل منازعة الخصم قاذحة في هذا الاستدلال، والمؤلف عليه السلام أجل الكلام ترويحاً للاستدلال. فإن قيل: سيأتي للمؤلف أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر في واحد مبهم ظاهر، ومثله صرح به شراح كلام ابن الحاجب كالسعد والشريف حين ذكروا أنه لا نزاع لأحد في أن الأمر بواحد مبهم وارد، وحينئذ إن أريد بالأمر بأشياء على التخيير هو الأمر بها ظاهراً لم يستقم ما سيأتي من أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر بالمبهم ظاهراً مع القول بتعلق الأمر بالأشياء ظاهراً، =

(١) هي أربع: رد الوديعة، وقضاء الدين، وشكر المنعم، ومعرفة الله. والقبائح العقلية أربع: الظلم، والكذب، والعبث، والجهل.

الواجب **(المخير^(١) الجميع بدلاً)** أي: على جهة البدل، بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها^(٢)، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره؛ لتساويها في وجه الوجوب^(٣)، وهو قول أصحابنا

= وإن أريد أنه تعلق بها ظاهراً وحقيقة فكذا أيضاً. ولعله يجاب: بأن المراد أن الأمر تعلق بها حقيقة فقط، فيندفع التنافي ويتلاصم الكلام، يؤيد هذا أن المؤلف نقل ما سيأتي عن الشريف وأغفل منه كلاماً هو مقتضى هذا الجواب. وحاصله: أن من قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الأمر بالجميع حقيقة، قال: فقول بعض المعتزلة: «الجميع واجب» في قوة قولهم: الأمر فيما يظن فيه التعلق بواحد مبهم يتعلق بالجميع، فيجب الجميع. هذا كلامه. وبه يندفع التنافي؛ إذ للواقعة في تعلق الأمر بواحد مبهم إنها هو في الظاهر، وأما في التحقيق فالأمر يتعلق بالأشياء على البدل كما أن الوجوب متعلق بها على البدل، وهذا الجواب ظاهر لولا قول المؤلف فيما يأتي: شرك في الخطاب المفيد للإيجاب، فإنه ربما يشعر بخلاف ما ذكرنا^[١]، فتأمل ففي المقام اشتباه، والله أعلم.

(قوله): «بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الإخلال» هذا تفسير لمعنى الوجوب على الجميع. وقوله: «ولا يلزمه الجمع بينها» تفسير لقوله: بدلاً. وقوله: ويكون فعل كل واحد.. إلخ عطف على قوله: «ولا يلزمه الجمع بينها» كالتفسير له. ولو قال: «بل يكون» لكان أظهر. وقوله: «لتساويها» تعليل له، يعني أن وجه تخيير المكلف في الإتيان بأيا شاء هو تساويها في وجه الوجوب، وهو اللطفية؛ لأن اللطفية في كل واحدة منها تقوم مقام الأخرى فيما هي لطف فيه، ذكره الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج.

(١) قال البيضاوي في المنهاج بعد ذكره لتفسير وجوب الجميع بدلاً بمثل ما هنا ما لفظه: ولا خلاف في المعنى، قال الأصفهانى في شرحه: لا خلاف بين الأصحاب وبين المعتزلة في المعنى، وإن اختلفوا في اللفظ.

(*) وفي الفصول وشرحه النظام: والخلاف لفظي؛ للاتفاق على أنه يسقط الوجوب بأيا. الجمهور: بل معنوي، وتظهر فائدة الخلاف فيمن حلف -بعد حثه وقبل تكفيره- بالطلاق ما عليه عتق، فيقع الطلاق على الأول من الأقوال، ولا يقع على الثاني والثالث؛ إذ الأصل براءة الذمة عن تعلق وجوب العتق بخصوصه، ويقع على الرابع بالعتق؛ لأنه قد تحقق وجوب العتق عليه. وقيل: لا؛ إذ لم يتعين الوجوب فيه إلا بفعله، واليمين منعقدة على أنه لا وجوب عليه في حال اليمين. وأعلم أن جعل فائدة الخلاف تظهر في الأيمان مما لا ينبغي؛ لأن الأيمان مبنية على عرف الخالف واعتقاده وإن خالف الشرع واللغة، والنزاع إنما هو في المدلول الشرعي واللغوي للتخيير، ثم ينبني أيضاً على كون حكم الله بوجوب العتق تابعاً لحكم الخالف كما هو التصويب، فإن كانت المسألة ظنية فلا نزاع في أنه يجب على المجتهد ما ظنه ولو كان خلاف ما عند الله، وإن كانت قطعية كما يدعى في مسائل الأصول فلله مطلوب فيها معين، فينبني وقوع الطلاق على تحقق قطعية دليل وجوب العتق عليه، والقطع عنه بمراحل.

(٢) هكذا فسره أبو الحسين، وهو بعينه مذهب الفقهاء، لكنه ينافي ما ذهب إليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد، ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي؛ بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء، وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك. قال الإمام في البرهان: إن أبا هاشم اعترف بأن تارك خصال الكفارة لا يأثم إن لم يترك واجبات، ومن أتى بها جميعاً لم يثب ثواب واجبات؛ لوقوع الامتثال بواحد. (سعد).

(٣) هو اللطفية أو الشكر.

[١]- ينظر في قول القاضي: فإنه ربما يشعر.. إلخ، بل ربما يظهر من كلام المؤلف تأييد الجواب فتأمل. (ح عن خط شيخه).

والمعتزلة وبعض الفقهاء **(للاشتراك في خطاب الإيجاب، فلكل منها حظ فيه)** يعني أن الشارع قد شرك بين هذه الأشياء كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للإيجاب، ولفظ «أو» موضوع للتخير، فبان أن لكل واحد منها حظاً في الوجوب على البديل؛ إذ لا نعني بوجوبها^(١) على البديل إلا أنه تعالى أوجبها علينا^(٢) وخيرنا في تأدية أيها شئنا، فيجب الحمل عليه؛ لأن الصرف عن المدلول

(قوله): «لكل منها حظ فيه» أي: في الوجوب، يعني على البديل كما في القسطاس، وكما ذكره المؤلف رحمته في الشرح فيما يأتي حيث قال: فبان أن لكل واحد منها حظاً في الوجوب على البديل. ولا بد من هذا القيد؛ إذ المراد بالاشتراك في خطاب الإيجاب الاشتراك في قوله تعالى: «فَكْفَارَتُهُ...» إلخ [المائدة: ٨٩]؛ لأنه في معنى: فيلزم كفارته.. إلخ، وهذا الاشتراك إنما حصل بلفظ «أو» الموضوع للتخير، فقوله: «لكل منها حظ فيه» تفريع على الاشتراك في خطاب الإيجاب، وكونه على البديل تفريع على الثاني^[١]، أعني كون الاشتراك بلفظ «أو».

وقرر المؤلف رحمته الطرف الأول بقوله: يعني أن الشارع، والثاني بقوله: ولفظ أو.. إلخ. وقوله: فبان.. إلخ نتيجة مجموع الأمرين.

(قوله): «ولفظ أو.. إلخ» عطفه على ما قبله - أعني الخطاب أو الإيجاب - غير منتظم، وجعله ابتداء كلام لا يستقيم؛ إذ هو من تمة ما قبله، ولعل الأظهر أن يكن حالاً^[٢] من الإيجاب، ولا يضر خلو الحال من الضمير كما في نظائره.

(قوله): «إذ لا نعني» هذا تفسير للدعوى، أعني وجوب الجميع بدلاً، وقد تقدم تفسيرها بقوله: بمعنى أنه لا يجوز للمكلف.. إلخ، وإنما أعاد تفسيرها هنا ليظهر به انطباق الدليل - وهو الاشتراك في خطاب الإيجاب - على الدعوى، فيكون تعليلاً لترتب قوله: فبان.. إلخ على هذا الدليل، وذلك أنه لما فسر الدليل بأن الشارع شرك بينها في خطاب الإيجاب على البديل الذي هو صفة الخطاب، وجعل النتيجة اشتراكها في الوجوب الذي هو صفة الفعل - بين المؤلف رحمته بقوله: إذ لا نعني.. إلخ أنه لا فرق بين وجوب الجميع الذي هو المدعى وبين إيجاب الشارع لها مع التخير؛ بناء على أن وجوب الجميع وإيجابها وإن اختلفا بالاعتبار فهما متحدان بالذات، فظهر وجه تكرير المؤلف رحمته لتفسير المدعى بقوله: بمعنى أنه لا يجوز.. إلخ، ويقول: فبان.. إلخ، ويقول: إذ لا نعني.. إلخ، وظهر كون قوله: إذ لا نعني.. إلخ علة لما قبله.

(١) يعني حيث قلنا: على الجميع؛ لأنه من الدعوى.

(٢) وكونه أوجبها علينا وخيرنا هو معنى الدليل الذي هو التشريك.

[١]- التفريع في الأول ظاهر، وأما قول المحشي: «وكونه على البديل تفريع على الثاني» فلم يتقدم له ذكر حتى يتفرع عليه، اللهم إلا أن يقال: التفريع بحسب نفس الأمر استقام، فتأمل. (ح عن خط شيخه). لعل مراد القاضي ما ذكره المؤلف في الشرح، أعني أن الشارع.. إلخ، وفيها تصريح بالأول والثاني وما تفرع عنهما. (ح. قال: من خط شيخنا علامة الإسلام الخولاني).

[٢]- بل الأظهر عطفه على اسم إن من قوله: يعني أن الشارع، والتقدير: يعني أن الشارع قد شرك بين هذه.. إلخ، ويعني أن لفظ أو.. إلخ، ويكون معطوفاً على مفرد، والله أعلم، فتأمل. (عن خط شيخه الحسن بن محمد المغربي).

إنما يكون عند امتناعه، ولا امتناع فيه قطعاً^(١).

وقالت الأشاعرة وأكثر الفقهاء: بل الواجب منها واحد لا بعينه، وفسره المتأخرون بالقدر المشترك^(٢) بينها، وهو ما أشار إليه بقوله: **(لا مبهم. و) احتجوا أولاً: بأنه وقع (الجزم بجواز الأمر به) لأنه لو قال: «أوجبت عليك واحداً مبهماً من هذه الأمور، وأياً فعلت فقد أتيت بالواجب، وإن تركت الجميع تدم لترك أحدها من حيث هو أحدها» لم يلزم منه محال.**

ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الأمور، فيجب الحمل عليه؛ لأن الصرف عن المدلول إنما يكون عند امتناعه، ولا امتناع فيه قطعاً.

والجواب: أن الوجوب لازم للأمر مستفاد منه^(٣)، فإذا تعلق بالواحد المبهم

(قوله): «واحد لا بعينه» فالمخير فيه عندهم أفراد الواجب، وهو الأحد المبهم؛ لحصوله في ضمن الأفراد، فمعنى الواجب المخير هو المخير في أفرادها، لا أنه خير في نفس الواجب كما يتبادر من العبارة، ذكره الشريف، وأما عند الأولين فالمخير فيه هو نفس الواجب.

(قوله): «فإذا تعلق.. إلخ» هكذا في حواشي المحقق الشريف، لكن قول المؤلف عليه السلام: فنقول... إلخ: لا يظهر وجهه.....=

(١) والخصم لا يساعد إلى عدم امتناعه؛ لأنه المتنازع فيه، ويدعي دلالة النص على وجوب واحد من تلك الأمور ليس إلا. (شرح فصول).

(٢) قال الإسنوي: ولك أن تقول: أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها؛ لصدقه على كل واحد منها، وهو واحد لا تعدد فيه، وإنما التعدد في محاله؛ لأن المتواطئ موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالإنسان، وليس موضوعاً لمعان متعددة، وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير، وإنما التخيير في الخصوصيات، وهي خصوص الإطعام أو الكسوة أو الإعتاق، فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه، قال: وهذا نافع في المباحث الآتية فافهمه.

(٣) حاصل هذا الجواب أن الأشعرية قالوا: وقع الجزم بجواز الأمر بالمبهم، ولا نخالفهم في أن الوجوب لازم للأمر، فإذا تعلق الأمر بمبهم تعلق الوجوب به في الجملة، فنقول على طريق الاستفسار: إن أردتم الأمر بالمبهم يتعلق به -أي: بالمبهم- ظاهراً فغير محل النزاع إلى آخر ما ذكره المؤلف، هذا مراده، وفيه خفاء؛ فلذا حمل سيلان عبارة المؤلف على خلاف مراده ثم اعترضه، ولا وجه للاعتراض. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

تعلق الوجوب به أيضاً، وإن تعلق بكل واحد كان الوجوب أيضاً كذلك، فنقول: **(إن أريد)** بالأمر بالمبهم **(تعلقه به ظاهراً)** أي: من غير نظر إلى متعلقه الحقيقي ماذا هو **(فغير النزاع)** إذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الأمر به ظاهراً، وهو الذي وقع الجزم به **(أو أريد)** بالأمر بالمبهم تعلقه به **(حقيقة^(١) فعينه)** أي: عين النزاع، وهو مصادرة على المطلوب.

على أن الجزم بجواز تعلق الأمر بالمبهم حقيقة يتوقف على إمكان المبهم في نفسه^(٢) ووجوده في الخارج، وإلا كان تكليفاً بالمحال^(٣)، وهذا معنى قوله:

= تفرعه عليه [١]؛ لعدم لزومه لما قبله، إنما المناسب له أن يقول: فإن تعلق بالواحد المبهم ظاهراً تعلق الوجوب به ظاهراً، وإن تعلق به حقيقة تعلق الوجوب به كذلك، لكن هذا وإن ناسب السياق فهو بمعزل عن المقصود بالجواب كما لا يخفى. فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على قوله: والجواب إن أريد... إلخ وترك هذا المنقول عن الشريف لكان أولى؛ لأن الشريف إنما أوردته دفعاً لكلام السعد حيث ذكر أنه لا نزاع في أن الأمر بواحد مبهم مستقيم، إنما النزاع في أنه ماذا يجب حينئذ، فأجاب الشريف بما نقله المؤلف من تلازم تعلق الأمر وتعلق الوجوب، وكلام الشريف مستقيم في موضعه فتأمل.

(قوله): «تعلقه به ظاهراً» أي: تعلق الأمر بالواحد المبهم في الظاهر، والمراد في الحقيقة طلب مفرداته وتحصيلها.
(قوله): «وهو مصادرة على المطلوب» المصادرة على المطلوب على أربعة أوجه: أحدها: أن يكون المدعى عين الدليل. والثاني: أن يكون المدعى جزءاً من الدليل. والثالث: أن يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل. والرابع: أن يكون المدعى موقوفاً عليه صحة جزء الدليل.

(١) يعني في الواقع ونفس الأمر لا بحسب ظاهر المفهوم.

(٢) وهو ماهية المبهم الذي هو الأمر الكلي.

(*) وقد استشعر هذا الشارح العلامة وقال: فإن قيل: الواحد الجنسي -وهو الواحد بما هو واحد- إنما يتصور وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فيستحيل طلبه. قلنا: يستحيل طلبه دون الأفراد، لا في ضمنها؛ لجواز طلب المشترك في ضمن الأفراد، وأجاب في المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئياً، ورده العلامة بأنه ينافي كون الواجب هو المشترك. (من حاشية السعد على المختصر).

(٣) قال صاحب فصول البدائع ما لفظه: للمعتزلة أن التكليف بغير المعين تكليف بالمجهول، وعلم المكلف بالمكلف به ضروري، وبالمحال؛ لأن غير المعين يستحيل وقوعه، فكل واقع معين، ولا قائل بأنه هو. قلنا: مفهومه معلوم، والإيهام في ذاته كما مر. اهـ المراد.

[١] - كلام ابن الإمام في غاية الوضوح، والتفريع ظاهر، ولم يفهم مقصد المحشي فيتأمل إن شاء الله تعالى. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: يقال: لعل المراد استيفاء قسمي التعلق بالجميع أو بالواحد المبهم، فالأول هو المختار لا يحتاج إلى إبطاله، إنما يحتاج إلى إبطال ما شمله دليلهم، وهو الثاني، فأجاب عن ذلك بقوله: فنقول: إن أريد... إلخ كما لا يخفى والله أعلم. (سيدي حسن الكسبي، من خط العلامة أحمد بن محمد).

(ثم الجواز يتوقف على إمكانه، وهو ممنوع) إذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى، وأدلة الامتناع أوضح وأقوى، ولهذا زيادة تحقيق يجيء في مباحث الأمر إن شاء الله تعالى.

وأيضاً يمكن معارضة ما ذكره بأن يقال: نجزم عقلاً بجواز الأمر بأشياء على البذل؛ لأنه لو قال: «أوجبت عليك كل واحد من هذه الأمور على البذل، فأياً فعلت فقد أتيت بالواجب، وإن تركت الجميع فقد أخللت بالواجب» لم يلزم منه محال. ثم النص دل على وجوبها؛ لتعلق الأمر بها، فيجب الحمل عليه إلى آخره^(١).

(و) احتجوا ثانياً: بأنه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم **(وجوب تزويج^(٢) الكفوين (الخاطبين وإعتاق) جميع (الرقاب^(٣)) في الكفارة المتعين فيها العتق^(٤))**، وهو خلاف الإجماع؛ لأن الأمة أجمعت على وجوب

(قوله): «ولهذا زيادة تحقيق تمجيء في مباحث الأمر إن شاء الله تعالى» هو ما سيأتي في باب الأمر من أن للماهية اعتبارات ثلاثة: بشرط لا شيء^[١]، وبشرط لا شيء، والماهية المطلقة عن القيدتين المذكورين. والمؤلف رحمته اختار استحالة وجودها في الأعيان وامتناع طلبها، فهذا الجواب مبني على ما اختاره رحمته، وهو مختار ابن الحاجب أيضاً، ولهذا استشكل الشريف تعلق الوجوب بالواحد المبهم حيث قال: فإن قلت: هذا يدل على أن الواجب الأمر الكلي، وذلك خلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب من أن الأمر بالكلي أمر بجزئي مطابق له؛ لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي، ثم أجاب بأن ما ذكره ابن الحاجب هنالك سهو. انتهى. وما ذكره الشريف من أنه سهو مبني على ما اختاره في شرح المختصر هنالك من صحة طلب الماهية المطلقة، وسيأتي تحقيق الكلام إن شاء الله تعالى.

(١) ما تقدم في شرح قوله: واحتجوا أولاً، وهو أن الصرف عن المدلول.. إلخ.
(٢) قال في فصول البدائع بعد أن ذكر أن التخيير لو اقتضى وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الكفوين وهو باطل إجماعاً.. إلخ ما لفظه: وطعن الإمام الرازي بأن وجوب الجميع جمعاً غير لازم، وبدلاً غير مجمع على بطلانه، وليس بشيء؛ لأن وجوب الجميع بدلاً عين وجوب الواحد المبهم، فالملازمة إنها هي على تقدير نقيض المدعى.

(٣) في صورة الأمر بإعتاق واحد من العبيد على التخيير. (من شرح العلامة على المختصر).

(٤) كالقتل مثلاً والظهار حيث يجدها.

[١] - وهي المجردة، وهي لا توجد في الخارج. وقوله: «وبشرط لا شيء» وهي المخلوطة، وهي موجودة في الأجزاء الخارجية لا المحمولة. (ح عن خط شيخه).

تزويج واحد من الكفوين الخاطبين بالتخير، وعلى وجوب إعتاق واحد من جنس الرقة بالتخير.

والجواب بأن يقال: إن أردتم بقولكم: وجب تزويج الجميع وإعتاق جميع الرقاب- تزويج الجميع معاً وإعتاق الجميع معاً منعنا الملازمة؛ إذ لم نقل بوجوب الجميع معاً، فالوجوب **(لا على جهة البدل غير لازم)** لنا، إنما نقول بأن الجميع متعلق للوجوب^(١) على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالكل، وبأيها^(٢) فعل يخرج عن عهدة التكليف، ولا يثاب ولا يعاقب إلا على فعل واجب^(٣) واحد أو تركه. وإن أردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم، وليس مخالفاً للإجماع، إنما المخالف له هو المعنى الأول. **(وقيل):** الواجب واحد معين عند الله، وهو **(ما يفعل^(٤))** فيختلف بالنسبة إلى المكلفين.

(وقيل): الواجب واحد غير معين عند المكلف^(٥)، لكنه **(معين^(٦))** عند

(١) في المطبوع: متعلق الوجوب.

(٢) في (د): وأياها.

(٣) «واجب» ساقطة من المطبوع.

(٤) هذا هو الحق؛ لأن الوجوب صفة الفعل، ولا موصوف قبل الفعل، فلا صفة. (من شرح الجلال). ولا يخفى ما فيه. (من خط السيد صلاح رحمته).

(*) وهذا يشبه ما تقوله المصوبة من أن حكم الله تابع لفعل المجتهد. (من شرح الجلال على الفصول).

(٥) في المطبوع: المكلفين.

(٦) القائلون بأن الواجب واحد معين قالوا: الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف، فيكون متعيناً في علم الله تعالى، والوجوب تعلق به، فيكون الواجب معيناً، وهو ما يفعله المكلف لا ما لا يفعله المكلف؛ لأن ما لا يفعله يعلم الله تعالى عدم وقوعه، ويمتنع إيجاب ما علم الله تعالى عدم وقوعه. قلنا: لا نسلم أنه يمتنع إيجاب ما علم الله عدم وقوعه؛ لأنه لو امتنع إيجابه لما وجب على الكافر ما علم الله تعالى عدم وقوعه، ولما وجب على المكلف ما ترك؛ لأن الله تعالى علم عدم وقوعه، ولزم تفاوت المكلفين في الواجب المخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر، واللازم باطل؛ للقطع بتساوي المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب بالنسبة إلى المكلفين. (من شرح بدائع الأصفهاني باختصار يسير).

(*) مجهول عند المكلف، فإن فعله سقط الوجوب به، وإن فعل غيره فنفل يسقط به الفرض، وهذا يشبه ما تقوله المخطئة في أن الله مطلوباً معيناً عند تعارض الأدلة على المدلولات المختلفة. (فصول وشرحه للجلال).

الله تعالى، ويسقط الوجوب به إن فعله **(و)** يسقط **(بلاآخر)** إن لم يفعله بل فعل الآخر. وظاهر عبارات القدماء أن هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الأشعرية، وجعلوه وما قبله قولاً واحداً، فتارة يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف، ويختلف بالنسبة إلى المكلفين، وتارة يجعلونه واحداً ويسقط الوجوب به وبالأخر^(١).

وفي عبارة المجزي [لأي طالب (نخ)] ما يفهم ما ذكرناه^(٢)، أما الأول فحيث قال: فإن قيل: إنما جاز حصول الإجماع على أن المكفر متى أتى بأية واحد منها أراد فقد أدى الواجب؛ لأن الواجب منها عندنا^(٣) هو الذي يفعل، ويتعين لنا وجوبه بالفعل. ثم أجاب عنه.

وأما الثاني فحيث^(٤) قال: ولو كان كذلك لوجب أن يجعل للمكفر طريقاً إلى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره؛ لتمييز له الواجب من تركه. وأما التصريح فلم يصرح بهذين القولين أحد، فسمياً قولي التراجُم^(٥)، قال في المحصول: هاهنا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن

(قوله): «أما الأول» أي: جعل المعين عند الله ما يفعله المكلف.

(قوله): «فحيث قال» أي: صاحب المجزي.

(قوله): «وأما الثاني» وهو جعله واحداً ويسقط الوجوب به وبالأخر.

(قوله): «قوله: وبين غيره» وهو ما يسقط به الواجب.

(قوله): «لتمييز به الواجب من تركه» أي: من أجل تركه.

(قوله): «وأما التصريح» متصل بقوله: وظاهر عبارات القدماء، يعني أن هذا يؤخذ من ظاهر عباراتهم لا أنهم صرحوا بذلك.

(١) في المطبوع: وسقط الوجوب به إن فعله وبالأخر.

(٢) وهو أنها قولان.

(٣) أي: عند الخصم.

(٤) قوله: فحيث قال: «ولو كان» أي: الواجب «كذلك» أي: غير معين عند المكلف لكنه معين عند الله.

(٥) لأن الفريقين يتراجمان بهما، فكل فريق ينسبها إلى الآخر.

أصحابنا، واتفق الفريقان^(١) على فساده، وهو: أن الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا، إلا أن الله تعالى يعلم أن المكلف لا يختار إلا ذلك الذي هو واجب عليه.

والحجة لهذين القولين أما الأول: فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل. وأما الثاني: فلو جوب علم الأمر بما أمر به؛ لاستحالة طلب المجهول^(٢).

(وبطلانها) أي: القولين (واضح^(٣)) غير خفي، وما ذكر متمسكاً لهما ظاهر السقوط، أما الأول فلأن الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجباً^(٤) على جهة البذل، أو لكونه أحدها لا بخصوصه.

وأما الثاني^(٥) فلأن علم الأمر بالمأمور به حاصل؛ لتعلق الأمر بالجميع؛ ولذا اشترط أن يكون التخيير بين أمور معينة. أو لأنه يكفي في علمه به أن يكون متميزاً

(١) قال ابن أبي شريف: اعلم أن القول الأخير - وهو القول بأنه معين عند الله وهو ما يختاره المكلف - يسمى قول التراجم؛ لما في المحصول من أنه قول ينسب أصحابنا إلى المعتزلة وتنسبه المعتزلة إلى أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده. قال والد المصنف - يعني التقي السبكي - فيما كتبه على منهاج الأصول: وعندي أنه لم يقل به قائل. وفيه نظر؛ فإن ابن القطان مع جلالة قدره قد حكاه عن بعض الأصوليين، فكيف ينكر ذلك؟ هذا، وقد وهم المصنف في شرح المختصر فجعل قول التراجم هو القول بأن الواجب معين عند الله، فإن فعل غيره سقط واجبيته.

(٢) فيجب أن يكون معيناً عند الله.

(٣) أما الأول فلأنه تكليف بما لم يعلم، وأما الثاني فلأن الوجوب إذا توقف على الفعل لزم أن لا يكون قبل الفعل وجوب، فلا يذم على ترك التكفير. والجواب ما عرفت من جري القولين كليهما على مذهبي التخطئة والتصويب، فالعذر العذر، ولا وجه للحكم بالبطلان. (جلال على الفصول).

(٤) قوله: «لكونه واجباً على جهة البذل» أي: عندنا «أو لكونه أحدها.. إلخ» عند الإشاعة، وهذا - أعني لكونه أحدها.. إلخ - جواب لهم على الأول من الأخيرين؛ لأنهم قالوا: واحد مبهم لا بخصوصه.

(٥) هذا الجواب للمحلي في شرح الجمع.

عنده، وذلك حاصل على القول بالمبهم؛ لتمييز المبهم عن غيره من حيث تعيينها. ويلزم على الأول تفاوت المكلفين فيه^(١)، فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو إذا اختلفا في الفعل، وذلك باطل بالنص والإجماع، أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف. وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن الكل سواء في ذلك، وأن من كفر بخصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأته ووقعت عن الواجب عليه. وأيضاً يلزم أنه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها، ولو لم يفعل شيئاً منها لم يجب عليه شيء، وذلك معلوم البطلان. وعلى الثاني: بأنه يصدق على المكفر أنه غير آت بالواجب إذا أتى بمسقطه لا به^(٢)، وهو خلاف الإجماع؛ لانعقاده على أن الشخص الآتي بأي خصلة شاء آت بالواجب.

[فرض الكفاية]

مسألة: اختلف في (فرض الكفاية)^(٣) كالجهاد - وسمي بذلك لأن فعل البعض كافٍ في تحصيل المقصود منه - فقال أصحابنا وعليه الجمهور: إنه

(قوله): «من حيث تعيينها» أي: الأشياء، يعني أنه يعلمه حسب ما أوجبه، فإذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك، وإلا لم يكن عالماً بما أوجبه.

(قوله): «لأجزأته» بالهمزة، أي: كفته.

(قوله): «لم يجب عليه شيء» إذ الواجب ما يفعل.

(قوله): «كاف في تحصيل المقصود منه» كالجهاد فإن الغرض منه حراسة المؤمنين وإذلال العدو وإعلاء كلمة الحق، وهو يحصل بوجود الجهاد من أي فاعل. وكإقامة الحجج ودفع الشبه؛ إذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من أن تزلزها شبه المبطلين، وحصوله^[١] لا يتوقف إلا على صدوره من فاعل ما، ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الأعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض؛ لإفضائه إلى إلزام^[٢] ما لا حاجة إليه، ولا ببعض معين؛ لأدائه إلى الترجيح من غير مرجح، فتعين أن يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض أو يتعلق ببعض غير معين، والمختار هو الأول.

(١) أي: في الواجب المخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر.

(٢) لأنه متعين عند الله، والذي فعله غيره.

(٣) وهو ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله؛ فلذا يسقط بفعل البعض، كالجهاد المقصود منه إعلاء كلمة الله بإذلال أعدائه. أما العين فما لا يحصل المقصود من شرعيته لكل أحد إلا بصدوره منه، كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الأمامة بتكرار الإعراض عما عداه والتوجه إليه كما في الصلاة. (من فصول البدائع).

[١]- في المطبوع: «حصولها». والمثبت من حاشية الشريف.

[٢]- في حاشية الشريف: التزام.

(يتعلق بالجميع^(١)) ويسقط بفعل البعض.

وقيل: إنما يتعلق البعض، ثم اختلفوا، فقال الرازي والسبكي^(٢): هو بعض مبهم. وقيل: معين عند الله. وقيل: من قام به.

احتج الأولون بقوله: **(لائم الجميع بالترك اتفاقاً)** والتأثير ليس إلا بواجب^(٣). ولأنه إن أراد بالمبهم بعض الأفراد فمن تكليف الغافل، وإن أراد القدر المشترك كما قيل في الواجب المخير فهو كلي لا يعقل تكليفه.

احتج القائلون بتعلقه البعض مبهماً بسقوطه بفعل البعض، ولو وجب على

(قوله): «لائم الجميع بالترك.. إلخ» أجاب في الجواهر عن هذا بأن تأثير الجميع عندهم عين الاعتراف منهم بأن الإيجاب على الواحد المبهم غير معقول.

(قوله): «بعض الأفراد» أي: جزئي غير معين.

(قوله): «فمن تكليف الغافل» أي: من لا يعلم؛ إذ لا يعلم توجه التكليف إليه مع الإبهام.

(قوله): «القدر المشترك» أي: الأمر الكلي، وهو أحد الأشخاص مبهماً.

(قوله): «لا يعقل تكليفه» إذ لا وجود له في الخارج.

(١) أي: على كل واحد. وقيل: المراد الجميع من حيث هو؛ إذ لو تعين على كل واحد كان إسقاطه عن الباقي رفعاً للطلب بعد تحققه، فيكون نسخاً مفترقاً إلى خطاب جديد، ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط، بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد، ويكون التأثير للجميع بالذات، ولكل واحد بالعرض. وأجيب بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ، كانتفاء علة الوجوب^[١]، كاحترام الميت^[٢] مثلاً، فإنه يحصل بفعل البعض؛ فلهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمانة على سقوط الواجب [الوجوب (ح سعد)] من غير نسخ^[٣]. (سعد).

(٢) يعنى به تاج الدين صاحب الجمع، وأما تقي الدين والد المذكور فمذهبه مذهب الجمهور كما صرح به في الجمع.

(٣) والتأثير هاهنا لا على وجه التخطئة كما في المسائل الاجتهادية عند من قال: الحق مع واحد، بل التأثير الذي تلزم به الهلكة، والله أعلم.

[١] - عبارة فصول البدائع: وليس رفع الحكم نسخاً مطلقاً، بل بدليل شرعي متراخ، وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه، وهو فعل المقصود.

[٢] - أي: فَعَلَة وجوب الصلاة عليه احترامه.

[٣] - أي: من غير رفع الحكم بالكلية، حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب من دون خطاب جديد. (علوي).

الجميع لما سقط.

(و) الجواب: أن هذا استبعاد، ولا مانع من سقوط الواجب عن ^(١) الجميع بفعل البعض إذا حصل به الغرض، كما يسقط ما في ذمة زيد بأداء عمرو عنه ^(٢)، فثبت أن **(السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به)** أي: بالبعض.

احتجوا ثانياً بأنه ثبت الأمر بواحد من خصال الكفارة، وهو واحد مبهم ^(٣)، فليثبت أمر واحد مبهم؛ إذ لا صالح للمنع غير الإبهام، وقد علم إلغاؤه.

(و) الجواب: أن ما ذكرتموه من جواز **(كونه مبهماً قياساً على الأمر بمبهم مدفوع بمنع الأصل)** المقيس عليه، وهو الأمر بواحد مبهم **(أو بالفرق ^(٤))** بين إبهام المأمور به وإبهام المأمور، وذلك لأن إثم واحد ^(٥) غير معين لا يعقل ^(٦)، بخلاف الإثم بواحد غير معين ^(٧).

وقد يقال: الفرق إنما يتم لو كان مذهبهم إثم واحد بالترك، أما إذا كان مذهبهم إثم الجميع بسبب ترك الجميع فلا، ومذهبهم ذلك؛ للاتفاق على إثم الجميع،

(قوله): «أي: بالبعض» بل هو مع السقوط بالبعض متعلق بالجميع.
(قوله): «للاتفاق على إثم الجميع» كما عرفت سابقاً حيث قال: لإثم الجميع بالترك اتفاقاً.

(١) في (ج): على.

(٢) إذا كان ضامناً؛ ليكون الوجوب متعلقاً بذمة الجميع ويسقط عن أحدهما بفعل الآخر، بخلاف ما لو لم يكن ضامناً فإنه خارج عن محل النزاع. (من خط سيدي عبدالقادر بن أحمد).

(٣) أي: بدلالة الدليل الذي سبق لهم. وقوله: «إذ لا صالح للمنع.. إلخ» أي: لمنع صحة القياس «غير الإبهام وقد علم إلغاؤه» لوجوده في الأصل ولم يمنع منه.

(٤) على أصلهم، ويصلح لنا أيضاً.

(٥) أقول: المناسب لسياق استدلالهم أن يقال: لأن تكليف واحد غير معين لا يعقل، وحينئذ لا يرد على الفرق قوله: وقد يقال.. إلخ، وقد رجع المؤلف عليه السلام إليه في قوله: فالأحسن.. إلخ، فليته أثره من أول الأمر، والله أعلم. (عن خط السيد صلاح بن حسين الأخفش).

(٦) لأنه لا يمكن عقاب أحد الشخصين إلا على التعيين.

(٧) من أمور معينة. اهـ لجواز العقاب على أحد الفعلين لا بعينه.

فالأحسن في الفرق ما عرفت قريباً^(١).

واحتجوا ثالثاً بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(٢) [التوبة: ١٢٢] وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة^(٣).

وأجيب: بأن الظاهر يؤول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً بين الأدلة، فإنه أولى من إلغاء دليل بالكلية، وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع^(٤)، فيؤول هذا بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع.

(و) القول بكون البعض الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية (معيناً عند الله من تكليف الغافل) وهو باطل؛ لأن علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما يجيء إن شاء الله تعالى، والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بأنه مكلف بكذا، وهو ظاهر.

(قوله): «ما عرفت قريباً» من قوله: ولأنه إن أراد بالمبهم.. إلى قوله: لا يعقل تكليفه، كذا نقل عن المؤلف عليه السلام.

(قوله): «وهو تصريح بالوجوب» لأن لولا الداخلة على الماضي [١] تفيد التثنية واللوم.

(قوله): «للدليل» أي: القاطع الذي لا يحتمل التأويل.

(١) أراد به ما رواه عنه سيلان، إلا أنه تعقب عليه في بعض الحواشي وقال: ينظر في جعله فرقاً. (من خط شيخنا العلامة أحمد بن الحسن بن إسحاق).

(٢) الطائفة: القطعة من الشيء. وقد تطلق الطائفة ويراد بها الفرقة، كقوله تعالى: ﴿وَأِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ الآية [الحجرات: ٩]. وقد تطلق الطائفة على الواحد والاثنتين، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ...﴾ الآية [التوبة: ١٢٢]، والفرقة ثلاثة، والطائفة واحد واثنان، واحتج به في قبول خبر الواحد. وعلى الثلاثة، قال تعالى: ﴿فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢]، والمراد منها الثلاثة؛ بقرينة ضمير الجمع في: ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]، وأقله ثلاثة على المختار. وعلى الأربعة، قال تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٥]، والمراد أربعة؛ لأنهم نصاب البيئة في الزنا الذي هو سبب عذابها. فإن قلت: الضمير أيضاً جمع في آية الإنذار، فأقله أيضاً ثلاثة. قلت: الجمع بالنظر إلى الطوائف التي تجتمع من الفرق. (كرمان).

(٣) هذا باعتبار ظاهر اللفظ، وأما باعتبار المعنى فلا فرق بين هذه الآية وبين أدلة فروض الكفاية فتأمل.

(٤) يعني أن الآية سقت لبيان ما يسقط الواجب عن الجميع، لا لبيان الواجب على الجميع فقد علم من أدلة أخرى. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

[١] - نحو: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢].

(و) هكذا في القول بكونه **(القائم به)**؛ لأنه **(يستلزم عدم تكليفه)** أي: من يقوم به **(قبله)** أي: قبل القيام به لعدم القيام **(و)** أيضاً يستلزم **(أن لا مكلف إن ترك)** فرض الكفاية فلم يقم به أحد.

[متعلق الوجوب في الواجب الموسع]

مسألة: اختلف أهل العلم ^(١) في الأمر المؤقت بوقت يفضل عن المأمور به - وهو المعروف بالواجب الموسع - كالأمر بصلاة الظهر هل يتعلق بالجميع أو بأوله أو بآخره. فالجمهور على أن فعله واجب في جميع الوقت، موسع فيه في أوله ^(٢) ومضيق ^(٣) في آخره.

ثم اختلفوا، فقال المنصور بالله وأكثر أهل هذا القول: لا يجب على المؤخر عن أول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت.

وقال أبو طالب وأبو علي وأبو هاشم وأبو بكر الباقلاني ^(٤): يجب العزم فيه على الفعل، ورواه المؤيد بالله عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام.

احتج الجمهور أولاً: بأن الأمر مقيد بجميع الوقت؛ لأن الكلام فيما هو كذلك، وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت، بأن يكون الجزء الأول من الظهر

(قوله): «العزم فيه» أي: في أول الوقت على الفعل بعد، أي: بعد أول الوقت.

(قوله): «احتج الجمهور» لعله أراد جمهور القائلين يتعلق الوجوب بجميع الوقت، وهم المنصور بالله ومن معه ^[١]؛ لقوله: وليس في الأمر تعريض للتخير ^[٢] بين الفعل والعزم. إلخ، ولقابلته بقوله: احتج أهل العزم، لكن الضمير في قوله: واحتجوا أيضاً يعود إلى الجمهور مطلقاً أهل العزم وغيرهم، ففي الكلام إلغاز باختلاف مرجع الضمير.

(١) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه: اختلف في إثبات الواجب الموسع، وهو ما كان وقته زائداً على فعله كصلاة الظهر، فأثبتته الجمهور. إلخ. اهـ المراد نقله.

(٢) فأجزاء الوقت كخصال الكفارة يخير المكلف بينها حتى لا يبقى إلا ما يتسع للفعل فيتين، وهو معنى قوله: ومضيق في آخره.

(٣) في المطبوع: مضيق. بدون واو.

(٤) قال العضد: وقال القاضي ومتابعوه: الواجب في كل جزء من الوقت هو إيقاع الفعل فيه أو إيقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال، إلا أن آخر الوقت إذا بقي منه قدر ما يسع الفعل فحيث يتعين الفعل.

^[١] - لا يبعد أن يلزم هذا أهل العزم؛ إذ الموجب للعزم عندهم هو الاحتياج إلى البذل لثلاث يخرج عن الوجوب، فلا ينافي كونه على مذهب الجمهور مطلقاً. (سيدي حسن بن يحيى ح).

^[٢] - وليس في الأمر تعريض للتخير في الهداية: تعرض، ولعل ما هنا من سهو الناسخ.

مثلاً منطبقاً على الجزء الأول من الوقت والجزء الأخير على الأخير، ولا تكراره في أجزائه، بأن يأتي بالظهر في كل جزء يسعه من أجزاء الوقت، فإن ذلك باطل إجماعاً، وليس في الأمر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم، ولا لتخصيصه بأول الوقت أو آخره، ولا بجزء من أجزائه المعينة^(١)، بل ظاهره ينفي التخيير والتخصيص؛ ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه، وعلى تساوي نسبته إلى أجزاء الوقت، فثبت أن **(جميع وقت الموسع وقت أداء)** له **(فالتعيين)** لأول الوقت تخيراً بينه وبين العزم أو تعييناً ولاخـره **(تحكم)** باطل، فوجب القول بوجوبه على التخيير في أجزاء الوقت، ففي أي جزء أداه فقد أداه في وقته.

(و) احتجوا (أيضاً) بأنه لو كان وقته جزءاً معيناً فإما أن يكون أوله أو آخره؛ إذ لا قائل بغيرهما، وحيثئذ يلزم أن **(يكون الفاعل في غيره مقدماً أو قاضياً)**

(قوله): «بل ظاهره» أي: الأمر.

(قوله): «وقت أداء» هكذا عبارة ابن الحاجب، وكان الأولى أن يقال: جميع وقت الموسع [١] متعلق للوجوب؛ إذ الكلام في الوجوب لا في كونه وقت أداء؛ إذ التأدية أعم من الوجوب، فإن القائلين بأن وقته أوله منهم من يقول: بأن ما بعده وقت تأدية لا وجوب، والمؤلف قد عاد في العبارة إلى ما هو المقصود حيث قال: وقيل: متعلق للوجوب أوله، وقوله: متعلق للوجوب آخره. وعبارة الفصول: الموسع يتعلق للوجوب بجميعه على سواء.

(قوله): «ولآخره» عطف على لأول الوقت، يعني والتعيين لآخر الوقت.

(قوله): «واحتجوا» قال بعض المحققين [٢]: الدليل الأول عام، وهذا إنما ينفي الثاني والثالث.

(قوله): «يكون الفاعل في غيره» الضمير عائد إلى المعين الدال عليه قوله سابقاً: فالتعيين تحكم.

(قوله): «مقدماً» اعترض بعض المحققين بأنهم وإن صرحوا بأن وقت الأداء هو آخر الوقت لكن صرحوا بأن ما فعل في أول الوقت كان نفلاً يسقط به الفرض، وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر [٣] على الزوال، وهذا موافق لما نقله عنهم فيما يأتي من أنه عندهم إما نفل يسقط به الفرض أو واجب معجل.

(قوله): «أو قاضياً» لو قال: أو قاضياً فيعصي لكان أولى؛ لأنه العمدة في الاحتجاج؛ ولهذا اقتصر في الشرح على قوله: والتأخير عصيان.

(١) إنما غير العبارة فلم يقل: أو جزء من أجزائه كما قال: أو آخره؛ لينبه على أن قوله: ولا بجزء إنما ذكره لتامم التقسيم ولا فلا يقل به أحد. (من خط السيد العلامة عبد القادر). ومعناه في بعض الحواشي.

[١] - لعل وجه التعبير بقوله: «وقت أداء» الإشارة إلى الملازمة بين وقت الأداء ووقت الوجوب، ففيه إلزام لمن يفرق بينهما من أهل الأقوال الآتية، والله أعلم، تأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - هو ميرزاجان. (ح).

[٣] - فوقت الظهر عندهم ثلاثة أقسام: ما يصح فيه ويكون أداء، وهو آخر الوقت. وما يصح فيه ولم يكن أداء، لكن مسقطاً للأداء، وهو أول الوقت. وما لا يصح أصلاً، وهو وقت الضحى مثلاً. وتقديم الفعل على وقته المقدّر له شائع في الشرع، كما في الزكاة المعجلة قبل وقتها، وتقديم غسل الجمعة قبل يوم الجمعة عند الإمامية، إلى غير ذلك. (ميرزاجان).

والتقديم لا يصح كقبل الزوال، والتأخير عصيان، وكلاهما خلاف الإجماع. احتج أهل العزم^(١): بأن التأخير ترك للواجب، فيكون إلى بدل، وإلا خرج عن كونه واجباً؛ إذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه، فإذا لم يجب فعله ولا فعلٌ بدله خرج عن صفة الوجوب.

وأما أن البدل هو العزم فقال في المجزي: الدليل عليه ما تقرر في العقل والشرع من أن العزم بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل، لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والمغصوب وما يجري مجراها، وإذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بأن العزم بدل عن كل واجب يحتاج إلى بدل، وإذا ثبت كونه في الأصول العقلية بدلاً عن الواجبات واحتيج في الواجب الموسع فيه إلى بدل أقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها^(٢).

(قوله): «وكلاهما خلاف الإجماع» ذكر بعض المحققين أن القائل بأن وقت الفعل أوله إما أن يقول: إن التأخير عمداً عصياناً أم لا، فعلى الثاني يمنع كونه بالتأخير عاصياً، بل يجعل التأخير قسمين: ما فيه عصيان، وهو تأخيره إلى وقت العصر، وما لم يكن، كتأخيره إلى وقت الظهر، وعند هذا يظهر معنى الموسع عند هؤلاء. وعلى الأول يمنع [١] الإجماع على عدم العصيان. قلت: وهذا الاحتمال الثاني موافق لما رواه المؤلف فيما يأتي عن بعض الشافعية من أن الوقت الآخر وقت تأدية لا وجوب.

(قوله): «ولا يتعين له بدل» احتراز عن خصال الكفارة [٢]. وينظر مثاله في العقلية [٣].

(قوله): «وما يجري مجراها» لعله أروش الجنائيات.

(١) أبو طالب ومن معه.

(*) قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: ولعلهم جميعاً يجعلون اللطف الحاصل بفعلها في أول الوقت مخالفاً للحاصل بفعلها في آخر الوقت؛ إذ لو كان مثله لزم سقوط وجوبها بعد فعل بدله أو سقوط وجوب البدل.

(٢) العقلية والشرعية.

[١] - أي: القائل. (ح).

[٢] - المثال الواضع بالوضوء والتميم؛ إذ اتصاف التميم بالوجوب إنما هو عند البدلية لا أصالة، بخلاف خصال الكفارة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - قال في الأم بعد هذا: بياض في نسخة المصنف.

والجواب^(١): أنا لا نسلم أن التأخير ترك للواجب مطلقاً، إنما يكون تركاً لو أخره عن وقته المضروب، ولو سلم فلا نسلم أنه لو لم يكن إلى بدل خرج عن كونه واجباً^(٢)، وقولك: الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على إطلاقه، بل بوجه من الوجوه كما تقدم^(٣).

(و) أما (القول بوجوب العزم الخاص إن أخر) فمما (لا دليل عليه) كما قال المنصور بالله ﷺ في صفوة الاختيار: لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذي ذكره، وإنما يجب العزم على وجه الجملة على أداء الواجبات^(٤) وترك المقبحات.

(قوله): «بل بوجه من الوجوه» فتأخير الموسع عن أول الوقت وإن لم يَأثم بتركه فيه فهو يَأثم بتركه بوجه من الوجوه، وهو تأخير عن وقته المضروب له. إذا عرفت هذا اندفع ما يقال: قد تقدم في تعريف الواجب أن قيد «بوجه ما» لا يحتاج إليه بالنظر إلى الواجب الموسع. ووجه اندفاعه أن عدم الاحتياج إليه بناء على الجواب الأول، وهو أن تركه إنما يتحقق بتركه في جميع الوقت، وأما على فرض تسليم أنه يتحقق تركه بعدم فعله في أول الوقت فهو محتاج إليه على هذا التسليم^[١] فتأمل.

(قوله): «على وجه الجملة.. إلخ» وأيضاً لو كان العزم بدلاً لتأدى الواجب به، وليس كذلك، ذكره في شرح الفصول^[٢].

(١) عبارة الشيخ لطف الله في شرح الفصول: وأما الجواب عن قولهم: لخرج عن كونه واجباً.. إلخ فهو أنه يستحق الذم والعقاب على تركه في الجملة، أعني إذا ترك فيه وفي سائر الأوقات بعده، وقد عرفت أن الواجب هو ما يستحق الذم على تركه بوجه من الوجوه.

(٢) وأيضاً فإن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل؛ لأنه لو صلح بدلاً لتأدى الواجب به؛ لأن بدل الشيء يقوم مقامه، وإذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل. (نهاية).

(٣) وأما الجواب عن القياس على الواجبات العقلية فلعل القائلين بعدم وجوب العزم المذكور لا يسلمون وجوب العزم المذكور على كل من المذكورات بخصوصه. (شيخ لطف الله). ينظر. (لي).

(٤) قال العسدي: إن العزم على فعل كل واجب إجمالاً وتفصيلاً عند تذكره هو من أحكام الإتيان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقته أو لم يدخل، فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لأثم وإن لم يدخل الوقت ولم يجب. اهـ يعني أن من أحكام الإتيان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالاً ليتحقق التصديق الذي هو الإذعان والقبول، وأن يعزم على الإتيان بالواجب المعين إذا تذكره تفصيلاً، كالصلاة مثلاً، سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ما قال في المنتهى. وأجيب بأن العزم على فعل كل واجب قبل فعله من أحكام الإتيان، فكان العصيان لذلك. وأما تفريع قوله: فلو جوز على ما سبق فليس على ما ينبغي؛ لأن عدم العزم لا يستلزم تحويز الترك. (سعد).

[١] - قوله: «فهو محتاج إليه على هذا التسليم» ما ذكره المحشي صحيح لمن تأمل. (منقولة. ح).

[٢] - قال الشيخ لطف الله عقب هذا: قال الإمام المهدي ﷺ في المنهاج: والصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلاً في أول الوقت ولا وسطه؛ إذ المصلحة إنما هي فيها عين الله تعالى وجوبه، ولم يعين إلا الصلاة دون العزم، ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع أبعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير.

وقال الإمام المهدي في المنهاج: الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلاً في أول الوقت ووسطه؛ إذ المصلحة إنما هي فيما عين الله سبحانه وجوبه، ولم يعين إلا الصلاة دون العزم، ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع أبعاد الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير^(١). انتهى

(وقيل:) متعلق الوجوب **(أوله^(٢))** وهذا لأكثر أصحاب الشافعي^(٣)، ثم اختلفوا إذاً آخر عن أوله، فقليل: الآخر وقت تأدية لذلك الفرض لا وقت وجوب له، فيسمى فعله فيه أداء، فقد جعلوا الوجوب متعلقاً بأول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتأخيره عنه إلى أي الأوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلاً، فالمفعول أولاً مؤدئ في وقت الوجوب، والمفعول ثانياً مؤدئ في غير وقت الوجوب، غير أن الشرع أباح التأخير إلى وقت معلوم^(٤). وقيل: هو وقت قضاء فيأثم بالتأخير عن أوله كما نقله الشافعي عن بعضهم^(٥).

(١) وإن كان التقديم أفضل لكونها تكون فيه لطفاً في واجب ومندوب بخلاف آخره. (منهاج).
(٢) قال في شرح الجوهرة: اختلفوا في حد أول الوقت عندهم، يعني الذي تعلق به الوجوب، فمنهم من قال: قدر الطهارة وفعل الصلاة، ومنهم من قال: نصف الوقت. (شرح فصول للشيخ لطف الله).
(٣) قال الإسنوي في شرح المنهاج: وهذا القول لا يعرف في مذهبنا، يعني مذهب الشافعي، ثم قال: نعم نقله الشافعي عن المتكلمين فقال: وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يقول: إن وجوب الحج على الفور: إن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت، حتى لو أخره عن أول وقت الإمكان عصي بالتأخير. (شيخ لطف الله).

(*) قال البيضاوي في المنهاج: ومنا من قال: يختص بالأول، وفي الآخر قضاء. أراد منا أي: من الشافعية. ومثله للرازي في المحصول والمتنخب، فإنه قال: ومن أصحابنا. وصرح بنسبته إليهم في المعالم. والمنقول عن عامتهم رده وإنكاره.

ولعله التبس على الرازي توجيه الاصطخري حيث ذهب إلى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار.

(٤) فيكون أداء.

(٥) قال المحلي في شرح الجمع ما لفظه: نقله الإمام الشافعي في الأم عن بعضهم وإن نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الإجماع على نفي الإثم؛ ولنقله قال بعضهم: إنه قضاء يسد مسد الأداء.

وقال بعضهم: إنه قضاء يسد مسد الأداء؛ للإجماع على نفي الإثم، وهذا معنى قوله: **(فإن آخر فالأداء والقضاء قولان. وقيل:)** متعلق الوجوب من الوقت **(آخره)** وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة ^(١) **(و)** اختلفوا فيما فعل في أول الوقت، فمنهم من يرى **(كون التقديم)** للفعل قبل آخر الوقت يصير الفعل **(نفلًا يسقط الفرض)** كالوضوء قبل دخول الوقت.

ورد بأنه لو كان نفلًا لجاز أن يؤديه بنيته ^(٢).

ومنهم: من يرى أنه واجب معجل، وهو ما أشار إليه بقوله: **(أو واجباً معجلاً)** كالزكاة المخرجة ^(٣) قبل وقتها.

(قوله:) «وقيل آخره» هو ما يتسع لتكثيره، كذا في البحر في أول باب الأوقات. وقيل: ما يتسع للوضوء والصلاة ^[١].

(قوله:) «نفلًا» خبراً لكون، واسمه التقديم، فقد أخبر باسم العين عن اسم المعنى ^[٢]، وقد صح ذلك للمبالغة كما ذكره نجم الأئمة في قوله: **«وَلَكِنْ أَلْبَسَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ»** [البقرة: ١٧٧]، وقد جعل المؤلف رحمه الله خبر التقديم في الشرح فعل الصبرورة ونفلًا خبرها ^[٣] كالتأويل لصحة الإخبار، ولا تخلو العبارة عن خفاء.

(قوله:) «كالزكاة المخرجة قبل وقتها» أجاب بعض المحققين ^[٤] أن الحول شرط للتحتم لا سبب للوجوب، بخلاف الوقت، وإلا لصحت قبله، وسيأتي للمؤلف في مسألة الأداء أن ملك النصاب الذي هو جزء السبب قائم مقام الوقت، فلا تقديم.

(١) وأحد قولي القسم ورواية عن الهادي.

(*) يحقق النقل، ففي تحرير ابن الهمام - وهو أعرف بمذهب أصحابه - ما لفظه: السبب هو الجزء الأول من الوقت عيناً؛ للسبق والصلاحية بلا مانع، وعامة الحنفية: هو، فإن لم يتصل به الأداء انتقلت كذلك إلى ما يتصل به، وإلا الأخير. (قال في الأم: من خط الوالد هاشم بن يحيى).

(٢) أي: بنية كونه نفلًا، لكنه يعارض بالوضوء قبل الوقت؛ لكونه نفلًا ولا يؤدى بنيته اتفاقاً.

(٣) وفي نسخة: المعجلة.

[١] - وهل المراد آخر الوقت الاختياري أم الاضطراري؟ تردد فيه الإمام عز الدين في شرح البحر وقال: إن كلام البحر يشعر بالأول، ومذهبهم يشعر بالثاني. (ح). وفي شرح الجوهرة للدواري: فائدة: كم قدر آخر الوقت الذي علق الحنفية الوجوب به؟ يحتمل أن يقال: إنه قدر نصف الوقت المتأخر، ويحتمل أن يقال: إنه قدر الطهارة وتأدية الصلاة، وهو الأولى. (سياغي).

[٢] - الحمل في عبارة المؤلف غير صحيح، ولكن لا لما ذكره المحشي؛ إذ النفل اسم معنى أيضاً، وإنها الوجه في عدم الصحة كون النفل صفة لمتعلق التقديم - وهو الصلاة - لا للتقديم، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٣] - بل هو مفعول ثانٍ لصير بمعنى يجعل. (ح عن خط شيخه الحسن).

[٤] - هو الجلال في شرح الفصول. اهـ (ح).

قيل: وهو باطل؛ لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل^(١) إجماعاً.
وروي عن الكرخي أنه فرض موقوف، وهو ما أشار إليه بقوله: **(أو فرضاً إن بلغ) المكلف (آخره)** لانكشاف الوجوب عليه **(والا)** يبلغه مكلفاً **(فنفل)** لانكشاف عدم الوجوب عليه. ورد بأن الفعل لا يكتسب حكماً بعد تقضيه.

فهذه **(أقوال^(٢))** للحنفية، وقد روي عن الشيخ أبي الحسن الكرخي أيضاً أنه نفل يسقط الفرض وأنه يوافق القول المختار^(٣).
واختلف فيمن آخر الموسع عن أوله^(٤) مع ظن الموت أو عدم بلوغ آخر

(قوله): «وهو باطل» لما عرفت من أن تقديم الصلاة قبل الزوال لا يصح.
(قوله): «لا يكتسب حكماً بعد تقضيه» هكذا ذكروا، ولعلمهم أرادوا بذلك في العبادات؛ إذ العقود الموقوفة تكتسب حكماً بالإجازة بعد تقضيتها، وهو استقرار الملك والقوة ونفوذ العقد، وكذا العقد الطارئ عليه الفساد كما ذكروا في الإجازات.
(قوله): «أقوال» خبر لكون، ولكن زيادة المؤلف عليه السلام في الشرح لفظة: «فهذه» لا تصلح للخبرية مع الفاء، ولعله على نحو: فانكح فتاتهم.
(قوله): «وأنه يوافق» أي: وروي عنه أنه يوافق القول المختار.

- (١) الظاهر أن المراد تقديم الصلاة لا مطلقاً فتأمل.
- (٢) والأقوال غير الأول منكرة للواجب الموسع؛ لاتفاقها على أن وقت الأداء لا يفضل عن الواجب. (شرح محلي على الجمع).
- (٣) وهو قول الجمهور: إنه يتعلق بجميع الوقت.
- (٤) متمكناً من الفعل فيه مع ظن الموت قبل بقية الوقت عصي اتفاقاً بين المذاهب الأربعة في الموسع، ولا أدري ما دليل العصيان عند غير الشافعية؛ لأن كون ظن الموت سبباً معيناً لأحد المخيرات ممنوع، فإن سببية الوصف حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، والظن المذكور ليس بدليل شرعي ينسخ التأخير إلى التعيين. وقيل: التأثيم إنما هو للجرأة. وليس بشيء؛ لأن الجرأة ممنوعة، مسنداً منعها بالتوسيع المعلوم، وبعدم كون الظن سبباً للتضييق. (شرح مختصر للجلال عليه السلام).
- (*) الخلاف المشار إليه يختص بالعدلية؛ إذ غيرهم لا يعلل باللطف ولا بالشكر، والمسألة التي هنا والخلاف فيها لا يختص بهم، فالأولى أن يكون بدل قوله: ومن قال بأنها شكر: ومن لم يقل بأنها لطف؛ ليشمل خلاف من لم يعلل من الأشعرية. (من أنظار سيدي هاشم).

وقته على صفة التكليف، فمن قال بأنها^(١) لطف في واجب لا يؤثم؛ لأن الشرع ورد باستمرار وجوبها إلى آخر الوقت المضروب، ولا شك أن الملطوف فيه متأخر عن الوقت^(٢) في كل حال وفي كل مكلف.

(و) من قال بأنها شكر يقول بأنه (يأثم مؤخر^(٣) بلا عذر مع ظن المانع) كالموت وتعذر الفعل (للجراة^(٤)) فإن لم يظن المانع فلا إثم عليه اتفاقاً.

(قوله): «متأخر عن الوقت» إذ لو جاز أن يكون الملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في آخره حيث جوزنا أن الملطوف فيه في وسط الوقت؛ لأن اللطف لا يجب بعد مضي وقت الملطوف فيه؛ لأنه قد تعذر فعله بعد مضي وقته، فلا وجه للتكليف باللطف بعد مضي وقت الملطوف فيه وتعذره، هكذا ذكره الإمام المهدي في المنهاج.

(قوله): «ويأثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع» هذه العبارة أشمل من عبارة ابن الحاجب وغيره حيث قالوا: من أخر مع ظن الموت؛ لشمول عبارته عليه السلام ظن الفوات لسبب آخر كالإغماء أو جنون أو حيض. قال في شرح الجمع: قال في النهاية: لو اعتادت طرو الحيض عليها في أثناء الوقت من يوم معين تضيق عليها الوقت [١٦]. وقد بنى المؤلف عليه السلام التأثيم على قول من يقول بأن الواجبات الشرعية وجبت لكونها شكراً كما هو قول أئمتنا عليهم السلام، وذلك معروف في موضعه، لا على القول بأنها وجبت لكونها لطفاً كما عرفت من المنقول عن المنهاج؛ ولهذا اختار الإمام المهدي عليه السلام وغيره عدم التأثيم. لكن يقال: ومع القول بأنها شكر لا تأثيم إلا إذا قيل بأن المكلف مع ظنه المانع يتنفي عنه التوسيع حتى تثبت له الجراة، وليس كذلك، وحينئذ فلا جراة مع التوسيع، ولا نسلم أن ظن الموت يضيقه ويقطع التخيير.

(قوله): «فإن لم يظن للمانع فلا إثم عليه» [٢] هذه العبارة أشمل من قول ابن الحاجب: «فإن أخر مع ظن السلامة»؛ لشمولها ظن عدم المانع والشك فيه، فالأول كأن يظن السلامة أو يظن عدم تعذر الفعل. واعلم أنهم ذكروا في الموسع مسألتين: إحداها: من أخر مع ظن المانع كالموت كما ذكره المؤلف. الثانية: من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة، قالوا: فإنه لا يعصي؛ لأن التأخير جائز، ولا تأثيم بالجائز، وجعلوا هذه المسألة الثانية هي التي حصل الفرق بها بين الموسع وما وقته العمر. ولفظ مختصر المنتهى وشرحه: وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات فجأة عصي، وإلا لم يتحقق الوجوب. فالمؤلف عليه السلام أشار إلى المسألة الثانية بمفهوم قوله: مع ظن المانع، أي: فإن لم يظن للمانع في الموسع فلا إثم عليه، إلا أنه لم يجعل للمؤلف الفرق بين الموسع وما وقته العمر مجرد هذه المسألة الثانية كما ذكروا، بل هي مع القول بأن الأمر للفقور، وهذا معنى قوله: =

(١) أي: الواجبات.

(٢) المضروب لها.

(٣) ينظر في دليل التأثيم في هذا القول مع تعلق الوجوب بجميع الوقت.

(٤) يمكن أن يقال: لا جراة؛ لأنه موسع، فلا إثم حينئذ.

[١] - في شرح الجمع: الفرض.

[٢] - يعني ولو مات فجأة. (حسن يحسن).

(فإن لم) يقع المانع المظنون (فالفعل) في آخر الوقت (أداء) لصدق الحد عليه (وقيل: قضاء) وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني؛ لأنه صار وقته شرعاً ما قبل ذلك الوقت بحسب ظنه (فإن أريد بنيته) أي: بنية القضاء (فبعيد) إذ

= وأما ما وقته العمر فإنه يعصي مؤخره مطلقاً - يعني سواء ظن المانع أو لا - عند من يقول بأن الأمر للفور. ثم اختار مع القول بعدم دلالة على الفور عدم الفرق بين الموسع وما وقته العمر في أنه مع ظن الموت يعصي ومع ظن البقاء لا يعصي كما في الموسع، وهذا معنى قوله: ومن يقول بأنه لا يدل على الفور.. الخ. ووجه عدول المؤلف عن الفرق بما ذكره أن المحقق الشريف اعترضه حيث قال: الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل؛ فإن ما يسع وقته العمر إن لم يميز تأخيرها أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً، وإن جاز فاما مطلقاً فلا عصيان بالتأخير مع الموت فجاءه؛ إذ لا تأثيم بالجائز [١٦]، وإما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره. وأما ما ذكره ابن الحاجب من أنه لو جاز له التأخير أبداً وإذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلاً، بخلاف الظاهر مثلاً فإن جواز تأخيرها إلى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب - فقد أجاب عنه السيد المحقق بما لا يسعه المقام. فإن قيل: فلم جعل المؤلف العصيان وعدمه فيما وقته العمر مبنياً على الخلاف في الأمر هل للفور أو التراخي دون الموسع؟

قلنا: لأن الخلاف المذكور إنما هو في الأمر المطلق لا في مثل الموسع كما صرح بذلك للمؤلف وغيره فيما يأتي. فإن قيل: فالجواب أيضاً مؤقت؛ لقول المؤلف عليه السلام: وأما ما وقته العمر، وقول ابن الحاجب وغيره: بخلاف ما وقته العمر. ويؤيد ذلك: أن المؤلف عليه السلام وغيره في مسألة: هل الأمر للفور أو للتراخي استدلوا على التراخي بحججه عليه السلام بعد مدة من نزول آية الحج.

قلنا: الظاهر أن ما وقته العمر له شبه بالمطلق من حيث إنه لا يعرف وقت انتهائه، بخلاف وقت الموسع كالظهور؛ ولهذا لم يجعله موصوفاً بالقضاء كما يأتي للمؤلف، وله شبه بالمؤقت من حيث إن وقته مقدر معين. وقد أشار المؤلف إلى ما ذكرنا بقوله فيما يأتي: بخلاف الحج فإن وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالأداء، واعتذر لإطلاقهم القضاء على الحج الفاسد بما سيأتي، وبما ذكرنا يحصل الجمع بين الأقوال، والله أعلم. **(قوله): «فإن أريد بنيته» أي: القضاء، أي: بوجوب نيته كما ذكره ابن الحاجب؛ ليظهر كون الخلاف مع التقيد بالوجوب معنويًا. والوجه في نية القضاء عند القاضي أن ذلك الظن كما صار سبباً لتعيين [التعين (ح شريف)] ذلك الجزء وقتاً صار سبباً أيضاً لخروج ما بعده عن كونه مقدراً له أولاً بالكلية. وهو بعيد؛ إذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء أو خروج [٢٢] ما بعده عن كونه مقدراً له أولاً في نفس الأمر، فإن تعين ذلك الجزء إنما يظهر في حق العصيان، ولا يلزم اعتباره في خروج ما بعده عن كونه وقتاً عند ظهور فساد الظن المقتضي لتعيينه [لتعينه (ح شريف)]، كما إذا ظن المكلف قبل دخول وقت الظهر مثلاً أنه لو لم يشتغل به ينقضي وقته وأخر فإنه يعصي اتفاقاً، وبعد ظهور خطأ اعتقاده إذا أوقعه في الوقت كان أداءه بلا خلاف، ولا أثر للاعتقاد البين خطأه في التسمية بالقضاء، وهذا بعينه يدل على فساد القول بوجوب نية القضاء، وإلا لوجب في صورة الوفاق.**

وما يتوهم من الفرق بين الصورتين بأن المتعين [٢٣] في إحداها جزء من أجزاء الوقت المقدر له شرعاً أولاً وفي الثانية ما هو خارج عنه متقدم عليه لا تعويل عليه؛ إذ مدار الحكم على التعيين والعصيان بالتأخير، فهو [وهو (ح شريف)] مشترك بينهما، هكذا ذكره الشريف.

[١٦] - في المطبوع: إذ لا تأثيم بالتأخير، والمثبت من حاشية الشريف.

[٢٢] - هكذا في المطبوع، وفي حاشية الشريف: وخروج.

[٢٣] - هكذا في المطبوع وفي حاشية الشريف: بأن المتعلق.

لم يقل به أحد **(وإلا فلا نزاع)** يعود إلى **(معنى)** إنما النزاع في التسمية، وتسميته أداء أولي؛ لأنه فُعل في وقته المقدر له شرعاً.

وأما ما وقته العمر ^(١) فإنه يعصي مؤخره مطلقاً ^(٢) عند من يقول بأن الأمر للفور، ومن يقول بأنه لا يدل على الفور يقول بجواز التأخير بشرط أن يغلب على ظنه أنه يبقى، فلو ظن أنه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات أم لم يمّت؛ ولهذا قال أبو حنيفة رحمته الله: لا يجوز تأخير الحج؛ لعدم ظن البقاء إلى سنة أخرى، والشافعي رحمته الله يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض.

[الأداء]

(مسألة: الأداء) في اللغة: الإيصال والقضاء، وفي الاصطلاح: **(ما فعل أولاً^(٣) في وقته المضروب)** أي: المقدر من جهة الشرع. ولم يقل: «واجب

(قوله): «وإلا فلا نزاع يعود إلى معنى» فإن القاضي يوافق الجمهور في أنه فعل واقع في وقت كان مقدراً له شرعاً أولاً، وهم يوافقونه في كونه **[واقعاً^(١)]** خارجاً عما صار وقتاً له بحسب ظنه.

(قوله): «المقدر له شرعاً» لا بد من زيادة أولاً كما ذكره في شرح المختصر.

(قوله): «مسألة الأداء» قدم ابن الحاجب تقسيم الواجب إلى الأداء والقضاء والإعادة على سائر أقسام الواجب من.....=

(١) لما كان الإتيان بالحج والعمر **[٢]** أداءً إجماعاً علم أن كل العمر وقته، كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما. (تنقيح).
(٢) ظن المانع أم لا. اهـ ولفظ المختصر وشرحه للجلال: بخلاف من أخر ما وقته العمر فمات فجأة فإنه يعصي، قيل: وإلا لم يتحقق الوجوب، وفيه نظر؛ لعدم الفرق بين الموسع والمطلق، فإن الكل منها موسع عند من لا يقول: إن الأمر المطلق للفور وإن أول وقت الموسع لا يتعين.

(٣) قال الإسني في المنهاج ما حاصله: إن قضاء صوم رمضان له وقت معين آخره دخول رمضان السنة الثانية، فمن فعله فيه كان قضاء مع أن حد الأداء يصدق عليه، فينبغي أن يزداد أولاً، فلا يرد؛ لأن الوقت المعين ثان لا أول. اهـ إذا عرفت ما قاله فزيادة «أولاً» كما يكون لإخراج الإعادة كما ذكره ابن الإمام يكون لإخراج هذه الصورة، إلا أن من جعل الإعادة قسماً من الأداء يفسد عليه الحد بذكرها، فتأمل. (من أنظار خاتمة المحققين محمد بن إسحاق رحمته الله).

(*) قال في فصول البدائع بعد أن ذكر أن الأداء ما فعل أولاً ما لفظه: وقيل: في وقته أداء مطلقاً، فالإعادة قسمه لا قسيمه، والحج المأتي به بعد فاسد إعادة، وتسميته قضاء مجاز؛ لأن وقته العمر، وربما يذهب إلى العكس؛ لتعين السنة بعد حضور الميقات.

(*) إن قلت: إن هذا تعريف للمؤدّي؛ لأن الأداء في الحقيقة فعل ما دخل وقته، وفرق بين المصدر واسم المفعول. قلت: إذا جعلت الأداء بمعنى المؤدّي خلص عن الاعتراض.

[١] - ما بين المعقوفين من حاشية الشريف.

[٢] - لفظ التنقيح: لما كان الإتيان به [أي: الحج] في العمر أداءً إجماعاً.. إلخ.

فعل» ليتناول النوافل المؤقتة. ولما كان التوقيت في الواجبات أكثر منه في النوافل حسن جعل هذه المسألة من مسائل الواجب.

فخرج بقوله: «أولاً» الإعادة؛ لأن الأداء والإعادة والقضاء عند الجمهور أقسام متباينة، ومن يجعل الإعادة قسماً من الأداء يحذف من الحد «أولاً». وخرج القضاء وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة؛ إذ لم يعين لها وقت، بخلاف الحج فإن وقته مقدر معين لكنه غير محدود؛ فيوصف بالأداء ولا يوصف بالقضاء، وإطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد^(١) مجاز من حيث المشابهة للمقضي في الاستدراك.

= كونه فرض عين وفرض كفاية ومعيناً وخيراً وموسعاً ومضيقاً، والمؤلف عليه السلام أخرج هذه القسمة كما في الفصول فينظر في وجه ذلك. ولعل وجهه أن قسمته بالنظر إلى ذاته كمعين وخير أهم من قسمته بالنظر إلى فاعله كفرض عين وفرض كفاية، وهو ظاهر. وقسمته بالنظر إلى فاعله أهم من قسمته باعتبار وقته؛ إذ الفاعل هو المؤثر في الفعل الموجود. وقسمته بالنظر إلى وقته فقط كموسع ومضيق أهم من قسمته بالنظر إلى وقوعه في وقته أو خارجه كأداء وإعادة وقضاء؛ إذ وقت الفعل أخص به من غيره من الأوقات الخارجية. وقسمته باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه أهم من قسمته بالنظر إلى مقدمته وجوده؛ إذ الأولى تعود إلى نفس الفعل والثانية إلى أمر خارج.

(قوله): «أقسام متباينة» فإفعل ثانياً في وقت الأداء ليس بأداء ولا قضاء.

(قوله): «ومن يجعل الإعادة قسماً من الأداء.. إلخ» نسبه في الجواهر إلى الغزالي، قال: لأنه اصطلاح على أن الفعل إذا وقع في وقته كان أداء سواء كان مسبقاً بأداء مختل أم لا، وإذا وقع في وقته وكان مسبقاً بأداء مختل كان إعادة، فجعل الأداء أعم مطلقاً من الإعادة^[١]. ونسبه أيضاً إلى البيضاوي، قال: ذكره في مرصاده حيث قال: والأداء إن كان مسبقاً بأداء مختل سمي إعادة.

(١) فإن قيل: إذا أفسد الحج بالجماع فتداركه فإنه يكون قضاء كما قال الفقهاء مع أنه وقع في وقته، وهو العمر - فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يحرم به إحراماً صحيحاً، فأما إذا أحرم به فإنه يتضيق عليه ولا يجوز له الخروج منه وتأخيره إلى عام آخر^[٢]، ويلزم من ذلك فوات [وقت] الإحرام به، فإذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات، بخلاف ما أتى به غير منعقد. وقد سلكوا هذا المسلك بعينه في الصلاة فقالوا: إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فإنها تكون قضاء تترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات [وقت] الإحرام لأجل ما قدمناه [قرناه (أسنوي)] من امتناع الخروج، نص على ذلك القاضي حسين في تعليقه، والمتولي في التتمة، والروماني في البحر، كلهم في باب صفة الصلاة. (أسنوي [وتصحيح الألفاظ منه]).

[١] - لفظ الجواهر: فجعل معرف الأداء أعم مطلقاً من معرف الإعادة، فيلزم أن يكون الأداء أعم مطلقاً من الإعادة.

[٢] - لفظ الإسنوي: وتأخيره من عام إلى آخر يلزم من ذلك.. إلخ.

[الإعادة]

(والإعادة) في اللغة: الإرجاع، وفي الاصطلاح: **(ما فعل فيه)** أي: في الوقت المضروب؛ فخرج القضاء والنوافل المطلقة، وقوله: **(ثانياً)** يخرج الأداء، إذا كان الفعل **(لخلل)** في الأول، فيخرج ما يفعل لا لخلل، كإعادة ما صلاه منفرداً لفضيلة الجماعة^(١).

(وقيل:) بل هي ما فعل فيه ثانياً **(للعذر)** أعم من أن يكون ذلك العذر خللاً أو لا، فيدخل ما أعيد لفضيلة الجماعة.

[القضاء]

(والقضاء) في اللغة: أداء الدين والصنع والحكم والحتم وغيرها. وفي الاصطلاح: **(ما فعل بعده)** أي: بعد وقت الأداء؛ إما **(لترك)** الفعل فيه **(أو)** لوقوع **(خلل)** فيما فعل فيه؛ فيخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة.

(قوله:) «والصنع» قال في الصحاح: قد يكون بمعنى الصنع والتقدير، قال أبو ذؤيب:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوايف تبع [١]

ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢].

(قوله:) «والحكم» قال في الصحاح: ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

(قوله:) «وغيرها» قال في الصحاح: قد يكون بمعنى الفراغ، تقول: قضيت حاجتي، وضربه قضيت عليه، أي: قتله، وقضى نجه، أي: مات، وقد يكون بمعنى الإنهاء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ﴾ [الحجر: ٦٦]، أي: أنهيناها إليه وأبلغناه [ذلك].

(قوله:) «والقضاء ما فعل بعده لترك أو لوقوع خلل» هكذا عبارة الفصول، واختارها المؤلف، وعدل عن قول ابن الحاجب: ما فعل بعده استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً؛ لخروج النوافل الموقته عن حد ابن الحاجب، وللمؤلف قد اختار إدخالها في القضاء وللدخول قضاء الحائض والنائم في حد المؤلف عليه السلام بغير تكلف، بخلاف حد ابن الحاجب فإنه احتاج لإدخال قضاء الحائض والنائم إلى زيادة قوله: مطلقاً، أراد به أنه لا يشترط سبق الوجوب على الفاعل، بل للمعتبر مطلق الوجوب. واعلم أن ابن الحاجب إنما ذكر قيد الاستدراك ليخرج بذلك إعادة الصلاة المؤداة في وقتها خارج وقتها لا لعذر ولا لخلل فإن تلك الصلاة لا تسمى أداء ولا قضاء ولا إعادة اصطلاحاً وإن سميت إعادة لغة، وتخرج النوافل الموقته كما عرفت.....=

(١) وهذا بناء على أن الأولى هي الفريضة، وقيل: أعم.

[١] - تبع بدل من صنع، وصنع صفة مشبهة كحسن.

والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته، فإن فعل فيه فأداء أو إعادة، وبعده قضاء.

فإن قلت: الزكاة المعجلة قد قدمت على وقتها^(١)؛ فلا يصح قولكم: إن الفعل لا يقدم على وقته.

قلنا: قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء^(٢) سببها قائماً مقامه، وجعل وقتها بذلك موسعاً، فلا تقديم.

فإن قيل: إذا وقعت ركعة من الصلاة في وقتها وباقيها خارجه فهل هي أداء أو قضاء؟

= قال الشريف: فإن إطلاق القضاء عليها مجاز. انتهى. ولتخرج إعادة القضاء لخلل أو لعذر فإنها ليست بأداء ولا قضاء؛ لعدم سبق الوجوب في وقت الأداء، ذكره السعد. وذكر بعض أهل الحواشي أن إعادة القضاء لخلل أو لعذر داخل في القضاء ولا تسمى إعادة اصطلاحاً. وأما المؤلف رحمته فقد أخرج إعادة الأداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر بقوله: لترك أو لوقوع خلل. وأما إعادة القضاء لخلل أو لعذر فالظاهر من عبارته أنها ليست بأداء، وهو ظاهر، ولا قضاء؛ لأن القضاء عند المؤلف ما فعل بعد وقت الأداء لترك الفعل فيه أو لخلل فيما فعله فيه، أي: في وقت الأداء.

(قوله): «والحاصل أن الفعل لا يقدم.. إلخ» عبارة شرح المختصر: فإن فعل فيه فأداء، أو بعده فإن وجد سبب وجوبه فقضاء، وإلا فغيرهما. فأدخل الإعادة في الأداء بناء على أنها قسم منه، وزاد قوله: فإن وجد سبب وجوبه ثم قال: وإلا فغيرهما بناء على ما عرفت من أن إعادة المؤداة بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر وكذا النوافل المؤقتة ليست بأداء ولا قضاء، وكذا إعادة القضاء لخلل أو لعذر ليست بأداء ولا قضاء على ما ذكره السعد، لا على ما ذكر بعض أهل الحواشي من أنه قضاء.

والمؤلف جعل الإعادة قسماً للأداء بناء على ما اختاره الجمهور، وأدخل النوافل المؤقتة في القضاء، لكنه أغفل إعادة القضاء في هذا الحاصل وإعادة الأداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر، فلو قال: وبعده لخلل أو لترك قضاء لثم له المراد، ولعله إنما أغفله اكتفاء بما سبق لانسحاق الذهن إليه، والله أعلم.

(١) والوضوء قبل الوقت للصلاة المؤقتة، إلا أن يقال: المراد من الفعل الذي لا يتقدم على وقته المقصود لنفسه، لا الفعل المقصود به غيره كالذي هو شرط لغيره كالوضوء فيصح تأديته قبل حصول المشروط [١]؛ لصحة تقدم الشرط على أسباب المشروط كالوقت.

(٢) والجزء الآخر الحول. اهـ ينظر؛ فإن في البحر وغيره من كتب الفقه أن ملك النصاب سبب كامل والحول شرط.

[١]- في نسخة: فيصح تأديته قبل وقته.

قلنا: بل أداء، أما ما وقع في الوقت فظاهر، وأما ما وقع بعده فبالتابع.
واعلم أن كثيراً من العلماء حصروا العبادات في الثلاثة، وليس بصحيح؛ إذ
قد صرح بعضهم بأن ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة لا يوصف بشيء من
الأداء والإعادة والقضاء.

ثم اعلم أن منها ما يوصف بالأداء والقضاء كالصلوات الخمس^(١) وصوم
رمضان والنذر المعين، وما لا يوصف بشيء منهما كالواجبات والنوافل المطلقة،
وما يوصف بالأداء^(٢) فقط كالحج وصلاة الجمعة، وما يوصف بالقضاء فقط
كصوم الحائض.

[مسألة في الكلام في مقدمة الواجب]

مسألة: في الكلام في مقدمة الواجب^(٣).

لا خلاف في أنه إذا كان مقيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة، كأن
يقول: إن ملكك النصاب فزك، وإن استطعت فحج، فهذا لا يكون إيجاباً
لتحصيل النصاب وما به الاستطاعة^(٤).

(قوله): «مسألة في الكلام في مقدمة الواجب» هذه خامسة المسائل المتعلقة بالواجب، وهي في قسمته بالنظر إلى
مقدمة وجوده إلى مطلق ومقيد كما سبق للمؤلف، والمراد بالإطلاق هنا عدم التقييد وإن كان الواجب مؤقتاً. وفيما
يأتي في مسألة هل الأمر للمطلق للفور أو للتراخي عدم التوقيت وإن كان مقيداً.
(قوله): «فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب» وذلك لأن الوجوب إذا كان مقيداً بشرط وانتهى ذلك الشرط
انتهى المشروط، قال الشيخ العلامة في شرح الفصول:.....=

- (١) والنوافل المؤقتة على مقتضى كلام المؤلف المتقدم.
- (٢) يعني لا بالقضاء؛ إذ سياق الكلام يفيد، وأما الإعادة فيوصف بعض أركان الحج وأبعاضه بها،
وكذا صلاة الجمعة توصف بالإعادة. اهـ وقد يقال: أما في نفل الحج إذا فسد فقضاء حقيقة كما
ذكره أصحابنا، وكذا إذا كان نذراً معيناً وفسد فإنه قضاء حقيقة، والله أعلم، وفي شرح ابن لقمان
أن الحج يوصف بعد الموت بالقضاء إذا أوصى به. (لي).
- (٣) في كلامه مسامحة؛ إذ الكلام في مقدمة الوجوب لا الواجب. اهـ بل كلام المؤلف أولى فتأمل.
- (٤) فلا يجب عليه تحصيل المأمور به إلا عند حصول ذلك القيد، فوجوبه موقوف على حصول ذلك
القيد، فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الأمر... إلخ. (من شرح الشيخ لطف
الله). وهذا ما يقال في الفروع: تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب. (لطف الله).

وإنما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم إلا به مع كونه مقدوراً واجباً أم لا؟ والمراد بالإطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وإن كان مقيداً بمقدمة أخرى، فقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين، وفيه أربعة أقوال:

الأول: وهو لجمهور العلماء ما أفاده بقوله: **(قيل: ما لا يتم المطلق إلا به وكان مقدوراً) للمكلف**

= وفي تسمية المتوقف على غير المقدور وعلى الشرط اللفظي واجباً تجوز؛ إذ لا وجوب له أصلاً بدون القدرة والشرط. انتهى. قلت: وقد بنوا هنا على هذا التجوز؛ لأنهم احتزوا بالمطلق عن المقيد بالشرط، ويقولون: وكان مقدوراً عن غير المقدور بناء على دخولها في الواجب، ولعل العلاقة الأولى إلى الواجب في المقيد بالشرط اللفظي [١]، وفيها جميعاً المشابهة صورة للواجب في تعلق الأمر بها لفظاً.

(قوله: «مع كونه مقدوراً واجباً» يعني بوجوبه، وإنما ترك المؤلف هذا القيد تساعاً؛ لظهور إرادته.
(قوله: «وقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين» حتى إن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيدة فلا تجب بالنسبة إليه، وإلى تعيين النصاب وإفرازه مطلقة فتجب، وكذا الصلاة بل التكليف كلها موقوفة على البلوغ والعقل، فهي بالقياس إليهما مقيدة، وبالإضافة إلى الطهارة واجبة مطلقة، وما ذكره المؤلف عليه السلام في تفسير المقيد والمطلق هو الذي في شرح المختصر. وقد فسر غيره الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال، فنوقض بالصلاة؛ إذ لا تجب في كل وقت وعلى كل حال مع أنها تكون مطلقة بالنسبة إلى بعض المقدمات، وإنما ذكرنا هنا هذا التفسير لأنه يبنى عليه كلام المؤلف سيأتي إن شاء الله تعالى، والمراد بالتقييد ما تقدم من قول الشارع: إن ملكت النصاب فزك، وبالإطلاق عدم التقييد. وظاهر كلامهم أن التقييد يكون بالشروط والأسباب سواء كانت شرعية أو عقلية أو عادية، إذ قيد الإطلاق احترازاً عن القيد بها، فينظر فيما يصح تقييده منها [٢] فإنه لا يصح التقييد في بعضها باللفظ كما في النظر الذي هو شرط في العلم مثل: إن نظرت وجب العلم [٣].

(قوله: «مقدوراً للمكلف» أغفل المؤلف عليه السلام بيان معنى المقدور لاختلافه باختلاف كلام الجمهور وكلام ابن الحاجب، فتفسيره متوقف على معرفة التمايز بين الكلامين ليظهر هل المراد بالمقدور مفهومه الظاهر المشهور - أعني ما يدخل تحت قدرة المكلف - أو المراد غيره. وبيان ذلك أن غير المقدور عند ابن الحاجب ما لا يتأتى الفعل بدونه عقلاً أو عادة، والمقدور مقابله، فيدخل في غير المقدور ما لا يمكن تحصيله كالقدم للقيام، وما يمكن تحصيله كترك أضداد الواجب، فابن الحاجب أخرج غير المقدور بقسميه: أما غير الممكن فظاهر، وأما الممكن فلخروجه عن البحث عنده. وأما الجمهور فإنهم فسروا المقدور بما هو المشهور، أعني ما يدخل تحت القدرة، فيدخل الممكن من العقلي والعادي؛ لأنها يدخلان تحت القدرة وإن كانا ما لا يتأتى الفعل بدونها، وإنما أدخلها الجمهور لأنها من البحث عندهم، ويخرج غير الممكن من الشروط العقلية والعادية، أعني ما لا يدخل تحت القدرة. إذا عرفت ذلك فالمؤلف لو اعتمد في تفسير المقدور ما هو المشهور دخل الممكن من العقلي والعادي فلم يطابق قوله: وقيل: يجب الشرط الشرعي؛ لأنه مبني على اعتبار قيد المقدور عند ابن الحاجب، وقد فسر بما عرفت، ولو فسر المقدور بما ذكره ابن الحاجب - أعني ما يتأتى الفعل بدونه - خرج الشرط العقلي والعادي الممكن الحصول، وهو عند الجمهور من البحث فتأمل، وتام تحقيقه يؤخذ من حواشي شرح المختصر.

[١] - وكذا في المتوقف على غير المقدور. (ح عن خط شيخه).

[٢] - الظاهر أن المراد بالمقيد ما كان مقيداً بمقدمة لا يحصل الوجوب في الواجب إلا بعد حصولها، والمراد بالمطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وإن كان لا يتأدى تأديته على الوجه المشروع إلا بها فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - يقال: النظر سبب لا شرط، كما هو صريح سياق المؤلف. (حسن الكبسي).

(واجب بوجوبه) سواء كان سبباً أو شرطاً^(١)، والسبب: هو ما يلزم من وجوده الوجود، والشرط: ما يلزم من عدمه العدم^(٢)، سواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم، أو عادياً

(قوله): «واجب بوجوبه» أي: بوجوب الواجب المطلق، وهذا من المؤلف إشارة إلى أن ليس المراد بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به أنه لا بد منه في الإتيان بالواجب المطلق، فهذا مما لا نزاع فيه كما ذكره ابن الحاجب، بل المراد أنه واجب بوجوبه، أي: مأمور به، أي: بذلك الأمر المتعلق بالواجب المطلق، يعني أن ذلك الأمر يفيد به معناه كما يأتي للمؤلف في قوله: لا نسلّمه فيما يتوقف عليه.. إلخ، فلا بد حينئذ من بيان دلالاته عليه بإحدى الدلالات، فالذي في شرح الفصول للعلامة الجلال أن المراد بكونه واجباً بوجوب المطلق أنه يلزم منه لا أنه مدلوله الوضعي أو التضميني، كما أن الأمر بالشئ ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه وإنما يستلزمه، بل كما يلزم جواز الإصباح جنباً من جواز المباشرة إلى تين الفجر، وذلك من أقسام المنطوق غير الصريح، فيكون المراد بقول المؤلف فيما يأتي: إنه يفيد بواسطة استلزام معناه، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

(قوله): «سواء كان سبباً» لعل ذكرهم الأسباب استيفاء لأقسام ما لا يتم الواجب إلا به لا لكونها من محل الخلاف؛ لأنه سيأتي أنها تجمع على وجوبها.

(قوله): «والسبب ما يلزم من وجوده الوجود» لم يتعرض لاستلزام عدمه لعدم الحكم كما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة من أن السبب هو المؤثر وجوده في وجود الحكم وعدمه في عدمه سواء كان علة كالإسكار أو غير علة كالزوال، ومثله في شرح جمع الجوامع؛ وذلك لأن مراد المؤلف تمييز السبب عن الشرط والممانع، وقد حصل التمييز بما ذكر من استلزام الوجود للوجود، ويشمل ما يستلزم عدمه لعدم كما في بعض الأسباب وما لا يستلزم كما في حز الرقة للقتل، فعليك بالتبع لما يستلزم عدمه عدم الحكم منها ولما لا يستلزم.

(قوله): «والشرط ما يلزم من عدمه العدم» قال في الجواهر في بحث خطاب الوضع: ليس هذا حقيقة الشرط، وإلا لزم انتقاض حله بالعلة التامة؛ لأن عدم العلة التامة يستلزم عدم الحكم، والمختار أن يقال في تعريف الشرط: هو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر لا على جهة السببية، فتخرج العلة التامة والسبب وجزؤه.

(قوله): «كالصيغة» أي: لفظ الإعناق «بالنسبة إلى العتق الواجب» عن كفارة أو نحوها، فإن الشارع جعل الصيغة سبباً لحصول العتق الواجب يلزم من وجودها وجوده، وينظر هل يلزم من عدمها عدم الحكم؟ فإن غير الصيغة كملك ذي الرحم مثلاً الظاهر أنه لا يحصل به العتق الواجب. وإنما قيد بالواجب ليدخل فيما نحن فيه، أعني في بحث ما لا يتم الواجب إلا به.

(قوله): «أو عقلياً» أي: ما يقضي العقل بسببته، وقد بين في لطيف الكلام وجه سببية النظر للعلم.

(قوله): «كالنظر المحصل» أي: المولد للعلم، والمراد بالعلم هو العلم الواجب كالعلم بالله وصفاته.....=

(١) قال في شرح الجمع للزركشي: إن الأمر بالشئ هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا، ولذلك عبروا عنه بالمقدمة. (من خط سيدي العلامة أحمد بن محمد إسحاق، قال: عن خط المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم عليه السلام).

(٢) ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم.

كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب.

وسواء كان الشرط أيضاً شريعياً كالوضوء^(١)، أو عقلياً كترك أضداد المأمور به^(٢)،

= ليدخل في البحث، والبراد بالنظر هو الصحيح. قال ابن متويه^[١]: وطريق معرفة صحته أن يعرف أن الاعتقاد الواقع عنه مقتضى لسكون النفس، فتعلمه نظراً صحيحاً مولداً للعلم، فالنظر سبب للعلم. وقد عرفت أن السبب ما يلزم من وجوده الوجود، فيلزم أن يوجد العلم بوجود النظر، وليس كذلك؛ فإن النظر قد لا يتولد عنه إلا الظن، فإن النظر الفكر المطلوب به علم أو ظن كما ذكره المؤلف في المقدمة وغيره من المنطقيين والأصوليين. ولعل المؤلف بنى ما ذكره هنا من استتزام النظر للعلم على ما ذكره ابن متويه حيث قال: أما النظر في الأمارات فإنما يختار الناظر عنده غالب الظن من دون أن يكون مولداً له، فلا حظ للنظر في التوليد إلا في قليل واحد وهو العلم؛ لأننا نجد العارفين بأن الأمانة الواحدة ووجه كونها أمانة تختلف حالهما عند النظر فيها في حصول غالب الظن، ولو كان سبباً لم يميز أن تختلف كما في النظر في الدلالة^[٢]؛ ولهذا تختلف أحوال الناس في الآراء والحروب وتختلف حال المجتهدين مع علم كل واحد بطريقة صاحبه، ثبت أنه يختار عنده الظن والداعي إليه هو العلم بالأمانة. قلت: هذا ما ينبغي التعرض له في هذا المقام، ولاستيفاء الكلام محل آخر.

(قوله): «أو عادياً كحز الرقبة»: فإن العادة قاضية بسببية حز الرقبة، يعني أنه يلزم من وجوده القتل عادة وإن كان لا يلزم من علمه العلم.

(قوله): «كالوضوء» في الصلاة، فإذا علمنا أن الوضوء شرط في الصلاة ثم أوجبها الشارع ساكناً عن الوضوء وجب الوضوء لوجوبها، كذا في شرح الشيخ العلامة. والأولى التمثيل بالحول في وجوب الزكاة^[٣]؛ إذ الوضوء لا يلزم من علمه عدم الوجوب، إنما يؤثر علمه في عدم صحة الصلاة، والصحة^[٤] ليست بحكم شرعي، بل عقلي، وقد سبق كلام في هذا. **(قوله):** «ترك أضداد المأمور به» يلزم من عدم الترك عدم الفعل، لا من وجوده الوجود كما ذلك مقتضى الشرطية، ولعل ذلك مبني على جواز الخلو^[٥] عن الفعل والترك كما هو المختار، ولاستيفاء البحث محل آخر. وإنما قال: «أضداد المأمور به» لأنه لا يتحصل الواجب إلا بترك كل ضده، بخلاف المحرم فإذا فعل واحداً منها كفى.

(١) فإنه لم يكن شرطاً عقلياً ولا عادياً لتام الصلاة، وإنما اعتبره الشارع فقط، ولا يخفك أن النزاع فيما ثبت بالأمر الذي وجب به الواجب، ومثل الوضوء لا يجب إلا بدليل مستقل. (نظام الفصول).
(٢) هذا على قول من يقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده. اهـ ينظر. (سيدي عبدالله الوزير).

[١]- عبارة ابن متويه: فأما النظر الصحيح الذي يراد به توليد العلم به فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد أنه مقتضى لسكون النفس، فيعلم نظراً صحيحاً مولداً للعلم، والشرط في توليده أن يكون الناظر عالماً بالدليل فيما يعلم ذاته يعلمها على الوجه الذي يدل، فإن من لم يعرف صحة الفعل من زيد لم يمكنه أن يعرفه قادراً، وإن عرف صحته منه وجوز أن يشاركه العاجز في ذلك لم يمكنه أن يعرفه بهذه الصفة. إلخ كلامه فليطالع. اهـ (ح).

[٢]- كدلالة الدخان على النار. اهـ (ح).

[٣]- مثال المؤلف صحيح؛ إذ الكلام فيما لا يتم الواجب المطلق إلا به، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يلزم عن عدمه عدم تمام الواجب؛ إذ لا دخل له في الوجوب، وأما ما ذكر القاضي من التمثيل بالحول فهو غير محل النزاع؛ لأنه قيد للواجب المقيد يريد بحول الحول، فتأمل. (ح من خط شيخه).

[٤]- في المطبوع: والصلاة ليست بحكم شرعي. وأظنه خطأ.

[٥]- لا يخفى أنه لا دخل لهذا فيما نحن فيه؛ لأنه إن أراد انبثاء لزوم عدم الفعل من عدم الترك على الخلو لم يستقم؛ إذ المراد من عدم الترك هنا عدم ترك ضد الفعل لا عدم ترك الفعل حتى يخلو عنها، وإن أراد انبثاء قوله: لا من وجوده الوجود الخلو فلا يقع الخلو عن الترك؛ إذ المفروض وجود ترك الضد، فليحقق، والله أعلم، ولعل المراد جواز الخلو عن الفعل عند الترك، والله أعلم. اهـ بل المراد ترك الفعل عند من لا يقول: لا يتحقق إلا بفعل، فيخلو عن الفعل والترك عند السكون؛ إذ ليس بترك. (حسن الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

أو عادياً كغسل جزء من الرأس في غسل الوجه.

(وقيل: لا) يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب إلا به ^(١) سواء كان سبباً أو شرطاً، وما وجب من ذلك فبدليل خارجي، كالإجماع في وجوب الأسباب.

(وقيل: يجب الشرط الشرعي) بما وجب به الأصلي، وغير الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سواء كان سبباً أو شرطاً عقلياً أو عادياً، وهذا قول الجويني وابن الحاجب.

(وقيل: يجب (السبب)) فإذا أمر بشيء كان أمراً بسببه ^(٢) معه، دون الشرط، ونسب هذا القول إلى المرتضى الموسوي والرازي، وكلام ابن الحاجب

(قوله): «كغسل جزء من الرأس» هكذا مثل في شرح المختصر للشرط العادي، وكذا في الفصول، قال الشيخ العلامة: فإن العادة قاضية بأنه لا يقطع بغسل جميع الوجه إلا مع غسل شيء من الرأس. قيل: وقد وجد تشكيك ذلك بخط المؤلف عليه السلام، ولعل وجهه أن استكمال الوجه لا يمكن بدونه ^[١] فيكون ضرورياً لا عادياً، وإلا لجاز تخلفه عقلاً كما في العاديات، وسيأتي في أثناء الاستدلال ما يؤيد هذا التشكيك حيث قال المؤلف فيما يأتي: لوجوبه عليه ضرورة.

(قوله): «كالإجماع في وجوب الأسباب» فالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً، والأمر بالإشباع أمر بالإطعام، فلا خلاف في إيجاب الأسباب، إنها الخلاف في غيرها، هكذا في حاشية السعد. قال السيد الشريف: فالإجماع فيها للدليل خارجي، هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسيبات أصلاً؛ لعدم تعلق القدرة بها، أما مع عدم الأسباب فلا متناعها، وأما معها فلكون المسيبات حينئذ لازمة لا يمكن تركها بوجه، فإذا ورد أمر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب، فهو الواجب حقيقة وإن كان وسيلة له ظاهراً؛ فلذا أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لأنها وسيلة إليه، فلا يدل الإجماع على وجوب التوصل، فإن شروط الفعل العقلية والعادية لا يتأتى فيها ذلك الدليل؛ لأن الفعل معها مقدور.

(١) أما التحصيل بمعنى أنه لا بد منه فليس بمحل النزاع، فلو قال: وقيل: لا يجب ما لا يحصل.. إلخ لطابق ما هو المعروف في محل النزاع، والله أعلم. (من خط سيلان).

(٢) والمراد بالسبب العلة، كما إذا أمر بإحراق زيد فإن ذلك الواجب متوقف على النار التي هي سبب الإحراق. (من شرح الجمع للزركشي، من خط المتوكل على الله إسماعيل).

[١] - ولو قيل بمنع هذا - إذ يمكن عقلاً استكمال الوجه بدون جزء من الرأس كما يشعر به كلام المؤلف فيما يأتي في قوله: دون القادر، وإنما الوجوب في حق العاجز ضرورة عادية - لم يبعد، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

في المختصر في أثناء الاستدلال يقتضي أن إيجاب السبب مجمع عليه^(١)، وأن نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه^(٢).

احتج القائلون بالمذهب **(الأول^(٣))** بأنه **(لا)** يمكن أن **(يتأدى)** الواجب **(على وجهه)** الذي وقع التكليف عليه **(من دونه)** أي: من دون ما يتوقف حصوله عليه.

(قوله): «في أثناء الاستدلال.. إلخ» حيث قال: وإن سلم فهو في الأسباب خاصة بدليل خارجي لا لأنها وسيلة.

(قوله): «وأن نفيه» أي: نفي ابن الحاجب.

(قوله): «في غير الشرط الشرعي» متعلق بالوجوب.

(قوله): «عما عداه» أي: السبب، خبر أن نفيه، وبيان ما ذكره ابن الحاجب من النفي أنه لما قال: «ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً» فهم من قوله: «شرطاً» أن غير الشرط ليس بواجب، فورد عليه أن غير الشرط يتناول الأسباب مع الاتفاق على وجوبها كما عرفت. وقد أجاب السيد المحقق عن ذلك بأننا نخص غير الشرط بما عدا الأسباب. قال: ولا يلزم إجمال حالها؛ لأنها قد علمت هاهنا. انتهى. يعني بما ذكره ابن الحاجب في أثناء الاستدلال كما عرفت.

(قوله): «يتأدى» مضارع تأدى بوزن تفعل، ولعل معناه المطاوعة.

(قوله): «عل وجهه» لعل هذا القيد بالنظر إلى الشرط الشرعي، وأما العقلي والعادي فلا؛ لأن مفهوم هذا القيد أن الفعل بدونها يتأدى لكن لا على وجهه، وليس كذلك؛ فإن الفعل لا يتحصل بدون ترك أضداده أصلاً. وقد يقال: النفي عائد إلى القيد مع عدم التعرض للمقيد بنفي أو إثبات، بل قد ينتهي كما في العقلي والعادي وقد لا كما في الشرعي، فيصح التقييد بالنظر إليهما أيضاً، وهذا هو أحد معاني النفي الداخلة على كلام فيه قيد كما هو مبين في موضعه ولا يخفى ما في ذلك من التكلف، وتقرير هذا الاستدلال على مقتضى ما يفهم من ظاهر العبارة هو أن التكليف بالفعل بدون ما يتوقف عليه تكليف بالمحال؛ إذ لا يمكن المكلف تأديته على وجهه بدونه، وحينئذ يرد عليه أن اللازم من هذا الاستدلال أنه لا بد في تأدية ما يتوقف.....=

(١) وفيه نظر؛ لما قيل في بعض الحواشي موافقاً لما في شرح المنهاج: إن الخلاف قد وقع في السبب أيضاً، وكلام المنهاج صريح في ذلك.

(٢) والذي عداه هو الشرط العقلي والعادي. اهـ يعني أن نفي ابن الحاجب لما عدا الشرط الشرعي إنما هو فيما عدا السبب، وأما هو فمتفق على وجوبه على ظاهر كلامه.

(٣) تحرير هذا الدليل أن يقال: مقدمة الواجب ما لا يمكن تأديته بدونها، وكل ما لا يمكن تأدية الواجب بدونه ممتنع الترك، وكل ممتنع الترك واجب، فمقدمة الواجب واجب. لكن هذا الدليل لا يدل على أن وجوب المقدمة بوجوب الواجب، بل يدل على أنها واجبة. فالضمير في قوله: «الأول بأنه» موضوع الصغرى، وهو يعود إلى المقدمة كالضمير في قوله: من دونه، وحذف الكبرى والنتيجة لظهورها. (أفاده السيد العلامة عبد القادر بن أحمد، ومن خطه نقل).

= عليه الشيء من حصول ما يتوقف عليه، وهذا مسلم، أعني أنه لا بد منه كما ذكره ابن الحاجب، وإنما النزاع في إيجابه وكونه مأموراً به شرعاً فإن دليلاً؟ فأشار المؤلف إلى تقرير الاستدلال بوجه يلزم منه إيجاب ما يتوقف عليه الشيء فقال: وتحقيق ذلك.. إلخ. وخلاصته: أن عدم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء الواجب يقتضي عدم المنع من تركه، وهو مستلزم عدم المنع من ترك الشيء الواجب، فيجتمع التقيضان، أي: المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه. لكن يرد عليه أن اللازم حينئذ هو إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ولو بأمراً آخر، والنزاع في إيجابه بالأمراً المتعلق بذلك الشيء كما عرفت. وأيضاً يكون اللازم من هذا الاستدلال على مقتضى هذا التحقيق هو اجتماع التقيضين في كلام الشارع، بمعنى أنه يستلزم نقض الحتم، وهو لا يصدر من حكيم، لا التكليف بالمحال بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب على وجهه بدون ما يتوقف عليه [١]، وذلك لأن التكليف بالمحال إنما يلزم من المنع عن فعل ما يتوقف عليه الشيء لا من عدم المنع عن تركه كما ذكره في القسطاس على قول الإمام المهدي عليه السلام: لو لم يجب لكان الأمر كأنه قال: افعل كذا حتماً وأنت مخير في فعل ما لا يتم إلا به، وهذا يستلزم تكليف ما لا يطاق - حيث قال [٢]: قد يقال: ليس عدم إيجابه يستلزم تكليف ما لا يطاق، إنما يستلزمه المنع من فعل ما لا يتم إلا به فليتأمل. انتهى. فلما ذكرنا من الإيراد عدل المؤلف عليه السلام إلى بيان الاستدلال بوجه آخر يلزم منه التكليف بالمحال المشار إليه في المتن بقوله: لا يمكن أن يتأدى الواجب.. إلخ، فقال: وقد يحقق بوجه آخر.. إلخ. وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره في الجواهر ناقلاً عن الأصفهاني حيث قال: اعلم أن الفاضل الأصفهاني قال: الحق ما ذهب إليه الجمهور من أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب سواء كان ذلك شرطاً شرعياً أو غيره، بيانه: أن إيجاب الشيء مطلقاً إيجاب له على كل حال، فإن لم يكن مقتضياً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها، وهو محال. ثم اعترضه صاحب الجواهر [٣] بأن التكليف به حال عدم المقدمة إنما يستلزم لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها، وهو ممنوع [٤]. وأجاب الأصفهاني بأن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه في جميع الأحوال، ومن جعلتها الحالة التي عدت فيها المقدمة، فيلزم إيجابه حال عدمها، وهو تكليف بالمحال. قال صاحب الجواهر: وفيه نظر؛ لأن التكليف بالواجب حال عدم مقدمته مشترك الإلزام؛ لأنه لازم سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لم نقل به، أما على تقدير عدم الوجوب فظاهر، وأما على تقدير وجوبها فلا نذكر أن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه في جميع الأحوال ومن جعلتها الحالة التي عدت فيها المقدمة، فيلزم إيجابه حال عدم المقدمة، وهو تكليف بالمحال. قال: فظهر أن التكليف بالمحال لازم على التقديرين [٥]. ثم قال: والحق أن المراد بالواجب المطلق ليس هو الواجب في جميع الأحوال، بل الواجب المطلق هو الذي لم يقيد إيجابه بما يتوقف عليه لا ما لم يقيد إيجابه بشيء أصلاً، وقد سبق الإشارة إلى ذلك [٦]. انتهى. وقد ذكر المؤلف عليه السلام أيضاً تحقيق الواجب المطلق فيما سبق بمثل ما ذكره الجوهري هنا. إذا عرفت ما ذكرنا فظهر لك أن قول المؤلف في هذا الوجه الآخر: «لكن مكلفاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه» مبني على تفسير المطلق [٧] بما يجب في جميع الأحوال، وهو غير ما اختاره فيما سبق، فلم يتم بما ذكره المراد، والله أعلم.

[١] - الظاهر أن يقال: بدون إيجاب ما يتوقف عليه كما يشعر به كلام القسطاس الآتي، فتأمل. (شيخنا المغربي ح).

[٢] - يعني في القسطاس. (ح).

[٣] - لفظ الجواهر: فإن قلت: لا نسلم لزوم التكليف به حال عدم المقدمة، وإنما يلزم ذلك لو كان عدم وجوب المقدمة.. إلخ.

[٤] - إذ عدم الوجوب لا يوجب العدم. (منه ح).

[٥] - فما هو جوابكم فهو جوابنا. (جواهر). وقوله: «ثم قال: والحق» عبارة الجواهر: والحل.. إلخ.

[٦] - هذا الأول من الجوابين، ثم قال في الجواهر: وأما ثانياً فلا نذكر أن عدم المقدمة شرعاً لا يستلزم جواز عدمها حتى يلزم جواز المحال؛ لأن انتفاء الوجوب الشرعي لا يستلزم انتفاء الوجوب العقلي. (جواهر).

[٧] - ويمكن أن لا ينسب كلام المؤلف على هذا التفسير، بأن يقال: مراده أن عدم إيجاب ما يتوقف عليه الواجب يقتضي التخير بين فعله وتركه، وحينئذ نختار تركه يكون معدوماً، وحينئذ فوجوب الواجب بسبب كونه مطلقاً عن تقييد إيجابه بمقدمة كما عرفت لا لكونه واجباً في جميع الأحوال تكليف بالمحال، فظهر ابتناء كلامه على ما اختاره سابقاً وإن ورد عليه ما في القسطاس والجواهر من أن عدم الوجوب لا يوجب عدم المقدمة، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي عن خط السياغي).

وتحقيقه: أن إيجاب الشيء يقتضي المنع من تركه، وعدم إيجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه إلا بها يقتضي جواز تركها، وهو يستلزم عدم المنع من تركه^(١)، فيجتمع النقيضان^(٢)، وهو محال.

وقد يحقق بوجه آخر، وهو: أنه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه، والمفروض أنه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه، فيكون تكليفاً بالمحال^(٣).

احتج **(الثاني):** بأن **(إيجاب شيء)** بدليل يدل عليه **(لا يتعداه)** إلى غيره من الأمور الخارجة^(٤) عنه، فإيجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم.

(و) الجواب: أن ما ذكرتموه من أنه لا يتعداه إلى غيره **(لا نسله فيما يتوقف عليه)** حصوله؛ فإن العرف شاهد بأن وجوب الشيء يفيد ذلك بمعناه^(٥).

احتج **(الثالث)** على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره^(٦) أما

(قوله): «يفيد ذلك» أي: وجوب ما يتوقف عليه «بمعناه» أي: بمعنى وجوب ذلك الشيء. وعبارة المؤلف عليه كما في شرح الجوهرية ونقله الشيخ العلامة في شرح الفصول، ولعل المراد بواسطة استلزام معناه لوجوبه؛ لأنك قد عرفت سابقاً أن ذلك من دلالة الالتزام لا التضمن.

(١) قد يقال: الذي يظهر استلزامه لعدم الإتيان به على الوجه المطلوب منه لا لعدم المنع من تركه، والله أعلم.

(٢) المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه.

(٣) قد يقال: هو ممنوع؛ إذ لا يكون تكليفاً بالمحال إلا لو كلف بالإتيان بفعل هذا الفعل وترك ما يتوقف عليه، وهو هنا ليس كذلك.

(٤) في المطبوع ونسخة مخطوطة: الخارجية.

(٥) أي: تضمنه. (من خط سيلان). بل استلزمه. تأمل.

(٦) ولفظ حاشية: توضيح المقام بلفظ أبسط مع زيادة أن يقال: وأما غير الشرط الشرعي فالدليل على عدم وجوبه بما وجب به الواجب أمور: الأول: أن وجوبه بما وجب به الواجب يستلزم أن يتعقله من أوجهه، وإلا أدى إلى أن يأمر ذلك الموجب بشيء لا يشعر به، وهو لا يتصور؛ =

= لأن الأمر بشيء فرع الشعور به، وقد علمنا قطعاً صحة إيجاب الفعل الواجب مع عدم الشعور بمقدمته، فيتحصل حينئذ قياس استثنائي منتجه رفع التالي هكذا: لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به بما أمر به الواجب لكان مشعوراً به، لكنه غير مشعور به، ينتج فلا يكون مأموراً به، وهو المطلوب. أو قياس اقتراضي هكذا: غير الشرط الشرعي غير مشعور به، وكل غير مشعور به غير مأمور به، ينتج بديهية: غير الشرط الشرعي غير مأمور به، وهو المطلوب. والجواب: يمنع كون قضية ذلك التعقل كلية، لم لا تكون في خاص، وهو ما يكون وجوبه بالأصالة؟ وعلى تقدير تسليمه هو لازم لكم فيما قصرتم عليه الوجوب بوجوب الواجب، وهو الشرط الشرعي، فما هو جوابكم فهو جوابنا، فإن فرقتم بين الشرعي وغيره بأن الشارع جعل الشرط الشرعي من تنمة الواجب حيث جعل الفعل الواجب موقوفاً عليه فمتى طلب الواجب فقد طلب الشرط الشرعي لذلك التوقف - قلنا: الموقوف فيه لا يعلل إلا بخطاب الشرع، وهذا يخرج عن كونه مقدمة للواجب إلى حيز الواجب أصالة، فيتعطل عنه محل النزاع. الثاني: أنه لو وجب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا تمتنع التصريح بعدم وجوبه، واللازم باطل؛ لصحة التصريح بأنه غير واجب حيث نقول: يصح القول بوجوب غسل الوجه مع صحة القول بعدم وجوب غسل شيء من الرأس. والجواب: منع بطلان اللازم في حق العاجز عن استكمال غسل الوجه إلا بغسل جزء من الرأس، وهو الذي كان غسل جزء من الرأس شرطاً لغسل كل الوجه في حقه، وأما القادر على استكمال غسل الوجه من دون غسل جزء من الرأس فليس غسل جزء من الرأس شرطاً للوجوب في حقه، فلا تعلق له بالبحث. الثالث: أنه لو وجب غير الشرط الشرعي بما وجب به الواجب للزم أن يعصى بتركه، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان البطلان: أنه لا يعصى بترك غسل جزء من الرأس حيث لم يحصل بدونه استكمال الوجه، إنما يعصى بترك غسل بعض الوجه. والجواب: أنه غير واجب في حق القادر كما تقدم، فهو غير محل النزاع، ولا نسلم عدم وجوبه في حق العاجز، فأقيموا الدليل. الرابع: أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً بما أمر به الواجب لانقلب المباح واجباً. بيان ذلك: أن ترك الحرام واجب، ولا يمكن تركه إلا بشرطه العقلي الذي هو فعل المباح، فيجب كوجوبه، فيلزمنا الرجوع إلى قول أبي القاسم مع قولنا ببطلانه. والجواب: منع أنه لا يمكن ترك الحرام إلا بفعل المباح، ومنع أنه لا يخلو المكلف عن الأخذ والترك، لم لا يجوز أن يتوقف على فعل غير مباح أو لا يتوقف على فعل أصلاً؟ الخامس: أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به بما أمر به الواجب لوجبته، والإجماع على خلافه. والجواب: منع وجوب نية ما بالعرض كالمقدمة هنا، وإلا لزم نية النية إلى ما لا يتناهى. (من خط سيدي عبدالله بن علي الوزير رحمته الله).

الشرط الشرعي^(١) فلائنه (لو لم يجب لم يكن شرطاً؛ لحصول) جميع (ما أمر

(قوله): «أما الشرط الشرعي» أي: أما احتجاجة على وجوب الشرط الشرعي، وقوله: «لحصول جميع ما أمر به» هذا بيان للملازمة في هذه الشرطية. وأعلم أنه لا بد قبل الكلام في هذا الاحتجاج والجواب عليه من بيان أن شرطية الشيء هل تقتضي وجوب ذلك الشيء أم لا؛ إذ ذلك منشأ الاشتباه والانضراب في هذا المقام؛ لأن وجوبه إن كان بمجرد وجوب ما هو شرط فيه تم الاستدلال على أن الشرط الشرعي يجب بوجوبه، وإن كان وجوبه مستقفاً من كونه شرطاً أو من أمر آخر لم يتهض الاستدلال على ذلك. فنقول: الذي فهم من كلام العلامة السعد وقرره في الجواهر أن الشرط الشرعي استفيد وجوبه من شرطية -أي: من جعله شرطاً- حيث قال في اعتراضه على احتجاج ابن الحاجب: «والأفوجوب الشرعي للواجب معلوم قطعاً؛ إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع»^[١] أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب، بل صرح السعد بعد هذا بأن الشرط واجب بأمر آخر حيث قال: وإنما يصح احتجاجة لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر. والذي فهم من كلام السيد المحقق أن الشرط الشرعي لم يجب إلا بالأمر المتعلق بالمشروط لا بأمر آخر، وبني على هذا في تقريره لاحتجاج ابن الحاجب حيث قال: الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب الفعل المشروط به؛ إذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به، فإذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به، فيجب صحة ما أتى به وإجراؤه وخروجه عن عهدة التكليف، وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء للمشروط عند انتفاء شرطه، فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً للفعل قطعاً، هذا خلف، ولا يمكن إجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية^[٢]، هذا كلامه. وأما المؤلف رحمته فيما يأتي فإنه قد لحظ إلى ما ذكره جميعاً، فاعتمد كلام العلامة السعد في دفع احتجاج ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي حيث قال رحمته: وإنما يلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر، وحيث قال في آخر المسألة: ولو قيل بأن الشرط الشرعي لا يجب إلا بدليل منفصل.. إلخ، وبني على ما ذكره المحقق حيث قال في دفع عدم وجوب غير الشرط الشرعي ما لفظه: فقيه أن جعل الفعل موقوفاً عليه لا يعقل إلا بخطاب من الشارع خاص، وحيث يكون واجبا بالأصالة ويخرج عن البحث، فإن قوله: وحيث.. إلخ مبني على ما ذكره السيد المحقق من أن ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض، ولا يفي ما في الجمع بينها وملاحظتهما جميعاً من التنافي^[٣]. والحامل للمؤلف رحمته على ملاحظتهما محاولة أن يتم له ما اختاره فيما سيأتي من التفصيل، وهو عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره من العقلي والعادي، فاحتاج إلى دفع وجوب الشرط الشرعي بما ذكره السعد، وإلى دفع الفرق الذي ذكره بين الشرط وغيره بالبناء على ما ذكره السيد المحقق كما ستعرف ذلك إن شاء الله تعالى. لكن يقال: لم يظهر من كلام السيد المحقق اندفاع ما هو محل الإشكال في الشرط الشرعي، فإنه إذا لم يكن هناك أمر آخر يقتضي وجوبه كما ذكره ورد عليه: أنه لا يصح الحكم بأن الواجب متوقف عليه إلا بعد تقرير شرطية بأمر آخر يعرف به توقف للمشروط عليه، وإن ادعى أنه يعرف بأمر آخر لم يتم ما ذكره السيد المحقق من أنه خلاف المفروض،.....=

[١] - ينظر هل يستفاد من هذا استفادة وجوب الشرط من شرطية؟ فإن الظاهر من قوله: سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به.. إلخ أنه بأمر آخر موجب له.

ويدل عليه كلام السعد في حاشيته عند بناء قوله: لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر.. إلخ على ذلك، يؤيد هذا من أن الشرطية من خطاب الوضع ليست صريحة في الأمر بالشيء وإيجابه، وإلا لزم عدم تحقق الشرطية لتحقيق الأمر الآخر بها، وما نحن فيه صريح، فتأمل. (حسن بن يحيى الكبيسي رحمته ح).

[٢] - لأنه لا يمكن الإتيان بالواجب المشروط بدونها، بخلاف الشرعي. (ح عن خط شيخه).

[٣] - على ما قصده المحشي أنه لزم من الفرق المذكور في الشرح خروجه عن البحث لأصالة وجوبه تعين أن يكون المفروض عدم وجود أمر آخر يقتضي وجوب المقدمة ليدخل في المبحث، وحيث ينافي قول المؤلف: لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر، والمفروض أنه ليس هناك أمر آخر. (حسن بن يحيى ح).

(به) من دونه لعدم الأمر به **(فيصح)** حينئذ، وذلك ينفي حقيقة الشرطية.
(و) أما (غيره) فإنه **(يستلزم وجوبه)** بما وجب به الواجب **(تعقله)** أي:

= وقد ذكر بعض المحققين [١] من أهل الحواشي كلاماً أشار فيه إلى جواب هذا الإشكال. وتلخيص ما ذكره أن الواجب قد يكون أصلياً بأن يتعلق به الأمر أصالة وصريحاً، وقد لا يكون كالواجب لغيره كالوضوء، قال: ولا نزاع في أن مقدمة الواجب إذا تعلق بها أمر آخر صريحاً كالوضوء أنه واجب، إنما النزاع فيما لم يتعلق به صريحاً أمر آخر هل هو واجب بذلك الأمر المتعلق بها هو مقدمة له أم لا، فالكلام مفروض فيما لم يكن هناك أمر آخر تعلق بالمقدمة. قال: وهذا تحقيق ما أفاده السيد قدس سره هاهنا، يريد تحقيق ما عرفت من قول السيد المحقق: وليس هناك أمر آخر.. إلخ بأن المراد أنه ليس هناك أمر آخر يتعلق به صريحاً وأصالة. ثم قال: فإن قلت: هذا مردود بأنه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب، فيلزم أن كل شرط شرعي قد تعلق به أمر آخر مستفاد من شرطية لذلك الواجب، فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به أمر آخر لم يكن متحققاً. قلت: الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الأمر والإيجاب، يعني ليس خطاب الوضع صريحاً في الأمر وفي الإيجاب، فشرطية الشيء - أي: جعل الشيء شرطاً - ليست صريحة في الأمر بالشيء وفي إيجابه، بل تتضمن ذلك كما هو شأن خطاب الوضع، وقد تبين من هذا الجواب أن المراد بالأمر الصريح مقابل الضمني. ثم قال: فالخلاف في أن ما لم يتعلق به أمر آخر غير ما تعلق بمشروطه إذا كان شرطاً شرعياً هل يجب أم لا؟ وهل يكون جعله شرطاً له إيجاباً أم لا؟ ثم أورد على كون هذا الطرف الآخر من محل الخلاف أن ظاهر كلامهم في محل النزاع هو أن إيجاب للمشروط بعينه إيجاب الشرط لا أن جعله شرطاً إيجاب له. ثم قال: وتوجيهه ظاهر؛ لأن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يستفاد منه إيجابه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب، فلا إيجاب الواجب مدخل في إيجابه إلا أنه غير مستقل في ذلك، بل لا بد من ملاحظة الشرطية، وظاهر أنه لم يقل أحد بأن مجرد إيجاب الواجب إيجاب للشرط الشرعي من غير مدخلية لجعل الشارع له شرطاً، كما أن مجرد الشرطية لم يكن إيجاباً للشرط؛ لتحقيقه في المندوب. فالتحقيق: أن من إيجاب الواجب وجعله مشروطاً بالشرط الشرعي لزوم [في الجواهر: لزوم] إيجاب الشرط، وهذا هو مرادهم إذا قالوا: إيجاب المشروط إيجاب الشرط، هكذا حقق المقام. انتهى. فحينئذ يحمل قول السيد المحقق: وليس هناك أمر آخر.. إلخ على أن المراد أمر آخر يعرف بمجرده وجوب الشرط، وقول ابن الحاجب: لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً على أن المراد لم يكن الشرط بمجرده شرطاً للواجب. هذا ما ظهر لي في تحقيق المقام، وهو من المضايق، والله أعلم.

(قوله): «وأما غيره» أي: وأما احتجاجه على عدم وجوب غير الشرط الشرعي، قد أورد المؤلف رحمته الله لابن الحاجب على ذلك خمسة أوجه: أولها قوله: يستلزم وجوبه تعقله.. إلخ، ثم ميز كل واحد من باقيها بقوله: وأيضاً، فقوله: «يستلزم وجوبه» أي: غير الشرط الشرعي من العقلي والعادي وقوله: «تعقله» مفعول يستلزم، وهو مصدر مضاف إلى المفعول، وهو الضمير العائد إلى الغير، والفاعل محذوف، وهو الموجب بكسر الجيم، وقد أظهر المؤلف الفاعل بقوله: أي: تعقل الموجب، وضمير «له» هو الذي كان مضافاً إليه المصدر، واللام متعلقة بتعقل لا بالموجب، واللام لتقوية العامل الضعيف وإن تأخر معموله كما ذكره صاحب المغني، وإلا فمقتضى التعدي أن يقال: تعقل الموجب إياه.

تعقل الموجب له^(١)، وإلا أدى إلى الأمر بما لا يَشْعُرُ به، وهو باطل؛ للقطع بإيجاب الفعل مع الذهول^(٢) عن لوازمه.

وأيضاً يستلزم امتناع التصريح بأنه غير واجب، ونحن نقطع بإمكانه. وأيضاً يستلزم أن يعصي بتركه، ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس إذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه إنما يعصي بتركه بعض الوجه لا بعض الرأس. وأيضاً يستلزم صحة قول أبي القاسم البلخي في نفي المباح؛ لأن فعل الواجب - وهو ترك الحرام - لا يتم إلا به^(٣) فيجب، وهو باطل إجماعاً. وأيضاً يستلزم وجوب نية المقدمة، ولا تجب إجماعاً^(٤).

(و) الجواب عما احتج به لوجوب الشرط^(٥) الشرعي: بأننا (لا) نسلم أنه

(قوله): «وهو باطل» أي: لزوم التعقل.

(قوله): «وأيضاً يستلزم» فاعل يستلزم ضمير يعود إلى وجوب الغير بما وجب به الواجب. وعبارة شرح المختصر: وأيضاً لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لا تمتنع.. إلخ، ووجه لزوم الامتناع أداؤه إلى اجتماع الوجوب وعدمه فيه.

(قوله): «ونحن نقطع بإمكانه» أي: بصحة وجوب غسل الوجه ونفي وجوب غيره، فنقول: لم يجب غسل شيء من الرأس.

(١) أي: الطالب. (جلال). ولفظ حاشية: من إضافة المصدر إلى فاعله. (منه). والجار والمجرور متعلق بتعقل لا بالموجب. (إملاء). أي: يتعقله من أوجه.

(٢) عبارة فصول البدائع: مع عدم الالتفات إلى لوازمه عقلاً أو عرفاً، وعبارة الذهول إنما تصح في الشاهد دون الغائب، بخلاف الشرط الشرعي فإن الأمر طلب لإيقاع الواجب مشروعاً، وذلك بملاحظة [١] ما له من الأركان والشروط الشرعية.

(٣) عبارة الجلال: لا يتم فعل الواجب إلا بترك كل ضد، ولا ترك المحرم إلا بفعل واحد من أضداده التي منها المباح، فيكون فعل المباح وتركه واجبين، غايته أن يكون واجباً مخيراً بينه وبين غيره.

(٤) فإن المتوضئ إنما ينوي غسل الوجه لا غسل جزء من الرأس. (جلال).

(*) وثمرة الخلاف: هل يتناول الأمر بذلك الواجب ويوصف بالوجوب ويثاب بفعله ويعاقب بتركه. (فصول).

(٥) «الشرط» ساقط من المطبوع.

[١] - في فصول البدائع: بملاحظته.

يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب بها وجب به **(حصول)** لجميع ما أمر به **(إن أراد^(١) ولو)** كان^(٢) مأموراً به **(بأمر آخر)** لجواز أن

(قوله في المتن): «لا حصول» هو مبني على الفتح اسم لا، وفي الشرح مرفوع فاعل يلزم، فاختلقت العبارتان إعراباً وبناءً. وأما قوله: «إن أراد قيد للحصول؛ إذ هو الجزء في المعنى، وفي الشرح قيد لقوله: لا نسلم.. إلخ، والأمري في ذلك سهل.

(قوله): «لا نسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه حصول لجميع ما أمر به.. إلخ» هذا دفع للمقدمة التي ذكرت سابقاً لبيان الملازمة، وهي قوله: لحصول جميع ما أمر به بدون الشرط، وهي كما في شرح المختصر حيث قال: لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً؛ إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما أمر به فيجب صحته، ولم يذكر في تلك المقدمة هذا الاستلزام المشار إليه بقوله: أنه يلزم.. إلخ حتى يقال في دفعه: لا نسلم أنه يلزم.. إلخ، بل كان المطابق أن يحذف قوله: أنه يلزم ويقول: لا نسلم أن حصول المشروط بدون الشرط حصول لجميع ما أمر به.

(قوله): «إن أراد.. إلخ»: أي: إن أراد أنه أتى بجميع ما أمر به لو كان ما أمر به -وهو الشرط- مأموراً به بأمر آخر.

(قوله): «ولو بأمر آخر» لو بمعنى إن كما في: ولو بالصين، وهو قيد لأراد ولمحمله القدر، فيكون التقدير: إن أراد أنه أتى بجميع ما أمر به ولو بأمر آخر. وقد يتوهم أنه قيد لقوله: لا حصول [١]، وليس كذلك؛ إذ فيه اختلال يظهر بالتأمل. وعبرة السعد وصاحب الجواهر: لا معنى لشرطية الشيء سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب، كالوضوء للصلاة، فعلى هذا لا يخلو إما أن يراد بقوله: إذ يصدق بدونه أنه أتى بجميع ما أمر به مطلقاً سواء كان بذلك الأمر أو بأمر آخر أو أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب. فإن أريد الأول فلا نسلم أن الإتيان بالمشروط دون الشرط إتيان بجميع ما أمر به، وإنما يصح لو لم يكن مأموراً به بأمر آخر. وإن أريد الثاني فلا نسلم أنه إذا أتى بجميع ما أمر به تجب صحته، وإنما تجب صحته لو لم يكن له شرط أوجه الشارع. وبعبارتها يتضح المراد من كلام المؤلف رحمته، وهذا ما نبهناك عليه سابقاً من أن المؤلف اعتمد فيه على أن الشرط مأمور به بأمر آخر.

(١) أي: إن أراد المستدل بقوله: جميع ما أمر به ما كان مأموراً به بذلك الأمر الذي ثبت به أصل الواجب بل ولو كان مأموراً به بأمر آخر، ومنع هذا الوجه ظاهر، وأما إن لم يرد ذلك بل أراد ما كان مأموراً به بنفس الأمر المتعلق بالواجب فلا نسلم الصحة التي ادعاها بقوله: فيصح حينئذ، وإنما نسلمها لو لم يكن له شرط، ونحن لا نعقل شرطية إلا بخطاب آخر يتضمن أن شرط الواجب واجب وشرط المندوب مندوب، فلا نسلم الصحة إلا مع عدم الشرطية، والمفروض خلافه. (من إفادة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد ومن خطه نقل).

(٢) أي: الشرط كما هو صريح حاشية السعد على شرح العضد.

[١]- يقال: مؤدى عبارة المؤلف رحمته أنه إن أراد أن وجوب ذلك الشرط بأمر آخر فلا نسلم الإتيان بجميع ما أمر به، وإن أراد وجوبه بها وجب به الأصل فلا نسلم الصحة، فظاهر عبارة المؤلف أنه قيد للحصول، والتقدير: إن كان بأمر آخر فلا حصول، وتعلق أراد بقوله: ولو بأمر آخر تعلق المفعول، والمعنى إن أراد هذه الشرطية [٢]، فتأمل في ذلك، فلم يظهر كلام القاضي، والله أعلم. (ح عن خط شيخه الحسن بن إسماعيل). وقد شكل بعضهم على قوله: مؤدى، وعلى قوله: والتقدير.. إلخ، فيتأمل في وجهه.

[٢]- وهي قوله: ولو بأمر آخر، فهو في قوة إن ثبتت شرطية بأمر آخر فلا نسلم حصول جميع ما أمر به، وإن أراد أنها ثبتت شرطية لا بأمر آخر بل بالأمر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم صحة ما أتى به، فالظاهر أن قوله: ولو بأمر قيد للحصول ومفعول لأراد فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

يجب بغير ما وجب به المشروط **(وإلا)** يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب **(فلا)** نسلم **(صحة)** ما أتى به وإن صدق عليه أنه أتى بجميع ما أمر به بهذا المعنى، وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط ^(١) أو جبه الشارع بأمر آخر. **(و)** الجواب عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي ^(٢): أما الأول فبأننا **(لا)** نسلم أنه **(يلزم التعقل^(٣))** لكل واجب على الإطلاق، إنما يلزم تعقل ما يجب بالأصالة لا بالواسطة **(ثم هو^(٤) منقوض بالشرط)** لإمكان إجرائه فيه، فهو مشترك الإلزام.

وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي فقد جعله

(قوله): «وإلا يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق.. إلخ» أي: بل أراد أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب، ولوقال: بل بالأمر المتعلق.. إلخ لكان أحسن؛ لأنه مقابل لقوله: بأمر آخر. **(قوله):** «بهذا المعنى» أي: إرادة أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب، هذا تقرير كلام المؤلف رحمته، وقد عرفت مما سبق عن بعض أهل الحواشي ما تتم به الملازمة في قول ابن الحاجب: لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً، فتأمل. **(قوله):** «أما الأول» يعني من الوجوه الخمسة التي احتج بها ابن الحاجب على نفي وجوب غير الشرط الشرعي. **(قوله):** «إنما يلزم تعقل ما كان واجباً بالأصالة.. إلخ» حاصله منع الملازمة المشار إليها بقوله: وغيره يستلزم وجوبه تعقله. **(قوله):** «وأما الفرق» أي: بين الشرط وغيره كما ذكره الشريف في حاشيته.

(١) لصاحب التفصيل أن يجب عن هذا الطرف بأننا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط والأمر بما يتوقف المأمور به عليه عقلاً، وذهبنا إلى التفصيل حيث لا يكون ثمة إلا مجرد حكم العقل بالتوقف ومجرد إخبار الشارع بالتوقف من غير إلزام لفعل الشرط، وفرقنا بين مجرد حكم العقل ومجرد حكم الشرع بالتوقف، وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل وليس ما قصدناه، والله أعلم.

(٢) من العقلي والعادي.

(٣) ولأن النزاع إن كان في الوجوب الشرعي فانتفاء علم الله تعالى به معلوم بطلانه بالضرورة؛ لإحاطة علمه، وإن كان فيما هو أعم منه فإنما يلزم تعقل مطلق ما لا يتم إلا به لا جزئياته، كما لا يلزم في تعقل الأمر بالمطلق تعقل جميع جزئياته. (عصام المحصيلين للجلال قدس سره).

(٤) قوله: «ثم هو» أي: الدليل «منقوض بالشرط» أي: الشرعي «لإمكان إجرائه» أي: الدليل «فيه» أي: في الشرط الشرعي.

من تتمته، فإذا طُلِبَ الفعلُ فقد طلب من حيث هو موقوف عليه - ففيه^(١) أن جعل الفعل موقوفاً عليه لا يعقل إلا ب خطاب من الشارع خاص، وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث.

وأما الثاني: فغسل جزء من الرأس مثلاً ليس واجباً على كل واحد، إنما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر، وحينئذ لا نسلم

(قوله): «فقد طلب» أي: الفعل «من حيث هو» أي: الفعل «موقوف على الشرط»، وحاصله أن الفعل طلب من حيثة ما هو موقوف عليه، بأن يكون ليقاعه على الوجه المشروع باشتاله على جميع الأركان والشرائط الشرعية، فيكون تعقله لازماً للموجب.

(قوله): «ففيه» أي: في هذا الفرق «أن جعل الفعل موقوفاً عليه» أي: على الشرط «لا يعقل إلا ب خطاب خاص» بالشرط «وحيثئذ يكون» الشرط «واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث» لأن النزاع كما عرفت فيما لم يتعلق به أمر آخر. فالمؤلف رحمته قد بنى هذا الكلام على ما ذكره الشريف كما عرفت، وقد تقدم له خلافه حيث قال: وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجه الشارع بأمر آخر كما ذكره السعد؛ محاولة منه عليه لتلزام ما يأتي له من التفصيل من عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره، وقد عرفت من المنقول عن بعض أهل الحواشي أن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يفيد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب [١]، فلا يخرج بذلك عن البحث.

(قوله): «وأما الثاني» يعني: وأما الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه الخمسة. وكذا التقدير في قوله: وأما الثالث، وأما الرابع، وأما الخامس، وهذه الأجوبة ذكرها الشارح العلامة كما ذكره السعد.

(قوله): «دون القادر» هكذا عبارتهم، وقررها المؤلف، ولعل ذلك على سبيل الفرض [٢]، وإلا فهو ممتنع؛ إذ بينهما جزء لا يتقسم.

(١) حُكِمَ العلامة سيلان المحشي رحمته بالتنافي بين قول ابن الإمام قدس الله روحه: وإنما تلزم الصحة.. إلخ وقوله: ففيه أن جعل الفعل.. إلخ - لم يظهر وجهه، والذي ظهر أن ابن الإمام بنى على أن الشرط الشرعي وجب بدليل خارجي خاص غير ما وجب به المشروع، وهذا ظاهر من قوله: وإنما تلزم الصحة.. إلخ، وقوله: ففيه.. إلخ ليس فيه ما ينافي ذلك؛ إذ معناه: أن قولكم: إن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي.. إلخ ما ذكرتم غير مسلم؛ إذ لا يتم كون الشارع جعل الفعل موقوفاً عليه إلا ب خطاب من الشارع خاص، وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث، وهذا ليس فيه ما ينافي كون الشرط الشرعي وجب بدليل خاص. اهـ والخروج عن البحث إنما يضر القائل بوجوب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا من يقول بوجوبه بدليل خاص فهو باقٍ على خروجه عنه، والله أعلم.

[١] - قوله: ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب» مثلاً نية الصوم لما جعلها الشارع شرطاً في الصوم الواجب والتطوع لم يستفد وجوبها من مجرد جعلها شرطاً فيها، وإلا لوجب في التطوع، بل من كونها شرطاً للواجب فقط، والله أعلم. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد محمد).

[٢] - الفرض لا يقوم بالمقصود من انتفاء امتناع التصريح بعدم الوجوب؛ إذ لا يمتنع التصريح في الواقع، وهو كاف في ثبوت الاستدلال، وأما كون بينهما جزء لا يتقسم فغير مسلم؛ إذ ذلك غير عادي. (لسيدي حسن الكبسي).

امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز؛ لأن امتناعه ثابت في حقه؛ لوجوبه عليه ضرورة.

وأما الثالث: فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر، ولا عدمه في حق العاجز؛ لوجوبه في حقه بالضرورة.

وأما الرابع: فقول أبي القاسم البلخي إنما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح، وليس كذلك؛ لجواز أن لا يتوقف على فعل أو على فعل غير مباح.

(قوله): «وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب» أي: بعدم وجوب غسل جزء من الرأس مع إيجاب غسل الوجه، وهذا منع للملازمة المشار إليها فيما تقدم بقوله: «أيضا يستلزم امتناع التصريح.. إلخ»؛ إذ تقدير الكلام فيما تقدم: لو استلزم وجوب غيره بما وجب به الواجب لا تمتنع التصريح.. إلخ، وعلى هذا التقدير بنى المؤلف قوله: ولا بطلان اللازم في حق العاجز.

(قوله): «لأن امتناعه» أي: امتناع التصريح بعدم الوجوب ثابت، فيمتنع في حق العاجز إيجاب غسل الوجه مع التصريح بعدم وجوب غسل جزء من الرأس.

(قوله): «لوجوبه» أي: وجوب غسل جزء من الرأس.

(قوله): «لوجوبه عليه ضرورة» قد تقدم أنه ثبت بالعادة، ولعل هذا في حق العاجز فقط، ولم يتعرض السعد وغيره لدعوى الضرورة فينظر. وقد أجيب عما ذكروه في الجواب عن الثاني من الفرق بين العاجز والقادر بأن قوله تعالى: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ...» الآية [البقرة: ١٨٧] مصرح بعدم وجوب إمساك جزء من الليل في حق من أوجب عليه الصيام سواء كان قادراً على الصوم بدون إمساك جزء من الليل أو عاجزاً، وبهذا يجاب عما ذكروه في الجواب عن الثاني.

(قوله): «وأما الثالث» أي: الجواب عن الثالث.

(قوله): «لجواز أن لا يتوقف على فعل» أصلاً، لا على فعل المباح ولا على فعل غيره، «أو على فعل غير مباح» الظاهر أن المؤلف رحمه الله يشير بهذا الجواب إلى ما ذكره فيما يأتي جواباً على أبي القاسم البلخي في بحث المباح، وهو أنا إن قلنا بجواز خلو القادر عن الأخذ والترك كما هو الحق كفى في الانتهاء عن الحرام عدم فعله من غير توقف على فعل ضد للحرام الذي من جملة فعل المباح. وإن قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الأخذ الذي هو الفعل والترك الذي هو عبارة عن ضد ذلك الفعل فلا نسلم أن كل مباح واجب؛ لإمكان ترك الحرام بفعل غير مباح من واجب أو مندوب أو مكروه. ثم اعترض المؤلف فيما يأتي بأنه يلزم كون المباح واجباً بخيراً، والمدعى أصل الوجوب لا كون المباح واجباً معيناً. وأجاب بأن التخيير إنما يكون بين أمور معينة كالصوم والإعتاق مثلاً. إذا عرفت هذا فالمؤلف رحمه الله أشار إلى الطرف الأول من الجواب بقوله: لجواز أن لا يتوقف على فعل، وإلى الطرف الثاني بقوله: أو على فعل غير مباح. قلت: وبعض المحققين [١] قرر الطرف الثاني بتقرير لا يرد عليه ما ذكر من لزوم كون المباح واجباً بخيراً؛ لأنه جعل الفعل المتوقف عليه ترك الحرام هو الكف لا فعل المباح. وحاصل ما ذكره أن ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح، وهو فعل مغاير لسائر الأفعال الوجودية التي هي أضداد الحرام، ولا خفاء في أن الكف متوقف على قصد إلى الحرام أو على خطوره بالبال، =

[١] - ذكره ابن أبي شريف في حواشي شرح المحلي نقلاً عن البرماوي، وذكره ابن المهام في تحريره في مسألة المباح. (إسماعيل بن محمد بن إسحاق. ح).

وأما الخامس: فالنية إنما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض، وإلا لوجب نية النية وتسلسل، وهو باطل إجماعاً.

احتج (الرابع) على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله: (لوجوده عنده) أي: لوجود الواجب عند وجود سببه، بخلاف غيره من المقدمات^(١).

والجواب: أن هذا صحيح في إيجاب السبب؛ لتوقف الواجب عليه (وليس بكاف) في نفي وجوب ما عداه من الشروط؛ لتوقف الواجب عليها أيضاً؛ لاستلزام عدمها عدمه^(٢).

فإن قيل: الحجة في نفي وجوب ما عدا السبب حجة النافي على الإطلاق^(٣) فقد عرفت بطلانها. هذا ما حكي من الأقوال في هذه المسألة.

= فممن حرك نفسه في مباح أو غيره أو سكنت نفسه عن الحرام وغيره فلم يخطر بباله الحرام ولا دعت نفسه إليه لم يوجد منه كف، فلا يكون آتياً بالترك الواجب وإن كان غير آثم اكْتفاء بالانتفاء الأصلي في حقه. وإن قدرنا حصول ما يتوقف عليه الكف من القصد والإرادة والداعي إلى الحرام فللموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من فعل المباح؛ لأن اجتماع الكف الواجب وما يعرض من فعل المباح أو غيره اجتماع اتفاقي لا لزومي. هذا، وأما بعض أهل الحواشي فإنه التزم القول بوجوب المباح^[١] مع حصول القصد والإرادة والداعي إلى فعل الحرام، وجعله متفقاً عليه، حيث قال: وأما عند توجهنا واشتياقنا إلى الحرام وكنا نجد من أنفسنا أننا نفعل الحرام لو لم نشغل بضمه فلا شك حيث أنه يجب علينا فعل المباح أو غيره تحصيلاً لعل الكف عن الزنا. والجمهور لا ينكرون وجوب المباح مثلاً في هذه الصورة، بل يصرون بذلك كما تشهد به كتب الفروع، مثلاً: إذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه أنه لو لم يشغل بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك أن الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة. ثم قال: وأنت تعلم أن ما استدلل به الكعبي من أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إنما هو في هذه الصورة الثانية؛ إذ في الأولى - أعني مع تقدير علم القصد والإرادة والداعي إلى فعل الحرام - لا يصدق أن فعل المباح مثلاً ما لا يتم الواجب إلا به، فإن أراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة، وإن أراد أن فعل المباح دائماً واجب للكف عن الحرام فاللدليل لا يدل عليه فتأمل. انتهى.

(قوله): «وليس بكاف في نفي وجوب ما عداه من الشروط... إلخ» هذا بناء على استدلال المؤلف، أما إذا استدلل على وجوب الأسباب بأن القدرة لا تتعلق بالمسيئات لعدم القدرة عليها كما تقدم عن الشريف فالأمر ظاهر.

(قوله): «فإن قيل... إلخ» هذا الإيراد نشأ عن قوله عليه السلام: «ليس بكاف في نفي وجوب ما عداه، كأنه قيل: لا قدح بعدم كفاية هذا الاستدلال؛ لأن الحجة على نفي ما عداه قائمة، وهي ما عرفت من حجة النافي على الإطلاق، فأجاب بأنك قد عرفت بطلان حجة النافي على الإطلاق فيتم الاعتراض بعدم الكفاية.

- (١) كالمشروط مع شرطه، فالسبب أشد تعلقاً، وكأنه أريد بالسبب العلة التامة لا المقتضي في الجملة.
- (٢) وقيل: هو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب.
- (٣) وهو القائل بأنه لا يجب تحصيل ما لا يتم الواجب إلا به سواء كان شرطاً أو سبباً، وحيث أن إيجاب الشيء لا يتعداه.

[١] - ويخرج عما نحن فيه، إذ هو حيثئذ سبب يلزم من وجوده الوجود، لا شرط كما في الصورة الأولى، فتأمل، والله أعلم. (حسن بن يحيى).

ولو قيل (١) بأن الشرط الشرعي لا يجب إلا بدليل منفصل، بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فإنها تجب بوجوبه - لكان قوياً، فإن الشرط الشرعي (٢) لا يعرف كونه شرطاً إلا بدليل خاص يعرف وجوبه منه، بخلاف غيره (٣) من الأمور العقلية والعادية فإن معرفتها لا تتوقف على تعريف من جهة الشرع، فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية (٤).

(قوله): «فإن الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطاً إلا بدليل خاص.. إلخ» قد عرفت ما سبق أنه وإن سلم ذلك لم يعرف وجوبه من دليل الشرطية؛ لما تقدم أن مجرد شرطية لا يفيد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب.

(قوله): «فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها.. إلخ» ينظر هل يلزم [١] من عدم التوقف على التعريف من جهة الشرع استفادة وجوبها من وجوب المشروط ودلالته عليها.. إلخ؛ فإنه لو ادعى العكس كما في الشرط الشرعي لم يبعد.

(١) هذا نظر متين، وتحقيق بالقبول قمين، فلهذا در المؤلف قدس الله روحه. (من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد رحمته الله).

(٢) يقال: إذا عرف كون الوضوء شرطاً في الصلاة بدليل خاص ثم أوجب الشارع الصلاة ساكتاً عن الوضوء فإنه لا يعرف من الدليل الخاص إلا كونه شرطاً لها، وأما الوجوب فلا يعرف إلا من وجوب الصلاة بعد معرفة كونه شرطاً فيها بالدليل الخاص. (من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري رحمته الله).

(*) يقال: لو لم يرد في الوضوء إلا قوله صلى الله عليه وسلم: «(هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به)» لم يجب بهذا اللفظ، وإنما يجب بكون الصلاة لا تتم إلا به فينظر. (من خط العلامة الجنداري أيضاً).

(٣) كأنه أراد بالغیر ما عدا السبب الشرعي كما يدل على ذلك بيانه بقوله: من الأمور.. إلخ فإن الظاهر عدم الفرق بين الشرط الشرعي والسبب الشرعي فتأمل.

(٤) قال في الفواصل شرح نظم الكافل في آخر تقرير هذه المسألة: واعلم أن هذه المسألة قد طالت بلا طائل وإن أوردتها كل إمام فاضل، فهي قليلة الجدوى كثيرة الدعوى، كما أفاده شيخنا الناظم؛ لأنه لا يكون الشرط شرطاً والسبب سبباً إلا بدليل مستقل دال على الشرطية والسببية، كشرطية الطهارة للصلاة مثلاً، فإنه لا سبيل إلى دعوى كون الطهارة شرطاً من دون أن يأتي دليل آخر يدل على الطهارة عند الصلاة فيفيد شرطيتها. وغاية ما يستفاد من كلام الجمهور أنه يكون دليل المشروط شاملاً للشرط، ولكن هذا إنما يتم بعد معرفة كون الشيء شرطاً أو سبباً، فهو قرينة على شمول دليل المشروط والمسبب، وقد أغنى الله سبحانه من اللجاج في إثباته بدليل المشروط بالدليل المطابق، وعلى كل حال فلا جدوى للمسألة، على أن ترجمتها بما ذكره فيه خفاء، والأوضح أن يقال: (ما لا يتم الواجب إلا به يجب بدليل أصله) كما يقتضيه تحرير محل النزاع، هذا خلاصة كلام شيخنا في المقام. انتهى باللفظ.

[١] - يحقق التظير وآخر القول إن شاء الله، فهو بمعزل عن إرادة المؤلف. (ح عن خط شيخه). لعله أراد - مع بعده - أن قول المؤلف: فكان وجوبها.. إلخ مسبب وملزوم لما ذكره في قوله: فإن معرفتها لا تتوقف.. إلخ، وذلك لأنه إذا قد تحقق وجوب المقدمة العقلية والعادية وأنه لم يكن من جهة الشرع لم يكن مستفاداً إلا من وجوب المشروط كما ذلك ظاهر. واعترضه المحشي بأنه لو ادعى العكس - وهو توقف الوجوب من جهة الشرع مستفاداً من وجوب المشروط كما قرر في الشرط الشرعي - لم يبعد. هذا ما أمكن من فهم مراده، والله أعلم. (لسيدي حسن الكبسي. ح).

[المندوب]

(مسألة: المندوب) في اللغة: المدعو إليه ، قال الجوهري: يقال: ندبه لأمر فانتدب له، أي: دعاه له فأجاب، وسمي النفل به لدعاء الشرع إليه، وأصله المندوب إليه، ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير.

وفي الاصطلاح: **(ما يمدح فاعله)** أي: فعل مكلف يمدح فاعله، فيخرج المكروه والحرام والمباح **(ولا يذم تاركه)** فيخرج الواجب فإن تاركه يذم، ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال فيزاد لإخراجهما: «مطلقاً»؛ لأن الذم عام لوروده في سياق النفي، أو لأن الإطلاق يفهم من الإطلاق.

(قيل: و) المندوب (يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل) وهذا قول أكثر الشافعية، وقال **(أئمتنا علية السلام)** وغيرهم: المسنون

(قوله): «في اللغة المدعو إليه، قال الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النابات على ما قال برهانا

(قوله): «ما يمدح» عبارة المنهاج: ما يمدح فاعله؛ إذ المدح هو الثناء على الجميل مطلقاً، والحمد على الاختياري، فالحمد أولى في تعريف المندوب؛ لأنه لا يكون إلا اختيارياً [١].

(قوله): «أي فعل مكلف» فائدة هذا القيد إخراج فعل الله تعالى.

(قوله): «يمدح فاعله» يقال: الترك قد يتعلق به المدح، كترك المكروه، فإن قلنا: إن التروك أفعال فقد دخل في الحد. وإن قلنا: إنها عدم الفعل لم يدخل؛ إذ العدم ليس بفعل. قال الشيخ العلامة في شرح الفصول: والمراد أنه لا يستحق الذم على تركه من حيث ترك، فلا ينافيه استحقاقه الذم إذا تركه استهانة.

(قوله): «لعدم الذم على تركهما» علة لورود المخير والكفاية.

(قوله): «لأن الذم» علة لعدم ورودهما.

(قوله): «لأن الذم عام» هكذا في شرح الشيخ العلامة، ولم يتعرض للجواب الثاني، أعني قوله: «أو لأن الإطلاق» أي: قيد الإطلاق «يفهم من الإطلاق» أي: إطلاق العبارة.

(قوله): «قيل: والمندوب يرادفه التطوع.. إلخ» لم يذكر مرادفته للحسن كما في الفصول؛ وذلك لما ذكره السيد المحقق الجلال من أن الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه على رأي الجمهور، فالقول بمرادفة المندوب له وهم.

[١] - يقال: التعريف بالأعم غير ممتنع عند حذاق الأدباء كما ذلك مشهور. (سيدي حسن الكبسي عن خط العلامة أحمد

والمستحب لا يرادفان المندوب^(١)، بل **(ما أمر به ﷺ)** بخصوصه **(ندباً)** أي: أمر ندب - بأن تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب - فإما أن يواظب عليه أو لا **(فإن واظب عليه فمسنون)** كرواتب الفرائض **(وإلا)** يواظب عليه بل أمر به أمر ندب سواء فعله تارة وتركه أخرى أم لم يفعله أصلاً **(فلا)** يسمى مسنوناً. ووافق القاضي حسين^(٢) وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون، وخصوا ما فعله ﷺ مرة أو مرتين باسم المستحب، وما لم يفعله أصلاً باسم التطوع^(٣)، قالوا: لأن السنة في الأصل الطريقة والعادة^(٤)، والمستحب المحبوب، والتطوع الزيادة^(٥). وهذا مجرد اصطلاح، ولا وجه لما ذكره من الاحتجاج؛ إذ لا تجب ملاحظة المعنى اللغوي، وإن سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته؛ إذ يصدق على كل واحد من الأقسام أنه طريقة وعادة وأنه محبوب للشارع وأنه زائد على الواجب؛ فلا يمتنع الترادف.

(قوله): «والمسنون والمستحب لا يرادفان المندوب» مقتضى هذا أنه لا ترادف عند أئمتنا ﷺ بين المستحب والمندوب وكما هو في الفصول، لكن قوله فيما يأتي: «وإلا فلا يسمى مسنوناً» قاضي بأن المستحب يرادف المندوب، فلو اقتصر هاهنا على المسنون لوافق ما يأتي، أو قال: وإلا فالمستحب وحذف قوله في الشرح: أم لم يفعله أصلاً لوافق ما ذكره هنا، ووافق ما في الفصول، وسلم من الاعتراض بأن ما لم يفعله أصلاً لا يصدق عليه أنه لم يواظب عليه؛ إذ عدم المواظبة إنما تصدق على ما قد فعل مرة أو مرتين كما هو مقتضى ما في شرح الفصول، ويكون التخالف بين كلام الأئمة والقاضي حسين في التطوع فقط.

(١) في شرح الفصول للسيد صلاح مع شيء من عبارته أي الفصول: والمسنون غير مرادف للمندوب والمستحب، وعبارة المتن توافق هذا، والله أعلم.

(٢) المحامي من أصحاب الشافعي.

(٣) ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك. (محلي على الجمع).

(٤) في الدين وأنه محبوب للشارع يطلب. (محلي).

(٥) في المطبوع: بالزيادة.

[هل المندوب مأمور به أم لا؟]

مسألة: اختلف في المندوب هل هو مأمور به أم لا؟ فرجح الأول الآمدي وابن الحاجب^(١) وغيرهما، ورجح الثاني الإمام الرازي والكرخي وأبو بكر الرازي **(والخلاف في الأمر به)** أي: في كونه يسمى مأموراً به **(مبني على الخلاف^(٢) في كون الأمر حقيقة في الإيجاب)** فلا يسمى مأموراً به **(أو)**

(قوله): «وغيرهما» الجمهور، ورجحه ابن الحاجب.

(قوله): «وأبو بكر الرازي» من أصحاب أبي حنيفة.

(قوله): «في الأمر به» هذه العبارة توهم أن الخلاف في تعلق الصيغة به بمعنى هل يؤمر به، وليس بمراد؛ فلذا استترك عليه السلام في الشرح ذلك فقال: أي «في كونه يسمى مأموراً به» أي: يطلق عليه اسم المأمور به.

(قوله): «على الخلاف في كون الأمر حقيقة في الإيجاب».. إلخ اعتمد المؤلف عليه السلام في هذا الكلام ما ذكره السعد، ولفظه: لا نزاع في أنه يتعلق بالمندوب صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً، وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة، ولا خفاء في أنه مبني على أن (أ م ر) حقيقة في الإيجاب أو القدر المشترك بينه وبين النذب.

قال: فلا ينبغي أن تجعل هذه المسألة مسألة برأسها. هذا كلامه، ومقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر، وذلك أن ابن الحاجب اختار ما هنا كون المندوب مأموراً به، وفيما يأتي في باب الأمر اختار خلاف هذا، وهو كون الأمر للوجوب، مع كون الخلاف في هذه المسألة مبنيًا على الخلاف في تلك. قال في الجواهر: وحيتذيمع أن إطلاق المأمور به على المندوب حقيقة، فلا يصح جعل هذه المسألة مسألة برأسها. والمؤلف عليه السلام لم يصرح بأن ما ذكره اعتراض، فأوهم صحة ما ذكره ابن الحاجب وغيره في هذه المسألة مع القول بأن الخلاف فيها مبني على ما سياتي، وليس كذلك، فلو صرح بالاعتراض زال هذا الإيهام. مع أنه قد بنى على هذا الاعتراض؛ لأنه عليه السلام زيف دليل إثبات كون المندوب مأموراً به حيث قال: وحيتذ لا يتم الاحتجاج.. إلخ. لا يقال: وقد زيف عليه السلام دليل النفي أيضاً؛ لأننا نقول زيفه عليه السلام [١] بأن المراد أمر الإيجاب، وذلك لا ينافي كون الأمر للوجوب، وقد عرف من تزيف المؤلف للدليل الإثبات أنه لا يرد عليه ما ورد على ابن الحاجب من مخالفته لما اختاره في باب الأمر من كون الأمر للوجوب، ولو ترك المؤلف اعتماد ما ذكره الفتنازاني وجعل هذه مسألة برأسها غير مبنية على ما سياتي، ووجه كلام الجمهور وابن الحاجب هنا يادكره في الجواهر رداً لاعتراض السعد- لكان أولى؛ ليندفع التنافي في كلام الجمهور مع القول بأن هذه مبنية على ما يأتي [٢]..... =

(١) مع أن ابن الحاجب يقول: الأمر حقيقة في الإيجاب فيحقق.

(٢) قوله: «على الخلاف في كون الأمر» أي: (أ م ر)، كذا في حاشية السعد، وقوله: «حقيقة في

الإيجاب» كصيغة افعل. (محلي).

[١]- يقال: وكذا يقال في الأول: إنه زيف دليل إثبات كونه مأموراً به أمر إيجاب، وإلا فهو مأمور به أمر نذب مجازاً، وحيتذ لا ينافي كون الأمر للوجوب حقيقة باعتبار تعلق الصيغة، بل يكون أظهر في مراد المؤلف، بدليل قوله: الطاعة فعل المأمور به.. إلخ. وبدليل تسليمه أنه مأمور به لانقسامه باعتبار تعلق الصيغة به، فلا يبعد أن يكون المؤلف ملاحظاً لتبعية ابن الحاجب اعتماداً لما ذكره صاحب الجواهر. (حسن الكسبي من خط العلامة السياغي).

[٢]- وليوافق ما سياتي للمؤلف عليه السلام في أول باب الأمر من جعل الخلاف في مدلول لفظ الأمر مسألة برأسها، وستعرفه قريباً. أه منه في هذه القول في الفتيلة. (ح).

= وتحقيق ما ذكره في الجواهر من الرد على السعد يحتاج إلى استيفاء ليعرف المقصود. وبينا: أن صاحب الجواهر ذكر أن لفظ الأمر عند علماء هذا الفن يطلق على الأمر المطلق، وهو المجرد عن قرائن الوجوب والندب والإباحة، وهو الأمر بشرط عدم القرائن مطلقاً وقد يطلق على مطلق الأمر، وهو الأمر لا بشرط القرائن وعدمها، وقد يطلق على صيغة الأمر، وهي (افعل) وما هو في معناها، والأمر بالمعنى الأول أخص مطلقاً من الأمر بالمعنى الثاني، وكل منهما أخص منه بالمعنى الثالث [١]. ثم قال: من الواجب أن تعلم أن الأمر الذي اختلف العلماء في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو الأمر بالمعنى الأول، أي: الأمر المطلق للمجرد عن قرائن الوجوب والندب والإباحة، دون الأمر بالمعنى الثاني والثالث، ومختار ابن الحاجب أنه حقيقة في الوجوب فقط. وأما مطلق الأمر - وهو الأمر بالمعنى الثاني - فلا شبهة في أنه حقيقة في طلب وجود الفعل مطلقاً سواء كان مع منع النقيض [٢] أو لم يكن عند المحققين من علماء هذا الفن، وهو المراد بكون الأمر منقسماً [٣] إلى إيجاب وندب فقط. ثم قال: إذا عرفت ذلك فقول: لا خفاء في أن ابن الحاجب لم يرد بقوله: «المندوب مأمور به» أن المندوب مأمور به بالمعنى الأول؛ لأن المأمور به بالمعنى الأول واجب عنده، والمندوب يضاهيه، ومن الين امتناع حمل أحد المتضادين على الآخر، وكنا لم يرد به المأمور به بالمعنى الثالث؛ إذ لا نزاع لأحد في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً، بل إنما أراد به كونه مأموراً به بالمعنى الثاني، وهو طلب وجود الفعل مطلقاً؛ لأن نفي إطلاق المأمور به على المباح يقابله إثباته للمندوب، فيجب أن يراد بالمأمور به معنى ثابتاً للمندوب منفياً عن المباح، وذلك لا يتصور إلا في المأمور به بالمعنى الثاني؛ لظهور أن الأول يمتنع إثباته للمندوب للتضاد بينهما، والثالث يمتنع نفيه عن المباح [٤]، هذا حاصل كلامه. فإن قيل: إن المؤلف رحمته فيما يأتي في أول باب الأمر ذكر أن لفظ الأمر أعني (أمر) حقيقة في القول الإنشائي الدال على طلب الفعل استعلاء من غير ذكر قيد التحتم. واعترض على من زاد قيد التحتم كصاحب الفصول بأن قيد التحتم إنما يحتاج إليه في مسمى الأمر، أعني الصيغة، لا في لفظ الأمر، فهما مسألتان، فكلام المؤلف في باب الأمر مشعر بصحة أن المندوب مأمور به لعلم ذكره قيد التحتم في حقيقة لفظ الأمر، فكيف يصح تزيفه هنا للدليل الإثبات [٥]؟ وكيف يصح قوله هنا: إن الخلاف هاهنا مبني على أن الخلاف في كون الأمر حقيقة في الوجوب؟ قلنا: هذا لازم للمؤلف رحمته، ولعله بنى ما سيأتي على ما ذكره في الجواهر من أنها مسألتان، وأما السعد فكلامه متحد في أن الخلاف في مدلول (أمر) وممدول الصيغة واحد، فإذا قيل:

[١] - هكذا في المطبوع، ولفظ الجواهر: وكل منهما أخص مطلقاً من الأمر بالمعنى الثالث.

[٢] - كالواجب؛ لأن نقيضه الترك مثلاً، وقوله: أو لم يكن كالمندوب. اهدح.

[٣] - وكذا الطاعة قد تطلق على فعل المأمور به بحيث يكون تركه معصية، وقد تطلق على ما يتوقع [٤] الثواب في فعله مطلقاً سواء كان تركه معصية أم لا، فالطاعة بالمعنى الأول أخص مطلقاً من الطاعة بالمعنى الثاني، ومرادف للواجب، وهو المأمور به بالمعنى الأول، وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث، والطاعة بالمعنى الثاني أعم مطلقاً من المأمور به بالمعنى الأول، وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث. (جواهر ح).

[٤] - في المطبوع: يتوقف، والمثبت من الجواهر.

[٥] - وكذا أراد بالطاعة في قوله: «المندوب طاعة إجماعاً» الطاعة بالمعنى الثاني دون المعنى الأول؛ إذ الطاعة بالمعنى الأول هي الواجب، ويمتنع حمل الواجب على المندوب إجماعاً، فوجب أن يراد بالطاعة بالمعنى الثاني، وقد سبق أن الطاعة بالمعنى الثاني أخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني، فوجب حمل المأمور به على الطاعة بالمعنى الثاني، وقد علمت أن الطاعة بالمعنى الثاني يجب أن تكون محمولاً على المندوب، والمحمول على المحمول محمول، فيجب أن يكون المأمور به محمولاً على المندوب قطعاً [٥]، وهو المطلوب، فعلى هذا تندفع جميع الاعتراضات المذكورة في هذا المقام فتأمل. (جواهر ح).

[٥] - في المطبوع: مطلقاً، والمثبت من الجواهر.

[٥] - لعل تزيفه لدليل الإثبات كونه مأموراً به حتماً، فكلام المؤلف هنا وفيما سيأتي متحد في كون المندوب مأموراً به فتأمل، والله أعلم. (ح. قال: اهد شيخنا المغربي عافاه الله).

موضوعاً **(للمشترك بينه وبين النذب)** وهو مطلق الطلب فيسمى مأموراً به، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما كونه مأموراً به بمعنى أنه تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً فلا نزاع فيه، وحينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت^(١) بأنه طاعة وأنه مقسوم إلى إيجاب

= الأمر للوجوب فهو بمثابة مدلول الصيغة للوجوب، وهذا هو الذي اعتمده صاحب الجوهره، وتبعه صاحب الفصول؛ لاشتراطهم في مدلول (أمر) قيد التحتم كما صرحوا بذلك في أول باب الأمر، ومال إليه الشيخ العلامة في شرح الفصول؛ لأنه قرر ذلك ولم يعترضه حيث قال: والتحتم أي الإيجاب يخرج قول القائل: افعل على جهة النذب أو الإباحة، وذلك بناء على المختار كما سيأتي هنا. واعلم أن إدخالهم لأمر النذب في قيد الاستعلاء المذكور فيما يأتي في تعريف لفظ الأمر كما فعله المؤلف رحمه الله وصاحب الفصول وقرره شارحه الشيخ العلامة وفي تعريف الأمر في عبارة ابن الحاجب مستقيم على ما ذكره في شرح التلخيص الكبير من شمول الاستعلاء للوجوب والنذب، وأما على ما ذكره السيد المحقق [١] قدس سره في حواشي شرح التلخيص من أن الاستعلاء مختص بالوجوب كما هو المشهور فلا يستقيم إدخاله في قيد الاستعلاء، بل ذلك القيد مخرج له. وأما الإباحة فظاهر عدم دخولها في تلك التعريفات؛ لخروجها بقيد الطلب كما صرح بذلك في شرح التلخيص فتأمل، وإنما وسع الكلام في هذا المقام لأنه من المواضع المشبهة، وليظهر نفعه فيما يأتي إن شاء الله تعالى بعون الله وهدايته، والله أعلم.

(قوله): «وحيث لا يتم الاحتجاج» أي: حين أن عرفت بناء الخلاف في هذه المسألة على ما سيأتي وأنه لا نزاع في تعلق صيغة الأمر بالمندوب حقيقة كانت أو مجازاً.

(قوله): «على الثبوت» أي: ثبوت كونه مأموراً به.

(قوله): «بأنه طاعة» هذا إشارة إلى الاحتجاج الأول على كون المندوب مأموراً به، وتقريره أن يقال: المندوب طاعة، وكل ما هو طاعة فهو مأمور به، فالمندوب مأمور به، أما الصغرى فبالإجماع، وأما الكبرى فلأن الطاعة تقابل المعصية، والمعصية مخالفة الأمر، فالطاعة امتثال الأمر؛ ولهذا يقال: فلان مطاع الأمر، فيكون مأموراً به.

(قوله): «وأنه مقسوم.. إلخ» هذا إشارة إلى الاحتجاج الثاني على كونه مأموراً به، فقوله: «وأنه» أي: الأمر، وتقرير هذا الاحتجاج أن يقال: اتفق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر نذب، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين القسمين.

(١) قوله: «لا يتم الاحتجاج على الثبوت» أي: بأمرين: الأول: بأنه -أي: المندوب طاعة، والثاني:

بأنه -أي: الأمر- مقسوم.. إلخ، فهذا لف للمشارك بين الوجوب والنذب، وقوله: لأن الطاعة

وقوله: وقسمته.. إلخ نشر.

[١]- حيث قال [٠]: ثم اختلف الأصوليون في أن صيغة الأمر لماذا وضعت؟ فقيل: للوجوب فقط، وقيل: للنذب فقط، وقيل: للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب على جهة الاستعلاء. اهـ (ح).

[٠]- هذا كلام سعد الدين في المطول، وأما السيد فقال: كلام المفتاح يدل على أن الطلب على جهة الاستعلاء لا يتناول النذب.. إلخ.

ونذب^(١)؛ لأن الطاعة^(٢) فعل المأمور به وغيره، وقسمته باعتبار تعلق الصيغة^(٣).
ولا الاحتجاج على النفي بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية، ولما صح
(لأمرتهم بالسواك)؛ لأن المراد أمر الإيجاب فيها.

(قوله): «لأن الطاعة.. إلخ» هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الأول، وبيانه: أن من يخص الأمر بالجازم يجب أن
المستدل إن أراد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله منع الكبرى، أعني: وكل ما هو طاعة فهو مأمور به؛ إذ الطاعة
عنده فعل المأمور به أو المندوب إليه، وهذا معنى قول المؤلف: لأن الطاعة فعل المأمور به وغيره، وقد اقتصر المؤلف
عليه على دفع الاحتجاج بمنع الكبرى بناء على أن الطاعة ما يتوقع الثواب على فعله، وقد يدفع الاحتجاج بمنع
الصغرى كما أشار إليه بعض المحققين^[١] بأن يقال: وإن أراد بالطاعة فعل المأمور به منع الصغرى، أعني أن
المندوب طاعة.

(قوله): «وقسمته باعتبار تعلق الصيغة» هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الثاني. وبيان ذلك أن يقال: الاستدلال باتفاق
أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب ونذب إنما يتم لو أرادوا تقسيم ما يطلق عليه (أ م ر) حقيقة، وليس
كذلك، بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان؛ بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى
الإيجاب والنذب والإباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس مأموراً به حقيقة.
(قوله): «فولا الاحتجاج على النفي» أي: ولا يتم الاحتجاج على نفي كون المندوب مأموراً به بأنه لو كان مأموراً به
لكان تركه معصية.

وبيان الاحتجاج به أنه لا معنى للمعصية إلا مخالفة الأمر بترك المأمور به.
(قوله): «ولما صح.. إلخ» عطف على لكان تركه معصية، وبيان الاحتجاج به: أنه لو كان مأموراً به لما صح قوله
ﷺ: ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم عند كل صلاة))؛ لأن المعنى: لكن لم أمرهم، مع أنه ﷺ قد ندبهم إليه،
فلو كان للمندوب مأموراً به لناقض قوله: لم أمرهم، ولأن الوجوب هو الذي يتضمن^[٢] المشقة دون النذب.
(قوله): «لأن المراد.. إلخ» هذا بيان لعدم تمام الاحتجاج بهما، وتقديره أن القائل: بأن الأمر للمشارك يجب بأن
المعصية مخالفة أمر الإيجاب، وقوله ﷺ: ((لأمرتهم)) أي: أمر إيجاب، وكلاهما على سبيل المجاز^[٣]، وأنه وإن
كان خلاف الأصل وجب المصير إليه بالدليل الذي ذكرنا، هذا تقرير ما قصده المؤلف ﷺ.

(١) باتفاق أهل اللغة، ومورد القسمة مشترك. (عضد).
(٢) قوله: «لأن الطاعة.. إلخ» أي: عند من يخص (أ م ر) بالطلب الجازم، وقوله: «فعل المأمور به»
أي: حتماً كالواجب «وغيره» أي: غير المأمور به حتماً كالمندوب.
(٣) أي: التي تسمى أمراً، يدل على ذلك قسمتهم للأمر إلى الإيجاب والنذب وغيرهما مما لا نزاع أنه غير
مأمور به حقيقة. (منه). قوله: «أي التي تسمى أمراً» في حاشية السعد: عند النحاة في أي معنى كان.

^[١] - لفظ الجواهر: ثم إن الفاضل الأصفهاني اعترض على الدليل الأول بأنه إن أريد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله فالصغرى
مسلمة والكبرى ممنوعة؛ لأن الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية؛ لأن تاركه لا يستحق الذم، وإن أريد بها فعل المأمور به
فالكبرى مسلمة لكن الصغرى ممنوعة. وعلى الثاني بأن المختار هو أن الأمر بالحقيقة للوجوب، فإذا أطلق على النذب كان
مجازاً، ونحن نمنع إطلاق المأمور به على المندوب بالحقيقة ونسلم إطلاقه عليه بالمجاز.. إلخ. (ح).

^[٢] - وقوله: «ولأن الوجوب هو الذي يتضمن» مضروب على الواو في العضد، وهو الظاهر. (ح عن خط شيخه).

^[٣] - لأنه قد يستعمل المطلق في الخاص - وهو أمر الإيجاب - من حيث خصوصه فيكون مجازاً كما ذلك معروف. (منه ح).

ومن ثمرات هذا الخلاف^(١) حمل قول الراوي: أمرنا بكذا على الوجوب^(٢) أو الإجمال.

(و) اختلف في التكليف به، والمختار (أنه ليس بتكليف^(٣) في الأصح)
من القولين ، وهو قول الأكثر، خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني فأثبتته من أحكام التكليف.

والنزاع لفظي^(٤)؛ لأن مبنى الأول على أن معنى التكليف: إلزام ما فيه كلفة^(٥)، والثاني على أن معناه: طلب^(٦) ما فيه كلفة، ولا شك أن المكلف إذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب، فكان^(٧) الخلاف عائداً إلى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد.

(١) ومنها: إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فمن قال بأنه حقيقة حملة على النذب ولم يحتج في ذلك إلى دليل، ومن قال: إنه مجاز لا يحمله عليه إلا بدليل؛ لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بقرينة معينة له. (شرح الشيخ لطف الله على الفصول).

(٢) يعني فيكون هذا اللفظ ظاهراً فيه حتى يقوم دليل على خلافه، وقوله: أو الإجمال يعني إن قلنا: إنه متردد بين الوجوب والنذب.

(٣) أي: بمكلف به، أو من الأحكام التكليفية. (منتخب).

(٤) يعني أن النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف، فإن فسر بإلزام ما فيه كلفة فليس بتكليف، أو بطلب ما فيه كلفة فتكليف.

وفي الحواشي: إن الخلاف لفظي في هذه -أي: كونه ليس بتكليف -وفي التي قبلها -أي: كونه مأموراً به - كما قال الجويني؛ لأن المندوب مطلوب بالاتفاق، فعلى هذا مطلوب هذه المسألة هل اقتضاء الشرع للمندوب أمر حقيقة أم لا، قيل: والصحيح أنه معنوي، وله فوائد، منها: إذا قال الراوي: أمرنا أو أمرنا النبي ﷺ بكذا، فإن قلنا.. إلخ. (شيخ لطف الله على الفصول).

(٥) ولا إلزام في المندوب. (جلال).

(٦) والمندوب مطلوب اتفاقاً، ذكره في حواشي الفصول.

(٧) في المطبوع: وكان.

[المحظور]

مسألة: (المحظور) في اللغة: الممنوع، وفي الاصطلاح: (ما يذم فاعله)
فتخرج الأحكام الأربعة. **(ويرادفه القبيح والحرام).**

مسألة: هل يكون شيء واحد واجباً ومحرمًا معاً؟ وتحصيل الكلام: أن
الوجوب والتحريم إن تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه.

وإن اتحد^(١) جنساً فكذلك أيضاً، بأن يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله
وللصنم، إلا عند بعض المعتزلة^(٢)، وهم القائلون بأن حسن الفعل وقبحه لذاته.
وإن اتحد شخصاً فإما أن تتحد جهة الوجوب والتحريم أو لا، إن اتحدت

(قوله): «في اللغة الممنوع» وأصله المحظور منه، فحذف الجار واستتر الضمير.

(قوله): «إن تعدد متعلقهما» يعني جنساً؛ بقرينة قوله: «وإن اتحد جنساً» وأما التعدد الشخصي مع التعدد
الجنسي فلم يتعرض لذكر حكمه [١] لظهوره، فقوله: «وإن اتحد جنساً» مقابل للمتعدد جنساً.
وأما قوله فيما يأتي: «وإن اتحد شخصاً» فمن أقسام المتحد جنساً، فهو مقابل لمقدر، كأنه قال: وإن اتحد
جنساً فإن تعدد شخصاً، وقد أشار إلى بيان حكمه بقوله: بأن يجب فرد ويحرم فرد. ولو قال المؤلف عليه السلام:
الشيء إما أن يكون واحداً بالجنس أو بالشخص، إن كان الأول تعلق الوجوب والتحريم بأفاده؛ بأن يجب
فرد ويحرم فرد.. إلخ، وإن كان الثاني فإما أن تتحد جهة الوجوب.. إلخ لكان أظهر، والله أعلم.

(قوله): «وهم القائلون بأن حسن الفعل وقبحه لذاته» محتجين بأن حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح، فلو
اجتمعا في فعل واحد بالنوع لزم أن تكون الحقيقة الواحدة -وهي ذات الفعل- مقتضية للمتناهين، وأنه
محال كما ذكره في الجواهر.

(قوله): «وإن اتحد» أي: متعلقهما.

(١) أي: متعلقهما، وجنساً أي: حقيقة، بحيث لا يتعدد إلا أشخاصاً؛ إذ الجنس هو النوع كما تقرر
عند المعقوليين فافهم.

(٢) فصرف الوجوب والتحريم إلى قصد التعظيم حتى يكون الوجوب لذاته والتحريم لعارض.
(عضد ومتنخب). ذكر الأمدي أنهم يقولون: إن السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون
محرمًا، بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم [٢]. (سعد). وقد تقدم في الحواشي من كلام
الاحتراس أنه لا فرق بين كلام البصرية والبغدادية في المعنى، ولذلك تأوله الإمام يحيى
والنجري بمعنى أن ذات الظلم قبيحة لا تخرج عن القبح.

[١] - يقال: قد استفيد من تعدد المتعلق في قوله: «إن تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه» تعدد الشخص والجنس كما
يستفاد منه أحدهما. (سيدي حسن الكبسي).

[٢] - في المطبوع: قصد التعظيم. والمثبت من حاشية السعد.

جهتهما امتنع التكليف به إلا عند بعض من أجاز التكليف بالمحال، ومنعه بعض من أجاز ذلك^(١) نظراً إلى أن الإيجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه، وهما نقيضان، فكان تكليفاً محالاً في نفسه^(٢)؛ لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به.

وإن تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذي فيه الخلاف.

وقد شمل أكثر ما ذكرناه قوله: **(كون الشيء)** يعني الواحد بالشخص **(واجباً حراماً من جهة محال، إلا عند بعض من أجاز تكليف المحال،**

(قوله): «نظراً إلى أن الإيجاب يتضمن جواز الفعل» وعدم جواز الترك «والتحريم يتضمن عدمه» أي: عدم جواز الفعل وجواز الترك.

(قوله): «لا في المحكوم به» الذي هو التكليف بالمحال؛ إذ يكون تكليفاً بفعل متصف بجواز الفعل وعدم جوازه. **(قوله):** «وإن تعددت جهتهما» لعله أراد بذلك علتها كما يؤخذ ذلك من قولهم: حسن الشيء لكذا أو قبح الشيء لكذا، ولا بد مع ذلك من كون أحد الجهتين غير لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف رحمته الله [١]، وسيأتي توضيح ذلك قريباً إن شاء الله تعالى. **(قوله):** «وقد شمل أكثر ما ذكرناه.. إلخ» إنما قال: «أكثر» لأنه لم يذكر المتحد جنساً الذي تعلق الوجوب والتحريم بأفراده كما عرفت ذلك قريباً.

(١) قد يقال: أي وجه لمنع هذا البعض لهذا مع قوله بجواز التكليف بالمحال؟ وكونه تكليفاً محالاً لا يكفي في وجهية المنع؛ إذ مآلها واحد، وهو امتناع الوقوع. وقد يجاب: بأن التكليف المحال وهو خلل في كلام الشارع يؤدي إلى سقوطه وعدم استقامة إفهامه، وهو لا يصدر عن حكيم، وأيضاً تنتفي عنه فائدة التكليف، وهي الابتلاء؛ لأنه إنما يتصور التهويل للامثال وتوطين النفس عليه بعد صحته واستقامته وفهمه.

(٢) لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه. (عضد).

وفي حاشية: فإن قلت: هل فرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال؟ قلت: نعم، الأول أن يكون لخلل في الأمور به، والثاني أن يكون لخلل في المأمور، كالغافل ومثل الصبي والنائم والمجنون. (حلواني شارح منهاج البيضاوي).

[١] - إذ لو كانت الجهتان متلازمتين فحكمه حكم ما اتحدت الجهة، فلا خلاف فيها. (ح عن خط شيخه).

ومن جهتين^(١) جائر إن تعدد المتعلق وذلك كالأمر بالخيطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان، فإنه مطيع عاص بجهتي الأمر بالخيطة والنهي عن المكان، ومتعلق الأمر بالخيطة، ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص.

(لا إن اتحد) المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز **(كصلاة) مكلف (في) موضع (مغضوب) له^(٢)** فإن متعلق الأمر والنهي

(قوله): «ومن جهتين جائر إن تعدد المتعلق» ينظر في جعل ما ذكر [١] من أقسام ما اتحد متعلقه؛ فإن الكلام مفروض فيها إذا اتحد المتعلق شخصاً وله جهة أو جهتان كما صرح بذلك المؤلف رحمه الله أنفاً بقوله: «وإن اتحد شخصاً» ويقول: «كون الشيء يعني الواحد بالشخص»، فلو قال رحمه الله: «ومن جهتين إن اتحد المتعلق كصلاة.. إلخ، ثم قال: وأما الامتثال في أمر الخيطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص يفعلها فيه فلتعدد المتعلق - لكان صواباً، ويكون قوله: وإما الامتثال.. إلخ رداً لاحتجاج المخالف، فإن ابن الحاجب وغيره احتجوا بمثال الخيطة كما يأتي؛ بناء منهم على أن مثال الخيطة مما اتحد فيه المتعلق، ورده المؤلف رحمه الله بأنه مما تعدد فيه المتعلق فلا حجة لهم فيه، وسيأتي توضيح الكلام فيه عند ذكر حججهم إن شاء الله تعالى.

(قوله): «في موضع مغضوب له» لعل المؤلف رحمه الله زاد لفظ «له» ليشمل عدم الصحة في الأرض، فإن عدم الصحة إنما يتم عند أصحابنا في صلاة الغاصب لها فقط، بخلاف الدار فهي غير صحيحة مطلقاً [٢].

(١) لا يستقيم عطف قوله: (من جهتين) على قوله: (من جهة)؛ إذ هو خبر عن قوله: كون الشيء الواحد بالشخص، وتعدد المتعلق ينافي الشيء الواحد بالشخص، ولا يستقيم تفسير المتعلق بالجهة، وكان الصواب حذفه وأن يقول: كون الشيء واجباً حراماً من جهة محال إلا عند من أجاز تكليف المحال، وكذلك من جهتين كصلاة في مغضوب.. إلخ، والأمر بالخيطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص هما شيئان يتعلق بأحدهما الأمر والآخر النهي فليس مثل الصلاة في مكان مغضوب.

(*) وفي حاشية ما لفظه: قوله: «ومن جهتين» ليس قسماً لقوله: كون الشيء الواحد، بل هو قسيم له، فيكون المعنى: وإن تعدد الشيء وكان واجباً حراماً من جهتين فإنه جائر، لا إن اتحد مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة. هذا ما أراده المؤلف. وأما سيلان وغيره فإنهم جعلوا قوله: «ومن جهتين» قسماً لقوله: كون الشيء واجباً.. إلخ، ثم اعترضوه، فراجعه. (أفاده السيد العلامة عبد القادر بن أحمد، ومن خطه نقل).

(٢) في حاشية: لاغيره فتصح صلاته.

(*) أي: أكوأها الواقعة في الدار المغضوب. اعلم أن الأمر يتعلق بالصلاة والنهي تعلق بالغصب،=

[١] - أما بالنظر إلى إطلاق المتن فيصح التمثيل بالأمر بالخيطة، ثم قول المحشي: فلو قال رحمه الله: «ومن جهتين إن اتحد المتعلق منظور فيه؛ لضياء فائدة قيد (إن اتحد). (سيدي عبد الله الوزير. ح).

[٢] - ولكن مع زيادة «له» لم يشمل إلا صلاة الغاصب في الدار والأرض، مع أن حكم غيره حكمه في الدار. (سيدي محمد بن زيد. ح).

الكون في الحيز^(١)، وهو واحد، مأمور به من جهة كونه جزء الصلاة المأمور بها، ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغضب المنهي عنه، فهو^(٢) ذاتي للصلاة بمعنى جزء الماهية، وللغضب^(٣) بمعنى نفس الماهية، فاتحد متعلق الأمر والنهي واختلفت الجهتان.

والمنع^(٤) للعترة وأحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية عن مالك، فلا تصح ولا يسقط الطلب بأدائها في الوقت وقضائها^(٥) بعده؛ إذ الصلاة المأمور بها متروكة.

والجواز لأكثر الفقهاء، فتصح.

(قوله): «والجواز لأكثر الفقهاء فتصح» قال المحلي في شرح الجمع: قيل: ولا يثاب عليها^[١] عقوبة، وقيل: يثاب من جهة الصلاة وإن عوقب من جهة الغضب، فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه. وهذا القول هو الذي صدره في الفصول عنهم.

= وكل منهما عام عند من أثبت العموم أو مطلق عند من لا يثبت، وبينهما عموم وخصوص من وجه؛ لأنها يجتمعان في أكوان الصلاة في الدار المغصوبة، ويفترقان في غيرها؛ فتوجد صلاة لا غضب معها ومغصوب لا صلاة معه، فالتعارض بين الأمر والنهي إنما هو في مادة الاجتماع؛ لأن النهي عن إحدى الصفتين نهي عن موصوفها، والأمر بإحدى الصفتين أمر بموصوفها، فمن رجع النهي على الأمر لزمه القول بأن تلك الأكوان منهي عنها، ولا يصح حينئذ أن تكون مأموراً بها وإن اختلفت علة الأمر والنهي؛ لأنه يستلزم طلب جمع التقيضين، وقد عرفت استحالة تصوره، ثم قد عرفت أن الصحة موافقة الأمر كما سيأتي، ولا أمر مع النهي؛ لتناقضهما، وكذا نقول لمن قال: لا يصح: إن نفي الصحة مبني على بقاء النهي حال الأمر، وهو محال، فلا بد من إهدار واحد من الأمر أو النهي بترجيح أحدهما على الآخر. (شرح الجلال على المختصر).

(١) إشارة إلى أن الكون هاهنا المتعارف بين المتكلمين، ومعناه حصول الجوهر في الحيز، وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له، وهو القيام والقعود ونحوهما.

(٢) في (أ، ب): وهو.

(٣) قوله: «وللغضب» أي: وذاتي للغضب.. إلخ، وقوله: «فاتحد متعلق الأمر والنهي» الذي هو الكون في الحيز.

(٤) في نسخة: المنع، وقد ضرب سيلان على الواو.

(٥) أي: المطالبة ثابتة بالتأدية في الوقت والقضاء بعده.

[١] - هكذا في المطبوع، ولفظ المحلي: ولا يثاب فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغضب، وقيل: يثاب.. إلخ.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والرازي: لا تصح^(١)، ويسقط الطلب عندها لا بها؛ إذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية، كمن شرب مجنناً^(٢) حتى جن سقط عنه الفرض، فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها، لا على^(٣) ما هو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالإتيان بالمأمور به. هذا كلام الباقلاني، والملجئ له إلى ذلك التوفيق بين الأدلة، قال في المحصول: لأننا بينا بالدليل امتناع ورود الأمر بها^(٤)، والسلف أجمعوا على أن الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلاة المؤداة في الدور المغصوبة.

لنا: أنها **(كصوم يوم النحر)** في اتحاد متعلق الأمر والنهي واختلاف جهتهما؛ لكونه مأموراً به من حيث إنه صوم، ومنهياً عنه من حيث إنه في يوم النحر، فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلاة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم

(قوله): «والسلف أجمعوا.. إلخ» يعني: فاحتيج إلى التوفيق بين الدليلين بالحكم بعدم صحتها والحكم بأن سقوط التكليف لا بها^[١]، ورد بأن المسقط للطلب إنما هو موافقة أمر الشارع فقط. **(قوله):** «كصلاة في مغصوب وقوله: كصوم يوم النحر» الأول مجرد تمثيل، والثاني استدلال بطريق الإلزام، فيكون إشارة إلى قياس استثنائي كما حققه في الشرح بقوله: فلو كفى.. إلخ، أي: قالوا بطريق الإلزام: لو كفى.. إلخ.

- (١) أي: ليست بطاعة. (فصول بدائع).
- (٢) أي: مغيراً. اهـ وجوابه أن ذلك لرفع الأهلية لا لفعل ما كلف به مع بقائها. (فصول البدائع).
- (٣) في (ب): لا بها على ما.
- (٤) أي: بالصلاة في الدار المغصوبة.

[١]- في المنتخب وشرحه للقرافي ما لفظه: قوله: إن ثبت الإجماع على سقوط القضاء وهو [فهو (ظ)] المطلوب، وإن لم يثبت وجب أن يسقط عندها لا بها، معنى هذا الكلام: أنها إذا كانت مأموراً بها وصفت في مغصوبه بنعت الوجوب وصلحت سبباً لبراءة الذمة وإسقاط القضاء، فيكون القضاء بها؛ لأن الباء للسببية، وإن لم تكن مأموراً بها لم تصلح لبراءة الذمة؛ فإن ما ليس بواجب لا يبرئ عن الواجب فلا يصلح أن يسقط القضاء بها، بل يسقط القضاء عندها كما اتفق لأبي بردة لما ذبح جذعاً من المعز أسقط الشرع عنه الأضحية عند ذبحه لا به فإنه لا يصلح مسقطاً للأضحية؛ فلذلك قال له: لا تجزي أحداً بعدك. (ح).

النحر لتعدددها^(١).

وأجيب: بأنه لا يكفي تعدد الجهة مع كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى؛ لأننا

(قوله): «لتعدددها» أي: الجهة؛ لكونه مأموراً به من حيث إنه صوم إذا نذر يوماً وصام في يوم النحر أو قضى رمضان فيه، ومنهياً عنه من حيث إنه في يوم النحر.

(قوله): «وأجيب بأنه لا يكفي... إلخ» هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه رداً لكلام أصحابنا. وبيانه: أن النهي عن صوم يوم النحر لزم منه كون إحدى الجهتين - أعني جهة النهي، وهي صوم يوم النحر - مستلزماً للجهة الأخرى التي هي جهة الأمر، أعني الصوم المطلق، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فلم ينع عنها كما عرفت.

وحاصل هذا الجواب: تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه كما ذكره في شرح المختصر. **(قوله): «مع كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى»** هكذا عبارة السعد، فاللزم من جانب واحد كاف في إبطال تأثير تعدد الجهتين، كما في صوم يوم النحر فإنه قد حصل فيه الانفكاك من جانب واحد، وهو انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر، لا من الجانب الآخر وهو صوم يوم النحر؛ إذ لم ينفك عن مطلق الصوم، هذا ما تقضي به عبارة المؤلف والسعد.

وأما بعض أهل الحواشي فإنه اشترط في عدم تأثير الجهتين أن يتلازما من الجانبين ولم يكتف باللزم من جانب، ومثل تلازمهما بأن ينهيه^[١] عن صوم يوم النحر ويأمره بالصوم في غيره، وتحقيق كلامه يؤخذ من حاشية على الحاشية..... =

(١) وأجيب بأن صوم يوم النحر وصف غير منفك عن الصوم بوجه، بل هو جزئي من الصوم لا وصف له، أما قوله: فلا يتحقق فيها الجهتان فقد عرفناك أن المراد بالجهة علة الأمر والنهي، وجهة النهي عن صوم يوم النحر كونه مانعاً من سنة الترفيه على النفس لا كونه صوماً، والممانعة كالغصيبة كلاهما وصف منفك عن مطلق الصلاة والصوم. فالصواب في الجواب هو: أن الصوم المأمور به عام أو مطلق، والمنهي عنه خاص أو مقيد، ولا تعارض بين عموم وخصوص مطلقيين؛ لوجوب تقديم الخاص على العام، وإنما يحصل التعارض بين عموم وخصوص من وجه في مادة واجتماعهما فلا يمكن التخصيص ولا التقييد، وإنما الممكن الترجيح أو التخيير لما حققناه آنفاً. (مختصر وشرحه للجلال مع حذف يسير).

(*) على أنه لا إجماع على عدم صحة صومه، ومن صححه يمنع بطلان اللازم؛ لأنه يرى أن النهي للكرهية، فهو لو وصف منفك هو كون الصوم مانعاً عن سنة الترفيه على النفس، والنهي لأمر خارج لا يقتضي الفساد. (شرح جلال).

[١] - يحقق كلام بعض أهل الحواشي ويؤخذ من موضعه إن شاء الله تعالى؛ إذ المراد التمثيل لما كان التلازم بين الجهتين من الجانبين، وهذا المثل لا تلازم بينهما، بل هما متباينان كما لا يخفى. (ح عن خط شيخه).

إنما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين، وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم، بخلاف الصلاة والغضب، فافترقا^(١).

= فإن قيل: يلزم [١] أصحابنا الصلاة المكروهة، فإنهم قائلون بصحة الصلاة المفروضة في أماكن الكراهة كالحمام ونحوه، والأحكام كلها متضادة، فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة، فتكون الصلاة الشخصية المكروهة كالصلاة الشخصية في الدار المغصوبة. وقد أوجب بأن النهي التنزيهي يرجع إلى الوصف غالباً، فذلك الوصف هو متعلق النهي، مثلاً: النهي عن الصلاة في الحمام لكونه في معرض الرشاش، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فإن المأمور به والمنهي عنه هو الكون الذي هو جزء الصلاة. ودفع هذا الجواب بأن المكروه هو الكون الشخصي الذي هو جزء الصلاة، فمتعلق النهي هاهنا أيضاً ليس إلا ما هو متعلق الأمر، وهو الكون لا الوصف، غاية الأمر أن الوصف سبب لاتصاف ذلك الكون بالكراهة، على أنه يفرض المثال في الصلاة في مواضع التهم؛ إذ الكون في مواضع التهم مكروه مطلقاً، والصلاة مطلقاً واجبة، فينبغي عموم من وجه كالصلاة والغضب، بخلاف الكون في الحمام فإنه ليس مكروهها، فينظر في الجواب من قبل أصحابنا [٢]، والله أعلم.

(قوله): «وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم.. إلخ» بيانه: أن النهي عن صوم يوم النحر قد لزم منه كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى؛ لأن صوم يوم النحر قد نهي عنه، فهو لا ينفك عن الصوم بوجه؛ لأن المضاف - أعني الصوم المقيّد بالإضافة إلى يوم النحر - يستلزم المطلق، وهو الصوم، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فإنه لم ينع عن الصلاة فيها، وإنما نهي عن الغضب وأمر بالصلاة، والمكلف هو الذي اختار جمعها في متعلق واحد مع إمكان انفكاك..... =

(١) لإمكان كل بدون الآخر.

[١] - الظاهر عدم ورود هذا على أصحابنا من أصله؛ إذ الخوض إنما هو في منع تعلق الأمر والنهي بمتعلق واحد وكونه واجباً حراماً من جهتين؛ لدفع كل منهما الآخر كما عرف، بخلاف الوجوب والكراهة؛ إذ لا منع من كون الشيء الواحد واجباً مكروهاً؛ إذ لا يدفع أحدهما حقيقة الآخر، ولعل المراد من كون الأحكام كلها متضادة أن لكل واحد منها ماهية؛ ولذا عرف كل واحد منها بتعريف، وقد يجتمع اثنان منها في شيء واحد كالوجوب والكراهة لعدم التناقض، وقد يمتنع اجتماعهما للتناقض كما في الوجوب والخطر.

قول المحشي بعد: بخلاف الكون في الحمام.. إلخ - قد يقال: على فرض صحة هذا الأثر إذ وحدة المتعلق في الصلاة في الحمام أظهر منها في الصلاة في موضع التهم؛ إذ الكون في الحمام مع الصلاة هو متعلق الوجوب من حيث هو جزء الصلاة، ومتعلق النهي من حيث هو في الحمام الذي هو معرض الرشاش مع كونه جزء الصلاة، فهذا الكون الشخصي قد كان متعلق الوجوب والكراهة، بخلاف الكون في موضع التهم فمتعلق الوجوب هو الكون المطلق ومتعلق الكراهة الكون في موضع التهم في حال الصلاة وغيرها على ما بينه المحشي. وإن كان التحقيق أن متعلق الوجوب والكراهة هو الكون المخصوص كما حققه المؤلف رحمته الله في الصلاة في الدار المغصوبة في قوله: والجواب أن الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة.. إلخ، والله أعلم. (من خط سيدي حسين بن عبد الله الكبسي حياه الله ح). الظاهر ما ذكره سيلان فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - قوله: «فينظر في الجواب من قبل أصحابنا» ولعله يقال: إنه لا يتأتى عليه المنع - وهو التكليف بالمحال - إلا فيما كان واجباً محرماً؛ إذ هما كالتناقضين لا ضدان، من حيث يلزم من ذلك أن يتضمن الإيجاب جواز الفعل والتحريم عدمه كما مر، بخلاف المكروه والواجب فلا يلزم من اتفاقهما تكليف بالمحال؛ إذ المكروه لا يتضمن الجواز. (سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمته الله من خط العلامة أحمد بن محمد).

(و) الجواب أن (الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة لا الصوم) إنما يتم إذا أريد جنس الصلاة ينفك عن جنس الغضب، وهو خارج عن محل النزاع، لكنه (لا يتم) لهم (في) الصلاة (الشخصية) وهي الواقعة في الدار المغصوبة؛ لأن الصلاة المعينة غير منفكة عن الغضب، والنزاع إنما هو في أمر واحد بالشخص. احتج القائلون بالصحة بأن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإننا نقطع بأنه مطيع عاص^(١) بجته في الأمر بالخياطة والنهي عن المكان، ويحسن من السيد ثوابه وعقابه. والجواب: أن متعلق الأمر^(٢) مغاير لمتعلق النهي هنا، بخلاف الصلاة فمتعلقها^(٣) الأكوان.

= كل منهما بدون الآخر [١]. قال بعض أهل الحواشي: ولهذا جمع ابن الحاجب وشرح كلامه بين القول بصحة الصلاة في المكان المغصوب وبين القول بأن النهي يوجب الفساد. قلت: ومعنى الانفكاك عندهم - كما يفهم من كلام شرح المختصر والجواهر - كون كل واحدة من الجهتين معقولة بدون الأخرى. (قوله): «والفرق بالانفكاك» أي: انفكاك الجهتين، يعني انفصال كل منهما عن الأخرى. وقد يجاب بأنهم أرادوا بالانفكاك كون كل واحدة منهما معقولة بدون الأخرى كما عرفت. (قوله): «احتج القائلون بالصحة بأن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب.. إلخ» كلام المؤلف رحمته هنا وفيما تقدم قاضي بالانفاق في مثال الخياطة على حصول الطاعة والامثال بفعلها، لكن ذلك عند أصحابنا لتعدد المتعلق؛ ولذا جعله المؤلف رحمته فيما تقدم مثالا لتعدد اعتبار الجهتين وإن اتحد المتعلق شخصا؛ ولذا جعله المؤلف رحمته حجة لهم كما فعل ابن الحاجب؛ لأنه عندهم أوضح في تصوير الامثال من مثال الصلاة. قالوا: ولذلك يحسن من العبد أن يقول: إن عصيتك بالسكون في المكان المخصوص فقد أطعتك فيما أمرتني به من الخياطة. وأجاب المؤلف رحمته: بأن المتعلق متعدد اعتمادا على ما ذكره بعض أهل الحواشي حيث فرق بين هذا المثال وبين الصلاة بأن الكون جزء الصلاة الواجبة فكان واجبا، وفي الغضب هو منهى عنه، فيكون شخصا واحدا متصفا بالوجوب والحرمة، بخلاف الخياطة فإن الواجب على العبد وهو للمأمور به هو فعل الخياطة، والكون في المكان ليس ذاتيا لها. قلت: وأما صاحب الفصول فلم يجزم في هذا المثال باختلاف المتعلق، بل قال: كالأمر بالخياطة والنهي عن مكان مخصوص ثم فعلت فيه إن كانت الخياطة ليست بغضب للهواء. قال الشيخ العلامة في شرحه: كأنه أشار إلى أن هذا المثال على سبيل الفرض، وإلا فهو من قبيل الصلاة في الدار المغصوبة؛ ولذلك قال في حواشي الفصول: وظاهر المذهب أنه غضب له، فقد اتحد المتعلق.

- (١) أي: فكذلك فيما نحن فيه يكون من حيث إنه صلاة مطيعاً ومن جهة إنه غاصب عاصياً. (مستخب).
- (٢) كالخياطة، وقوله: «مغاير لمتعلق النهي» كالتعود في مكان مخصوص.
- (٣) أي: الأمر والنهي «الأكوان» أي: الكون في الحيز.

[١] - قوله: «مع انفكاك كل منهما بدون الآخر» لو قال: فعل كل منهما بدون الآخر أو انفكاك كل منهما عن الآخر لكان أولى. (سيدي محمد بن زيد. ح).

احتجوا ثانياً: بأنها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق؛ إذ لا مانع سواء اتفاقاً، واللازم باطل؛ إذ لا اتحاد فيه، فإن متعلق الأمر الصلاة، ومتعلق النهي الغصب، وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر، وقد اختار المكلف جمعها مع إمكان عدمه، وذلك لا يخرجها عن التعدد.

والجواب: أنه إن أريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي من

(قوله): «الكان لاتحاد المتعلق.. إلخ» هكذا استدل ابن الحاجب وشرّاح كلامه لأصحابهم، لكن يقال: قد تقدم أن محل النزاع هو الواحد بالشخص، فيصح أن يكون متعلقاً للإيجاب والتحريم عند الأشاعرة، فكيف ذكروا في هذا الاحتجاج أن المانع عن الصحة اتحاد المتعلق.

والجواب أنهم يفرقون بين اتحاد المتعلق واجتماع الإيجاب والتحريم في الواحد بالشخص الذي هو محل النزاع، فيصح اجتماعها فيه كما إذا قيل: زيد مشكور لكرمه مذموم لفسقه، فإنه وإن اجتمع الشكر والذم في واحد بالشخص فهو صحيح لعدم اتحاد المتعلق. ووجه الفرق عندهم أن الدليل على عدم الصحة هو ما ذكره المؤلف رحمته في التحصيل المتقدم من أنه يكون تكليفاً محالاً أو تكليفاً بالمحال؛ لأنه يكون تناقضاً، وقد تقدم بيانه، والتناقض إنما يلزم مع اتحاد المتعلق ليتم شرط التناقض، وهو اجتماع الوحدات المعروفة في المنطق، وأما مجرد الاجتماع في واحد بالشخص فلا تناقض فيه باعتبار الجهتين لعدم تمام شرط التناقض، وقد أشار المؤلف رحمته إلى هذا في تأويل كلام أبي هاشم فيمن خرج من مغضوب ثانياً كما يأتي حيث قال: ووجودهما في جزئي لا يوجب اتحادهما فتأمل [١]. وأما أصحابنا فقد جعلوا مجرد اجتماع الإيجاب والتحريم في واحد بالشخص كاتحاد المتعلق في لزوم التناقض وكونه محالاً كما صرح بذلك المؤلف رحمته في الجواب بقوله: فإن من الموانع.. إلخ، ويقول: فيكون بعضها واجباً وبعضها حراماً [٢].. إلخ، ونحو ذلك مما يقضي بالتناقض، لكن هل يلزم التناقض من مجرد اجتماع الإيجاب والتحريم فيكون مانعاً عن الصحة أم لا؛ لعدم تمام شرائط التناقض [٣]؟ ينظر، فالمقام محل تأمل؛ ولذا لم يستدل المؤلف فيما تقدم على عدم الصحة بلزوم التناقض، بل بالقياس على صوم يوم النحر.

[١] - بناء على أن المتعلقين مطلق الماهيتين، واختلافهما كافٍ في تعدد المتعلق كما يأتي تحقيقه، خلاف ما هنا. (حسن بن يحيى).

[٢] - قوله: «وبعضها حراماً» شكل عليه، وعليه ما لفظه: الأولى حذفها، ولم تكن موجودة في عبارة المؤلف فيما سيأتي. (ح)، قال: اهـ شيخنا المغربي عافاه الله.

[٣] - يقال: بل قد تم شرطه على تحقيق المؤلف أن محل النزاع هو الصلاة الشخصية التي جزؤها متعلق الأمر والنهي، وهو الكون في الحيز، الواجب من حيث إنه جزء الصلاة، المحظور من حيث إنه نفس الغصب، فمتعلقها إذاً متحد، وهو الكون في الحيز، فهو مأثور به من حيث الأمر بجميع الصلاة، منهى عنه من حيث الغصب، فكان واجباً وغير واجب، والله أعلم. (حسن بن يحيى). وقد صرح بذلك المحشي في مواضع عدة، فهذا منه غفلة أو تغافل.

نعم، وما ذكره مثلاً للفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الإيجاب والتحريم من نحو: مشكور مذموم بناء على أن محل النزاع هو الصلاة والغصب مطلقاً، وحيث لا يتحد متعلقهما، فلو جعل من محل النزاع بأن يفرض اجتماعها في شيء واحد شخصي من الفسق أو الكرم كما اجتمع الغصب والصلاة في جزئها - وهو الكون في الحيز - لانتج اجتماعها. (سيدي حسن بن يحيى الكبسي. ح).

جهة واحدة فالملازمة باطلة، قوله^(١): إذ لا مانع سواه. قلنا: ممنوع؛ فإن من الموانع عندنا كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين^(٢). وإن أردت به ما يشمل الأمرين فلا نسلم بطلان اللازم^(٣)، وما نحن فيه من الثاني؛ فإن الصلاة

(قوله): «فالملازمة باطلة» إذ لا يتعين أن يكون عدم الصحة لاتحاد المتعلق من جهة واحدة، بل يجوز أن يكون لاتحاد المتعلق من جهتين أيضاً، وحينئذ ما ذكره المخالف في بيان الملازمة من أنه لا مانع سواه -أي: سوى اتحاد المتعلق من جهة واحدة- ممنوع، فإن من الموانع كون الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي باعتبار جهتين.

(قوله): «ما يشمل الأمرين» أي: ما اتحدت جهته وما تعددت مع اتحاد المتعلق.

(قوله): «فلا نسلم بطلان اللازم» وهو اتحاد المتعلق، بل نقول: هو متحد، لكن المؤلف عليه السلام قد رتب بطلان اللازم [١] على ما يشمل اتحاد الجهة، وقد عرفت أن اللازم على تقدير اتحادها هو منع الملازمة لا بطلان اللازم، إلا أن يقال: هو مترتب على المجموع من حيث هو مجموع لا على خصوصية ما اتحدت جهته فلا تسامح، فتأمل.

(قوله): «وما نحن فيه من الثاني» يعني مما كان الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين. لكن قد عرفت أن اجتماعهما في شخصي لا يلزم منه التناقض. لا يقال: إن المخالف بين بطلان اللازم بتعدد المتعلق حقيقة؛ حيث ذكر أن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب كما سبق، وبين ذلك بعض المحققين [٢] من أهل الحواشي بأن متعلق الأمر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلاة أعم من أن يكون في الدار المغصوبة أو غيرها، لا هذا الكون المخصوص بكونه في الدار المغصوبة، وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة أعم من أن يكون جزء الصلاة أم لا، فمتعلق الأمر في الحقيقة هو المفهوم الكلي، وكذا متعلق النهي مفهوم كلي [٣]. انتهى. إذا عرفت ما ذكرنا فالمؤلف عليه السلام بين عدم بطلان اللازم باتحاد المتعلق مع تعدد الجهة، وبنى عليه كلامه في هذا الجواب جميعه، والمخالف جعل المتعلق متعدداً، وبين بذلك بطلان اللازم، فلم يتوارد الكلامان على مقصد متحد، فكان الأولى أن يتعرض المؤلف عليه السلام لإبطال ما ذكره من تعدد المتعلق - لأننا نقول: ما ذكرته الأشعرية من بيان تغاير متعلق الإيجاب والتحرير بأن المطلوب هو المفهوم الكلي تكلف منهم؛ لاعترافهم في محل النزاع بأن متعلق الإيجاب والتحرير هو الواحد بالشخص له جهتان،.....=

(١) أي: في بيان الملازمة.

(٢) وجوب الصلاة وحرمة الغصب.

(٣) ما اتحد المتعلق مع تعدد الجهتين.

[١] - أي: منعه.

[٢] - هو ميرزا جان. اهـ.

[٣] - ثم قال ميرزا جان بعد هذا: وقد أشار الشارح المحقق إليه حيث قال: وذلك لا يخرجها عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي فلا تغفل، وبين هذين المفهومين عموم من وجه إلا أن المكلف اختار اجتماعهما في مادة الاجتماع، فتلك المادة المخصوصة من حيث الخصوص ليست واجبة لجواز تركها، وعدم ترك الصلاة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر، ولا يدل عليه الخطاب الذي يثبت به وجوب الصلاة، وهو ظاهر، بل هو فرد لما هو الواجب، وكذا ليس حراماً خصوصه، بل لأنه مشتمل على هيئة الغصب الذي هو الحرام لذاته، ففي الصورة المذكورة وإن اجتمع متعلقا الأمر والنهي لكن لا يتحدان، والمحال هو الثاني دون الأول، والذي فرض وهو أن متعلقهما واحد فإنها هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما. (ميرزا جان).

في الدار المغصوبة أحد أجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون، وهذا الكون بعينه منهي عنه، فأحد أجزاء هذه الصلاة منهي عنه مع الأمر بجميع أجزائها، هذا خلف.

والصلاة مطلقاً وإن انفكت باختيار المكلف عن الكون المعين لكن الصلاة

= ولأنهم قد صرحوا في جوابهم عن استدلال أصحابنا بأن المتعلق هو الواحد بالشخص كما ذكره ابن الحاجب حيث أجابوا بأن متعلق الأمر والنهي واحد لكن يتعدد باعتبار الجهتين، مع أن ما ذكره من كون المطلوب هو المفهوم الكلي مدفوع بأنه مبني على صحة طلب الماهية الكلية، وسيأتي في باب الأمر إن شاء الله تعالى منع ذلك، وأن المختار أن الطلب إنما يتعلق بالجزئيات، مع أنه يلزمهم من القول بذلك [١] أن لا تكون الصلاة الشخصية واجبة؛ لأن متعلق الوجوب والأمر غيرها، والمكلف هو الذي جعلها متعلقاً للوجوب باختياره، وحينئذ يجوز له تركها؛ ولورود هذا الإلزام تكلف هذا البعض من أهل الحواشي لدفعه بأن تلك المادة من حيث الخصوص وإن كانت غير واجبة إلا أنه لا يجوز تركها بعد الشروع فيها لخطاب آخر غير الذي ثبت به وجوب الصلاة، وأن قولهم بأن متعلق الأمر والنهي واحد إنما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيها. انتهى

إذا عرفت ما ذكرنا فالمؤلف رحمه الله لم يعول على التعرض لدفع ما ذكره في بيان بطلان اللازم لبطلانه، بل عدل إلى ما هو الحق عند الفريقين من أن المتعلق هو الفعل الشخصي، وبني عليه عدم بطلان اللازم، فكان المؤلف قال: ما ذكرتموه في بيان بطلان اللازم ممنوع، بل المتعلق هو الفعل الشخصي [٢]، وحينئذ فلا نسلم بطلان اللازم.. إلخ، ولو قال كذلك لكان أظهر، فتأمل فالمقام من المضائق، ومن تأمل كلام الفريقين في هذه المسألة لاح له الانضراب من الجانبين مع المحافظة على ما هو محل النزاع، والله أعلم.

(قوله): «وهذا الكون بعينه» قد عرفت أن هذا مبني على ما هو الحق من أن الإيجاب والتحريم وإن تعلق في الظاهر بالكون المطلق فمتعلقه في الحقيقة هو الأكوان الجزئية، وأن قول المخالف بأن المطلق هو متعلقهما حقيقة ممنوع.

(قوله): «والصلاة مطلقاً، أي: غير مقيدة بكونها في المكان المغصوب أو غيره».

(قوله): «وإن انفكت.. إلخ» هذا رد لما أجاب به المخالف من أن المتعلق وإن اتحد كما ذكره المؤلف فهو متعدد بالاعتبار لأجل الجهتين.

وبيان ذلك: أن المؤلف رحمه الله كما عرفت بنى الجواب على أن متعلق الإيجاب والتحريم هو الكون الشخصي، وهو مقتضى استدلال أصحابنا على عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة على ما نقله ابن الحاجب عنهم. وقد عرفت أن ابن الحاجب وشرح كلامه أجابوا عن استدلالهم بأن المتعلق وإن اتحد فهو متعدد باعتبار الجهتين المنفك كل منهما عن الأخرى،

[١] - وحينئذ لا تكون هذه الصلاة واجبة محرمة، وهو خلاف محل النزاع. (حسن بن يحيى. ح.).

[٢] - يدل عليه قوله رحمه الله في بيان عدم بطلانه: وهذا الكون بعينه منهي عنه، فأحد أجزاء هذه الصلاة.. إلخ، وقوله فيه أيضاً: لكن الصلاة المعينة. (حسن بن يحيى. ح.).

المعينة غير منفكة، والكلام في المعين، فثبت اتحاد متعلق الأمر والنهي في الصلاة في الدار المغصوبة.

(وتعدد الجهة) فيها (لا يفيد مع اتحاد المتعلق) كما حققناه، على أن تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادهما في استلزام الصحة للتكليف المحال، بيانه: أن الحركات والسكنات المخصوصة في الصلاة داخلية في ماهيتها، وشغل

= فاحتاج المؤلف رحمه الله إلى دفع ما ذكره من التعدد الاعتباري بأن جهة الصلاة مطلقاً وإن انفكت عن الكون المعين **[١]** الذي هو الغصب لكن الصلاة المعينة غير منفكة عن الكون المعين الذي هو الغصب؛ إذ الكلام في المعين، لما عرفت من أنه هو المتعلق حقيقة، وإذا لم تنفك الصلاة المعينة عن الكون المعين الذي هو الغصب فقد صار إحدى الجهتين لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر سواء.

وهذا من المؤلف بناء على أن المراد بالانفكاك انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى، وقد سبق أن المراد عندهم تعقل إحداها بدون الأخرى كما نقله المؤلف رحمه الله عنهم حيث قال: وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الأخرى، والانفكاك حاصل بهذا المعنى. هذا تقرير ما قصده المؤلف رحمه الله، وظاهر العبارة أن قوله: وإن انفكت.. إلخ رد لقولهم في الاحتجاج: وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر، ولا يخفى أنهم لم يذكروا ذلك بيانا لانفكاك جهتي المتحد شخصا، وإنما ذكروا ذلك بيانا لانفكاك المتعلقين بناء منهم على تعددهما وتغايرهما.

(قوله): «ثبت.. إلخ»: أي: بما ذكره المؤلف رحمه الله من أن متعلق الإيجاب والتحرير هو الفعل الشخصي بناء على ما عرفت من بطلان تعلقها بالكون المطلق.

(قوله): «تعدد الجهة فيها»: أي: في الصلاة المعينة، إشارة إلى رد جوابهم بأن للمتحد متعدد باعتبار نظر إلى تعدد الجهتين.

(قوله): «لا يفيد مع اتحاد المتعلق كما حققناه»: حيث بين المؤلف أن الصلاة المعينة غير منفكة عن الغصب، فتكون إحدى الجهتين لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر عندهم.

(قوله): «على أن تعدد الجهة.. إلخ»: هذا وجه آخر لبيان عدم إفادة تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق، وهو أظهر في بيان عدم الإفادة من الوجه الأول، فلذا صدره المؤلف بلفظ على المشعرة بذلك. وبيان ذلك: أن حاصل الوجه الأول أن الجهتين لا تأثير لهما لعدم الانفكاك في الصلاة الشخصية، وحاصل هذا الوجه أن الجهتين كالجهة الواحدة في استلزام الصحة للتكليف.. إلخ، فقوله: «كاتحادهما» أي: المتعلق والجهة.

(قوله): «بيانه»: أي: بيان ما ذكرنا من أن المتعدد [التعدد (ظ)] كالاتحاد في استلزام المحال أن الحركات والسكنات.. إلخ. اعلم أنه لم يظهر من كلام المؤلف رحمه الله في هذا البيان جميعه كون الجهتين كالجهة؛ إذ حاصله كالوجه الأول، وهو بيان اجتماع الإيجاب والتحرير في واحد بالشخص هو الصلاة، أو اجتماع الوجوب والتحرير في شخصي هو جزء الصلاة كما ستعرف ذلك، وهذا لا يفيد المطلوب، أعني كون الجهتين كالجهة **[٢]**.

[١] - يقال: تعقل الانفكاك صادق على الانفصال مغاير لتعقل إحداها بدون الأخرى، فلا يصح دعوى نقل المؤلف. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد).

[٢] - ولعله يقال: إنه لما ظهر من البيان المذكور مع تعدد الجهة لزوم التناقض على قولهم بقوله فيه: فهذه الصلاة لكون جزئها حراماً لا تكون واجبة.. إلخ إلى أن قال: ويلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها حراماً، وهو محال. يعني لأنه قد كان غير واجب - كان وجود تعدد الجهة واتحادها على سواء في عدم لزوم التناقض، فثبت حينئذ كون الجهتين كالجهة، والله أعلم. (حسن بن يحيى).

الحيز جزؤهما؛ إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان في غيره، والسكون عن شغله^(١) أكثر من زمان واحد، فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلاة؛ لأن جزء الجزء جزء، لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام، فهذه الصلاة لكون جزئها حراماً لا تكون واجبة^(٢)؛ لأن النهي عن الجزء نهي عن الكل، والمنهي عنه لا يكون واجباً، وتكون واجبة؛ لأن الأمر بالكل أمر بالجزء لتوقفه عليه، ويلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها محرماً، وهو محال.

وأيضاً لو صحت^(٣) لوجبت؛ لعدم القائل بالفصل، ووجوبها يستلزم وجوب جميع أجزائها، وقد ثبت أن بعضها حرام، فيكون بعضها واجباً حراماً، وهو محال.

(قوله): «وشغل الحيز جزؤهما» أي: جزء الحركات والسكنات.

(قوله): «إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز.. إلخ» جعل المؤلف الحركة والسكون هنا نفس شغل الحيز وفيما سبق جعلها عبارة عن نفس الكون كما في عبارة السعد.

(قوله): «بعد أن كان» أي: الجوهر «في غيره» أي: غير الحيز، والمراد أن الحركة عبارة عن مجموع الشغلين؛ ليظهر بذلك تركب الحركة وكون شغل الحيز جزء الحركة فيوافق ما ذكره السعد من أن الحركة عبارة عن مجموع الكونين. قلت: وكذا السكون.

(قوله): «لأن جزء الجزء» هو شغل الحيز؛ فإنه جزء للحركة التي هي جزء الصلاة.

(قوله): «وتكون» أي: الصلاة «واجبة» عطف على قوله: «لا تكون واجبة»، يعني وهذا تناقض.

(قوله): «لأن الأمر بالكل أمر بالجزء» لو قال: لأنها مأمور بها، والأمر بالكل أمر بالجزء.. إلخ لكان أحسن.

(قوله): «وأيضاً لو صحت» أي: الصلاة في الدار المغصوبة «لوجبت» يريد في هذه الصورة المعينة المتنازع فيها خاصة؛ ولذا بين المؤلف عليه السلام الملازمة بقوله: لعدم القائل بالفصل، يعني بين صحتها ووجوبها، واللازم - وهو وجوبها - باطل؛ لاستلزامه المحال المذكور، فيبطل الملزوم، وهو صحتها.

وحاصل هذا الوجه كالذي قبله في استلزام الصحة للتكليف المحال، إلا أن هذا بواسطة؛ لأن تقدير الكلام هنا: لو صحت لوجبت، ولو وجبت لوجب جزؤها، ولو وجب جزؤها وقد ثبت أنه حرام لاجتماع فيه الوجوب والتحريم، وهو محال.

(١) في حاشية ما لفظه: المصدر بفتح الشين، وبضمها الاسم بمعنى المصدر. ذكر معناه في المصباح وشمس العلوم.

(٢) لأن وجوبها إن استلزم وجوب جميع أجزائها يلزم وجوب الجزء الحرام، وهو تكليف ما لا يطاق، وإن لم يستلزم وجوب الصلاة وجوب جميع أجزائها كان الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفسها؛ لأن الجزء مغاير للكل. (بدائع لأصفهاني).

(٣) إن قيل: لا يلزم من صحتها في ذلك المكان وجوبها في غيره من الأماكن المباحة.

لا يقال^(١): إيجاب^(٢) المجموع لا يستلزم إيجاب جميع الأجزاء؛ لأنه يقال: فيكون الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفسها؛ لأن ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجباً؛ لتوقف الكل على الأجزاء، فإذا وجب وجبت، وإذا لم يجب لم تجب، وإذا لم تكن الصلاة واجبة لم تكن صحيحة؛ لعدم القائل بالفصل. احتج القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب: أما على نفي الصحة فيما ذكرناه، وأما على سقوط الطلب فبإجماع السلف من الأمة وهلم جراً على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم، وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة.

(و) الجواب: أن **(دعوى الإجماع)** الدال **(على السقوط)** للطلب **(عندها)** لا بها **(لا يصح)** إذ لو وجد إجماع لما خفي على النافين للصحة

(قوله): «لا يقال: للمجموع أي: إيجاب للمجموع، ولعله سقط لفظ إيجاب من قلم الناسخ، وقد وجد في نسخة تشكيك هذا السؤال، وكأنه لتوهم عدم توجهه [١] بناء على أنه قد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حكم لا يثبت لأفراده كما ذكروا ذلك في حجية الإجماع. وقد يجاب بأن ذلك في بعض الأحكام لا في بعضها، كوجود للمجموع فإنه يلزم منه وجود الأفراد ونحو ذلك كما نحن فيه؛ ولهذا أجاب المؤلف رحمته الله بقوله: فيكون الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفسها؛ لأن نفس الصلاة هي المشتملة على جميع الأجزاء، فوجوب نفس الصلاة إنها يصدق بوجوب الأجزاء. **(قوله):** «إذا لم تكن الصلاة واجبة» هذا بيان لبطلان اللزوم في الملازمة السابقة، أعني لو صحت لوجبت. **(قوله):** «فما ذكرناه» من الإلزام بصوم يوم النحر، ومن استلزام الصحة للخلف المتقدم والمحال. **(قوله):** «لما خفي عن النافين للصحة» أشار المؤلف رحمته الله بهذا [٢] إلى أن ليس المراد بعدم صحة دعوى الإجماع مع مخالفة النافين للصحة أنه لا ينعقد مع مخالفتهم؛ لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم [٣]، =

(١) في حاشية على هذا ما لفظه: ينظر إن شاء الله تعالى، كذا في الأم بخط المصنف قدس سره.

(٢) سقط من المطبوع: إيجاب.

[١] - ينظر في جعله وجهاً للتشكيك، إذ هو مبنى السؤال فتأمل. (ح عن خط شيخه). لو جعل بناء حالاً من توجهه لاستقام فتأمل. (ح. قال: أهد شيخنا المغربي).

[٢] - ينظر به وقعت الإشارة إلى ما ذكره المحشي، وما المراد به؟ إذ لا دخل له في المقام. (ح عن خط شيخه). وقد شكل على التنظير المذكور.

[٣] - أو قبلهم. (عضد). وفي حاشية على قوله: لجواز.. إلخ: وعلى هذا لا يجدي نفعاً في المطلوب، أعني إبطال دعوى الإجماع، ولا يفيد إلا عذر النافين للصحة عن المخالفة، وليس بمقصود، والظاهر أنه أراد به إبطال دعوى الإجماع؛ إذ المفروض وقوع إجماع السلف المتقدمين منهم ومن بعدهم كما هو صريح قوله: ودعوى الإجماع لا يصح.. إلخ، فيكون آخر الكلام من تنمة أوله دليلاً واحداً، والله أعلم. (سيدي حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمته الله).

القائلين ببقاء الطلب، وكيف يدعي الإجماع مدع مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم بقول قائل، أعني العترة الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطأ؟ مع أنه قد أشار الجويني في البرهان إلى منع الإجماع أيضاً بقوله: كان في السلف^(١) متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء.

وقال في التنقيحات: أما دعوى الإجماع فيه مع مخالفة أحمد ففاسد^(٢)، فإذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه، ثم نسبة إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية إفك وتبديع بناء على مجرد الوهم، ثم إن أحمد ما أنكر أحد فضله في الأمور الثقيلة، فكيف تواترت قضية الإجماع في خراسان على قريب من خمسمائة سنة إلى متوسط في النقليات أو ضعيف ولم تصل على قريب المائتين^(٣) إلى أشد الناس بحثاً في النقليات المخالط لحملة الأبناء في مواطنهم؟ هذا آخر الكلام في الصلاة في الدار المغصوبة.

(و) أما (الخروج من) موضع (مغصوب)^(٤) توسط فيه بدخوله مختاراً ثم

= بل المراد أن الإجماع لو ثبت لعرفوه فلم يخالفوا، هكذا في شرح المختصر، لكن قول المؤلف عليه السلام: مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم.. إلخ يشعر بأن المراد أن المخالفة تمنع الانعقاد لا الخفاء، اللهم إلا أن يقال: هذا وجه آخر مستقل في إبطال دعوى الإجماع على الصحة. وعبرة للمؤلف بكعارة شرح الفصول للشيخ العلامة عليه السلام **(قوله):** «وقال في التنقيحات.. إلخ» هذا تشنيع على الغزالي عليه السلام حيث قال: الإجماع حجة على أحمد، ذكره في الحواشي.

(قوله): «وأما الخروج.. إلخ» قال الشيخ العلامة ما حاصله: يعني أن هذا الكلام والخلاف المتقدم فيما إذا أمكن الامتثال بدون وحدة المتعلق وإنما التحد المتعلق باختيار المكلف كما في الصلاة في المغصوب، وأما إذا لم يمكن الامتثال إلا بوحدة المتعلق فقد ذكر حكمه بقوله: وأما من خرج.. إلخ، وما ذكره الشيخ تبع فيه ما ذكره شارح المختصر، وأما المؤلف عليه السلام فلم يتعرض له؛ لأن ذلك لا يناسب ما سبق له **[١٩]** عليه السلام من أن الانفكاك لا يفيد في الصلاة الشخصية.

(١) في المطبوع: كان السلف متعمقون.

(٢) يعني إذا منع أحمد سقوط الطلب عندها.. إلخ لا يتأتى تصحيح الإجماع.

(٣) في (ج): من المائتين.

(٤) في التحرير وشرحه لابن الهمام: (هذا وأما الخروج) من الأرض المغصوبة (بعد توسطها ففقهه) أي: فالبحت عن حكمه بحث فرعي (لا أصلي) لأن الأصولي يبحث عن أحوال الأدلة للأحكام، لا عن أحوال أفعال المكلفين فإنه وظيفة الفقيه (وهو) أي: الحكم الفرعي له (وجوبه) أي: الخروج منها على قصد التوبة ونفي المعصية عن نفسه (فقط) أي: لا حرمة كما هو قول أبي هاشم: إنه مأمور به لأنه انفصال له عن المكث، ومنهي عنه لأنه تصرف في ملك الغير.

[١٩] - ينظر في هذا التعليل فإنه غير ظاهر مع التأمل، ولعل المؤلف لم يتعرض للفرق لظهوره، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

تاب فهو مختلف فيه، والجمهور على أنه **(بشرطه واجب)** لأنه مأمور به فلا يكون منهياً عنه، وإلا لزم^(١) المحال، وشرطه السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً.

(والقول باستصحاب حكم المعصية) على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه **(بعيد)** إذ لا معصية إلا بفعل منهى عنه^(٢) أو ترك مأمور به،

(قوله): «والقول باستصحاب حكم المعصية» هكذا عبارة الفصول وابن الحاجب، والمراد بحكم المعصية هو العقوبة [١]، والظاهر من هذه العبارة أن المعصية ليست نفس الخروج لأنه مأمور به كما صرح به في الفصول وليس بمنهي عنه، بل المعصية إنما حصلت عند الخروج بسبب الإلجاء، وقد صرح بذلك الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال: بل هو مطيع بالخروج وعاص أيضاً لا لأجل خروجه، بل لأنه مستصحب عند الخروج حكم المعصية؛ لأنه بدخوله ألجأ نفسه [٢] إلى التصرف في ملك الغير إلى آخر ما سيأتي عن الإمام المهدي عليه السلام. هذا تحقيق عبارتهم في بيان مذهب الجويني، لكن فيما نقله المؤلف عليه السلام عن البرهان ما يقضي بأن المعصية نفس الخروج حيث قال: وليس خارجاً عن العدوان.. إلخ، وحيث جعل الخروج كالصلاة في الدار المغصوبة، فينظر في تأويل ما نقله المؤلف عن البرهان [٣]. واعلم أن صاحب الفصول جعل مذهب أبي هاشم كمذهب الجويني، وهو مقتضى ما نقله المؤلف عليه السلام عن الإمام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم؛ إذ هو يدل على أن أكوان الخروج ليست بمعصية، وأما كونه عند الخروج مستصحباً لحكمها فإنما ذلك لأجل الإلجاء فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «بعيد» قد عرفت أنهم إنما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن دوام حكم.....=

(١) يعني لزم التكليف المحال. (من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٢) قوله: «إلا بفعل منهى عنه» يعني نهي تحريم «أو ترك مأمور به» يعني أمر إيجاب.

(*) قوله: «أو ترك مأمور به» والخصر عند الجويني ممنوع؛ لجواز أن تكون بتسبب منهى عنه بالاختيار، وهو أقرب من المعصية [٤] بفعل الغير. (فصول البدائع).

[١]- وفي شرح التحرير لابن الهمام ما لفظه: واستصحاب المعصية عبارة عن إبقاء حكمها عليه مع إيجاب الخروج؛ بناء على أن الاستيلاء على ملك الغير بالدخول لم يزل ما لم يتم الخروج. اهـ.

[٢]- قال المحقق الجلال: وما قيل: إنه بالدخول ألجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الإلجاء مدفوع بأنه هو الدخول نفسه، ولا نزاع في الإثم به؛ ولهذا افتقر إلى التوبة، إنما النزاع في الإثم بالخروج بعد التوبة. فإن قيل: فلتعتبر في الخروج الجهتان [٣] كالصلاة في الدار المغصوبة. أجب بالفرق باستحالة ترك الغضب بالخروج وعدم استحالة ترك الغضب بنفس الصلاة. (من شرح الفصول. ح).

[٣]- في المطبوع: فلتعتبر في الخروج الجزئيات، والمثبت من شرح الفصول.

[٣]- ولعله يقال: معنى قوله في البرهان: «عاص لبقائه من وجه» أنه عاص من حيث بقاء حكم العصيان عليه، وإلا فالخروج ليس بعصيان كما صرح به الشيخ في قوله: وعاص أيضاً لا لأجل خروجه، بل لأنه.. إلخ، ويؤدي هذا الجواب قوله: فإن قيل.. إلخ فتأمل، والله أعلم. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

[٤]- في فصول البدائع: التعصية.

وهذا قول الجويني، وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتفض الدليل عليه.
قال في البرهان: من تخطى أرضاً مغصوبة نُظِر: فإن اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج، وليس خارجاً عن العدوان والمظلمة؛ لأنه كائن في البقعة المغصوبة، والمعصية مستمرة وإن كان في حركاته في صوب الخروج ممثلاً للأمر، وهذا يلتفت على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، فإنها تقع امثالاً من وجه وعصياناً واعتداء من وجه^(١)، فكذا الذهاب إلى صوب الخروج ممثل من وجه

= المعصية عند الجويني قد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري^[١] كما ذكره في حواشي شرح المختصر، ووجه بعد كلامه أنه في حال خروجه آت بالمأمور به على وجهه، فلا مساس له بالمعصية حالاً ولا استصحاباً؛ لزوالها بالتوبة المتقدمة للخروج، وقد صرحوا بصحة التوبة^[٢] عن المسبب قبل وقوعه وبعد وقوع سببه.

واعلم أن هذا الكلام^[٣] يوهم أن الجويني يقول باستصحاب نفس المعصية حال الخروج، وليس كذلك، فإنه إنما ذهب إلى استصحاب حكم المعصية وهو العقوبة كما عرفت من تحقيق عبارتهم.
(قوله): «وقد سلم انتفاء تعلق النهي به» أي: بالخروج حيث قال فيما يأتي: وليس هو عندنا منهياً عن الكون.

وقد يجاب بأن الجويني لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به، إنما ذلك في ابتدائها خاصة، بل قد تكون المعصية عنده بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري وهو الدخول كما يأتي؛ ولذا حكموا باستبعاد كلامه لا استحالته.

(قوله): «في صوب الخروج» صوب الشيء: جهته.

(قوله): «يلتفت» أي: يشابه.

(قوله): «ممثل من وجه» لأمره بالخروج.

(١) فاعتبر إمام الحرمين في الخروج جهة معصية، وهي الإثم بحصول الضرر بالشغل المذكور، وجهة طاعة، وهي امتثال الأمر بقطع المسافة للخروج وإن لزم الأولى الثانية؛ إذ لا ينفك الامتثال المذكور عن الشغل المذكور، وإنما يكون ذلك من التكليف بالمحال لو تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج، وتعلق النهي هنا متنفذ لانقطاع تكليف النهي. (ابن أبي شريف).

^[١] - قال الأبهري: وإذا عصي المكلف بفعل شخص آخر هو مسبب عن فعله على ما قال عليه السلام: ((من سن سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها)) لم تستبعد معصيته بفعل له غير مكلف به هو مسبب عن فعله الاختياري. اهدح.

^[٢] - كمن تاب حال نفوذ السهم عن القوس وقبل وقوعه في المرمى. (شرح فصول للجلال ح).

^[٣] - الإيهام فيما نقله المؤلف عن البرهان؛ إذ فيما نقله عبارات تشعر باستصحاب نفس المعصية فتأمل. (ح من خط شيخه).

عاصٍ لبقائه من وجه.

فإن قيل: إدامة حكم العصيان عليه تتلقى من ارتكابه نبياً، والإمكان معتبر في المنهيات اعتباره في الأمور، فكيف الوجه في إدامة معصيته^(١) فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه؟

قلنا: تسببه إلى ما تورط فيه آخرأ سبب معصيته، وليس هو عندنا منهياً عن الكون في هذه الأرض مع بذله المجهود في الخروج منها، ولكنه مرتبك^(٢) في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه. انتهى كلامه.

(والقول بتحريمه) أي: تحريم الخروج من المغصوب بشرطه^(٣) (أبعد)

مما قبله، بل هو من محال التكليف؛ لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم، وهذا

(قوله): «عاص لبقائه من وجه» أي: لبقاء الخارج في ملك الغير؛ ولذا قال فيما سبق: وليس خارجاً عن العدوان والمظلمة؛ لأنه كائن في البقعة المغصوبة. فقوله: «من وجه» متعلق بعاص.

وحاصل كلامه: أن فيه الجهتين كالصلاة، لكن قد عرفت الفرق بين الصلاة وبين ما نحن فيه؛ ولذا قال في شرح المختصر: اعتبار الجهتين غلط؛ لأنه لا يمكن الامتثال، فيلزم تكليف المحال، بخلاف الصلاة فإنه يمكن الامتثال، وإنما جاء الاتحاد باختيار المكلف.

(قوله): «اعتباره في الأمور» أي: كاعتباره في الأمور.

(قوله): «فما لا يدخل في وسعه» أي: في فعل وهو الخروج «لا يدخل في وسعه الخلاص منه» أي: من ذلك الفعل؛ إذ لا يمكنه تفريغ ملك الغير إلا بالخروج الذي هو تصرف فيه.

(قوله): «قلنا: تسببه إلى ما تورط فيه آخرأ.. إلخ» قد عرفت معنى هذا الكلام مما سبق، ومعنى ورطه: أوقعه في الورطة، أي: الهلاك، ذكره في الصحاح.

(قوله): «مرتبك» ارتبك الرجل في الأمر: نشب فيه ولم يكد يتخلص منه، كذا في الصحاح.

(قوله): «من محال التكليف» أي: من التكليف المحال.

(١) في (أ، ج) والمطبوع: معصية.

(٢) أي: مشتبك. (محلي).

(*) لتسببه إلى ما ارتبك فيه لا لتعلق النهي بخروجه؛ لأنه واجب، فلو كان منهياً عنه لكان منهياً عما ليس في وسعه. (أبهري). حتى لو وقع بالإجبار سقط عنه الغصب [١]. (فصول بدائع).

(٣) من السرعة.. إلخ ما تقدم.

[١]- في فصول البدائع: سقط عنه المعصية.

القول مروى عن أبي هاشم، نقل عنه أنه قال: تحريمه من حيث إنه يجامع تصرفاته إضرار بالغير وإفساد قبيح، ثم قال: وإن تاب من ذلك فلا يمكنه أن لا يكون عاصياً، بل هو عاص بعد، ملوم مذموم على مقامه في أرض غيره وعلى خروجه عنها، ثم قال: وهذا وإن كان يشبهه^(١) إلزام الذم لمن لا يمكنه أن يخرج عنه غير أنه يجوز لأنه الذي ورط نفسه فيه، هذا ما نقل عنه.

قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: لعل أبا هاشم يريد أنه بدخوله ألقاً نفسه إلى التصرف في ملك الغير حال توبته، فعليه عقاب ذلك الإلجاء مع عقاب المعصية، فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة إلجائه نفسه في الابتداء إلى التصرف في الغصب عند التوبة.

ونظير ذلك ما ذكره أصحابنا في تضمين راكب الفرس إذا تشمست^(٢)

(قوله): «لمن لا يمكنه أن يخرج عنه» أي: عن الذم، يعني بترك المنهي عنه؛ وذلك لأنه لا يمكنه الخلاص إلا بفعله.

(قوله): «غير أنه يجوز» أي: إلزام الذم.

(قوله): «لأنه» أي: من لا يمكنه الخروج.

(قوله): «ورط نفسه فيه» أي: فيما يذم عليه، فالضمير يعود إلى ما دل عليه السياق.

(قوله): «فعليه عقاب ذلك الإلجاء» أضاف العقاب إلى الإلجاء لأنه سبب له، أي: عقاب سببه الإلجاء، وقد عرفت مما سلف في أول البحث أن الخروج ليس هو المعصية، لكن ما نقله المؤلف عليه السلام عن أبي هاشم^[١] مشعر بأن الخروج نفسه هو المعصية حيث قال: إنه يجامع تصرفاته إضرار بالغير وإفساد قبيح، وحيث قال: مذموم على مقامه في أرض غيره وعلى خروجه عنها. فينظر في وجه مناسبة ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام لما نقله المؤلف عن أبي هاشم.

(قوله): «مع عقاب المعصية» يعني قبل التوبة^[٢] كما يأتي.

(١) لفظ (يشبهه) زائدة هاهنا؛ إذ هو نفس إلزام الذم لا مشبهه، ويدل على هذا قوله: غير أنه يجوز... إلخ، وهو ظاهر.

(٢) في (أ، د): شمس.

(*) الشموس من الدواب: التي لا تستقر. (من شمس العلوم).

[١] - إذا تأملت قوله في البرهان: فإن قيل... إلخ عرفت وجه مناسبة كلام الإمام لمقالة أبي هاشم. (حسن بن يحيى).

[٢] - ينظر في هذا التقييد بقوله: قبل التوبة، وتأمل في مراد الإمام المهدي. (ح عن خط شيعه). وقد شكل على التنظير.

وخرجت به إلى ملك الغير، فإن ركبها في موضع تعد ضمن ما أتلفت، وإلا لم يضمن، ما ذاك إلا لتعديه في ابتداء الأمر، وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالم بأنه إذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب، فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب إلجائه نفسه في الابتداء إلى استعمال المغصوب عند التوبة، فصار كالعاصي في حال خروجه؛ إذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج، وهو الذي ألجأ نفسه إلى أن لا يمكنه التخلص، وهذا أقرب ما يحمل عليه كلام أبي هاشم، وهو واضح كما ترى.

وقد تأوله الجويني بمثل مقالته، ولأجل ما ذكرنا من التأويلات^(١) كان الحكم عليه بأنه أبعد أقرب من نظمه في سلك المحال.

وما ذكره الإمام المهدي عليه السلام من التأويل قريب إلى الصواب، إلا أنه لا عقاب في حال الخروج على إلجائه نفسه في الابتداء لأجل التوبة، ولا مساواة بينه وبين راكب الفرس وإن اشتركا في التعدي في الابتداء؛ لأن الضمان يجمع التوبة،

(قوله): «وهذا واضح كما ترى» هذا آخر المنقول عن الإمام المهدي عليه السلام.

(قوله): «بمثل مقالته» أي: بمثل ما ذكره الجويني لنفسه من أنه عند الخروج مستصحب حكم المعصية لا أن الخروج نفسه معصية. واعلم أن تأويل الجويني هو الذي اعتمده في الفصول في تأويل كلام أبي هاشم كما عرفت، وهو قريب مما نقله المؤلف عن الإمام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم، فليس كلام الجويني مغايراً لما نقله المؤلف عليه السلام، فلو جعل المؤلف عليه السلام كلام المهدي بياناً لتأويل الجويني وذكره بعد قوله: وقد تأوله الجويني لكان صواباً.

(قوله): «من التأويلات» المتقدم تأويل الجويني وتأويل المهدي عليه السلام، فلو قال: التأويلين^[١] بصيغة المثنى لكان أولى.

(قوله): «قريب إلى الصواب» لا بد في تمام قرينه من حمل كلام أبي هاشم على ما يلزم هذا التأويل.

(قوله): «يجمع التوبة» يعني أن ما ذكره أصحابنا من ضمان ما أتلفت الفرس إنها هو من قبيل ربط الأشياء بأسبابها، ولذلك يضمن غير المكلف إذا فعل سبب الضمان، وليس هذا من خطاب التكليف الذي يزول بالتوبة، وأما التكليف بتسليم الضمان فعلى الأولياء.

(١) تأويل الجويني وتأويل الإمام المهدي، ويحمل على قول من يرى أن أقل الجمع اثنان.

[١] - ولعله بنى على ملاحظة جميع التأويلات الأولى والآخر. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد). الظاهر أنه أراد بجميع التأويلات ما تقدم للجويني والمهدي وما سيأتي للمؤلف من قوله: ويمكن أن يحمل... الخ.

بخلاف العقاب.

ويمكن أن يحمل على أن له قولاً بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان، والخروج مسبب عن الدخول، وكل واحد منهما محظور يوجب التوبة، فإذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته إلا من سببه، وهو الدخول، فيكون مرفوعاً عنه إثمه، غير تائب من الخروج ولا مرفوعاً عنه إثمه لعدم حصوله، فيكون الخروج^(١) محرماً لكونه تصرفاً في ملك الغير، وواجباً لكونه تخلصاً عن ملك الغير، وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة، والقائل بصحتها غير قليل^(٢).

أو يحمل على أن الأمر متعلقه مطلق التخلص، والنهي متعلقه مطلق التصرف؛ بناء على أن الأمر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان إلى الماهية لا إلى ما

(قوله): «ويمكن أن يحمل» يعني كلام أبي هاشم.

(قوله): «قبل وقوعه» أي: المسبب، كالتوبة عن القتل بعد خروج السهم وقبل الإصابة.

(قوله): «وغايته الموافقة.. الخ» لما كان الحمل المتقدم لا تندفع به الاستحالة لاجتماع الوجوب والتحريم في الخروج احتاج المؤلف عليه السلام إلى اعتبار الجهتين في دفع الاستحالة بهذا، لكن قد عرفت أن القائل بصحة الصلاة في الدار المغصوبة للجهتين لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه^[١]؛ لعدم إمكان الانفكاك كما عرفت من المنقول^[٢] عن شرح الشيخ العلامة وشرح المختصر؛ فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنه إلى قوله: أو يحمل على أن الأمر.. الخ.

(قوله): «مطلق التخلص، وقوله: مطلق التصرف.. الخ» هذا التأويل قريب مما ذكرته الأشعرية في الصلاة في الدار المغصوبة من أن الواجب والمحرم هو الكون المطلق، وقد سبق ما فيه من الكلام، ولما كان هذا التأويل لا يناسب المنقول عن أبي هاشم كما عرفت - فإنه مشعر بأن المتصف بالوجوب والتحريم هو الخروج الشخصي - عدل المؤلف عن ذلك فقال: أو يحمل على أنه يريد.. الخ.

(١) سقط من المطبوع: الخروج.

(٢) لكن هناك جمعها متوقف على اختياره بخلاف ما هنا فتأمل.

[١] - بل يصحح اعتبار الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف فيما نحن فيه، والانفكاك حاصل هاهنا كما يظهر من عبارة المؤلف، وعدم إمكان الانفكاك باعتبار الشخص، فهو كمسألة الصلاة سواء فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - الظاهر أن المانع عند الجمهور من اعتبار كونه واجباً محرمًا عدم تحقق التحريم فيه مع التوبة كما صرح به المؤلف في قوله: فلا يكون منهياً عنه، وإلا فانفكاك الجهتين متحقق على ما حكاه المؤلف هنا، والله أعلم. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد).

صدقت عليه من الأفراد، وهو قول كثير من العلماء كما يجيء إن شاء الله تعالى، ولا شك في اختلاف الماهيتين، وحينئذ لا يتحد المتعلقان، ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما؛ لجواز تركبه^(١) من متعدد.

أو يحمل على أنه يريد أن الخروج يسمى عصيانياً وإن لم يسم فاعله عاصياً، كما يقوله جمهور المعتزلة فيمن رمى نبياً ثم تاب قبل إصابة النبي: إن فعله يسمى كفراً ولا يسمى كافراً. والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال، لكنها غير مجزوم بها؛ لعدم وجدانها في كتب أصحابه المعتزلة، والله أعلم^(٢).

(قوله): «لا يستلزم اتحادهما» أي: الماهيتين، هذا مؤيد لما سبق نقله في الصلاة في الدار المغصوبة من الفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الإيجاب والتحريم في الواحد بالشخص له جهتان فتذكر [١].
(قوله): «يسمى عصيانياً وإن لم يسم فاعله عاصياً» يرد عليه أنه لم يتخلص بهذا عن لزوم المحال.
(قوله): «لا يناسب هذا الاحتمال» الظاهر أنه أراد الاحتمال الآخر، وذلك أن قول أبي هاشم في المنقول عنه: فلا يمكنه أن لا يكون عاصياً بل هو عاص، وقوله: لا يمكنه أن يخرج عنه -أي: عن الذم- مصرح بتسمية فاعل الخروج عاصياً. وقد عرفت أن قول أبي هاشم لا يلزم الاحتمال الذي قبله أيضاً.
(قوله): «لكنها» أي: العبارة التي نقلناها عنه «غير مجزوم بها لعدم وجدانها... إلخ» فيكون هذا التأويل مبنياً على عدم صحتها.

(١) أي: الجزئي.

(٢) قيل [٢]: وأعلم أن مطلق الخروج -أي: غير مقيد بتقدم الدخول- لا شك في قبحه؛ إذ المرء منهى عن التصرف في أرض الغير مطلقاً، ولأنه لو أبيح له مطلق الخروج لأبيح له الدخول؛ لأنه لا يصح وجوده من دونه، وأما الخروج المقيد بسبق الدخول فهو مباح، بل واجب، وكأنه قيل له: إذا دخلت فقد وجب عليك الخروج؛ إذ لو وجب عليه الخروج مطلقاً لكان قد وجب عليه الدخول، وبعد إمعان النظر فيما حققناه يعرف دقة ما ذهب إليه أبو هاشم وأنه متفق عليه بعد التلخيص.

(*) قال الجويني: وقد أكثر الأصوليون الكلام في تخطيطه، والرجل ممن لا يقع خلفه بالشئان.

[١] - يقال: هناك على تحقيق المؤلف لم يكن مطلق ماهيتين حتى يختلف المتعلق كما هنا، فلا يتصور في الصلاة الشخصية إلا اتحادهما، والله أعلم. (حسن بن يحيى عن خط السياعي).

[٢] - في مخطوطة: قال النجري.

[المكروه]

مسألة: (المكروه) في اللغة: ضد المحبوب، وفي الاصطلاح: **(ما يمدح تاركه)** أي: فعل يمدح تاركه، فالفعل جنس للأحكام^(١) الخمسة، وهو المعبر عنه بـ«ما»، ويمدح تاركه يخرج الواجب والمندوب والمباح **(ولا يذم فاعله)** يخرج الحرام.

لا يقال: المباح قد يمدح تاركه ولا يذم فاعله، أما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر، وأما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب أو مندوب؛ لأننا نقول: قيد الحيثية معتبر في التعريفات، فالمراد أنه يمدح تاركه من حيث إنه تاركه، ومدحه فيما ذكر من حيث إنه فعل واجباً أو مندوباً لا من حيث ترك المكروه^(٢)، وهو ظاهر^(٣). **(وقد يطلق)** المكروه **(على الحرام)** كقول أصحابنا: يكره النفل في الثلاثة الأوقات^(٤) **(و)** قد يطلق **(على ترك الأولى^(٥))** كالمندوبات إذا تركت،

(١) الفعل ليس بجنس للأحكام، وإنما هو المحكوم فيه، وهو متعلق الأحكام. (من إفادة السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

وفي حاشية: يقال: الحكم وصف للفعل فتحقق جنسيته له؛ إذ هو متعلق الفعل كما تقدم. (*) يعني لمتعلقاتها.

(٢) قوله: (لا من حيث ترك المكروه) ظنن في نسخ بالمباح، وهو الصواب.

(٣) وبقيد الحيثية أيضاً لا يرد أن الفاسق لا يستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب ولا بترك المحذور والمكروه؛ لأن عدم استحقاقه الثواب بذلك إنما كان لانحباطه بملازمة المعاصي لا من حيث إنه فعل أو ترك. (شرح طبري على الكافل).

(٤) كون الكراهة في هذه الأوقات للتحريم ذكره بعض أهل المذهب، وقد يرجح، وقال الإمام المهدي عليه السلام: ظاهر كلام أهل المذهب أن الكراهة للتنزيه.

(٥) والفرق بين المكروه وترك الأولى ما ذكره الأزهر في شرح الجمع أن الخطاب إن اقتضى الترك لشيء اقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء فكراهة، أو بغير نهي مخصوص بالشيء - بأن يكون النهي في ضمن الأمر بضده كما سيأتي أن الأمر بالشيء نهي عن ضده أو يستلزمه على الخلاف الآتي - فخلاف الأولى.

كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابة: وكره ضد ذلك^(١).

(والخلاف في كونه منهياً عنه ومكلفاً به كالمندوب) فمن قال: المندوب مأمور به قال: المكروه منهى عنه، ومن قال: المندوب مكلف به قال: المكروه مكلف به، ومن نفى ذينك نفى هذين.

[المباح]

مسألة: (المباح) في اللغة: عبارة عن الموسع^(٢) فيه، وفي الاصطلاح: **(ما لا يمدح على فعله)** فيخرج الواجب والمندوب **(و) لا يمدح على (تركه)** فيخرج الحرام والمكروه. **(ويرادفه الطلق)** بكسر الطاء **(والحلال)^(٣)** **والجائز^(٤)** فيقال: هذا جائز، أي: لا مدح في فعله وتركه. **(وقد يطلق) الجائز (على غيره)** أي: على غير المباح، فيطلق على ما لا يمتنع

(قوله): «فمن قال: المندوب مأمور به قال: المكروه منهى عنه» لأنه يقول: النهي القول الطالب للترك أو الكف مطلقاً.

(قوله): «ومن نفى ذينك.. إلخ» إذ الأول يقول: النهي القول الطالب للترك أو الكف مع المنع من الفعل، والثاني يقول: التكليف إلزام ما فيه كلفة، وذلك متنف في المكروه.

(١) ذكره في التذكرة، ومثله في الأزهار في كتاب الجنائز.

(٢) وفي المنتخب: المباح لغة: المعلن، أباح سره أي: أعلنه. والمأذون، أباحه كذا أي: أذن له. وشرعاً: ما تعلق به الإباحة، فهو ما ورد فيه خطاب الشارع بالتخير بين الفعل والترك من غير ترجيح.

(٣) قال الجلال: إن دعوى الترادف ممنوعة؛ لأن الثلاثة لو كانت مترادفة لكانت متساوية، ونقائض المتساوية متساوية، ولا تساوي بين النقائض هنا؛ لأن مفهوم ما ليس بمباح لا يساوي مفهوم ما ليس بحلال؛ لأن الأول يشمل الواجب والمندوب لا الثاني. (من شرحه نظام الفصول). ويحاج عنه: بمنع عدم التساوي بين النقائض، وما قيل من أن ما ليس بحلال لا يصدق على الواجب يقال: إن الحلال المنفي إن كان المراد به ما يرادف المباح صدق على الواجب والمندوب، وهو المطلوب، وإن أريد به ما يصدق على الواجب والمندوب لم يصح ولا يضر؛ لأنه نقيض غير المرادف، واستعمال الحلال على ما يعم الواجب شائع. (أفاده القاضي العلامة الحسين بن محمد العنسي رحمته الله).

(٤) كما يقال: التزين بثياب الزينة جائز، أي: مباح.

شريعاً^(١)، يقال: هذا جائز، أي: لا يمتنع من جهة الشرع، فيشمل الواجب والمندوب والمكروه^(٢) والمباح. وعلى ما لا يمتنع عقلاً، فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين. وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معانٍ يطلق عليها بالاشتراك.

(والإباحة حكم شرعي غير مكلف به على الأصح) وهو قول الجمهور فيهما، والخلاف في الأولى^(٣) لبعض المعتزلة، قالوا: إنها حكم عقلي؛ لأن معنى المباح أنه لا حرج في فعله وتركه، وذلك معلوم قبل السمع، فتكون الإباحة تقريراً للنفي الأصلي لا تغييراً، فلا تكون من الشرع.

والحق أن الإباحة لا تكون دائماً تقريراً للنفي الأصلي كالذبح والركوب على الحيوانات، وما ورد به الشرع منها مقرر للنفي الأصلي ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف^(٤).

وأما الثانية فالخلاف فيها لأبي إسحاق الأسفراييني، وهو بعيد - وقد حمل على أنه أراد أنها تتضمن تكليفاً، وهو وجوب اعتقادها^(٥) - لأن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة، ولا طلب في المباح فضلاً عن المشقة والكلفة.

(قوله): «وعلى ما لا يمتنع عقلاً فيشمل الواجب» يعني الواجب العقلي.

(قوله): «والراجح» عقلاً، وهو المندوب العقلي. «والمرجوح» وهو المكروه العقلي. «ومتساوي الطرفين» وهو المباح عقلاً، وسيأتي في باب الحظر والإباحة إن شاء الله تعالى. وقد أغفل المؤلف رحمه الله القسم الرابع مما يطلق عليه الجائز، وقد ذكره ابن الحاجب وشارحه، وهو ما استوى الأمران فيه، وكأنه رحمه الله تركه لما ذكره السعد من أن ما استوى الأمران فيه شرعاً هو المباح، فلا ينبغي أن يعد هذا قسمًا مستقلاً، ولكن قد دفع ما ذكره بأن هذا القسم أعم من المباح؛ إذ المراد به ما استوى الأمران فيه شرعاً كالمباح أو عقلاً كفعل الصبي.

(قوله): «وعد بعضهم.. إلخ» كما ذكره في حواشي شرح المختصر، وقد نقلناه في حاشية على الحاشية مع توضيح ما ذكره في شرح المختصر، فإن كلامه في هذا المقام خفي فتأمل، وهو بحث مفيد.

(قوله): «ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف» يعني في المقدمة عند قوله: «موضوعه أدلة الفقه»، فعند أبي الحسين أن ما قرره الشرع مما يصح أن يغير من أحكام العقل شرعي.

(قوله): «وأما الثانية» أي: للسألة الثانية، وهي كون الإباحة غير تكليفي.

(قوله): «لأن التكليف» علة لقوله: وهو بعيد.

(١) كما يقال: الأكل بالشمال جائز، أي: لا مانع منه شرعاً. وفي حاشية: كفعل الصبي. وجعله العضد مثلاً لما استوى فيه الأمران عقلاً.

(٢) كراهة تنزيه.

(٣) هي قوله: الإباحة حكم شرعي.

(٤) بين الشيخ أبي الحسين البصري والشيخ الحسن الرصاص.

(٥) لكن هذا فعل آخر مغاير لفعل الإباحة، وكلامنا في نفس فعل الإباحة. (من بعض حواشي شرح العضد).

[مسألة في أن المباح ليس مأموراً به]

مسألة: (و) المباح (ليس مأموراً به) وهذا قول عامة العلماء، وروي عن أبي القاسم^(١) البلخي أنه يقول بأنه مأمور به حقيقة، وأنه لا مباح في الشرع، بل كل ما يفرض مباحاً فهو واجب مأمور به.

قال الإمام يحيى: هذه الرواية حكاهما عنه الرازي وغيره، وهي حكاية مغمورة لا تعرف مذهباً له ولا لأحد من أصحابه، ولو قالها لتقلها عنه إخوانه البصريون، ثم قال: وإنما المحكي عنه قوله: إن المباح مأمور به لكنه دون المندوب، كما أن المندوب مأمور به لكنه دون الواجب. فهذا مع بطلانه هو المشهور عنه، وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الإمام يحيى^(٢).

لنا: أن الأمر طلب، والطلب ينافي الإباحة **(اللزوم الترجيح)** للمطلوب

(قوله): «بأنه مأمور به» أي: يسمى مأموراً به، وقوله: «حقيقة» بناء على أن المباح واجب فيكون مأموراً به أمر إيجاب.

(قوله): «إخوانه» في شرح الشيخ العلامة أحزابه [١].

(قوله): «لكنه دون المندوب» فعلى هذا ينبغي الخلاف على أن لفظ الأمر حقيقة في ماذا؟ هل هو نفي الحرج عن الفعل أو الطلب إيجاباً أو ندباً أو في القدر المشترك بينهما؟ فعلى الأول هو مأمور به - أي: مأذون فيه - بخلاف الثاني.

(قوله): «فهذا مع بطلانه» وجه البطلان فيما هو المشهور أن الأمر حقيقة لا يستعمل بمعنى نفي الحرج أصلاً، علم ذلك باستقراء لغة العرب، كذا ذكره الشيخ العلامة.

(١) نقله عنه إمام الحرمين وابن برهان والآمدني، واختار ابن السبكي عنه ما سيأتي من الرواية، وقال: كلام ابن الحاجب يدل عليه، والله أعلم.

(*) تارة يقال له: البلخي نسبة إلى بلخ بفتح الباء الموحدة وسكون اللام وبعدها خاء معجمة إحدى مدن خراسان. (من تاريخ ابن خلكان). وتاوة يقال له: الكعبي: نسبة إلى قبيلة كعب. (قسطاس).

(٢) نقله البرماوي عن القاضي ثم قال: وقال: إنه وإن أطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً. وتبعه على ذلك الغزالي في المستصفى وابن القشيري في أصوله.

[١] - الذي رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ: إخوانه، وفي نسخة أخرى أيضاً لم تكن بخطه: إخوانه، فلعل القاضي رأى هذا في نسخة صحف فيها الناسخ لفظ الإخوان إلى الأحزاب. (من خط سيدي أحمد ح).

على مقابله، والإباحة تستلزم تساوي الطرفين، وليس له أن يمنع التساوي؛ لأنه خلاف الضرورة والإجماع.

(قيل) في الاحتجاج لما روي عن أبي القاسم البلخي: كل مباح **(فعله تركُ حَرَام)** فإن السكوت ترك للقدف، والسكون ترك للقتل **(وهو)** أي: الترك **(واجب^(١))** فالمباح واجب.

فإن قيل: ليس تركاً للحرام، غايته أنه لا يحصل إلا به.

أجيب: بأن ما لا يتم الواجب إلا به يجب بوجوبه.

فإن قيل: الفعل ينقسم إلى مباح وواجب بالإجماع^(٢)، ولا شيء من المباح بواجب.

أجيب: بتأويل الإجماع^(٣) بذات الفعل من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام، ولا يمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه.

(قوله): «ترك حرام» بيان ذلك [١] أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في وقت واحد؛ لأن فيه جمعاً بين الضدين، فهو تارك له.

(قوله): «وهو» أي: ترك الحرام «واجب» بيانه بشئتين: أحدهما: أن مقدمة الواجب واجبة، والثاني: أن تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده.

(قوله): «فإن قيل: ليس تركاً للحرام» أي: ليس المباح عين ترك الحرام؛ إذ السكون عن القتل ليس عين ترك القتل. ونظيره ما ذكره من أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده.

(قوله): «فإن قيل: الفعل ينقسم.. إلخ» يعني أن دليل الكعبي ودعواه مصادمة للإجماع فلا يسمع ذلك؛ لأن الفعل.. إلخ.

(١) بيان الصغرى أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في آن واحد؛ لأن فيه جمعاً بين الضدين، فهو تارك له. وبيان الكبرى من قاعدتين: إحداها: مقدمة الواجب واجبة، والثانية: أن تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده. (برماوي).

(٢) قد تضمنت مقدمتين من الشكل الأول، وهما المباح قسيم الواجب، ولا شيء من قسيم الواجب بواجب، ينتج: لا شيء من المباح بواجب.

(٣) في التحرير وشرحه تسمياً للدليل الكعبي ما لفظه: إنما أولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعاً بينه وبين الدليل القطعي بقدر الإمكان؛ إذ الأصل في الأدلة الأعمال لا الإهمال.

[١] - هذا بيان للكبرى باعتبار اندراج موضوع الصغرى في موضع الكبرى، فهو في الحقيقة بيان للصغرى. (ح عن خط شيخه).

(قلنا) في الجواب عليه: لا نسلم أن كل مباح واجب لأن فعله ترك حرام **(بل)** هو **(أخص)** منه ^(١) **(لإمكان)** فعل **(غيره)** أي: غير المباح من واجب ومندوب ومكروه إن قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الأخذ والترك، وإن قلنا بالجواز - كما هو الحق - فعدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام.

(قيل) بناء على امتناع الانفكاك عن الأخذ والترك ^(٢): هو واجب **(مخير)** والمدعى أصل الوجوب لا كونه واجباً معيناً.

(قلنا): التخيير **(إنما يكون في أمور معينة)** ^(٣) بالاتفاق. قيل: التعيين

(قوله): «بل هو» أي: فعل المباح «أخص منه» أي: من ترك الحرام؛ لإمكان ترك الحرام بفعل غيره، أي: غير المباح، فقد وجد ترك الحرام بدون فعل المباح، فكان أعم.
(قوله): «إن قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الأخذ والترك» المراد بالترك إما الكف أو فعل الضد ^[١].
(قوله): «وإن قلنا بالجواز» أي: جواز خلوه عنهما؛ بأن لا يكون لقدرته أثر أصلاً، كالمستلقي على قفاه فإنه خال عن الفعل والترك؛ لأن سكونه ليس أثراً لقدرته، بل لحصول ما منعه عن الهواء [الهوي (ظ)].
(قوله): «فعدم الفعل كاف.. إلخ» فلا توقف على فعل المباح حينئذ، وقد سبق تحقيق الكلام ^[٢] في بحث ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً فارجع إليه إن شاء الله تعالى.
(قوله): «قيل: مخير» يعني قد أوجب عن قولنا: إن فعل المباح أخص من ترك الحرام.. إلخ بأن فيه تسليم أن الواجب أحدهما لا بعينه، فما يفعل فهو واجب قطعاً، غاية ذلك أنه واجب مخير لا معين، والكمبي لم يدع إلا أصل الوجوب.
(قوله): «قلنا: التخيير إنما يكون في أمور معينة بالاتفاق» لم يذكر في حواشي شرح المختصر الاتفاق، ولا بد من زيادته ليتنهض الجواب.

(١) يعني فعل المباح أخص من ترك الحرام، وتقديره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح؛ لإمكان غيره، ففعله أخص من ترك الحرام، والأخص غير الأعم.
(٢) وكلاهما فعل؛ لأن الأخذ فعل مباشر، والترك كف عند أبي علي وأبي القاسم البلخي.
(٣) لأنه لا يتعقل وجوب في أمور غير معينة، وقد قيل: لا امتناع في ذلك، كما لو قال السيد لعبيده الذين لا يعلم أنهم أحياء أو أموات: إفعلوا فعلاً ما، يعني من حركة أو سكون أو كلام أو غير ذلك إن كنتم أحياء لنعلم حياتكم، فظهر أن التقييد بالتعيين لما كان الأغلب على التخيير أنه لا يكون إلا بين أمور معينة، هذا ما قيل، وفيه تأمل. اهـ لعل وجه التأمل أن المطلوب في مسألة العبيد شيء واحد معين، وهو ما تعلم به الحياة، والله أعلم.

(*) وعبارة فصول البدائع: أوجب عنه بأن التعيين يراد به ^[٣] الشخصي خلاف الإجماع كما في خصال.....=

[١] - شكل عليه، وعليه ما لفظه: تأمل فيه.

[٢] - وهو المنقول عن البرماوي.

[٣] - في فصول البدائع: مراداً به.

النوعي حاصل، وهو كونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً.

(و) أوجب بأنه (لا يكفي تعيين النوع) بل لا بد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والإعتاق مثلاً، ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الأعراض العامة، على أن التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لأن كل واحد منها^(١) ضد للحرام يرفع حقيقة كل واحد منها^(٢) كما لا يخفى.

(قوله): «وأوجب بأنه لا يكفي تعيين النوع.. إلخ» مقتضى كلام المؤلف رحمته أن تعيين النوع قد حصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً إلا أنه لا يكفي، وليس ذلك هو المراد، بل المراد أن المعارض ادعى أن التعيين النوعي حاصل بكونه واجباً.. إلخ.

فأوجب بمنع حصوله بذلك، وإنما يحصل تعيين النوع بتعيين حقيقة الفعل من كونه صوماً أو إعتاقاً مثلاً لا بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً فإن هذه أعراض عامة يدخل تحتها أنواع كثيرة من الأفعال، وقد رجع المؤلف رحمته في آخر كلامه إلى جعلها أعراضاً عامة بقوله: ولا يحصل ذلك -أي: تعيين حقيقة الفعل- بمجرد اعتبار شيء من الأعراض العامة.

والذي في الحواشي: فإن قيل: يكفي التعيين النوعي، وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً. قلنا: لا بد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والإعتاق مثلاً، ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الأعراض العامة، وقد تقدم ما عرفت في تحقيق هذا المقام فارجع إليه.

(قوله): «يرفع» خبر «أن التخيير» قدم عليه تعليله [١]، أعني لأن كل واحد منها.. إلخ، وقد يجاب هنا بمثل ما تقدم من أن الحقيقة باقية بالنظر إلى ذات الفعل، والوجوب بالنظر إلى ما يستلزم من كونه ترك حرام. **(قوله):** «حقيقة كل واحد منها» أي: من المباح وأحد الثلاثة التي هي الواجب أو المندوب أو المكروه، فصح ثنية الضمير، فلو قال فيما سبق: بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح بإعادة لفظ بين لكان أظهر.

= الكفارة [٢]، والنوعي حاصل؛ لأنه اختياري [٣] إما واجب أو مندوب أو غيرهما، واضطراري إما حركة أو سكون. ورد بأن المعتبر تعيين الشارع حقائقها وتمييز كل منها بما يخصه كالصوم والإعتاق مثلاً لا بالأعراض العامة. وأوجب بأنه حاصل؛ لأن الشارع عين كل نوع من الفعل، والفقهاء دونها، والتعبير بالأعراض العامة للإغناء عن التفصيل المعلوم لا للجهل.

(١) تعليل لكون الوجوب ثابتاً بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح.

(٢) أي: من المباح ومقابلته من الواجب ونحوه.

[١] - الظاهر أنه علة للتخيير في الوجوب فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - فإن خصال كفارة اليمين ليست كذلك. (أبهري).

[٣] - في فصول البدائع: اختياريًا.... واضطراريًا.

[مسألة في الخلاف في جنسية المباح للواجب]

مسألة: اختلف في جنسية المباح للواجب^(١)، فذهب كثير من العلماء إلى أنه جنس للواجب^(٢) **(و) المختار (أنه ليس بجنس للواجب)** وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما **(وإلا)** فلو كان المباح جنساً للواجب **(استلزم الواجب التخيير^(٣))** لأن التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح، وهو داخل في قوام الواجب؛ لأنه جنسه فرضاً، فيكون التخيير داخلاً في قوام الواجب، وهو يرفع حقيقة الوجوب.

(قيل) في حجة المخالف: اشترك المباح والواجب في أنه **(مأذون فيهما)** أي: في فعلهما **(واختص الواجب)** بالمنع من الترك، والمأذون في الفعل تمام حقيقة

(قوله): «ليس بجنس للواجب» بل هما نوعان داخلان تحت جنس، وهو الحكم^[١].

واعلم أن المراد بالجنس والنوع هاهنا ما هو مصطلح أهل المنطق لا ما هو مصطلح أهل الأصول فاعرف ذلك. **(قوله):** «مقوم للمباح». الخ: الذي ذكره المؤلف عليه السلام في المقدمة - وهو المذكور في المنطق - أن الفصل إذا نسب إلى الماهية سمي مقوماً؛ لأنه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل لها، وهاهنا قد جعل المؤلف عليه السلام التخيير مقوماً للمباح، وليس كذلك؛ فإن التخيير في الفعل والترك تمام ماهية المباح^[٢] كما سبق في التقسيم المذكور في أول فصل الحكم لا فصلاً للمباح، اللهم إلا أن يقدر للإباحة جنس فيكون التخيير فصلاً فينظر.

- (١) اعلم أن معنى كون الشيء جنساً لشيء هو كونه [جزأه الأعم]^[٣] متركباً منه ومن غيره كالحيوان جنس للإنسان [لأنه جزؤه الأعم]^[٣] لتركب الإنسان منه ومن الناطق، وأن كل ما لزم الجزء من لازم لزم الكل ولا عكس، والمباح ليس بهذه المثابة؛ لأنه لو كان جزءاً للواجب مع كون جواز الترك جزءاً من ماهيته لكان جواز الترك جزءاً من ماهية الواجب، فالحق أن الواجب ليس بقسم منه وإنما هو قسيم له، وكلاهما قسم من مطلق الحكم. (نظام فصول).
- (٢) لأن المأذون في الفعل حاصل فيهما، وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب؛ لاختصاصه بغير زائد، وهو أنه غير مأذون في تركه، ولا معنى للجنس إلا ذلك. (شيخ لطف الله).
- (٣) لأنه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة، واللازم ظاهر بطلانه. (عضد).

[١] - كذا في العضد، وفي جعل الحكم جنساً لها تسامح؛ إذ جنسها الفعل. ووجهه - يعني التسامح - كون الحكم جنساً لعرضها وهو الوجوب والإباحة. (ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة).

[٢] - كلام المؤلف مستقيم؛ لأن التخيير فصل للمباح وجنسه الفعل، وهو يعني التخيير تمام ماهية المباح، فتأمل في كلام القاضي. (ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة للإيضاح).

[٣] - ما بين المعقوفين غير موجود في نظام الفصول.

المباح وجزء حقيقة الواجب؛ لاختصاصه بالقيد الزائد، ولا معنى للجنس إلا ذلك.
(قلنا): لا نسلم أن ذلك تمام حقيقة المباح، بل ذلك جنسه أيضاً كالواجب،
(و) اختص (المباح) بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب،
وهو أنه مأذون في تركه من غير ترجيح لأحد الطرفين.
وقد تأول بعضهم هذا القول بأنه أريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب
والمكروه والمباح، فهو مرادف للجائز بأحد معانيه التي تقدمت^(١)، وحيث يعود
الخلاف لفظياً؛ لأن من فسر المباح بما خير في فعله وتركه من غير ترجيح منع
جنسيته، ومن فسره بما أذن فيه جعله جنساً للواجب والمندوب والمكروه والمباح
بالمعنى الأول أيضاً؛ لاشتراك الكل في الإذن واختصاص كل منها بقيد مميز.
ويتفرع من هذا الخلاف خلاف فيما إذا نسخ الوجوب^(٢) هل يبقى

(قوله): «لاختصاصه بالقيد الزائد» وهو المنع من الترك.

(قوله): «والمباح بالمعنى الأول» وهو ما خير في فعله وتركه من غير ترجيح، فيكون المباح بهذا المعنى جنساً
للمباح بالمعنى الأول.

(قوله): «ويُفترق من هذا. إلخ» ينظر في صحة فترع [١] مسألة هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب على الخلاف في كون
المباح جنساً للواجب؛ فإنه لا ارتباط لتلك المسألة بكون المباح جنساً للواجب أو غير جنس؛ إذ المراد بالجواز في تلك
المسألة هو بالمعنى الأعم لا بمعنى الإباحة، مع أنه لو كان الجواز فيها بمعنى الإباحة بناء على أن المراد بالإباحة مطلق
الجواز أي ما أذن الشارع فيه لكان القول بكون المباح جنساً للواجب ربما ينافي القول ببقاء الجواز.....=

(١) وهو ما لا يمتنع من جهة الشرع، والله أعلم.

(٢) وصورة المسألة أن يقول الشارع: نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك، فأما إذا
نسخ الوجوب بالتحريم أو قال: رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع
الترك فيثبت التحريم قطعاً. (من شرح الإسني على المنهاج).

[١] - قال سيدي إساعيل بن محمد بن إسحاق رحمهم الله دافعاً لكلام المحشي ما لفظه: وقد استشكل القاضي العلامة سيلان
في حاشيته تفريع الخلاف على ذلك، وقال: إن المانع لبقاء الجواز استدلالاً على أن الجواز جنس ويرتفع بارتفاع
فصله، وأن هذا الاستدلال يفتيد أن ارتفاع الفصل مانع عن بقاء الجنس فلا يصح التفريع المذكور. هذا حاصل
كلامه، وهو عجيب، فقد عرفت أن القائل ببقاء الجواز بعد النسخ لا يسلم ارتفاع الجنس الذي وقع الاشتراك فيه
بارتفاع فصل الواجب، ولا أن الفصل علة للجنس، بل غاية الأمر أن يكون علة ناقصة كما هو مقرر في محله، ولا
يلزم من ارتفاعها ارتفاع الجنس، ولو كان ملاحظة كلام الخصم على انفرادهما مما يرتفع به الخلاف كما يقتضيه كلام
المحشي رحمهم الله لما تحقق خلاف في مسألة البتة. (ح).

الجواز^(١) أم لا؟ فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن أحمد بن عثمان رحمته الله البقاء عن الهادي والناصر والمرضى وأبي العباس وأبي طالب، وعزاه الإسني إلى الجمهور.

وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليه السلام والمؤيد بالله وأبي حنيفة والشافعي، وهو اختيار الغزالي في المستصفى.

والحاصل أن من جعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه^(٢) فيكون الجواز حكماً شرعياً، ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه، بل يرجع الأمر إلى ما كان عليه

= بعد نسخ الوجوب فضلاً [عن] أن يفرع عليه كما ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول؛ لأن المانعين استدلوا لعدم بقاء الجواز بأن الجواز جنس فيرتفع بارتفاع الفصل، فمقتضى هذا الاستدلال أن الجنسية مانعة عن البقاء بعد ارتفاع الفصل فلا يصح التفرع؛ لأن معنى تفرع الخلاف على الخلاف كما ذكره المؤلف رحمته الله أن من يجعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه، ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه كما يأتي. ويؤيد ما ذكرناه استدلال المؤلف رحمته الله أيضاً للمانعين كما يأتي، ويؤيد أيضاً ما في شرح الشيخ العلامة للفصول فإنه يشعر بأن القائلين بالبقاء والمانعين قائلون بجنسية الجواز للواجب؛ لأنه ذكر أن الغزالي - وهو من يقول بمنع بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب - علل المنع بأن الجنس يرتفع بارتفاع الفصل؛ لأنه علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس. والرازي - وهو من يقول بالبقاء - لا يسلم أن الفصل علة للجنس، بل يقول: هما معلولان لعلة واحدة. قال: وتقريره مذكور في الكتب الحكمية [١]. فالأولى أن يجعل تلك مسألة مستقلة لا تفرع لها على هذا الخلاف، بل يجعل الخلاف فيها ثابت سواء اختلف في كون المباح جنساً للواجب أو لا، وسواء فسر المباح بما خير في فعله وتركه من غير ترجيح أو فسر بما أذن فيه؛ لما عرفت من ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل.

(قوله): «فروى الفقيه نجم الدين البقاء» كما في جواز صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه، لكن إننا يبقى ما كان من الأصل قبل الوجوب؛ ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح إسماعيل عليه السلام [٢] ولا ثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين، وإنما بقي جواز صوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب.

(١) كما بقي جواز صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه. اهـ قيل: هذا وهم، وإننا يبقى ما كان من أصل قبل الوجوب؛ ولذلك لا يبقى جواز لمثل ذبح إسماعيل ولا لثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوياء بعد نسخ الوجوبين، ونحو ذلك ما سيأتي في المانع من أن الأبوة قد رفعت وجوب القصاص ولم يبق جوازه، وإنما بقي جواز صوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب. (نظام الفصول).

(٢) إذ يتوجه النفي إلى القيد - وهو الوجوب - ويبقى الجواز.

[١] - في المطبوع: في الكتب الكلامية، والمثبت من شرح الفصول.

[٢] - إلا أنه يقال: لا نسخ في ذبح إسماعيل على الصحيح. (لي من هامش نظام الفصول).

قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كأن لم يكن، فيكون الخلاف معنوياً. ومن الناس من يقول بأن الخلاف لفظي، وليس بصحيح كما بيناه.

احتج القائلون بالبقاء بأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني، وهو لا يستلزم رفع الأول. والجواب: أن الجواز جنس، والمنع من الترك فصل، ولا نسلم أن رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة، بل رفعه رفع له بكلا جزئيه^(١). ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك، والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيراً في تركه أم لا. احتج المانعون بأنه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فإما أن يبقى مجرداً^(٢) أو مع فصل يخلف المرفوع، والأول باطل؛ لأنه جنس، والجنس لا يوجد من دون فصل، والثاني باطل أيضاً؛ لأن الفصل الخالف إما أن يكون

(قوله): «وليس بصحيح» لما عرفت في الحاصل، لكن هذا هو المذكور سابقاً المشار إليه بقوله: «حيثنذ يعود الخلاف لفظياً، فكان الأولى أن يبين عدم صحته فيما سبق».

(قوله): «رفع للجزء الثاني» وهو المنع من الترك. وفي شرح الشيخ: «الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك؛ إذ المركب [١] يرتفع بارتفاع جزئه. وقوله: «وهو» أي: رفع الجزء الثاني «لا يستلزم رفع الأول» وهو جواز الفعل».

(قوله): «ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك» لكن هذا مرادف للمباح مركب من جنس وفصل يخرج به الواجب، فلم يكن قبل النسخ جنساً للواجب حتى يدعى بقاؤه بعد النسخ.

(قوله): «من دون فصل» أي: في الخارج [٢]، وأما في التعقل فيوجد، كذا نقل؛ لأن كل فصل علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس. وأجيب بأن المخالف لا يسلم أن الفصل علة للجنس، بل يقول: هما معلولان لعل واحد، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية، كذا في شرح الشيخ العلامة رحمته.

(١) قال الشيخ لطف الله في شرح الفصول: فإذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس. اهـ لكن يقال: رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم.

(٢) يريد في الخارج لا في العقل.

[١] - في المطبوع: إذ الترك. والمثبت من شرح الشيخ للفصول.

[٢] - يقال: وجود الفصل أيضاً إنها يوجد حصة من الماهية، ولا وجود لها خارجاً، إنها توجد خارجاً بوجود الشخصات فتأمل. (ح عن خط شيخه).

الإذن في الترك على الإطلاق أو هو^(١) مع الاستواء أو مع كونه راجحاً أو مع كونه مرجوحاً، لا جائز أن يكون مطلقاً؛ لاستلزامه المحال، وهو كون الباقي مندوباً^(٢) ومكروهاً ومباحاً، أو التحكم، وهو تخصيص بعض المنسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالإباحة، وهو تخصيص من غير دليل^(٣)؛ إذ المفروض عدمه، ولا جائز أن يكون واحداً من الثلاثة^(٤) الآخر أيضاً؛ للتحكم^(٥) لعدم الدليل.

(قوله): «ولا جائز» عطف على لا جائز أن يكون مطلقاً.. إلخ.

(١) قوله: «أو هو» يعني الإذن «مع الاستواء» كما في المباح «أو مع كونه» يعني الترك «راجحاً» كما في المكروه «أو مرجوحاً» كما في المندوب.

(٢) توضيحه أن الباقي حينئذ جواز الفعل مع الإذن في الترك مطلقاً، أي: أعم من أن يكون الترك مساوياً للفعل أو أرجح أو مرجوحاً، ولا يخفى أن هذا - أعني جواز الفعل مع مطلق الإذن في الترك - يعم المندوب والمكروه والمباح، فيكون الباقي على هذا مندوباً ومكروهاً ومباحاً، وإن قيل بأنه أحدها كان تحكماً.. إلخ ما ذكره ابن الإمام رحمته الله.

(٣) قد يقال: الخالف أحدها على التخيير ولا محذور.

(٤) أي: معيناً. وقوله: «للتحكم» ولو قيل: واحداً لا بعينه لم يلزم التحكم.

(٥) نختار الأول، يعني بقاء مجرداً، قولكم: والجنس لا يوجد من دون فصل، قلنا: إن أردتم لا يوجد خارجاً فمسلّم ولا يضر، وإن أردتم تعقلاً فممنوع، بل نقول: يوجد من دون فصل عند العقل، وهو كاف.

[خاتمة في بيان الرخصة والعزيمة]

خاتمة للقسم التكليفي من الأحكام في بيان الرخصة والعزيمة:
والرخصة في اللغة: التيسير والتسهيل، قال الجوهري: الرخصة في الأمر
خلاف التشديد فيه، ومن ذلك رخص السعر، إذا تيسر وسهل.
وفي الاصطلاح ما أفاده بقوله^(١): **(الحكم الثابت^(٢) على خلاف دليل
الوجوب أو الحرمة لعذر^(٣) رخصة^(٤))** وفي قوله^(٥): «الثابت» إشارة إلى

(١) في (أ، ب، ج): قوله.

(٢) أعم من الفعل كَأَمَلَ المِيتَةَ والترك كما في صوم المسافر وصلاته الرباعية؛ ولهذا عدل عما ذكره
غيره، وهو ما جاز فعله لعذر^[١] مع قيام السبب المحرم، وإن جاز أن يؤخذ الفعل شاملاً للترك
أيضاً بناءً على أنه كف. (من حاشية السعد).

(٣) في شرح المنهاج للإسنوي: وقوله: «لعذر» احتراز عن التكاليف كلها فإنها أحكام ثابتة على
خلاف الدليل -لأن براءة الذمة أصل ودليل- لكنها ليست لعذر، فإن المراد من العذر المشقة
والحاجة، فلا يسمى ذلك رخصة.

فإن قلت: إذا كان للرخصة دليل وللعزيمة دليل آخر فدليل الرخصة إن كان راجحاً على دليل
العزيمة فالعمل بالراجح لا يكون رخصة بل عزيمة، وإن كان مساوياً فإن قلنا بتساقط الدليلين
المتعارضين والرجوع إلى الأصل فلا رخصة أيضاً، وإن كان دليل الرخصة مرجوحاً فالعمل
بالمرجوح وترك الراجح كيف يجوز؟ فهذا مشكل.

قلت: نختار أنه مرجوح في نفسه لكن العذر صيره راجحاً، والرخصة بمعنى التيسير، ولا بعد
في العمل بالمرجوح لأجل التيسير والتسهيل، فهذا معنى الرخصة.

(٤) قيل: والعزيمة بخلاف الرخصة، فهي ما شرع لا لعذر، وليس بسديد؛ لأن العذر عبارة عن
علة الحكم، ولا بد للعزيمة من علة كالرخصة، فالحق أن الرخصة ليست إلا إباحة الممنوع من
فعل أو ترك، وأن الوجوب والحرمة عزيمة مطلقاً، وما عدا ذلك كالمندوب والمكروه ليس
بعزيمة ولا رخصة؛ إذ لم يتجدد على الرخصة حقيقة شرعية غير حقيقتها اللغوية المأخوذة من
رخص السعر أي انحطاطه. (جلال على المختصر).

(٥) في المطبوع: قولنا.

[١]- في المطبوع: لغير عذر، والمثبت من حاشية السعد.

أن الترخيص لا بد له من دليل وإلا لم يكن ثابتاً بل الثابت غيره^(١)، وهو ما دل عليه الدليل.

ويخرج بقوله: «على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة» الحكم المبتدأ، ومنه وجوب الإطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة؛ لأنه الواجب ابتداء على فاقدها، كما أن الإعتاق واجب ابتداء على واجدها، ومنه التيمم عند فقد الماء؛ لأنه الواجب في حقه^(٢) ابتداء، بخلاف التيمم للحر^(٣) ونحوه فإنه من الرخصة.

وبقوله: «لعذر^(٤)» ما نسخ وجوبه أو تحريمه؛ لأن النسخ لا يسمى عذراً^(٥)، وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب أو التحريم؛ لأن التخصيص

(قوله): «لأن النسخ لا يسمى عذراً» العذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة.

(١) الحكم ما علق شرعاً أو عقلاً بفعل المكلف.. إلخ، فالدليل معلوم منه، فما لا دليل عليه لم يدخل في جنس الحد، فلا حاجة إلى إخراجها بالثابت. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).
(٢) فلا يسمى رخصة؛ لعدم ورود التكليف بالوضوء؛ لاستحالة التكليف بالمحال. (من غاية الوصول على المختصر).

(٣) لعل الوجه في جعل التيمم للحر من الرخصة دون التيمم لعدم الماء مع اتحادهما في الكيفية أخذ التسهيل في مفهوم الرخصة الاصطلاحية لمناسبة المعنى اللغوي، وهذا المعنى موجود في التيمم للحر دون التيمم لعدم الماء؛ إذ لا تخفيف فيما لا يمكن المكلف غيره لا سيما مع القول بوجوب الطلب لهما، والله أعلم. (من أنظار سيدي العلامة صفى الدين أحمد بن إسحاق رحمته).
(٤) المعنى: ويقول: «لعذر» الباقي بعدما نسخ من الوجوب أو التحريم لأن النسخ.. إلخ، ولو قال كذلك لكان أولى، والله أعلم. (سيدنا أحمد).

(٥) يرد عليه الحكم الثابت بالناسخ لأجل المشقة، كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه، فإنه حكم ثابت على خلاف دليل الوجوب لعذر المشقة، فإن أجيب بأنه لا يسمى عذراً إلا على المجاز من باب إطلاق اسم المسبب على السبب، قلنا: وكذلك لا تسمى الرخصة عذراً إلا بهذه العلاقة، فلا يحيص عن دخول هذا القسم من الناسخ في حد الرخصة وموافقة الحنفية حيث قسموا الرخصة إلى أربعة أقسام وجعلوا ما نسخ عنا من الأحكام تخفيفاً واحداً منها، ولو قيل بأن المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا مجازاً لخرج ما نسخ وجوبه أو تحريمه من الحد من غير كلفة، والله أعلم.

مبين أن العام لم يتناوله حقيقة، فهو كالحكم المبتدأ، وإن قلنا: إنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً.

وأما ما ورد على خلاف دليل النذب أو الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر، وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما، مثل قول البعض: الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراماً^(١). وقول آخر: الرخصة ما لم يسلم موجبها عن المانع. وقول آخر: الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع قيام المانع.

(قوله): «لم يتناوله حقيقة» مقتضى هذا القيد أنه قد تناوله ظاهراً، فيكون قوله: «فهو كالحكم المبتدأ» يترتب على ما استفيد من هذا القيد، فقوله بعده: «وإن قلنا: إنه يتناوله بحسب الظاهر» لا يخلو عن قلق^[١].

(قوله): «فخروجه عن الرخصة ظاهر» لقوله: دليل الوجوب أو الحرمة.

(قوله): «وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى» لقوله: ما شرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر.

(قوله): «والفصول» لقوله: مع قيام المحرم أو الموجب.. إلخ.

(قوله): «ما أبيح فعله مع كونه حراماً» هذا غير موافق لما ذكره في معنى قولهم: لولا العذر كما في الحواشي وشرح الفصول للشيخ رحمته حيث قالوا: ومعنى قوله: لولا العذر أن المحرم كان محرماً والموجب كان موجبا، أي: كان كل منهما مثبتاً لمدلوله في حقه أيضاً لولا العذر، فهو قيد لوصف التحريم والوجوب لا للقيام^[٢]. اللهم إلا أن يقال هنا: المراد بقوله: مع كونه حراماً يعني قبل الإباحة فينظر.

(قوله): «ما لم يسلم موجبها» أي: الرخصة، وموجبها هو دليل الوجوب.

(قوله): «عن المانع» وهو العذر، فيفهم منه أنها واردة على خلاف دليل الوجوب لا النذب والكراهة، ويرد هنا أيضاً أنه غير موافق لمعنى قولهم: لولا العذر.

(قوله): «جواز الإقدام» وجه الدلالة في هذا أن قيام المانع عن جواز الإقدام يدل على أن الرخصة وردت على خلاف دليل التحريم، فخرج ما ورد على خلاف دليل النذب والكراهة.

(١) قال الأصفهاني: وهو تناقض ظاهر.

[١]- حاصل ما أراده المؤلف رحمته في إخراج التخصيص أنه مبين أن العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ، والرخصة هي حكم ثان حاصل عن دليل، فخرج التخصيص؛ إذ هو حكم أول. وإن قلنا: إنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً، والعذر مأخوذ في حد الرخصة، فعبارة المؤلف في غاية الحسن ولا قلق فيها، ولعل القاضي رحمته حكم عليها بالقلق نظراً منه أنه قد حصل المراد من إخراج التخصيص عند قوله: فهو كالحكم.. إلخ، وقوله: «إن قلنا إنه.. إلخ» تكرير لما قد فهم من قوله: لم يتناوله حقيقة، وقد عرفت أن المؤلف رتب عليه قوله: فهو كالحكم المبتدأ، ورتب على قوله: «وإن قلنا: إنه.. إلخ» قوله: فالتخصيص لا يسمى عذراً، فكأنه جواب آخر مبني على تسليم الأول، والله أعلم، فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢]- لم يظهر فرق بين جعل قوله: «لولا العذر» قيداً لوصف التحريم والوجوب وبين جعله قيداً للقيام فتأمل. (ح عن خط شيخه). وعلى قوله: لم يظهر تشكيل بخط ح.

[*]- لأن المراد بقيام المحرم أن دليل الحرمة بقاء معمولاً به، أي: غير منسوخ، ومن المعلوم أن بقاء معمولاً به غير مقيد بزمان عدم العذر، بل كون الدليل محرماً في حق ذلك المكلف مقيد بزمان عدم العذر. (ميرزاجان).

وقول آخر: الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل، وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب. وقول آخر^(١): ما رخص فيه مع كونه حراماً.

وقيل: إنه يسمى رخصة. ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة؛ لحصول السهولة في الجميع، والمعتبر الاصطلاح.

والمشهور في العزيمة أنها ما لزم العباد ابتداء بإلزام الله تعالى من فعل أو ترك، وبه صرح الغزالي والآمدي وغيرهما، ولا يدخل فيها الندب والكراهة والإباحة، وأن الرخصة^(٢) تقابلها.

فالمقابلة إما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقاً، فيدخل فيها ما عدا الوجوب والتحريم ابتداء، وإما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب اللزوم لولا العذر، والمعنى الأول لم يذكر لأحد، فتعين الثاني، والوارد على خلاف دليل الندب أو الكراهة^(٣) خارج عنه^(٤).

(قوله): «وقول آخر: الرخصة ترك المؤاخذة.. إلخ» هذه الحدود لا توافق ما ذكره في معنى لولا العذر كما عرفت.

(قوله): «وقيل: إنه يسمى» أي: ما ورد على خلاف دليل الندب والكراهة.

(قوله): «لحصول السهولة في الجميع» أي: في الندب والكراهة وخلافهما.

(قوله): «والمعتبر الاصطلاح» يعني وإن لم يساعد المعنى اللغوي.

(قوله): «والمشهور إلى قوله: وبه صرح الغزالي» وهو مقتضى ما في المتن كما نقله السعد.

(قوله): «ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقاً» لعذر أو لغير عذر.

(قوله): «فيدخل فيها ما عدا الوجوب والتحريم ابتداء» والذي عداها المندوب والمكروه والمباح إذا

شرعت ابتداء، فإنه يصدق عليها حد الرخصة؛ إذ هي لم تلزم العباد ابتداء.

(قوله): «والمعنى الأول» أي: ما لزم العباد ابتداء «لم يذكر لأحد» إذ لم يقل أحد: إن الرخصة ما عدا

الوجوب والتحريم بحيث يشمل المندوب والمكروه والمباح.

(قوله): «خارج عنه» إلا أن يؤول لزم بثبت كما ذكره السعد، قال: لكنه مخالف للاصطلاح.

(١) قال الأصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه: وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق

من الرخصة غير خارج عن الإباحة وكان في معنى الأول. اهـ أي: ما أبيح فعله مع كونه حراماً.

(٢) عطف على قوله: أنها ما لزم. (منه).

(٣) في المطبوع: والكراهة.

(٤) إذ لا لزوم فيهما.

واعترض بتحريم الصلاة والصوم على الحائض^(١) فإنه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس منها، فلا يكون مانعاً.

وقد يجاب: بأن الحيض لا يسمى عذراً؛ فإن العذر الذي شرعت لأجله الرخصة إما دفع تلف أو دفع مشقة أو دفع حاجة^(٢)، وترك الحائض للصلاة لا يدفع شيئاً من ذلك، ولأن الرخصة عبارة عن الحكم المبني على أعذار العباد، والحيض مانع شرعي وليس بعذر.

والرخصة قد تكون واجبة كأكل الميتة للمضطر والقصر، وقد تكون مندوبة ومباحة كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقة^(٣).

(و) الحكم الثابت (عليهما) أي: على دليل الوجوب أو الحرمة؛ إذ

(قوله): «والقصر» كذا في شرح المختصر، وهو مستقيم على القول بأنها شرعت في الأصل أربعاً، وأما على ما هو المختار من أنها شرعت مثني فقررت في السفر وزيدت في الحضر فلا.

(قوله): «ومباحة كالفطر» هكذا ذكره ابن الحاجب، واعترضه في الحواشي بأن فطر المسافر إن تضرر به فالفطر أحب، وإلا فالصوم أحب.

وقد أجاب بعضهم بأنه مباح عند بعض الفقهاء، ويكفي في التمثيل إباحته عنده، ثم أجاب أيضاً بأن المندوب هو الإفطار الذي علم ضرر الصوم مكانه، وكذا عدم الإفطار الذي علم عدم ضرره، فأما الذي لم يعلم ضرره ولا عدم ضرره فمباح، وقد دفع الشيخ في شرح الفصول هذا الجواب بأن الظاهر أن الإفطار مكروه فيها استوى عنده الإفطار وعدمه، ثم قال: فالأولى التمثيل للمباح من الرخصة برخصة العرايا فإن فعلها وتركها سيان. انتهى.

ولم يذكر المؤلف عليه السلام كون الرخصة مكروهة، وقد ذكرها في الفصول، قال الشيخ عليه السلام: ويكره إذا كان لا يتضرر.

(قوله): «والحكم الثابت عليهما» الأولى عليه بإفراد الضمير؛ إذ هو عائد إلى الدليل [١]. واعلم أن كلام المؤلف عليه السلام مشعر بأن الحكم لا ينحصر في العزيمة والرخصة؛ إذ لا يدخل المندوب والمباح والمكروه في العزيمة، بل ولا جميع الواجب ولا المحرم على ما قال التفتازاني: إن الحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة، وأما ابن الحاجب وشارحه فكلما يقضي بالانحصار فيها، واعترضه التفتازاني بما ذكره.

(١) إذا زيد في الحد الوجوب كما تقدم منع من دخولها، ويكون هذا فائدة زيادته؛ لأنها قد نهيت عن فعل ذلك كما هو معروف.

(٢) كما في رخصة العرايا، وقوله: «وترك الحائض للصلاة» يعني والصوم.

(٣) وجمع الصلاتين عند موجب التوقيت.

[١] - لعل تثنية الضمير باعتبار الدليلين. (مغري ح).

لا يجتمعان - يسمى **(عزيمة)** في الاصطلاح، وأما في اللغة فهي الجد في الأمر والقطع عليه.

(وفي جعلها) أي: الرخصة والعزيمة **(من)** القسم **(الثاني)** وهي الأحكام الوضعية **(تكلف)** والجاعل لهما من القسم الثاني هو الآمدي؛ لأنه جعل أصناف خطاب الوضع ستة: الحكم بالسببية والشرطية والمناعية والصحة والبطلان والسادس العزيمة والرخصة.

فقليل في وجهه: لأن الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما. وفيه: أنها من الأسباب، ولا كلام فيهما، إنما الكلام في موجبها. وقيل: لأن اتصاف الفعل والترك بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار أن فيهما تعلقاً زائداً على الأحكام الخمسة كما في الصحة والفساد، وهذا أقرب في توجيه كلامه.

(قوله): «إذ لا يجتمعان» أي: الوجوب والحرمة؛ فلذا عطف الحرمة بأو.

(قوله): «وأما في اللغة.. إلخ» يقال: لفلان عزيمة على كذا، أي: جد.

(قوله): «نصب المشقة وخلافها علامة لهما» أي: للرخصة والعزيمة، فأوجب الصيام مثلاً مع عدم المشقة، ورفعها معها.

(قوله): «وفيه أنها» أي: المشقة وخلافها.

(قوله): «ولا كلام فيهما» أي: لا نزاع في كونها من الأسباب.

(قوله): «إنما الكلام في موجبها» بفتح الجيم، أي: موجب المشقة وخلافها، وهو العزيمة والرخصة.

(قوله): «تعلقاً» أي: تعلقاً بفعل المكلف زائداً على تعلق الأحكام، وسيأتي بيان هذا في كلام المؤلف رحمته إن شاء الله تعالى، فكونها متعلقين حكم وضعي.

[الأحكام الوضعية]

النوع (الثاني) من الحكم المبحوث عنه (ثلاثة أقسام^(١)) وهي: السبب والشرط والمانع، وسميت أحكاماً وضعية^(٢) لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجوداً^(٣) أو انتفاء.

(قوله): «ثلاثة أقسام.. إلخ» لم يتعرض المؤلف رحمته لبيان أن الحصر استقرائي أو عقلي، وكأنه للاحتمال عنده، ففي الفصول وشرحه للشيخ رحمته أنه استقرائي، وفي الجواهر أنه عقلي، وقد نقلناه في حاشية على الحاشية.

(قوله): «وضعها علامات لأحكام تكليفية» ظاهر هذا أن شرط الصحة ليس من البحث، كالطهارة في صحة الصلاة [١]، وقد تقدم الكلام في أول بحث مقدمة الواجب. ومعنى كون الشرط علامة في عدم الحكم ظاهراً؛ فإن عدمه مستلزم لعدم الحكم، وأما وجوده فلا يظهر فيه كونه علامة [٢]؛ لعدم استلزامه وجود الحكم ولا عدمه.

(١) قال الشيخ لطف الله في شرحه للفصول مع عبارة الفصول: (وفائدتها) أي: خطاب الوضع (سهولة معرفة ما كلفنا به من فعل أو ترك).. إلى قوله: إلى ما لا نهاية له، فخذ. وفي شرح الشيخ مع الفصول أيضاً: (ويشترط في التكليفي ما لا يشترط في الوضعي، كالتكليف) أي: البلوغ والعقل (وعلم المكلف) بذلك الحكم؛ لامتناع تكليف الغافل، بخلاف الوضعي (ومن ثمة وجب الضمان على غير المكلف) فوجب بالقتل وإن صدر من الصبي والمجنون والنائم (ووقع طلاق السكران ونحو ذلك) كالمقاصص عليه.

(٢) في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله ما لفظه: واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسميتهم ما عرف بخطاب الوضع حكماً وقال: إنما هو علامة الحكم ولا يسمى حكماً، مثلاً: كون الزنا موجباً للحد علامة على وجوبه، (وهو) أي: اعتراضه (فاسد؛ لأن نصب الشارع له علامة حكم شرعي) بيان ذلك: أن في موجبة الزنا للحد ثلاثة أمور: وجوب الحد، ولا إشكال في أنه من الأحكام، ونفس الزنا، وليس حكماً بلا نزاع، بل علامة عليه، وجعل الشارع له علامة على وجوب الحد، وهو المراد (فكما أن وجوب الحد حكم شرعي) أي: مستفاد من الشرع فنصب الزنا علة له حكم شرعي أيضاً (فكل واقعة عرف حكمها بدلالته) أي: بدلالة تلك الواقعة (لا بدليل آخر - فله تعالى فيها حكمان: الحكم المعروف بها) أي: الذي عرفته (والحكم عليها بكونها معرفة له) مثلاً: الزنا واقعة لها حكم وهو وجوب الحد، وعرف ذلك الحكم بدلالة الزنا عليه، أي: يجعل الزنا علامة ودليلاً عليه، فله تعالى فيه حكمان: وجوب الحد على فاعله [٣]، والحكم عليه بأنه سبب للحد، بخلاف ما عرف حكمها بدليل آخر كالصلاة مثلاً عرف حكمها بقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ فليس لله تعالى فيها إلا حكم واحد هو وجوبها. انتهى بحروقه.

(٣) في الحواشي: كالسبب والمانع، وانتفاء كالشرط.

[١] - فإنها ليست شرطاً يتوقف الوجوب عليها، بل الوجوب مطلق بالنظر إليها وإن قيد بشرط آخر كالتكليف مثلاً، فهو علامة للحكم. (حسن بن يحيى من خط العلامة السياغي).

[٢] - يحقق، فالشرط علامة لوجود الحكم كالحول مثلاً، والمانع علامة كالدين مثلاً. (حسن بن يحيى من خطه أيضاً).

[٣] - في المطبوع: عليه. والمثبت من شرح الفصول.

ولإنما كان هذا النوع ثلاثة أقسام **(لأنه إن حكم على الشيء)** باستلزام حكم ^(١) فإما أن يحكم عليه **(باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب)** ^(٢) أي: فهو المسمى سبباً، ومعنى الحكم عليه: أن يجعل وصف ظاهر منضبط منطوقاً ^(٣) لوجود حكم، كالزنا فإنه حكم فيه بكونه سبباً لوجوب الجلد، بمعنى أنه إذا وجد الزنا وجد

(قوله): «لأنه إن حكم على الشيء باستلزام حكم» أراد المؤلف رحمته بهذا الكلام الإتيان بأمر جامع للثلاثة كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله: فإما أن يحكم.. إلخ، لكن في دخول الشرط في قوله **[١]**: باستلزام حكم خفاء؛ إذ الشرط غير مستلزم لحكم، إنما المستلزم عدمه لعدم الحكم، والمانع وجوده لا يستلزم حكماً، بل يستلزم عدم الحكم.

لا يقال: إنه أراد بالشيء أعم من الوجود أو العدم، فيدخل في الأول السبب والمانع وفي الثاني الشرط، وأراد بالحكم في قوله: «باستلزام حكم» أعم من وجود الحكم كما في السبب أو عدمه كما في الشرط والمانع، وأراد بالعدم ما يشمل عدم الحكم الوضعي ليشمل مانع السبب - لأنه يقال: هذا التأويل لا يناسب قوله: باستلزام وجوده وجود الحكم، ولا قوله: باستلزام عدمه عدم الحكم؛ إذ يكون المعنى حكم على وجود السبب مثلاً باستلزام وجوده.. إلخ أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه **[٢]**.

وقد يقال: المراد حكم على الشيء نفسه - وهو الثلاثة - باستلزام حكم، ويكون إسناد الاستلزام الذي هو لوجودها كما في السبب **[٣]** والمانع أو لعدمها كما في الشرط إلى الثلاثة أنفسها مجازاً، بقربة إسناده الاستلزام في آخر الكلام إلى الوجود أو العدم حيث قال: باستلزام وجوده أو باستلزام عدمه فتأمل.

ولو قال المؤلف رحمته: باستلزام وجوده أو عدمه لأمر فإما.. إلخ لظهر المعنى.

(قوله): «لكونه سبباً لوجوب الجلد.. إلخ» فله تعالي في الزنا حكمان: وجوب الجلد، وهو الحكم التكليفي، وسببية الزنا، وهو الحكم الوضعي.

(١) ظاهر هذا لا يشمل الشرط والمانع. اهـ وفيه ما ذكره سيلان.

(٢) يرد عليه أن هذا حكم له، وحكم الشيء موقوف على تصوره، فلو توقف عليه تصوره لزم الدور، ومثل هذا في شرح البرماوي عند تعريف السبب.

(٣) مفعول ثان ليجعل.

[١] - ليس كما ذكره المحشي رحمته، فإن المؤلف لم يرد باستلزام وجوده وجود حكم إلا السبب لا غير، ولم يرد أن ذلك جامع للثلاثة فتأمل. (سيدي عبدالقادر بن أحمد). هذا بالنظر إلى عبارة الأصل، والمحشي نظر إلى مجموع عبارة الأصل والشرح.

[٢] - غاية ما لزم من هذا وضع الظاهر موضع المضمّر **[١٠]**، وهو جائز، مع أنه هاهنا في التقدير لا في اللفظ. (إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح).

[١٠] - إن أعيد المضمير إلى المضاف إليه، لا إلى المضاف كما هو الظاهر فلا يستقيم المعنى. (حسن بن يحيى).

[٣] - كما صرح به المؤلف في قوله: لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

وجوب الجلد، وقد تكون الأسباب وقتية كالدلوك^(١)، ومعنوية كالإسكار^(٢).

(أو) يحكم على الشيء باستلزام وجوده (عدم حكم أو) عدم (سبب)
حكم (فالمانع) أي: فهو المسمى مانعاً، فالمانع حينئذ قسمان: أحدهما: ما استلزم وجوده عدم الحكم، فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض الحكم، كالأبوة في القصاص، فإن كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي أن لا يكون الابن سبباً لعدمه^(٣).

(قوله): «فالمانع حينئذ قسمان.. إلخ» وهذا التقسيم للمانع اعتباري لا حقيقي؛ لأن كل ما هو مانع للحكم الشرعي فهو مانع لسببه الشرعي، وبالعكس؛ لأن المانع لأحد المتلازمين وجوداً وعدماً يجب أن يكون مانعاً للآخر قطعاً وإلا لم يكونا متلازمين، ذكره بعض أهل الحواشي.
(قوله): «فإن كون الأب.. إلخ» هكذا في شرح المختصر، والكلام إلى آخره بيان للحكمة كما لا يخفى، وقد يتوهم أن قوله: «فإن كون الأب سبباً بيان للسببية» [١]، وقوله: «إلخ بيان للحكمة، وليس كذلك، وقد يتوهم أيضاً أن قوله: «فإن كون الأب سبباً.. إلخ بيان لحكمة السبب» [٢] وأن قوله: «يقتضي أن لا يكون الابن إلخ بيان لنقيض الحكم، ولا يخفى ضعفه.

(١) فإنه إذا وجد زوال الشمس من كبد السماء وجد وجوب الصلاة، وليس علة في وجوبها؛ إذ لا مناسبة. (شرح فصول للشيخ لطف الله).

(*) في الجواهر ما لفظه: وهو أي القسم الأول الذي هو السبب ينقسم بحكم الاستقراء إلى وقتي، وهو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم عليه [٣] باعثة على شرعية الحكم المسبب عنه، كزوال الشمس فإنه يعرف وقت وجوب الظهر ولا يكون مستلزماً لحكمة باعثة، وإلى معنوي، وهو ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة، كالإسكار المعروف لحرمة النبيذ - لا للخمر لتعرفه بالنص - فإنه أمر معنوي جعل علة للتحريم.

(٢) فإنه أمر معنوي معرف لتحريم النبيذ. (سبكي). والمراد بالمعنوية كونه مستلزماً لحكمة باعثة للشارع على شرع الحكم. (رفو).

(*) للحرمة، فإذا وجد وجدت، وإذا انتفى انتفت، ومع ذلك هو العلة للتحريم؛ للمناسبة الظاهرة. (شرح الشيخ لطف الله).

(٣) فلا يحسن أن يكون هو سبباً لإعدامه مع بقاء حكمة السبب، وهو حياة الإنسان. (سبكي). وقد يعترض هذا بأن السبب في عدمه القتل الذي هو فعله لا الابن، فلا يتنهض ذلك حكمة. (من حاشية اللقاني على شرح الجمع).

[١] - الظاهر أن يقول: للمانعية؛ إذ لا سببية هنا. (ح عن خط شيخه). وهذا وجه التشكيل الموجود في بعض النسخ.

[٢] - صوابه المانع. (ح).

[٣] - في نسخة من الجواهر: وهو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة علة باعثة.

والثاني: ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم، وهو وصف ظاهر^(١) منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب، كالدين في الزكاة عند من جعله مانعاً لوجوبها^(٢)، فإن حكمة السبب - وهو الغنى - مواساة الفقراء من فضل المال، ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسي به^(٣).

(أو) يحكم على الشيء (باستلزام عدمه عدم حكم أو) عدم (سبب فالشرط) أي: فهو المسمى شرطاً، وهو أيضاً قسمان: أحدهما: ما استلزم عدمه عدم الحكم، وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم، كما أن المانع يستلزم وجوده عدم الحكم، فبالحقيقة عدمه مانع^(٤)،

(قوله): «كالدين في الزكاة» فالحكم وجوب الزكاة، وسببه الغنى، والحكمة فيه وفي سببه مواساة الفقراء، والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسي به، وهذه حكمة تخل بالمواساة^[١]، فيكون الدين مانعاً لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب.

(قوله): «عند من جعله مانعاً» وهم زيد بن علي وأبو عبد الله الداعي وأبو حنيفة.

(قوله): «وهو وصف ظاهر منضبط.. إلخ» قد تقدم في حاشية على الحاشية في بحث ما لا يتم الواجب إلا به أن تعريف الشرط بهذا غير مانع؛ لدخول السبب والعلة التامة^[٢]، وهاهنا كلام في حاشية على الحاشية مفيد فاعرفه إن شاء الله تعالى.

(قوله): «فبالحقيقة عدمه» أي: عدم الشرط.

(١) أي: لا يخفى، كشفقة الأب «منضبط» لا المتفاوت المضطرب، كإحسان الأب بالتربية فإنها ليست بمنضبطة.

(٢) فحكمة الدين وهي براءة الذمة وستر العرض مخلة بحكمة النصاب، وهي سد خلة الفقير، فكان رعاية تلك الحكمة أولى من رعاية هذه الحكمة؛ لأن فيها البداية بالنفس، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((ابدأ بنفسك..)) الخبر. (فصول وشرحه للسيد صلاح).

(٣) ويكون راجحاً على سبب الحكم، ولعل من هذا على مذهبننا تحريم النكاح على العاجز عن الوطء من تعصي لتركه وعن القيام بالحقوق ونحو ذلك، فسبب النكاح هو التحصن والتسنن ونحو ذلك، وكون ذلك النكاح سبباً في فعل قبيح أو إخلال بواجب مانع راجح على الأول فيصيره مفسدة، والله أعلم.

(٤) وذلك لأنه قد سبق^[٣] أن المانع إنها يكون مانعاً لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب، فكذا كون عدم الوصف مانعاً يكون لما فيه من حكمة تنافي حكمة الحكم أو السبب. (سعد).

[١] - كونها في الدين براءة الذمة كما في الفصول أولى؛ فإنه إذا كان المال يفضل عن قضاء الدين لم يخل بالمواساة، والله أعلم. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد).

[٢] - يتأمل ما مر إن شاء الله، فلم يظهر دخولهما في الشرط فتأمل فيه. (ح عن خط شيخه).

[٣] - لفظ حاشية السعد: وقد سبق.. إلخ.

وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم^(١)، كالحول في وجوب الزكاة، فإن وجوبها من دونه يؤدي إلى الإضرار بذي المال إن وجبت دائماً، وبالفقراء إن وجبت مرة فقط.

(قوله): «وذلك لحكمة» الإشارة إلى كون عدمه مانعاً المدلول عليه، فيكون عدم الشرط كالمانع الوجودي الذي يستلزم وجوده حكمة تقتضي تقيض الحكم كما تقدم، وهاهنا عدم الشرط اشتمل على حكمة هي الإضرار بذي المال [١] تنافي حكمة الحكم، وهي مواساة الفقراء. وقد يتوهم أن الإشارة إلى استلزام عدمه عدم الحكم، وذلك باطل؛ إذ الاستلزام لا يتوقف على حكمة، إنما المتوقف عليها اتصاف عدم الشرط بالمانعية.

(قوله): «كالحول» هو الشرط، والحكم وجوب الزكاة، وحكمة الحكم مواساة الفقراء، ذكره في الحواشي، وقد تقدم نقله.

(قوله): «فإن وجوبها من دونه» أي: دون الشرط.

فائدة: اعلم أن ظاهر عبارتهم أن المانع وعدم الشرط بأنفسهما وبمجردهما يقتضيان حكمة، وليس كذلك، بل لا بد من ملاحظة الحكم معها في اقتضاءها للحكمة، ونظير ذلك الإسكار فإن رعاية المصلحة لا ترتب على مجرده، بل المصلحة تحصل من ترتيب الحكم عليه، وهو التحريم؛ فلما ذكرنا أن المؤلف عليه السلام مع عدم الحول وجوب الزكاة فقال: فإن وجوبها من دونه، أي: دون الحول- ليظهر ذلك الترتيب، وبين المؤلف عليه السلام معنى الوجوب بدون الحول بأحد شيئين: إما دوام الوجوب أو بفعله. وينظر هل الإضرار بذي المال مناف لحكمة الحكم وهي المواساة أم لا؟ فقد عرفت أنه لا بد من المناقاة بين حكمة المانع وعدم الشرط وبين حكمة الحكم أو السبب، وأما الإضرار بالفقراء فمنافاته لمواساتهم ظاهرة، وقد نقلنا في حاشية على الحاشية كلاماً عن شرح المختصر غير ما ذكره المؤلف فاعرفه بمعونة الله.

(١) عبارة العضد: تنافي حكمة الحكم أو السبب، فالحكم كالقدرة على التسليم، فإن عدمها ينافي حكمة البيع، وهي إباحة الانتفاع. والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري، وهو السبب لوجوب الصلاة.

قال السعد: ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع؛ إذ تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات.

ولفظ ميرزاجان في هذا المقام: فالحكم هاهنا صحة البيع، وحكمته إباحة الانتفاع، والشرط القدرة على التسليم، وعدمها يستلزم حكمة هي عدم إمكان الانتفاع، وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها [٢].

[١]- ينظر في هذا؛ إذ عدم الشرط وهو عدم الحول حكمته عدم الإضرار بذي المال، وهي تقتضي عدم الإخراج، وهو تقيض الحكم، والمناقاة على هذا ظاهرة؛ فلا وجه لتنظير القاضي في القولة الثانية. (ح عن خط شيخه).

[٢]- وقال ميرزاجان ما معناه: إن قوله: ينافي حكمة البيع، هو لفظ بعض النسخ، وفي كثير منها: ينافي حكم البيع، قال: والحكم على هذه النسخ بمعنى الحكمة.

والثاني: ما استلزم عدمه عدم سبب الحكم كذلك^(١)، وحاصله: أن في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب، كالإحصان في سببية الزنا للرجم، فإن الحكمة في

(قوله): «كذلك» أي: القسم الأول في هذا الاستلزام، لكن لما كان هذا يستلزم عدم السبب، والأول يستلزم عدم الحكم، والحكمة في ذلك تنافي حكمة الحكم، وفي هذا تنافي حكمة السبب - قال: وحاصله، أي: حاصل التشبيه أنها سبب في المنافاة للحكم وإن كان هذا بواسطة منافاته للسبب وذلك بغير واسطة، ويحتمل أن يكون التشبيه في كون كل منهما كالمانع وإن كان الأول كمانع الحكم وهذا كمانع السبب المتقدم، ويحتمل أن التشبيه بمانع السبب المتقدم، وتدلل على ذلك الإشارة بما للبعيد.

(قوله): «أن في عدمه حكمة» وهي كثرة الإتلاف^[١] «تنافي حكمة السبب» وهي الزجر.

(قوله): «كالإحصان» فإنه شرط في كون الزنا سبباً، يلزم من عدمه عدم كون الزنا سبباً للرجم، وقد عرفت أن عدمه مانع^[٢]، فيستلزم حكمة تنافي حكمة السبب، فلا بد من بيان حكمتين: حكمة في السبب وهو الزنا، وقد بينها المؤلف عليه السلام بأنها الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب، وحكمة في عدم الشرط تنافي حكمة السبب، ولم يظهر من كلامه عليه السلام بيان الحكمة في عدم الشرط المنافية لحكمة السبب، ولا بد من ذلك.

وأما قوله: «ولو اعتبرت» أي: سببية الزنا «من دون إحصان.. إلخ» فإنما هو بيان لتوقف سببية الزنا على شرطه، وهو الإحصان، فهو بيان لأمر آخر غير ما نحن فيه. وقد مثل ذلك في شرح المختصر وحواشيه بالطهارة في الصلاة، قالوا: فالحكم وجوب الصلاة، وسببه تعظيم الباري، وحكمة السبب رعاية حق الأدب، والشرط الطهارة، وعدمها مشتمل على حكمة، وهو سوء الأدب، وهذه الحكمة تنافي تعظيم الباري وحكمته. قلت: وكان المؤلف لم يستحسن هذا المثال؛ لأن الطهارة شرط في الصحة، وهي أمر عقلي، لا في الوجوب؛ إذ لا يتنفي وجوب الصلاة بانتفاؤها؛ فلذا تجب على المحدث، بل على الكافر، فإن المختار أنه مخاطب بالشرعيات، فينظر في مثاله، والله أعلم.

(١) أي: وصف ظاهر.. إلخ، وقوله: «وحاصله» أي: حاصل كون الثاني كذلك.

[١]- ينظر في جعله لكثرة الإتلاف حكمة لعدم الشرط؛ إذ هي ما يلزم من جعل الزنا سبباً من غير شرطية الإحصان له من المفسدة، فالظاهر أن يقول: وهي عدم كثرة الإتلاف، مع كونه غير نقيض لحكمة السبب، وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب، وأيضاً الحكمة شأنها أن تكون مقصودة ومراعاة للشارع كما في مثل الأبوة المانعة من قتل الأب بالابن، فإن حكمتها - وهي كون الأب سبباً لوجود الابن تقتضي أن لا يكون الابن سبباً لعدمه - مقصودة للشارع. وأيضاً لو كان عدم الكثرة^[٢] حكمة لعدم الإحصان لتوجه النفي المستفاد من عدمه إلى القيد الزائد، وهو كثرة الإتلاف، وبقي الإتلاف، ولا إتلاف مع عدم الإحصان. قال شيخنا حماد الله ما معناه: إنه لو قيل في هذا مثال للرجم: إن الزنا المشروط بالإحصان سبب لوجوب الرجم، وحكمته أن الزاني المحصن مع الإحصان داعي الشهوة معه ضعيف بالنسبة إلى غير المحصن، فإذا وقع منه الزنا زجر بأبلغ زجر، وهو القتل على وجهه ببلغ العقوبة، وهو الرجم، فإذا عدم شرط السبب - وهو الإحصان - كان مانعاً لسببية الزنا للرجم واقتضى حكمة، وهي أن الزنا [الزاني (ظ)] مع عدم الإحصان داعي الشهوة معه قوي فيزجر زجراً غير بليغ، وهو الضرب، ولا خفاء في أن هذه الحكمة نقيضة لتلك الحكمة فتأمل، فكلام القاضي لا يخلو عن إشكال. (ح عن خط شيخه).

[٢]- الذي ذكره سيلان هو الكثرة لا عدمها.

[٢]- يقال: إذا كان عدم الشرط مانعاً عن الوجوب فهو حكم حكمته تنافي الوجوب، فعدم الحول مانع عن الوجوب حكمته الإضرار بذی المال لتنافي مواساة الفقراء؛ إذ تحققها من حيث لا إضرار بذی المال، هذا ما أفاده كلام المؤلف. (حسن بن يحيى. اهـ من خط العلامة أحمد بن محمد).

سببته^(١) الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب^(٢)، ولو اعتبرت من دون إحصان لأدى إلى كثرة إتلاف النفوس؛ لقوة داعي الشهوة من غير المحصن.

[الحكم بالصحة والبطلان]

مسألة: الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة وعقود المعاملات أخرى، وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمين عقليين أم من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين؟ **(قيل: الحكم بالصحة^(٣) والبطلان) ووصف الشيء بهما أمر (عقلي^(٤)) وهو اختيار ابن الحاجب**

(قوله): «في سببية الزجر» كذا وجد، والأولى في سببته، أي: الزنا، بزيادة هاء الضمير كما وجد ذلك في نسخة صحيحة فلا اعتراض.

(قوله): «ولو اعتبرت» أي: سببية الزنا، وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب^[١].
(قوله): «من دون إحصان»: أي: من دون شرطه وهو الإحصان «لأدى إلى كثرة إتلاف النفوس» يعني بالرجم.

(١) في المطبوع: سببية.

(٢) وحكمة اعتبار الإحصان تقليل إتلاف النفوس، وحكمة عدم اعتبار الإحصان ترك مفسدة ذكرها الشارح بقوله: كثرة إتلاف النفوس، والحكمة الأولى قد فهمت من الشرطية، أي: لكنها لم تعتبر من دون إحصان فلم يؤد إلى كثرة إتلاف النفوس، ولسيلا هنا اعتراض غير وارد. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) في الفصول وشرحه للشيخ: (وإنما يوصف بها) أي: بالصحة (ما كان له وجهان) أي: ما يحصل^[٢] وقوعه على وجهين أحدهما معتد به شرعاً لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة فيوصف بالصحة، والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الصحة، فأما الذي لا يقع إلا على وجه واحد فلا يوصف بالصحة وعدمها، كالقتل مثلاً فإنه لا يوصف بالصحة وعدمها؛ إذ لا يقع إلا على وجه واحد، وهو كونه إزهاقاً للروح.

(٤) إذا بعد ورود أمر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل وعدمه - لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل، فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء سواء، فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع، فلا يكون من حكم الشرع في شيء، بل هو عقلي مجرد. وكذا إذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأحكامه فالعقل يحكم بكونه موصلاً إليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصلياً أو غير مصلي، وذلك عقلي مجرد أيضاً [لا شرعي وضعي]^[٣]. (شرح الشيخ على الفصول).

[١] - ليس الزجر هو السببية. (حسن بن يحيى).

[٢] - في شرح الفصول: يحتمل.

[٣] - ما بين المعقوفين غير موجود في شرح الفصول.

وصاحب الفصول ومن وافقهما.

(وقيل:) بل هو **(شرعي وضعي^(١))** وهو اختيار الأمدي ومن قال بقوله، وسنذكر وجه كل قول بعد بيان معناها.

(و) الصحة (هي ترتب الآثار^(٢)) جميعاً (وهو) أي: البطلان

(قوله): «ترتب الآثار جميعاً» هذا القيد يفهم منه عدم ترادف البطلان والفساد في العبادات والمعاملات؛ إذ البطلان عدم ترتب شيء منها، والفساد ترتب البعض دون البعض. واعلم أن المؤلف رحمته الله اعتمد في تعريف الصحة والبطلان ما في شرح المختصر فلم يرد عليه ما ورد على ما ذكره ابن الحاجب. وبيان ذلك أن ابن الحاجب أطلق أولاً الصحة والبطلان عن التقييد بالعبادات والمعاملات حيث قال: وأما الصحة والبطلان فأمر عقلي، ثم فسر ما أطلقه بما هو مختص بالعبادات حيث قال: لأنها إما كون الفعل مسقطاً للقضاء وإما موافقة أمر الشارع، والبطلان نقيضها، فورد عليه أنه عرف مطلق الصحة بالأخص، أعني بما يختص بالعبادات، فتأوله في شرحه بتقييد الصحة بالعبادات حيث قال: أما في العبادات.. إلخ ثم قال: وأما في المعاملات.. إلخ. فورد عليه أن هذا التأويل خلاف الظاهر من العبارة، مع لزوم كون الصحة والبطلان مشتركاً لفظياً بين العبادات والمعاملات، والراجح هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي؛ لقلة الوضع وعدم الاحتياج إلى القرينة. وأيضاً يرد عليه أن موافقة الأمر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها، فهو تعريف بالمباين؛ فلاجل ما ذكرنا استحسن المؤلف رحمته الله وشارح المختصر تفسير الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات بترتب الأثر المطلوب منها عليها، وجعلنا الخلاف في تعيين الأثر لا في تفسير الصحة، فالمتكلمون يجعلون الأثر في العبادات موافقة الأمر، والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء. وأما في المعاملات فالمراد بالأثر ما يترتب عليها شرعاً، كحصول الملك وحل الانتفاع في البيع، ومنفعة البضع في النكاح، لا مجرد حصول الانتفاع وحصول التوالد؛ لأنه يرد أن ذلك قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح، لكن كان الأولى أن لا يقتصر المؤلف رحمته الله في المتن على تفسير الأثر بما يختص بالعبادات بعد إطلاق أن الصحة والبطلان ترتب [١] الآثار، فإن ذلك هو الذي نشأ منه الإشكال المتقدم في عبارة ابن الحاجب، فلو ذكر في المتن تفسير الأثر في المعاملات أيضاً لاندفع ذلك ويظهر عموم قوله فيما سيأتي: قيل: والفساد يرادف البطلان في العبادات والمعاملات؛ إذ الاختصار هنا في المتن يوهم اختصاص المتن فيما يأتي بالعبادات وإن اندفع ذلك في الشرح لأجل التقييد فيه فلم يندفع في المتن.

- (١) بمعنى أن الشارع نصب استكمال شرائط المأمور به علامة للصحة وعدم ذلك علامة للبطلان. (فصول).
 (٢) اعلم أن المصنف رحمته الله أراد حد الصحة والبطلان في المعاملات وجعلهما نفس ترتب الأثر وعدمه، وكان يجب عليه أن يفسر الأثر بما يشمل العبادات والمعاملات، وقد اقتصر في المتن على تفسير أثر العبادات، وبالجملية فكلام المصنف رحمته الله في هذا المقام قاصر إلى آخر البحث. (سيدنا حسين المغربي).
 (*) رجح في العنصر أن الصحة ترتب الأثر المطلوب منها في العبادات والمعاملات..... =

[١]- الأولى بعد إطلاق أن الصحة ترتب الآثار والبطلان نقيضها فتأمل. (ح عن خط شيخه).

(نقيضها^(١)) فهو عدم ترتب شيء من الآثار **(والأثر)** للشيء: ما يقصد منه، كحل الانتفاع في المعاملات، وهو في العبادات: **(موافقة الأمر عند المتكلمين)** وإن وجب القضاء، كالصلاة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم في الوقت بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها **(وسقوط القضاء عند الفقهاء)** فلا يوصف الفصل بالصحة إلا إذا كان مسقطاً للقضاء **(فالصلاة بظن الطهارة صحيحة على الأول^(٢) لا الثاني)**.

لا يقال: السقوط يفهم أن هناك أمراً ثابتاً أسقطه الفعل، والقضاء لم يجب

(قوله): «كحل الانتفاع» قد عرفت وجه العدول عن الحصول إلى الحل قريباً.

(قوله): «عند المتكلمين» فإنها صحيحة عندهم وإن وجب القضاء.. إلخ.

= وأن الخلاف راجع إلى ثمرتها لا إلى الصحة نفسها، وأشار إلى أن ثمرتها موافقة أمر الشارع وإسقاط القضاء، لا حصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى جوابه بأن المراد جواز ترتب الثمرة لا وجوبه، ولما رجح المؤلف ذلك جعل الخلاف راجعاً إلى الأثر، وجعل ثمرة الأثر في العبادات الموافقة أو السقوط، ولما كانا في عبارة الأصوليين يذكran تفسيراً للصحة في العبادات لا ثمرة لها حسن من المؤلف للاقتصار على تفسير ثمرة العبادة بها تصريحاً منه بالمقصود، ولا يرد ما ذكر من الاعتراض بأنه لا وجه للاقتصار على تفسير ثمرة العبادات دون المعاملات.

وأيضاً لا غبار عليه في تفسير الصحة بترتب الأثر؛ فإن ذلك هو تفسير الصحة في المعاملات في كتب الأصوليين، وتفسير العضد للصحة في العبادات والمعاملات، وإنما الاعتراض على ما ذكره في الشرح من أن الصحة كون الشيء.. إلخ. هذا ما ظهر لي بعد تصفح العضد وحاشية السعد وشرح الشيخ لطف الله. (من خط سيدي العلامة أحمد بن محمد إسحاق رحمته الله).

(١) أي: نقيض الصحة بكل من الحدين المذكورين في العبادات والمعاملات، فهو في العبادات عبارة عن كون الفعل غير مسقط للقضاء أو عدم موافقة أمر الشارع، وفي المعاملات عن عدم ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها. (شيخ لطف الله).

(٢) قال ابن دقيق العيد: هذا البناء فيه نظر؛ لأن من قال: موافقة الأمر إن أراد الأمر الأصلي فلم يسقط، أو الأمر بالعمل بالظن فقد تبين فساد الظن، فيلزم أن لا يكون صحيحاً من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي ولا الأمر بالعمل بالظن. وما قاله ظاهر. (من شرح البرماوي).

فكيف يسقط؟ لأننا نقول: المعنى^(١) دفع وجوبه، وهو مناقشة لفظية. وإذا قد عرفت أن الصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه أثره في العبادات والمعاملات فوجه القول بأنهما من الأحكام العقلية: أما في العبادات فللعلم الضروري بأن العبادة إذا اشتملت على أركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين^(٢) سواء حكم الشارع بها أم لا^(٣). وأما في المعاملات فلأن العقد مثلاً إذا كان مشتملاً على الأسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب آثاره عليه سواء حكم الشرع بها أم لا، فالمستفاد من الشرع ليس إلا كون العقد مثلاً مستجمعاً لشرائطه أو غير مستجمع.

(قوله): «أما في العبادات وقوله: وأما في المعاملات إلخ» بنى المؤلف رحمته على ما في الجواهر من أنه لا فرق بين العبادات والمعاملات في كون الصحة والبطالان فيها من الأحكام العقلية، لا على ما ذكره بعض أهل الحواشي من اختصاص كونها من الأحكام العقلية بالعبادات، قال: إذ كونها من أحكام الوضع في المعاملات ليس مما ينافي فيه، وجعل هذا الاختصاص وجهاً لتفسير ابن الحاجب الصحة بما يخص العبادات؛ بناءً منه على أن ابن الحاجب اقتصر على ما فيه النزاع، وهو الصحة في العبادات. وضعف صاحب الجواهر ما ذكره هذا البعض بما ذكره المؤلف رحمته من قوله: أما في العبادات.. إلخ، وقد أشار المؤلف رحمته إلى ما ذكره هذا البعض وإلى تضعيف كلامه بقوله: وقيل: إن الصحة والبطالان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية.. إلخ.

(قوله): «بكل من التفسيرين» لعله أراد تفسيري الأثر، وأما الصحة فلم يتقدم لها إلا تفسير واحد كما عرفت.

(١) في بعض النسخ: المعنى بصيغة اسم المفعول.

(*) أي المقصود من قولهم: «الصحة سقوط القضاء» دفع وجوب قضائه، وهو لا يقتضي سبق تحققه، لا رفعه المقتضي لسبق تحققه، وهذا يشعر بأن القضاء إنما يكون لماله وجوب كما أشار إليه في تعريف القضاء بقوله: استدراكاً لما سبق له وجوب، وأما من لا يرى اختصاص القضاء بها له وجوب فيإيراد السؤال على مذهبه أن يقال: القضاء حينئذ لم يثبت فكيف يسقط.

والجواب: أن المراد بسقوط القضاء دفع ثبوته لا رفعه، ويمكن أن يقال: الوجوب في السؤال والجواب بمعناه اللغوي، وهو الثبوت، فيتناول المذهبين. (حاشية أهرى).

(٢) أي: كون الفعل موافقاً للأمر أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل.

(٣) وفيه نظر؛ فإن كون الفعل موافقاً لأمر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر. (حلي على المختصر).

ووجه القول الآخر: أنهما حكم بتعلق شيء بشيء تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم، وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه، وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذاك.

وقيل: إن الصحة والبطالان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع؛ لأنه لا شبهة في كونها من جملة الأحكام الوضعية فيها؛ إذ لا يستراب في أن كون عقودها مستتبعة لآثارها المطلوبة منها متوقف^(١) على توقيف من الشارع^(٢)، بخلاف الصحة والبطالان في العبادات فإنهما ليسا من جملة الأحكام

(قوله): «أنهما حكم.. إلخ» أي: أن الصحة والبطالان «حكم» أي: حكم من الشارع «بتعلق شيء بشيء.. إلخ» قال في التلويح: يعني أن الشارع حكم بتعلق شيء بشيء.. إلخ.

(قوله): «وهو» أي: التعلق الذي لا بد منه في كل حكم «تعلقه» أي: الحكم «بالمحكوم عليه وبه» وإنما كان هذا التعلق لا بد منه لأن الحكم أمر نسبي لا يعقل إلا بمحكوم عليه وبه، ولم يذكر الحاكم، وقد اعتذر في حاشية التلويح عن عدم ذكره بوجه غير نافع فتركناه.

(قوله): «وذلك لأن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل.. إلخ» يعني فهذا التعلق الخاص بفعل دون فعل ليس هو التعلق الذي لا بد منه؛ إذ لا يتوقف تعقل الحكم على هذا التخصيص، إنما يتوقف على التعلق بمحكوم عليه ومحكوم به مطلقاً كما عرفت؛ فلذا كان هذا التعلق الخاص حكماً وضعياً.

(قوله): «لا شبهة في كونها من جملة الأحكام الوضعية» هذا ممنوع لما ذكره المؤلف سابقاً؛ وذلك لاشتراك العبادات والمعاملات في أنها إذا استجمعا الأركان والشرائط حكم العقل بترتب الآثار عليهما من غير فرق، وقد فرق بينهما بأن الشارع جعل صحة عقد البيع علامة لحل الانتفاع، ولا يستقيم هذا في العبادات؛ إذ لم يجعل صحة الصلاة مثلاً علامة امتثال الأمر، بل ذلك يدركه العقل، بخلاف الحل، لكن هذا الفرق غير مفيد؛ إذ المراد عدم الفرق بينهما فيما هو المقصود من الصحة، أعني ترتب الآثار، وقد عرفت أن لا فرق بينهما في ذلك.

(١) قوله: متوقف خبر (إن)، وخبر كون: مستتبعة.

(٢) وذلك لأن كون التلفظ بصيغة (بعث) تترتب عليه إباحة الانتفاع إنما هو بتوقيف منه تعالى، فكان من جملة خطاب الوضع. (ميرزاجان).

(*) بخلافها في العبادات؛ ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات؛ إذ غرضه أن يذكر كونها من أحكام الوضع. والإنكار -يعني على ابن الحاجب- إنما يتوجه إذا كان في العبادات لا في المعاملات، فظهر أنه لا خلل في كلام المصنف والشارح رحمهما الله في هذا المقام بذكر القيود وتركها، بل كل ذلك بالنظر إلى اعتبار أمر يقتضيه المقام، اللهم إلا أن يكون من سوء فهم الناظر فيه وقلة التدبر، عصمنا الله تعالى منها ووقانا. (أبهري).

الوضعية، بل هما من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع.
(قيل: والفساد يرادف البطلان^(١)) في العبادات اتفاقاً^(٢) في غير الحج^(٣)،

وفي المعاملات عند الناصر والشافعي، وهو مروي عن الهادي عليه السلام^(٤).
 والصحيح عند الشافعية أن الترادف مخصوص بالصلاة والبيع، وأما الحج
 والعارية والكتابة والخلع وغيرها فيفرون بين الفاسد والباطل منها.

(وقيل: لا) يرادف البطلان، وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا عليهم السلام، ولكنهم
 اختلفوا^(٥) في معناه **(فهو عند جمهور أئمتنا: خلل في المعاملات يوجب عدم**

(قوله): «قيل: والفساد يرادف البطلان في العبادات اتفاقاً» هذا لا يناسب ما سيأتي؛ فإن الحنفية لا يقولون
 بأن الفساد في العبادات يرادف البطلان، بل يقولون بأن ما اتصف بشرع الأصل لا الوصف ليس بواسطة
 لكن لا لكونه يرادف البطلان، بل لأنه صحيح عندهم كما سيأتي توضيحه.
(قوله): «في غير الحج» فإن ما فسد بالوطء قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الإتمام ويقضى،
 بخلاف الباطل.

(قوله): «وغيرهما» السلم.
(قوله): «في المعاملات» قيد بذلك لما عرفت من الاتفاق على الترادف في العبادات، وفيه ما تقدم، ولو قال:
 وهو في المعاملات خلل لكان أحسن.

(١) فلا فرق عندهم بين الفاسد والباطل، فلا واسطة بين الصحيح والباطل. (شرح فصول للشيخ لطف الله).
 (٢) لعله قصد الاتفاق بين جماعة مخصوصة، وإلا فالحنفية يفرقون في الجميع، والله أعلم. (من خط
 القاضي العلامة حسين بن محمد المغربي رحمته الله).

(٣) يريد رحمته الله أنه يجب الاستمرار في الفاسد منه، لكنه يقال: هو في الحكم كالباطل؛ إذ لا يجزي
 فاعله ويجب عليه قضاؤه، والاستمرار في فاسده بالدليل، والله أعلم.

ولفظ حاشية: المفسد في الحج الوطء قبل التحلل، والمبطل الارتداد ونقض السيد لإحرام عبده.
 (٤) رواه في شرح الإبانة. (جلال). أما في غير النكاح كالبيع فالرواية عنه غير ظاهرة.

(٥) قال في المعيار وشرحه: مسألة: قال أهل المذهب والحنفية: والفاسد من العقود هو المشروع بأصله
 الممنوع بوصفه، وذلك ما اختلف فيه شرط ظني لا قطعي كالبيع الفاسد لشرط قارنه مختلف في صحة
 العقد معه، فإن أصله مشروع بدليل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ
 تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩]، وهو ممنوع من جهة الشرع؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «(كل شرط ليس في القرآن فهو
 باطل)». اهـ وكذلك عبارة المنهاج وغيره. وعبارة الفصول: جمهور أئمتنا والحنفية: وهو خلل فيها
 يوجب في حال عدم ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها. فظاهر هذه العبارة أنه لا خلاف في المعنى بين
 جمهور أئمتنا والحنفية، فينظر فيما ذكره مولانا الحسين بن القاسم عليه السلام.

ترتب بعض الآثار عليها، مثلاً: البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ، وعدم الملك إلا بالقبض بالإذن، ويوجب القيمة لا الثمن^(١)، وتلك ليست الآثار المقصودة من البيع، فإن المقصود منه الملك باللفظ، وعدم جواز الفسخ^(٢)، ووجوب الثمن^(٣)، بخلاف الباطل فإنه لا يترتب عليه شيء من الآثار، وما ذكره أصحابنا منها في باطل البيع والنكاح أثر لتسليط المالك وللوطء مع الجهل لا للعقد^(٤).

(و) الفساد (عند الحنفية) في المعاملات (شرع الأصل) أي: كون الأصل

(قوله): «وما ذكره أصحابنا منها» أي: من الآثار.

(قوله): «أثر» خبر لقوله: ما ذكره أصحابنا.

(قوله): «لتسليط» متعلق بآثر، أي: هو مترتب على التسليط وعلى الوطء مع الجهل لا أنه مترتب على العقد، وهذا تأويل من المؤلف رحمته يندفع به هذا الإشكال، فإن الشيخ العلامة أورده ولم يجب عنه.

(قوله): «والفساد عند الحنفية في المعاملات.. إلخ» اعلم أنه قد يظن أن في كلام المؤلف رحمته في شرح هذا المقام تنافياً؛ من حيث إنه قيد أولاً هذا الحد بالمعاملات فأشعر بعدم صدقه على الفساد في العبادات، ثم قال بعد ذلك: ولو كان شيء منها -أي: من العبادات- مشروعاً بأصله لا وصفه، فجعل هذا الحد صادقاً على العبادات. ومن حيث إنه صرح أولاً بفساد صوم يوم النحر ثم قال في آخر كلامه رحمته: بل هو صحيح عندهم، مع أن السعد أطلق القول بفساده. والجواب: أن هذا الظن يضمحل بتوضيح ما قصده المؤلف رحمته، فنقول: أما وجه التقييد بالمعاملات فليس لإخراج الفساد في العبادات عن صدق هذا الحد عليه، فإن الفساد في العبادات يصدق عليه أنه شرع الأصل لا الوصف كما صرح بذلك حيث قال: ولو كان شيء منها.. إلخ، بل وجه التقييد هو التنبيه على أن الكلام هنا فيما هو واسطة، وهو المعاملات، وأما العبادات فإنها وإن كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فإنه ليس بواسطة، بل صحيح عند الحنفية لكن لا بهذا المعنى، أعني شرع الأصل لا الوصف^[١]، بل بمعنى آخر، وهو إسقاطه للقضاء كما ستعرف ذلك في صوم يوم النحر عندهم. وتحقيق المقام: أن ابن الحاجب أطلق تفسير الحنفية للفساد حيث قال: الحنفية الفاسد المشروع بأصله الممنوع بوصفه، وقيد شارحه بالمعاملات حيث قال: الحنفية: الباطل في المعاملات هو اللا مشروع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح، والفساد: المشروع بأصله دون وصفه كالربا،.....=

(١) ولا يحل به الوطء ولا مقدماته، ولا يشفع فيه على المختار.

(٢) إلا بالتراضي. (شيخ لطف الله).

(٣) عبارة الشيخ لطف الله: وأن ليس للبائع إلا الثمن لا القيمة.

(٤) ولا بد من ملاحظة العقد، فله دخل فيما يترتب من الأحكام لا مجرد الجهل.

[١] - الظاهر أن يقول: والوصف فتأمل. (ح عن خط شيخه).

= فالمؤلف رحمه الله قيد أولاً بالمعاملات كما في شرح المختصر، وصرح ثانياً بصحة اتصاف العبادات بذلك كما هو مقتضى إطلاق ابن الحاجب إشارة إلى أنه لا خلل في التقييد ولا في الإطلاق، فعبارة رحمه الله كذلك لا خلل فيها، أما الإطلاق فلصحة اتصاف الفساد في العبادات بمشروعية الأصل لا الوصف، وأما التقييد فلأن الخلاف في كون الفساد واسطة إنها هو في المعاملات لا في العبادات؛ لأن المشروع بأصله لا وصفه فيها ليس بواسطة، بل هو صحيح عند الحنفية؛ لترتب سقوط القضاء، وبهذا يعرف حكم المؤلف رحمه الله هنا بفساد صوم يوم النحر أولاً وبصحته عندهم ثانياً، أما الفساد فمعناه اتصافه بكونه مشروعاً بأصله لا وصفه، وأما الصحة فمعناها ترتب سقوط القضاء عليه، وما ذكرنا هو خلاصة ما في الجواهر، وذلك أن شارح المختصر لما قيد كلام ابن الحاجب بالمعاملات اعترضه السعد بأنه لا يخلو عن خلل حيث أطلق ابن الحاجب تفسير الحنفية للفساد وخصه الشارح بالمعاملات، فدفع صاحب الجواهر هذا الاعتراض بأن الصحة عند الحنفية إن كانت في العبادات تفسر بكون الفعل [مسقطاً للقضاء، وإن كانت في المعاملات تفسر بكون الفعل] **[١]** سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً، قال: والشافعية يوافقونهم في هذا الاصطلاح. قال: وربما فسروا الصحة بالمشروع بأصله ووصفه، وهذا التعريف جامع لصحة الأحكام في العبادات والمعاملات، ولا خلاف في أن الفساد واسطة بين الصحة والبطالان على هذا الاصطلاح **[٢]**، أعني شرع الأصل لا الوصف، إنما الخلاف في كونه واسطة بينهما على الاصطلاح المتوافق عليه، أعني كون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً، قال: فعند الشافعية ليس واسطة بينهما، بل الفساد يرادف البطلان، وعند الحنفية واسطة بينهما في المعاملات خاصة، كالبيع الفاسد لكونه مشتملاً على زيادة في أحد الطرفين في الرويات أو مشروطاً بها لا يقتضيه العقد، فإنه ليس باطلاً لانعقاده، إلى آخر ما ذكره المؤلف رحمه الله، وآخره قوله: ومسقط لقضائه. ثم قال في الجواهر: فقيد الشارح الفاسد بالمعاملات تنبيهاً على أنها محل الخلاف في كون الفساد واسطة بين الصحة والبطالان بالنظر إلى الاصطلاح المتفق عليه، أعني ترتب الآثار [بخلاف الفاسد في العبادات فإن الفساد ليس واسطة بين الصحة والبطالان عندهم أيضاً بالنظر إلى اصطلاح المتفق عليه اتفاقاً] **[٣]**، ولما توقف كون الفساد واسطة بين الصحة والبطالان على تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها، فظهر بما ذكرنا أنه لا خلل في كلام المصنف والشارح المحقق في هذا المقام بذكر القيد كما فعل المحقق **[٢]** وتركه كما فعل ابن الحاجب، بل كل من التقييد والإطلاق بالنظر إلى اعتبار يقتضيه المقام. انتهت. والحاصل أن الصحة إن فسرت بشرع الأصل والوصف فلا خلاف في أن الفساد واسطة، وإنما الخلاف فيما اتصف بشرع الأصل لا الوصف هل يكون في المعاملات بالنظر إلى التفسير الأول للصحة - أعني ترتب الآثار - واسطة أو لا؟ فقالت الشافعية: لا يكون واسطة، بل يكون باطلاً لا يترتب عليه شيء. وقالت الحنفية: ما اتصف بذلك إن كان في المعاملات فهو واسطة بالنظر إلى التفسير الأول، وهو المراد بقول المؤلف رحمه الله نقلاً عن الجواهر: كما في البيع المشتمل على زيادة. إلخ. وإن كان في العبادات فليس بواسطة اتفاقاً، لكن عند الحنفية لكونه صحيحاً بالتفسير الأول للصحة، أعني ترتب الآثار، وعند الشافعية لكونه باطلاً كما عند جمهور أئمتنا رحمهم الله، فظهر معنى قول المؤلف رحمه الله: ولو كان شيء منها.. إلخ، يعني ولو وجد في شيء منها الاتصاف بمشروعية الأصل لا الوصف. وظهر أن المراد بقوله رحمه الله: فإنه فاسد أنه متصف بمشروعية الأصل لا الوصف، وأشار إلى ذلك نقلاً عن الجواهر بقوله: لكونه مشروعاً بأصله.. إلخ، فلا ينافي قول المؤلف رحمه الله بعد ذلك: بل هو صحيح.. إلخ. وأما إطلاق السعد لفساد الأيام المنهية فأراد اتصافها بمشروعية الأصل لا الوصف، ولم يذكر كونها صحيحة بمعنى ترتب الآثار عليها لعدم تعرض شارح المختصر لتفسير الصحة به حتى يحكم بأنها صحيحة باعتباره عند الحنفية، فتأمل فالمقام من مزالق هذا الكتاب، والله أعلم.

[١] - ما بين المعقوفين في الموضوعين من الجواهر.

[٢] - في المطبوع: على هذا الأصل. والمثبت من الجواهر.

[٣] - قلت: أو بالجمع بين التقييد والإطلاق كما فعل المؤلف رحمه الله. (منه ح).

مشروعاً **(لا الوصف)** كما في البيع المشتمل على زيادة في أحد الطرفين في الربويات ^(١) والمشروط بما لا يقتضيه العقد ^(٢)، فإنه ليس باطلاً لانعقاده، ولا صحيحاً لكونه غير مفيد إباحة الانتفاع، ولو أسقط الزيادة والشرط لصح ^(٣)، فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات، بخلاف العبادات ولو كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فلا يكون واسطة، كنذر صوم يوم العيد فإنه فاسد عندهم ^(٤) لكونه مشروعاً بأصله وهو الصوم؛ لأنه إمساك عن المفطرات الثلاثة نهائياً مع النية، وهو حسن لذاته ومشروع، وغير مشروع لوصفه، وهو كونه إعراضاً عن ضيافة الله ذلك اليوم، وليس واسطة بين الصحيح والباطل، بل هو صحيح عندهم ومسقط لقضائه ^(٥).

(قوله): «كنذر صوم يوم العيد» في الجواهر: لأن صوم يوم العيد لو نذرته فاسد، وهو أظهر؛ إذ المتصف بالفساد هو الصوم لا النذر.

(١) كبيع درهم بدرهمين فإن العوضين قابلان للبيع، ولكن جاء الخلل من قبل الزيادة، والباطل: ما لم يشع بأصله ولا وصفه، كبيع الميتة بالدم فإنها غير قابلين للبيع. (سبكي). قال: ثم الفاسد عند الحنفية إذا أمره بالقبض أفاد ملكاً حينياً، والباطل لا يفيد شيئاً. (عنه).

(٢) المراد الشروط التي تخالف موجب العقد؛ لأنها هي التي تفسد العقد، نحو أن يبيع منه على أن لا يتنفع بالمبيع. (غيث).

(٣) ولم يحتج إلى تحديد عقد، وإن ثبت لهم ذلك لم نناقشهم في التسمية. (عضد). ولفظ حاشية: عقود الربا عندنا باطلة ولو أسقطت الزيادة، فالمثال على مذهبنا جهالة المبيع أو الثمن.

(٤) يحقق مع قوله بعد: بل هو صحيح، اللهم إلا أن يقال: المعنى أنه في مرتبة فاسد المعاملات لكونه مشروعاً بأصله لا بوصفه مع أنه ليس بواسطة بين الصحيح والباطل، بل هو صحيح بدليل إسقاطه للقضاء عندهم، والله أعلم. (من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي).

(*) أي: يتصف بمشروعية الأصل لا الوصف وإلا فهو عندهم صحيح كما سيأتي، فالواسطة عندهم بين الصحيح والباطل في المعاملات فقط.

(*) وعندنا فاسد بمعنى باطل للتأداف.

(٥) وأن الأولى أن يفطر في ذلك اليوم ويصوم يوماً آخر بدله. (أبهري).

(*) حاصل ما أفاده المؤلف في نقل مذهب الحنفية أن الفساد في المعاملات واسطة بين الصحة والبطالان، وفي العبادات ليس واسطة، بل الفاسد عندهم يوصف بالصحة ومسقط لقضاء. قيل: والمؤلف أخذ هذا النقل عنهم من جواهر التحقيق، والله أعلم. (عن خط سيدي العلامة أحمد بن محمد، وهو عن خط السيد العلامة صلاح الأخصش رحمته الله).

(والإجزاء^(١)) في اللغة: النيابة والإغناء، وفي الاصطلاح: **(كالصحة في العبادات)** فهو أخص منها مطلقاً، فلا يوصف به إلا العبادات من أداء أو إعادة أو قضاء، فهو ترتب الآثار المفسرة بموافقة الأمر أو سقوط القضاء. والاعتراض^(٢) على التفسير بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالإجزاء إذ يقال: سقط قضاؤه لأنه أجزأ، والعلة غير المعلول، فلا يستقيم تفسير تعريف الإجزاء بما هو مغاير له - مردود بأن التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم، بل واجب.

(قوله): «فهو أخص منها مطلقاً» أي: من كل وجه، ويحتمل أن المراد أن الإجزاء أخص من الصحة المقيدة بكونها في العبادات، وهذا هو الذي يستقيم به المعنى؛ فإن الإجزاء ليس أخص منها، بل هو مساو لها، لكن ظاهر العبارة عود الضمير إلى الصحة المقيدة، فلو قال: فهو أخص من مطلق الصحة لكان أظهر.

(قوله): «فلا يوصف» بيان لكونه أخص.

(قوله): «والاعتراض» مبتدأ، خبره قوله: مردود.

(قوله): «بسقوط» متعلق بالتفسير.

(قوله): «بتعليل» متعلق بالاعتراض.

(قوله): «إذ يقال» علة للتعليل، والمعنى: والاعتراض بأن سقوط القضاء يعلل بالإجزاء إذ يقال: سقط قضاؤه لأنه أجزأ، والعلة غير المعلول، فلا يكون سقوط القضاء نفس حقيقة الإجزاء، بل هو تعريف بالمباين، وهذا قول المؤلف رحمته الله: فلا يستقيم تفسير الإجزاء بما هو مغاير له.

(قوله): «مردود» حاصله أن ما ذكره المعارض إنما هو في الحد الحقيقي، لا التعريف الرسمي فيجوز بالخارج اللازم؛ إذ المقصود مجرد التمييز.

(قوله): «بل واجب» إذ لا يتحقق كونه رسماً إلا بذلك؛ إذ رسم الشيء هو الأثر الخارج عنه، لكن الظاهر أن المعارض أراد أن التعريف هنا وقع بما هو غير محمول على المعرف؛ لأنه مبين، والحمل شرط في التعريف [١].

(١) مبتدأ، وكالصحة خبره، وفي العبادات متعلق بالإجزاء، والتقدير: والإجزاء في العبادات كالصحة التي تعم العبادات والمعاملات، ووجه الشبه: أن كلاً من الصحة والإجزاء يرسم بترتب الآثار. (سيدي عبدالقادر بن أحمد رحمته الله).

(*) في القاموس في باب الهمزة وفصل الجيم: وأجزأت عنك مجزأً فلان ومجزأته ويضمان: أغنيت عنك مغناه. وفيه أيضاً في باب الواو والياء وفصل الجيم: وأجزئ عنه يجزئ مجزئ فلان ومجزاته بضمهما وفتحهما: أغنى عنه، لغة في الهمزة.

(٢) الاعتراض إنما يرد لو فسرت الصحة والإجزاء بسقوط القضاء كما فسر الصحة ابن الحاجب، وأما على ما اختاره من أنها ترتب الأثر، وسقوط القضاء إنما هو تفسير للأثر - فلا وجود له رأساً، ولا حاجة إلى الجواب بما ذكر. (من خط القاضي حسين بن محمد المغربي رحمته الله).

[١] - قيل: أصل الاعتراض غلط؛ لجعله سقوط القضاء نفس الصحة والإجزاء، وليس كذلك، إنما هو تفسير آثارهما، فهو مندفع من أصله. (حسين بن محمد المغربي). ينظر في هذا. (حسن بن يحيى، عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

فصل: [المحكوم فيه]

(والمحكوم فيه الأفعال^(١)) المكلف بها، وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الأحكام، وفيه أربع مسائل.

[التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه]

مسألة: في التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه، وتحرير محل النزاع: أنه لا يخلو إما أن يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل أو لا، فالأول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وإن علم الله أنه لا يقع، كتكليف الكافر والعاصي بالإيمان والطاعة، وهذا غير داخل فيما لا يطاق وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه^(٢)،

(قوله): «الأفعال للمكلف بها» قال الشيخ العلامة رحمته الله في شرح الفصول: هذا ظاهر على قول من يجعل المطلوب بالتهي فعلًا، وهو الكف، وأما على القول الثاني فتحق العبارة أن يقال: الأفعال والتروك، وكأنه اكتفى للعلم به، هذا إذا أريد بالمحكوم فيه المكلف به كما يدل عليه كلام أهل الأصول، وعلى هذا لا يكون المحرم^[١] كالزنا محكوماً فيه؛ إذ ليس مكلفاً به، بل مكلفاً بتركه، إلا أن يقال: المراد بالمكلف به ما كلف بفعله أو تركه.

(قوله): «وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه» أي: فيما لا يطاق. في الفصول تصريح بالإجماع على أن الإيمان من الكافر ممكن لذاته، قال الشيخ رحمته الله في شرحه:=

(١) إنما أطلقوا على الأفعال المحكوم فيه دون المحكوم به لأن المحكوم به ما تعلق به الحكم والخطاب، وهو الوجوب [المحكوم به]^[٢] والحرمة مثلاً، وأما الأفعال فهي المحكوم فيه، بمعنى أن الخطاب يتعلق بها فيها كالوجوب والحرمة. (ميرزا جان).

(*) قوله: «والمحكوم فيه الأفعال» يعني المحكوم فيه حكماً تكليفاً، وأما الوضعي فقد يكون في غير فعل، كالحكم على الدلوك بالسبي، والحكم على الأبوة بالمنع. وقوله: المكلف بها باعتبار الأغلب، وإلا فقد يكون الحكم في فعل غير مكلف به كالإباحة، وكذا المندوب والمكروه على القول بأنها غير مكلف بها. اهـ قوله: الأفعال. إلخ، أو التروك، وكأنه تركه بناء على أن التروك أفعال، لكن حصر المحكوم فيه على الأفعال إضاعة تبع فيه غيره؛ لأن الحكم كما عرفت تكليفي ووضعي، والوضعي قد لا يكون في فعل، كسبيبة الزوال ومانعية الأبوة وشرطية الحول، فالأولى أن يقال: المحكوم فيه متعلق بالحكم فعلاً أو تركاً أو وضعاً. (نظام فصول).

(٢) قال سعد الدين في شرح العقائد: وأما ما يمتنع بناء على أن الله علم خلافه أو أراد^[٣] خلافه كلياً الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه.

[١] - ينظر في هذا؛ فإن آخر القول معنى أولها يظهر بالتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - ما بين المعقوفين ليس في حاشية ميرزا جان.

[٣] - في المطبوع: وأراد. والمثبت من شرح العقائد.

قالوا: لو آمن الكافر وأطاع العاصي لانقلب علمه تعالى^(١) جهلاً، وأدخل فيه الأشعري أيضاً جميع التكاليف؛ لانتفاء القدرة حال التكليف كما يجيء إن شاء الله تعالى.

والثاني: وهو المعني بما لا يطاق^(٢) وفيه النزاع إما أن يكون مستحيلاً بالنظر

= وإن علم الله عدم وقوعه فلا تأثير لامتناعه العارض^[١] باختيار المكلف عند الجميع. وفي شرح المختصر: وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره. وكان المؤلف رحمه الله^{عليه السلام} ينسب إلى جمهورهم إلزاماً بما ذكره المؤلف من قولهم بانقلاب علمه تعالى جهلاً لو آمن الكافر وأطاع العاصي، فإن الظاهر من كلام أصحابنا عنهم في الكتب الكلامية أن القول بالانقلاب لجمهورهم، فيحصل التوفيق بين هذا وبين ما في شرح المختصر، وينظر في التوفيق بينه^[٢] وبين ما في الفصول من دعوى الإجماع. **(قوله):** «لانتفاء القدرة حال التكليف كما يجيء إن شاء الله تعالى» لأن الأشعري يقول: لا قدرة له إلا حال الفعل، وهو حال الفعل غير مكلف؛ لأن معنى التكليف استدعاء الفعل، وهو لا يتصور إلا قبل الفعل، فهو حال التكليف غير مستطیع، وهذا الكلام من المؤلف بناء على غير ما رواه عنه فيما يأتي من أن التكليف إنما هو حال الفعل لا قبله، وقد نبه المؤلف فيما يأتي على أن ما ذكر عنه هنا مخالف لما يأتي.

(١) في المطبوع: لانقلب علم الله.
(٢) قال سعد الدين في شرح العقائد: ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والأمر في قوله تعالى: ﴿أَنْذِيْتُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتعجيز دون التكليف، وقوله [تعالى حكاية عن حال المؤمنين^[٣]]: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم، وإنما النزاع في الجواز، فممنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي، وجوزه الأشعري لأنه لا يقبح من الله شيء.
(*) قال السيد حسن الجلال في شرح الفصول: واعلم أن الخلاف في هذه المسألة ينبني على الخلاف في ماذا يصير به الأمر أمراً، فالمعتزلة ومن تبعهم على أن الأمر إنما يصير أمراً بإرادة المأمور به، والأشاعرة ومن تبعهم على أنه يصير أمراً بإرادة كونه أمراً فقط، وقد تقدم الخلاف في ذلك، ثم تكلم بعد هذا بكلام اعترض عليه بعض المحققين^{رحمهم الله}، فكان الاختصار هنا على ما سلم من الخفاء والإشكال، فراجع إن شئت.

[١]- في المطبوع: لعارض. والمثبت من شرح الفصول.
[٢]- يقال: كلام المؤلف لا ينافي ما في الفصول، فقد صرح المؤلف بالاتفاق على جواز وقوعه، وذكره إدخال جمهور الأشاعرة له فيما لا يطاق إنما هو باعتبار امتناعه لغيره، وهو لا ينافي إمكانه لذاته فتأمل. (سيدي حسن الكبسي ح).
[٣]- ما بين المعقوفين من شرح العقائد.

إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين^(١) والنقيضين وإعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين، أو لا يكون كذلك وإنما استحالة لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الأجسام، أو عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم، أو لطرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي.

إذا عرفت ذلك فالخلاف على أقوال ثلاثة: الأول: المنع مطلقاً، وهو قول عامة العدلية والغزالي^(٢) وابن الحاجب من الأشاعرة والشافعي من الفقهاء^(٣). الثاني: الجواز مطلقاً، وهو قول جمهور الأشاعرة.

الثالث: التفصيل، وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز^(٤) في غيره، وهو اختيار الأمدى.

(قوله): «لذاتها» أي: لذات القدرة، بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به، كخلق الأجسام، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجواهر أصلاً.

(قوله): «أو عادة» أي: امتنع تعلق قدرة المكلف لا لذات القدرة؛ بأن يكون من جنس ما تتعلق به القدرة، لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به، كحمل الجبل والطيران، فإن هذا الصنف من الحمل والطيران لا تتعلق به القدرة الحادثة، لكن تتعلق بجنس الحمل والطيران.

(قوله): «وابن الحاجب» عدم الجواز عند ابن الحاجب إنما هو في الممتنع لذاته^[١]، وأما غيره فلم يتعرض لذكره في هذا المقام، وإنما ذكره بعض شراح كلامه ونسب جواز التكليف به إلى جمهورهم، ولا يبعد أن يكون ابن الحاجب من ذلك الجمهور.

(قوله): «وهو قول جمهور الأشاعرة» ومثل هذا في الفصول، والذي في حواشي شرح المختصر نقلاً عن المواقف أن النزاع المشهور بين جمهور الأشاعرة والمعتزلة إنما هو فيما لا يطاق عادة، وأما المحال لذاته فإنما جوزه بعضهم.

(١) كالسواد والبياض، والنقيضين كالزوجة وعدمها، وكما سيأتي في احتجاجهم بتكليف أبي هب. (٢) في شرح البرماوي أن الغزالي كالأمدى في القول بالامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة، قال: صرح به في المستصفي، واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان، فمن نقل عنه أو عن الغزالي أنها منعا مطلقاً ليس بمصيب. اهـ منه.

(٣) والشيخ أبي حامد الاسفراييني وابن دقيق العيد ذكرهما في جمع الجوامع، ولم يذكر الشافعي وابن الحاجب، لكن مختصر المنتهى مصرح بذلك وإن أوهم سيلاً خلافه. (سيدي عبدالقادر بن أحمد).

(٤) قال في المواقف: فهذا—أي: التكليف بما لا يطاق عادة—نجوزه نحن وإن لم يقع بالاستقراء، وتمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم، وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي هب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع. (ميرزاجان).

[١]—الذي يظهر من كلام ابن الحاجب في المختصر عدم الجواز في الممتنع لذاته ولغيره كما نقله عنه ابن الإمام قدس سره حيث قال في أول البحث: شرط المطلوب الإمكان، ثم ساق الخلافات فيه والأدلة، والله أعلم. (أحمد بن إسحاق رحمته ح).

ثم إن القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب: أحدها: نفيه مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا.

ثانيها: إثباته مطلقاً، وهو اختيار الرازي.

ثالثها: النفي فيما امتنع لذاته والإثبات في غيره، وهو اختيار جمهورهم. وقد اختلف نقل أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري عنه في الوقوع وعدمه.

وقد شمل ما عدا التفصيلين^(١) من هذه الأقوال قوله: **(يُمْتَنَعُ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يَطَاقُ، وَقِيلَ: جَائِزٌ غَيْرُ وَاقِعٍ، وَقِيلَ: وَاقِعٌ).**

ثم إن المانعين مطلقاً فريقان: قائل بأن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة^(٢) فلا يحتاج إلى استدلال، وقائل باحتياجه إلى الاستدلال.

فقال الأولون: قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق، فإن من كلّف الأعمى بنقط المصحف أو من لا جناح له بالطيران عد تكليفه سفهاً وسخفاً، وذمّ عند العقلاء، وما ذاك إلا لكونه تكليفاً بما لا يطاق،

(قوله): «فقال الأولون.. إلخ» هذا الاستدلال مبني على التحسين، والغزالي وابن الحاجب لا يقولان به، فيكون المراد بالأولين من لا يقول به.

(١) اللذين هما مذهب الآمدي في الجواز ومذهب الجمهور في الوقوع.

(٢) وهو قول أبي الحسين البصري وغيره. اهـ

قد يقال: كيف يقولون: إنه معلوم بالضرورة لا يحتاج إلى الاستدلال وقد استدلوا عليه بقوله:

فقال الأولون.. إلخ؛ إذ هو استدلال منهم على قبحه، فهذا تناقض، ويمكن أن يقال: إن قوله:

فقال الأولون.. إلخ بيان وتوضيح لما حصل بالعلم الضروري، والله أعلم.

(*) في حاشية شرح العقائد: قيل: إن العقل كالنقل يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع غير

جائز؛ لأن فائدة وجوبه إما الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا، ولا يتصور

الأداء والابتلاء في العاجز، أما الأداء فظاهر، وأما الابتلاء فلإنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب،

ولو امتنع يعاقب عليه، وذلك إنما يتصور في الممكن دون الممتنع.

فيجب قبحه أيضاً في حق الله تعالى؛ لحصول العلة الموجبة لقبحه.
قال الحاكم^(١): التكليف بما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبحه ضرورة، واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الأعيان لعارض لا يمنع من ذلك، بل يستدل عليه بالرد إلى ما لا اشتباه فيه.

واحتج الآخرون بأدلة: منها: أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف^(٢)، وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب، فالمحال لا يطلب، أما الصغرى فضرورية، وأما الكبرى فلأن الطلب عبث قبيح لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في مسألة الحسن والقبح.

ومنها: ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى، ولكنه لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى. وقد استدل هنا بالسمع، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ

(قوله): «واحتج الآخرون» أي: القائلون باحتياجه إلى الاستدلال، وهذا الاستدلال أيضاً مبني على التحسين.

(قوله): «منها أن المحال» أراد بالمحال هنا ما امتنع لذاته أو لغيره؛ لينطبق هذا الدليل على الدعوى.

(قوله): «ومنها: ما احتج به ابن الحاجب» وهو قوله: لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول، واللازم باطل.. إلخ، وسيذكره المؤلف رحمه الله في حجة المفصلين.

(قوله): «ولكنه» أي: ما احتج به «لا يوافق عموم الدعوى» [١]، لأن احتجاجة خاص بالمستحيل، ودعواه عام له وللممتنع لغيره؛ بناء على أن ابن الحاجب قائل بأنه لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقاً سواء كان مستحيلاً أو ممتنعاً لغيره كما هو مقتضى رواية المؤلف عنه سابقاً، وقد عرفت أن ابن الحاجب إنما يقول بعدم جواز التكليف بالمستحيل، فدليله مطابق لدعواه.

(قوله): «وقد استدل هنا بالسمع» المستدل هو صاحب التنقيح.

(١) هو المحسن بن كرامة الجشمي.

(٢) ينظر في وجه التقييد بقوله: من المكلف. اهـ قد يقال والله أعلم: إنه لما كان البحث هاهنا في طلب الفعل من المكلف وإيجاده إياه لا في إيجاده مطلقاً حسن التقييد بما ذكر، وكان عليه حينئذ أن يقول في كبرى الشكل والنتيجة: وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب من المكلف، فالمحال لا يطلب من المكلف، ويصرح بذلك، والله أعلم.

[١]- قول ابن الإمام: «لا يوافق عموم الدعوى» وذلك لأن ابن الحاجب قال: شرط المطلوب الإمكان، ثم ساق الأقوال ثم قال: لنا، ثم ساق الدليل الذي ذكره المؤلف هاهنا، فما ذكره القاضي حسن سيلان رحمته الله من أن احتجاج ابن الحاجب مطابق لدعواه - إذ هو لم يمنع إلا التكليف بالمتنع لذاته - مدفوع؛ إذ هو مصرح بأن شرط المطلوب الإمكان، وأنت خبير بأن الممتنع لغيره غير ممكن، والله أعلم. (لسيدي أحمد بن إسحاق رحمته الله).

اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا^(١)﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]، وهو وهم؛ لأن السمع إنما ينفي الوقوع لا الجواز العقلي^(٢).

احتج القائلون بالجواز مطلقاً: بأنه لو امتنع^(٣) لكان لتعذر حصوله؛ إذ لا مانع يقدر سواه، لكنه غير مانع في حقه تعالى؛ لأنه إنما يمتنع^(٤) الأمر بما لا يقدر عليه المكلف إذا كان غرض الأمر حصول المأمور به، وحكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة، فورود الأمر بالمحال ليس لطلبه، بل إن كان ممتنعاً لذاته فالأمر به للإعلام بأنه معاقب لا محالة؛ لأن له تعالى أن يعذب من يشاء، وإن كان ممتنعاً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات.

(١) قال السيوطي في الإكليل: دلت على منع تكليف ما لا يطاق. اهـ
وقال السعد: وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] على نفي الجواز، وتقديره أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال؛ ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله، وهو محال. اهـ
وقد اعترف الرازي في تفسيره أن الآية تدل على نفي الجواز في آخر سورة البقرة فلا وهم.
(٢) ذكر في التلويح أن التكليف بما لا يطاق غير جائز لوجهين: أحدهما: أن التكليف بالشيء واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم؛ بناء على الحسن والقبح العقليين.

والثاني: أنه مما أخبر الله بعدم وقوعه في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وكل ما أخبر الله بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع، وإلا لزم إمكان كذبه، وهو محال، وإمكان المحال محال، فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز، وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز. اهـ كلام التلويح. أقول: لعل المصنف لم يلتفت إلى هذا التوجيه؛ لأنه مبني على كون الممكن يخرج عن الإمكان بإخبار الله بعدم وقوعه، وهو باطل كما أوضحه المؤلف فيما بعد وقرره وأقر به العضد في شرح المختصر وأتباعه، واعترف به السعد أيضاً في التلويح حيث قال: وأجيب بأن علم الله تعالى بعدم إيمان أبي هب لا يخرج عن الإمكان، إلى آخر كلامه. (من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمته الله).

(٣) يعني التكليف بما لا يطاق.

(٤) في المطبوع: امتنع.

والجواب: تسليم أن المانع التعذر ولا مانع سواه، وأما كون حكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة فإن أردت به غرضاً يعود على الأمر من نفع أو دفع فهو مسلم ولا يضرنا، وإن أردت به ما يعود على المأمور من المصالح فهو ممنوع؛ للقطع بأن أحكامه تعالى مراعى فيها المصالح، وبالجمله فهذا الاحتجاج مبني على إبطال التحسين والتقبيح، وقد عرفت ثبوتها، ولما كانت هذه المسألة ومستنداتها مبنية على مسألة التحسين والتقبيح إثباتاً ونفيّاً حسن إهمال المتن لما أوردناه هنا من الاستدلال.

احتج المفصلون: أما على الجواز في الممتنع لغيره فيما احتج به المجيزون مطلقاً^(١)، وأما على المنع في الممتنع لذاته فبأن كل مكلف به مطلوب حصوله^(٢) ضرورة، وكل مطلوب حصوله متصور، فكل مكلف به متصور، ولا شيء من المستحيل لذاته بم تصور^(٣)، فلا شيء من المكلف به بمستحيل لذاته، وهو المطلوب.

(قوله): «تسليم أن المانع التعذر.. إلخ»: أي: تسليم للالزمة وما ذكر في بيانها أيضاً، لكن ما ذكر في بيان بطلان اللازم من أن التعذر غير مانع؛ لأنه إنما يكون مانعاً لو كان للأمر غرض.. إلخ - ممنوع بأنه إن أريد لا غرض يعود إليه تعالى.. إلخ، وحيث تم اللازمة القائلة بأنه لو امتنع لكان لتعذر حصوله، فإن تعذر الحصول مانع؛ إذ لا غرض يعود إلى المأمور مع تعذر الحصول، وأحكامه تعالى مراعى فيها للمصالح، وهذا مبني على التحسين أيضاً، ولذا قال المؤلف عليه السلام: وبالجمله فهذا الاحتجاج.. إلخ.

(قوله): «فكل مطلوب حصوله متصور.. إلخ» هذه كبرى الشكل الأول، ونتيجته قوله: فكل مكلف به متصور. و**(قوله):** «ولا شيء من المستحيل لذاته بم تصور» هذه كبرى الشكل الثاني، وصغره نتيجة الشكل الأول، فقد بين هذا الاستدلال بالضرب الأول من الشكل الأول وبالضرب الأول من الشكل الثاني؛ إذ الضرب الأول من الشكل الأول من موجبتين كليتين فتنتج موجبة كلية، وهي: فكل مكلف به متصور، ثم تجعل هذه النتيجة صغرى للضرب الأول من الشكل الثاني فيكون من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة كلية. وبيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج ما ذكره المؤلف عليه السلام، بأن نقول: كل مكلف به متصور، ولا شيء من المتصور بمستحيل، ينتج ما ذكره، وهو: لا شيء من المكلف به بمستحيل لذاته، وهو المطلوب، فبان قول المؤلف عليه السلام: أما كبرى الشكل الأول، وقوله: أما كبرى الشكل الثاني.. إلخ، وبان وجه إنتاجه ما ذكره.

(١) من أن الأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات.

(٢) هذا هو الدليل الذي استدل به ابن الحاجب على امتناع التكليف بما لا يطاق سواء كان ممتنعاً لذاته أو لا، وقد عرفت أنه لا ينطبق على الدعوى كما ذكره المؤلف.

(٣) لا يقال: لا حرج في التصور، فيجوز أن يتصور وقوع المحال؛ لأن المراد تصوره على وجه يجوز وقوعه في الخارج لا على سبيل فرض المحال. (شرح التحرير).

أما كبرى الشكل الأول^(١) فلأن طلب الشيء فرع عن تصوره قطعاً، وإذا انتفى الأصل انتفى ما يتفرع عليه ضرورة.

وأما كبرى الشكل الثاني^(٢) فلأنه لو تصور لتصور مثبتاً، ويلزم منه تصور الأمر على خلاف ماهيته، فإن ماهيته تنافي ثبوته^(٣)، وإلا لم يكن ممنوعاً لذاته، فما يكون ثابتاً متصوراً فهو غير ماهيته.

وحاصله: أن تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته، ويلزم قلب الحقائق. ويوضحه^(٤): أنا لو تصورنا أربعة ليست بزواج، وكل ما ليس بزواج ليس بأربعة، فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة، هذا خلف. وما يقال من أن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة^(٥) يستلزم تصوره؛

(قوله): «مع عدم ما يلزم ذاته لذاته» وهو عدم تصوره، فإنه لازم للمستحيل لذاته.
(قوله): «وما يقال من أن الحكم.. إلخ» أورد ابن الحاجب وشرح كلامه على هذا الاستدلال سؤالين أحدهما ما ذكره المؤلف عليه السلام، ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للسؤال الآخر لطول مباحثه وحقائقها.
(قوله): «يستلزم تصوره» أي: تصور اجتماع الضدين، فيكون الحكم بالاستحالة ملزوم، وتصور الاجتماع لازم، فقوله: «لأن الحكم بثبوت شيء» هو الاستحالة، وقوله: «لشيء» هو اجتماع الضدين.....=

(١) الشكل الأول هو الذي يكون الحد الأوسط محمول الصغرى وموضوع الكبرى، ونتيجته هي أخذ محمول الأولى وموضوع الثانية.

(٢) الشكل الثاني هو الذي يكون الحد الأوسط محمولاً فيهما، ونتيجته هي أخذ موضوعهما، ولا تكون إلا سالبة. اهـ وصغره هنا نتيجة الشكل الأول، أعني قول المؤلف: فكل مكلف به متصور.

(٣) إشارة إلى أنه لا يتقضى بما علم الله أنه لا يقع؛ إذ لا يلزم من تصوره مثبتاً تصور الأمر على خلاف ماهيته. (سعد).

(٤) في المطبوع: وتوضيحه.

(٥) ذكر في المواقف نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين، فتصوره إما على طريق التشبيه؛ بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض، وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض، وبالجملة لا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبار. (سعد). وهاهنا قد جمع بين الطريقتين وخلط أحدهما بالآخر على ما هو ظاهر المتن. (سعد)، وكذا المؤلف عليه السلام هنا. (مغربي).

لأن الحكم بثبوت شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعاً- مدفوع بأنه تُصوّر واقعاً على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين^(١) كالسواد

= واعلم أن الحكم في عبارة المؤلف عليه السلام مراد به العلم، أي: التصديق، وكذا في عبارة الجواهر حيث قال: إذ الحكم بثبوت صفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء. فتكون عبارتهما كعبارة شرح المختصر حيث قال: والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء. لأن المؤلف عليه السلام زاد لفظ تصوره الأول، أي: تصور ثبوت شيء لشيء، يعني تصور النسبة، وهي الثبوت، ولو حذفه كما في عبارة شرح المختصر والجواهر لم يخلل الاستدلال، لكنه عليه السلام أوردته زيادة تقرير من حيث إن الفرعية حصلت [١] لأمرين: أحدهما: التصديق بثبوت شيء لشيء. والثاني: تصور ذلك الثبوت، أعني النسبة؛ إذ لا يحصل تصورها إلا بعد تصور طرفيها، فضمير «تصوره» عائد إلى الثبوت لا إلى «شيء» الأول الذي هو عبارة عن الاستحالة كما لا يخفى، ولا إلى «شيء» الآخر الذي هو عبارة عن اجتماع الضدين؛ لأنه يلزم منه تفرع الشيء على نفسه فتأمل. وقد زاد المؤلف عليه السلام أيضاً على عبارتهما قوله: «لثبوت ذلك الشيء»، والمراد اجتماع الضدين في الواقع من غير ملاحظة تصوره، ولو حذف هذه الزيادة لكان أولى؛ لعدم الحاجة إليها، والله أعلم.

(قوله): «مدفوع.. إلخ» تقرير هذا الدفع متوقف على إيراد عبارة شراح كلام ابن الحاجب في هذا السؤال.

وبيان ذلك: أنهم قالوا: لو لم يتصور اجتماع الضدين لم يمكن الحكم باستحالة الجمع بينهما، وبينوا هذه الملازمة بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله: لأن الحكم.. إلخ، لكن قد بطل اللزوم؛ لأننا حكمنا بالاستحالة، فيلزم بطلان اللزوم. فقول المؤلف عليه السلام: من أن الحكم على اجتماع الضدين.. إلخ إشارة إلى بطلان اللزوم في تلك الملازمة. وقوله: لأن الحكم.. إلخ إشارة إلى ما ذكره في بيان تلك الملازمة، فيكون حاصل هذا الدفع كما أشار إليه في الجواهر [٢] تسليم الملازمة في قولهم: لو لم يتصور لم يمكن الحكم باستحالة الجمع بين الضدين أو منع [٣] بطلان اللزوم. وتحقيقه: أن المتنوع هو تصور المستحيل واقعاً؛ لاقتضائه تصور ماهيته فيلزم الخلف كما عرفت، وأما تصوره للحكم عليه بالاستحالة فليس بمتنوع؛ إذ لا يقتضي إلا تصوره باعتبار من الاعتبار، وذلك بأن يتصوره على طريق التشبيه كما ذكره المؤلف عليه السلام. فقوله: لو لم يتصور.. إلخ إن أرادوا تصوره بماهيته منعنا الملازمة، وإن أرادوا تصوره ولو باعتبار من الاعتبار فالملازمة مسلمة [٤] وبطلان اللزوم منقطع؛ إذ تصوره للحكم إنها هو باعتبار من الاعتبار. فقول المؤلف عليه السلام: «بأنه» أي: المستحيل «تصور واقعاً» لم يرد به أنه تصور ثابت في نفسه؛ لأنه يلزم منه الخلف المذكور فينافيه التقييد بقوله: على طريق التشبيه؛ فإن ثبوته على طريق التشبيه ليس مقتضياً لثبوت ماهيته واقعاً، بل أراد أن تصوره كائناً على طريق التشبيه.. إلخ، فهو بمثابة قولهم: إنه تصور باعتبار من الاعتبار.

(١) والحاصل أن الذي لا وجود له في الخارج وأنت قصدت الحكم عليه بنفي الوجود مثلاً لا يحتاج إلى تصور مورد النفي على وجه يجوز ثبوته في الخارج، بل يكفيك تصوره على وجه الفرض، فإذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه. (شرح تحرير).

[١]- أما مع تفسير الحكم بالعلم التصديقي فلا يخفى عدم الفائدة فيه؛ إذ لا يحصل التصديق إلا بعد تصور الطرفين والنسبة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢]- ينظر ما في الجواهر؛ فإن آخر كلام القاضي هنا يشعر بأن حاصل الدفع إما تسليم الملازمة مع منع بطلان اللزوم أو منع الملازمة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣]- لفظ الجواهر: قلنا: الملازمة مسلمة لكن لا نسلم انتفاء اللزوم.

[٤]- يعني ولا يضرنا التسليم؛ إذ لم نمنع إلا تصوره بماهيته لا بأي اعتبار. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد).

والحلاوة، فهو بالحقيقة حكم بأن النقيضين لا يمكن أن يثبت لهما مفهوم كمفهوم اجتماع المختلفين.

وأما ما استدل به المختلفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) [البقرة: ٢٨٦]، ووجه الدلالة ظاهر، والوسع ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه. ومنه يعرف أن الله تعالى نفى وقوع التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق.

والمثبتون بقوله^(٢): **(لتكليف أبي هب^(٣) بتصديقه ﷺ في جميع ما**

قوله): «فهو بالحقيقة حكم.. إلخ» يعني ليس المراد بالجمع المنفي عن الضدين اجتماع ماهيتهما حقيقة، بل الجمع المنفي عنهما هو المفهوم المشبه بمفهوم اجتماع المختلفين، وذلك متصور.

(قوله): «بأن النقيضين» الكلام مسوق في الضدين، فلو قال: إن الضدين لكان أنسب.

(قوله): «وللمثبتون بقوله.. إلخ» ظاهره أن هذا التقرير شامل لحجية القائلين بالوقوع مطلقاً في الممتنع لذاته ولغيره، وقد صرح المؤلف بذلك فيما يأتي حيث قال: وهذه الشبهة يشترك فيها.. إلخ، وليس كذلك [١]؛ فإن هذا التقرير - أعني كون تكليف أبي هب من الجمع بين النقيضين - إنما هو في الممتنع لذاته. لا يقال: إذا ثبت الوقوع في الممتنع لذاته ثبت في الممتنع لغيره بالأولى؛ لأننا نقول: الأولوية لا يثبت بها الوقوع كما لا يخفى، إنما يثبت بها أولوية الوقوع فقط.

(١) الوسع: ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه، أي: لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر عليه دون مدئ الطاقة والمجهود، وهذا إخبار عن عدل الله ورحمته، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، لأنه كان في إمكان الإنسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس، ويصوم أكثر من الشهر، ويحج أكثر من حجة. (كشاف).

(٢) في المطبوع: بنحو قوله.

(٣) جواب الشبهة لأبي هب في المختصر وشرحه: الجواب أنهم كلفوا بتصديقه، وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه، إلا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه، لعلمه [٢] بالعاصين، وإخباره لرسوله كإخباره لنوح بقوله: ﴿لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦]، لا أنه أخبرهم بذلك، ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر. نعم، لو كلفوا بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه، ومثل ذلك غير واقع؛ لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف، وهو الابتلاء؛ لاستحالة منهم لما ذكرتم، ولذلك لو علموا السقط عنهم التكليف.

(*) قال ابن الهمام في التحرير: قوهم وقع، كلف أبو هب بالتصديق بما أخبر، وأخبر أنه لا يصدقده..... =

[١] - بناء الاشتراك الذي بنى عليه المؤلف على اختلاف الاعتبار. (ح عن خط شيخه). كما صرح به بقوله: فالأولون.. إلخ، والآخرين.. إلخ، ولعل المحشي غفل عن آخر الكلام. (ح). وفي حاشية: لا ريب في صحة ما ذكره الشارح ﷺ من اشتراك الفريقين في هذه الشبهة، وإنما اختلفوا في وجه الاستدلال، فالقائلون بالوقوع مطلقاً قالوا: لأنه جمع بين نقيضين أو ضدتين، والقائلون بالوقوع في الممتنع لغيره منعوا كونه كذلك، يعني جمعاً.. إلخ، وقالوا: هو ممتنع لغيره، وقالوا: لأنه تعالى لما أخبر عنه.. إلخ ما ذكره في الشرح، فظهر اشتراكهما فيها. (لسيدي أحمد بن إسحاق رحمه الله ح).

[٢] - في المطبوع: فعلمه. والمثبت من شرح المختصر.

جاء به، ومنه^(١) أي: مما جاء به **(أن لا يصدقه)** فقد صار أبو هب مأوراً بأن يصدقه في أنه لا يصدقه، أي: يؤمن به، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن، فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين، أو بأنه يؤمن وبالكف عن الإيمان، وهو جمع بين الضدين، على اختلاف الرايين.

(ورد) بمنع إنزال الله تعالى في حق أبي هب أنه لا يؤمن، وأما قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ^(٢)﴾ [المسد] فلا يدل عليه؛ لأن التباب الخسران، وهو قد يزول وإن كان متلبساً به حال الكفر.

وأما قوله تعالى: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ^(٣)﴾ فكذلك؛ لاحتمال أن يكون صليبه باقتراف كبيرة أتاها بعد الإسلام.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ

(قوله): «أي يؤمن به» تفسير لمجموع قوله: بأن يصدقه في أنه لا يصدقه في جميع ما جاء به.

و(قوله): «وإنما يحصل التصديق بذلك» أي: بأن يصدقه^[١] في جميع ما جاء به «إذا لم يؤمن» لأن مما جاء به ﷺ أن أبا هب لا يؤمن به، وما كان وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال؛ فلذا قال المؤلف رحمه الله: فصار مكلفاً.. إلخ.

(قوله): «على اختلاف الرايين» يعني في المطلوب بالنهي^[٢] هل الكف أو عدم الفعل. وكان وجه تسمية الكف عن الإيمان ضد الإيمان صحة ارتفاعهما عن المكلف، وكأنه مبني على أنه قد يخلو عنهما، والله أعلم.

= [وهو تكليف بأن يصدقه في أنه لا يصدقه^[٣]]، وهو محال لنفسه؛ لاستلزام تصديقه عدم تصديقه - غلطاً، بل هو بما علم عدم وقوعه، فهو لغيره، كلف بتصديقه قبل علمه أو بعده، فهو تشكيك بعد القاطع: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٦]، فهو معلوم البطلان. (بحروفه).

(١) عبارة شرح المحلي: ومنه - أي: مما جاء به النبي ﷺ - أنه لا يؤمن، أي: لا يصدق النبي ﷺ في شيء مما جاء به عن الله، فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى، وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء، فهو من الممتنع لذاته.

[١] - في المطبوع: بأن لا يصدقه. وأظن الصواب حذف (لا).

[٢] - ويمكن أن يراد بالرايين ما ذكره السعد في شرحه على التلخيص في الجامع بين الجملتين، فإنه ذكر هنالك أن الحق أن الكفر والإيمان نقيضان خلاف ما اختاره القزويني، والله أعلم.

[٣] - ما بين المعقوفين من التحرير.

لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ [البقرة] فهي لا تدل على دخول أبي لهب فيها، سلمنا نزول ذلك في حقه فلا نسلم أنه كلف بالجمع بين الضدين، وإنما كلف بالتصديق بأنه لا يؤمن، أي: لا يقع منه الإيمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات^(١). سلمنا أنه أريد اللغوي فالتناقض مدفوع **(بمنعه)** أي: التكليف بتصديقه **(في الكل)** مما جاء به ﷺ، بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه إليه منه، ولا نسلم أن هذا مما بلغه^(٢)؛ إذ لا يجب التبليغ لما أنزل إلا إلى من له فيه مصلحة من حكم أو غيره، ولا مصلحة لأبي لهب في ذلك^(٣).

(قوله): «الإيمان الشرعي.. إلخ» فحيث لم يجتمع في هذا التكليف الضدان أو النقيضان، إذ الأول مجرد الاعتقاد والثاني فعل الطاعات. والمراد بالطاعات ما يشمل الاعتقاد ليحصل مجموع الإيمان الشرعي.

(١) يقال: أما هذا الجواب فيؤدي إلى تبديل إشكال بإشكال، فيوجب الكر على ما منه فر؛ لأن المؤلف عليه من يقول بأن الكفار مخاطبون بالشرعيات، وذلك أيضاً ثابت بالدليل الصحيح كما ستقف عليه قريباً، فحيث أبو لهب مأمور بفعل الطاعات، وقد كلف بالتصديق بأنه لا يقع منه فعل الطاعات، وإنما يحصل التصديق بذلك مع ترك فعل الطاعات؛ إذ لو فعل ذلك نافي تصديقه بأنه لا يفعل. اهـ لا يقال: إذا كان مذهب الرازي أن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يتم هذا الاستدلال؛ لأننا نقول: إنه يورد ذلك على مخاصمه على طريق الإلزام. ويمكن الجواب عن جميع ما أورده الرازي بجواب عام يندفع به هذا الإشكال الذي أورده وبسائر^[١] ما قرر في الاحتجاجات، وهو بأن الإخبار بأنه لا يؤمن إنما هو إخبار عن اختياره عدم الإيمان مع أن القدرة على الإيمان وعلى عدمه قائمة به، فأمره بالإيمان بعد الإخبار باختياره عدمه ليس من باب تكليفه بالمحال؛ لأن القدرة على فعله حاصلة، وإنما هو من باب قوله عز وجل: ﴿وَأَمَّا كُمُودٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧]، لأن أفعال المكلفين جميعاً وتركهم موكولة إلى اختيارهم، وإلا لزم الجبر، ومحل النزاع إنما هو عند انتفاء القدرة على الفعل، ولا يلزم من تكليفه بالفعل تكليفه بالاختيار؛ لأن الاختيار موكول إلى فاعله. (سيدي أحمد بن زيد الكبسي رحمه الله).

(٢) ولو سلمنا ذلك لم يضرنا؛ فإن غايته الإخبار من عالم الغيب بالواقع من اختياره لترجيح جنبه الكفر على جنبه الإيمان، وذلك لا ينافي التمكن والاختيار. (من خط قال: عن خط الإمام المتوكل على الله إسماعيل حماد الله تعالى).

(٣) والمشهور في التواريخ أنها بلغته السورة.

وهذه الشبهة يشترك فيها^(١) من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الإطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا غير، فالأولون لأنه تكليف بالجمع بين النقيضين أو الضدين، والآخرين يمنعون كونه جمعاً بين النقيضين أو الضدين ويجعلونه ممتنعاً لغيره؛ لأنه تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحالة إيمانه؛ لأن خبر الله تعالى صدق قطعاً، فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى، وهو محال، فإذا أمر بالإيمان والحال هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وإن كان مستحيلاً لغيره^(٢) كما يقولون فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن، وستطلع إن شاء الله تعالى على بطلان عده في المحال.

(١) جعل المحلي في شرح الجمع هذه الشبهة - أعني تكليف مثل أبي هب بتصديقه ﷺ - للقائل بوقوع الممتنع بالذات، وقرره بالتقرير السابق.

وأما القائل بوقوع الممتنع بالغير فذكر في حجته أنه تعالى كلف الثقلين بالإيمان وقال: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف]، فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه، وذلك من الممتنع لغيره، ولما كان هذا التقرير مما يمكن إجراؤه في جانب أبي هب بأن يقال: إنه تعالى كلفه بالإيمان وقد علم عدمه منه جعل مولانا شرف الإسلام هذه الشبهة شاملة للفريقين ومنطبقة على المذهبين باختلاف التقريرين روماً للاختصار، وعدولاً عن التطويل بتخصيص كل فريق بشبهة، وإنما اقتصر في متن الكتاب على التقرير الأول المختص بالامتناع بالذات لما فيه من الدقة واحتياجه في الجواب عنه إلى مزيد عناية، فتأمل ذلك، والله الموفق، وهو سبحانه أعلم. (من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمته).

(٢) قال ابن السبكي: ألا ترى أن الصادق إذا أخبر بأن زيداً سيكفر غداً يجب عليك تصديقه، ثم يحرم عليك أن تجعل زيداً كافراً، فأبو جهل والحال هذه إنما كلف بأن يصدق بأنه لا يؤمن سواء كان على الجملة أو على التفصيل، لا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه. (من شرحه للمختصر).

[الكلام في تكليف الكافر بفروع الإيمان]

مسألة: اختلّف في تكليف الكافر بفروع الإيمان، فقال أصحابنا والجمهور: **(الكافر مكلفٌ بالفروع^(١))** للإيمان ومخاطب بها كما أنه مكلف بالأصل الذي هو الإيمان اتفاقاً.

والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية، وهو مروى عن الاسفرائيني من الشافعية، قيل: هو أبو إسحاق، وقيل: هو أبو حامد^(٢).

(قوله): «الكافر مكلف بالفروع» جعل المؤلف رحمه الله هذه المسألة في تكليف الكافر، وهو كما ذكره الإمام للمهدي رحمه الله وصاحب الفصول. واعترض ذلك الشيخ في شرح الفصول بأن ما ذكره مسألة فرعية إنما فرضها الأصوليون مثلاً للقاعدة الأصولية، وهي أن حصول الشرط الشرعي هل يشترط في صحة التكليف كالعقلي أم لا، ولم يذكر الأملدي وابن الحَاجِب إلا للمسألة الأصولية، وفرضها في بعض الصور الجزئية -وهي تكليف الكافر بالفروع- تقريباً للفهم وتسهيلاً للمناظرة. والمراد بالشرط شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات، لا شرط الوجوب أو وجوب الأداء؛ للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه، والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه. قال السعد: وهو في الأوامر ظاهر دون النواهي؛ إذ لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحة^[١]. وأجاب بعض أهل الحواشي بأن قوله تعالى: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَكْثَامًا» [الفرقان] إشارة إلى المحرمات، فيمكن أن يقال: إذا كان المطلوب في النهي هو الكف فلا يبعد أن يشترط في إيجاب الكف من الزنا الإيمان. نعم، إذا جعل المطلوب النفي^[٢] لم يكن الإيمان شرطاً شرعياً لصحته، على أنه يمكن أن يقال: صحة ترك الزنا بأن يترتب عليه الثواب إنما يحصل بعد الإيمان، ويراد بالصحة هنا غير المعنى الاصطلاحي، قال: وفيه تكلف. فائدة: والمراد بالشرط ما يكون الوجوب غير مقيد به، فالمعنى أنه لا يشترط في التكليف بالواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له، فهؤلاء المنازعون توهموا أن وجوب المكلف به يقيد بحصول الشرط الشرعي، ذكر معنى هذا البعض من أهل الحواشي.

(١) قال ابن القشيري: والقائلون بأنهم غير مخاطبين انقسموا: فمنهم من قال: مستحيل عقلاً، ومنهم من قال: شرعاً، ومعنى ذلك: أن المكلف بها هو مشروط بشرط مع نفيه عن إيقاعه في حالة عدم الشرط يصير مكلفاً بأن يفعل وأن لا يفعل، وهذا محال عقلاً، والقائل بالمنع الشرعي يقول: إنهم لما لم يجبروا عليها وإذا أسلموا فلا شيء عليهم فيها مضى فلا تكليف شرعاً. وجوابها ظاهر: أما الأول فلا لأنه ما كلف أن يفعله بلا شرط، بل أن يوقع الشرط ثم المشروط، وسيأتي فيه تحقيق من كلام إمام الحرمين وغيره. وأما الثاني فجوابه أن عدم قضائهم تخفيف. (من شرح البرماوي).

(٢) قال الإمام في المحصول: هو أبو حامد، وفي المنتخب: هو أبو إسحاق. اهـ قال في النبلاء: الإمام العلامة الأوحّد الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفرائيني صاحب الشافعي الملقب ركن الدين، أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة، ثم قال: توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ بنيسابور. اهـ ثم نقل إلى اسفراين. (ابن خلكان).

[١]- أي: صحة الزنا حتى يكون الكافر الزاني والمؤمن التارك للزنا سواء في الحكم. (علوي ح).

[٢]- كان في الأصل النهي ثم ضرب عليه وصحح ما ترى. اهـ ح.

وقيل: إن الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي^(١) دون الأوامر.
وقد قيل: إن هذا^(٢) الخلاف في غير المرتد، فأما هو فمتفق على أنه مخاطب بالفروع.
وقيل: إنه فيما عدا الجهاد^(٣) من الفروع، وأما هو فمتفق على عدم التكليف به؛ لامتناع قتالهم أنفسهم.

(قوله): «دون الأوامر» سيأتي وجه الفرق بينهما عندهم.

(قوله): «وقد قيل: إن هذا الخلاف في غير المرتد» ذكره في الفصول، قال الشيخ رحمته الله: لالتزامه أحكام الإسلام؛ ولهذا يجب عليه قضاء ما فاتته من الصلاة في رده، قال: والمذهب أن حكمه في القضاء [١] حكم الأصلي، وأنها تسقط عنه بالإسلام فلا فرق.

(١) في شرح البرماوي: نعم، قطع بعضهم بأنهم مكلفون بالمناهي، وأن الخلاف إنما هو في الأوامر، وجري عليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني في أصوله فقال: لا خلاف بين المسلمين أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف متوجه عليهم كالمسلمين، قال الشيخ تقي الدين: وهي طريقة جيدة.
(*) واعلم أن ابن المرحل في كتاب الأشباه والنظائر قد انعكس عليه هذا المذهب، فحكى أنهم مخاطبون بالأوامر دون النواهي، ويرده حكاية الأستاذ الإجماع كما سبق. (من شرح البرماوي).
فإن قلت: قد استشكل الفرق بين قول الأكثر: إن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف وقولهم في المسألة السابقة في مقدمة الواجب بأنه إذا وجب وجب تحصيل الشرط.
قلت: الكلام في حصول الشرط الشرعي بالنسبة إلى الصحة، فعندنا لا نتوقف صحة التكليف على حصوله، والمسألة المتقدمة بالنسبة إلى الواجب نفسه إذا توقف على أمر آخر شرطاً أو غيره هل يوجب المقدمة؟ فها هنا أمران لا تعلق لأحدهما بالآخر. (تشنيف المسامع).

(٢) قوله: «إن هذا الخلاف في غير المرتد» [٢] قال الإسنوي: وذكر الإمام في المحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد، ونقل القرافي وغيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية إجراء الخلاف فيه أيضاً.

(٣) في شرح البرماوي بعد حكاية الأقوال الخمسة المذكورة هنا: والسادس: الوقف لتعارض الأدلة، حكاه سليم في التقريب عن بعض الأشاعرة، وأبو حامد الاسفرايني عن الأشعري نفسه. وفي المدارك لإمام الحرمين: يعزى للشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع، ونصه في الرسالة أنهم مخاطبون، فيحتمل أنه أشار بالترديد إلى الوقف ويحتمل أنه أشار إلى أن له قولين.

[١] - في شرح الفصول: أن حكمه في قضاء الصلاة.

[٢] - لأنها قد تعلق به أحكام الإسلام؛ ولهذا لا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف. (نظام).

واعلم أنه لا أثر لهذا الخلاف في الأحكام الدنيوية^(١)؛ للاتفاق على امتناع الصلاة مع الكفر وسقوط القضاء بالإسلام، وإنما أثره في الأحكام الأخروية، فالقائلون بخطابه يجزمون بعقابه على ترك الصلاة ونحوها عقاباً زائداً على ترك الإيمان، والقائلون بعدمه يجزمون بعدم العقاب إلا على ترك الإيمان.

احتج المشتون بما أشار إليه بقوله: **(تناول الأوامر العامة^(٢))** كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الاستدلال: أن الآيات العامة تناولهم، والكفر لا يصلح مانعاً من دخولهم؛ لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان، كالحديث فإنه ليس بمانع من

(قوله): «كالحدث.. إلخ» اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره في الحواشي من أن نزاع الحنفية ليس إلا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث، وصرح بذلك الشيخ في شرح الفصول حيث قال: الظاهر أنه ليس خلاف الحنفية في كل شرط شرعي، بل في الإيمان فقط. فلذا قال المؤلف: اتفاقاً، واعترض ذلك بعض أهل الحواشي بأن الذي يلوح من دليل الحنفية التعميم لكل شرط.

(١) أي: الشرعية.

(*) مثله في منهاج البيضاوي، قال الإسنوي في شرحه: دعواه أن لا فائدة له في الدنيا باطلة [١]، بل له فوائد، منها: تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك. ومنها: إذا قتل الحربي مسلماً ففي وجوب الدية أو القود خلاف مبني على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي. ومنها: أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد؟ فيه خلاف مبني على هذه القاعدة أيضاً، وإن كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء. ومنها: إذا دخل كافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان، قال في المذهب: ويحتمل أن لا يلزمه، وهذا التردد منشؤه هذه [٢] القاعدة. ومنها: فروع كثيرة نقل المعالي عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللاً بذلك، ومذهبنا فيها الوجوب، كوجوب دم الإساءة [٣] على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم، ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم، ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت مسلم.

(٢) في المطبوع: العامة له.

[١]- في المطبوع: باطل.

[٢]- في المطبوع: مبناه على القاعدة. والمثبت من شرح الإسنوي على منهاج البيضاوي.

[٣]- في المطبوع: فروع كثيرة نقل القاضي عن محمد بن الحسن عليه السلام الوجوب فيها تعليلاً بذلك، ومذهبنا فيها الوجوب كعدم دم الإساءة. والمثبت من شرح الإسنوي.

التكليف بالصلاة بالاتفاق^(١)؛ لأن المحدث متمكن من إزالته.

احتجوا ثانياً بقوله: **(وَلَا يَاتِ الْوَعِيدَ)** للكفار على ترك الفروع، وهي كثيرة **(كـ) ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ﴾** الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴿فصلت﴾، وقوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾** يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا^(٢) ﴿الفرقان﴾، قال بعض المفسرين: تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة إلى الكفر.

وقوله تعالى: **(﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾)** قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿١٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ ﴿١٤﴾ [المدثر]، وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلاة والزكاة.

(قوله): «ومن يفعل ذلك يلقى أثاماً» فإنه إشارة لما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا؛ لأن جعله إشارة إلى البعض كالشرك مثلاً عدول عن الظاهر، وفيه دليل على حرمة الكل؛ لأنه لا معنى لضم غير الحرام إلى الحرام في استحقاق العقاب، وبالجمله لا بد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب، ولا نعني بالحرام سوى هذا.

(قوله): «وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلاة» لأن في تقرير الحكاية وترك الإنكار تصديقاً لهم، ولم يتعرض المؤلف ﷺ لذلك ليظهر في كلامه توجه السؤال الآتي؛ إذ لو ذكره هنا لم يتوجه بعده السؤال.

(١) قد يقال: فرق بين الحدث والكفر، فإن الحدث يمكن الفعل بعد رفعه، والكفر لا يمكن الفعل لا مع بقاءه ولا بعد رفعه، وإمكان الفعل شرط في التكليف فينظر. اهـ وأقول: هذا فرق من وراء الجمع؛ لأنه يعني الفرق بين المزيلين، أعني الغسل والإسلام، وهو لا يضر؛ لأن القياس من المؤلف فيما بين الوصفين المانعين وهما الكفر والحدث، ولم يبد بينهما فرقاً. (سيدي أحمد بن زيد رحمته الله).

(٢) وجه الاستدلال أن قوله: «ومن يفعل» عام للعقلاء سواء كانوا كفاراً أو غير كفار، وأن قوله: «ذلك» إشارة إلى جميع ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا؛ لأن جعله إشارة إلى البعض كالشرك مثلاً خلاف الظاهر، وإذا جعل إشارة إلى جميع ما تقدم كان الكل حراماً؛ إذ لا معنى لضم غير الحرام إلى الحرام في استحقاق العذاب، وإذا كان كل واحد من المذكورات حراماً كان لكل منها مدخل في استحقاق العذاب، فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع، فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات. ولقائل أن يقول: هذه الآية لا تكون حجة على القائلين بالتفصيل [بالفصل (نخ)] بين الأوامر والنواهي. (جواهر).

ولا يقال: إنه تعالى إنما حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلاة والزكاة، ومن الجائز أن يكون تعليلاً بخلاف الواقع، كحكايته عنهم في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام]، وقوله تعالى: ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ [النحل: ٢٨]، ونحوهما، ومن المعلوم أنهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم في شيء منه، فعلمنا أن التكذيب غير واجب - لأنه يجاب^(١) بوقوع التكذيب في قوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنعام: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل].

ولو سلم فترك التكذيب لا يحسن هاهنا؛ لأنه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلاة والزكاة كذباً لما كان لحكايته عنهم فائدة، بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها الله تعالى عنهم فإنه يحسن؛ لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها^(٢)، وتكون الفائدة من ذكر تلك الأشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة.

(قوله): «لا يحسن هاهنا أي: في قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ...﴾ الآية [المدر: ٤٢].

(١) قوله: «لأنه يجاب» متعلق بقوله: ولا يقال.. إلخ، وإذا كان السؤال في غاية الضعف قيل فيه: لا يقال، كما أنه إذا كان قوياً قيل: ويرد عليه أو نحو ذلك. وحاصل هذا الجواب أن قولكم: لم يكذبهم في شيء منه مردود، فإنهم لما قالوا: ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ كذبهم الله عقيب ذلك بقوله: ﴿انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنعام: ٢٤]، ولما قالوا: ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ [النحل: ٢٨] كذبهم عقب ذلك فقال: ﴿بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل]، ومعنى: «بلى» بل كنتم تعملون السوء، وإذا كذبهم فيما يعلم العقل كذبهم فيه وجب تكذيبهم فيما يحتمل الصدق والكذب، وهو قولهم: لم نك من المصلين، ولم يكذبهم فيه، بل أقر كلامهم؛ فدل على صدقه. وقوله: «ولو سلم» يعني ولو سلم أنه لم يكذبهم في الآيتين المذكورتين بأن يقال: يحتمل أنه تأخر نزول قوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنعام: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل] عن نزول الآيتين قبلها فترك التكذيب هنا - أي: في قولهم: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدر: ٤٢] - لا يحسن.. إلخ. (لسيدي عبدالقادر بن أحمد).

(٢) عبارة السعد: لأن في تقرير الحكاية وترك الإنكار تصديقاً لهم، وإننا ترك الإنكار حيث يستقل العقل بمعرفته. وهي أخصر وأوضح كما لا يخفى.

وأما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم، والله تعالى لم يبين لنا كذبهم، فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض أصلاً، فتكون الآية عرية عن الفائدة.

ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب؛ لاستلزام^(١) كون سائر القيود^(٢) عديمة الأثر في اقتضاء هذا الحكم، فيكون ذكرها عبثاً^(٣).
ولا يفيد تأويل «المصلين» بأهل الصلاة؛ لغناء^(٤): ﴿وَلَمْ تَكُنْ تُطْعَمُ الْمُسْكِينُ﴾ [المدثر] في ثبوت المدعى.

(قوله): «ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب» أي: التكذيب بيوم الدين الذي هو عدم الإيمان.
(قوله): «عديمة الأثر» أي: الفائدة «في اقتضاء هذا الحكم» وهو سلوك سقر.
(قوله): «تأويل المصلين بأهل الصلاة» أي: بحمل المصلين على المسلمين، بأن يراد بالمصلين أهل الصلاة كما في قوله ﷺ: «(نهي عن قتل المصلين)».
(قوله): «لغناء قوله: ﴿وَلَمْ تَكُنْ تُطْعَمُ الْمُسْكِينُ﴾ [المدثر]» هذا التأويل إنما يتم على تقدير تسليم أن المراد بالمصلين المسلمين، وهو غير مسلم؛ لفوات المناسبة مع هذا التأويل في قوله: ﴿وَلَمْ تَكُنْ تُطْعَمُ الْمُسْكِينُ﴾ بأنه عبارة عن الزكاة؛ لأنه الإطعام الواجب، ولأنه إذا كان التعذيب على ترك الإسلام لم تجب عليهم الزكاة عند المخالف فلا يصح التعذيب على تركها، فينافي هذا التأويل كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه.

(١) في (أ): لأنه يستلزم.
(٢) وهي: ﴿لَمْ تَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [الخ].
(٣) وذلك باطل؛ لأن الله تعالى رتب الحكم عليها أولاً في قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ ولم تَكُنْ تُطْعَمُ الْمُسْكِينُ [المدثر]. فإن قيل: إذا وجد الأمر المستقل [١] لم يجز إحالة الحكم على غيره. قلنا: لعل الحصول في الموضوع المعين من الجحيم ما كان مجرد التكذيب، بل لمجموع هذه الأمور وإن كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم. (محصول بأكثر اللفظ).
(٤) قال الإمام الحسن بن عز الدين ﷺ: لفوات المناسبة في قوله: ﴿وَلَمْ تَكُنْ تُطْعَمُ الْمُسْكِينُ﴾ [المدثر]، إذ هو عبارة عن الزكاة؛ لأنها الإطعام الواجب، فيحمل على أن المراد فاعلو الصلاة ليتجاذب طرفا النظم، وهو اللائق بالفصاحة. اهـ قال الإمام المهدي ﷺ: لأن الظاهر خلاف ذلك، سلمنا فهذا لا يستقيم لهم في قوله: ﴿وَلَمْ تَكُنْ تُطْعَمُ الْمُسْكِينُ﴾ وَكُنَّا نَحْضُ مَعَ الْحَاطِضِينَ [المدثر]، فإن هذين مصرحان بأن عقابهم بالإخلال بذلك لا يترك الإسلام قطعاً، فهما على ما يقتضيه المنطوق لا المفهوم.

[١] - في المطبوع: بالمستقل. والثبت من المحصول، ولفظه: لما وجد السبب المستقل لم يجز.. إلخ.

احتج النافون: بأن الكفر مانع عن الإتيان بالفروع، فلا يمكن الامتثال، والتكليف فرع الإمكان، وذلك لأن الامتثال إما في حال الكفر ولا يمكن، وإما بعده ولا يمكن أيضاً؛ لسقوط الأمر عنه^(١)، والامتثال فرع.

(و) الجواب: لا نسلم أن **(الكفر)** مانع عن الإتيان بالفروع، وإنما^(٢) يكون مانعاً لو كان رفعه مستحيلاً، لكنه **(غير مانع؛ لإمكان رفعه^(٣))** بأن يسلم ويفعل، وعدم إمكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث، والجواب الجواب.

والحق أن ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع^(٤)، والضرورة الوصفية لا تنافي الإمكان الذاتي^(٥).

(قوله): «لسقوط الأمر عنه» لعدم وجوب القضاء اتفاقاً.

(قوله): «فرعه» أي: فرع الأمر.

(قوله): «والحق» لما كان الجواب الأول إلزامياً أجاب المؤلف عليه السلام بما تنحل به الشبهة فقال: «والحق أن ذلك» أي: عدم إمكان الامتثال «ضرورة بشرط وصف الموضوع» لأنه يرجع إلى قولنا: الكافر لا يمثل بالضرورة بشرط كونه كافراً كما ذكره بعض أهل الحواشي.

(قوله): «لا تنافي الإمكان الذاتي» فالامتثال حال الكفر ممكن، بمعنى أن عدمه ليس بضروري؛ لأن الكفر الذي لأجله امتنع الامتثال ليس بضروري، فعدم الامتثال التابع له ليس بضروري بالأولى.

(١) بالإسلام؛ لأن الإسلام يجب ما قبله.

(٢) في (أ، ج): إنها. بدون واو.

(٣) كالأمر بالكتابة والقلم حاضر يمكنه تناوله. (برماوي).

(٤) بأن يقال: الكفر مانع من الإتيان بالفروع ما دام كافراً لا دائماً. وقوله: الضرورة الوصفية يعني المقيدة بقوله: ما دام كافراً. (من خط سيلان).

(٥) قال سعد الدين: وتحقيقه أن الكفر الذي لأجله امتناع الامتثال ليس بضروري، فكيف امتناع الامتثال التابع له؟ وحاصله: أن الضرورة الوصفية لا تنافي الإمكان الذاتي. وفي تسميتها الضرورة بشرط المحمول [١٦] نوع تسامح، وكأنه شبه ثبوت الوصف العنواني للذات بثبوت المحمول للموضوع. اهـ قلت: وكأن المؤلف عليه السلام عدل هنا إلى قوله: ضرورة بشرط وصف الموضوع لأجل هذا التسامح، والله أعلم.

[١٦] - في المطبوع: بشرط وصفية المحمول. والمثبت من شرح المختصر وحاشية السعد.

احتج المفصلون: بأن النهي يقتضي ترك المنهي عنه، وتركه مع الكفر ممكن، والأمر يقتضي الامتثال، والامتثال مع الكفر غير ممكن؛ لأن النية في الامتثال لا بد منها، ونية الكافر غير معتبرة.

(و) الجواب: أنه (يستوي الفعل والترك) في إمكانهما من الكافر كما بيناه، فلا يُحتاج إلى إعادته.

[مسألة في بيان المكلف به في النهي]

مسألة: في بيان المكلف به^(١) والخلاف فيه (قيل: المكلف به في النهي فعل هو الكف) للنفس عن الفعل^(٢)، وهذا قول جمهور الأشعرية وأبي علي

(قوله): «ويستوي الفعل والترك» هذا إشارة [١] إلى مذهب المفصلين وشبهتهم والجواب عنها، فالظاهر أنه معطوف على قوله: والكفر غير مانع.

(قوله): «كما بيناه» إشارة إلى ما سبق [٢] من الاستدلال على التكليف بالأوامر العامة وآيات الوعيد، ومن أنه يمكنه رفعه بأن يسلم.. إلخ.

(قوله): «هو الكف» وقيل: فعل الضد، كذا في الجمع، فلو قال المؤلف عليه السلام: هو فعل الضد لشمّل الكف وفعل الضد؛ فإن المؤلف عليه السلام قد أطلق الضد على الكف كما تقدم، وفيه ما عرفت، وسيأتي الاكتفاء بفعل الضد في قول المؤلف: فيتوجه الخطاب إلى فعل الضد.

(١) أي: في النهي، وكأنه ترك التقيد لظهوره من السياق.

(٢) وفي صحيح مسلم في بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو أسامة، عن شعبة، عن سعيد بن أبي بردة، عن أبيه، عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((على كل مسلم صدقة)) قال: أرايت إن لم يجد؟ قال: ((يعتمل بيده فينفع نفسه ويتصدق)) قال: أرايت إن لم يستطع؟ قال: ((يعين ذا الحاجة الملهوف)) قيل له: أرايت إن لم يستطع؟ قال: ((يأمر بالمعروف أو الخير)) قال: أرايت إن لم يفعل؟ قال: ((يمسك عن الشر فإنها صدقة)). (من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(*) قال السبكي في طبقاته: أقول: لقد وقفت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحداً عثر عليها: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾

[الفرقان]، فتأمل..

[١] - بل الظاهر أنه استئناف؛ إذ قوله: الكفر.. إلخ سيق لبيان القول الثاني، وقوله: ويستوي.. إلخ بيان للقول الثالث، فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٢] - هو إشارة إلى قوله: يمكنه رفعه بأن يسلم.. إلخ فتأمل. (ح عن خط شيخه).

الجبائي وأبي القاسم البلخي وغيرهم، وهو مروى عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليه السلام، وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه **(لأنه)** أي: الفعل هو **(المقدور، لا نفي)** الفعل **(لأنه عدم محض فليس أثراً للقدرة)** ولأن

(قوله): «عدم محض» يعني والقدرة أثرها الإيجاد، فليس عدم الفعل أثراً. وكان المؤلف عليه السلام إنما قال: «عدم محض» ليخرج مثل امتنع وأبى فإنهما وإن كانا عديمين لكن ليسا بعدم محض، والله أعلم.

= .. إلى أن قال: والحاصل أن الأخذ التناول، والمهجور المتروك، فصار المعنى تناولوه متروكاً، أي: فعلوا تركه، وهو واضح على جعل اتخذ في الآية متعدياً إلى اثنين ثانيهما مهجوراً، وهو الواقع فيها، ولا يجوز أن يكون متعدياً إلى واحد؛ لثلاثي المعنى؛ إذ يلزم أن يكون القوم اتخذوا القرآن، ويكون مهجوراً حالاً، فيلزم أنهم اتخذوه في حال كونه مهجوراً، وهو عكس المعنى، فإنهم اتخذوا هجره ولم يتخذوا إقامته.

.. إلى أن قال: فتعين كون اتخذ هنا متعدية إلى اثنين [١]، وهو واضح متعين في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء]، لأن المعنى على أنه اتخذ خلته لا أنه اتخذ ذاته في حال خلته، وفي قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجن: ٢٣].

وأنا أقول: في الآية دليلان لمسألتين: مسألة من علم الأصول، وهي أن الترك فعل كما أوضحت لك، ومسألة من علم النحو، وهي الرد على الفراء في دعواه أن الثاني من مفعولي ظننت وأخواتها حال لا مفعول ثان، وقد رد عليه النحاة بوقوعه مضمرّاً نحو: ظننتكه، ولو كان حالاً لم يجز؛ لأن المضمرات معارف، والأحوال نكرات، وفيما تلوت من الآيات الثلاث رد عليه، فإنه يلزمه اختلال المعنى.

والثاني حديث أبي جحيفة، وساق سنده إلى أبي جحيفة قال: قال رسول الله ﷺ: ((أي الأعمال أحب إلى الله؟)) قال: فسكتوا فلم يجب أحد، فقال: ((هو حفظ اللسان)).

والثالث: قول قائل المسلمين من الأنصار رأى النبي ﷺ يعمل بنفسه في بناء مسجده:

لئن قعدنا والنبي يعمل لذاك منا العمل المضلل

انتهى المراد نقله باختصار، ذكره في خطبة كتابه في الكلام على الإيمان. والحق أنه احتجاج غير ناهض؛ فإن الترك هنا مستلزم لفعل، فإن ترك القرآن إنما هو ترك أحكامه كما أشارت إليه عبارة الكشف، مثلاً يحلل شيئاً فيحرمونه، ويحرم شيئاً فيحللونه، ومثل ذلك فعل قطعاً، فإيقاع فعل الاتحاد على الترك وصحة حمل أحدهما على الآخر لا يتعين أن يكون للتصادق؛ لجواز أن يكون لاستلزام الترك فيما نحن فيه الفعل، وهو ظاهر. (من أنظار حسام المحققين زيد بن محمد قدس سره).

[١] - في المطبوع: فتعين كون اتخذ هنا متعدياً. والمثبت من طبقات السبكي.

العدم ثابت قبل القدرة واستمر، ولا يكون الثابت قبلها أثراً لها.
قال أبو علي وأبو القاسم: ولأن العبد لا يخلو عن الفعل، فلا يكون المكلف به نفيًا محضاً لاستحالته، فيتوجه الخطاب إلى فعل الضد^(١).

(وقيل:) بل المكلف به في النهي **(نفي الفعل)** وهذا قول أبي هاشم وجهور المعتزلة والغزالي وأحد قولي القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو اختيار الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام^(٢)؛ لأنه واقف على اختيار العبد؛ للقطع بأن القادر المختار هو من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل^(٣)، فيدخل في المقدور عدم الفعل إذا ترتب على عدم مشيئة الفعل وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة، ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك.

(قوله:) «وإن لم يشأ لم يفعل» حاصله: أنا لا نفسر [١] القادر بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل، بل بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أو لم يشأ الفعل لم يفعل، لا أنه فعل العدم. قلت: فيظهر قول المؤلف عليه السلام: فيدخل في المقدور عدم.. الخ.
(قوله:) «وكان الفعل مما يصح ترتبه.. الخ» هذا دفع لما قيل: إنه يصدق على عدم الفعل ممن وجب منه الفعل بالذات أنه لم يشأ فلم يفعل، وليس عدم فعله أثراً لقدرة بالاتفاق. ووجه الدفع أنه قد اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعل، وهذا ما أراده بقوله: وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة، وبه يظهر قوله عليه السلام: ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك.

(١) وفيه نظر؛ لأن النهي قسيم الأمر، والأمر طلب الفعل، فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً، ولكان النهي من الأمر، وقسيم الشيء لا يكون قسماً منه. (زرکشي على الجمع). ولقائل أن يقول: إنما كان الضد مطلوباً بطريق الاستلزام للنهي، فالأقسام بالقصد متميزة.
(٢) والسيدان المؤيد بالله وأبي طالب، والمنصور بالله، والسيد مانكديم، والأمير الحسين، ونسبه في الفصول إلى جمهور أئمتنا.

(٣) هذا محل بحث ونظر فليراجع في حاشية ميرزاجان فقد أطل في أطاب. اهـ وقد نقلنا هنا في الحاشية التي على سيلان من حاشية ميرزاجان ما فيه الكفاية فطالعه، وفي نجاح الطالب أبحاث هنا نفيسة.

[١] - أقول: فيه بحث، أما أولاً فلأن كلامه عليه السلام مشعر بأن ترك الفعل مما لم تتعلق به المشيئة، وليس كذلك، بل عدم الفعل قد يترتب على إرادة العدم وقد يترتب على عدم إرادة الوجود على ما هو مصرح به في الكتب الكلامية. وأما ثانياً فلأن تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب إلى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والأصوليين، كيف والفلاسفة أثبتوا هذا المعنى لله تعالى؟ وقد شنع المتكلمون عليهم بأن هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافي الإيجاب. فالأصوب أن يقال: إنا لا نفسر القادر بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل، بل بالذي يصح منه الفعل إن شاء فعل وجوده، ويصح منه الترك إن شاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً، لا أنه فعل العدم. وأما ما قيل عليه من أنه لا يكفي في كون العدم أثراً مجرد أنه لم يشأ فلم يفعل؛ لأن ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدرة بالاتفاق فأقول: مدفوع عنه عليه السلام؛ لأنه اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعل، فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات. والحاصل أنه جعل عدم الفعل مستنداً إلى عدم المشيئة التي كان وجودها علة لوجود الفعل، فلا غبار، والعجب من هذا القائل المعترض أنه لم يتنبه لقوله عليه السلام: وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة، حيث ذكره قيداً لترتب العدم على عدم المشيئة لدفع هذا الوهم، فتدبر. (ملا ميرزاجان. ح).

(ولا نسلم أنه) أي: النفي (ليس أثراً) للقدرة (فإن استمراره يصلح لذلك) أي: لكونه أثراً لها؛ إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر النفي^(١) وأن يفعل فلا يستمر، وما ذكره أبو علي وأبو القاسم مبني على أصل باطل، وهو عدم جواز خلو العبد عن الأخذ والترك، والأخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال، والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا نقيضه.

[مسألة في وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه]

مسألة^(٢): في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك: **(و) المختار أن (التكليف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يتمكن المكلف فيه**

(قوله): «إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر.. إلخ» قال بعض أهل الحواشي: فيصير الحاصل أن كون العدم أثراً للقدرة إنما هو بالعرض، بمعنى أن القدرة لا ترفعه، لا بمعنى أن القدرة تفعله وتوقعه كما في الوجود، فالمراد بكون العدم^[١] مكلفاً به هو هذا المعنى، وهو أن العبد مكلف بأنه لم يرفع استمراره.

(قوله): «والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل» وهو الكف أو فعل الضد، وقوله: «لا نقيضه» وهو عدم الفعل. **(قوله):** «بوقت يتمكن للمكلف فيه.. إلخ» في القسطاس والفصول: أقل ما يجب التقدم بأربعة أوقات: وقت يسمع فيه الخطاب، ووقت ينظر في حكمه^[٢]، ووقت يحصل فيه العلم أو الظن، والوقت الرابع يأخذ في الفعل. وعبارة المؤلف شاملة؛ لأنه وصف الوقت بقوله: يتمكن للمكلف.. إلخ، والتمكن إنما يحصل بهذه الأربعة، لكن أما وصف الوقت الرابع بالتقدم ففيه خفاء.

(١) فالحق أن نذهب إلى أن عدم الفعل مقدور لا بمعنى أن في قدرتنا أن نفعله ونحدثه حتى يقال: إنه عدم وأزلي لا يصلح لذلك، بل بمعنى أن في قدرتنا إبقاءه على حاله بأن لا نفعل، وأن نقطع استمراره بالإتيان بالفعل، وعلى ما قررناه يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح؛ إذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجباً؛ لأنه مقدمة الواجب فتأمل. والحاصل: أنا نعلم بالرجوع إلى الوجدان في مثل تلك الصورة أنه لا يصدر من المكلف فعل وجودي، بل إنما يحصل استمرار العدم؛ فإن أريد بالمكلف به ما يقابل العدم^[٣] فلا وجه للعدول، وإن أريد فعل وجودي غير ذلك فقد عرفت عدمه. (ميرزاجان).

(٢) قال القرافي: هي أعظم مسألة في أصول الفقه مع قلة جدواها؛ فإنه لا يظهر لها فائدة في الفروع. (من شرح أبي زرعة).

[١]- في المطبوع: فالمراد بكون الفعل مكلفاً به. والمثبت من حاشية ميرزاجان.

[٢]- لعل الوقت الثاني والثالث فيها تداخل، تأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣]- في حاشية ميرزاجان: فإن أريد بالكف ما يتناول العدم.

من معرفة ما تضمنه^(١) ليمكنه الامتثال، وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والآمدني وابن الحاجب، وادعى الأمدي الاتفاق على جوازه حيث قال: اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناعه بعد صدور الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه، فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة.

وقال الجويني: الذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل^(٢).

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري وبعض متابعيه كالرازي: إن العبد إنما يصير مكلفاً بالفعل عند مباشرته له^(٣).

(قوله): «ما تضمنه» الضمير عائد إلى الأمر [١] الدال عليه التكليف.

(قوله): «وقال الشيخ أبو الحسن إلى قوله: إنما يصير مكلفاً.. إلخ» هذا هو المنقول عنه في الكتب المشهورة كما ذكره السيد، وأما ابن الحاجب وشارحه فقد نسبوا إلى الأشعري أنه يقول بثبوت التكليف قبل الفعل وأنه باق حال حدوثه لا ينقطع، وعبارة ابن الحاجب: قال الأشعري: لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه.

(١) لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لم يمكنه الامتثال. (شرح فصول).

(٢) إذ هو خارق للإجماع؛ لأن [٢] القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام إلى الصلاة [باتفاق أهل الإسلام]. (من شرح التحرير).

(٣) قال الأصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه: قالت المعتزلة: الفعل عند المباشرة واجب الصدور، وكل ما هو واجب الصدور ليس بمقدور، وكل ما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف إليه بالاتفاق، فالتكليف إنما يتوجه قبل المباشرة. أجاب المصنف -أي: البيضاوي- في متن المنهاج: بأننا لا نسلم أن كل ما هو واجب الصدور ليس بمقدور، فإن وجوب الصدور إما أن يكون حال القدرة والداعية أو قبل القدرة والداعية؛ فإن كان قبل القدرة والداعية فهو ليس بمقدور، وإن كان وجوب الصدور حال القدرة والداعية فهو مقدور، والكلام فيما هو واجب الصدور حال القدرة والداعية، فحيث لا يخرج عن كونه مقدوراً، فيتوجه التكليف إليه. واعلم أن هذه المسألة قد اختلف تحريرها وتقريرها مذاهب الأشاعرة والمعتزلة فيها في الأحكام والمختصر والمحصول والتحصيل والمنهاج، ومنشأ هذا الاختلاف اضطراب كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري.

[١] - لعله يعود إلى التكليف فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - في المطبوع: ولأن. والمثبت من شرح التحرير، وكذلك ما بين المعقوفين آخر الحاشية.

قال الرازي: والموجود قبل ذلك ليس أمراً، بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً، ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال: إن التكليف قبل الفعل؛ بدليل تكليف الكافر بالإيمان، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، وذلك تكليف بما لا يطاق^(١).

ثم إن قوله في الأمر: إنه إعلام بأنه سيصير مأموراً في الزمن الثاني إن أراد أنه إعلام بأنه سيصير مأموراً بذلك الأمر فهو إعلام وإلزام، ولا نريد بالتكليف قبل الفعل إلا الإلزام به قبله، وإن أراد أنه إعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة^(٢)، على أنها حال استغناء عن الحث والتعريف، وأيضاً يلزم أن تكون صيغة «افعل» للخبر لا للإنشاء.

وتصريح الجويني وغيره بأن الأشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وإنما أخذ له من قاعدتين: إحداهما: أن القدرة مع الفعل. والثانية: أن التكليف قبل الفعل - يَدُلُّ دلالة صريحة على أن المنسوب إليه في هذه المسألة^(٣)

(قوله): «فهو إعلام وإلزام» يعني أن الإعلام بما يتضمنه الأمر لا يخرج عن كونه أمراً، ألا ترى أن أوامر القرآن مقدمة على أفعالنا، وهي أمر لنا بالاتفاق، والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ويسمى أمراً له، هكذا ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وقرره الشيخ العلامة في شرح الفصول. واعترضه في القسطاس بمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا، بل إنما يثبت الحكم في حقنا بدليل منفصل من إجماع أو نحوه. قلت: وما ذكره يناسب القول بأن القرآن خطاب للموجودين، وما ذكره أصحابنا متوجه إن سلم المخالف أن الأمر المتقدم إلزام، فإنه ذكر أبو الحسين أن الأشاعرة أرادوا أن الأمر إذا تقدم لا يسمى أمراً، فإذا حضر إلزام الفعل **[١٩]** سمي أمراً، لكنه قال: وهو باطل بالإجماع على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل حضور وقتها.

(قوله): «وتصريح الجويني» مبتدأ، خبره «يدل.. إلخ»؛ وذلك لقوله: إن التكليف قبل الفعل، وهو موافق لما سبق للمؤلف عليه السلام في بحث التكليف بالمحال حيث قال: وأدخل فيه الأشعري جميع التكالييف؛ لانتفاء القدرة حال التكليف؛ لتقدمه على الفعل، والقدرة إنما هي حال الفعل.

(١) إلى هنا كلام الرازي.

(٢) إذ لا أمر آخر حال الفعل بالاتفاق.

(٣) وهو أنه إنما يصير مكلفاً عند مباشرته؛ لأنه ذكر في إحدى القاعدتين أن التكليف قبل الفعل، وهو ينافي ما ذكر هنا.

[١٩] - ما بين المعقوفين من المعتمد لأبي الحسين.

عكس مذهبه فيها.

احتج أصحابنا بوجوه، منها: أنه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لانتفت فائدته؛ لأن حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت، وهذا معنى قوله: **(وإلا انتفت فائدته)**.

ومنها: أن التكليف طلب اتفاقاً، والطلب من حيث إنه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب؛ لأن الطلب يستلزم أن لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب اتفاقاً، وإلا لزم طلب الحاصل، وأنه محال^(١)، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الطلب منافياً لحصول المطلوب وقت الطلب؛ لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم^(٢).

احتج الأشعري ومن وافقه^(٣) بأنه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفاً

(قوله): «وإلا انتفت فائدته» أي: التكليف، وهو الابتلاء؛ لأنه إنما يتصور عند التردد في الفعل والترك، وأما عند تحقق الفعل فلا.

(قوله): «ومنها أن التكليف طلب اتفاقاً.. إلخ» حقق المؤلف رحمته هذا الاستدلال بوجه لا يرد عليه ما أورده السعد على تقرير ابن الحاجب وشارحه، وقد بيناه في حاشية على الحاشية.

(قوله): «بين عين الملزوم» وهو الطلب.

(قوله): «ونقيض اللازم» وهو حصول المطلوب.

(١) لأنه تكليف بغير الممكن.

(٢) واللازم أن لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب، ونقيضه حصوله وقت الطلب.

(٣) والتحقيق أنه قبل المباشرة تكليف بإيقاع الفعل في الزمن المستقبل، وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً ومختاراً له، بمعنى صحة تعلق قدرته وإرادته وقصده إلى إيقاعه، وإنما الممتنع تكليف ما لا يطاق، بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده إلى إيجاده، وهذا يندفع قوههم: إن الفعل بدون علته التامة ممتنع، ومعها واجب، فلا تكليف إلا بالمحال؛ لأن في الأول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط، وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل. (زرکشي على الجمع).

(*) قال الشيخ نجم الدين محمد بن جلال الدين عبد القادر الواسطي رحمته في شرحه للمنهاج ما لفظه: قال السيد العبري: واعلم أن الكلام في المسألة مشكل؛ لأن الفعل قبل القدرة - أعني القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التأثير - ممتنع الصدور، وعندها واجب الصدور، وحيث يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفاً به، وعلى مذهب الأشاعرة كون الواجب الصدور مكلفاً به، وكلاهما مستلزمان للتكليف بالمحال؛ لكونه على أحد المذهبين تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط، وعلى الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل. اهـ كلامه. ولعله ما أومى إليه الزركشي في جوابه السابق عن معنى هذا.

بها لا قدرة عليه، وهو محال^(١).

بيان الملازمة من وجهين: أحدهما: أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب، ووجود المتعلق بدون المتعلق محال.

وثانيهما: أن قدرة العبد عرض، والعرض لا يبقى زمنين، فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقاً بها. وأما بطلان اللازم^(٢) فظاهر.

وأجيب بمنع الملازمة، والوجهان المذكوران في بيانها ينتقض أولهما بقدرة الله تعالى عندكم فإنها ثابتة في الأزل بدون المقدور، وإلا لزم قدم العالم^(٣). والصحيح أن معناها معنى التمكن^(٤) من الفعل، وإنما يعقل قبله. وثانيهما ممنوع في جميع الأعراض، ولو سلم فلا نسلم زواله لا إلى بدل، بل يلحقه^(٥) أمثاله.

(قوله): «أن القدرة صفة» لم يذكر الإسني قوله: صفة [١]، بل اقتصر على قوله: إن القدرة متعلقة.. إلخ.

(قوله): «عدمت عند حدوث المقدور» لأنها لما تقدمت والفرض أنها لا تبقى حدث المقدور عند عدمها.

(قوله): «متعلقاً بها» الأولى متعلقاً لها.

(قوله): «أن معناها» أي: القدرة.

(قوله): «وإنما يعقل» أي: التمكن «قبله» أي: قبل الفعل.

(قوله): «ممنوع في جميع الأعراض» فإن بعض الأعراض يبقى كالقدرة، قال في التذكرة لابن متويه: لأن أحدنا لا يخرج عن كونه قادراً إلا عند ضد أو ما يجري مجراه على وجه لولاه لاستمر كونه قادراً. وقد جمع بعض العلماء ما يبقى و[ما] لا يبقى في آيات مشهورة [٢].

(١) هذا يوافق ما تقدم أن الأشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق.

(٢) وهو قوله: لكان تكليفاً بها لا قدرة عليه.

(٣) إذ القدرة لا تفارق مقدورها عندكم، والعالم مقدور، فيلزم أن يكون قديماً.

(٤) وجد في نسخ من الكتاب لفظ (معنى التمكن) والأظهر عدمه، وعلى وجوده فمعناه أن معناها متحد بمعنى التمكن، فمعنى قدر على الفعل وتمكن منه واحد. (من خط سيدنا حسن المغربي).

(٥) وفي نسخة: بل تخلفه أمثاله.

[١] - بل ذكرها، ولفظه كلفظ ابن الإمام سواء.

[٢] - هي قوله:

(و) لو سلمت الملازمة فإنه (يلزم من كون القدرة حاله^(١)) خاصة
(سلب التكليف^(٢)) إذ يقول كل عاقل: لا أفعل حتى أكلف^(٣)، ولم أكلف
حتى أفعل.

(و) يلزم منه أن (لا يكون) المكلف (مأموراً^(٤) إن لم يفعل) ما أمر به،

وستة وهي آلام إرادات
ونفرة واعتقاد والكراهات
كون وتأليف جسم واعتادات
يبس كذاك برودات حرارات

ما ليس يبقى من الأعراض
أربع
ظن وصوت فناء شهوة نظر
والباقيات حياة قدرة معها
لون وريح وطعم والرطوبة أو

(قوله): «ويلزم منه أن لا يكون المكلف مأموراً إن لم يفعل» الفرق بين هذا وما قبله وإن كان حاصل هذا
سلب التكليف أن الأول لا يتوقف سلب التكليف فيه على عدم الفعل، والثاني متوقف عليه، ولم يذكر
الشيخ رحمته الله فيما نقله عن الإسني الوجه الثاني.

(١) أي: حال الفعل لا قبله.

(*) الصواب: ويلزم من كون التكليف حاله سلب.. إلخ فتأمل. (سيدنا حسن المغربي).

(٢) قال السبكي في جمع الجوامع: قال قوم: لا يتوجه إلا عند المباشرة، وهو التحقيق، فالملام^[١] قبلها على
التلبس بالكف عن الفعل المنهي [ذلك الكف]^[٢] عنه؛ لأن الأمر بالشئ يفيد النهي عن تركه.
(محلي). قال أبو زرعة: قوله: (فالملام.. إلخ) جواب عن سؤال مقدر على هذا القول، تقريره: أن القول
به يؤدي إلى سلب التكليف، فإنه يقول: لا أفعل حتى أكلف، والفرض أنه لا يكلف حتى يفعل.
وجوابه: أنه قبل المباشرة متلبس بالترك، وهو فعل؛ فإنه كف النفس عن الفعل، فقد باشر الترك، فتوجه
إليه التكليف بترك حالة مباشرته الترك، وذلك بالفعل، وصار الملام على ذلك، وهو جواب
نفيس أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف ما لا يطاق. اهـ كلامه. وقال البرماوي في شرح ألفيته
بعد أن نقل كلام الجمع السابق ما لفظه: واستصوبه بعضهم، قلت: وهو عجيب؛ فإن النهي عن الضد
فرع تعلق الأمر، فإذا لم يتعلق قبله فكيف يلام على التلبس بالكف المنهي. (منه).

(٣) وقت حصول القدرة، وحصولها وجود الفعل بها، والله أعلم.

(٤) ويلزم أن لا يكون المأمور عالماً بكونه مأموراً قبل المباشرة، والأشعرية قد نصوا على أن المأمور
يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة، فهذا العلم إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها، وإن لم يكن
مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك. (من الإسني مع تصرف). ويلزم أيضاً (أن^[٣] ما عصي
مكلف) إذ لا تكليف عندهم إلا حال وجود الفعل (ولا استحق^[٤] ذمًا) كذلك (ويمتنع
التكليف به) أي: بالفعل (بعد^[٥] حدوثه) لما عرفت من استحالة إيجاد الموجود (إلا عند مجوز
تكليف المحال) وقد عرفت بطلانه. (فصول وشرحه للشيخ رحمته الله).

والمعلوم من الدين خلافه، ويلزم أيضاً^(١) دخول الخلف^(٢) في خبره تعالى إن لم يفعل.

بيانه: أنهم قد جعلوا الأمر السابق إعلالاً فقط، فإذا لم يفعله الشخص لم يكن مأموراً؛ لأنه إنما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل، وقد فرضنا أن لا فعل، فلا أمر، فيكون الإخبار بحصول الأمر غير مطابق.

[١]- يفتح الميم، أي: اللوم والذم. (محلي).

[٢]- ما بين المعقوفين من شرح المحلي.

[٣]- أن مخففة من الثقيلة، وخبرها ما عصى، واسمها فيها.

[٤]- في المطبوع: يستحق. والمثبت من الفصول وشرحه للغياث والنظام والدراري.

[٥]- في المطبوع: عند حدوثه. والمثبت من الفصول وشرحه الثلاثة.

(١) الأولى حذف (أيضاً)؛ لأن هذا الإلزام إنما هو نتيجة أن لا يكون مأموراً فتأمل. (سيدنا حسن المغربي).

(٢) ضبط بضم الخاء وفتحها، والظاهر صحة الضبط؛ فالضم لأن فيه إخلال ما وعد من أنه سيأمر في المستقبل، والخلف باطل، والفتح بمعنى باطل لذلك الإخلال.

فصل: في بيان المحكوم عليه وأحكامه

وهو الفصل الرابع من ثالث الأبحاث المحتاج إلى بيانها في هذا العلم.

(المحكوم عليه^(١)) هو (المكلف) وفيه ثلاث مسائل.

[الفهم شرط التكليف]

مسألة: (الفهم شرط التكليف) يعني يشترط أن يكون المكلف فاهماً لخطاب التكليف^(٢) أصله وتفصيله^(٣)؛ فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون إلا عند بعض من جوز تكليف المحال.

وأما البعض الآخر فوافقوا لا تحاشياً عن لزوم تكليف ما لا يطاق بل تنادياً من لزوم انتفاء فائدة التكليف، وهي الابتلاء؛ لأنه إنما يتصور التهيؤ للامثال وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب أصله وتفصيله دون من عداه، وإنما امتنع تكليف الصبي والمجنون لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله أيضاً^(٤)، وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون.

(قوله): «من ثالث الأبحاث» هو الأحكام، وفيه أربعة فصول.

(قوله): «أصله وتفصيله» الظاهر أن المراد بفهم الأصل أن يعرف المكلف مثلاً أن «أقيموا الصلاة» خطاب تكليف، وبفهم التفصيل أن يعرف معنى [١] الإقامة والصلاة ومعنى الأمر بذلك؛ ليفهم أنه خطاب تكليف بإقامة الصلاة من المخاطب، ولعل فهم التفصيل يغني عن فهم الأصل فينظر، ولم يتعرض لذلك في شرح المختصر وشرح الفصول، والذي في حواشي السعد ومثله في شرح الشيخ للفصول: بأن يفهم من الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامثال، لا بأن يصدق بأنه مكلف، وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار.

(١) يعني حكماً تكليفاً، وأما الوضعي فقد يكون على غير مكلف، كالحكم على الزنا بسببته للجلد، ويقال: غالباً؛ فإنه قد يحكم على غير مكلف، كالحكم على الصبي بوجوب الزكاة في ماله، وكذلك على مذهب المعتزلة في الحكم على الله بوجوب الواجبات الستة.

(٢) في فصول البدائع: اشترط في صحة التكليف فهم المكلف له؛ بمعنى تصوره، لا تصديقه، وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار، فلا حاجة إلى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصده وأمثالها، كيف والدليل العقلي غير فارق؟

(٣) في حاشية: أصله كالمعارف الإلهية، وتفصيله كالشرعية.

(٤) من كونه مطلقاً أو مقيداً أو نحو ذلك.

[١] - بل الظاهر أن المراد بتفصيله ما ترتب عليه الصحة، فلا إغناء كما ذكره القاضي فتأمل. (ح عن خط شيخه). وهو معنى ما ذكره القاضي عن السعد والشريف [والشيخ (ظ)]. (سياغي).

وأما الصبي المميز فمُختَلَف فيه، فقليل: إن الصبي إذا أدرك منافعه ومضاره فتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ما قام على سائر العقلاء من الحجة ولزمه ما لزمهم، ولا يلزم عليه ^(١) قبول الشهادة منه وإقامة الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ؛ لأنها أحكام تتعلق بغيره، ولا تثبت إلا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء، ولا علم إلا من الأمارات ^(٢)، بخلاف ما يتعلق به من الأحكام فإنه يخاطب بها إذا كمل عقله وإن لم يُعلم الكمال.

وقيل: إن المميز وإن فهم ما لا يفهمه غير المميز غير فاهم فهم كامل العقل، فنسبته إلى غير المميز كنسبة غير المميز إلى البهيمة، وإن قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ إلا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة ^(٣).

(قوله): «ما قام على سائر العقلاء من الحجة.. إلخ» قد فهم بعض الناظرين أن هذا معنى انفراد التكليف العقلي عن الشرعي كما هو المختار عند جمهور المعتزلة، وليس كذلك؛ فإن الظاهر عموم ما ذكره المؤلف للعقلي والشرعي، وإنما قصد المؤلف عليه السلام إخراج بعض التكاليف الشرعية، وهو ما يتعلق بغيره؛ لما ذكره من الفروق.

وأما الانفراد ^[١] فمعناه أن من تم له العلوم العقلية خوطب بالأحكام العقلية كشكر المنعم، فيعاقب على الإخلال بها.

(قوله): «ما يتعلق به من الأحكام» أي: العقلية، وكالصلاة من الشرعية.

(قوله): «وإن لم يعلم الكمال» يعني بأماراته الشرعية.

(قوله): «وإن قارب» أي: المميز، وهو متصل بقوله: كنسبة غير المميز إلى البهيمة.

(قوله): «كفهمه» أي: كفهم نفسه بعد مضي لحظة، بأن يكمل له وقت البلوغ الشرعي.

- (١) الضمير في (عليه) للقول المدلول عليه بقوله: فقليل. (سيدي صفى الدين أحمد بن إسحاق).
- (٢) المذكورة الشرعية، والعلم من الأمارات على معنى ما سيذكره قريباً من جعل الشارع البلوغ ضابطاً؛ لكون الفهم معه أكثرياً، فعلى هذا المراد العلم من طريق الشرع.
- (٣) إذ لا تفاوت في الفهم.

[١] - يعني انفراد الأحكام العقلية. (سياغي).

والوجه: أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدرج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطاً؛ لكون الفهم معه أكثرياً، وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه؛ لقوله ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة^(١)): عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق))، وقوله: «يلغ» يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في المطلوب.

وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من أثبت الحسن والقبح العقليين إلى نظر.

وإنما اشترط الفهم **(لاستحالة الامتثال بدونه)** إذ الامتثال الإتيان بالفعل على قصد الطاعة، ويستحيل ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالاً للأمر

(قوله): «درجة التمييز. إلخ» يعني وإن لم يكمل له البلوغ الشرعي، فلا يقوم حجة على عدم تكليف المميز. وقد قيل في جواب ما ذكره المؤلف ﷺ: إن قوله ﷺ: ((حتى يبلغ)) وإن كان مطلقاً فهو مقيد بقوله تعالى [١]: حتى يبلغ الحلم، فيحمل عليه، فحينئذ يقوم حجة.

(قوله): «وتقرير هذا القول» أي: الثاني، وهو أن المميز غير مكلف وإن فهم فهم كامل العقل.

(قوله): «على هذا الوجه» وهو قوله: والوجه أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً.. إلخ.

(قوله): «إلى نظر» وذلك لأنه إذا كان العقل مستقلاً بمعرفة الحسن والقبح كان ذلك علامة له ولم يكن حصوله خفياً ولم يحتاج إلى جعل البلوغ ضابطاً، كذا نقل.

(قوله): «قصد الفعل امتثالاً» إذ قد يصدر الفعل عن الغافل عن الأمر اتفاقاً، وذلك غير كاف في سقوط التكليف، بل لا بد من قصد الامتثال، فلما يتوهم أن ذلك إذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه فلا يكون تكليف المحال.

(١) حديث: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الميتلى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر)) رواه أحمد وأبو داود والنسائي والحاكم عن عائشة. وقال ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم)) أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم عن علي بن أبي حمزة وعمر. وما في الأصل رواه محمد، وهو في المجموع عن علي بن أبي حمزة.

[١] - التلاوة «وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم». اهـ وفي حاشية: بل في كثير من الأخبار «حتى يحتلم». (حسن بن يحيى). كما في المتفقين من حديث عائشة عن النبي ﷺ: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل)) رواه أحمد، ومثله من رواية علي بن أبي حمزة له ولأبي داود والترمذي وقال: حديث حسن. (عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

(وإلا) أي: وإن لم يشترط الفهم **(صح)** التكليف **(للبهائم)** إذ لا مانع يقدر في البهيمة إلا عدم الفهم، وقد فرض أنه ليس بمانع، واللازم باطل. احتج من جوز تكليف الغافل من الأشاعرة بأنه لو لم يجوز لما وقع، لكنه وقع؛ لأنه اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه فكلف بموجبها.

(و) الجواب: أن **(طلاق السكران ونحوه)** ليس من قبيل ^(١) التكليف، بل **(من قبيل ^(٢) الأسباب)** أي: ربط الأحكام بأسبابها ^(٣)، كاعتبار قتل الطفل وإتلافه ^(٤) لوجوب الدية والضمان إما على الولي في الحال وإما على الصبي بعد

(قوله): «وإلا أي وإن لم يشترط الفهم» ظاهر المتن أن قوله: «وإلا صح» مترتب على اشتراط الفهم المعلق بالاستحالة، فيكون المعنى: وإن لم نقل باشتراط الفهم للاستحالة، ومقتضاه أن يكون **[١]** الجميع دليلاً واحداً، وليس كذلك، فأشار المؤلف رحمته في الشرح إلى أنه مترتب على مجرد عدم اشتراط الفهم من غير تعرض لقيد الاستحالة، فيكون كل واحد منهما دليلاً مستقلاً كما ذلك صريح عبارة ابن الحاجب.

(قوله): «إذ لا مانع يقدر في البهيمة إلا عدم الفهم» هكذا ذكره ابن الحاجب وغيره. قال السعد: يعني أن هذا معلوم بالضرورة، فلا يرد أنه لم لا يجوز أن يكون لانتفاء شرط آخر؟ يعني كما ذكر في الجواهر أنه يجوز أن يكون التكليف مشروطاً بخصوصية الإنسان، فيمتنع الحصر في قوله: إذ لا مانع.. إلخ فضلاً عن كونه معلوماً بالضرورة.

قلت: المؤلف رحمته لم يلاحظ إلى ما ذكره في الجواهر؛ لأن كلام السعد متجه.

(قوله): «ونحوه» أي: نحو طلاقه.

(قوله): «إما على الولي في الحال» يعني من مال الصبي كما في شرح المختصر.

(١) في المطبوع: قبل.

(٢) في المطبوع: قبل.

(٣) ويمكن أن يجاب بأنه تكليف لمن ليس به السكر بأنه حرم عليك السكر، فإن شربت تعين طلاقك وقتلك وإتلافك، فإن أردت أن تأمن من هذه فيأياك والسكر. (ميرزا جان).

(*) يعني أن الشارع ربط نفوذ الطلاق بنفس طلق ونحو ذلك.

(*) أي: حكم وضعي لا تكليفي، كقتل الطفل وإتلافه وضعي له وتكليفي على وليه. (فصول بدائع).

(٤) فإنه سبب لوجوب الضمان والدية **[٢]** من ماله على وليه، وهو غير مكلف به قطعاً، بل كريط وجوب الصوم بشهود الشهر. (عضد).

[١] - تأمل. (ح عن خط شيخه). لا وجه له مع التأمل. (حسن بن يحيى).

[٢] - لكنه يقال: إن الدية ونحوها على عاقلته، ولا شيء عليه إن كفت العاقلة.

بلوغه، فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة^(١) له عند بعض أصحابنا، وعند الآخرين لا يقع.

وقال الإمام يحيى بن حمزة: الخلاف فيما إذا بقي له بعض تمييز، وأما إذا صار كالنائم لا يميز بين الأرض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقاً، وحينئذ لا حجة لهم فيه؛ لبقاء التكليف مع التمييز.

احتجوا ثانياً بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، وهذا نهي لمن لا يعلم، وهو تكليف، فقد كلف من لا يعلم.
(و) الجواب: أن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ ظاهر في مقابلة قاطع^(٢) فوجب تأويله، فهو **(إما نهي عن السكر عند قصد الصلاة^(٣))** مثل: لا تمت وأنت ظالم، فإن معناه: لا تظلم فتموت وأنت ظالم^(٤)

(قوله): «عقوبة له عند بعض أصحابنا» قد أورد عليه أنه إنما يتم حيث شربه تعدياً، والأولى الاستدلال بعموم الأدلة، ويقول علي كرم الله وجهه: «طلاق السكران واقع»، لكن هذا التعليل لا يدفع الاستدلال به على لزوم تكليف من لا يفهم، فالأولى في الجواب اعتماد ما ذكره الإمام يحيى عليه السلام.
(قوله): «لا تمت وأنت ظالم» جعل هذا المثال أصلاً نحن فيه للقطع بالتأويل فيه؛ لأن الموت غير مقدور، مع أنه كائن البتة، فليس المقصود النهي عنه في حال الظلم، بل إنما المنهي عنه الكون على تلك الحال. ولعل الكلام يكون كناية؛ فإن طلب الامتناع عن قرب الصلاة في حال السكر يردفه ويلزمه طلب الامتناع عن الكون على تلك الحال عند قصد الفعل، والله أعلم.

(١) إذا كان على جهة العقوبة فلعله إذا شربه متعدياً لا مكرهاً أو نحوه، وقد أشار إلى مثل ذلك بعض أصحابنا.

(*) الظاهر أن بعد جعل الطلاق سبباً لا يليق هذا ولا الفرق بين ما بقي له بعض تمييز أو لا، فانظر. (سيدي صفي الدين).

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾. وفي حاشية: وهو أن الفهم شرط التكليف.

(*) في المطبوع: القاطع.

(٣) أي: القربان لها، لا النهي عن الصلاة حالة السكر فلا يكون الخطاب للسكران. (منتخب).

(٤) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران]، فإن القيد مناط النفي غالباً. (فصول بدائع).

(وإما) نهي (للثَّمَل^(١)) الثابت العقل عن الصلاة، وسمي الثَّمَل سكرًا لأنه يؤدي إلى السكر غالبًا، وذلك **(لمنعه)** أي: الثمل **(التثبّت)** كالغضب، وقد يقال للغضبان: اسكت حتى تعلم ما تقول، أي: تعلم علمًا كاملاً، وليس الغرض نفى العلم عنه بالكلية.

[مسألة في تعلق الخطاب بالمعدوم]

مسألة: في تعلق الخطاب بالمعدوم.

لا شك أن تكليف المعدوم وإرادة تنجيز^(٢) الفعل منه في حال عدمه مستحيل ضرورة واتفاقًا، وإنما الخلاف في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه، فعند أئمتنا والمعتزلة أن **(الخطاب لا)** يجوز أن **(يتعلق بالمعدوم)** حال عدمه **(لأنه)** أي: الخطاب **(توجيه الكلام نحو الغير للإفهام)** ولا فهم للمعدوم **(خلافًا للأشعرية^(٣))** فإنهم أوجبوا تعلقه بالمعدوم **(بناء على قاعدة قدمه)** أي: قدم الخطاب.

(قوله): «توجيه الكلام.. إلخ» والأشعرية اختلفوا في تسمية الكلام خطابًا في الأزل^[١]، وهو مبني على تفسير الخطاب، فإن فسر بأنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطابًا، وإن فسر بأنه الكلام الذي أفهم بالفعل لم يكن خطابًا، ذكره في شرح المختصر.

- (١) فعلى التأويل الأول لا تجوز الصلاة لمن كان سكران، وتجوز لمن كان ثملًا، وعلى الثاني لا يجوز للثمل الصلاة، وأما السكران فلا يتعلق الخطاب به بحال. قلت: وأنت تعلم أن ما نقل في شأن نزول الآية لا يلائم التأويل الثاني، فتدبر. (ميرزاجان [والتصحيح منه]).
- (٢) قال في شرح العنود: اختص أصحابنا من بين سائر الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم، حتى صرحوا بأن المعدوم مكلف، وقد شدد سائر الطوائف النكير عليهم، قالوا: إذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم أجدر، وإنما يرد ذلك لو أريد به تنجيز التكليف في حال العدم، بأن يطلب منه الفعل في حال العدم، بأن يكون الفهم والفعل في حال العدم، ولم يرد به ذلك، بل أريد به التعلق العقلي، وهو أن المعدوم.. إلخ ما ذكره الشارح.
- (٣) والإمام القاسم بن محمد. (من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري).

[١]- في شرح المختصر: تسمية الكلام في الأزل خطابًا.

ومعنى تعلقه به أن المعدوم^(١) الذي علم الله تعالى أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال^(٢)، وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يمثل^(٣) ويأتي بالفعل على تقدير الوجود، أو أن المعدوم ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً **(و) هذه القاعدة (بطلانها في) علم (الكلام^(٤))**.

والحاصل في هذه المسألة: أن أرباب الملل والمذاهب اتفقوا على أن الباري تعالى متكلم، ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه^(٥)، فقالت

(١) هذا من إثبات الذوات في العدم، والأشعرية لا تقول به فينظر. (لي).. ليس هذا من إثبات الذوات كما هو معلوم، وانظر علم الكلام.

(٢) وهو المستقبل. (عضد).

(٣) بالحكم القديم الذي تعلق به قبل وجوده لا بأمر آخر متجدد؛ لأن تجدد القديم محال، والمتجدد إنها هو الدال على القديم. (من خط المولى ضياء الدين رحمته الله).

(٤) قال الجامي في الدرة الفاخرة: قال الإمام حجة الإسلام: الكلام على ضربين: أحدهما مطلق في حق الباري تعالى، والثاني في حق الآدميين، أما الأول فهو صفة من صفات الربوبية، فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم أبنتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها، وصفة الباري تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه، فليست إذا شيئاً زائدة عليه، فالعلم هو حقيقة هويته، ومن أراد أن يعد صفات الباري تعالى فقد أخطأ، فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات الباري لا تتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا في مراتب العبارات وموارد الإشارات، فإذا أضيف علمه إلى استماع دعوة المضطرين يقال له: سمع، وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال له: بصير، وإذا أفاض من مكنون علمه على قلب أحد أسرار ربوبيته يقال: متكلم، فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام، فإذا كلام الباري ليس شيئاً سوى إفادته مكنونات علمه على من يريد إكرامه كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، أي: شرفه الله بقربه، وقربه بقدسه، وكلمه بعلم ذاته.

(٥) وقيامه بذاته.

(*) ثم إن هاهنا قياسين متعارضين: أحدهما: أن كلام الله صفة له، وكل صفة له فهو قديم، فكلامه تعالى قديم. وثانيهما: أن كلامه مؤلف مترتب متعاقب في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث، فافترق المسلمون إلى فرق أربع، فرقان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول، وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني، وقدحت الأخرى في كبراه، وفرقتان آخرتان ذهبوا إلى صحة الثاني وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور [في الفرقتين الأُولتين هناك]. (شرح مواقف).

الحنابلة والحشوية: كلامه تعالى حروف وأصوات قديم بذاته، وبالغوا حتى قال بعضهم: الجلد^(١) والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف.

ووافقهم الكرامية في المعنى وخالفوهم في القدم، فقالوا: إنها حادثة قائمة بذاته تعالى؛ لتجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى.

ووافقهم أيضاً الأشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى، فقالوا: كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف، وهو قديم.

ووافقهم أيضاً أصحابنا والمعتزلة في المعنى وخالفوهم في القدم والقيام بذاته تعالى، فقالوا: كلام الله تعالى حروف وأصوات^(٢) حادثة ليست قائمة بذاته

(قوله): «ووافقهم» أي: الحنابلة والحشوية أيضاً أصحابنا في المعنى» أي: في أنه حروف وأصوات.

(١) قال سعد الدين في شرح العقائد: فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم الأمر، كما إذا قدر الرجل ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود، والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله؛ لتنزهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الزمان.

(*) قال السعد: وهو جهل وعناد. قال قرة كمال: وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزليان، وعن بعضهم: أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله، وقد صار قديماً بعدما كان حادثاً. أه أقول: صحح النقل وتلطف القرني فقال: الحنابلة قالوا: كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والأصوات، ومع ذلك فهي قديمة؛ لأن كلام الله مسموع؛ لقوله: «حتى يسمع كلام الله»، وقد دل الدليل على أن كلام الله قديم، فكذلك الحروف المسموعة. (حواشي شرح العقائد).

(٢) عبارة مختصر الصحائف للعبدي: لكن المعتزلة ذهبوا إلى أنها حادثة قائمة بغير الله تعالى، وقالوا: معنى كونه متكلاً كونه موجداً لهذه الحروف والأصوات الدالة على المعاني في أجسام مخصوصة، وقال أبو الهذيل: بل قوله تعالى للشيء: ﴿كن﴾ عرض حادث لا في محل، وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام.

(*) دليل أصحابنا على حدوث القرآن الاتفاق على أن القرآن اسم [١] لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً، وهو يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعاً بالأذان، وكل ذلك من سمات الحدوث. (شرح عقائد).

[١] - لفظ شرح العقائد: ومن أقوى شبه المعتزلة: أنكم متفقون على أن القرآن اسم .. إلخ.

تعالى، بل خلقه في غيره^(١)، ومعنى كونه متكلماً أنه خلق الكلام في بعض الأجسام.

فإن قيل: لا يلزم بمجرد خلق الكلام أن يوصف بكونه متكلماً كما لا يلزم من خلق الجسم أن يوصف بكونه متجسماً^(٢).

قلنا: خلق الكلام يختص من بين أنواع الخلق باسم التكلم^(٣)، فيكون المتكلم خالق الكلام بلا إشكال.

(قوله): «بل خلقه في غيره» كجبريل عليه السلام والنبي ﷺ، فخلق فعل ماض، ويصح إطلاق خالق عليه تعالى وإن لم يقدّم الخلق به؛ لأن الخلق للمخلوق بناء على ما مر من صحة اشتقاق [١] اسم الفاعل لغير ذي المعنى.

(قوله): «متجسماً» لم يقل: مجسماً من جسم لأن الأول هو نظير متكلم، لا الثاني فهو بمعنى جعله جسماً لا بمعنى قامت به الجسمية. فإن قيل: ما ذكره المؤلف عليه السلام في متكلم من تكلم فما حكم مكلم من كلم؟ قلت: الظاهر أنه كمتكلم بمعنى خالق الكلام كما ذكره في تذكرة ابن متويه، إلا أنه قال: لا يكفي في مكلم مجرد خلقه للكلام، بل لا بد مع ذلك من كونه قاصداً به خطاب الغير، فهو أخص من متكلم.

(قوله): «من بين أنواع الخلق» يعني كخلق الحركة وخلق الجسم والبياض ونحو ذلك، فإنه إنما يقال لخلق هذه الأشياء: خالق لا متحرك وأبيض.

(قوله): «باسم التكلم» الإضافة بيانية، يعني ولا يقال: لإيجاد الكلام خلقاً ولا للفاعل له خالقاً. ووجه الاختصاص أنه قد ثبت إطلاق المتكلم عليه تعالى، وقد قام البرهان على امتناع قيام الكلام اللفظي به تعالى، فلزم القول بأن معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في جسم، ولم يثبت الإطلاق عليه تعالى في مثل المتحرك والأسود والأبيض.

(قوله): «بلا إشكال» إشارة إلى أن منع ذلك مكابرة لا تسمع؛ لقيام البرهان على الامتناع كما عرفت، لكن ما ذكر مبني على تقدير تسليم أن المراد بالتكلم خلق الكلام اللفظي، والمراد عندهم النفسي، لكن سيأتي إبطاله، فيتعين اللفظي.

(١) وإنما قالوا: خلقه في غيره لأن الكلام عرض لا بد له من محل، والباري تعالى ليس محلاً للأعراض، فتعين اشتراط المحل عندهم. (علم شامخ).

(٢) قلنا: هذا مبحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية، وإذا قام الدليل على امتناع كونه متكلماً بالمعنى اللغوي فلا يتم دليلكم على المعنى القائم بالذات، فلا بد من التأويل والصرف عن الظاهر.

(٣) وهو حدث صالح للاشتقاق، بخلاف الجسم فهو جثة فلم يشتق منه. (عن خط العلامة محمد بن إسحاق). وفي حاشية ما لفظه: حاصله أنهم قالوا: يلزم إذاً أن يسمى بخلق الجسم متجسماً والحجر متحجراً ونحو ذلك. قلنا: لا يسمى الله بلفظ لا يفيد المدح وهو يوهم الخطأ، ولم يطلق تعالى على ذاته إلا أنه متكلم، فوصفناه به دون ما عداه.

[١] - قد تقدم الخوض فيه، فهو دخيل في هذا المقام. (ح عن خط شيخه).

واستدل على ذلك بوجوه كثيرة^(١) حاصلها: أن كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة، والأشاعرة لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في أثناء دليلهم الآتي، فلا حاجة إلى ذكرها.

واستدل الأشاعرة بأن المتكلم من قام به الكلام، لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر؛ للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً، وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوّتاً^(٢)، وأنا إذا سمعنا قائلاً يقول: «أنا قائم» نسميه المتكلم وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام، بل وإن علمنا أن موجدته هو الله تعالى، وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحسي، أعني المنتظم من الحروف المسموعة؛ لأنه حادث ضرورة أن

(قوله): «واستدل على ذلك بوجوه كثيرة» أي: استدل أصحابنا على أن كلام الله حروف وأصوات حادثه بوجوه كثيرة، منها: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ» [الأنبياء: ٢]، ومنها: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [يس: ٨٢].. الآية، فإن قوله (كن) متأخر عن الإرادة الحادثة، والمتأخر عن الحادث. ومنها: أن النسخ واقع في القرآن، وهو رفع أو انتهاء، ولا شيء منها يتصور في القديم؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وغير ذلك. وقد أجاب في المواقف [١] بمثل ما ذكره المؤلف حيث قال: إنها تدل على حدوث الألفاظ، وهو غير المتنازع فيه. ثم قال: فلا يكون للمعتزلة فيها حجة إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة حتى لا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات. قلت: وقد برهن المؤلف عليه السلام على ذلك في آخر البحث بقوله: ثم لا نسلم أن ذلك غير الإذعان.. إلخ فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «بأن المتكلم من قام به الكلام» بناء على أنه لا يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى، وفيه النزاع كما تقدم.

(قوله): «ولو في محل آخر» زيادة «ولو» يختل بها المعنى، وتأويلها بأن المراد ولو في غير نفس الموجد للكلام بأن لا يتحد محل الكلام والاتحاد بعيد وغير مفيد.

(قوله): «وإن لم نعلم.. إلخ» بأن جوزنا أن الله خلق الكلام، ولا يخفى بعد هذا الفرض [٢].

(قوله): «وحيثئذ» أي: حين أن عرفت أن المتكلم من قام به الكلام مع إطلاقه على الله تعالى.

(١) ذكر بعضاً منها سيلان رحمته عليه، وكانت ثابتة بخط المؤلف رحمته عليه ثم ضرب عليها وجعل عوضها قوله: (حاصلها.. إلخ).

(٢) ولا يصح اتصاف الباري تعالى بالأعراض المخلوقة له تعالى. (سعد).

[١] - قوله: «وقد أجاب في المواقف» لعله يشير إلى أن المؤلف ذكره في قوله: حاصلها أن كلام الله هو المؤلف.. إلخ فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - لا بعد في الفرض على مراد الأشاعرة في إقامة الحجة تأمل. (ح عن خط شيخه).

له ابتداء وانتهاء، وأن الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه فيكون له ^(١) أول فلا يكون قديماً، والحرف ^(٢) الأول أيضاً لما كان له انقضاء لا يكون قديماً؛ لامتناع طرآن العدم ^(٣) على القديم، فالمجموع المركب منهما ^(٤) لا يكون قديماً، والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى، فتعين أن يكون هو المعنى ^(٥)؛ إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام، وهو الذي يسمى بالكلام النفسي، فإن من يورد صيغة أمر ^(٦) أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى

(قوله): «فيكون له» أي: للحرف المشروط.

(قوله): «فالمجموع المركب» أي: فكذا المجموع المركب.

(قوله): «فإن من يورد صيغة أمر.. إلخ» هذه العبارة تشعر بأن هذا وما بعده مترتب على الكلام السابق فيكون استدلالاً واحداً، ولو جعل استدلالاً مستقلاً ^[١] بما يجد الإنسان من نفسه ويقاس فيه الغائب على الشاهد لوافق ما سيأتي في الحاشية نقلاً عن شرح العقائد.

(قوله): «يجد في نفسه معاني» يحتمل أن المعاني توجد في نفس من يورد الأمر وحده، وكذا النهي، وكذا كل واحد مما بعده، ويحتمل أن المعاني في مجموعها ^[٢] لا في كل واحد منها.

(١) أي: للحرف المشروط. (شرح تجريد). لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. (سعد).

(٢) في المطبوع: وأن الحرف.

(٣) في المصباح: طرأ الشيء يطرؤ طرأناً مهموز: حصل بغتة، فهو طارئ.

(٤) أي: من الحرف الأول والآخر. وفي حاشية: أي: من الحرفين مثلاً.

(٥) في المطبوع: هو المعنى الأول. وهو غلط.

(٦) وتحقيقه: أن للشيء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة، وهي على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا: القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة ^[٣] المسموعة، كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المتخيلة كما في قولنا: حفظت القرآن، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن. (من شرح العقائد للسعد).

[١]- لكن المطلوب إثبات كون كلامه تعالى قديماً لكونه معنى مسمى الكلام النفسي، ولا يثبت ذلك إلا بالمجموع فتأمل. (حسن بن يحيى).

[٢]- وهذا هو الأولى. (ح عن خط شيخه).

[٣]- في المطبوع: يراد بها الألفاظ المسموعة، والمثبت من شرح العقائد.

الذي يجده في نفسه ويدور في خلدته ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها. هذا دليلهم في إثبات الكلام النفسي أوردناه مبسوطاً، ولا تخلو قواعده^(١)

(قوله): «ولا يختلف باختلاف العبارات.. إلخ» يعني أن العبارات تختلف بالأزمنة والأقوام والإنشاء والإخبار ولا يختلف ذلك المعنى النفسي، بل لا تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ؛ إذ قد تدل الإشارة والكتابة^[١]، والمعنى القائم بالنفس واحد لا يتغير. قال في شرح المختصر وحواشيه: وهو نسبة بين أمرين قائمة بالمتكلم. والظاهر أنهم قصدوا بما ذكره هنا وكذا بقولهم فيما يأتي: لا يتغير بتغير العبارات وكذا قولهم: تعبيرات عن واحد- بيان مغايرة الكلام النفسي لمدلولات الألفاظ، فإنه سيأتي عنهم أن الكلام النفسي ليس عين مدلول اللفظ؛ إذ مدلول اللفظ^[٢] يتغير بتغير اللفظ إلى ماض ومستقبل وأمر ونهي وخبر واستخبار وغير ذلك. فإذا ثبت أنه متحد في الشاهد ثبت مثله في الغائب، ولعلمهم أرادوا بذلك دفع ما يرد عليهم في حق الغائب تعالى من أنه لو ثبت الكلام النفسي وقام به تعالى في الأزل مع اختلافه وانقسامه باعتبار الاختلاف إلى أمر ونهي وخبر واستخبار وماض ومستقبل لزم منه تعدد القديم، وهو محال، فوافق المذكور هاهنا ما ذكره في شرح المختصر وحواشيه من أن كلامه تعالى غير منقسم في الأزل إلى أمر ونهي وخبر، بل هي حادثة. فورد عليهم: أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام، والجنس لا يوجد إلا في ضمن نوع، فأجابوا بمنع كونها أنواعه، بل عوارضه بحسب التعلق، فانقسامه إليها بحسب اعتبار التعلقات لا باختلاف الذاتيات، والتعدد الاعتباري لا يوجب المحال، كالإبصار فإنه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات، وإنما يتعدد تعلقه، فكذا الكلام النفسي من حيث تعلق بما لو فعل استحق فاعله المدح وتاركة الذم يسمى أمراً، وبالعكس نهياً، وعلى هذا القياس، مثلاً الخبر عن إرسال نوح عليه السلام واحد، ويعبر عنه قبل إرساله بأننا سنرسله، وبعده بأننا أرسلناه. قلت: لكن قولهم فيما سبق: «يجد في نفسه معاني» مناف لما ذكره؛ إذ ما سبق صريح في تعدد الكلام النفسي، فلا يخفى ما في كلامهم من الانضراب، والله أعلم.

(قوله): «ولا تخلو قواعده أي: قواعد دليلهم، ولم يذكر المؤلف عليه السلام إلا قاعدتين، وكأنه أطلق الجمع على الاثنين مجازاً^[٣]».

(١) قال السعد في شرح حواشي العقائد: إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه. قال القاضي زكريا: أورد عليه أمران: الأول: أن هذا من قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل، ثم أجاب عنه. الثاني: أن ما ذكره إنما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق؛ لأن كل عاقل تصدق للإخبار تحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة. وجوابه: أن الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان، فإن الذي يزيل الإشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان، فنجد الشاك منا يتصور النسبة وطرفيها، ومن لم يقصد الإخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي، وإذا قصد الإخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة، فقد ظهر أن ذلك ليس شيئاً من العلوم. اهـ قيل: أما التصورية فلانفكاكها عنها، وأما التصديقية فلتحققه بدونها. (حواشي عقائد).

[١]- في شرح المواقف: إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة.

[٢]- يحقق هذا؛ فإن الظاهر عندهم أن الكلام النفسي يتغير بتغير الانتقال إلى هذه المعاني، فهو مثل اللفظي، وإنما يتحقق عدم تغير المعنى النفسي في أحد هذه الأشياء كالأخبار وإن تعددت وتغايرت العبارات، بخلاف اللفظي، والله أعلم. (حسن بن يحيى ح).

[٣]- لا يلزم في بيان الخلل بشيئين أن لا يكون المتقدم إلا قاعدتين. (ح عن خط شبيهه). إذ قد يترتب بعضها على بعض فيبطل بإبطال المتوقف -يعني بالفتح- المتوقف أراد بالكسر. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد). وفي حاشية: قوله: فمن ذلك ومن ذلك قاض باستعمال الجمع في مدلوله الحقيقي، فلا غبار على عبارته. (وزير ح).

عن خلل، فمن ذلك قولهم: المتكلم من قام به الكلام.. إلخ، قال السيد المحقق: الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة^(١)، فيكون الكلام قائماً بالهواء^(٢)، والهواء ليس قائماً بالمتكلم^(٣)

(قوله): «الكلام هيئات.. إلخ»: هذا لازم من كلامه في شرح المواقف حيث قال: الحروف كيفيات وهيئات عارضة للأصوات. وهو مقتضى ما نقله عن بعضهم من أن الحروف كيفية وهيئة عارضة له. وكلام نجم الأئمة في مخارج الحروف حيث قال: لأن الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له. وكلام المؤلف عليه السلام قريب مما في حاشية الشلبي حيث قال معترضاً على المطول: هذا مبني على أن اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف: والمختار أنه كيفية تحدث في الهواء من توجه، ذكره في بحث: وكثيراً ما يسمى ذلك فصاحة.

(قوله): «المتحرك» أي: الهواء «حركة مخصوصة» أشار بهذا إلى ما ذكروا من أن تموج الهواء ليس حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل هو صدم بعد صدم، فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الخوض إذا ألقي حجر في وسطه، فأراد المؤلف عليه السلام بالحركة المخصوصة هذا التموج، فإنه كحركة جسم منتقل جميعه دفعة من مكان إلى مكان. قالوا: وهذا التموج ليس هو الصوت، بل هو سبب قريب للصوت، وسبب التموج قلع عنيف أو قرع عنيف، وتبام تحققه يؤخذ من موضعه.

(قوله): «فيكون الكلام قائماً بالهواء» أي: بواسطة قيامه بالصوت، لكن يلزمهم قيام المعنى بالمعنى. وقد أجاب الشلبي عن ذلك: بأن الحروف ليست أموراً موجودة، فلا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عند المتكلمين.

- (١) انتهى كلامه، كذا في بعض النسخ، وقوله: «فيكون الكلام» شروع في الرد.
- (٢) تحقيق النقض لما ذكره الشريف لأصل استدلالهم -وهو قولهم: إن المتكلم من قام به الكلام- أنه جعل الكلام اللفظي قائماً بالهواء، والمتكلم محدثه، والهواء غير المتكلم، أما إذا أريد به الهواء الخارج عن بدن الإنسان فواقع. وأما إن أريد به الهواء الذي مبدؤه صدر المتكلم ومتمناه صماخ السامع فإن هذا المجموع غير المتكلم قطعاً، فلا يكون القائم بالهواء قائماً بالإنسان حتى يكون القائم به قائماً بالإنسان؛ لأن القيام بالشيء من أحكام الأعراض، والهواء جسم، فصح أن المتكلم بالكلام اللفظي لم يشترك له هذا الاسم من الكلام، بل من التكلم، وهو تقطيع الصوت وتمييزه بالاعتماد على المخارج حتى تحصل له الهيئة المخصوصة، فإذا صح اشتقاق المتكلم من التكلم وهو غير الكلام لم يصح إثبات الكلام النفسي، فلا ضرورة توجب إثبات الكلام النفسي لتصحیح اشتقاق المتكلم في حق الباري تعالى؛ لصحة اشتقاقه من التكلم الذي هو إيجاد الكلام بخلقه في محل غيره وهو الهواء، لا سيما مع تهافت دليلهم في إثبات الكلام النفسي في حق الإنسان كما ذكر في حواشي شرح العقائد، والله أعلم.
- (٣) لكونه جسماً.

حتى يقال: ما قام به قائم بالتكلم بالواسطة، فإذا نسبة الكلام إلى المتكلم ليس لقيامه به، بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض، وكذا الكلمات والتركيب، وعلى هذا لا يصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام، بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز، ونظير ذلك أن المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم؛ لظهور أن مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لا الكلام

(قوله): «بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها من بعض» ينظر في تمييز المتكلم [١] لما ليس بقائم به. وفي شرح الشافية لنجم الأئمة: أن السبب في اختلاف الحروف هو اختلاف مواضع تكون الحروف في اللسان والحلق وغيرهما. انتهى

فينظر هل يلزم من كلامه القيام بالتكلم [٢]، ولعله يقال: حصل ذلك التمييز من اعتماد اللسان على المخارج، وهو غير دافع للإشكال أيضاً، وينظر هل يلزم من إثبات مخارج الحروف من أقصى الحلق إلى الشفة القيام بالتكلم أم لا؟ فالمقام محل تأمل.

(قوله): «بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز.. إلخ» قد تقدم أن المتكلم عند أصحابنا خالق الكلام، ولعل ما ذكره المؤلف عليه السلام هنا إلزام للمخالف فقط سندا لمنع كون المتكلم من قام به الكلام. لكن يرد: أن المتكلم إذا كان من قام به التعيين والتمييز للحروف الحادثة استحالة إطلاقه عليه تعالى، وحينئذ للمخالف أن يقول: وإذا استحالة هذا المعنى [٣] وقد أطلق المتكلم عليه تعالى تعين أنه من قام به الكلام النفسي؛ إذ لا ثالث يطلق عليه.

ولو قيل في رد دليل المخالف: إن المتكلم ليس من قام به الكلام النفسي لا لما ذكر، بل لصحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى كما قد برهن على ذلك في مسألة المشتق لم يرد عليه ما ذكر، والله أعلم.

(قوله): «لظهور أن مبدأ الاشتقاق فيها هو التكلم والتعلم» لأن الفعل فيها وفي التكلم والمتعلم متحد لفظاً ومعنى، فهما المبدأ. وأما الكلام والعلم فإنهما وإن كان بينهما وبين المتكلم والمتعلم اتصال في المعنى إلا أن ذلك بواسطة التكلم والتعلم. لا يقال: يلزم من التكلم والتعلم العلم والكلام؛ لأنها الأثران للتكلم والتعلم، وحينئذ يقومان بمن قام به التكلم والتعلم فيعود المحذور؛ لأنه يقال: المقتضي للقيام هو الاشتقاق لا اللزوم، ومبدأ الاشتقاق غيرهما كما عرفت، هذا مع تسليمه أنه لا يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى فتأمل، والله أعلم.

[١] - لا وجه للنظر؛ إذ ظهور التمييز فيما ليس بقائم به أظهر فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[*] - في المطبوع: في تمييز الكلام. ولعل الصواب ما أثبتناه.

[٢] - قوله: «هل يلزم من كلامه القيام بالتكلم» ولعله يقال: إنه وإن فرض قيام الكلام بالتكلم في حق الإنسان فما نحن فيه لا يقوم بالتكلم؛ لاستحالة في حق الباري تعالى، وتسميته متكلماً لأجل نسبة التكلم إليه باعتبار أنه التمييز والتعيين للكلام القائم بغيره، فأطلق عليه المتكلم، وهذا كاف في المطلوب، والله أعلم. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).

[٣] - استحالة الإطلاق نشأت من تفسير المتكلم الذي أريد به المميز والمعين بمن قام به التكلم، ولو فسر بمن صدر عنه ارتفعت؛ إذ الصدور أعم من أن يكون على سبيل القيام كما في الشاهد أو لا كما في الغائب مثل ما ذكره أصحابنا في الإرادة. (محمد زيد ح).

والعلم^(١).

ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم: وحينئذ فالكلام القائم إلى آخره، واندفع ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشف من أنه يمكن أن ينتظم برهان على إثبات الكلام النفسي فيقال: دل الشرع أن الله تعالى متكلم، والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات، فلا بد أن يكون الكلام قديماً؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، والعبارات حادثة، فله كلام مغاير للألفاظ والعبارات قائم بذاته^(٢). [انتهى كلامه. ووجه الاندفاع ظاهر]. ومن ذلك^(٣) قولهم: فالمعنى الذي يجده في نفسه.. إلى آخره، والكلام فيه:

(قوله): «ومن ذلك قولهم» أي: من قواعد استدلالهم المختلة.

(قوله): «والكلام فيه» أي: الكلام في إبطال قولهم المذكور، ثم أشار إلى ما يؤيد بطلانه بقوله: وفي بعض حواشي شرح العقائد.. إلخ. وبيان ذلك: أن الخيالي في حاشيته لشرح العقائد أورد ما ذكره بعد كلام في شرح العقائد يعرف منه وجه تحيره، قال فيه: والكلام صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف، وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى لم تدل عليه العبارة والكتابة والإشارة، وهو غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، فقال في الحاشية: قوله: «إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلمه» قيل: هذا إنما يدل على مغاييرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق؛ إذ كل عاقل تصدى للإخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة، على أنه لا يتم في شأنه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد. ثم قال: واعلم أن هذا المقام محار الأفهام، والذي يخطر بالبال هو أن يقال: المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات إلى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام،.....=

(١) فإن قيل: إن مأخذ اشتقاق المتكلم إنما هو التكلم لا الكلام، وإنما الكلام أثره كما أن النقوش الخطية أثر الكتابة. أجيب: بأن قيام التكلم يستلزم قيام الكلام، وهو المطلوب، فتأمل. (مهرابادي على العقائد). مأخذ الاشتقاق هو التكلم، وقيامه يستلزم قيام الكلام؛ لأن الكلام جزء معنى التكلم؛ إذ التكلم هو صدور الكلام عن قام به، فيحصل المطلوب، وهو ثبوت صفة الكلام لله تعالى. (حواشي).

(٢) انتهى كلامه، كذا في بعض النسخ، وفي بعضها أيضاً هنا: ووجه الاندفاع ظاهر. اهـ وجه الاندفاع أنه قرر آنفاً أن الكلام هيئات.. إلخ، فلزم منه عدم صحة تفسير المتكلم بمن قام به الكلام، وأن المتكلم هو من قام به التكلم.

(٣) عطف على قوله: فمن ذلك قولهم، وقوله: «والكلام فيه» ابتداء الاعتراض والرد، وقوله: «أنا لا ننقل أنه أمر وراء العلم» يعني بل هو العلم بعينه.

أنا لا نعقل أنه أمر وراء العلم في الخبر والإرادة في الأمر ونحوه والكراهة في النهي.

وفي بعض حواشي شرح العقائد: أن المقام محار للأفهام، والذي يخطر بالبال^(١) هو أن يقال: إن المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها، فإن قوّلنا: زيد قائم، وزيد ثبت له القيام، واتصف زيد بالقيام، إلى غير ذلك - تعبيراتٌ عن واحد^(٢)، والإنكار مكابرة، ولا شك أن مدلولات

= فظهر أن وجه التحير محاولة الفرق بين مطلق العلم والكلام النفسي، ولم يتم لا في حقه تعالى - لعلمه بما أخبر به قطعاً - ولا في حق غيره إذ لم يتم قولهم: إذ قد يخبر الإنسان بما لا يعلمه. قلت: ولم يخلص بما ذكره بعد قوله: والذي يخطر بالبال عن الحيرة أيضاً فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «أنا لا نعقل أنه أمر وراء العلم.. إلخ» اعلم أن الأشعرية احتاجوا في إثبات الكلام النفسي إلى بيان أمرين: أحدهما: الفرق بينه وبين العلم والإرادة حتى يثبت كلام نفسي مغاير لها. والثاني: بيان أنه معنى متحد لتلايرد عليهم ما عرفت من الإشكال [١] في حق الغائب تعالى وتقدس، وقد أشار المؤلف إلى الأمر الثاني بقوله: لا يتغير بتغير العبارات.. إلخ، وإلى الأمر الأول بقوله: ثم إن الشاك.. إلخ. وقد بينوا الأمر الأول بقولهم: إن المعنى النفسي الذي هو النسبة كما عرفت من المنقول عن شرح المختصر غير العلم - بأنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه. وغير الإرادة بأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد، كالمعتذر من ضرب عبد بعصيانته [٢] فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه. واعتراض ذلك بأن الموجود في هذه الصورة صيغة الأمر لا حقيقته؛ إذ لا طلب فيها أصلاً، ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالاً واعتراضاً، فيقال: المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة؛ لأنه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريد كما في صورة الاعتذار. ويعترض بأنه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط. وبينوا الأمر الثاني بما عرفت من أنه لا يختلف باختلاف العبارات، وأنه مغاير للمدلولات الألفاظ المتغايرة كما سيأتي، فأشار المؤلف ﷺ إلى دفع الأمر الأول بقوله: أنا لا نعقل أنه أمر وراء العلم.. إلخ، وإلى دفع الثاني بقوله: لكن ما ذكره مخالف لما صرحوا به.. إلخ.

(١) هذا من كلام حاشية شرح العقائد للخيالي، والشرح للسعد الجليلي.

(*) في المطبوع: ببالي.

(٢) قال القاضي زكريا: أي: مغاير للمدلول لفظ الخبر مثلاً؛ لأنه واحد لا يتغير بتغير العبارات، فإن قولك: زيد قائم، وزيد ثبت له القيام، وزيد اتصف بالقيام - عبارات عن معنى - وهو كون زيد عليه في نفس الأمر وفي الخارج - واحد، وهي مختلفة المدلولات، وغير المتغير وهو الذي نجده في النفس، مغاير لما يتغير وهو معقول الخبر.

[١] - في بحث قول المحشي: قوله: ولا يختلف باختلاف العبارات، وهو قوله: وإذا ثبت أنه متحد في الشاهد ثبت أنه مثله في الغائب. (من هامش سيلان).

[٢] - في المطبوع: لعصيانته، والمثبت من شرح المواقف.

الألفاظ متغايرة، فليس ذلك عين مدلول اللفظ^(١).

ثم إن الشاك في وقوع النسبة يتصور الأطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى^(٢) عند عدم قصد الإخبار، ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة، فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم، وإن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية^(٣)، والإنكار مكابرة.

وأورد عليه^(٤) أولاً: أنه لا خفاء في أن المدلولات المطابقة للعبارات المذكورة متغايرة وأنها حكايات عن واحد^(٥)، والمدلولات المطابقة للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد^(٦)، لكن ما ذكره مخالف لما صرحوا به من أنه مدلول

(قوله): «فليس ذلك» أي: المعنى الذي نجده.

(قوله): «عين مدلول اللفظ» إذ مدلوله متغاير، وهذا شيء واحد.

(قوله): «مع عدم علمه بوقوع النسبة» لما عرفت من أنه قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه.

(قوله): «وإن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية» عطف على إن المعنى الذي نجده، لا على قوله: إن مدلولات الألفاظ.. إلخ كما لا يخفى. ولو قال المؤلف رحمه الله: تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الإرادة، والنهي أيضاً تعبير عن الحالة الذهنية وهي غير الكراهة - لثم ما قصدوا من الاستدلال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف، والمؤلف رحمه الله ترك ذكر النهي هنا [١] وتعرض له في الجواب، وكان الأولى ذكره هنا أيضاً، ولعله تركه لأنه يعرف بالمقايسة بالأمر، والله أعلم.

(قوله): «مخالف لما صرحوا به من أنه مدلول الكلام اللفظي» فإنهم جعلوه هاهنا ليس عين مدلول اللفظ، بل غيره، وفيما سبق حكموا بأنه مدلول اللفظ.....=

(١) لعل المراد بهذا أنه لا يتم ما ذكره الأشاعرة. (لي).

(٢) أي: المسمى بالكلام النفسي. اهـ فذلك المعنى ليس عين تصور الأطراف والنسبة، وإلا لما جاز الانفكاك.

(٣) وهي غير الإرادة على زعمه.

(*) أي: لا عن الكلام النفسي ولا عن الإرادة، والله أعلم. (لي).

(٤) أي: على ما ذكره في شرح العقائد. (لي).

(٥) أي: معنى واحد. (خيالي).

(٦) وقد صرح به هذا القائل، ومراده أن ما صرحوا به ممنوع، والله أعلم. (لي).

[١] وكذا لم يذكره في شرح المواقف فيحقق. (ح).

الكلام اللفظي^(١).

ثم لا نسلم أن ذلك الأمر غير الإذعان بقيام زيد في الصور المذكورة^(٢)، والإذعان به علم تصديقي لا محالة، والشاك لا يجد هذا المعنى بلا شبهة. وقوله: ثم قد يقصد فيجد إلى آخره إن أراد قصد الإخبار والحكاية عما في ضميره فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الإذعان، ولو سلم فلا يجد به^(٣) قطعاً، بل الذي نجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة.

= قلت: وكلامهم أيضاً في جعلهم له هنا متحدداً وهو النسبة كما عرفت مخالف لما ذكره السعد في حواشي شرح المختصر في بحث ما عنه الحكم الذكري من أن جمهور شارحي المختصر ذكروا أن الكلام النفسي مجموع ما حصل في العقل من النسبة والطرفين، وهو الموافق لما ذكره المنطقيون حيث يقولون: القضية المعقولة هي المفهوم المركب من المحكوم عليه وبه والنسبة، فقد انضرب كلامهم كما ترى.

(قوله): «والإذعان به علم تصديقي» فلا يحصل التمايز بين الكلام النفسي والعلم.

(قوله): «بلا شبهة» إذ الذي في نفس الشاك علم تصوري.

(قوله): «إن أراد» أي: الشاك «قصد الإخبار.. إلخ» ينظر أين للمقابل لهذا [١] فيما يأتي من كلام المؤلف؟

(قوله): «فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى.. إلخ» وذلك لأن الموجود في ذهن الشاك ليس هو الإذعان، بل مجرد تصور النسبة والطرفين.

(قوله): «ولو سلم» أنه يجد الإذعان.

(قوله): «فلا يجد به قطعاً» لأن الإذعان هو العلم، فلا يتميز الكلام النفسي عنه.

(قوله): «بل الذي نجده» هذا مقابل لقوله: «فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى»، يعني بل الذي يجده عند قصد الإخبار عما في ضميره هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة، فقد علم وقوع النسبة، أي: إدراكها. والأولى: هو كونه شاكاً [٢] بحذف قوله: الحكاية؛ لأن الذي في نفسه هو المحكي -وهو كونه شاكاً- لا الحكاية.

(١) والمدلول متعدد، فيكون المعنى متعددًا بصريح كلامهم، فما نقله عنهم من كونه واحداً خلاف ما صرحوا به، فلا يقبل نقله. (لسيدي عبدالقادر بن أحمد).

(٢) الثلاث المتقدمة، وهي زيد قائم.. إلخ. (سيدي عبدالقادر).

(٣) أي: بالقصد، وقوله: «قطعاً» مفعول ثانٍ ليجد، أي: لا يجد بالقصد قطعاً بذلك المعنى. اهـ وفي حاشية: قوله: «ولو سلم» أي: ولو سلم أنه يجد معنى بالقصد فليس هو المعنى الذي يدعيه، بل الذي يجده عند القصد هو تصور محض، وهو ما تدل عليه الحكاية عن كونه شاكاً.. إلخ، والتصور أحد قسمي العلم، فليس غير العلم. (لسيدي عبدالقادر بن أحمد رحمته الله).

[١] - يقال: قد علم الجواب عنه ضمناً من قول المؤلف: ولو سلم فلا يجد به قطعاً؛ إذ المعنى إن أراد قصد الإخبار عن علم ادعائي فغير مسلم، ولو سلم.. إلخ. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - ينظر؛ فإنه لو قصد الإخبار عن كونه شاكاً لقال: أنا شاك، فليس المحكي هو كونه شاكاً. ثم مراد المؤلف أنه يحصل له مطلق العلم بالنسبة، والذي يفهم من كلام القاضي أنه العلم اليقيني، فتأمل كلام المؤلف. (ح عن خط شيخه وسيدي حسن بن يحيى). وكلام المؤلف في الحاشية يدل على هذا. (حسن بن يحيى).

وقوله: «مع عدم علمه» إلى آخره غير مسلم، والسند^(١) ظاهر، فلم يلزم أن لا يكون ذلك المعنى شيئاً من العلوم كما خيله^(٢).
وثانياً: أنه لا خفاء أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية، لكنها الإرادة لا غيرها، وكذا النهي عن الكراهة^(٣) لا غيرها^(٤)، وبالجمله لا نسلم أنها تعبيران عن غيرهما، والله الموفق للصواب.

(قوله): «والسند ظاهر» لأنه إذا قصد الإخبار عما في ضميره - وهو كونه شاكاً في وقوع النسبة - فقد علم وقوع النسبة، أي: إدراكها؛ إذ لا يشك فيما لم يعلمه أصلاً، وعلم كونه شاكاً في وقوعها، أي: أدركه، وهو ظاهر.
(قوله): «وبالجمله لا نسلم أنها» أي: الأمر والنهي «تعبيران عن غيرهما» أي: الإرادة والكراهة.
فإن قلت: سيأتي في باب الأمر تعريف الأمر بأنه القول الإنشائي الدال على طلب الفعل.. إلخ كما يأتي، فلمدلول عليه بالكلام هو الطلب لا الإرادة، وهو ظاهر ما نقله المؤلف رحمته عن أصحابنا فيما يأتي حيث جعلوا المميز هو الإرادة، فدل على أنها غير مدلول الأمر.
قلنا: هذا لا يرد على المؤلف رحمته كما يأتي؛ فإن ظاهر كلامه فيما يأتي أن الطلب هو الإرادة؛ لأنه قال: وأيضاً صيغة الأمر دالة بالوضع على معناها، وهو عندهم إرادة المأمور به، فهذا مع قوله في حد الأمر: الدال على طلب الفعل.. إلخ يشعر باتحاد الطلب والإرادة، وقد صرح الشريف في حاشية المطول بأن الطلب هو الإرادة في بحث قوله: (لا تقيم عندنا) حيث قال: ذلك على مذهب من لم يفرق بين الطلب والإرادة فيقول: طلب الفعل من الغير هو إرادته منه، فيكون مدلول الأمر هو الإرادة، ومدلول النهي هو الكراهة. انتهى
وقد نسب في جمع الجوامع إلى المعتزلة أن الأمر عندهم هو الإرادة حيث قال: والأمر عندنا غير الإرادة، خلافاً للمعتزلة.
وأما ابن الحاجب فلم ينسب القول بأن الأمر هو الإرادة إلا إلى بعض المعتزلة، ومن أراد الاستيفاء طلبه من موضعه، والله أعلم.

(١) لأنه مأخوذ مما سبق، فكأنه قال: لا نسلم أنه يجده مع عدم علمه، بل مع علمه. اهـ لجواز أن يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً لا غير. اهـ ضرب سيلان في نسخته على هذه الحاشية.

(٢) لا يخفى لطافة هذا؛ فإن المعارض على كلامه هو الخيالي.

(٣) في (ج): تعبير عن الكراهة.

(٤) في نسخة: لا غيرها، أي: الإرادة والكراهة.

[الكلام في التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه في وقته]

مسألة: في بيان أن العالم بفوات شرط وقوع المأمور به في وقته هل يصح أن يأمر به أم لا؟ كأمرة تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه بأنه يموت قبله، فذهب أصحابنا والمعتزلة والجويني إلى امتناعه، وهذا ما أريد بقوله: **(لا تكليف^(١))** بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقته^(٢) وذهب الجهم الغفير من الأشاعرة إلى جوازه. أما مع جهل الأمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه.

احتج أصحابنا أولاً بما أفاده بقوله: **(لأنه)** أي: الأمر بما هذا حاله **(أمر من لا يقدر)** على الامتثال لما كلف به، وأمر من لا يقدر مع العلم بأنه لا يقدر قبيح؛ لأنه تكليف بما لا يطاق كما سبق.

(قوله): «كأمرة تعالى لزيد بالصوم.. إلخ» كأن المؤلف عليه السلام أشار بهذا المثال إلى ما ذكره في الفصول وشرحه من أن الامتناع عند المعتزلة فيما ذكر إنما هو فيما كان التكليف خاصاً بذلك الذي علم انتفاء شرط وقوعه، وأما فيما كان عاماً لا يختص بذلك الذي علم موته قبل الوقت فإنه إنما يمتنع عند بعض المعتزلة، وهم البصرية، وأما البغدادية فأجازوه، كصوموا غداً مع علم الأمر بموت بعض. قال في شرح الفصول: قيل: لأن أكثر أوامر الله تعالى كذلك، فإن بعض المكلفين يموت قبل التمكن. وفيه أن من منع لا يسلم أن الذي مات قبل التمكن مكلف. قال بعض شراح الفصول: فعلى قول البصرية لا يكون الكفار الذين علم الله موتهم على الكفر مخاطبين بطلب الإيمان ولا غيره كما هو رأي الحنفية، وتكون صيغة العموم الواردة **[١]** بالتكليف العام مراداً بها الخصوص مجازاً **[أو على الاشتراك^[٢] كما يأتي]**.

(قوله): «بما علم الأمر.. إلخ» لم يتعرض لعلم الأمر والمأمور وجهلهما؛ لأن الأول متفق على منعه، والثاني متفق على جوازه.

(١) قيل: منشأ الخلاف في هذه المسألة - أعني مسألة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه - أن فائدة التكليف هي الامتثال فقط أو أحد الأمرين هو أو الابتلاء، فمن قال بالأول منع التكليف مع علم الأمر بما ذكر، ومن قال بالثاني جوزه لحصول الابتلاء؛ ولهذا اتفق **[٣]** على الامتناع مع علمهما؛ لانتفاء الفائدتين. (شيخ لطف الله على الفصول).

(٢) أي: عند دخول وقته.

[١] - في المطبوع: واردة. والمثبت من نظام الفصول.

[٢] - ما بين المعقوفين من نظام الفصول للجلال.

[٣] - في شرح الفصول: اتفقوا.

قيل: يلزم مما ذكرتم أن لا يصح مع جهل الأمر بعدم الشرط؛ إذ عدم القدرة بالنظر إلى المأمور حاصلة، ولا أثر فيه لعلم^(١) الأمر وجهله.

وأجيب: بأن المانع القبح **(و)** قد أشرنا إلى أن **(لا قبح مع الجهل)** من الأمر لوقوع الشرط^(٢).

(و) ثانياً: بأنه إما أن يراد من العبد فعل المأمور به أو توطين نفسه على الفعل، والكل قبيح **(لأنه)** إن كان الأول فهو **(عبث)** لا يصدر عن الحكيم **(أو)** الثاني فهو **(تغريب)** للمكلف؛ لإيهامه أن المكلف به فعل المأمور به، والمفروض أنه غيره، وهو توطين النفس. على أن القول بأن المراد توطين النفس للامتثال يرجع بقائله إلى الوفاق بأن لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه في وقته؛ لأن المكلف به المراد حصوله التوطين^(٣)، ولم يتنف شرطه، وهو ظاهر.

احتج القائلون بالجواز بأن **(قالوا)** أولاً: لو لم يصح التكليف بالمتنازع **(لم يعص أحد أبداً^(٤))** وإنما لزم ذلك **(لأنه كلما عدم)** الفعل بأن تركه المكلف

(قوله): «أن لا يصح مع جهل الأمر» مع أنه يصح مع جهله كما عرفت.

(قوله): «وثانياً عطف على قوله: أولاً، أي: احتج أصحابنا ثانياً.

(قوله): «والمفروض أنه» أي: المكلف به.

(قوله): «وهو» أي: الغير.

(قوله): «للامتثال» متعلق بالتوطين معمول له.

(قوله): «لأن المكلف به» المكلف به اسم أن، والمراد حصوله صفة له، أي: الذي أريد حصوله.

(قوله): «التوطين» خبر أن، أي: هو التوطين.

(قوله): «ولم يتنف شرطه» أي: شرط التوطين، وهو القدرة عليه؛ إذ قد وجد التوطين.

(١) يعني أن عدم القدرة على الفعل الذي عدم شرطه بالنسبة إلى المأمور حاصلة سواء كان الأمر عاماً بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلاً كما في الشاهد، مثل أمر السيد غلامه، من غير تأثير لعلم الأمر وجهله في ذلك، فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذي جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه، وقد صح اتفاقاً.

(٢) المناسب لانتفاء الشرط. اهـ وفي حاشية: صوابه: لانتفاء شرط الوقوع.

(٣) في نسخة: هو التوطين.

(٤) في حاشية ما لفظه: يعني بترك مأمور، وأما بفعل منهي فلا يلزم، وذلك ظاهر، والله أعلم.

(فقد عدم شرط) من شروط ما كلف به **(كالإرادة)** من الله تعالى أو من العبد.

أما إرادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها، فإذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه، فيستحيل وقوعه، فلا تكليف به، فلا معصية.

وأما إرادة العبد فلا أنه إذا لم يفعله لم يرده، فلا تكليف به؛ لعلم الله بانتفاء إرادته التي هي من شروطه، فلا معصية، وبطلان اللازم متفق عليه.

(قوله): «فقد عدم شرط من شروط ما كلف به» أي: من شروط ذلك الفعل المكلف به، وإذا عدم شرطه لم يكن مكلفاً به، فلا عصيان بتركه، وهو المطلوب.

(قوله): «كالإرادة من الله تعالى أو من العبد» هذا التريد إشارة إلى الخلاف في أن الشرط إرادة الله تعالى أو إرادة العبد كما يأتي، ولم يتعرض المؤلف رحمه الله لبيان شرطية أحد الإرادتين في التكليف ولا لبيان انتفاء الشرطية [١]، مع أنه لا يتم احتجاجهم إلا بذلك. وقد بين السعد في الحواشي شرطية الإرادة بقوله: لا خلاف في أن الفعل المكلف به مشروط بالإرادة وإن وقع الخلاف في أنه إرادة الله تعالى أو إرادة العبد. قلت: ولعل الوجه في إرادة الله تعالى أنها لو لم تكن شرطاً لزم أن يكلف بما لا يريد، وفي إرادة العبد أن الفعل إنما يقع منه على وجهه إذا أرادته حتى يعد عتلاً، فإذا لم يرده لم يقع على وجهه كما أشار إليه بعض شراح الفصول. وبين المؤلف رحمه الله انتفاء الشرطية [٢] بالنظر إلى إرادة الله تعالى بقوله: أما إرادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها؛ لأنه يبان للملازمة المقدرة، كأنه قيل: أما انتفاء إرادة الله تعالى فلا أنه لو أرادته لوقع لاستحالة تخلف المراد عنها، لكنه لم يقع من المكلف كما هو المفروض، فلا إرادة، وإذا لم يرده تعالى فقد علم الله تعالى انتفاء شرط من شروطه، فلا تكليف به ولا معصية. وأما قول المؤلف رحمه الله: «فإذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه» فهو بيان لاستحالة وقوعه [٣] لأمر غير ما نحن فيه، وهو سبق علم الله بعدم وقوعه، والمقصود فيما نحن فيه غير ذلك؛ إذ المراد أن عدم التكليف لعدم الشرط، وهو الإرادة. وإن أوجب بأنه إذا استحال لسبق العلم فقد انتفى شرط من شروطه وهو الإمكان ورد أن الإمكان شرط غير الإرادة. ويمكن أن يجاب بأن الاستحالة بناء على أصلهم من أنه لا يقع في ملكه ما لا يريد.

(قوله): «وأما إرادة العبد.. إلخ» هذا بيان لانتفاء الشرط بالنظر إلى إرادة العبد، فقوله: «فلا أنه إذا لم يفعله» أي: العبد، يعني إذا لم يفعل ما كلف به لم يرده، فيكشف عدم فعله عن عدم إرادته.

(قوله): «فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء إرادته» أي: إرادة العبد للفعل، وإذا علم الله تعالى ذلك ثبت مطلوب المخالف، وهو علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه وقته.

(قوله): «وبطلان اللازم» وهو عدم العصيان «متفق عليه» فيبطل الملزوم، وهو عدم صحة التكليف بما علم الأمر شرط انتفاء وقوع وقته، فتعين صحة ذلك، وهو المطلوب.

[١] - يحقق ما أراد بهذا. (حسن بن يحيى من خط العلامة السياغي).

[٢] - ظنن في نسخة بالشرط، وعليه ما لفظه: إذ المؤلف بصدد بيان الشرطية بانتفاء الشرط، وهو الإرادة. (ح عن خط شيخه).

[٣] - بل هو بيان للمقصود؛ إذ علم الله تعالى بعدم الوقوع دليل عدم إرادته، فتأمل فهو ما نحن فيه. (ح عن خط شيخه).

(و) ثانياً: بأنه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه (لما علم^(١) تكليف) أي: لما وقع لأحد من المكلفين العلم بأنه مكلف بما أمر به^(٢)، أما الأولى فلأنه مع الفعل وبعد وقته سواء فعل أو لا ينقطع التكليف^(٣)، وقبله لا يعلم؛ لجواز أن لا يوجد أحد شروطه. وأما الثانية^(٤) فبالضرورة.

(وجواب الأول) من الشبهتين (ظاهر) لأن المراد بالشرط ما خرج عن مقدور المكلف، وأما الداخِل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما

(قوله): «لما علم تكليف» يعني لم يعلم أحد في شيء من الأزمنة أنه مكلف في ذلك الزمان. قال السعد: وحينئذ يندفع ما ذكره الشارح العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الإتيان به أنه كان مكلفاً قبله.

(قوله): «أما الأولى» أي: بيان المقدمة الأولى، وهي الملازمة.

(قوله): «وبعد وقته» زيادة لفظ وقته يندفع به ما أورد على شرح المختصر حيث قال: لأنه مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف - من أن قوله: سواء فعل أو عصى لا يصح تعلقه بقوله: مع الفعل، وهو ظاهر، ولا بقوله: بعده؛ لأن الضمير للفعل، وبعد الفعل لا يتصور الإتيان بالفعل ولا العصيان، وعبارة المؤلف عليه السلام سالمة عن هذا الإيراد. واعلم أن انقطاع التكليف مبني على كون القضاء بأمر جديد؛ لأن المراد انقطاعه بالأمر الأول، وقد عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح المختصر: سواء فعل أو عصى إلى قوله: سواء فعل أو لا، ولعل وجهه إفادة التعميم.

(قوله): «وأما الثانية» أي: بطلان اللازم.

(قوله): «فبالضرورة» أي: معلومة بالضرورة من الدين.

(قوله): «لأن المراد بالشرط» أي: في قولهم: لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه، وفي قولهم: فقد عدم شرط من شروطه.

(قوله): «ما خرج عن مقدور المكلف» كإرادة الله تعالى، وأما المقدور كالطهارة مثلاً وكإرادة العبد فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت سابقاً في مقدمة الواجب، فتوجه حينئذ منع الملازمة، وهي قولهم: لو لم يصح لم يعص أحد؛ إذ يجوز أن يتنفي الشرط ويعصى حينئذ بترك ذلك الفعل =

(١) لأنه إذا أمر العبد بصوم هذا اليوم فلما أن يعلم بهذا الأمر بعد اليوم أو قبله أو معه، فإن علم به بعده ومعه لم يفد؛ لأنه ينقطع التكليف حينئذ على ما تقدم، وقبله لا يعلم؛ لأن صومه موقوف على بقاءه، وهو غير معلوم له قبل اليوم، فيكون شاكاً في شرط التكليف الذي هو البقاء، فيلزم الشك في المشروط، فلا يعلم التكليف بالصوم أصلاً. (شرح سبكي للمختصر).

(٢) واللازم باطل. (عضد).

(٣) أما بعد الفعل فبالاتفاق، وأما مع الفعل فبتسليم الخصم كما تقدم. (رفو).

(*) ثم لا يخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبني على أن القضاء بأمر جديد. (سعد).

(٤) هي المطوية، وهي بطلان اللازم.

عرفت ^(١)، فتَوَجَّه المنع على الملازمة ظاهرٌ؛ لجواز أن يعدم لانتفاء شرط مقدور له. وما ذكر في بيانها ^(٢) غير صحيح، أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى فإنما هي في غير أفعال العباد المتوقفة على اختيارهم، وأما ما أراده تعالى منها كالطاعات فلم يرد إيقاعها على الإطلاق، بل أراد إيقاعها باختيارهم، فإذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم تنتف إرادته تعالى لصدوره منه، وسيجيء لما ذكرناه زيادة إيضاح ^(٣) وتحقيق إن شاء الله تعالى.

وأما قولهم في إرادة العبد فقد وضح لك ضعفه مما حققناه ^(٤).

= وبترك شرطه المقدور، بخلاف غير المقدور فإنه لا تكليف بالفعل المتروك؛ لأنه انكشف عدم شرطه الذي ليس بمقدور.

وهذا الكلام مقتضاه أن الجواب مبني على الفرق بين الشرط المقدور وغير المقدور، وأن المراد بالشرط في هذه المسألة هو الشرط الذي ليس بمقدور، لكن قوله بعد ذلك: وما ذكر في بيانها -أي: الملازمة- غير صحيح.. إلخ صريح في أن الجواب مبني على التعميم، أعني من غير فرق بين الشرط المقدور وغيره؛ لأن المؤلف رحمه الله دفع الملازمة في غير المقدور بقوله: أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى.. إلخ، وفي المقدور بقوله: وأما قولهم في إرادة العبد.. إلخ. إذا عرفت ذلك فكان الأوضح ^[١] في بيان المقصود أن يقال: وجواب الأول ظاهر، وهو منع الملازمة، وما ذكر في بيانها غير صحيح: أما قولهم باستحالة تخلف المراد.. إلخ، وأما قولهم في إرادة العبد.. إلخ فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «لجواز أن يعدم» أي: الفعل المكلف به.

(قوله): «لانتفاء شرط مقدور له» أي: للمكلف، فيحصل العصيان فتنتفي الملازمة.

(قوله): «لصدوره» معمول لإرادته، أي: إرادته صدور الفعل، فاللام للتعوية لا للتعليل.

(قوله): «وسيجيء إن شاء الله تعالى لما ذكرنا زيادة إيضاح» هو ما ذكره المؤلف رحمه الله في أول باب الأمر عند الكلام على [أن] المؤثر في كون الأمر أمراً هو إرادة المأمور به، فارجع إليه.

ولو قال المؤلف: لصدور الفعل منه باختياره لكان أظهر في دفع الاستحالة وناسب قوله: المتوقفة على اختيارهم، وقوله: بل أراد إيقاعها باختيارهم، وكان هو المناسب أيضاً لما سيأتي في الأمر إن شاء الله تعالى.

(قوله): «وأما قولهم في إرادة العبد» لم يذكر مقول قولهم لسبق العلم به.

(قوله): «فقد وضح لك ضعفه.. إلخ» وذلك لأن إرادة العبد من الشرط المقدور للمكلف، فيعصي حينئذ بتركها وترك الفعل، فيتوجه منع الملازمة كما عرفت.

(١) في مقدمة الواجب.

(٢) من أن المراد بالشرط ما خرج عن مقدور المكلف، وإرادة المكلف داخلية في مقدوره.

(٣) في أول باب الأمر.

(٤) يريد قوله: وجواب الأول ظاهر.. إلى قوله: مقدور له.

[١]- كلام المؤلف واضح لا غبار عليه فتأمل. (ح عن خط شيخه).

(و) جواب (الثاني منع الثانية) وهي بطلان اللازم (إن أراد) العلم (القطعي) الذي لا يحتمل النقيض (وإلا) يكن المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً ثابتاً أو لا (فالأولى^(١)) وهي الملازمة ممنوعة؛ لجواز أن يجزم المكلف ببقائه إلى وقت التكليف؛ لغلبة الأمل، أو يجزم بالتكليف قبل وقته؛ لاعتقاد جوازه، ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية.

(قوله): «منع الثانية وهي بطلان اللازم إن أراد العلم القطعي» وذلك لأن المكلف لا يعلم أنه مكلف علماً جازماً لا احتمال فيه مطابقاً؛ إذ لا طريق للمكلف إلى ذلك. وإن أريد بالعلم الاعتقاد الجازم وإن لم يطابق توجه منع الملازمة، فيقال: بل قد علم المكلف ذلك؛ لجواز أن يجزم المكلف ببقائه.. إلخ، أو يجزم بالتكليف قبل وقته -أي: وقت التكليف- لاعتقاده جواز الجزم، ولا يخفى بعد هذا الاحتمال.

(قوله): «ثابتاً أي: لا يحتمل النقض».

(قوله): «ومن هنا أي: من أنهم [١] لم يريدوا العلم القطعي فقطعوا بحصول العلم الذي هو أعم من الجازم المطابق أو غيره فجعلوا الثانية ضرورية، لكن تفسيرهم للضرورة بأنها معلومة بالضرورة من الدين كما ذكره في شرح المختصر والجواهر مشعر بأن قطعهم ليس لإرادة الاعتقاد مطلقاً.

(١) توضيحه: أن المكلف يعلم بطول أمله بأنه مكلف بالصلوات المستقبلية قبل دخول وقتها، وقد يحول بينه وبين بلوغه الوقت انقضاء أجله قبله، فلا ملازمة؛ لأنه علم بأنه مكلف، والأمر - وهو الله تعالى - بالصلاة عالم بأنه غير مكلف بالصلوات المستقبلية؛ لأنه عالم بانقضاء أجله قبله، فلا يلزم من علمه بأنه مكلف أن يكون مكلفاً في نفس الأمر، والله أعلم.

[١] - لعل مراد المؤلف بالإشارة بهذا إلى القريب فتأمل. (ح عن خط شيخه). وما ذكره المحشي غير صحيح مع التأمل؛ إذ يؤدي إلى القطع بالشيء بسبب الكذب نفسه. (حسن بن يحيى. ح).

الفهرس

٥.....	مقدمة مكتبة أهل البيت (ع)
١٥.....	مقدمة التحقيق
٢٠.....	عملنا في التحقيق
٢٢.....	ترجمة المؤلف (ع)
٢٢.....	نسبه:
٢٢.....	مولده:
٢٢.....	نشأته وبعض مشائخه ومقرآته:
٢٣.....	ذكر بعض مما قيل فيه:
٢٥.....	من تلامذته:
٢٥.....	وفاته وموضع قبره:
٢٥.....	مصادر الترجمة:
٢٥.....	ترجمة سيلان صاحب الحاشية
٢٦.....	نبذة عن الكتاب
	سند الإمام الحجة / مجد الدين بن محمد المؤيدي ؑ إلى كتاب هداية العقول
٢٧.....	إلى غاية السؤال في علم الأصول (شرح الغاية)
٢٩.....	النسخ المعتمدة في التحقيق
٣١.....	صور من النسخ المعتمدة
٣٥.....	[ذكر سبب التأليف]
٨٠.....	المقدّمة
٨٧.....	[تعريف أصول الفقه]
١٢٠.....	البحث الأول: [في المنطق]
١٢٠.....	[تعريف العلم]

التصورات	١٥٩
(التصديقات)	٢٠٣
[أحكام القضايا]	٢٢١
[التناقض]	٢٢١
[العكس المستوي]	٢٢٨
[عكس النقيض]	٢٣٢
[القياس المنطقي]	٢٣٧
[تقسيم القياس باعتبار المادة]	٢٤٩
[تقسيم القياس باعتبار الصورة]	٢٦٥
البحث الثاني: في الموضوعات اللغوية	٣٠٢
فصل: [في الكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات]	٣٠٢
[الوضع]	٣٠٢
[الواضع]	٣١١
[طريق معرفة اللغات]	٣٢٨
فصل: في بيان أقسام للألفاظ تتمايز بتمايز معانيها	٣٣٩
فصل: في بيان أقسام للألفاظ تتمايز بتمايز معانيها	٣٣٩
فصل: [في الاشتقاق]	٣٨٠
[المعنى الحقيقي للمشتق]	٣٨٨
[اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى القائم به]	٣٩٧
فصل: [في الترادف]	٤٠٥
فصل: [في المشترك]	٤١٠
[إطلاق المشترك على معانيه]	٤٢٠

فصل: في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان أقسامهما وأحكامهما	٤٣٥
[وقوع الحقيقة اللغوية والعرفية]	٤٤١
[وقوع المجاز في اللغة]	٤٥٤
[العلاقة في المجاز]	٤٥٩
[الوجوه التي يعرف بها المجاز]	٤٨١
[حكم إطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي]	٤٩٥
[حكم اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال]	٥٠١
[حكم اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك]	٥٠٧
[حكم اللفظ إذا دار بين المجاز والنقل]	٥١٣
[حكم اللفظ إذا دار بين الاشتراك والنقل]	٥١٤
[الحروف: وضعها ومعناها وما يلحق بذلك]	٥١٥
[معنى الواو العاطفة]	٥٢٧
البحث الثالث: في الأحكام	٥٣٣
فصل: [فيما يتعلق بمباحث الحاكم]	٥٣٣
فصل: في حقيقة الحكم وأقسامه وما يتعلق بأقسامه من الأحكام	٥٦٠
[الأحكام التكليفية]	٥٦٣
[الواجب]	٥٦٤
[متعلق الوجوب في الواجب المخير]	٥٧١
[فرض الكفاية]	٥٨٠
[متعلق الوجوب في الواجب الموسع]	٥٨٤
[الأداء]	٥٩٣
[الإعادة]	٥٩٥
[القضاء]	٥٩٥

- [مسألة في الكلام في مقدمة الواجب] ٥٩٧
- [المندوب] ٦١٥
- [هل المندوب مأمور به أم لا؟] ٦١٧
- [المحذور] ٦٢٢
- [المكروه] ٦٤٤
- [المباح] ٦٤٥
- [مسألة في أن المباح ليس مأموراً به] ٦٤٧
- [مسألة في الخلاف في جنسية المباح للواجب] ٦٥١
- [خاتمة في بيان الرخصة والعزيمة] ٦٥٦
- [الأحكام الوضعية] ٦٦٢
- [الحكم بالصحة والبطالان] ٦٦٨
- فصل: [المحكوم فيه] ٦٧٨
- [التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه] ٦٧٨
- [الكلام في تكليف الكافر بفروع الإيمان] ٦٩١
- [مسألة في بيان المكلف به في النهي] ٦٩٨
- [مسألة في وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه] ٧٠١
- فصل: في بيان المحكوم عليه وأحكامه ٧٠٨
- [الفهم شرط التكليف] ٧٠٨
- [مسألة في تعلق الخطاب بالمعدوم] ٧١٣
- [الكلام في التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه في وقته] ٧٢٧
- الفهرس ٧٣٣