

هَذَا آيَةُ الْعَقُولِ
إِلَى
غَايَةِ السُّؤُولِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

تأليف
السَّيِّدِ الْعَلَامَةِ
الْحُسَيْنِ بْنِ الْإِمَامِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع)

(٩٩٩ هـ - ١٠٥٠ هـ)

المجلد الثاني



الطبعة الأولى

١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م

تم التنسيق والإخراج

بمركز النفس الزكية للدراسات الإسلامية - اليمن - صنعاء

(ت: ٧٧٥٦١٩٨٩٨ - ٧٧٠٨٨٩٦٨٥)

جميع الحقوق محفوظة للمركز

منشورات

مكتبة النفس الزكية

صنعاء القديمة- ت: ٧٧٣٨١٧١٨٣ - ٧٧٥٧٠٠١١٣

[مسألة إثبات صحة المجاز ووقوعه]

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 /rozev/ وهو محكي عن الأستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني، وأبي علي الفارسي، واحتج الأولون **(بالاستقراء)** والتتبع لعبارات أهل اللغة كالأسد: للشجاع، والحمار: للبليد، وشابت له 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)،

(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 اهـ

(قوله) وهو محكي عن أبي إسحاق، أقول أحسن بتمريضه الحكاية فإنه قال الغزالي في الظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة انتهى إلا أنه تضعيف لمجرد الاستبعاد وأما الفارسي فوجه ضعف الحكاية عنه أنه إنما نقل عنه إنكاره ابن الصلاح ولكن تلميذ الفارسي وهو أبو الفتح بن جني أعرف بمذهب شيخه وقد نقل عنه في كتاب الخصائص عكس هذه المقالة وأن المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جني ((قلت)) وحينئذ فهذه الاستدلالات بقالوا وقلنا لا ندري لمن هي إذ لم يتحقق مخالف وثبوتها فرع العلم به وبأنه ادعى واستدل **(قوله)** ويقطع بأنها في هذه المعاني مجازات، أقول والذي يحصل بسماع هذه العبارات انها استعملت في غير المتبادر منها وهذا لا يفيد القطع بالمجاز لجواز الكناية أو أنه حقيقة من غريب المعاني التي تحتاج إلى التفتيش فكم من لفظ حقيقة لا يتبادر منه معناه بل لا يعرف إلا بعد طول البحث ولذا ألف العلماء الغريب في الكتاب والسنة

(قوله) الاسفرائيني، 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 الإذن فإذا بلغ المنكبين فهو الجملة هكذا في الصحاح وتحقيق المجاز^(٢) 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^(٣) وبالشيب بياض الصبح العارض له وقامت الحرب إما تمثيل^(٤) بمن يقوم على =

(*) قوله) وتحقيق المجاز النخ، يحتمل أن يكون استعارة بالكناية اهـ ح عن خط شيخه

(*) قوله) وإن يراد باللمة سواد آخره، فيكون استعارة مصرحة وقوله وبالشيب بياض الصبح ففيه استعارة تبعية اهـ ح عن خط شيخه. **(*) قوله)** وقامت الحرب إما تمثيل، عبارة الشيخ استعارة تمثيلية مثلت حال الحرب بحالة من يقوم على ساقه ولا يقعد ولا مجاز في مفرداته اهـ ح عن خط شيخه.

قالوا لو وقع للزم الإخلال بالتفاهم؛ إذ قد تخفى القرينة "قلنا" لزوم الإخلال نادر لا يستلزم مطلق المنع (و) ذلك لأنه (لا إخلال 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^(٢) في تسمية جزء هذا المجموع مجازا/rooib/ على أنه لو لم يكن^(٣) مجازا 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 فيهما، وهو قول الأكثر وخالفت الإمامية في وقوعه في الكتاب، والظاهرية فيهما،

(٢) قوله فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازا، فالمخالف ينفى فيها ونحن نشتها مع الاتفاق في المعنى على أنه مستعمل في غير ما وضع له ولذا قال المؤلف على أنه لو لم يكن من المجاز الخ اه وفي حاشية فيه أنه معنوي يظهر فيمن حلف لا تكلم بالمجاز اه من خط سيلان. (٣) ضرب في بعض النسخ على قوله على أنه لو لم يكن وما بعده إلى قوله تدعون ثم قال فوجه ينظر

م

(قوله) من صفات الألفاظ، أقول علله المحشي بقوله لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولا يخفى أن هذا اصطلاح لمن جعل الكلام حقيقة ومجازا ومن نفى المجاز لا يلزمه اصطلاح غيره وكأنه لهذا سلم الشارح ويجري هذا الاعتراض في قوله قريبا لعدم صدق حدها عليه والحاصل أنه جعل اصطلاح مثبت المجاز حجة على من نفاه ولا يخفى سماجة ذلك.

(قوله) والظاهرية، أقول في شرح الجمع للزركشي أن النقل عن الظاهرية بمنعه في القرآن والحديث، نقله الإمام عن أبي داود الظاهري وزعم الأصفهاني أنه تفرد بنقله لكن في الأحكام لابن حزم رحمه الله أن قوما منعه في الكتاب والسنة اه "قلت" ولا يخفى أن اعتراضه على الأصفهاني عاد تأييدا لكلام الأصفهاني في انفراد الإمام بالنقل عن الظاهرية فإن ابن حزم ظاهري ولم ينقل نفي المجاز إلا عن قوم مجاهيل ولو كان مذهب الظاهرية لصرح به ونصره فكلام ابن حزم قرر ما قاله الأصفهاني في التفرد والشارح جزم هنا بخلاف الظاهرية ونسبه إليهم كما ترى

=ساق ولا يفتر عنه وإما أن يراد إسناد القيام على ساق إلى الحرب وهو لأصحابهما فيكون مجازا عقليا وإما أن يكون من الاستعارة بالكناية وإثبات القيام والساق تخيلا

(قوله) إذ قد تخفى القرينة، لم يتعرض لعدمها إذ لا يجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك.

(قوله) وذلك، أي عدم استلزام مطلق المنع (قوله) لا يحتمل غير ذلك المعنى، أي المجازي

(قوله) قلنا المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ، لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما 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 مجازا، فالمخالف ينفى فيها ونحن نشتها مع الاتفاق في المعنى على أنه مستعمل في غير ما وضع له ولذا قال المؤلف رحمه الله على أنه لو لم يكن مجازا لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه لأنه مستعمل في غير ما وضع له

لنا قوله تعالى: " يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ "، فيه تشبيه الإشراف على السقوط بالإرادة^(٤) المختصة بذوات الأنفس وقوله تعالى: " وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا "، " وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ "، " يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ " ^(٥)، " كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ "، " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "، " فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ "، " أُولَئِكَ عَلَى هُدًى "،

(٤) للمبالغة اهـ أبو السعود (٥) مجاز مرسل من إطلاق اسم السبب وهو اليد على المسبب وهو القدرة (*) وذلك نحو للأمير يد أي قدرة وهي مسببة عن اليد لحصولها بها اهـ (*) فيه نظر لظهور قلة جدوى قولنا قدرة الله فوق أيديهم وعدم مناسبته للمقام فالحق ما ذكره في الكشف من أنه يريد أن يد رسول الله الخ حاشية سيلان اهـ.

(قوله) لنا قوله تعالى يريد أن ينقض الخ، هذا الاستدلال جعله ابن الحاجب وشرح كلامه على من منعه في الكتاب فقط كما هو الظاهر وأما المؤلف رحمه الله فالظاهر أنه جعله دليلاً على من منعه في الكتاب والسنة ولو زيد في الاحتجاج قوله صلى الله عليه وسلم بلو أرحامكم لكان الاحتجاج عليهما **(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 الخ، اشتغال الرأس شيباً استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فأثبت له الجناح تخيلاً **(قوله)** يد الله فوق أيديهم، لم يذكره في شرح المختصر وفي الكشف يد أن يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم التي تعلو أيدي المبايعين 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 أطفاها 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 الاستوى على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في موداه 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 حالهم 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 منتزعة من التقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية =

وغيرها مما بلغت في الكثرة حدا يفيد العلم بوجوده. ولا يفيدهم التحمل في صور معدودة إن أمكن كقولهم في "اسأل القرية": إنه حقيقة، وإنها تجيب يعقوب عليه السلام، /٢٥٦٥/ وإن الجدار خلقت فيه الإرادة^(٦). قالوا أولاً: المجاز كذب؛ لأنه يُنفى فيصدق نفيه فلا يصدق هو وإلا صدق النفي والإثبات معا، والكذب لا يقع في الكتاب والسنة "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 أراد بقوله (وصدق نفيه) أي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي (لا يقتضي كذبه) باعتبار معناه المجازي؛ (لاختلاف المعنيين فيقع في الكتاب والسنة) ولا محذور. قالوا ثانيا - وهو لمن ينفه في الكتاب خاصة -: يلزم من وجود المجاز في القرآن أن يكون الباري تعالى متجاوزا^(٧)؛ لصدوره عنه، وهو باطل بالاتفاق (و) والجواب أنه (لا يلزم) من وقوعه في القرآن (وصفه بالتجاوز)؛

(٦) وهو بعيد لأنه وإن أمكن لا سيما زمن النبوة إلا أنه إنما يقع معجزة أو كرامة وهو بالنسبة إلى التجوز قليل والعدول عن الشايخ إلى القليل إلا عندما يقوم عليه دليل عليل مع أن وصف القرية بالتي كنا فيها دليل إرادة أهلها وإلا فدلالة الصدق في كلام جميع الجمادات حاصلة اه فصول البدائع (٧) ومما روى أن رجلا 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 فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي

قال المعترض فأعطني في هذا الكوز من ماء بكائك العذب فقال أبو تمام خذ بعلاقة هذا المقرض واقصص لي ريشتين من جناح الذل تنبيها للمعترض أنه إذا حسن المجاز في القرآن ففي الشعر أولى اه ورقات للإمام الحسن عليه السلام.

= تركيب كل واحد من طرفيها إلا أنه لم يصرح من اللفظ الذي هو بإزاء المشبه به إلا بكلمة على فإن مدلولها هي العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن ألفاظ متعددة وليس حينئذ في على استعارة أصلا بل هي على حالها قبل الاستعارة كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها، الثالث أنه شبه الهدى بالمركوب على طريقة الاستعارة بالكناية ويجعل على قرينة لها على عكس الأول والكلام مستوفى في حواشي الكشف (قوله) خلقت فيه الإرادة^(٨)، قال في شرح المختصر وحواشيه وهو ضعيف لأن جواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل إن وقع فإنما يقع بتقدير تحدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن كذلك فيما نحن فيه وأما خلق الإرادة في الجدار فليس مما تجري فيه العادة فلا يقع إلا بالتحدي أيضا

(*) قوله خلقت فيه الإرادة، تأمل في كلام شارح المختصر وحاشيته لأن القاضي خلط الكلام في هذه القولة فتأمل اه ح عن خط شيخه.

لأننا إما أن نقول أن أسماء الله تعالى لا تتوقف على السمع، وأنها دائرة مع المعنى فيشترط عند أهل هذا القول أن لا يوهم الخطأ فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجاوز؛ (إليهام الخطأ)

لأن " المتجاوز " يُطلق على متعاطي ما لا ينبغي والتمسح فيه (أو) نقول بأنها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لأجل (عدم الإذن).

(مسألة) [علاقة المجاز بالحقيقة] قد عرفت أن لا بد في المجاز من العلاقة وإلا فهو وضعٌ جديد، /rov/ أو غير مفيد^(٨) (والعلاقة) - وهي معنى يصل^(٩) المستعمل فيه بالموضوع له- (معتبر نوعها) أي يعتبر نقل نوعها بإجماع أئمة الأدب. "أنواع العلاقة" المعتبرة كثيرة

(٨) لأنه إن عين اللفظ بإزاء المعنى المجازي فوضع جديد وإلا فلا فهم فيه لعدم التعلق فلا دلالة اهـ سعد (٩) وقيل العلاقة أمر بسببه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وما ذكره المؤلف أولى وهو كما في شرح المختصر اهـ لأن الانتقال ليس بسبب العلاقة بل بسبب القرينة اهـ* أي تعلق ما للمعنى المجازي أعم من أي يكون اتصالاً وانضماماً بين الذاتين كما في المجاورة أو غيره كما في البواقي اهـ سعد

م

" قال مسألة " والعلاقة معتبر نوعها قوله أي يعتبر نقل نوعها بإجماع أئمة الأدب أقول ينظر من أراد بأئمة الأدب فإن أراد بهم طائفة ممن يعرف علوم الأدب فهذا الإجماع ليس بحجة لأن الحجة الإجماع الذي يأتي تعريفه بأنه اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ وأئمة الأدب ليسوا كل مجتهدي الأمة على أنه قد يخلو أكثرهم عن الاجتهاد وإن أراد غيرهم فمن ثم لا يخفى أن نقل نوع العلاقة عن العرب متعذر لأنه لم يقل عربي قط في رعيث الغيث أنه من استعمال السبب وإرادة المسبب هذا معلوم لنا قطعاً فبقي أن يراد أنه لا بد من استقراء يثبت لنا به قضية كلية مثلاً كما يثبت من استعمالات العرب للسبب في المسبب أن اسم كل سبب يطلق على مسببه ونحو ذلك فقوله نقل نوعها تسامح لأنه لا نقل إلا منقول عنه والواضع غير متعين فلا نقل عنه والعرب استعملت ما استفدنا منه ذلك لا أنها تكلمت بنوع العلاقة وسيصرح الشارح أنه نقل إلينا إطلاقهم النبات على المطر

(قوله) وإلا فهو وضع جديد أو غير مفيد، لأنه إذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة أو لا فأما أن يقصد بالإطلاق وتخصيص اللفظ به وتعيينه بإزائه فهو وضع جديد أو لا فلا يكون مفيداً إذ المعنى المقصود لا يفهم 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 الخ

يرتقي ما ذكره إلى خمسة وعشرين، وقد أشار 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 ^{صلى الله عليه وسلم}: بلوا أرحامكم ولو بالسلام، أي: صلوها؛ فإن العرب لما رأت بعض الأشياء يتصل ببعض بالنداء، استعارات البيل^(١) للوصل.

(١٠) المناسب أن يقول أطلقت البيل 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 تجيء فيه المشابهة والسببية اهـ شيخ (*) هكذا الأصوليون يعممون إطلاق الاستعارة على ما يعم المجاز المرسل فتنبه اهـ.

(قوله) إلى خمسة وعشرين، هكذا ذكره في الحواشي للسعد والشريف وقد أورد الشريف هذه الخمسة والعشرين إلا أنه جعل اللزوم 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 والشيوخ في شرحه للفصول أورد هنا ثلاثة وعشرين جعل منها المشابهة قسمين فقال الأول والثاني إطلاق أحد المتشابهين^(*) على الآخر 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 **(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 لا حظ ثبوتها لذات أخرى فيفهم المقصود بخلاف إطلاق الأسد على الآخر فإنه لا يجوز لعدم ظهور هذه^(*) الصفة **(قوله)** استعارات، أي =

(*) قوله) إطلاق أحد المتشابهين على الآخر، لعله جعل المشابهة قسمين بالنظر إلى مذهب السكاكي في الممكنية حيث جعل المشبه مجازاً عن المشبه به ادعاء وأما على مذهب الجمهور فيها فلا يتأتى إلا قسم واحد وهي المصراحة وينظر في تمثيله في شرح الفصول إن شاء الله تعالى اهـ ح عن خط شيخه. **(*) قوله)** لعدم ظهور هذه الصفة، في الأسد اهـ شريف.

(و) منها (المسبية) أي: كون الحقيقي مسبباً عن المجازي، نحو: أمطرت السماء نباتاً، وكقول الشاعر:

شربت الإثم حتى ضل عقلي كذاك الإثم يذهب بالعقول
جعل الخمر إثمًا؛ لكونه مسبباً لها، ومنه تسمية العطية مَنًا لكونها سبباً (و) منها (الكلية) أي كون المعنى الحقيقي كلاً للمجازي، نحو: (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق) /rosh/ 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) 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 وإن كان كلا منهما جزءاً بخلاف ما ذكرناه؛ فإن العين هي المقصودة 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 أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ) أي: أنزلنا برهاناً فهو يدلهم بما كانوا به يشركون، سميت الدلالة كلاماً لأنها من لوازمه.

م

(قوله) والغرض منه المبالغة أقول كل مجاز لا يعدل إليه عن الحقيقة إلا لنكتة سرية والمصنف يتكلم على تعداد العلاقات لا على نكت المجازات فهذا تبرع منه بالإفادة بغير ما هو بصده ولم يذكر فيما قبله نكت العدول عن الحقيقة إلى المجاز (قوله) ومنه قوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) أي ذاته، أقول أي من استعمال الجزء وإرادة الكل فإنه عبر بالوجه عن الذات ولا يخفى أن هذا لا يجوز في حقه تعالى إذ هو متعال عن اتصاف ذاته بالأجزاء فهذه زلة فلم يتابع فيها المؤلفين والذي روى عن السلف في تفاسيرهم غير هذا أخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضي الله عنهما (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) قال إلا ما أريد به وجهه وأخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد كل شيء هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه وأخرج البيهقي في شعب الإيمان عن سفيان قال كل شيء هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه من الأعمال الصالحة اهـ

=العرب واستعمل ﷺ ما استعاره العرب في لفظه فلا اعتراض (*) هنا "واعلم" أن الأصوليين يعممون فيطلقون الاستعارة على المجاز المرسل كما ذلك معروف فلذا سماها المؤلف ﷺ استعارة (قوله) إلا وجهه، أي ذاته وفي الأساس لوالد المؤلف ﷺ الآية من باب الزيادة (*) 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

(*) قوله فلا اعتراض هنا، لعل الاعتراض بأنها حقيقة شرعية لأن المستعمل هو الشارع والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه. (*) قوله من باب الزيادة، أي إلا إياه اهـ ح

ومنه قول الحكماء^(١١): كل صامت ناطق، أي: دال بما فيه من أثر الصنعة على صانعه "وأما الثاني" فحيث يطلق اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر:
 قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم عن النساء ولو باتت بأطهار
 يريد بشد المثزر الاعتزال عن النساء؛ لأن شد الإزار من لوازم الاعتزال.
 (و) منها (الإطلاق)^(١٢) وذلك بأن يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله:

٢٥٩٥/ فيا 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 عليّ 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 ماله به تعلق
 المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الأرض
 وكالراوية: للمزادة^(١٣)، وهي في اللغة لحاملها.

(١١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام فهو وإن كان صامتا فحجته بالتدبير ناطقة اهـ (١٢) قال في
 الإتيان الثامن عشر إطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربتة وإرادته نحو (فإذا بلغن أجلهن
 فأمسكوهن) أي قاربن بلوغ الأجل أي انقضاء العدة لأن الإمساك لا يكون بعده وهو في قوله
 (فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) حقيقة (فإذا جاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) أي
 فإذا قرب مجيئه وبه يندفع السؤال المشهور فيها أن عند مجيئ الأجل لا يتصور تقديم ولا
 تأخير اهـ المراد نقله (١٣) قال الشريف في شرح المفتاح المزادة ظرف الماء الذي يسقي به
 على الدابة التي تسمى راوية قال أبو عبيدة لا تكون المزادة إلا من جلدين تفاءم بثالث لتتسع
 وجمعه المزاد يعني بكسر الميم والمزاید وأما الظرف الذي يجعل فيه الزاد =

(قوله) وذلك بأن يطلق اسم المطلق على المقيد أقول هذا مبني على أن إطلاق اسم الأعم في
 الأخص مجاز وقد صرحوا بأن قولك جاءني رجل إذا جاءك زيد حقيقة لأنك لم ترد جعل رجل
 اسما له بخصوصه بل لأنه من جملة الرجال. (قوله) وكالراوية للمزادة، أقول فإن الراوية لغة اسم
 للجمل الذي يستسقى عليه.

(قوله) لأن شد الإزار من لوازم الاعتزال لا ملازمة عقلية إذ قد يوجد الاعتزال بدون شد الإزار
 ولعل المراد الملازمة في العرف^(*) والعادة (قوله) لا نصف الناس على التعديد والتسوية فأطلق
 لفظ النصف على ما لا يتحقق فيه النصفية وهو مطلق المحكوم عليهم

(*) قوله ولعل المراد الملازمة في العرف، أثر الملازمة على اللزوم لما تقرر أن اللازم من حيث
 أنه لا زم لا دلالة له على الملزوم لكونه عاما اهـ سيدي محمد بن زيد ح.

(و) منها (المحلية^(١٤)) أي كون الحقيقي محلاً للمجازي، نحو: أصابته^(١٥) عين (و) منها (الحالية) وهي عكس المحلية، كقول الشاعر:

كلامك^(١٦) فيه وحده لي كفاية كأن صخوراً منه تقذف في سمعي

أي في الأذن التي هي محل السمع (و) منها (المظروفية) أي كون الحقيقي ظرفاً للمجازي كقوله تعالى: (فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ) أي أهل ناديه وقوله عليه الصلاة والسلام "لا يفضض الله فاك" أي: أسنانك؛ إذ الفم محل للأسنان (و) منها (الظرفية) وهي عكس المظروفية كقوله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ) أي في الجنة التي هي محل الرحمة، والمراد بالظرف ما يختص بالأجسام،

= أي: الطعام المتخذ للسفر فهو المزود وجمعه المزاد اهـ (١٤) ومنه التعبير باليد عن القدرة نحو بيده الملك وبالقلب عن العقل نحو (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا) أي عقول وبالأفواه عن الألسن نحو (يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ) وبالقرية عن ساكنها نحو (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ) وقد اجتمع هذا النوع وما بعده بقوله تعالى (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) 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 اهـ إتقان (١٥) فالمعنى الحقيقي محل للمجازي الذي هو الداء القائم بالعائن المتسبب عنه الداء والقائم بالعائن خاصيته كخاصية السم اهـ (١٦) بكسر الكاف لأنه خطاب للجارة المذكورة في مفتاح الأبيات وهو قوله:

تكلمني بالأرمنية جارتني والبيت للبه زهير وقبله
دعاني إليك الليل والابن والسرى فصادفني ما ضاق عن بعضه وسعي
كلامك والدولاب والطفل والرحى فلم أدر ما أشكوه من ذلك الجمع الخ

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 اهـ

(قوله) أصابته عين أي داء في العين (قوله) فليدع ناديه، أي أهل ناديه ويحتمل أن يكون من مجاز الحذف ولكنه لا يقدح في التمثيل ولعل المؤلف رحمته عليه إنما زاد قوله صلى الله عليه وسلم لا يفضض الله فاك لسلامته عن الاحتمال والله أعلم (قوله) أي في الجنة قال الشيخ رحمه الله تعالى وفي التعبير عنها بالرحمة تنبيه على أن المؤمن وإن استغرق عمره في طاعة الله لا يدخل الجنة إلا برحمته وفضله كما روي عنه صلى الله عليه وسلم ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته (قوله) ما يختص بالأجسام يقال الرحمة ليست^(*) بجسم.

(*) (قوله) ليست بجسم، يقال رحمة الله ثوابه وثوابه الجنة ونعيمها وهي أجسام اهـ من فوائد العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله اهـ هذا غلط فإن الرحمة هنا متجاوز بها عن الرحمة التي هي ظرف للذين ابيضت وجوههم وهي من الأجسام اهـ حسن بن يحيى الكبسي من خط حفيد مؤلف الروض.

وبالمحل ما يختص بالأعراض^(١٧) والصفات. /ص٢٦/ (و) منها (الضدية) أي: كون أحد المعنيين ضدا للآخر، نحو قوله تعالى: (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) استعيرت البشارة^(١٨) للإنذار (و) منها (العموم) أي كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكيا عن محمد ﷺ (وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ) وعن موسى ﷺ (وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) ولم يرد الكل لأن الأنبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين، ونحو: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) والمراد: نعيم بن مسعود، وفي بعض الكتب سراقه، والأول أصح (و) منها (الخصوص) وهو عكس العموم نحو قوله تعالى: (وَحَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا) أي: رفقاء^(١٩) (و) منها (الكون عليه) أي: كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى: (وَأَتَوْا أَلْيَتَايَ أَمْوَالَهُمْ) أي: الذين كانوا يتامى قبل ذلك؛ لأنه لا يتم بعد البلوغ، وكضارب للفارغ من الضرب عند مشروط بقاء المعنى.

(١٧) يقال الرحمة في الآية عرض اه يقال لا عرض في صفات الله لأن رحمة الله ثوابه وثوابه الجنة فيسقط الاعتراض اه من فوائد العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله. (١٨) 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 اه (١٩) أما من قال أن فعلا يستوي فيه المذكر والمثنى والمجموع مثل إن رحمة الله قريب 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 مجازا والأحسن في التمثيل (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) خطابا للموجودين ويدخل من بعدهم بالتغليب لا بالقياس اه شيخ* وقيل إن التقدير وحسن رفيق أولئك رفيقا فحذف المضاف وجاء التمييز على وفقه اه

(قوله) وأنا أول المسلمين و **(قوله)** 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^(*) إذ اللام للعهد كما يأتي للمؤلف في التخصيص فلا عموم وقد ذكره ابن الحاجب **(قوله)** رفيقا، أي رفقا هكذا ذكره السيد المحقق في حواشيه وفي شرح ابن عقيل تجب مطابقة التمييز في الجملة إن اتحد المعنى وأما حسن أولئك رفيقا فأفرد لأن رفيقا وخليطا وصديقا يستغني بمفردها عن جمعها كثيرا وكذا في تفسير أبي السعود^(*)

(*) قوله) فليس مما نحن فيه، 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 اه ح عن خط شيخه **(*) قوله)** وكذا في تفسير أبي السعود، فإنه قال فأفرد لأن رفيقا يستوي فيه الواحد والمتعدد اه ح.

(و) منها (الأول إليه) أي: كون الحقيقي آيلاً^(٢٠) إليه المجازي نحو قوله: (إني أراني أعصرُ خَمراً) أي: عصيراً^(٢١) يؤول إلى الخمر (و) منها (الألية) أي كون الحقيقي آلة للمجازي نحو قوله تعالى: (وَجَعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ) أي ذكرنا 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 أحمرة عجافاً يأكلن كل ليلة إكافاً

/٢٦١ص/ أي: ثمن إكاف، فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب، وبقي مما ذكره سبعة أنواع:

(٢٠) قطعاً أو غالباً فالأول كالميت على الحي والثاني كالخمر على العصير ولا يجوز أن يسمى العبد حراً لأنه ليس كذلك وإنما هو محتمل فقط اهـ من شرح الجمع بالمعنى

(٢١) الظاهر يقال أعصر عنباً كما ذكر في بعض كتب أصول الفقه وجعله من تسمية الشيء باسم غايته وعلى ما في الكتاب فالمعنى استخراج العصير خمرأ أي عصيراً يؤول إلى الخمر اهـ من حاشية الشريف على المطول اهـ (*) وفي حاشية ما لفظه فسر بالعصير ليكون مجازاً باعتبار ما يؤول إليه ولو فسر بالعنب لكان من تسمية الشيء باسم غايته لكن تفسيره بالعصير يحوج إلى ارتكاب مجاز آخر أما في اللفظ بأن يراد بأعصر استخراج بالعصر أو في الإيقاع لأن حقيقة العصر إنما تقع على العنب اهـ من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير

(قوله) واسأل القرية، أقول تقدم له رسم المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال القرية في معناها الحقيقي فتسمية هذا مجازاً مجازاً كما سيصرح به الشارح وقد يقال أنه يجوز أن يراد بالقرية أهلها إطلاقاً للمحل على الحال والمجاز أولى من الحذف فيندرج في العلاقات الماضية ويجاب عنه بصحة ما ذكر لأنه مجرد مثال "واعلم" ان صاحب التلخيص قال انه قد يقال المجاز لكلمة تغير اعرابها بسبب زيادة أو نقص فالمجازية في القرية بسبب تغيير اعرابها من الجر إلى النصب بسبب حذف أهلها

(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^(*) بل قسماً واحداً يسمونه مجاز الحذف

(*) قوله لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام، قد جعل الحذف ثلاثة أقسام الشريف في حاشية الشرح العضدي وفي الفصول وحاشية الشيخ اه اسمعيل بن محمد إسحاق ح

"أولها" حذف المضاف سوء أقيم المضاف إليه مقامه نحو: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) أهلها، أو لا، كقوله تعالى: (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ) في قرأة الجبر، أي: عرض الآخرة، ويسمى مجازاً^(٢٢) بالنقصان.

(٢٢) مجاز النقصان هو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واسأل القرية فإن القرية الأبنية المجتمعة وهي لا تسأل وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب لأن المجاز في الأفراد واللفظ 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 الافراد اهد أسنوى

(قوله) أولها حذف المضاف، الذي جعل الحذف والزيادة من العلاقات صاحب الفصول وصاحب الجمع والسيد المحقق وتبعهم الشيخ^(*) 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^(*) وكأنهم بنوا ذلك أيضاً على أدراجهما في المجاز بالمعنى المتعارف أعني اللفظ المستعمل في غير ما وضع له الخ لما نقله الشيخ العلامة في شرح الفصول عن حواشي المطول للسيد المحقق من توجيه قولهم انهما من المجاز بأنهم لم يريدوا بقولهم مجاز النقصان ان الأهل مضمر ومقدر في نظم قوله واسأل القرية فإن الإضمار يقابل المجاز إن أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذف الأهل استعملوا القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثلته 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 الا المجاز اللغوي فإدراجه فيه أولى من جعله نوعاً آخر مقولاً عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المجاز لكن ذكر الشيخ رحمه الله تعالى 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^(*) وأما تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف إليه وتعميم الزيادة بحيث يشمل فبما رحمة من الله فلا "قلت" وقد عمم المؤلف رحمه الله كما عمم صاحب الفصول والأولى اعتماد ما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى من عدم التعميم والله أعلم

(*) قوله وتبعهم الشيخ الخ، أي في عدهما وقد اعترضه أي الشيخ اعترض صاحب الفصول فيها أيضاً اهد ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (*) قوله من شمول الكلية والجزئية لهما، فإن مفهوم المثل جزء مفهوم مثل المثل والقرية جزء مفهوم أهل القرية اهد منه ح. (*) قوله كما هو المشهور، لفظ المجاز شرح الإيجاز وأنت خبير بأن نحو سؤال القرية ومجيء ربك تقتضي ما ذكره لا يسمى مجازاً فإن التفرقة بين جاء ربك ومجيء ربك بجعل أحدهما من مجاز الحذف والآخر ليس منه مع اشتراكهما في أنه لا بد من تقدير المضاف والحكم بحذفه لوجود ما يذكر بعده من المقتضي له فيه، تحكم بحث اهد ح

"وثانيها" حذف المضاف إليه نحو: أنا ابن جلاً أي: أنا ابن رجل جلا.
 "ثالثها" النكرة في الإثبات للعموم نحو: (عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَحْضَرْتُ) أي: كل نفس، ومنه دع امرءاً وما اختار أي: اترك كل امرء واختياره.
 "رابعها" المعرف باللام لواحد منكر نحو: (ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ) أي: باباً من أبوابها نقلاً عن أئمة التفسير.

"خامسها" الحذف، نحو: (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا) أي: كراهة^(٢٣) ان تضلوا.
 "سادسها" الزيادة /٢١٢٣/ كقوله تعالى: "ليس كمثله شيء".

"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، فلذلك كان ما عدوه من أنواعها خمسة وعشرين^(٢٤). "ووجه" إسقاط هذه الأنواع^(٢٥) عدم صدق حد المجاز عليها

(٢٣) قوله أي كراهة أن تضلوا، بالتنوين ووجه التنوين لكراهة لثلا يردانه 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 وقلته بالنسبة إلى حذف المضاف اه وفي حاشية إنما قدر المضاف لرجوع المعنى إليه وإلا فالمحذوف لا اه سيدي عبد القادر بن احمد وهو معنى ما في السعد على الكشف. (٢٤) قال في شرح الفصول للشيخ رحمته ولا يخفى تداخل بعضها يعني أن بعض هذه العلاقات داخل في البعض الآخر فإن اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر داخل في الاستعارة وحذف المضاف والمضاف إليه داخل في الحذف مطلقاً.

(٢٥) يعني السبعة ولم يتعرض لوجه إسقاط استعمال اللازم في الملزوم فيما يذكره الآن اه وقوله عدم صدق حد المجاز عليها، أي وعدم تحقق معنى العلاقة بالمعنى السابق اه.

م

(قوله) نقلاً عن أئمة التفسير، أقول يريد أنهم قالوا باباً من أبوابها ولا يخفى أن اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الأعم في الأخص لا بخصوصه حقيقة كما قدمناه قريباً.

(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 رحمته بنى على ما هو التحقيق من أن اللازم مالم 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 رحمته 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 (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 =

أما فيما فيه حذف فظاھر، وأما اللام في (ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ) فهي مثلها في: ادخل السوق^(٢٦)، ولم يقل أحد بمجازيتها، /ص٢٦٣/ وكذلك نفس في (عَلِمَتْ نَفْسٌ) لم تستعمل إلا فيما وضع له.

(٢٦) قال العضد في الفوائد الغياثية مالفظه "تنبيه" اللام للتعريف، والحقيقة يفيدھا جوهر اللفظ والتعميم والتخصيص عارضان فيحتاج فيهما إلى قرينة اھ قال في شرحھا : =

= وجعلوا إطلاق المجاز عليهما^(*) من قبيل الاشتراك أو المجاز وذلك مستوفى في موضعه، فإن قيل السياق يقتضي أن يقول المؤلف ﷺ عدم صدق حد العلاقة فما وجه العدول إلى قوله عدم صدق حد المجاز وأيضاً لم يسقط الشيخ العلامة في شرح الفصول إلا الحذف والزيادة لا غيرهما وأسقطهما عن صدق حد العلاقة والمجاز عليهما لا عن صدق حد المجاز فقط كما ذكره المؤلف ﷺ فيمكن أن يقال أما وجه اقتصار الشيخ عليهما فلأنهما محل الإشكال المشهور عند البيانين لخروجهما عن حد المجاز لا غيرهما من باقي هذه السبعة وأما عدول المؤلف ﷺ فيمكن أن يقال ذلك لما في العبارة الأخرى أعني عدم صدق حد العلاقة عليهما من الأيھام "وبيانه" أنك قد عرفت ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فلو ذكر المؤلف ﷺ العبارة الأخرى لأوهم أن سقوط هذه السبعة لانتفاء قيد العلاقة فقط لا لانتفاء القيد الأول أعني اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وليس كذلك بل ذلك لانتفاء القيدین جميعاً فعُدل إلى ما يفيد انتفاؤهما، أما انتفاء اللفظ المستعمل فظاھر لما عرفت، وأما انتفاء العلاقة فلأن هذه السبعة إذا لم يصدق على ماھي فيه حد المجاز لم يصدق حد العلاقة إذ هي كما عرفت معنى يصل المعنى المجازي بالموضوع له ولا إيصال فيها لمعنى مجازي على ما ذكره المؤلف لكونھا عنده حقائق والله أعلم **(قوله)** عليھا، أي على ماھي فيه^(*) ولذا قال ﷺ أما ما فيه حذف إلخ و **(قوله)** فهي مثلھا في ادخل السوق ولم يقل احد بمجازيتها، إذ اللام للماھية 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 الغياثية أن لام العهد الذهني مجاز لكنه جعل لام الماھية حقيقة وهو خلاف مقتضى كلامهم أيضاً حيث قال اللام للتعريف^(*) والحقيقة يفيدھا جوهر اللفظ والعهد خارجاً وذهناً عارض فيحتاج فيهما إلى قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك انتهى فينظر في هذا المقام والله أعلم

(*) قوله) وجعلوا إطلاق المجاز عليهما، أي على ما قاما به اھ ح عن خط شيخه
(*) قوله) أي على ماھي فيه، هذا فيما عدى الثالث والرابع واما فيهما فلا يحتاج إلى هذا التأويل والله أعلم اھ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** حيث قال اللام للتعريف، المراد بالتعريف الإشارة إلى تعيين ما دخلت عليه اھ ح عن خط شيخه

ومجازية جملة الكلام كما أشار إليه في الكشف^(٢٧) لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان، وأما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً، والمشهور في توجيهه أن الكلام وارد على 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.

= 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 فيهما ولذا حمل صاحب الكشف التعريف في الحمد على الجنس اهـ. (٢٧) في قوله تعالى علمت نفس ما أحضرت قال فإن قلت علمت نفس ما أحضرت كقوله تعالى (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً) لانفس واحدة قلت هو من عكس كلامهم إلخ ما نقله سيلان اهـ

(قوله) وكذلك نفس في علمت نفس إلخ، أي في عدم صدق حد المجاز عليها، قد يتوهم الاعتراض على المؤلف رحمته بأن حد المجاز صادق عليها لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضعت له لأن المراد بها العموم كما سبق للمؤلف رحمته 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 رحمته هاهنا في التحقيق منع لما سبق **(قوله)** كما أشار إليه في الكشف، حيث جعله من عكس الكلام الذي يقصد به الإفراط^(٢٨) فيما يعكس عنه كما في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين 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 التماذي في تكثير فرسانه ولكنه أراد إظهار براءته من التزييد 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، ويعني حقيقة كما هو مقتضى العبارة، لا يقال فينا في توجيهه بطريق الكناية لأننا نقول الكناية إنما هي في جملة الكلام لا في لفظ الكاف ولذا قال المؤلف رحمته إن الكلام وارد على طريق الكناية فإن انتفى 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 =

(*) قوله) حيث جعله من عكس الكلام إلخ، ينظر في هذا البحث ما معناه اهـ 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 اهـ ع ح.

"وجه آخر" وهو أن الكلام مسوق /ص٢٦٤/ لنفي المثل بطريق برهاني؛ لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم لا ينكره أحد يصلح أن يكون مخاطباً، إنما الشأن في نفي المثل وإثباته فإذا نفي مثل المثل فصدق نفيه^(٢٨) أما بانتفاء المثل فإنه إذا انتفى المثل انتفى مثله قطعاً، وأما بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني^(٢٩) باطل؛ لأنه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعاً؛ لأن الذات متحققة وهي مثل المثل

(٢٨) 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 فكذا في الآية الكريمة اه أسنوى. (٢٩) وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه ع.

=آخر مماثل 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 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 زيداً 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.

(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 رحمته بقوله فيلزم التناقض ولذا جعل المؤلف رحمته 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 ليم ما يأتي من قوله لأنه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات متحققة إلخ وذلك لأن الاستدلال لو كان مع المنكر له تعالى وتقدس لم ينتهض عليه ذلك فلا تناقض عنده لأنه يلتزم انتفاء المثل لا ثبوته **(قوله)** يصلح أن يكون مخاطباً حتى المشركين فإنهم مقرون به تعالى وتقدس ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله **(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)** وأما بثبوته، أي مثل ذاته تعالى **(قوله)** وانتفاء مثله، أي مثل المثل **(قوله)** لكن الثاني، وهو ثبوت مثل المثل^(٢) باطل

(*) قوله) لكن الثاني وهو ثبوت مثل المثل، أظن العبارة هكذا وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل اه منقولة ح

فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل وثبوت فتعين الأول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب^(٣٠)، والحاصل أن ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم مستلزم نفي المزوم، إذا تقرر ذلك عرفت أن تسمية ما أسقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي أو المجاز^(٣١)، بقي النظر في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً
هل تحتاج إلى وجهٍ مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع إلى العلاقات
المشهورة، أم ٢١٥٥/ الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زائدة على ما عدّه القوم؟
فقال بعض المحققين: إن كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة

(٣٠) 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 اهـ حاشية الشيخ لطف الله رحمته. (٣١) لأن المجاز أما المستعمل في غير ما وضع له أو المحذوف منه وقوله أو المجاز يعني على طريق المشابهة اهـ.

م
(قوله) وهو المطلوب، أقول وقيل المثل بمعنى الذات أي ليس كذاته شيء ويأتي بمعنى المثل بفتحيتين وهي الصفة أي ليس كصفته شيء ولا إشكال على الوجهين قال البيضاوي والمراد من مثله ذاته ملاحظة منه للوجه الأول وقال بعضهم ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفى أن يكون لمثله مثل سواء بقرينة الإضافة وأيضاً لا نسلم أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلاً لمثله لأن وجود المثل محال والمحال جائز أن يستلزم محالاً آخر وقيل هو تعالى مخصوص بالعقل أي أن الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل القاطع عن المثل وبهذا يندفع التناقض الذي ذكره الشارح وهو نقل منه لكلام الشريف فإنه بهذين الوجهين اللذين ذكرهما الشارح مقررّاً بهما كلام العضد.

(قوله) عرفت أن تسمية ما أسقط بالمجاز إلخ^(٣٢)، المراد أن التسمية عند غير المسقط كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص وأما عند من أسقطه كالمؤلف رحمته فهي حقيقة لا مجاز كما حققه رحمته فكلام المؤلف رحمته 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 تقديرّاً ليدخل في التقدير مثل صبغة الله. **(قوله)** فقال بعض المحققين، هو السيد المحقق صرح بذلك الشيخ رحمته في حواشي شرح التلخيص

(*) قوله) عرفت أن تسمية ما أسقط بالمجاز إلخ، تحقق هذه المقولة إن شاء الله تعالى اهـ

للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا إشكال، وتكون المشكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها^(٣٢)، 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 المشكلة 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^(٣٣) 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^(٣٤)، وقد يجاب عنه بأن لا نسلم وجوب حصول العلاقة قبل المجاز؛ فإن العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤل إليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق^(٣٥)

(٣٢) فإن بينهما ملازمة قوية ونوع سببية فتكون المشكلة فيها موجبة لمزيد الحسن ومنه قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) على بعض الوجوه ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اهـ منه قدس سره. (٣٣) 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 اهـ. (٣٤) في بعض النسخ بالياء التحتانية والضمير للمجاز وهو قريب وفي بعضها بالفوقانية والمعنى وتجعل علاقة اهـ. (٣٥) كحصول معنى الخمر الحقيقي لمعناه المجازي وهو العصور في الزمان المستقبل اهـ (*) إن قلت هي فيه كونه يؤل إلى الحقيقي وهو حاصل له الآن اهـ من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش.

(قوله) كما بين السيئة وجزائها، فإن بينهما علاقة التضاد^(*) (قوله) مصححة للمجاز في الجملة، أي من غير أن يبين هل ذلك لرجوعها إلى العلاقات أولاً 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 السعدي في شرح المفتاح كذا ذكره الشيخ رحمه في حواشيه (قوله) سوى التزام قسم ثالث، أراد قسم ثالث غير الكناية كما سيصرح بذلك المؤلف لئلا يرد أن الكناية قسم ثالث فيكون هذا رابعاً (قوله) واعترض، المعترض صاحب الجواهر وقد أورده الشيخ رحمه في حاشيته ولم يجيبا عنه (قوله) لتلاحظ وتستعمل هكذا عبارة الشيخ رحمه وفي الجواهر لتلاحظ فيستعمل المجاز (قوله) باعتبار ما يؤل إليه لا يقال العلاقة كونه آثلاً إلى المعنى الحقيقي وهو حاصل قبل المجاز لأننا نقول هذا يؤل إلى ما يأتي قريباً للمؤلف رحمه من أن السابق هو تصور العلاقة

(*) (قوله) فإن بينهما علاقة التضاد، في حاشيته على شرح الغاية أو السببية اهـ فالعلاقة سببية السيئة لجزائها والوجه المحسن للمشكلة هو ما ذكره المحشي هو ما ذكره السعد اهـ ح عن خط شيخه.

وهذا حصولٌ بعد المجاز، فالمعتبر هو الحصول مطلقاً سواء كان في زمان المجاز، أو قبله^(٣٦)، أو بعده، وأما الذي يجب أن يكون سابقاً فهو تصور العلاقة، ولا شك أن علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز وأن تصورها^(٣٧) سابق عليه، /ص٢٦٦/ وأما التزام قسم ثالث^(٣٨) غير الكناية على قول، فباطل لعدم القائل به،

(٣٦) نحو وآتوا اليتامى أموالهم اهـ. (٣٧) وأقول فيه تأمل إذ الأول المعدود 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 ينتقل 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 اهـ مجاز لسيد العلامة زيد بن محمد رحمته.

(٣٨) في الاستعمال الصحيح فلا يرد اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال وأما الاعلام فاختر المصنف أنها حقائق كما سيأتي اهـ

(قوله) أن علاقة المصاحبة، الإضافة بيانية (قوله) متحقق خبر علاقة وينظر في وجه التذكير^(*) (قوله) في زمان المجاز فإنه لما ذكر الطبخ الحقيقي والطبخ المراد به الخياطة اتحد زمان ذكرها مع الطبخ وزمان المجاز. (قوله) غير الكناية على قول، أي قول السكاكي يعني أن التقييد لقوله غير الكناية إنما يحتاج إليه على قوله لحصره الكلمة المستعملة في ثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كما صرح بذلك الشيخ رحمته في حواشيه فقيده بذلك لئلا يرد أن المشاكلة قسم رابع لا ثالث وأما على قول غير السكاكي فغير محتاج إليه وكأن المؤلف رحمته اعتمد ما ذكره الشيخ رحمته 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 الاعلام فيسجى الخلاف في أنها ليست بحقيقة ولا مجاز فتكون واسطة فالقول بعدم القائل به ينافية وإن كان مختار المؤلف رحمته أنها حقائق كما يأتي

(*) قوله وينظر في وجه التذكير، لعله باعتبار الجامع أو باعتبار تقدير موصوف محذوف كنوع والله أعلم اهـ سيدي أحمد بن محمد إسحاق وفي بعض النسخ تتحقق ولا إشكال اهـ ح عن خط شيخه

وقيل: العلاقة هنا هي المجاورة^(٣٩) في الخيال؛ فإنه إذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورته في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فإذا أورد^(٤٠) 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 وتخيّلها فلا إشكال، واعترض بأنه لا يلزم في صورة المشكلة المقارنة الخيالية إلا عند استعمال اللفظ فقط ،

(٣٩) أقول بل العلاقة التشبيه الادعائي لكن لما لم يعرف من قبل لم يجز ابتداءً بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداءً اهـ مسلم الثبوت باللفظ، مسلم الثبوت مع منهيته تأليف العلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري والمنهيات هي تعليقات للمؤلف على المتن. (٤٠) وفي نسخة ورد وعبرة الجواهر أوردت صورة إلخ

(قوله) وقيل، ذكره في الجواهر^(*) ونقله الشيخ رحمته 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 أما في الوجود كالسبب والمسبب أو في الخيال كالضد على الضد قال في الجواهر وتدخل المشكلة في هذا القسم لتقارب المعنيين في خيال المتكلم قال وليكن اندراج المشكلة تحت المتلازمين 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 ومكروا ومكر الله ولا يقال ومكر الله ابتداءً فإنه ذكر السعدان فيه إشارة إلى أن المشكلة من قبيل المجاز قال في الجواهر إذ قد سبق أن العلاقة في مجاز المشكلة من المجاورة في الخيال **(قوله)** في الخيال، أي خيال المتكلم وأما المصاحبة في الذكر فقد عرفت ما ذكر فيها **(قوله)** صورته أي الكائن^(*) وهو الخياطة وفي الجواهر صورتها **(قوله)** ما ناجى به أي بالكائن وفي الجواهر بها **(قوله)** في خياله أي الشخص **(قوله)** وليس العلاقة المصاحبة في الخارج إلخ، كذا ذكره الشيخ رحمته تعالى في حاشيته ولم يذكره في الجواهر وكأنه أشار إلى أن المصاحبة 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 والتخيّل فلا إشكال ولو قال المؤلف رحمته بل المصاحبة في تصورها وتخيّلها لكان أظهر **(قوله)** إلا عند استعمال اللفظ يمكن أن يقال ذلك عند استعمال اللفظ الحقيقي أعني قوله نجد لك طبخه فلا إشكال

(*) قوله) وقيل ذكره في الجواهر، لعل هذه نسخة عوض عن القولة التي بعدها اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** صورته أي الكائن، ويمكن أن يقال التذكير باعتبار المخطط اهـ سيدي أحمد بن محمد ح

ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة^(٤١)، وفيه ما عرفت /r٢٧ص/ قال شيخنا رحمته تعالى لا يبعد أن يقال: إن العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال المقيد في المطلق أراد بقوله اطبخوا افعلوا^(٤٢)؛ فإن الطبخ فعل لكن لشيء مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يلزم أن يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاء زيد^(٤٣) أي رجل مثلاً، إذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم أنه قد اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها بأعيانها فإذا نقل إلينا إطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه إلا عليه^(٤٤)، أم لا يجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقة فنطلق مثلاً اسم المسبب على السبب أي سبب كان؟

(٤١) لوجوب سبقها تصوراً اهـ وفي نسخة بعد قوله لا يصلح للعلاقة وفيه ما عرفت وعليه ما لفظه من صحة حصولها في زمان المجاز اهـ. (٤٢) الظاهر أن المراد خيطوا فهو من إطلاق مقيد على مقيد آخر اهـ من نسخة سيدي الحسين بن القاسم على حاشية الشيخ على الشرح الصغير اهـ (*) اعترض عليه بأن المقيد هنا مستعمل في المقيد لأن كلا من الخياطة والطبخ مقيد وإنما يصح لو كانت الخياطة مجرد الفعل وليست كذلك "وأجيب" بأن الخياطة وإن كانت فعلاً مخصوصاً إلا أنه أريد بها ابتداءً الفعل مجرداً عن اعتبار الخصوصية من حيث أنه فرد من أفرادها ثم استعمل الفعل المقيد الذي هو اطبخوا في ذلك الفعل فكان من إطلاق المقيد على المطلق والله أعلم اهـ من خط السيد صلاح بن حسين الأخفش رحمته. (٤٣) زيد ليس بمقيد لأن الإطلاق والتقييد في النكرات اهـ قال في الأم من هامش نسخة مولانا الحسين من حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير اهـ وفيه نظر اهـ من خط البرطي وجه النظر أن اصطلاح البيانيين في المقيد يشمل المعارف اهـ من إفادة سيدي أحمد بن زيد الكبسي رحمته تعالى. (٤٤) أي فلا يطلق إلا النبات على المطر ولا يطلق أي مسبب على أي سبب اهـ.

(قوله) ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة لما عرفت من أن العلاقة يجب أن تكون حاصلة قبل استعمال المجاز **(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^(٤٥) المذكور وما شابهه لا في نحو صبغة الله ومكروا ومكر الله ونحوهما **(قوله)** والمشاكلة محسنة، أراد التحسين العرضي البديعي فلا يرد أن أكثر استعمال المقيد في المطلق لا مشاكلة 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 يتم هذا إلا في البيت، لم لا يتم اهـ الظاهر التمام إذ المكر في الآية وكذا الصبغة بمعنى الفعل وهو مراد الشيخ رحمته اهـ 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 المشاكلة معنوية والله أعلم اهـ سيدي اسماعيل بن محمد بن إسحاق ح

والمختار أنه لا يجب نقلها، وهو المشار إليه بقوله (لا الآحاد) وهو معطوف على قوله "العلاقة معتبر نوعها"^(٤٥) وعليه الجمهور محتجين (بالاستقراء) أي تتبع أحوال أئمة الأدب، وتفاصيل نظمهم ونثرهم؛ فإن من استقرأ علم أنهم لا يتفقون، بل يتفقون على أن اختراع استعارات غريبة بديعة لم تُسمع بأعيانها عن أهل اللغة أحد طرق البلاغة وشعبها التي ترفع طبقة الكلام. "احتج" المعتبرون لنقل الآحاد 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 يُصرَّح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صُرح بإطلاق اللفظ عليه فهو القياس، وإن لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكلماً بلغة العرب وأما بطلانها فالقياس قد تقدم^(٤٦)، والاختراع ظاهر والجواب أن ما ذكرتموه (و) هو /٢٦٨٥/ (استلزام عدم نقلها) أي الآحاد (القياس أو الاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع إطلاقه على كل ما وجدت فيه العلاقة) من المعاني،

(٤٥) أي على نوعها اهـ من خط سيلان لكنه يخالف ما في حاشيته تأمل اهـ.

(٤٦) في قوله ولا القياس لأنه إثبات بالمحتمل وأنه غير جائز اهـ.

(قال) بالاستقراء، أي تتبع أحوال أئمة الأدب أقول وما ساق من الاستفسار عن المراد بأئمة الأدب ثم إن أريد بهم العرب أنفسهم فهذا هو النقل الذي أراد المخالف وإن أراد غيرهم لم يفد لأنه يكون قياساً في اللغة لا نقلاً ويكون من الأدلة على ثبوت القياس في اللغة إلا أن قوله بل يتفقون على أن اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع بأعيانها عن أهل اللغة أحد طرق البلاغة يدل على أنه أراد بأهل الأدب غير العرب فيقال عليه ليسوا بحجة لما قدمناه فلا =

(قوله) لا الآحاد، فسر بآحاد المجازات كما في شرح المختصر وفي شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته فسرهما بإفراد الأنواع وهما متقاربان

(قوله) وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها فيكون من عطف الجمل^(٤٧) ويكون العطف بحسب معنى ما سبق إذ معنى ما سبق كما ذكره المؤلف رحمته يعتبر نقل نوعها لا الآحاد أي لا يعتبر نقل الآحاد وعبارة ابن الحاجب لا يشترط النقل في الآحاد على الأصح.

(*) قوله) فيكون من عطف الجمل، بل الظاهر أنه من عطف المفردات ولا حاجة إلى التكلف فهو معطوف على نوعها ولعل الذي ألجئ المحشي إلى أنه من عطف الجمل قول المؤلف وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعها ولعله إنما ذكر هذا جميعه لبعد المعطوف عليه والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه.

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^(٤٧) 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^(٤٨) بمعنى أنه جواز إطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المحدودة، عُلِمَ ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب، وإن لم يوجد التصريح به في كل من الآحاد، كما في رفع الفاعل،

(٤٧) أي الذي أطلقه المستعمل الآخر هو لا يكون قياساً اهـ.

(٤٨) فيه دليل على أن المجاز موضوع وضعاً كلياً اهـ من خط سيلان.

= يكون من اللغة أو نقول أنه منها كان بالقياس إلحاقاً لها به غايته أنكم سميتم علة القياس علاقة والأمر سهل لولا أنكم منعتم القياس في اللغة **(قوله)** وهو أن ينص الواضع نصاً كلياً على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة، أقول قد عرفت أن الواضع غير معين فلا يمكن نقل نص عنه ثم قد سلف أنه يعتبر نقل نوع العلاقة وتقدم ما فيه فقد لزم التزام نقلين عن الواضع نقل لنوع العلاقة ونقل لجواز إطلاق اللفظ الحقيقي على ما بينه وبينه علاقة وهذه دعاوى نقول لا مستند لها **(قوله)** وإلا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم، أقول أي رفعنا لما لم يرفعوه ونصبنا لما لم ينصبوه فلزم خروجه من لغة العرب وهذا استدلال لإثبات العلاقة بالقياس على رفع الفاعل ونحوه وهو قياس في اللغة كما لا يخفى **(قوله)** وكان قياساً واختراعاً، أقول لا يخفى أن رفعنا لما لم يرفعوه ليس إلا بالقياس على ما رفعوه بجامع الفاعلية فهو من القياس بتنقيح المناط وقد سماه البعض نصاً وسماه الحاجب ومن تبعه قياساً في معنى الأصل ثم لا شك أن الواضع لم يقل كل فاعل مرفوع فليس معنا إلا القياس فليكن المجاز كذلك على أن جعل الفاعل والمجاز مستويان غير تام لكثرة التخلف مع وجود ما يظن علاقة ولا كثرة في تخلف رفع الفاعل ونحوه **(قوله)** علم باستقراء اللغة واستعمال العرب، أقول أي علم أن الواضع عين اللفظ ثانياً بإزاء المعنى المجازي تعييناً كلياً إلى آخره ولا يخفى على ناظر أن الواقع من العرب هو الاستعمال للفظ في المعنى الذي سماه المصطلحون مجازاً والاستعمال لا يدل على معنى خاص بل غايته أنه يدل على جواز الإطلاق لما فيه تلك العلاقة بالقياس فيكون علة أو بالمجاز فيكون علاقة وترجيح أحد الاحتمالين على الآخر يفتقر إلى مرجح ودعوى المجازية قد الجأت إلى إثبات دعاوى كبيرة الأولى أنه نص الواضع نصين نصاً على الحقيقة ثم نصاً على المجاز كما أفاده قوله علم ذلك باستقراء اللغة والثانية أنه وضع الوضع النوعي قسمين قسماً للدلالة بنفسه من غير اشتراط قرينة وقسماً وضعه للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن إرادة المعاني الأصلية وكلها دعاوى على اللغة، والقياس أمر مأنوس في الشرعيات قام عليه الدليل فليجعل ثابتاً في اللغة

(قوله) عين اللفظ ثانياً، لم يذكر السعد لفظ ثانياً **(قوله)** كما في رفع الفاعل، فإن رفع الفاعل ونصب المفعول بالوضع قطعاً

ونصب المفعول، وما يدل بالهيئة كالمبني للمفعول، والأمر، والمثنى، والمجموع، والمصغر، والمنسوب، وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بآحادها، بل عُلِمَ بالاستقراء تعيين /٢٦٩ص/ هيئاتها للدلالة على معانيها إلا أن تعيين الهيئات للدلالة بنفسها^(٤٩) أي من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالأوضاع الشخصية^(٥٠) 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^(٥١)، واحتجوا ثانياً بأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير إنسان؛ للمشابهة، وشبكة للصيد؛ للمجاورة، وأب للابن؛ للسببية، وابن للأب؛ للمسببية، واللازم باطل اتفاقاً (و) "أجيب" بمنع الملازمة فإن العلاقة ما (هي) إلا (مصححة) أي مقتضية لصحة الاستعمال (فلا يضر التخلف)^(٥٢) عن المقتضي للصحة؛ لجواز أن يكون لمانع مخصوص /٢٧٠/ فإنَّ عدم المانع^(٥٣) ليس جزءاً من المقتضي،

(٤٩) كلامه هنا يوافق ما ذكره في حد الوضع اهـ (*) لا يقال هذا الفرق على ما فيه من التكلف لا يتمشى في أسماء الإشارة والحروف لأنهما من الحقيقة مع احتياجهما إلى القرينة لأننا نقول أنهم نصوا أن احتياج القرينة في الحروف وأسماء الإشارة سببه عروض الاستعمال بخلاف المجاز فإن قرينته بالوضع اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد. (٥٠) مثل رجل وفرس وأسود وأبيض يعني في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ إلى قرينة اهـ. (٥١) في تحقيق معنى الوضع فيما نقله عن السمرقندي وعن التفتازاني عن التلويح اهـ. (٥٢) أي تخلف جواز الاستعمال اهـ. (٥٣) وقع قوله ليس جزءاً من المقتضي على سبيل التمثيل أي ليس جزءاً منه ولا لازماً له خارجاً عنه أيضاً حتى لا ينعكس ولا يتخلف اهـ ميرزا جان.

م

(قوله) وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن، أقول تقدم الكلام على هذه التفرقة وتقدم للشارح في أول بحث الموضوعات أن تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة =

(قوله) كالمبني للمفعول، هكذا في حاشية السعد واعترض^(*) بأن المبني للفاعل يدل بهيئته 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 (قوله) لمانع مخصوص، يعني بتلك الصورة فلا يلزم منه قرح في الاقتضاء.

(*) (قوله) واعترض، الاعتراض مدفوع بقوله كالمبني بتوسيط الكاف اهـ من خط سيدي محمد بن زيد ح.

م
= (قوله) لجواز أن يكون لمانع مخصوص، أقول قد قرر سابقاً أنه لا يشترط نقل الآحاد بعد وجود العلاقة ثم حكم هنا بأنه لا يطلق نخلة على طويل غير إنسان وهذا لا يتم إلا لعدم سماعه لإقرارهم بوجود العلاقة وأنه رجوع إلى اشتراط سماع الآحاد وإلا فلا شك في وجود علاقة السببية والمسببية في الابن والأب وأنها أبلغ من وجودها في النبات والمطر فلا محيص عن القول بجواز الإطلاق للأب على الابن وعكسه ثم هذا المانع قد ادعوه في عدم اطراد الحقائق مع وجود المعنى فقالوا لا يقال القارورة والدبران ونحوها لكل ما يقر فيه الشيء وكل ما يدبر لوجود المانع ورده ابن الحاجب بأنه دور وبينه الشراح بأن الفرض أنه لا يعرف إلا بعدم اطراد المذكور وهو أعم مما كان لمانع كما هو خاصة الحقيقة المساوي لها أو لغير مانع كما هو خاصة المجاز المساوية له والأعم لا يدل على الأخص بخصوصه فلا بد للأخص من معرف والفرض أنه لا معرف له غير ملزومه المساوي له وحينئذ فلا يعرف كل من المتساويين إلا بالآخر وهو معنى الدور وأما جواب المحقق العصد عن الدور بأن عدم اطراد في المجاز يعلم بالنقل والاستقراء وأما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على أن الوضع لسخي من شأنه أن ييخل فيه أن النقل للمجاز إن أرادته لآحاده فقد منعه وإن أراد للعلاقة فهي حاصلة فيما منعه من نحو أب للابن ونحوه كما سلف ولأن الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو دل على عدم الوضع لمحل التخلف لثم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلاً على المجاز ورأيت نقلاً عن فصول البدائع ما لفظه لم يحم أحد حول تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذي نحدثه من تصفح الأقوال وتفحص الأمثال أن كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز عن الانتقال منها إلى معنى معين كما عن الجمود إلى بخلها بالدموع أو أن البكاء فالانتقال إلى غيره وإن كان مع علاقة مصححة كما عنه إلى عدم البكاء مطلقاً وعنه إلى السرور مختل ليس مقبولاً لا لأنه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع وإلحاق البالغ بالمقلد بل لأن تعارفهم على خلافه يمنع الاذهان عن التفاتهم لفت هذا الانتقال فاعتبروا المانع في حقهم مانعاً مطلقاً أما ما لم يعلم تعارفهم به فيجوز الانتقال فيه في مجاز فيه المجوز المعتبر اهـ ولم يزدنا تحقيقه إلا بأنه لوحظ عرف أهل اللغة في الانتقال وعدمه ولا يخفى وعرفهم ما عرف إلا بعد سماع الابن في الأب وعكسه مثلاً ولا يخفى أنه عني اشتراط نقل الآحاد وقال بعض المحققين الصواب أن المانع هو انتفاء المقتضى لا إنه موجود المانع وذلك أن المقتضى للتجوز ليس إلا شهرة العلاقة لا وجودها ولا شهرة لها في المذكورات ولهذا لا يصح التجوز بالأسد عن الأبرار وإن كانت العلاقة موجودة فالوجود لا يستلزم الشهرة اهـ ولا يخفى أنها لم يعرف عدم الشهرة إلا بعدم سماع الاستعمال في المحل الذي هو معنى التخلف ولا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز أن يوضع اللفظ لمحل ولا يستعمل فيه كما في نحو الرحمن وعسى كما قالوه في الحقيقة

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.

[وجوه معرفة المجاز]

(مسألة) (ويعرف المجاز بوجوه) أي: خواص يتميز بها عن الحقيقة، فمنها **(ضرورية^(٥٤))** أي يعرف بها المجاز ضرورة، نحو تصريح أهل اللغة^(٥٥) باسمه كأن يقول: هذا اللفظ مجاز، أو بحده كأن يقول: هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف^(٥٦)، فإن قلت: الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي كونها ضرورية "قلنا" المراد^(٥٧)

(٥٤) وضعية اهـ وقوله يعرف المجاز بها ضرورة أي بدون الانتقالين اهـ فصول بدائع. **(٥٥)** عبارة فصول البدائع كتصريح أهل اللغة باسمها يعني الحقيقة والمجاز أو أحدهما أو خاصيتهما وليس في الآخرين إلا الانتقال الثاني مع أنهما كاسبان للتصور لا للتصديق بالحقيقة أو المجازية اهـ. **(٥٦)** المصحح العلاقة والصارف أي عن إرادة المعنى الحقيقي هو القرينة اهـ. **(٥٧)** قوله قلنا المراد إلخ حاصل الجواب المذكور هنا وفي العصد 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 اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد.

م

(قال مسألة) ويعرف المجاز بوجوه قوله فمنها ضرورة نحو تصريح أهل اللغة باسمه بأن يقولوا هذا مجاز، أقول لفظ مجاز بهذا المعنى المصطلح عليه غير معنى لغوي فكيف يقال أنهم يصرحون باسمه وإن أراد بأئمة اللغة الجامعين لها كمجد الدين فهو ناقل عن أئمة اللغة **(قوله)** أو بحده، أقول الحد اصطلاحى قطعاً على أن الحدود موضوعة للتصورات فلا يصح الاستدلال عليها فكيف يصح الاستدلال بها.

(قوله) فإن عدم المانع، هذا متفرع على مقدر إذ المعنى فلا يقدح في الاقتضاء فإن عدم المانع وهو مصرح به في عبارة الشريف **(قوله)** ليس جزءاً من المقتضي وإذا لم يكن جزءاً منه كلن 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 **(قوله)** وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي إلخ، لم يذكر الخاصة في هذا الإيراد والكلام فيها أيضاً كالكلام في الحد وقد صرح بذلك بعض أهل الحواشي.

/rviص/ فيما إذا كانت معرفته من الحد تعليمية بأن يلقي اليك الحد فتعرفه؛ إذ لو كانت فكرية فهي نظرية وليس الكلام فيه، أو بخاصته^(٥٨) كأن يقول: استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة^(٥٩) (و) منها (نظرية) أي يعرف بها المجاز بالنظر (ومنها) أي: ومن النظرية (صحة النفي)^(٦٠) للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الأمر، كقولك للبليد: ليس بحمار، فهذه علامة لكون هذا اللفظ 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 خطابية، قيل: يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء أو اللازم كالإنسان بمعنى الناطق أو الكاتب؛ فإنه لا يصح نفي الإنسان عن الناطق أو الكاتب مع أن الحقيقة لم توجد

(٥٨) عطف على قوله أو بحدده وفي حاشية السعد على العضد أو بخاصته كأن يقول هذا اللفظ مشروط بالقرينة اهـ. (٥٩) بعد معرفة كون العلاقة خاصة له مساوية اهـ وفي حاشية لعل هذا مبني على مذهب السكاكي اهـ. (٦٠) قوله ومنها صحة النفي، الأولى حذف الواو اهـ.

م

(قوله) بأن يلقي إليك الحد فتعرفه، أقول ينظر في جعل معرفة السامع لما يلقي عليه المعلم من معنى اللفظ بحدده أو رسمه ضرورياً فإن هذا ليس إلا تقليداً للمعلم محضاً لا يبلغ إلا درجة الظن بتصوره ما ألقى إليه (قوله) قيل، هذا الإشكال لسعد الدين في شرح الشرح =

(قوله) إذ لو كانت فكرية أي مستخرجة بالفكر وحركة النفس في الذاتيات والعرضيات لا بإلقاء أهل اللغة وتعليمهم فهي نظرية أي لا ضرورية وقيل في عبارة المؤلف تكرار^(٦١) لأنها في معنى لو كانت نظرية فهي نظرية وعبارته، بعبارة هي كما في الجواهر (قوله) ومنها، أي ومن النظرية صحة النفي لفظ الواو العاطفة في المختصر أي الغاية وفي قوله أي ومن النظرية لم يقع موقعها (قوله) عند العقل متصل بقوله صحة النفي (قوله) ليندفع نحو ما أنت بإنسان فإنه قد صح 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 خطابية أي لا تكون يقينية بل لاعتبارات ظنية في متعارف الناس ومخاطباتهم كمواظع الوعاظ (قوله) بناء علة لصحته لغة (قوله) قيل يشكل إلخ، ذكره السعد في حواشي شرح المختصر (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 وقيل في عبارة المؤلف تكرار، الظاهر عدم التكرار إذ تقديره إذ لو كانت حاصلة بالفكر وحركة النفس فهي نظرية فتأمل اهـ عن خط شيخه.

فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة؛ لوجوب اطراد العلامة، وقد يجاب بأن هذا الإشكال نشأ من اشتباه العارض^(٦١) والمعرض /rʌrʌ/ فإن المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب^(٦٢)، والناطق ولا شك أن مفهومها غير مفهوم الإنسان فيصح نفيه عنهما وإن كان لا يصح نفيه عن معروضهما وهو ما صدق عليه من الافراد (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 المجازي لا يمكن نفيه،

(٦١) العارض هو الشيء الذي له الكتابة والنطق وهو مفهوم الناطق والكاتب والمعرض هو الإنسان اهـ. (٦٢) وهو الشيء الذي له كتابة فمفهومه غير مفهوم المعرض وهو الإنسان وإن اتحدا باعتبار ما صدق عليه وكذا في ناطق اهـ.

= وقد أورد عليه أنه إن كان الإشكال بذلك على علامة المجاز فغايته عدم انعكاس الخاصة ولا يجب كما عرف وإن كان الإشكال بذلك على خاصة الحقيقة فأفحش في الوهم لأن خاصتها إنما هي عدم صحة سلبها عن نفسها ولا دخل لذكر الجزء اللازم ولو أريد أن خاصتها سلب كونها هي المعنى المجازي لم يكن عكس المجاز بل مثله أو أريد أن خاصتها عدم صحة سلب كونها هي المعنى المجازي لكان ظاهر المنع وبهذا يعلم أن السلب إن أريد به سلب كون الشيء هو غيره فالحقيقة والمجاز سيان في عدم صحته وإن أريد به سلب كون الشيء هو نفسه فهما سيان أيضاً في عدم صحته فكلام الأصوليين في هذا المقام غير مفيد كذا قيل ولا يخفى أن الإيراد على علامة المجاز وقد صرحوا هنا أن هذه الخاصة تنعكس فلا يرد التردد المذكور (قال) واعترض إلى آخره، أقول هذا الاعتراض ذكره ابن الحاجب

(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 أنه عام لأن مفهومه من حيث أنه عام غير مفهوم الخاص من حيث أنه خاص وإذا تغير المفهومان صح سلب أحدهما عن الآخر كما هو مقرر وإنما يمتنع ذلك إذا اتحد مفهومها ويجري هذا الجواب في اللفظ الموضوع لمساو إذا استعمل في المساوي الآخر سواء كان داخلاً فيه أو خارجاً عنه انتهى. **(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 **(قوله)** لا يمكن نفيه، أي المعنى المجازي لأنه يؤدي إلى سلب الشيء عن نفسه كما لو قيل مع استعمال الحمار للبليد ليس بحمار أي بليد بل المراد سلب ما هو معناه حقيقة

ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها دون بعض.

(وهو) أي: العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية (يتوقف على العلم بمجازيته^(٦٣)) 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^(٦٤) 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

(٦٣) بناء على أن الكناية ليست بواسطة بينهما اهـ.

(٦٤) أي نفى المعنى المجازي وقوله فإثبات المجاز به في نسخة فإثبات المجازية به اهـ.

م

(قال) وأجيب بأن غايته، أقول هذا الجواب ذكره السعد في شرح الشرح وجعله بحثاً في تقرير العضد لكلام ابن الحاجب وقرره بالمثل المذكور بقوله للقطع بأنه يصح العلم بأن الإنسان ليس شيئاً وقد تعقب السعد بأن الكلام في الألفاظ المستعملة في المعنى لا في أنها لو استعملت المعاني كانت حقيقة أو مجازاً ولذا قال ما استعمل فيه لا ما يستعمل اهـ قلت وهو مناقشة على قوله وإن لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن أن يكون مجازاً

(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 بتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو على العلم بكونه مجازاً فهو دور بمرتين إذا عرفت هذا ظهر كون وروده 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^(٦٥) لجواز كونه كناية بناء على أنها واسطة كما هو الحق فكلامه مبني على نفي كونها واسطة

(*) (قوله) وقد ينزع في هذا الاستلزام، قد عرفت أن الكناية يجوز فيها إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي وقول المؤلف رحمه الله غايته أن العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يأبى الواسطة التي حصل النزاع بها فحصل الاستلزام للمجاز لا غير فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

لكن الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف أحدهما على الآخر كما في المتلازمين معاً مثل كون هذا ابناً لذلك يستلزم كون ذاك أباً لهذا وبالعكس^(٦٥)، مع أن /r۲۳۳/ أحدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور.

(٦٥) أما من حيث الاتصاف بذلك المعنى فلا يخفى التوقف وكأن مراده من حيث تعقل ذاتيهما اهـ.

(قوله) مثل كون هذا ابناً لذلك، إن أريد أن زيداً مثلاً ابن لعمرو فالتوقف حاصل إذ لا يعرف أنه ابنه إلا اذا عرف عمرو ولا يعرف أن عمراً أبوه إلا إذا عرف زيد وإلا كانا مجهولين وهو المحذور من التوقف وإن أريد انه ابن ما لأب ما فلا إفادة وتمثيله يشعر بأنه أراد الأول وكأنه لهذا بادر إلى التسليم بقوله وإن سلم إلى آخره

(قوله) يستلزم كون ذلك أباً لهذا أي الابن **(قوله)** وبالعكس هكذا في الجواهر ومعناه كون هذا أباً لذلك مستلزم كون ذاك ابناً لهذا أي الأب وقد توهم بعضهم أن المراد بالعكس عكس قولنا ذاك أب لهذا فقط فاعترض بأن مقتضى العكس كون هذا أباً لذلك ولما ذكرنا في تفسير العكس يندفع هذا الوهم **(قوله)** مع أن أحدهما لا يتوقف على الآخر إذ هذا دور معية لا تقدم فيكون جازياً كما في اللبنتين المتساندتين "واعلم" أن جواب المؤلف رحمته المذكور هو حاصل ما اعترض به السعد على لزوم الدور المذكور وقد أجاب عنه في الجواهر وحاشية الشريف بجواب أوردناه في حاشية على الحاشية "قلت" وحاصل هذا الوجه الآخر أنا وإن قلنا أن غايته الاستلزام وأن ذاك كما في المتلازمين لكن يلزم دور المعية وهو وإن لم يمتنع في الخارجيات كما في اللبنتين المتساندتين فهو ممتنع هاهنا أعني في العلاقة 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 شيئاً منها^(٦٦) 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

(*) قوله) ثم العلم بكونه ليس إلخ، فمن حيث أنه أي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني دليل لصحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التقدم ومن حيث أنه مصاحب لمداول صحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التأخر فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

(وإن سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف^(٦٦)) فيعلم المجاز وإلا لزم الاشتراك^(٦٧)) 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

(٦٦) 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 وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ما إذا قلنا أنه إنما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً وحينئذ فيلزم 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 أنه 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 معينا إنما يتحقق إذا علم أن ذلك الفرد بعض من أفراد الحيوان الناهق ليكون داخلاً 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 اهـ من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمته

(٦٧) فيه بحث وهو أن المعرفة المجازية حينئذ إنما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركاً واللازم باطل لأن المجاز أرجح بالتعريف بالسلب إن كان قبل الاستثنائي لم يتم أو بعده فتحصيل حاصل اهـ جلال

م

(قوله) علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه، أقول أي وإذا علمنا أنه مجاز فيه صح سلبه إلا أنه يقال معرفة كونه مجازاً يتوقف على سلبه وسلبه ما تم إلا بعد معرفة أنه مجاز فلم يكن السلب علامة للمجاز لأنه بعد تحقق تعدد معانيه لا بد من أحد الأمرين المجاز أو الاشتراك فلا يدل مجرد الاستعمال على معين منهما ولا يقال الاشتراك مرجوح لأنه خلاف الأصل فتعين أنه مجاز =

(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" وذلك فيما لم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز أما إذا علم كونه حقيقة فيه كما في المعلوم اشتراكه بالنقل أو العلامة فلا انتهى **(قوله)** مستعملاً في شيء كالحمار مثلاً للبليد

rvv/ كان لذلك اللفظ معنى آخر هو من أفرادهِ فيلزم^(٦٨) الاشتراك، وهو خلاف الأصل، ولا يلزم الدور^(٦٩)؛ لأن العلم بأنه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازاً فيه؛ لجواز أن يكون بعضاً آخر بخلاف سلب كل المعاني فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً، وهذا الجواب الآخر^(٧٠) إنما يجري في المجاز دون الحقيقة؛

(٦٨) أي اشتراك الشجاع المطلق عليه لفظ الأسد وفرد آخر غير الحيوان المفترس في لفظ أسد مثلاً اهـ (٦٩) قوله ولا يلزم الدور قال السعد بعد هذا الكلام في حاشيته وثانيهما إنما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه إنما يصح فيما إذا أطلق لفظ على معنى ولم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجازاً 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 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 كيف يمكننا سلب المعنى الحقيقي عنه وإثباته له، مثلاً إذا قيل "طلع البدر علينا" (*) من ثنيات الوداع" وقد صح في هذا المقام الطالع ليس القمر علم أن المراد إنسان كالقمر في الحسن والبهاء ولا شك أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات اهـ هذا الذي ذكره السعد إيضاح لجواب ذكره المحقق العضد ولم يذكره ابن الإمام فليعرف ذلك والله أعلم اهـ من خط السيد العلامة صلاح الأخفش رحمه الله. (٧٠) هو قوله وإن سلم فسلب البعض كاف اهـ.

=لأننا نقول والمجاز أيضاً خلاف الأصل فقد لزم خلافه على التقديرين وقد أورد على قولهم أنه يكفي سلب البعض لزوم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه وأجيب بأن ذلك إنما هو فيما لم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجازاً أما إذا علم كونه حقيقة كما في المعلوم اشتراكه بالنقل فلا اهـ ولا يخفى أن الكلام فيما لم يعلم بالنقل إذ بعد العلم بالنقل لا يفتقر إلى علامة

(قوله) كان لذلك اللفظ معنى آخر وهو المعنى المجازي (قوله) هو، أي ذلك المعنى الآخر من أفرادهِ 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 (قوله) مجازياً، عبارة السعد مجازاً يعني بل يتوقف على كون المجاز راجحاً على الاشتراك لأنهما قد تعارضا في ذلك اللفظ (قوله) لجواز أن يكون أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) بأنه 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 =

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 /rvov/ التي يعرف بها المجاز (تبادر غيره) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ إلى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير،

م

(قوله) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ إلى الفهم لولا القرينة، أقول تقدم أن الواضع عين المجازات للدلالة بمعونة القرينة فقولك رأيت أسداً في الحمام المجاز لفظ أسد لكن لا يدل على معناه المجازي إلا بمعونة في الحمام وحينئذ فلفظ أسد لا دلالة له على ما قصد المتكلم به حتى ينطق بلفظ الحمام وبه يتم فهم مراده ويتم كلامه فالفهم قبل تمام لفظه غير صحيح لا أنه فهم لبعض الكلام ونظيره الاستثناء فإنه لا يتم إرادة المتكلم حتى يذكر المستثنى منه إذ المحكوم عليه أو به هو مجموع الخارج والمخرج وخلاصته أن فهم كلام المتكلم يتوقف على تمام كلامه لا على ذكر بعض منه قيل وكأنهم أرادوا التبادر بمجرد اللفظ ثم أنه لا يخفى أن التبادر لا يتم إلا مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب فليس التبادر علامة لكل سامع ويجري هذا في كثير مما ذكر.

= وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق إلا إذا علم أن المعنى الفروض 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) وإلا صح سلب جميعها أي وإلا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق إلخ بأن لم يتوقف العلم بعد 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 تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية إذ لا مانع عن سلب الجميع عنه إلا كون المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية وقد فرض أنه لا يتوقف عليه مع أن سلب جميعها عنه لا يصح فحينئذ لا بد في علامة الحقيقة^(*) التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد ولا يكفي سلب البعض فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل

(*) قوله فحينئذ لا بد في علامة الحقيقة إلخ، ينظر في قول المحشي فحينئذ إلى آخر المقولة 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 محيص من الدور في علامة الحقيقة ﴿وكذا قول المحشي بعد ولا يكفي سلب البعض ففي كلام المحشي خبط فتأمل فيه اهـ ح عن خط شيخه﴾ سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل أو عن البعض اهـ ح

(عكس الحقيقة) فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو أو لم يتبادر، فهذه العلامة مطردة منعكسة كالأولى إذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة. (وأورد) على هذه العلامة (التجوز بالمشترك^(٧١)) أي: استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس؛ فإنه تحقق فيه 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 كما هو قول بعض أئمتنا والشافعي أولاً،

(٧١) عبارة فصول البدائع فورد على طرد علامة الحقيقة وعكس علامة المجاز المشترك المستعمل في معنى مجازي إذ لا يتبادر غيره للتردد وليس بحقيقة اهـ =

(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 رحمه الله حيث قال فيما سبق وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقال هنا في آخر الكلام وهذه العلامة مطردة منعكسة كالأولى (قوله) بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر المؤلف رحمه الله العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة اعتماداً على ما في شرح المختصر قال الشريف وهذا التفسير أعم من أن يتبادر هو أولاً فلذا قال المؤلف رحمه الله 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 المعنى 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 وجدها هنا الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فيه وأما على توجيه الشارح وهو جعل علامة الحقيقة أن لا يتبادر غيره فاللازم من الاعتراض بالمشترك وجود خاصة الشيء بدونه ولا خفا 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 بالمشترك هذا حاصل ما اختاره في شرح المختصر في تقرير الإيراد وأما تقرير الآمدي للإيراد وتبعه سائر شراح كلام ابن الحاجب فهو أن هذه العلامة تنتقض بالمشترك 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 المعنى 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 رحمه الله عن ذلك وجعل العلامة عدم تبادر الغير ولم يجعلها تبادر المعنى الحقيقي وقرر الاعتراض بأن المراد ورود التجوز بالمشترك ليكون متوجهاً لأن ذلك وجود خاصة الشيء بدونه وهو محال كما عرفت

(إن كان للجميع فظاهر) عدم وروده؛ لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر / ٢٧٦ص / الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره؛ لأنه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر (والإلا) يكن كذلك فلا يرد أيضاً لأننا نعلم أنه يتبادر إما هذا المعنى وإما ذاك المعنى وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي

= (*) قوله التجوز بالمشترك 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 اهـ

(قوله) إن كان للجميع فظاهر هذا حاصل ما أجاب به الآمدي عن الإيراد قيل وفي قوله فظاهر تورية بديعة أي فهو ظاهر فيه والمعنى الآخر اما 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 الدائرين المعنيين فإنه يرد على ما يأتي وبيان ذلك أن ابن الحاجب أجاب بأننا لا نسلم أنه لا يتبادر غير المعنى المجازي بل يتبادر أحد معنيي 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 متواطياً أي مشتركاً معنوياً لا لفظياً لكون اللفظ المشترك حينئذ موضوعاً للقدر المشترك وهو مفهوم الأحد المبهم فلاجل 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 إلى 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 متواطياً 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 وأن كنا لا نعلمه بخصوصه فلا يكون اللفظ المشترك حينئذ حقيقة في الأحد المبهم ولا متواطياً هذا توضيح ما قصده المؤلف رحمه الله ولو صرح في المتن بأن المراد بالواحد هو الأحد المعين كما فعل ذلك في الشرح لكان أولى

فنحن نجزم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وإن لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه أنه (تبادر) غيره^(٧٢) وهو (واحد) من موضوعات المشترك وإن كان تبادره 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^(٧٣) /rvvص/ وهذه العلامة لا تنعكس^(٧٤) فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز فلا تلزم الحقيقة؛ إذ من المجاز مالا يوجد فيه عدم الاطراد

(٧٢) والغير هو المعنى الآخر من المعنيين اهـ. (٧٣) بناء على أن وجه الشبه هو مجرد الطول لا أنه الطول مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها كما تقدم اهـ من خط لي. (٧٤) أي ليس الاطراد دليل الحقيقة اهـ عضد

(قوله) فيصدق عليه، أي على المعنى المجازي **(قوله)** فانتفى عنه، أي عن هذا المجاز علامة الحقيقة، قد عرفت أن العلامة هي عدم تبادر الغير وهذا العدم قد انتفى عن المجاز وانتفاء هذا العدم أعم من تبادر الغير^(٧٥) فلذا قال المؤلف رحمه الله بل وجدت علامة المجاز وهي تبادر 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 أما 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 تبادر الغير **(قوله)** فلا تلزم الحقيقة، في الحواشي يعني لا عكس لهذه العلامة لأنها ليست بحيث إذا انتفت انتفاء المجاز ولزمت الحقيقة فقوله ولزمت الحقيقة أولى من قوله فلا تلزم الحقيقة^(٧٦) **(قوله)** إذ من المجاز مالا يوجد فيه عدم الاطراد، عبارة شرح المختصر فإن المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع

*** قوله** وانتفاء هذا العدم إلخ بأن يفرض وجود لفظ ولم يحصل منه التبادر ولا عدمه لتحقيق الأهمية اهـ ح عن خط شيخه ويحقق إذ يؤدي إلى ارتفاع النقيضين اهـ حسن بن يحيى ح *** قوله** فلا تلزم الحقيقة، يقال المؤلف لا حظ الاختصار ولا يلائم قوله فلا يلزم من انتفائها إلخ إلا قوله فلا تلزم الحقيقة كما لا يخفى اهـ حسن بن يحيى

كالأسد^(٧٥): للشجاع (وأورد) على هذه العلامة (السخي): فإنه يطلق على غير الله تعالى؛ للوجود 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؛ لاستقرار 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 دأثر بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل والفاضل دأثر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شأنه الجهل^(٧٦) ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا (بأنهما) موضوعان (للجواد والعالم مع خصوصية قيد) وهو ما ذكرناه^(٧٧)، هذا إن سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى وإلا فقد جاء في الحديث أن الله تعالى جميل يحب الجمال^(٧٨)،

(٧٥) قال سيدنا احمد ابن حابس لا يطلق الأسد مجازاً على حيوان غير إنسان ومثل للمطرد بقولهم دليل في معرف الطريق يعني كالنصب عند من يجعل حقيقته فاعل الدلالة اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد. (٧٦) فالدأثر بين المطلق والمقيد إذا لم يطرد في المطلق يعلم أنه مجاز فيما عدى المقيد اهـ فصول بدائع. (٧٧) 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 اهـ شرح المختصر للجلال رحمه الله. (٧٨) قيل معناه أن كل أمره سبحانه جميل حسن فله الأسماء الحسنی صفات 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 مالهما اهـ من شرح السيوطي على مسلم اهـ وقد بينه السيد العلامة المفاتيح في شرح التكملة الموسوم بالأحكام على وجه بديع اهـ.

م

(قال) مع خصوصية قيد، أقول قيل هذا نفس حجة من يشترط النقل في استعمال آحاد المجاز أيضاً لأنه يقال لما دار لفظ نخلة بين أن يتجاوز به عن طويل مطلقاً وطويل هو إنسان ووجدناه لم يستعمل إلا في طويل هو إنسان علمنا أنه لم يؤذن في التجوز به إلا عن طويل هو إنسان وكذلك سائرهما.

وكذا^(٧٩) سخي يحب السخاء نظيف يحب النظافة أخرجه ابن عدي عن ابن عمر^(٨٠)، وكذا القارورة /r۷۸۷/ 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^(٨١)؛ فإنه يجمع على "أمر"، ويمتنع فيه "أوامر" جمع "أمر" بمعنى القول^(٨٢)، الذي هو حقيقة فيه باتفاق^(٨٣) وهذه العلامة لا تنعكس؛ إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف^(٨٤) جمع الحقيقة كالأسد،

(٧٩) الأولى حذف وكذا ولم يوجد في نسخ وهو الصواب. (٨٠) قال في الجامع الصغير وهو ضعيف (*) وفي رواية ابن عمر أيضاً بعد قوله أن الله جميل يحب الجمال ويحب أن يرى أثر نعمته عليه ويغض البؤس والتبؤس أخرجه البيهقي في الشعب اهـ وأخرج قوله إن الله جميل يحب الجمال مسلم والترمذي عن ابن مسعود اهـ من الجامع الصغير باختصار (٨١) والغرض والشأن كما يأتي. (٨٢) لأن الأوامر جمع أمر الذي هو الطلب يعني صيغة أفعّل، وفي التمثيل نظر لأن أوامر لا يصح كونها جمع أمر فإن فواعل لا يجيء 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 اهـ من نظام الفصول للمحقق الجلال. (٨٣) فيعلم أنه بمعنى الفعل مجاز لمخالفة جمعه جمع الحقيقة اهـ. (٨٤) بخلاف متعلق بقوله بجمع اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد.

م

(قوله) فإنه يجمع على أمور، أقول هذا كلام ابن الحاجب فالأمر للفعل مجاز وجمعه أمور وللقول حقيقة وجمعه أوامر والذي في القاموس الأمر ضد النهي جمعه أمور ولم يذكر أنه =

(قوله) فبعدم الاستعمال، هكذا في الحواشي للشريف وقد يقال غايته^(*) 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 بمجموعهما وأما وجه عدوله في هذه العلامة وما بعدها عن الوجوه إلى العلامات فلمجرد التفنن في العبارة (قوله) قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة، يعني بل يتحد جمعاهما كالحمر لأنه صادق على الحيوان الناهق وعلى البلبد والأسد فإنه جمع الحيوان المفترس والرجل الشجاع فليس الاتحاد في الجمع علامة الحقيقة

(*) قوله وقد يقال غايته إلخ، لعله اعتراض على المؤلف وهو معنى قولهم عدم الوجود لا يدل على عدم الوجدان فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

ووجه دلالة: أنه لا يكون مشتركاً معنوياً، وإلا لما اختلف جمعهما؛ لأنه لفظ 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 عودي الخشب واللهم^(٨٥)، 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 /٢٧٩ص/ وهو لا ينافي كون الاختلاف

(٨٥) إذ يجمع الأول على أعواد والثاني على عيدان اهـ سعد وفي سيلان العكس اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد.

م

= يأتي بمعنى الفعل ولا عد أوامر من جمعه فيصدق ما قيل على كلام ابن الحاجب أن التمثيل غير صحيح لأن فواعل لا يكون إلا جمعاً لفاعلة لا لباب فلس ونحوه فأوامر إذاً جمع لمجاز وهو أمة بمعنى كلمة أمة انتهى **(قوله)** كما في جمع عودا الخشب واللهم، أقول قال المحشي بأنه يجمع عود الخشب على عيدان وعود اللهم على أعواد انتهى لكن الذي في القاموس العود بالضم الخشب جمعه عيدان وأعواد وآلة من المعازف وضاربها عواد انتهى ومراده بالآلة من المعازف هي عود اللهم ولم يذكر له جمعاً غير جمع عود الخشب وكلامه صريح أن عود الخشب يجمع على الصيغتين

(قوله) ووجه دلالة، أي جمعه على خلاف جمع الحقيقة **(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 عودي 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 رحمته وهو لا ينافي إلخ لم يظهر به دفع الاشتراك إذ لا بد في دفعه من بيان كون الاختلاف هو الصالح للعلامة لا الدليل لثبوت تأثير الاختلاف في ذلك

(*) قوله) إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير، الأولى عدم العدم وهو التأثير كما لا يخفى اهـ ح عن خط شيخه

علامة^(٨٦) له، ولا يخفى أنه^(٨٧) إنما يصح لو كان الاختلاف بانفراده 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^(٨٨) وهذه العلامة أيضاً غير منعكسة؛ إذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية^(٨٩)

(٨٦) في حاشية ما لفظة "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 وظيفه المجتهد ومن هنا تعرف ضعف قوله ولا يخفى أنه إنما يصح إلخ ولسيلان هنا خبط بين اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر.

(٨٧) أي كون اختلاف الجمع إلخ اهـ. (٨٨) 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 اهـ شرح ابن جحاف.

(٨٩) الأظهر أن يقال التصريحية على رأي البصريين اهـ من خط سيلان (*) وذلك كقتل بمعنى ضرب فيشتق منه قاتل ومقتول ونحوهما اهـ.

(قوله) ولا يخفى إلخ، دفع لهذا الجواب وكأنه متوجه إلى ما سيتفاد 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 (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 رحمه الله 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 رحمه الله من أنه إنما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي وأما السيد المحقق فإنه لم يتعرض لهذا الاعتراض ولا لجوابه والله أعلم

[صحة إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي مجازاً]

(مسألة) في إطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي، ومعناه المجازي، وبيان الخلاف/٢٨٠٥/ في صحته^(٩٠). واعلم أنه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراد كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض، وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً، وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً^(٩١) بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم،

(٩٠) قوله "واعلم" إلخ هذا التقسيم أصله الذي نقل منه في العصد والجواهر لكن المؤلف رحمه الله 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 رضي الله عنه 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 يندرج 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 اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد.

(٩١) واختلف هذا وما قبله باعتبار قيد الحيثية المشار إليها بقوله بحيث يكون اللفظ إلخ اهـ.

(قوله) في معنى مجازي، شامل للمعنى الحقيقي والمجازي ويسمونه عموم المجاز وهذا هو معنى قوله يكون المعنى الحقيقي من أفراد والفرق بين هذا وبين ما هو محل النزاع أن المعنيين في ما هو محل النزاع كل واحد منهما مراد ومناطق الحكم بخلاف هذا وسيأتي التصريح بهذا في جواب قوله رحمه الله 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 فأما أن تصرف عن نفس المعنى الحقيقي لا يكون مراداً وأما 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 باختيار 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 إضافته الوحدة إلى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه

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^(٩٢) مجازاً، "قليل" والتحقيق أنه^(٩٣) فرع استعمال المشترك في معنييه فإن اللفظ/الموضوع للمعنى المجازي بالنوع، وهو بالنظر إلى المعنيين بمنزلة المشترك،

(٩٢) لعله من إطلاق الملزوم على اللازم اهـ لي وفي حاشية بعد هذا يتأمل اهـ.

(٩٣) أي استعمال اللفظ ويراد به في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي اهـ.

م

(مسألة) ولا مانع من إرادة الحقيقي والمجازي (قوله) الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض، أقول هذا كله كلام التلويح ومراده بالدابة عرفاً ما يطلق عليه في العرف وهو ذات القوائم الأربع وقوله فيما يدب متعلق باستعمال أي إذا استعملت باعتبار معناها العرفي وهو ذات الأربع في كل ما يدب على أربع أو على اثنتين أو على بطنه كالحية فإن الكل دابة لقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فالدابة في اللغة لكل ما يدب ثم صارت عرفاً لذات الأربع فصار المعنى اللغوي مجازاً بالنظر إلى العرفي فإذا أطلقت مراداً بها ما يدب على الأرض فهو جمع بين الحقيقة العرفية والمجاز العرفي إذ قد صارت في العرف حقيقة لذات الأربع ومجازاً لما عاها مما يدب فاطلقت هنا أعني في المثال على معناها اللغوي لكن نظراً إلى المعنى العرفي وهو معنى ثالث إذ ليس هو اللغوي من حيث هو لغوي وإلا كان حقيقة ولا العرفي من حيث هو عرفي وإلا كان حقيقة عرفية بل المراد العرفي من حيث هو باعتبار معناه المجازي عرفاً فدخل تحته الحقيقة العرفية والمجاز العرفي

(قوله) وفي امتناع استعماله، أقول عبارة التلويح ولا في امتناع وزاد بعد قوله حقيقة ومجازاً أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع في المعنى الحقيقي واستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق اهـ واعلم أن الترديد في قوله أما إذا اشترط وأما إذا لم يشترط إشارة إلى أن القرينة للمجاز هي للنفع أو للدفع أي هل هي للدلالة على المعنى المجازي أو للصرف عن المعنى الحقيقي فإنه اختلف فيها على قولين فإن قلنا هي للصرف عن المعنى الحقيقي وهو الشق الأول من الترديد فلا كلام أنه لا يصح الجمع بين الحقيقة المجاز لأن صرف القرينة عن المعنى الحقيقي يناقض إرادته والمصنف فيما سلف يشعر كلامه بأنها للصرف حيث قال في شرح علامة تبادر الحقيقة لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير وكذلك في قوله أن تعيين الدلالة بمعونة القرائن الصارفة عن إرادة المعاني الأصلية والحق أن قرينة المجاز للنفع لأمرين الأول أنهم أجازوا ترشيح الاستعارة وهو مناف للدفع. الثاني أنهم لم يشترطوا في استعمال الملزوم في اللازم كون اللازم بيناً بحيث يدل لفظ الملزم عليه بل اكتفوا باللزوم في الجملة ولو بعد تأمل وفكر فالقرينة على اللازم الخفي إنما هي للنفع لأنها كقرينة المشترك للتعين لأن دلالة اللفظ في البين على اللازم والملزوم دلالة واحدة تختلف بالإضافة إلى المدلول فيحصل من البحث أن هنا ثلاثة إطلاقات إطلاقان متفق على أحدهما بالجواز والثاني متفق عليه بالمنع والثالث مختلف فيه

(قوله) قيل والتحقيق، ذكره في التلويح وكذا في شرح الجمع لأبي زرعة

فمن جوز ذلك^(٩٤) 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 أفرادهِ وعدم تفرعه على المشترك ظاهر، وهذا هو المراد،

(٩٤) المنصور بالله والشافعي اهـ

(قوله) بأنه في 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 أو لا لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخلياً 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 رحمه الله أراد بالمعنى الثالث هنا هو ما ذكره فيما سبق بقوله في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من إفراده إلخ وليس كذلك فإن المؤلف رحمه الله أراد به فيما سبق معنى متناولاً لإفراده تناول الكلّي 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 رحمه الله 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 رحمه الله للعبارة وتوضيح المقام أن التناول والدخول تحت المراد إما بمعنى تناول الكلّي للجزئيات أو تناول الكل للأجزاء وتناول الكل إما بمعنى تناول الكل المجموعي أو الكل الإفرادي فالذي ليس من محل النزاع هو تناول الكلّي للجزئيات وكذا تناول الكل المجموعي من حيث هو مجموع وأما تناول الكل الإفرادي فهو من محل النزاع في هذه المسألة وفي المشترك حيث أريد كل واحد من معنيه أو معانيه بهذا المعنى كما عرفت إذ يصير كل واحد مع هذا التناول مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والإثبات إلا أن اللفظ في هذه المسألة مع هذا التناول مجاز كما ذكره المؤلف رحمه الله لما عرفت من المنقول عن شرح المختصر وفي المشترك حقيقة إذ لم يخرج اللفظ مع هذا التناول 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 الكلّي لجزئياته هو الذي أراده في شرح المختصر =

وقد فرق بين المسألتين القاضي أبو بكر الباقلاني فأجاز استعمال المشترك في معنييه /٢٨٢ص/ حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي، فإن قلت^(٩٥): قد قرر القوم أن النزاع في إرادة المعنيين معاً بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم وإذا كان المراد ثالثاً شاملاً فدخل شيء تحته لا يستلزم إرادته بحيث يصير مناطاً للحكم،

(٩٥) 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 اهـ من خط السيد صلاح الأخفش.

م

(قوله) لا يستلزم إرادته، أقول أي وحده وكذا أراد بقوله في الجواب لا يلزم من إرادته أرادته ما دخل تحته أي وحده فصورة المنع عند إرادة الكل الإفرادي فقط لا عند إرادة الكل المجموعي

= حيث قال ما لفظه فإنه لم يرد ما وضع له بالوضع الأول بل هو داخل في المراد حيث أريد المجموع مما وضع له أولاً وما لم يوضع له أولاً بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث أعني المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الأول وخرجا عن الإرادة بخصوصهما ودخلا تحت مراد ثالث انتهى ويدل على أن شارح المختصر أراد الكل الإفرادي أن صاحب الجواهر حمل قوله بوضع ثان 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 ثان مجازي إلخ على إرادة شمول الكل للجزئيات واعتراض بأن ذلك لا نزاع فيه إذ النافون للصحة لا ينافون 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 عليه السلام بإيراد ملخص ما ذكره فتأمله فالمقام من المضايق

(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 عليهما بغير قرينة قال ومن فوائد الخلاف قوله تعالى "وافعلوا الخير" فمن حمله عليهما 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

"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 بالافراد، 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 داخلة في إرادة كل واحد فيكون 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 عبد الله 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^(٩٦) مَسَاجِدَ اللَّهِ) والعمارة تناول رم ما استرم منها وقمها وتنظيفها، وتنويرها بالمصاييح، وتعظيمها واعتيادها للعبادة، والذكر (و) ذلك لأنه (لا مانع^(٩٧) من إرادة) المعنى (الحقيقي والمجازي معاً) لا من جهة العقل

(٩٦) 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 ﴿كونه داخلاً تحت المراد اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول، هذا وأراد المعنيين في الكناية كما تقرر ليست من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثاني اه شيخ لطف الله ﴿والعلاقة المصححة هي الأصلية التي بين المعنى الحقيقي والمجازي لا إطلاق اسم الجزء على الكل كما يتوهم أنه لا يتمشى إلا على أن يراد المجموع من حيث هو مجموع وأما إذا أريد كل واحد على استقلاله فلا كلية ولا جزئية فاعرفه اه جلال.

(٩٧) 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 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 حينئذ إرادة الأفراد وهو باطل، الثالث أن يطلق اللفظ الحقيقي على معنى مجازي لعلاقة وذلك المجازي كلي وجزئياته المعنى الحقيقي والمعنى المجازي إلا أنهما بالنسبة إليه جزئيان حقيقيان وإنما حقيقة أحدهما =

(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

٢٨٣٣/ولا من جهة اللغة ^(٩٨) (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 ^(١) إلا ذلك (و) احتج المانعون بأن جوازه يقتضي (لزوم إرادة كل) واحد من المعنيين (وعدهما) 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،

= والرجل الشجاع والتجوز من حيث أنه 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 الكل والجزئي، هذا وأنت خير بأنهم مضطرون إلى هذا الأمر الثالث وقد جعلوه المراد ومع إرادته تضمنحل إرادة المعنى الحقيقي من حيث هو موضوع اللفظ ولا يدخله في المراد إلا جزئيه للمعنى الثالث ويبقى منشأ الفرق للقصد والإرادة دقيق بعيد الغور يتعجب عنده من الوفاق في أحدهما والخلاف في الآخر، ولو قيل أن نظر المستعمل في عموم المجاز الأمر الثالث أولاً وبالذات وأنه مناط الحكم والجزئيات تبعاً لدخول الخاص تحت العام وفي محل النزاع بالعكس فنظره إلى الافراد أولاً وبالذات وهي مناط الحكم والأمر الثالث تبعاً بأن يراد من لفظ أسد شجاعة السبع وحدها من حيث هي لازم الموضوع 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 لنظر المستعمل وفرقه بين المقامين وجه وجهه إلا أنه يبقى على هذا ما تقدم للمصنف في المشترك من امتناع المجازين في اللفظ الواحد ولحكاية الاتفاق عليه والجواب منع الوفاق فقد روى الخلاف في الفصول والجمع ومثله في الأسنوى نقلاً عن الغزالي فلم يخرق هذا الاحتمال إجماعاً والله أعلم اهـ من فوايد العلامة أحمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمته الله (٩٨) إن قلت نصب القرينة على عدم إرادة ما وضع له مانع لغوي اهـ 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 اهـ من خط السيد عبد الله الوزير رحمته الله (١) أعلم 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.

(قوله) ولا من جهة اللغة، ونصب القرينة المانعة إنما هي عن إرادة ما وضع له وحده كما عرفت ذلك مما سبق فلا منع حينئذ من جهة اللغة كما قد قيل بذلك^(*)

(قوله) كما قد قيل بذلك، القائل السيد محمد بن عز الدين المفتي رحمته الله اهـ ح

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 يرد /٢٨٤٣/ معناه الحقيقي من حيث أنه موضوع له، بل من حيث أنه داخل تحت المراد؛ (إذ المراد المجموع) أي الكل الإفرادي الصادق على ما وضع له، ومالم يوضع له؛ فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما

(مسألة) (اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) اتفاقاً،

لعدم صدق حد شيء^(٢) منهما عليه.

(٢) لأن الاستعمال كجزء مفهوم كل من الحقيقة والمجاز اهـ اصفهاني على المنهاج.

م

«مسألة قال» اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، أورد عليه أن قوله بعد الوضع يناقض قوله قبل الاستعمال لأنه إن تلفظ بها الواضع فقد وجد الاستعمال وإلا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة قيل ويدفعه أن المراد بأن صيغة ضارب مثلاً إذا لم تستعمل بعد أن حكم الواضع بأن صيغة الفاعل من كذا فهو على كذا اهـ قلت وفيه تأمل إذ لا لفظ فلا وضع إذ حقيقة الوضع تخصيص اللفظ إلى آخره والحاصل أنه لا لفظ حتى يعبر عنه بقوله اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ومن يقول أن لكل مجاز حقيقة لا يحتاج إلى قوله ولا مجاز

(قوله) فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لهما، قد عرفت تحقيق الكلام بما أسلفناه فلا نعيده **(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 إنما 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 فيما وضع له ولا في غيره ففيه تأمل^(*)

(*) قوله) ففيه تأمل، لعل وجه التأمل أنه لم يندفع به ما أورده السمرقندي واندفاعه ظاهر كما لا يخفى أن التعيين ليس باستعمال اهـ ح من خط شيخه

(قيل وكذلك الأعلام) ليست حقيقة ولا مجازاً^(٣)؛ (لعدم صدق أحدهما)
وهذا رأي الجمهور، وذلك؛ لأنها لم تقع على مسمياتها المعينة

(٣) قال الأصفهاني في شرح المنهاج، الأعلام لا تكون حقيقة ولا مجازاً لأنها منقولة عن المعاني الأصلية فلا تكون حقيقة في المنقول إلها ولأنها لم تنقل لعلاقة فلا تكون مجازاً اهـ.

م

(قوله) وهذا رأي الجمهور، أي القول بأن الأعلام ليست حقائق ولا مجازات وعلله لهم بقوله لعدم صدق أحدهما عليها وهذا غريب لا أظنه يصح عن الجمهور منع أنها حقائق كيف وقد أصعبت كلمتهم في النحو والبيان والأصول والميزان بوضع الأعلام وقالوا في حد وضعها أن العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره وقسموا الوضع إلى شخصي ونوعي وتقدم للمصنف تقسيم اللفظ الموضوع إلى كلي وجزئي وجعل الأعلام من الجزئي فكيف يروج القول بأن الأعلام ليست بحقائق عند الجمهور لأنها غير موضوعة ثم يفتح باب قالوا وقلنا **(قوله)** لأنها لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة إلى آخره، أقول هذا دليل غير صحيح إذ من المعلوم قطعاً أن أهل اللغة قد وضعوا أعلاماً وسيصرح المصنف بذلك فما أدري من استدل بهذا فإن دليل المانع لمجازيتها هو ما عرفته قريباً عن الزركشي على أن القول بأن الأعلام ليست حقائق ومجازات وقد قرنا لك عدم صحة القول بأنها ليست بحقائق.

(قوله) قيل وكذا الإعلام، يعني ليست بحقيقة ولا مجاز وهذا القول للآمدي والبيضاوي والعضد وغيرهم من المتأخرين لكن يقال قد صرح نجم الأئمة وغيره من أئمة النحو والبيان أن التأكيد في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز بإطلاقه على غلامه كما في قطع الأمير اللص^(*) ذكره بعض المحققين^(*) من شراح الفصول **(قوله)** لأنها لم تقع على مسمياتها المعينة إلخ، استدل الشيخ في شرح الفصول على نفي كون الأعلام حقيقة بوجهين الأول قوله لأنها ليست بوضع واضع اللغة كما ذكره المؤلف رحمته والثاني قوله ولأنها مستعملة في غير موضعها الأصلي ثم استدل 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 سيويه كما ذكره المؤلف رحمته ثم أجاب عن دليل نفي كونها مجازاً بأنه يرد عليه قولهم هو حاتم

(*) قوله) كما في قطع الأمير اللص، يقال هذا مجاز عقلي والمستند إليه مستعمل في معناه حقيقة فلا يجوز 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 مررت بحاتم حاتم في محل مستغرب وجوده فيه فجيء بالتأكيد دفعاً للتجوز فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

(*) قوله) بعض المحققين، هو الجلال في نظام الفصول اهـ

/ص ٢٨٥/ 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 الأصلي **(فإنما يتم إذا كان الكل منقولاً)**

م

(قوله) ولا من أهل الشرع، كأنه يريد مثلاً، وإلا فإنه بقي من الواضعين أهل العرف العام

= جوداً وزهير شعراً فإنها أعلام دخلها التجوز فالمؤلف رحمه 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 رحمه الله دليلاً على نفي كون الأعلام مجازاً بناء منه رحمه الله أن الوجه الأول مغن عنه ولذا قال المؤلف رحمه الله حتى إذا استعملت إلخ وأما إيراد الشيخ رحمه الله قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فجوابه أن ذلك ليس باستعارة (*) 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 لئتم 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 رحمه 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 الموضوع 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 فإنما يتم إذا كان الكل منقولاً لما عرفت من أن المنقول ليس موضوعاً في أصل اللغة ويستقيم 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

(*) قوله) فجوابه أن ذلك ليس باستعارة، بل تشبيه مؤكد لأنه هذ ذكر المشبه به ارح عن خط شيخه

٢٨٦ص/ كما هو مذهب سيبويه وهو أن الأعلام كلها منقولة (وهو ممنوع) كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا: إنها تنقسم إلى منقولة ومرتبلة^(٤)،

(٤) قال في السراج المنير شرح الجامع الصغير النحوي ما لفظه "تنبيه" الأعلام التي بوضع اللغة منقولها ومرتبلة ألفاظ مستعملة في موضوعاتها فتكون حقائق لغوية =

م

= وأهل العرف الخاص كما سبق له في تقسم اللفظ الموضوع (قال) لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها، أقول ظهر من كلامه الموافقة في أن المجاز لا يدخل الاعلام وعمل ذلك الزركشي في شرح الجمع بأنها وضعت للفرق بين ذات وذات فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض ولأنها لم تنقل للعلاقة وشرط المجاز العلاقة فإن استعمال العلم في غير مسماه إنما هو لوضع مستقل لا بالنقل للعلاقة سواء سبق وضعه لمسمى آخر وهو الذي يسميه النحويون علماً منقولاً أو لم ينقل وهو الذي يسمونه مرتبلاً كذا قاله الإمام والبيضاوي وفصل الغزالي فقال يدخل في الأعلام الموضوعة للصفة كالأسود والحرث دون الاعلام التي لم توضع إلا للذات كزيد وعمرو وهو حسن انتهى "قلت" وهو كما ترى مناد بأن الاعلام حقائق موضوعة لتصريحه بقوله وضعت ولأن نفي كونه لا يدخلها المجاز فرع عن كونها حقيقة إذ المجاز الذي لا حقيقة له في غاية الندرة ثم لا يخفى أنه قد صرح أئمة النحو وعلماء البيان بأن التأكيد اللفظي في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز بإطلاقه على غلامه وقالوا تقول قطع الأمير الأمير اللص لثلا يتوهم أنه قطعه خادمه كما في التلخيص وأما تأكيده فللتقرر أو دفع توهم التجوز وصرحوا بأنها تجري فيه الاستعارة أن تضمن جنسية مثل حاتم، ولفظ التلخيص ولا تكون علماً لمنافاته الجنسية إلا إذا تضمن نوع وصفية كحاتم فالعجب كيف يقعدون في الأصول ما ينافي ما قعدوه في فنى النحو والبيان والكل متفرع عن اللغة فيقضى من هذا العجب (قال) وإنما يتم إذا كان الكل منقولاً، أقول إنما يتم عدم صدق الحقيقة اللغوية إذا كان لفظ العلم منقولاً لا إذا كان مرتبلاً ولا يخفى أنه تقدم في تقسم اللفظ الموضوع أنه ينقسم إلى منقول وغير منقول وأنه ينسب المنقول إلى ناقله والنقل وضع فإنه يصدق عليه حده إذ هو تخصيص شيء بشيء إلخ ويصدق على المنقول اسم الحقيقة لأنه اللفظ المستعمل فيما وضع له ولم يأت في رسم الحقيقة بأن المراد وضع وضعاً أصلياً فإنه لم يأت بهذا القيد إلا في هذا المقام بل صرح في شرح رسم الحقيقة بأن قيد الحيثية معتبر ليلاحظ اصطلاح التخاطب وصرح أئمة الوضع والنحو بانقسام الوضع إلى لغوي وشرعي وعرفي خاص أو عام وتقسيم الحقيقة والمجاز إلى ذلك وقد رجع المؤلف أخيراً إلى إثبات أنها حقيقة عرفية، والحق أن منها ما هو حقيقة لغوية وما هو حقيقة اصطلاحية (والحاصل) أن الأعلام كغيرها من الألفاظ كما قالوا في لفظ الصلاة ونحوها أنها وضعت وضعاً لغوياً ووضعاً شرعياً فتخصص الأعلام بكونها حقائق لغوية من غرائب الأبحاث

(قوله) كما هو مذهب سيبويه، أقول لم ينقله الضي في شرح الكافية عنه بل قال واعلم أن العلم أما منقول أو مرتجل والمنقول أغلب "نعم" في شرح التسهيل لابن عقيل بعد تقسيمه العلم إلى منقول ومرتبجل أنه أنكر بعضهم المرتجل قال وهو الذي يظهر من كلام سيبويه

وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل^(٥) بأنه مستعمل في موضوعه الأصلي، فلا يتم دعوى الكلية، (سلمنا) أن الكل منقول (فلتكن) الأعلام حقيقة (عرفية خاصة) وينبغي أن يعلم أن المراد بالأعلام هنا الأعلام الشخصية دون علم الجنس؛ فإنه يكون حقيقة ومجازاً بلا خلاف^(٦) (وفي استلزام /٢٨٧ص/ المجاز الحقيقة خلاف) يعني هل يجب أن تكون الحقيقة لازماً للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها؟ والجمهور على جواز وجوده من دونها،

= 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 الإعلام اللغوية كما ذكرناه وبحثه البرماوي ولا فرق في ذلك بين منقولها ومرتلها 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 أن الأعلام كلها منقولة أي الأعلام المتجددة فليتأمل فيه اهـ.

(٥) قد تقدم في بحث تفسير المفرد أن المرتجل هو المنقول لا لمناسبة فالنقل لازم للمرتجل فيحقق اهـ لعل المراد بالمرتجل هنا معناه الآخر الذي لم يسبق له وضع في النكرات اهـ

(٦) خاتمة، في الاتقان ما لفظه، فصل في الواسطة بين الحقيقة والمجاز قيل 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 المشكلة نحو (ومكروا ومكر الله) (وجزاء سيئة سيئة) ذكر بعضهم أنها واسطة بين الحقيقة لأنه لم يوضع لما استعمل فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فلا مجاز كذا في شرح بديعية ابن جابر لرفيقه، قلت والذي يظهر أنه مجاز والعلاقة المصاحبة اهـ

(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 اندارجه تحت الجنس فحقيقة وأنه يجوز وجودها، أي الحقيقة من دونه أي المجاز قال في شرح المختصر إذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة أن هذا غير ممتنع

(بخلاف العكس) وهو استلزام الحقيقة المجاز، فالكل متفقون على أن الحقيقة لا تستلزمه، وأنه يجوز وجودها^(٧) من دونه (والمختار) في محل الخلاف (عدمه) أي: عدم الاستلزام وفاقاً للجمهور كالرحمن؛ فإنه مجاز^(٨) في الباري تعالى؛ إذ معناه ذو الرحمة،

(٧) 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 للمظنون معلوم وللمعروف مجهول كذا قرره شيخنا اهـ من حواشي الفصول يريد شيخه علي بن موسى الدواري اهـ

(٨) في 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 بمعروفه وإنعامه كما أنه إذا أدركته الفظاظه والقسوة عنت بهم ومنعهم خيره ومعروفه اهـ (*) وذكر الإمام القاسم بن محمد سلام الله عليه في الأساس أن الرحمن حقيقة دينية للباري تعالى وذكر مثل ذلك السيد صلاح بن محمد المؤيدي في شرحه على الفصول ونسبه إلى السيد محمد بن إبراهيم الوزير وقال أنه الحق فعلى هذا هو موضوع للباري تعالى باعتبار أنه المنعم على عباده بنعم الدنيا والآخرة ومنقذ من كل بلاء وكذا قال الإمام القاسم في رحيم اهـ وفي ح على قوله أنه حقيقة ما لفظه وقد أوضح ذلك في العواصم وانتصر له بما لا مزيد عليه اهـ.

م

(قوله) كالرحمن فإنه مجاز، أقول من باب تسمية الشيء وهو الرفق بالعبد باسم سببه الذي هو رقة القلب لأن الرقة سبب الرفق إلا أنه لا يخفى أن الرحمن مشتق والمشتق موضوع لذات ما باعتبار معنى ولم يشترطوا في المعنى كونه حقيقياً كذا قيل وقد حقق في إثبات الحق بطلان دعوى المجازية في الرحمن والرحيم بما فيه طول فليراجع

(قوله) لأن معناها رقة القلب، أقول هذا إن تم أنه معناه فهو في حق البشر وأما صفاته تعالى ومعانيها فلم يؤذن لنا في بيان كيفياتها بل يجب الإيمان بها بغير إحاطة بمعانيها كما يجب الإيمان بموصوفها من غير إحاطة ولا يحيطون به علماً

(قوله) والمختار في محل الخلاف، وهو استلزام المجاز للحقيقة

(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 محال 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

ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه لأن معناها رقة القلب ولم يستعمل في غيره [تعالى]، وأما قولهم "رحمن اليمامة" فليس باستعمال صحيح^(٩) / ٢٨٨٥/ مع أنه لا يخفى على المتأمل أن هذا الاستعمال ليس حقيقياً؛ لأنهم لم يريدوا رقة القلب،

(٩) بل هو مختلف فيه كما قاله ابن الحاجب اهـ وقيل انه معتد به والمختص بالله هو المعروف باللام اهـ محلي

(قوله) ولم يستعمل في غيره تعالى، أقول إذا كان إطلاقه عليه تعالى وحده فكيف يفسر بمعناه في حق العباد وكأنهم لا حظوا مأخذ الاشتقاق من الرحمة ونحوها **(قوله)** فليس باستعمال صحيح، أقول علل عدم صحته في شرح الجمع بأنه دعاهم إليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي ﷺ، وفي الكشف وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه "وأنت غيث الورى لا زلت رحماناً" فباب من تعنتهم في كفرهم، قلت ولا يخفى أن الذين أطلقوه على مسيلمة عرب محتج بلغتهم وكفرهم لا يمنع عن كون قولهم حجة وإلا لبطلت اللغة وكنت أذاكر بهذا جماعة من الفضلاء فلا يشفون وعلقته على بعض كتب الأصول بحثاً ولما كتبت هذه التعليقة رأيت في حاشية شرح الجمع الآيات البيئات على قول شارحه فمن تعنتهم في كفرهم قال شيخ الإسلام أي فخرجوا به عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره فقال ما لفظه ولي فيه إشكال لأنه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس إطلاقها على غيره كان هذا الإطلاق من بني حنيفة إطلاقاً موافقاً لقياس لغة العرب ونطقاً بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وأنه خروج عن منهج اللغة اهـ فالحمد لله على الوفاق، وإذا عرفت أنه لم يمتنع لغة إطلاق الرحمن على غيره تعالى ولا يعلم أنه ورد في الشرع نهى عنه فلا دليل على أنه لا يطلق إلا عليه تعالى فلا يتم التمثيل به للمدعى، نعم قد قيل أن المختص هو المعروف باللام ولم يسمع إلا في حقه تعالى على أنا نقول الأظهر أن الرحمن علم لله تعالى لا صفة ويدل عليه مجيئه غير تابع نحو (الرحمن على العرش) (اسجدوا للرحمن) (أني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن) (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) والاستدلال بوقوع صفة في البسملة غير مسلم بل هو بدل والرحيم صفة له إذ لا يفصل بين الصفة والموصوف بالبدل والاستدلال بأنه بإزاء معنى لا ينافي علميته إذ معناه وهو المعنى الاشتقاقي ملاحظ فيه حال علميته كما في الحارث والحسن ونحوهما فاختصاصه به تعالى لكونه علماً له كاختصاص لفظ الله، وإلى علميته ذهب ابن مالك وآخرون

(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 اليمامة قد وجد وأن خالفه الشرع والعرف

(قوله) لم يريدوا رقة القلب، يعني بل المنعم

وكذا عسى ونحوها من أفعال المدح والذم فإنها مستعملة في غير ما وضعت له، مع أنها أفعال ماضية فانسلخت عن الدلالة على الزمان^(١٠) والحدث، ولم تستعمل دالة عليها "احتج" القائلون بلزوم الحقيقة المجاز بأن عدمه يستلزم العبث، وأنه غير جائز، بيانه: أن فائدة وضع اللفظ لمعنى إنما هي إفادته به وإذا لم يستعمل لم يفد 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 يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض، /٢٨٩ص/ ولا يخرج عدم الترتيب إلى العبث.

(١٠) في حاشية أي وقوع الحدث لأنها لإنشاء الحدث وبهذا يندفع ما اعترض به على المؤلف اهـ

م

(قوله) وكذلك عسى ونحوها، أقول قد قيل عليه لا دليل على أن كل فعل موضوع للحدث والزمان غير الاستقراء الذي ظهر عدم تمامه بوجود أفعال لا تدل عليهما =

(قوله) مع أنها أفعال، الأولى لأنها أفعال^(١١) **(قوله)** فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث، ظاهر ما في شرح المختصر وحواشيه أن الانسلاخ إنما هو عن الدلالة عن الزمان فقط قال الشريف في تحقيق كلام شرح المختصر ما لفظه وأما نحو عسى من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلاً في مفهوم الفعل فمن إطلاق 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^(١٢) في المقصود من قولهم أنها مستعملة في غير ما وضعت له وهو الإنشاء "فإن قيل" أن ابن الحاجب جعل هذه الأفعال التي لا تتصرف موضوعة لمعانيها حيث قال ما وضع لدنو الخبر وما وضع لإنشاء التعجب وما وضع لإنشاء مدح أو ذم كما ذلك معروف "قلنا" قد أشار العلامة السعد في 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 غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لأننا نقول الكلام مع من اعترف بكونها أفعالاً مع الإطباق على أن كل فعل لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة ولا نغني 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

(*) قوله) الأولى لأنها أفعال، ينظر ما الوجه اهـ ح

(*) قوله) فما ذكره أصرح، لتعرضه للعلاقة بخلاف قولهم اهـ ح عن خط شيخه

[ترجيح المجاز على الاشتراك والنقل] (مسألة) اختلف في اللفظ الواحد إذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح^(١١) 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،

(١١) وفي شرح المحلى على الجمع ما لفظه كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل بالعكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر اهـ.

م

= أي فالاستقراء غير تام فليس بحجة إنما الاستقراء التام هو الحجة وحينئذ فالذي أفاده الاستقراء أن الأكثر من الأفعال دال على حدوث الزمان والأقل لا يدل عليه وقلته لا توجب ادعاء مجازيته وحينئذ فلا يحتاج إلى التكاليف في حدود الأسماء والأفعال لإدخال هذه في الأول وإخراجها على الثاني (قوله) «مسألة» المختار أن المجاز أولى من الاشتراك (قوله) إذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح، أقول يقال عليه "اعلم" أن هذه الترجمة مترددة بين وهمين لا مخلص عن أحدهما لأن التردد إن كان في كل واحد من المدلولين فهو حقيقة أو مجاز فقد تقدم أن المجاز خلاف الأصل وإن كان التردد في أحدهما وأما الآخر فقد ثبت كونه حقيقة فيه فإن استويا في السبق عند التجرد عن القرائن واتحاد اصطلاح المتكلم والسامع فأمارة الاشتراك وإن سبق أحدهما فأمارة المجاز في السبق فلا تردد (قال) لغلبته، أقول أي لغلبة المجاز على الاشتراك إلا أنه قد تقرر أن الأصل الحقيقة فالقول بغلبة المجاز ينافي هذا الأصل إذ المشترك قسم من الحقيقة اللهم إلا أن يقال مرادهم أن الأصل الحقيقة إلا في المشترك فهو نادر فالأصل المجاز ثم رأيت القرافي قد نبه على هذا فقال «سؤال» كيف يجمع بين هذه المسألة يريد كون الأصل الحقيقة وبين قولهم المجاز غالب على اللغات فإذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل ثم أجاب أن المجاز إنما غلب بوقوعه مقروناً بالقرينة وهذا الأصل الذي ادعينا أن الأصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض انتهى وفيه تأمل إذ اللفظ الذي لا قرينة فيه لا يسمى مجازاً (قوله) حتى قال ابن جني أن أكثر اللغة مجازاً، أقول استدل لما ادعى ابن جني بأن المجاز بالنسبة إلى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم أكثر من الحقيقة=

(قوله) فإنه يحتمل أن يكون حقيقة في الوطء إلخ، المراد أن اللفظ إذا علم كونه حقيقة في أحد معنيين وتردد في أنه حقيقة في الآخر فيكون مشتركاً أولاً 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 حنى على ذلك ونقلها الشيخ العلامة في شرح الفصول وأجاب عنها تركناها إذ لا يحتملها المقام ومما استدل به أن قولك ضربت عمراً مجاز لأنك ربما ضربت بعضه كراسه لا جميعه وإذا قلت ضربت رأسه فهذا أيضاً قد يكون مجازاً إذا لم تضرب إلا جانباً من جوانب رأسه

وقيل بل الحمل على الاشتراك أولى، وذلك لنوعين من الترجيح: مفسد للمجاز لا توجد في الاشتراك، وفوائد الاشتراك 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 يضطرب فيه، والمجاز قد لا يطرد؛ إذ عدم الاطراد من علاماته، فيضطرب [فيه] بحسب محاله، ومنها: الاشتقاق منه، بالمعنيين إن كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وإن كان صالحاً للاشتقاق، كالأمر بمعنى الفعل إذ لا يقال منه "أمر ومأمور" ونحوهما كما عرفت،

م

= لأن أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنائيات وإسنادات قول وفعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحیوانات والدهر والأطال والدمن ولا شك أن كل ذلك تجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فإن الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد وليست الثياب وملكت العبيد مع أنه ما سافر فيها كلها ولا رأى العباد كلهم ولا لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيداً مع أنك ما ضربت إلا جزءاً منه وكذا قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل إسناد الأفعال كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فإسنادها إلى غيره مجاز عقل اه ذكره الصفي الهندي وإذا أخذ مدعي أبن جنى وما استدلل له به مسلماً هدم القاعدة بأن الأصل الحقيقة لأنها على كلامه مكشورة فالأصل هو الأكثر وأما قول الصفي الهندي أن مثل مرض ومات وإسناد أفعال العباد إليهم مجاز فهو خلاف ما صرح به المحققون من أصحابه فإنهم قالوا المسند إليه حقيقة ما قام به الفعل وحقه أن يسند إليه سواء كان مخلوقاً لله أم لا كما يقوله المعتزلة وسواء كانا صادراً بالاختيار كضرب وقام أو لا يكون كمرض ومات هذا صريح كلام المحققين منهم ولو سلم للهندي ما ادعاه لم يبق إسناد حقيقي إلا فيما أسند إلى الله تعالى

(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^(*) 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 كرجل عدل وإنما هي إقبال ثم قال وفيه نظر وذكر في وجه النظر أنه لا مجاز في المفرد بل في الاسناد^(*)

(* قوله) هذا دفع إيراد، الدفع إن كان مما يشتق منه إلخ الكلام لا بقوله لا يشتق منه فتأمل اه ح عن خط شيخه **(* قوله)** بل في الإسناد، ولو مثل بالأمر بمعنى الفعل فإنه صالح للاشتقاق ولا يشتق منه أمر ومأمور لكان أولى كما ذكره المؤلف اه حسن يحيى من خط العلامة احمد محمد السباعي

ومنها: صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة^(١٢) المطلوبة في /ص. ٢٩٠/ المجاز، بخلاف المجاز، فإنه لا يتجاوز فيه^(١٣) 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 أنه مجاز بل من حيث أنه حقيقة عرفية،

وأما مفساد 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^(١٤)، ومنها: احتياجه إلى معنى وضع اللفظ بإزائه؛ لأنه فرعه، بخلاف المشترك؛ لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداءً والأصل أولى بالإثبات، ومنها مخالفته^(١٥) للظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك^(١٦)، ومنها: إيقاعه في الغلط عند عدم القرينة، وهو حملة^(١٧) على غير المراد بخلاف المشترك،

(١٢) ضرورة تكثر المجازات اهـ جواهر (١٣) عبارة الجواهر بخلاف المجاز فإنه لا يصح التجوز فيه إلا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا تكثر الفائدة وما كان أكثر فائدة فهو أولى اهـ. (١٤) فيكون المشترك أقل مقدمات ومن البين أن كل ما هو أقل مقدمات فهو أكثر وقوعاً فيكون المشترك أكثر وقوعاً من المجاز اهـ جواهر. (١٥) 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 اهـ جواهر. (١٦) لأنه استعماله في كل من مفهومية استعمال اللفظ فيما وضع له اللفظ فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر اهـ جواهر.

(١٧) لأنه إذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع الغلط اهـ.

(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^(*) فيما وضع إلخ **(قوله)** على الخلاف في اعتبار نقل الآحاد فمن اعتبره جعل الوضع شخصياً ومن لم يعتبره جعله نوعياً **(قوله)** احتياجه إلى معنى، يعني حقيقي **(قوله)** عند عدم القرينة، الأولى عند عدم ظهورها إذ لا بد من القرينة

(*) قوله) ثم إلى اللفظ المستعمل إلخ، 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 بضاوي ح وفي حاشية على قوله في الدرجة الثالثة بل في الرابعة على هذا اهـ

وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كذنيك: مفسد للمشارك، وفوائد للمجاز، فمن مفسد المشارك: الإخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز، ومنها: أدأؤه إلى مستبعد من ضد للمقصود أو نقيض له^(١٨) إذا حمل على غير المراد منه نحو: لا تطلق في القرء، والمراد الحيض/٢٩١ص/ فيفهم^(١٩) منه المنع في الطهر،

(١٨) قال السعد في حاشيته على شرح العضد ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين الضدين كالجون للأبيض والأسود والقرء للطهر والحيض 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 ثلاثة قروء الحيض والمراد الأطهار ومن قوله تعالى وإذا حللتهم فاصطادوا التهديد 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 أن إطلاق اسم الضد على الضد لا يكون إلا بتزليل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة أو تهكم أو تمليح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للنقيضين بالتحقيق حتى أن الشارحين إنما فرضوه في لفظ النقيض إذا جعل لكم من الإيجاب والسلب لا للقدر المشترك قرر الشارح المحقق تأدية المشترك إلى نقيض المراد بوجه لا يفتقر إلى وضعه للنقيضين وهو أنه قد يقال لا تطلق في القرء 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 وفي الأصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده لا بأن يوجد 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 القرء والوجوب إذا قيل طلق في القرء فليس بمستقيم على ما لا يخفى إذ يؤدي إلى أن يكون التطلق في الحيض جائزاً على الأول وواجباً على الثاني اهـ

(١٩) قوله فيفهم منه المنع في الطهر، أي يفهم المخاطب المنع بحمل القرء على الطهر وقوله فيلزم الجواز في الحيض أي يبقى على الأصل وهو الجواز اهـ

(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 **(قوله)** فيفهم منه المنع في الطهر، يعني بحمل القرء على الطهر بتوهم القرينة

فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد^(١) والوجوب فيه بناءً على أن النهي عن الشيء أمر بضده، وهو ضد المراد، ومنها: احتياجه إلى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز؛ فإنه يكفي فيه قرينة واحدة، وأما فوائد المجاز فمنها كونه أبلغ^(٢)،

(١) إذ المراد تحريم الطلاق في الحيض وهو نقيض الجواز فيه إذ لا يجتمعان فيه ولا يرتفعان وقوله أو الوجوب فيه بناءً على أن النهي عن الشيء إلخ يعني والوجوب ضد عدم الجواز لأنهما قد يرتفعان بأن يكون مباحاً اهـ

(٢) قال في فصول البدائع الأبلغية من البلاغة لا المبالغة كما ظن نحو اشتعل الرأس شيباً أبلغ بمراتب من شبت والأوجزية كما في الاستعارة والأوفقية أما في لفظه للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقين للداهية أو عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة أو لتنافر 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 كماء الحياة لبعض المشروب أو ترهيب كالسم لبعض المطعوم وتلطف الكلام بإفادة اللذة التخيلية الموجبة لمزيد التلقي وسرعة التفهم نحو رأيت بحرأ من المسك موجه الذهب والتخلص من قذارة الحقيقة كالعائط وكنايات النيك في القرآن وقوله ويتوصل به إلى أنواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار عند وقوعهما فصلتين بخلاف بليد وكالطباقي في نحو ضحك المشيب برأسه فبكي بخلاف ظهر وكالمشكلة في نحو كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي بخلاف زادت وكالمجانسة في نحو سبع أراب وسته سباع بخلاف شجعان، وكصحة الوزن والقافية والروي نحو (عارضنا أصلاً فقلنا الربرب * حتى تبدى الأقحوان الأشنب) فإن الربرب ليس كالنسوة =

(قوله) فيلزم الجواز في الحيض، لم يتعرض المؤلف لتوجيه ذلك وفي حاشية السيد المحقق بناءً على أنه أي التطبيق جائز وإذا لم يجز 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 بناءً على أن النهي عن الشيء أمر بضده يعني والأمر للوجوب على المختار ذكره الشريف وإذا حمل الأمر على الوجوب كان هذا توجيهاً للقسم الثاني أعني كونه ضد المراد لا للقسم الأول أعني كونه نقيض المراد فقد عرفت توجيهه بما ذكره الشريف وأما السعد فإنه جعل جواز التطبيق في الحيض ووجوبه مبنيين جميعاً على كون النهي عن الشيء أمر 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 جواز التطبيق ووجوبه متضادان لا نقيضان لجواز ارتفاعهما معاً بخلاف المجاز فإنه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي إلى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى أن إطلاق اسم الضد على الضد لا يكون إلا بتنزيل التضاد منزلة التناسب لمشكلة أو تهكم أو تمليح **(قوله)** فمنها كونه أبلغ^(٣)، قد ذكر في شرح المختصر وحواشيه بيان ذلك ولم يذكره المؤلف

(*) قوله) فمنها كونه أبلغ، فإن قولك اشتعل الرأس شيباً أبلغ من شبت اهـ ح

أَوْجَزُ/ وأَوْفَقُ للطبع وللمقام، ويتوصل به إلى أنواع البديع، قيل: ما عد من فوائد المجاز إنما يصلح مرجحاً لو لم يوجد في المشترك، وقد وُجد؛ فإنه يكون أبلغ إذا اقتضى المقام الإجمال وأَوْجَزُ، كالعين والجاسوس^(٣) وأَوْفَقُ للطبع كالليث المشترك بين الأسد وضرب من العنكبوت والغضنفر وأَوْفَقُ 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^(٤).

= والأشنب ليس كالسن الأبيض اه 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 اه
(٣) قال في المصباح تجسسها تتبعها ومنه الجاسوس لأنه يتتبع الأخبار وفحص عن بواطن الأمور ثم استعير لنظر العين وقيل في الإبل أفواها مجاسها لأن الإبل إذا أحسنت الأكل اكتفى الناظر إليها بذلك في معرفة سمنها اه مصباح. (٤) عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي اه.

(قوله) أبلغ، أي أليق^(١) بالمقام **(قوله)** الإجمال والإيهام مثل أن يقول اشتر العين دون أن يقول الذهب **(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 وأَوْجَزُ وأَوْفَقُ من المجاز^(٢) لأن الكلام في "قلنا" بل المقصود أن المشترك قد يكون أبلغ مثلاً من غيره في الجملة كما أن الممين في المجاز أنه قد يكون أبلغ من غيره وإن لم يكن مشتركاً ذكره السعد **(قوله)** هذا عين فاحفظه، ففيه إيماء إلى أنه كالعين الباصرة في العزة **(قوله)** كالتوجيه، هو إيراد الكلام محتملاً لمعنيين مثلاً اشتر عينك والإيهام وهو أن يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما إذا لعن بحضور بعض العدول عدل الوقر فيقول افتح العين فإن المولى حاضر ولو قلت البصر لفات ذلك **(قوله)** إذا اشتهر إلخ، هكذا في حاشية الشريف وهو قيد الإيهام حتى يكون المشتهر قريباً والآخر بعيداً وذلك شرط في الإيهام **(قوله)** وتكثير المعنى بحمله على الجميع، أي المعين قال السيد المحقق إن أريد حمله عليهما معاً فهو وإن اختص بالمشترك لكنه عند من يجوز استعماله فيهما كذلك وأما عند=

*** (قوله)** أبلغ أي اليق بالمقام، المراد بالبلاغة أنه كدعوى الشيء ببيئة لا ما فسر به المحشي اه ح عن خط شيخه يتأمل في قوله أنه كدعوى الشيء إلخ فالظاهر عدم مناسبة التعليل به هنا اه *** (قوله)** وأوفق من المجاز، ويمكن أنه أوفق للطبع من المجاز بأن يراد أنه تجوز بالغضنفر عن ضرب من العنكبوت والعلاقة الضدية فتأمل اه ح عن خط شيخه

"وأجيب" بأن الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو أن الحمل على ما يشتمل 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 اشتماله على ما هو من مظانها، وفي المجاز تحققت فلا يضره الخلو عن ما هو من مظانها.

(و) إذا دار اللفظ بين المجاز والنقل، فالمختار أيضاً أن المجاز أولى (من النقل؛ لكثرة وعدم استلزامه نسخ الأول) وهو المعنى الحقيقي، بخلاف النقل فيهما، 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^(٥) مع فرض تصحيح هذه المناسبة للتجاوز فالحمل على المجاز أولى، وإذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد (قيل و) هو قول الرازي ومتابعيه (النقل أولى من الاشتراك)^(٦)؛ لإفراده في الحاليتين

(٥) في حاشية بعد كلام ذكر بعضه سيلان ما لفظه بل الصواب إطلاق المطلق على المقيد فإنه أطلق مطلق الإمساك وأراد الإمساك الخاص المقيد وهو مراد المصنف بإطلاق اسم البعض على الكل وأراد بالبعض المطلق لكونه جزءاً للمقيد فتأمل اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته. (٦) كلفظ الزكاة المستعمل في إخراج مال مخصوص فإنه يحتمل أنه نقل من النما الذي هو معناه الأصلي إليه مع الإضراب عن المعنى الأصلي ونسخه به ويحتمل أن يكون مشتركاً بينهما حقيقة فيهما اهـ شرح ابن جحاف.

= غيره فلا، ثم قال فإن "قلت" فليحمل عنده عليهما مجازاً قلت فليحمل المجاز أيضاً عليهما لذلك ثم قال وإن أريد حمله على هذا مرة وعلى ذاك أخرى فهو في المشترك ظاهر (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 وقد قيل الصواب باسم الكل على البعض ولا يصح ذلك فتأمل^(٧) وقيل من باب إطلاق المطلق على المقيد كما هو الأنسب كما تقدم في الحقيقة الشرعية

* (قوله) ولا يصح ذلك فتأمل، 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 فالإمساك جزء له فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

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 لقرينة، وهذا بناء على مذهبه^(٧) من أنه لا يحمل على الجميع **(وقد سبق)** الكلام فيه^(٨)، ولعل من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك؛ لأن النقل خلاف الأصل "مثاله" لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركاً بين النما والقدر المخرج من النصاب، وأن يكون موضوعاً للنما فقط ثم نقل إلى القدر المخرج شرعاً^(٩).

(٧) الذي تقدم للرازي أنه ممتنع بين النقيضين اهـ.

(٨) من أنه 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 اهـ شرح ابن جحاف.

(٩) وعبارة المحلي في شرح الجمع كالزكاة حقيقة في النما محتمل فيما يخرج من المال لأن يكون حقيقة أيضاً أي لغوية ومنقولاً شرعياً اهـ.

(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 **(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 في شرحه أن العارض بين الأمور المذكورة يأتي على خمسة عشر وجهاً وبين ما هو الراجح وطول الكلام وهو بحث نفيس فخذ من موضعه وقد اقتصر المؤلف رحمته من ذلك على بيان المعارضة بين ثلاثة واغفل باقيها روماً للاختصار **(قوله)** بناء على مذهبه، أي الرازي

(فصل في الحروف) "اعلم" أن بيان وضعها ومعناها ودفع ما يرد من الإشكال عليها^(١٠) يفتقر إلى تقديم مقدمة، وهي أن وضع اللفظ لمعناه إما عام أو خاص^(١١)، ومعناه إما عام أو خاص، فهذه أربعة أقسام:

(١٠) من عدم تميزها عن الضمير واسم الإشارة والموصول إلى آخر ما ذكره فيما سيأتي اهـ.
 (١١) قال السيد قدس سره لا بد للواضع في الوضع من تصور فإن تصور معنى جزئياً وعين بإزائه لفظاً مخصوصاً أو اللفظاً مخصوصة مقصودة تفصيلاً أو إجمالاً كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه أعني تصور المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً وأن 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 المعتبر فيه والموضوع له أيضاً عاماً وأن يعين اللفظ أو الألفاظ بإزاء الخصوصيات والجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة إجمالاً إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الإجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له عاماً وأما عكس هذا أعني أن يكون الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له عاماً فلا يتصور لأن الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكلّي ليتوجه العقل به إليه فيتصوره إجمالاً وإذا تحققت هذا اتضح عندك معنى قوله يعني العصد أن اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة 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 إن الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بإزائه لفظاً كان الوضع والموضوع له عاماً وخصوصية 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 المعتبر في ذلك هو المعنى إذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فائدة 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 اهـ

م

(قال) «فصل» في الحروف **(قوله)** إن وضع اللفظ لمعناه إلخ، أقول يصح أن يريد به ما يشمل المركبات إذ هو لفظ وقد تعرض المصنف لوضع المركبات هنا كما يأتي

(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 **(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=

"الأول" أن يكون الوضع خاصاً والموضع له خاص^(١٢)، وذلك كما إذا تصور الواضع زيداً، وعين لفظه له؛ لأن متعلق الواضع عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر "الثاني" أن يكون الوضع عاماً والموضوع له عام،

(١٢) الواو في هذا ونحوه للحال اهـ

= 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 المشار إليه ولم يضع اللفظ له بل للخصوصيات فهذان قسمان الوضع فيهما 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 عام فلا يتصور لأن الجزئي لا يتوجه به العقل إلى الكلّي فيتصور الكلّي بالجزئي إجمالاً بل الأمر بالعكس وهو أن الكليات يدرك بها مشخصاتها إجمالاً وذلك كافٍ 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 لمعانيها 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 رحمهما الله اعتمد ما ذكره شارح الرسالة في إثبات وضع خاص لموضوع عام لكنه خالفه في توجيه عموم الوضع وخصوصه في القسم الأول والثاني والرابع^(*) فاعتمد فيها توجيه السيد المحقق لقوله رحمهما الله في الأول لأن متعلق الواضع إلخ وفي الثاني وتصور هذه المعاني إلخ وفي الرابع لأن متعلق الواضع إلخ وأما الاعتراض بأن وضع رجل قد أغنى عن الوضع لإفراد متعددة من نحو زيد وعمرو فلا يكون خاصاً فغير وارد لأن وضع رجل إنما هو للمعنى الكلّي ووضع نحو زيد للذات المتشخصة فلم يغن وضع رجل عن وضع الأعلام وإن صح إطلاقه عليها

(*) قوله في القسم الأول والثاني والرابع، بل خالفه فيها جميعاً فتأمل اهـ ح ن وقد شكل على قوله فيها جميعاً اهـ

وذلك كصيغ المشتقات^(١٣)؛ فإن الواضع لما قال: صيغة "فاعل" من كل مصدر^(١٤) لمن قام به مدلوله، علم منه أن /رأى/ "ضارباً" لمن قام به الضرب، وعالمًا لمن قام به العلم إلى غير ذلك^(١٥) فقد تصور تلك الألفاظ مجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل، وهذه المعاني^(١٦) لتلك الألفاظ بمفهوم عام أيضاً هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه، فوضع المشتقات وضع عام لأمر مخصوصة بحيث لا يفاد بها إلا تلك الأمور، حتى لا يصلح أن يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما، بل مدلول الضرب بخصوصه، وليس المراد من خصوص المعنى^(١٧) تشخيصه بحيث لا يحتمل الكثرة؛ فإنه قسم آخر ستعرفه إن شاء الله تعالى

(١٣) ونحوها مما يدل بالهيئة كما سيأتي اهـ (١٤) يعني ثلاثي الأصول اهـ

(١٥) من الخصوصيات مع أنه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل اهـ سعد.

(١٦) أي التي وضع لها صيغة فاعل اهـ (١٧) المذكور في قوله لأمر مخصوصة حتى يلزم أنه يناقض قوله أولاً والموضوع له عام فتأمل اهـ من خط الحسين بن القاسم رحمهم الله (*) هكذا ذكره أهل حواشي شرح المختصر أوردوه تأويلاً لعبارة العضد وذلك أنه لما قال اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لأمر مخصوصة 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 مخصوصة 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 =

م

(قوله) فإن الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله، أقول جعل هذا ==

(قوله) فقد تصور تلك الألفاظ مجملة، إذ لم يلاحظ لفظاً معيناً على التفصيل بل لا حظها 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 تشخيصه، دفع لما يقال قد سبق أن الموضوع له في المشتقات عام فكيف صح قول المؤلف فوضع المشتقات وضع عام لأمر مخصوصة إذ يلزم أن لا يكون فرق بين وضع المشتقات ووضع أسماء الإشارة "فأجاب" بأنه ليس المراد من خصوص المعنى تشخيصه بل المراد بالأمور المخصوصة التي وضعت بإزائها المشتقات جزئيات إضافية أي مندرجة تحت أمر كلي وكل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالإضافة والمراد بالأمور المخصوصة التي وضعت بإزائها المبهمات هي الجزئيات الحقيقية وهذا معنى قول المؤلف رحمهم الله فإنه قسم آخر ستعرفه

بل المراد اندراجہ تحت أمر كلي، "وتلخيصه" أن الواضع إذا تصور الفاظاً مخصوصة في ضمن أمر كلي، وحكم حكماً كلياً بأن كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا، ويسمى^(١٨) هذا الوضع وضعاً نوعياً، ويترتب على هذا الوضع انفهام معانٍ غير محصورة تصورها الواضع إجمالاً بأمر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة، وذلك مثل الجمع والمشتقات والمركبات، وبالجملة ما يدل بالهيئة "الثالث" أن يكون الوضع خاصاً، والموضوع له عام،

فرع (٢)

= والمؤلف رحمه الله ذكر هذا في كلامه جواباً عما يقال قد سبق له رحمه الله أن هذا القسم الثاني قد حكم فيه بأن الوضع عام والموضوع له عام وههنا ذكر أن وضع المشتقات وضع عام لأمر مخصوصة فيبين العبارتين تناف فأجاب بمثل ما ذكره تأويلاً لعبارة شرح المختصر اه عن خط سيلان (١٨) في شرح الرسالة الوضع للسمرقندي يسمى بغير واو اه

== مثال الوضع العام فدخل فيه كلما جعلوا وضعه عاماً ولا يخفى أن الوضع إن سلم كونه وقع من الواضع بقضية فسميتها كلية أو جزئية إنما تكون باعتبار كلية موضوعها وجزئيتها ولا خفاء في أن كل قضية يقع بها الوضع فموضوعها شخصي ضرورة لأن المراد به خصوصية اللفظ مجرداً عن المعنى لأنه إنما أريد بالوضع لربطه بالمعنى فهو شخصي ألا ترى أن قول الواضع صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وقوله أنا لكل متكلم وهذا لكل مشار إليه قضايا شخصية ضرورة أما في غير اسم الفاعل مثلاً فظاهر وأما في اسم الفاعل ونحوه من ذي الهيئات فإنها وإن تهأت بهياة فاعل كلمات مختلفة المادة فتعدد محال الكيفية لا يوجب تعددها لما تقرر من أن التعدد من عوارض الكلم لا الكيف وإلا لوجب أن تكون الأعلام كلية لأنها تعدد بتعدد الناطقين بها كتعدد أفراد الإنسان على أن التحقيق أن الموضوع هو اللفظ وهو الصوت والهيئات خارجة عن المهيأ كما علم فليست لفظاً ولا جزء لفظ وبه يعلم أن العموم من صفات الموضوع له لا الوضع فإنه من صفاتهما.

(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 والجملة الشرطية خبران **(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^(*) **(قوله)** حقيقة، لعدم افتقارها إلى قرينة كما تقدم تحقيق ذلك في أول الموضوعات اللغوية

(*) قوله) واستعمالها عطف على انفهام، ويحتمل الاستئناف وهو أظهر اه ح عن خط شيخه

وذلك كالإنسان والفرس وغيرهما؛ فإن الواضع قد تصور لفظاً خاصاً، ومعنى معيناً كلياً وعين ذلك اللفظ /ص ٢٩٦/ لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى، وهذا هو الموافق لما ذكره الأبهري^(١٩) من أنه إذا وضع لفظ واحد بإزاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى^(٢٠) كلياً أو جزئياً. "الرابع" أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاص، كأسماء الإشارة والموصولات وغيرها؛ فإن الواضع يتصور لفظاً خاصاً، ومعاني مخصوصة، فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به إلا واحد منها بخصوصه^(٢١)، ووضعه لكل واحد منها باعتبار أمر مشترك بينها^(٢٢)، وذلك بأن تعقل أمراً مشتركاً^(٢٣)

(١٩) في شرح الرسالة الوضعية اهـ (*) وحكم الشريف المحقق بإحالة لأن الكليات تدرك بها مشخصاتها إجمالاً وذلك كافٍ في الوضع للم مشخصات وليست المشخصات بالقياس إلى كلياتها كذلك كما لا يخفى واستدرك عليه الأبهري اهـ.
(٢٠) قوله سواء كان ذلك المعنى كلياً كالمشتقات وقوله أو جزئياً كالأشخاص وكالأعلام وإن كانت من القسم الأول اهـ من خط السيد صلاح الأخفش رحمته.
(٢١) فلا يقال هذا والمراد واحد ما مشار إليه وأنا ويراد متكلم به متكلم ما اهـ عضد.
(٢٢) مثاله أن يضع ذا لمشار إليه معين بواسطة أمر مشترك وهو الإشارة فإنها مشتركة بين سائر أنواع أسماء الإشارة اهـ.
(٢٣) 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 اهـ

(قوله) تصور لفظاً خاصاً، أي متعيناً بأن لا يكون تصويره بأمر عام كما في المشتقات
(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 وهو الموافق لكون الموضوع له عاماً فينظر فيما ذكره المؤلف رحمته **(قوله)** لما ذكره الأبهري، وكذا صاحب الجواهر وقد عرفت شرح هذا المقام بما تقدم قريباً **(قوله)** سواء كان ذلك المعنى كلياً، كهذا القسم و **(قوله)** أو جزئياً كالقسم الأول **(قوله)** فإن الواضع يتصور لفظاً خاصاً أي معيناً معلوماً تفصيلاً لا إجمالاً كلفظ هذا والذي وأنا ونحوها من سائر المبهمات والضمائر 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 **(قوله)** باعتبار أمر مشترك بينها، أي بين تلك المعاني =

بين مشخصات، فيكون آلة لملاحظتها فتصير تلك المشخصات 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 /r٩٧/ مشخص من أفراد المشار إليه، بحيث لا يقبل الشركة، وهذا القسم لا يستفاد معناه^(٢٤) إلا بقرينة معينة^(٢٥)؛ لاستواء نسبة الوضع إلى المسميات والحروف من هذا القسم؛

(٢٤) أي معنى اللفظ المذكور في هذا القسم اهـ (٢٥) كاليد في الإشارة اهـ.

(قوله) وهذا القسم لا يستفاد معناه إلا بقرينة معينة، أقول يريد به الحرف واسم الإشارة والضمير والموصول وقد حقق صاحب الرسالة العضدية القرائن فقال فالقرينة إن كانت في الخطاب يريد مفهومه منه فالضمير نحو أنا وأنت وهو يريد أن دلالة كل واحد منها على مدلوله الذي هو نفسه إنما فهمت من مقام الخطاب وإن كانت، يريد القرينة في غيره يريد غير الخطاب، فأما حisie يريد كمد اليد أو العين أو الشفة إلى الحاضر فاسم الإشارة، أو عقلية وهو الموصول يريد أن قرينته عهدية المخاطب بالصلة عينية كانت أو جنسية وقال في الحرف أن مدلوله لما كان في غيره فتعينه بانضمام ذلك الغير إليه **(قوله)** والحروف من هذا القسم، أقول أي من القسم الذي الوضع فيه والموضوع له==

=الخاصة وذلك المشترك هو مفهوم المشار إليه بالخصوص^(*) أي مفهوم كل مشار إليه مخصص ومفهوم كل متكلم مخصص ومفهوم كل معين مخصص
(قوله) فيكون آلة، ظاهر الجواهر أن الضمير عائد إلى الأمر المشترك والموافق لما يأتي قريباً أن يعود إلى التعقل **(قوله)** آلة لملاحظتها أي المشخصات، أي لملاحظتها إجمالاً قال السيد المحقق والعلم الإجمالي كافٍ في الوضع لها **(قوله)** فتعقله آلة، في الجواهر أن الآلة ذلك الأمر المشترك وما ذكره المؤلف أقرب **(قوله)** لا يحتمل، التكثر **(قوله)** 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 والموضوع له خاص **(قوله)** لا يستفاد معناه، أي الموضوع الخاص وهو الفرد المتشخص إلا =

(*) قوله) هو مفهوم المشار إليه بالخصوص، هكذا في السعد والشرif فتأمل اهـ ح ن لعل المراد بالخصوص كون ذا لمشار 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 اهـ ح

==خاص فهي كأسماء الإشارة وضِعاً وموضوعاً له وفي هذا جميعه أبحاث "الأول" أنها إذا كانت الحروف من هذا القسم فقد عرفت أن قرابينها الثلاث التي هي الموصول وأسماء الإشارة والمضممر دالة على معنى في نفسها وأنها معارف فيلزم مشاركة الحروف لها في هاتين الخاصتين وإلا كان من التفريق بين المتماثلات في الوضع «البحث الثاني» أن هذه القرائن التي كملت بها دلالة الأربعة إن كانت جزءاً من الدال لم يكن أحدها هو الموضوع بل جزء الموضوع سواء كان الجزآن ملفوظين كما في الحرف والموصول أو أحدهما لفظياً والآخر عقلياً كما فيما كانت قرينته عقلية أو حسياً كما فيما كانت قرينته حسية وإن لم تكن جزءاً من الدال كان الوضع غير مقيد لأن حقيقة الوضع اللفظي تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وما قيل من أنه يختار أن القرينة غير جزء من الدال بل هي شرط للدلالة كشرط تقدم العلم بالوضع مردود بأنه قد دار ما توقفت عليه الدلالة بين أن يكون شرطاً أو شرطاً ولا دليل على==

= بقرينة معينة إلخ فكل ما كان من هذا القبيل فإنه يحتاج إلى القرينة المعينة وسواء كان من الأسماء كالمبهمات والضمائر أو من الحروف فلا يقدح في بعض الأسماء احتياجها إلى القرينة المعينة لمعانيتها 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 أن كانت هي الخطاب^(*) أي المخاطبة وهو توجيه الكلام إلى الغير فالمحتاج إليها هو الضمير من متكلم ومخاطب وغائب وإن كانت القرينة في غير الخطاب فأما حسية كما في أسماء الإشارة وإما عقلية كما في الموصول فإنه لا يتعين إلا بالنسبة المعهودة بين التكلم والمخاطب قال السيد المحقق ومن هاهنا يظهر أن المبهمات والمضممرات 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 شاراً إليه مشاهداً إشارة حسية فلا يكون إلا جزئياً حقيقياً وإذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث أنه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة بإطلاقه عليه من هذه الحيثية وأما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكراً جزئياً للرجوع إليه إما لفظاً أو معناً أو حكماً وقد عرفت أن الكلي من حيث أنه مذكور ذكراً جزئياً جزئياً 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 تسامحا لأدنى ملازمة إذ هذا القسم سبب في وضع اللفظ للمعنى الخاص وعبرة الرسالة ما هو من هذا القبيل لا يفيد التشخيص إلا بقرينة معينة

(*) قوله) إن كانت هي الخطاب، عبارة الرسالة وشرحها فالقرينة إن كانت في الخطاب أعني المخاطبة وهو توجيه الكلام نحو الغير فيتناول ضميري المتكلم والمخاطب اهـ عن خط شيخه

٢٩٨ص/ إذ (هي موضوعة باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة^(٢٦)) لكل فرد من أفرادها) أي النسبة (بخصوصه) فإن من موضوعة باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء معين بخصوصه^(٢٧) (و) معلوم أنه (لا يتعين خصوص النسبة) كالابتداء الجزئي الذي بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة (إلا بتعيين المنسوب إليه) وتميزه هو السير والبصرة، ولا يتعقل إلا بتعقلهما، وقس عليه سائر الحروف.

(٢٦) إذ النسب كثيرة كالابتداء والإضافة اهـ (٢٧) كالابتداء من البصرة إلى الكوفة اهـ.

م

=== اختصاص أحدهما ثم يلزم أن المجاز حقيقة كالأربعة المذكورة، وأما قول سعد الدين في حاشية الشرح أن غير المجاز مما هو موضوع بالنوع موضوع للدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الأول حقيقة وما كان من الثاني فمجاز فقد قدمنا لك أن هذه التفرقة بين القرائن تحتاج إلى وحي وتنزيل "الثالث" أن القرينة إن أخذت قيداً في الوضع بمعنى أن الواضع عين أسداً للرجل وتعيينه بشرط أن يكون مع قرينة وجب أن يكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا نريد من الحقيقة إلا اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء كان الوضع بشرط أو بغير شرط وإن أخذت قيداً للموضوع بمعنى أن الواضع عين أسداً يرمي مثلاً للرجل الشجاع وجب أن يكون كوضع المركبات المجعولة بإزاء معنى واحد ولا قائل أنها مجازات، ثم من المجاز ما قرينته عقلية فيستلزم أن لا يكون موضوعاً بالوضع النوعي لأن ما جزؤه عقلي فهو عقلي لا وضعي بالشخص ولا بالنوع (قوله) إذ هي موضوعة باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة إلخ، أقول لفظ في مثلاً موضوع لظرفية المسجد وظرفية الدار وظرفية الكيس باعتبار أمر عام لها وهو مطلق الظرفية فتكون موضوعة لنسبة جزئية معينة هي تلك الإضافة المخصوصة لا لمطلق الظرفية فتكون موضوعة لأمر عام إلا أنه لا يخفى أن النسبة ليست من المدلولات الوضعية للمفرد لما قد سلف غير مرة أن النسبة مدلول المركب لا المفرد ولأن المتعلق إن كان مأخوذاً في الوضع قيداً للمدلول كالبلق لبياض الخيل فلا وجه لذكره مع الدال وإن أخذ قيداً للدال كانت الدلالة للمجموع وكان معنى الحرف هو المطلق كما في سائر المقيدات على أن القول بأن الحرف يحتاج في الدلالة على معناه إلى ذكر متعلق يחדش فيه ما قرره أئمة النحاة من وجوب تقديم ماله صدر الكلام من ليت ولعل وحرفي الاستفهام لتدل على اتصاف ما بعدها بمدلولها قبل ذكره

(قوله) باعتبار أمر عام إلخ، يعني كون الوضع باعتبار معنى عام أنه جعل معنى ذلك الأمر العام آلة للواضع في ملاحظة الإبتداءات الخاصة فمن مثلاً موضوع لها باعتباره (قوله) هو نوع من النسبة، كالابتداء والانتهاه فإنهما نوعان من مطلق النسبة التي تدخل تحتها الأمور النسبية (قوله) وهو السير والبصرة، وكذا انتهاء السير إلى الكوفة يتعين بالكوفة

"وتوضيحه" أن الابتداء^(٢٨) نسبة مخصوصة هي حالة لغيره^(٢٩) أو متعلقة به/ص٢٩٩/ كالسير والبصرة مثلاً، فإن أخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً للعقل بالذات يمكنه أن يحكم عليه وبه، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء،

(٢٨) والانتهاه والاستعلاء ونحوهما اهـ (٢٩) أي لغير الابتداء وهو السير اهـ.

(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 كالانتهاه والاستعلاء ونحو ذلك فإنه يجري فيها مثل ما ذكر **(قوله)** إن الابتداء نسبة مخصوصة^(٣٠) هي، أي النسبة المخصوصة حالة لغيره أي لغير الابتداء كالسير مثلاً وهذا الابتداء هو معنى الحرف فإنه حالة لمتعلقه وليس معنى مستقلاً كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى **(قوله)** أو متعلقة به، أي بالغير إشارة إلى الابتداء بالاعتبار والأول وهو الابتداء المطلق "والثاني" وهو الابتداء الخاص بالملاحظ 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 يخرجهما 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 **(قوله)** 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 رحمه الله 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 لكونه نسبة مخصوصة هي حالة للغير إلخ والله أعلم

(* قوله) إن الابتداء نسبة مخصوصة إلخ، يحقق الخوض في هذه الثلاث القولات فإن حاصل ما ذكره المؤلف رحمه الله في توضيح معنى الابتداء أنه قسمان مطلق ومقيد فالمطلق معناه نسبة مخصوصة من بين سائر النسب هي حالة لغير الابتداء وهذا معنى كل أمر نسبي، والمقيد نسبة مخصوصة هي حالة لغيره ومتعلقة بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة في قولك سرت من البصرة. والمقيد له اعتباران كما ذكره المؤلف، الأول معنى اسمي متعلق به القصد، والآخر معنى حرفي جعل آلة لملاحظة حال متعلقه، وعود الضمير في قوله فإن أخذ مطلقاً إلى الأول=

وإن أخذ متعلقاً بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران: أحدهما: أن يلاحظه العقل من حيث أنه مفهوم من المفهومات، ويتوجه إليه بالقصد، فيكون مفهوماً مستقلاً أيضاً يصلح^(٣٠) أن يحكم عليه وبه، ويعبر عنه بابتداء سير البصرة "وثانيهما": أن يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق، ويجله آلة لتعرف حاله، ويكون المتوجه إليه قصداً ذلك المتعلق، وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية، ولا يصلح أن يحكم عليه وبه^(٣١)، فمعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الأول^(٣٢)، وإلا لصلح أن يقع محكوماً عليه وبه قطعاً، لكننا لا نشك في أن المفهوم المستفاد منه^(٣٣) في قولك: سرت من البصرة، على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما، فتعين أن يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني^(٣٤)، وهو معنى لا يتحصل ذهنياً،

(٣٠) حكى في الصحاح التحريك فيه بالضم والفتح اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد (٣١) وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من اهـ شريف (٣٢) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث أنه مفهوم من المفهومات ويتوجه إليه بالقصد اهـ (٣٣) أي من لفظ من اهـ (٣٤) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله إلخ اهـ

(قوله) فله اعتباران إلخ، قال السيد المحقق فالعقل في الأول يتوجه إلى مطلق مفهومه ويلزمه إدراك متعلقه إجمالاً لكونه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه إلى مطلق المفهوم أيضاً لكن يضيفه إلى متعلق مخصوص وهو البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد إلى المتعلق ثم إنه^(٣) في تعرف حاله يلاحظ الابتداء 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 المرسمة 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

= 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 متعلقة به يعني بمتعلق مخصوص صحيح أيضاً وهذا كلام في غاية الوضوح فتأمل فهذه الثلاث القولات لا تخلو عن شيء اهـ ح عن خط شيخه **(قوله)** ثم إنه، أي العقل اهـ ح

ولا خارجاً إلا بما جعل آلة لملاحظته^(٣٥)، ووسيلة إلى تعرف حاله، ثم إنه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة /ص.٣٠/ بلا اشتراك، فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً (ولذلك) أي لما ذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصيله ذهنياً وخارجاً على تعين المنسوب إليه (قيل: الحرف لا يستقل بالمفهومية) أي: لا يكون معناه حاصلًا متعيناً إلا بانضمام غيره إليه،

(٣٥) 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 متعلقة لا دالة عليه وإلا كانت أسماء لا حروفاً اهـ من شرح الجلال على التهذيب

(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 والمشتراك اللفظي لا بد فيه من تعدد (قوله) فهو موضوع لذلك، أي لكل ابتداء خاص وضعاً عاماً لأن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته فعين لفظه من يازائها (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 تحصيله ذهنياً وخارجاً وذلك لما عرفت من أن معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية فلا يحصل ذهنياً ولا خارجاً إلا بالمنسوب إليه وهذا هو الموافق لقوله فيما سبق وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً إلخ وحينئذ 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 ذهنياً وخارجاً "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 ﷺ في هذه المواضع وعبارة السعد في سياق الحرف ما لفظه ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة لا في الذهن ولا في الخارج إلا بتعيين المنسوب إليه وعبارة الشريف ولا يتحصل معنى الحرف ذهنياً ولا خارجاً 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 فيتعقل بتعقله انتهى=

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^(٣٦) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية، ملحوظة قصداً وبالذات صالحة للحكم عليها وبها، /٣٠١ص/ بخلاف الحرف

(٣٦) قال السيد في حاشيته ومحصل الحل أن ذكر المتعلق في الحروف لتحصيل الفائدة وفي هذه الأسماء لتتميم الفائدة فإن قيل إذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا يكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق "أجيب" بأن فهمه هاهنا ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً بل لكونه مفهوماً عند التركيب فيسبق الذهن منه إليه دون اهـ

(قوله) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية إلخ، أقول لا يخفى أن الثلاثة في أنفسها متفاوتة فإن الموصول كلي وأسماء الإشارة والضمائر جزئيات ولذا قال في العضدية الإشارة العقلية يريد التي هي قرينة الموصول لا بقيد التشخص لأن تقييد الكلي بالكلي لا تفيد الجزئية يريد أن الصلة التي قيد بها الموصول من فعل أو شبهة كلي والموصول قبل ذكر صلته كلي أيضاً ولذا قال تقييد الكلي بالكلي على أنه لا يتم به ذلك فإن الصلة قد تكون معهودة وإن كانت كذلك فالإشارة بها إلى شخص من الفعل وتقييد الكلي بالشخص يشخصه فلا يتم دعواه كلية ان الإشارة العقلية لا تفيد التشخص ثم قال بخلاف قرينة الخطاب والحس كما في الضمير والإشارة فإنها تفيد التشخص فلذلك كانا جزئيين حقيقيين

= "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^(*) أن الحرف لا دلالة له على معناه^(*) وهو كما في شرح التهذيب لبعض المحققين حيث قال الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة لا يدرك إلا بإدراك متعلقه ولفظ من مثلاً آلة رابطة لإدراكه بإدراك متعلقه لا دالة عليه وإلا لكانت اسماً لا حرفاً

(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) ومقتضى ما ذكر في هذا المقام إلخ، ينظر فإن مقتضى ما ذكر هنا مثل كلام النحاة وكلام بعض المحققين مخالف لكلام النحاة والمناطق وغيرهم فتأمل في كلام القاضي اهـ ح عن خط شيخه

(*) قوله) لا دلالة له على معناه، مستقلاً وبهذا يظهر التناقض في كلام القاضي اهـ ح عن خط شيخه

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،

م

(قوله) وعن الموصول وإن اشتركا في احتياجهما إلى الغير، أقول في الوضعية ما لفظه الموصول عكس الحرف فإن الحرف يدل على معنى في غيره وتحصله بما هو فيه والموصول مبهم معين بمعنى حاصل فيه انتهى ومراده أن الموصول مبهم معين بمعنى وهو الصلة حاصل ذلك المعنى وهو الصلة في ذلك المبهم ومعنى حصوله فيه نسبته إليه فظهرت معاكسته فإن معنى غير الموصول في الموصول ومعنى الحرف في غير الحرف، ثم قال فيها لأنه بمعنى صاحب علو أقول هكذا في الوضعية العضدية وقد يقال يمكن أن يقال في على الحرفية أن معناها علو مضاف كفوق بل كأختها الاسمية ومعنى في طرفية مضافة ونحو ذلك وقد اعترف الفاضل الرضي بعدم الفرق بينهما حرفية واسمية ونحوهما عن

(قوله) وإن اشتركا في احتياجهما إلى الغير، أقول الاحتياج إلى الغير شامل للأربعة وقد حصل الفرق بما سبق بين الثلاثة والحرف "نعم" الموصول اشترك هو والحرف في الاحتياج إلى اللفظ فلو قال إن اشترك في الاحتياج إلى اللفظ لكان أولى

(قوله) بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه، أقول لا خفاء أن هذا الفرق هو الأول فإن معنى الثلاثة معان مستقلة بالمفهومية وإنما اختلفت العبارة

(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 قصداً وأن الموصول يحتاج إلى الغير لتعيين معناه لا لتحصيله في الذهن لأن معناه مستقل ملحوظ قصداً فهو حاصل ذهنياً ولا يخفى أن هذا ليس بفرق آخر فإن قوله سابقاً 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 سابقاً وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة وقوله بأن الثلاثة مشتركة في أن مدلولاتها معان 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 رحمته الله بل أوردا فرقاً 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 كالمرأة والحرف على عكس هذا وإنما بسطنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والله أعلم

وإنما هو مبهم عند السامع، يتعين بمضمون الصلة، وعن ذو، وفوق ونحوهما - وإن كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق - بأن مفهومها كلي؛ لأن ذو بمعنى صاحب، وفوق بمعنى علو، والكاف الاسمية بمعنى مثل، ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي، ٣٠٢/١ والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي،

م

(قوله) والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي، أقول الأولى من المضاف إليه إذ هيئة المركب الإضافي تشتمل على المضاف والمضاف إليه وقد تقرر أن المضاف مستعمل في معناه الكلي كما يفيد قوله كما إن الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه إي في الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة له النطق فهو مستعمل في معناه الكلي لا في معناه الخاص أعني الإنسان إذ لو كان مستعملاً فيه لكان معناه الحيوان الخاص مقيد بالنطق وبه يعلم أن كل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف إليه "واعلم" أن ظاهر العبارة أن نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص كانت غير مستقلة وقد عرفت أن مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال وإنما يقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته أشار إلى هذا المحشي وهو حسن وقال عبارة الشريف والتزام الإضافة لا يقتضي عدم الاستقلال **(قوله)** من هيئة المركب الوصفي، أقول عرفت ما فيه قريباً وأن الموصوف باقٍ على معناه فالأولى أن يقول من الوصف بالنطق

(قوله) ونحوهما، عن وعلى والكاف إذا كانت اسماً **(قوله)** وإن كانت مشتركة، يعني هذه الأسماء المذكورة والحرف **(قوله)** في التزام ذكر المتعلق، فهي محتاجة إلى الغير كالموصلات ونحوها فلا يتوهم أن الاحتياج مختص بما ذكره ههنا **(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 مالها الفوقية ومعنى ذو ذات مالها الصحية وكذا عن وعلى والكاف إذا كانت اسماً معانها العلو والتجاوز والشبه مطلقاً وهي معان مستقلة بالمفهومية وإذا كانت حروفاً فمعانها العلو والتجاوز والشبه المخصوصة على قياس من فتكون غير مستقلة **(قوله)** ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي ظاهرة 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 المقيد هو المفهوم الكلي المستقل بالمفهومية كالابتداء المطلق فإنه ملحوظ قصداً وملاحظة متعلقه 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 الإضافي ولو قال المضاف إليه كان أظهر إذ هيئة المركب مشتملة على المضاف والمضاف إليه وقد عرفت أن المضاف مستعمل في مفهومه الكلي كما في حيوان ناطق وعبارة الشريف والتزام الإضافة لا يقتضي عدم الاستقلال

كما أن الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي، بخلاف الحرف؛ فإن معناه جزئي كما حققناه آنفاً.

[إفادة واو العطف الترتيب أو المعية]

(مسألة) اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة، فقال الجمهور: (الواو للجمع^(٣٧)) بين أمرين فصاعداً، إما في ثبوت نحو: ضرب زيد / ٣٠٣/ وأكرم عمرو،

(٣٧) 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 اهـ من شرح المختصر

(قوله) فإن معناه جزئي كما حققناه آنفاً، أقول لا يخفى أن كون معناه جزئياً لا يقتضي عدم الاستقلال فإن العلم معناه جزئي وهو مستقل وكذلك غيره فلو قال بخلاف الحرف فإنه لا يستقل بالمفهومية (مسألة) الواو للجمع، أقول اعلم أنها جرت عادة أكثر المؤلفين =

(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) والتقييد 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^(٣٨) بالمفهومية ولو قال كذلك لكان أولى لأن الجزئية لا تقتضي عدم الاستقلال إذ الجزئي قد يكون مستقلاً بالمفهومية كما سبق في الابتداء 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 وعبارة السيد المحقق والتزام الإضافة لا تقتضي 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

(*) قوله بخلاف الحرف فإن معناه غير مستقل، 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 ونحوهما فائدة بل كأن قائلًا يقول بأن ذو وفوق ونحوهما 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 فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

فإنها تفيد ثبوت مضمون الجملتين، بخلاف ما إذا طرحت^(٣٨)، فإنه يحتمل الإضراب عن الأولى^(٣٩)، نصّ على ذلك الشيخ عبد القاهر، أو في حكم كما في عطف المفردات وما في حكمها من الجمل^(٤٠)، والمراد بالجمع: (المطلق^(٤١)) عن التقييد بترتيب، أو معية،

(٣٨) وفي نسخة اطرحت بتشديد الطاء اهـ (٣٩) ويحتمل أن المتكلم قصد أحدهما نص عليه الرضي اهـ من خط سيلان (*) أقول وأيضاً بالعطف يتحقق الربط بين أجزاء الكلام وترتين اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد يتوصل به إلى أنواع البديع اهـ ميرزا جان والله أعلم (٤٠) التي لها محل من الإعراب فهي لإفادة الجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والمستندية أو غير ذلك اهـ سعد (٤١) في السراج المنير شرح الجامع الصغير ما لفظه وإنما قال لمطلق الجمع ولم يقل كابن الحاجب للجمع المطلق لما قال في المغني كغيره =

م

= في هذا الفن بأنهم يذكرون بعد بحث الحقيقة والمجاز بعضاً من حروف المعاني لبيان معناها الحقيقي من المجازي فمنهم من يقتصر على الواو كما هنا تبعاً لابن الحاجب ومنهم من يتوسع فيعد منها ما يقارب العشرين مثل صاحب الفصول وجمع الجوامع ولا أدري ما الباعث على ذلك بخصوصه فإن الحقيقة والمجاز في الحروف كغيرها من الألفاظ تعرف بالعلامات التي سلفت ثم أنه لا وجه للاقتصار على بعض الحروف دون بعض فحروف المعاني كلها لمعانيها دخل في الاستدلال وتدخلها الحقيقة والمجاز وقال بعض شراح الجمع إنما تعرض يريد ابن السبكي لما يكثر الاحتياج إليه من الحروف في الاستدلال وتعقب بأن ذكره الاحتياج لا يقتضي تخصيصها إذ مجرد الاحتياج كاف في وجه الذكر (قوله) للجمع المطلق، أقول هذه عبارة ابن الحاجب في مختصر الأصول والكافية وعدل عنها ابن السبكي في الجمع فقال لمطلق الجمع قال المحلي عدل عن قول ابن الحاجب وغيره لأنه قال في شرح المختصر ولو قال لمطلق الجمع كان أسدّ لما في الجمع المطلق من إيهام تقييد الجمع بالإطلاق والفرض نفى التقييد وفرق واضح بين مطلق الحقيقة والحقيقة المطلقة والحقيقة بقيد والحقيقة بلا قيد انتهى معنى كلام ابن السبكي في شرحه على المختصر لابن الحاجب قال ابن أبي شريف وإنما عزاه الشارح يريد المحلي إلى المصنف كالمتمبري من عهده تنبيهاً على ما فيه==

(قوله) فإنه يحتمل الإضراب عن الأولى، أي عن الجملة الأولى إلى الثانية وبهذا يندفع ما أورده السيد المحقق من أن الاجتماع مفهوم من ثبوتها في الواقع المفهوم منهما فلا حاجة إلى الواو وأجاب" بأجوبة ثلاثة أحدها ما ذكره المؤلف رحمه الله عن عبد القاهر "ثانيها" إنما ذكرتم أنما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفي بها في تأدية المعاني بالألفاظ كما في قولك أكل زيد الخبز فإن الدلالة العقلية على فاعلية زيد ومفعولية الخبز لا يكتفي 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، يعني من الجمل وهي التي لها محل من الإعراب

/٣٠٤ص/ (فلا يجب الاجتماع في زمان) وهو المعني بالمعية، وقيل: إنها تدل على المعية، واستعمالها في غيرها مجاز (ولا) يجب (عدمه) أي عدم الاجتماع في زمان، فلا يجب الترتيب، بل هي للجمع المطلق

= أنه 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 وهو قولنا مثلاً قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الإطلاق وأما مطلق الجمع فمعناه أي جمع كان وحينئذ فيدخل 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 فخذاه اهـ (*) وفي حاشية ابن أبي شريف ما حاصله، أنه لا فرق بين العبارتين فراجع اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد بتصرف يسير

== من بحث فإن كلام أخي المصنف الشيخ بهاء الدين في شرح مختصر ابن الحاجب ينازع فيه لأنه قال الظاهر أن العبارتين يعني الجمع المطلق ومطلق الجمع صحيحتان وإن مرادهما واحد لأن المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرح به غير واحد من علماء الأصول وغيرهم فالجمع المطلق حينئذ هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه ولا بقيد، ضرورة وجود الأعم في الأخص والجمع لا بقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع فإن كان الجمع المطلق يقتضي تقييد الجمع فقولنا مطلق الجمع كذلك فإن التقييد بالصفة والإضافة سواء فكيف يتعقل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق وإنما جاء الالتباس من توهم أن الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا، وليس كذلك بل هو الحقيقة لا بقيد انتهى (قوله) المطلق عن التقييد بترتب أو معية، أقول أي ولا عدمهما فيكون الواو متواطئاً بين الترتيب والمعية وغيرهما إلا أنه يشكل فإن من معانيها المعية فهي مشتركة فلا يصح الحكم بأنها ليست للمعية

(قوله) أي عدم الاجتماع في زمان، بل يكونان في زمانين مع تأخر ما دلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب هنا إذ عكسه لم يقل به أحد^(*) ولا يذهب إليه الوهم أيضاً كما ذكره الشريف

(*) قوله إذ عكسه لم يقل به أحد، ينظر في هذا فإن الشريف قال به في القولة الثانية فتأمل اهـ ح

المشترك بين المعية، ومطلق الترتيب، المحتمل في الوجود لهما، من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منهما،
وروي عن أبي طالب، والشافعي، والفراء، وثعلب، وأبي عبيدة، أنها للترتيب^(٤٢)
فتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان، واستعمالها في غيره مجاز^(٤٣)، وقال
المؤيد بالله ﷺ في شرح التجريد: وعندنا وعند الشافعي أن الواو في الشرع توجب
الترتيب^(٤٤) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى: (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ) على وجوب
تقديم الصلاة على الأضحية،

(٤٢) وحكاه في شرح ألفية ابن مالك وحاشيته عن قطرب والرعي والكسائي وابن درستويه
هو في شرح القاضي زيد أنها للترتيب لغة وشرعاً واحتج لذلك بوجوه ذكرها في الموضوع اهـ
(٤٣) كما نقل عن مالك ونسب إلى أبي يوسف ومحمد اهـ تلويح
(٤٤) قال الشيخ عبد الرؤف المناوي من نسب إلى الشافعي أنه يقول بإفادة الواو للترتيب
فقد وهم اهـ من شرح منظومة محمد بن علان

(قوله) وروى عن أبي طالب والشافعي، أقول هكذا نسبه إلى الشافعي ابن الخباز النحوي وقال
في شرح الحلى للمختصر أن الترتيب معناها عند الشافعي مطلقاً وأنكر ابن السمعاني نسبة ذلك
إلى الشافعي وأنكره أبو منصور وقال لا لم يثبت عنه من وجه من الوجوه فقد أصاب المصنف
بتمريض النسبة إليه وإن كان قد جزم بها في الفصول وكان الأولى أن يجزم بنسبة ذلك هنا إلى
المؤيد لما نقله عنه من تصريحه به لنفسه في شرح التجريد **(قوله)** وعليه بنى احتجاجه بقوله
تعالى (فصل لربك وانحر)، أقول الذي في كتب الشافعية الاستدلال لتقديم الصلاة على=

(قوله) ومطلق الترتيب، إنما قال مطلق الترتيب^(*) لأنه لو كان المراد بالترتيب هو أن يكونا في
زمانين مع تأخر ما دخلت عليه كما هو الظاهر لبقى 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 المحجوج 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

(*) قوله) إنما قال مطلق الترتيب، عبارة الشريف في حاشية على الحاشية وإنما قال مطلق
الترتيب لأن ضمير بينهما لو كان راجعاً إلى المعية والترتيب المذكورين كما هو الظاهر لبقى
احتمال العكس وهو أن يدل الواو على تقدم ما دخلت إلخ ما هاهنا اهـ ح

احتج الجمهور أولاً بقوله (لإجماع أئمة العربية) قال أبو علي الفارسي^(٤٥): إنه مجمع عليه، وذكره سيبويه^(٤٦)، قيل: في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعاً (و) ثانياً: بقوله (لامتناع الترتيب في تقاتل^(٤٧) / ٣٠٥ ص / زيد وعمرو) مع صحته بالاتفاق^(٤٨)، وذلك لأنه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه الإضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقاتل زيد ثم عمرو^(٤٩) اتفاقاً (و) ثالثاً بامتناع الترتيب أيضاً في (جاء زيد وعمرو قبله) مع الاتفاق على صحته^(٥٠)، وذلك لأن الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد، وقبله على مجيئه قبله فيتناقض، "واعترض" الدليلان^(٥١) بأن غاية ما ذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة ترتيب،

(٤٥) وعبرة الأصهباني 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 اهـ (٤٦) أي كونها للجمع المطلق لا الإجماع اهـ (٤٧) بالباء التحتانية اهـ فصول بدائع وفي بعض النسخ بهما أي بالتاء والباء اهـ (٤٨) وأيضاً لو كانت للترتيب لزم محظورات منها أن يتناقض قوله تعالى: (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) مع الآية الأخرى وهي قوله تعالى "وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً" والقصة واحدة والتناقض في قوله تعالى محال اهـ شيخ لطف الله رحمه الله (*) أي صحة هذا التركيب وقوله المقتضية للمعية أي التي هي غير الترتيب اهـ (٤٩) إذ لا ترتيب في تقاتلها اهـ (٥٠) قال صاحب فصول البدائع ولذا امتنع فعمرو وإن يكون وعمرو بعده تكريراً وقبله تناقضاً للمعية معه تكريراً وكلاهما تناقضاً اهـ (٥١) في حاشية ما لفظه وهما الأول والآخران وجعلهما دليلاً لكونهما من واد واحد اهـ ع

م

=الضحية بقوله صلى الله عليه وسلم: (إن أول ما نبأ به في يومنا هذا أن نصلي ثم نرجع فننحر فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فإنما هو لحم قدمه لأهله) فهذا دليلهم على وجوب تقديم الصلاة على الضحية (قوله) لإجماع أئمة العربية، أقول في الفصول أنه يقول الفراء وثعلب وأبو عبيدة أنها للترتيب وهؤلاء من أئمة اللغة فأين الإجماع وبه يعلم المجازفة في قول أبي علي اتفق اللغويون البصريون والكوفيون على أنها للجمع المطلق من غير ترتيب هكذا نقل حكاية الاتفاق عنه الحلبي في شرح مختصر ابن الحاجب (قوله) مع صحته بالاتفاق، أقول ولا يخفى أن النزاع في معناها الوضعي والاستعمال لغير الترتيب لا يدل على الوضع لأنه مجاز (قوله) فيتناقض، هذا أيضاً كالأول، إذ قولنا قبله دل على أنه لو لم يقيّد بالقبلية لفهم سبق الأول والتبادر علامة الحقيقة فهو في هذه الصورة مجاز أيضاً

(قوله) ولامتناع الترتيب إلخ وقوله وجاء زيد وعمرو قبله إلخ، هذا مما ذكره ابن الحاجب للمذهب المختار وزيفه بما ذكره المؤلف

ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته أن يقال: إن المجاز خلاف الأصل^(٥٢) فنقول لكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل عليه^(٥٣) وما سنذكره^(٥٤) من الأدلة يدل على الترتيب "وأجيب" بأن هذه معارضة^(٥٥)، وهي لا تنفي صحة الدليل "نعم" لو تم دليلهم^(٥٦) توقف دليلنا؛ للتعارض، فوجب الترجيح بينهما، وأنه لا يتم كما سترى فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لأجله (و) "احتج" القائلون بأن الواو تفيد الترتيب أما أولاً: فبأنه وقع (فهم الترتيب من قوله تعالى: اركعوا واسجدوا) فكان السجود بعد الركوع ولولاه^(٥٧) لجاز الأمران "قلنا" فهمه مما ذكرتم (ممنوع) ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه الصلاة / ٣٠٦ص/ والسلام: (صلوا كما رأيتموني أصلي) مع تقديمه الركوع على السجود؛ إذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يُظنّ دليلاً كونه منه؛

(٥٢) أي كونها في غير ترتيب مجاز اهـ (٥٣) وهو في الأول لزوم الاشتراك وفي الثاني والثالث القرائن إذ يمتنع حمله معها على الحقيقة فيلزم المجاز وهذا على فرض صحة دليل الترتيب اهـ (٥٤) يعاد النظر إن شاء الله اهـ من خط المؤلف رحمه الله (٥٥) وهي لا تصح كما ستعرف فلا يصح دعوى المجاز نعم لو صحت المعارضة بالأدلة المذكورة لكان دعوى المجاز معارضة أخرى اهـ شرح مختصر للجلال (٥٦) يعني الآتي توقف دليلنا أي المار وقوله فلا يرتكب المجاز لأجله يعني على فرض تمامه اهـ (٥٧) أي فهم الترتيب اهـ

(قوله) في مفهومه الإضافة، لكونه من النسب المتكررة أي من الأمور التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى **(قوله)** غايته أن يقال، يعني لو ادعى أن الواو في تقاتل 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 سيذكره من الأدلة يدل على الترتيب غير مطابق للمراد ولذا وجدها هنا بخط المؤلف رحمه الله يعاد النظر فلو قال المؤلف كما في شرح المختصر وما سنذكره من الأدلة للترتيب فدل على أنه مجاز في غير الترتيب لثلا يلزم الاشتراك لظهر المقصود وطابق السياق **(قوله)** من الأدلة، يعني الدالة على الترتيب **(قوله)** وأجيب، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر دفعاً لترييف ابن الحاجب لأدلة المذهب المختار **(قوله)** بأن هذه، أي ما سيذكره من الأدلة للمخالف معارضة للدليلين المذكورين وهما امتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله إلخ والمعارضة لا تقتضي بطلان الدليل المذكور بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا تبطل به أدلتنا المذكورة **(قوله)** نعم لو تم دليلهم، يعني الآتي توقف دليلنا يعني السابق **(قوله)** من موافقة الحكم، وهو الترتيب **(قوله)** لما يُظنّ دليلاً كالأية يعني بزعم 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 دلالته عليه عدم 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 =

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 (من شعائر الله) من الواو وذلك لأنها لما نزلت الآية الكريمة قال: ﷺ (ابدأوا بما بدأ الله به) أخرجه الدار قطني 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^(٥٨)؛ فإن الترتيب مستفاد (من قوله ﷺ: ابدأوا^(٥٩)) بما بدأ الله به، ولو كانت للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه، فلم يسألوا فيحتاجوا إلى قوله: ابدأوا فلما سألوا علمنا أنها ليست للترتيب.

(٥٨) وذلك لأن الحكم في الآية هو كونهما 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 فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعله أن يطوف بهما إلا أنه ذكر بطريق نفى الجناح لأن الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين يعبدونهما اه تلويح
(٥٩) في شرح المختصر للسبكي ما لفظه كذا وجد بخط المصنف بضمير الجمع للمخاطب وهو لفظ رواية النسائي ولفظ مسلم رواية أبدأ بضمير المتكلم اه

م

(قوله) لجواز استفادته من غيره، أقول لا يخفى أن الدعوى في الواو وأنها للجمع المطلق وأنه لا يجب الاجتماع في زمان ولا يجب عدمه ويستفاد منه أنه يجوز وقوعها للترتيب في الجملة، قال الزركشي في شرح الجمع أن الواو لمطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية ألا ترى أنك إذا قلت قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام أولاً وكون المتأخر قام أولاً انتهى فإذا الآية مستعملة في أحد الاحتمالات فلا وجه لقوله ممنوع بل يقال نعم أفادت هنا الترتيب الذي هو أحد المحتملات ولا يلزم أن لا يكون إلا له (قوله) فلم يشكوا فيه فلم يسألوا، أقول لم نجد في الروايات أن الصحابة شكوا في البداية بالصفاء أو المروة ولا سألوا بل الذي في رواية جابر المطولة في صفة حجه ﷺ التي أخرجه مسلم أنه ﷺ لما دنا من الصفا والمروة قرأ {إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ} ابدأوا بما بدأ الله به فرقى الصفا الحديث، بل قوله بما بدأ الله به دليل على أنه لا يبدأ ذكراً إلا بما يبدأ به =

= من عدم دلالة إلخ أو يراد من موافقة الحكم للدليل على زعمكم قال وهذا بعيد^(*) انتهى
(قوله) كونه، أي الحكم (قوله) استفادته، أي الحكم و (قوله) عليه، أي على الحكم

(*) قوله وهذا بعيد، عبارة سيد المحققين في الحاشية ولو أريد أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلاً للدليل كالأية الكريمة على زعمكم كونه دليلاً لم يكن بعيداً فينظر في نقل المحشي وفي بعض النسخ لكان بعيداً فينظر اه ح عن خط شيخه وغيره

١٣٠٧ص/ (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 ملقناً^(٦٠)) له بقوله: قل (ومن عصى الله) ورسوله^(٦١) 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، فردّ عليه (لترك التعظيم) الذي كان يحصل بالأفراد (بالقرآن) ويدل عليه أن معصيتهما^(٦٢) لا ترتيب فيها.

(٦٠) فدل نهي عن الجمع بلفظ التثنية وأمره بالعطف أن غرضه الترتيب وأن العاطف دال عليه اهـ جلال (*) في شرح السبكي كذا بخط المصنف ولفظ الحديث ومن يعصهما اهـ (٦١) كذا بخط المصنف واللفظ يعص الله ورسوله رواه مسلم اهـ شرح مختصر للسبكي (٦٢) ثم لا يخفak أن المصنف وقع فيما أنكره النبي ﷺ على القائل بقوله معصيتهما اهـ 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 إن الله وملائكته يصلون وفي الحديث ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما اهـ

م
= فعلاً وأنه الأصل في البداية وقد قال سيبويه أن العرب تقدم ما هم به أهم وبشأنه أعنى فالأصل في المقدم ذكراً أنه مقدم وقوعاً ولا يخرج عن هذا الأصل إلا لنكتة يستدعيها المقام وعلى هذا جرى أئمة التفسير في استخراج النكات بين المتعاطفات بالواو فالأصل هذا لا يخرج عنه إلا بدليل والدليل هو الدال على أنه مجاز فيما عدى ذلك الأصل وهذا معروف من المحاورات فإنه إذا قال السيد لعبده هات طعاماً وشراباً فقدم العبد الشراب عد غير ممثّل (قوله) إن معصيتهما لا ترتيب فيها، أقول وقع الشارح فيما وقع فيه الأعرابي من العبارة المنهي عنها "نعم" وقعت هذه العبارة للنبي ﷺ فجمع بين ضميره وضمير ربه وكنت أجبت عن سؤال أنه كيف ذمه ﷺ بهذه العبارة وجاء ﷺ بها وحاصل الجواب أن النهي عما كان في نحو الخطبة إذ مقامها يقتضي إيضاح العبارات وعدم الإلغاز فيها، وبأنه أوهم جمع ضميره تعالى مع ضمير غيره إساءة الأدب في حقه تعالى والتسوية بين ذي الضميرين فذم ﷺ فاعله والذي وقع منه ﷺ يحتمل أنه في غير الخطبة وأنه أجاز لمعرفته بجلال مقام ربه فجمع ضميره مع ضمير ربه لأنه أعرف العارفين بجلال ربه فلا توهم عبارته ذلك وبأنه يحتمل أن النهي للترتية فأتى ﷺ بعبارته لبيان الجواز

(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 لهما

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.

[الفصل الأول: حاكمية الشرع والعقل]

٣٠٨/ (فصل) (الحاكم الشرع اتفاقاً) بين المعتزلة والأشعرية، قالت الأشاعرة فما نهى عنه الشرع تحريماً، أو تنزيهاً فهو قبيح؛

م
(قوله) الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والأشعرية، أقول يأتي له أن الشرع عند المعتزلة كاشف فتسميته حاكماً فيها تسامح على أنه قد أورد عليه أن ما علم بضرورة قبحه أو حسنه فإنه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بإدراكه

(قوله) أو تنزيهاً، مقتضى عبارة المؤلف عيه السلام إدراج المكروه في القبيح عند الأشاعرة واتفاقهم على ذلك وهو كما في شرح المواقف فإن المؤلف اعتمده في هذه المسألة في تحرير محل النزاع وفي نقل أدلة الفريقين لتعرف صحة ما ذهب إليه العدلية إذ يبطل ما حرره المحققون من المخالفين تظهر قوة مقالة أهل الحق وقد أطلق القبيح على المكروه البيضاوي وصاحب الجمع واعتضه 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 المدح والثواب والذم والعقاب وغير داخل في المعنيين الأولين أعني صحة الكمال والنقص وملائمة الغرض (*) ومنافرتة وقولهم فيما يأتي ومالم يتعلق به شيء منهما (*) فهو خارج عنهما إشارة إلى ذلك "فإن قيل" قد ذكروا هاهنا أن ما نهى عنه فهو القبيح الشامل للمكروه وإن مالم ينه عنه هو الحسن الشامل للمباح وسيأتي أن الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة لا يشمل شيء منها المكروه والمباح فيكون الشامل لهما أعني ما نهى عنه ومالم 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 مالا 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 =

(*) قوله) وملائمة الغرض ومنافرتة، ونعني بالغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار اهـ من شرح البديع للأصفهاني اهـ ح

(*) قوله) وما لم يتعلق به شيء منهما، عبارة الهداية وما لا يتعلق بشيء منهما والمذكورة هنا عبارة التجريد وهو أي كون المذكور غير عبارة الهداية ظاهر قول المحشي وقولهم اهـ ح

ومالم ينه عنه الشرع فهو حسن، كالواجب، 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.

م

(قوله) ومالم ينه عنه الشرع فهو حسن، أقول ومثل معناه في الحاشية نقلاً عن شرح الجمع حيث قال بأن فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم ينه عنه لكن لم نجده في شرح الزركشي ولا المحلي وعبارة ابن الحاجب قاضية بأنهم يقولون إنما يحسن الفعل للأمر به والندب إليه وإنما يقبح بالنهي عنه قال ابن الحاجب "ثانيها" ما أمرنا بالثناء عليه فاعلة، الأمر بالثناء عليه وباعتبار أنه لا حرج فيه وعلى كلام المصنف العلة كونه لا ناهي له تعالى عن الفعل **(قوله)** وأما فعل البهائم إلخ، أقول إن كان تفرعاً على الرسم الذي ذكره كما هو الظاهر كان فعل البهائم وفعل الصبي سواء في عدم الإتيان بالقبح إذ لا نهى وفي الإتيان بالحسن لعدم النهي إذ مالم ينه عنه فهو حسن ولكن هنا بحث وهو أن هذا الرسم الذي ذكره للأشعرية هو محل الخلاف ويأتي له قريباً أن محل النزاع بينهم وبين المعتزلة أن الحسن ما تعلق به المدح والثواب والقبیح ما تعلق به الذم والعقاب فهم يقولون الحسن والقبیح بهذا المعنى شرعي والمعتزلة يقولون هو عقلي، هذا الذي يأتي له، وإذا عرفت هذا فلا يصح قوله هنا أن الأشعرية تقول ما نهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً قبيحاً لأن المنهي عنه تنزيهاً لا يتعلق به الذم والعقاب وقد جعله معنى المتنازع فيه ولا يصح أيضاً قوله هنا أن الحسن مالم ينه عنه الشرع لصدقه على المباح وعدم صدق الحسن

= على ما يشمل المكروه والمباح بمعنى ما نهى عنه ومالم ينه عنه فينظر في الجواب "وأعلم" أن إدخال المكروه في الحسن موافق لما ذكره أصحابنا فإن المكروه عندهم من الحسن بالمعنى الأعم كما ذلك معروف (*) والله أعلم

(قوله) ومالم ينه عنه، هذا صادق على مالم يأمر به الشارع ولم يأذن فيه فيلزم الأشاعرة أن يكون حسنه بالعقل **(قوله)** عند أكثرهم، قيل للمباح فقط كما هو صريح عبارة شرح المواقف **(قوله)** وأما فعل البهائم فقد قيل أنه 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 صبيّاً 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 أن المؤلف لم يجعل الاختلاف مبنياً 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) كما ذلك معروف، في شرح النجري للقلائد ما لفظه مسألة في الحسن وله معنيان خاص وهو ما فعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الأخير هو المراد حيث أطلق في هذا الفن اهـ

٣٠٩ص/ واقتصروا على هذا، وقالوا: لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً 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 حسناً، والحسن قبيحاً، كما في النسخ (٦٣) ٣١١ص/ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة

(٦٣) قال القاضي إسحاق في الاحتراس عن نار النبراس متعباً لذلك قلنا ماذا أردت به هل تريد جواز النسخ لما استقلت العقول بإدراكه من القضايا الصرفة كوجوب معرفة الله تعالى وشكر المنعم فذلك مما لا يجوز نسخه عندنا أصلاً لأن الشرع لا يجيء بخلاف ما يقتضيه العقل الصرف وإلا لعاد على موضوعه بالنقض ولمثل هذا منع المعتزلة وسائر العدلية نسخ جميع التكاليف وتبعمهم على ذلك الإمام الغزالي وقد اعترف جمهور من الأشاعرة بأنه يمتنع نسخ الخبر قال الأسوطي في الإتيان وإذا عرفت ذلك عرفت فساد وضع من أدخل في كتب النسخ كثيراً من آيات الأخبار ==

م

= بالمعنى المتنازع فيه عليه إذ لا يتعلق به المدح والثواب ثم لا يخفى أن فعل البهائم والصبي لا يدخل في حد الحسن بذلك المعنى ولا في حد القبيح إذ المراد بالحسن والقبح حق المكلف إذ هو الذي يستحق الإثابة والمدح أو الذم والعقاب ولا يقال أنه أراد الشارح هنا رسم الحسن والقبيح للأعم من محل النزاع هو ما يطلقان عليه من المعاني الثلاثة الآتية لأننا نقول لا يصح لأن صفة الكمال والنقصان وملائمة الغرض ومخالفته لا يلاحظ فيها نهى الشارع ولا عدم نهيه فما أراد به إلا محل النزاع ولذا يأتي له أن العدلية يخالفونهم في ذلك كله فكلامه لا يخلو عن النظر

(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 (*) متحقق من غير جعل الشارع بل الحسن والقبح عندهم بجعل الشارع فما أمر به كان حسناً وما نهى عنه كان قبيحاً ولذا قال المؤلف رحمه الله 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 فيهما لاستقلال العقل بإدراكهما كما لا يخفى فلو قيل يوافقه الشرع (*) أو يكشف عنه لكان أولى (قوله) كما في النسخ، يعني على مذهب العدلية لكن هذا إنما يلزم من قال =

(*) قوله أي وصف للذات، لعله يريد مثلاً وإلا فالأمر أعم من ذلك كما ستعرف اه ح عن خط شيخه (*) قوله فلو قيل يوافقه الشرع، كالذي يدرك ضرورة أو نظراً أو وقوله أو يكشف عنه كالذي لا يدرك لا ضرورة ولا نظراً كما سيأتي في صوم آخر يوم من رمضان اه ح وفي حاشية على هذا البحث يكون الكشف في الأولين كالتنبيه وإظهار الدفين اه سيدي عبد الله الوزير

== والوعد والوعيد انتهى ولا يخفأك أن المنع من نسخ الخبر من قبيل المنع من نسخ وجوب الشكر للمنع وهو من قبيل المنع لنسخ جميع التكاليف أي أن مرجع الكل من نسخ ما استقل العقل بإدراكه من القضايا المبتوتة وقد أشار القاضي الماوردي صاحب الحاوي إلى هذا وصرح به في أدب الدنيا والدين وقال الإمام الرازي في المطالب العالية في الحكمة في نسخ الشرائع ما يكفي في إبطال ما ذكره المعترض ===

=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 فإنه يصح فيهما التغير والاختلاف باختلاف الأوقات والأحوال والأشخاص فيصح فيهما النسخ على مذهبه 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 رحمه الله كما في النسخ ليس استدلالاً بما يلتزمه العدلية بل مجرد توضيح لمقالة الأشعرية والله أعلم

(* قوله) إذ ما كان كذلك لا يمكن تغييره إلخ، وفي الاحتراس ما نصه ولنورد ما أورده ابن القيم في دفع هذا الذي قد يتوهم أنه إشكال فلقد جال رحمه الله 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 مفتقراً 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 وقبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً أو قبيحاً ضاراً وكذلك الغذاء واللباس والمسكن والجماع والاستفراغ والنوم والرياضة وغيرها فإن ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات 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 يخرججه عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان ذلك لذاته لا يتخلف لأن ما كان لذاته لا يتخلف وكذا تخلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر والبرد في وقت تزايد العلة لا يخرججه عن كونه نافعاً في ذاته وكذا تخلف الانتفاع باللباس في زمن الحر لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً فهذه قوى الأغذية والأدوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تتخلف 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 وشرائع سواء، كما يكون الأمر منشأ لمصلحة ونافعاً للمأمور في وقت دون وقت فيأمر به تعالى في الوقت الذي علم أنه مصلحة فيه ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون تناوله مفسدة، بل أحكم الحاكمين الذي بهرت العيون 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 رحمه الله ح

=== إلا أن يقول أنه ميل من الرازي إلى الاعتزال حيث قال الشرائع منها ما يعلم نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً فهذا يمتنع طرو النسخ عليه كمعرفة الله وطاعته أبداً ويجامع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله، ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها إلا من السمع وهذا يمكن طرو نسخه وتبدليه، وحكمة نسخه أن الأعمال البدنية إذا واضب عليها الخلق 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 ابن حجر في شرح الهمزية، فمثالك 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 أنه لا ينافي الحسن والقبح عقلاً لأننا لا نريد أن مطلق الفعل يوصف بالحسن والقبح عقلاً بل لابد 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 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 بتمامه صار الفعل حسناً أو قبيحاً من القيود المعتبرة التي لا تتم العلة التامة للحسن والقبح إلا بها فاحفظه فإنه قد غلط فيه حتى المؤلف رحمته يعني الإمام القاسم رحمته 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 بانه اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الأول، قال العضد ومعناه أن الحكم الأول كان دائماً في علم الله مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذاك 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 الاتفاق فتسميته نسخ 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 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 وكلامه 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 يجز من الحكيم المختار تركه فضلاً عن أن يكون منافياً للحكمة كما حاوله المعترض 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 العقليين وهذا ليس 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 اهـ

(و) العدلية يخالفونهم في ذلك كله، ويقولون: (العقل) حاكم بهما أيضاً، وهما عائدان إلى أمر حقيقي إما بالذات^(٦٤)، 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،
 "فتقول وبالله التوفيق" الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة:

(٦٤) عند أوائلهم وقوله أو وصف ملازم هو قول بعض الأوائل وقوله أو وجوه واعتبارات هو قول الجبائية اهـ

م

(قوله) والعدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم، أقول اقتصره على العدلية أوهم أنه لا يقول هذا غيرهم قال ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ثم قال أنه قال أبو الخطاب أنه قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة والقفال وغيرهما من أصحاب الشافعي وطوائف من أئمة الحديث وعدوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر أبو نصر الشجري في رسالته المعروفة في السنة وذكره صاحبه أبو القاسم أسعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنة "واعلم" أنه سيأتي عن الفخر الرازي القول بالوجوب العقلي وأنه لا تتم حجية الرسل إلا بإثباته وهو قول بالتحسين عقلاً ويأتي لفظه في آخر البحث إن شاء الله تعالى **(قوله)** ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع، أقول إنما كان لابد منه لترد الأدلة عليه نفياً وإثباتاً **(قوله)** الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة، أقول هكذا ذكره ابن الحاجب وذكره الرازي في المحصول نقله عنه في العواصم وأقره وكذا الزركشي في جمع الجوامع وكل هؤلاء أشعرية وتبعهم المصنف لكن تتبع كتب المحققين من المعتزلة كالمجتبى للشيخ مختار=

(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 الجبائية فلا إشكال حينئذ والحاصل أن الأمر المتحقق المتفق عليه بين المعتزلة العائد إليه الحسن والقبح عندهم جميعاً هو مالم يكن بجعل الشارع فيتناول المذاهب الثلاثة الآنية، هذا خلاصة ما ذكره المحققون في هذا المقام

(قوله) إلا إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح إلخ، ظاهره جرى 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 المذهبين الأولين.

ص/٣١٢/ "الأول" صفة الكمال والنقص، فالحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كونها صفة نقصان، يقال: "العلم حسن" أي: كمال لمن اتصف به وارتفاع، و"الجهل قبيح" أي: نقصان لمن اتصف به واتضاع، ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها يدركه العقل.

م

=والفائق لقاضي القضاة وشرح الأصول الخمسة والمنهاج للقرشي وغيرها فلم أجد حرفاً واحداً يفيد هذه الدعوى على هذه الإطلاقات الثلاثة ولم يذكروا المعنيين الأولين أصلاً وذكروا الثالث بالمعنى الذي سنحققه بمعنى ما ذكره المصنف هنا فما كان يحسن للمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال إليهم وقد حذرنا في كتاب الإيقاض عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم فكم رأينا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا منه ومن عدم الإنصاف نقل دليل الخصم من غير كتابة وتحويله إلى عبارة غير عبارته ومن عنوان الحيف أن يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته

(قوله) ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها يدركه العقل، أقول معنى إدراك العقل لذلك أن يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما والوضع من شأن من اتصف بالظلم والجهل ونحوهما وهذا لا يخفى أنه المدح والذم الذي أرادته المعتزلة وغايته أن الأشعرية عبروا عن الحسن بصفة الكمال وعبروا عن القبيح بصفة النقص وأثبتوا إدراك العقل لمدح من اتصف بالأول وذمه لمن اتصف بالثاني وهذا وفاق منهم للمعتزلة بغير نية وسيأتي أن الشريف لم يظهر له فرق صفة بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيقال له عدم ظهور الفرق دليل الاتحاد كما أنه لا فرق بين صفة الكمال وبين الحسن العقلي وما يأتي من أنه اعتراض على أصحابه لا تقرير لمرادهم تحقيق لزوم عدم الفرق بين الصفة التي هي الكلام النفسي والكلام اللفظي الذي هو عبارة عنه وقال الرازي إنما يمتنع الكذب على الله لأنه صفة نقص لا يجوز على الله تعالى قال السيد محمد في الإيثار بعد نقله وهذا كلام صحيح لكن كونه صفة نقص اعتراف بالتحسين والتقبيح وثبوت الحكمة عقلاً انتهى وهو على ما قررناه

(قوله) الأول صفة الكمال إلخ، هكذا 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 المؤلف ﷺ إلى ما ذكرنا حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال **(قوله)** أي كمال، إنما لم يقل أي صفة كمال تنبيهاً على أن إضافة الصفة إلى الكمال بيانية

"الثاني": ملائمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن أيّهما، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون أيّهما، وهذا أيضاً يدركه العقل اتفاقاً، ويختلف بالاعتبار "الثالث" تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً/ص ٣١٣، وآجلاً والذم والعقاب كذلك،

م

(قوله) ملائمة الغرض ومنافرته، أقول مثله بحسن الحلو وقبح المر وظاهر كلام ابن الحاجب وشرح كلامه أن المراد غرض الفاعل ولهذا قالوا أنها لا توصف أفعاله تعالى بالحسن بهذا المعنى لأنه لا غرض له إذ الغرض عبارة عن لذة الفاعل بدنية أو عقلية والله تعالى يتعالى عن ذلك "واعترض" بأننا لا نسلم أن الغرض عبارة عن اللذة بل هو في حق الله تعالى قصد فائدة تحصل لعباده إما رحمة لهم كالغيث أو وسيلة إلى رحمة كالآلام المستلزمة لأعواض تربو على ضرر الألم ثم بأننا نصف هلاك عدو الإسلام بأنه حسن لأنه وافق غرضنا فالغرض أعم من أن يكون للفاعل أو غيره **(قوله)** وهذا أيضاً يدركه العقل، أقول معنى إدراكه ما عرفته قريباً من أنه يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالأول والوضع من شأن من اتصف بالثاني وهذا بعينه من أقسام الحسن والقبح العقلين وسيعلم أنهم فرقوا الأقسام وهي شيء واحد وذلك بسبب التخليط في محل النزاع كما يأتي قريباً **(قوله)** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً إلخ، اعلم أن المصنف اعتمد على ابن الحاجب وشرح كلامه في هذه النقول، والذي رأينا في كتب المعتزلة التي ذكرناها وغيرها في تقرير محل النزاع أن العقل يقضي بدم فاعل القبيح ومدح فاعل الحسن ومثل كلام ابن الحاجب كلام غيره من الأشاعرة كالرازي وغيره وقد أشرنا إليه قريباً ولم يذكروا ثواباً ولا عقاباً ولا عاجلاً ولا آجلاً ولم يذكروا غير هذا المعنى للحسن والقبح أصلاً ولننقل لك ألفاظ بعض كتبهم لترداد يقيناً، قال القرشي في المنهاج القبيح ما إذا فعله القادر استحق الذم على بعض الوجوه إلا في حالة عارضة انتهى "وقال" في المحيط لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد أن القبيح ما يستحق عليه الذم والحسن ما يستحق المدح وفي الأصول الخمسة للسيد مانكديم الرسم الحقيقي للقبيح ما ليس لفاعله أن يفعله والحد الرسمي ما يستحق فاعله الذم وذكر البرماوي في شرح منظومته بعد ذكره لما ذكره غيره من أصحابه الأشعرية في محل النزاع من ذكر العاجل والآجل والثواب والعقاب أن للمعتزلة مذهباً آخر هو أن العقل يدرك المدح والذم في الحال ولا يدرك الثواب والعقاب في الآجل "قال" واقتصر عليه كثير منهم من النقلة وأقره بعضهم انتهى "قلت" هذا الذي ذكره أخيراً هو الذي في كتب المعتزلة لا غير "نعم" بعض متأخري المعتزلة ينقل مذاهب أصحابه من كتب الأشعرية كالمصنف فيقع له من التخليط ما وقع لمن نقل عنه جهلاً لأصول أصحابه، إذا عرفت هذا علمت أن ذكر العاجل والآجل والإثابة والعقاب تخليط لا يليق بمصنف أن يضمه إلى محل النزاع فيما يدرك العقل فإن معرفة العاجل شرعي محض قطعاً جاءت الرسل بتعريفه =

(قوله) ملائمة الغرض، كحسن الحلو وقبح المر **(قوله)** وقد يعبر عنهما، أي عن الملائمة والمنافرة **(قوله)** ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه موافق لغرضهم مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم

فالحسن: ما تعلق به المدح والثواب، والقبيح: ما تعلق به الذم والعقاب، وما لا يتعلق بشيء بهما^(٦٥) فهو خارج عنهما، هذا في أفعال العباد،

(٦٥) عبارة شرح التجريد وما لا يتعلق به شيء منهما اهـ.

م

=ومعرفة تفاصيله وجمله وقد علم يقيناً أن العرب عقلاء ولذا بعث إليهم الرسل إذ لو لم يكونوا كذلك لم يكلفوا ولم يبعث إليهم رسول ولا ضربت أعناقهم وسببت أهلهم وأبيحت أموالهم، ومعلوم أنهم منكرون للبعث قالوا {هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ} إلى قوله تعالى {أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا} {وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ} {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ} والقرآن مملوء بحكاية ذلك عنهم فالعجب كله كيف يروج لفاهم أن يدعي أنه يعرف بالعقل الثواب والعقاب الآجل قبل ورود الشرع ويجعله محل النزاع ويلطخ به المعتزلة افتراء وتتابع على هذا الناظرون والمؤلفون المحققون والمصنف يأتي مقررًا لكلام ابن الحاجب في النقل عن خصومه، وقد عرف من آداب البحث أنه يطلب من الناقل الصحة فكيف يقلد المصنف ابن الحاجب في مثل هذه المسألة التي هي من امهات الدين بل هي قطبه التي لا تدور إلا عليه كما سنحققه "واعلم" أنهم أجملوا العبارة وحذفوا فاعل الذم والمدح والعقاب والثواب وهو البشر أو الرب وما كان يحسن الإهمال للفاعل ويأتي في الدليل ما يدل على أن الفاعل هو البشر لكن العقل يقضي بمدحنا لمن أحسن وذمنا لمن أساء على هذا تطابقت عقلاء الجاهلية فمدحوا حاتمًا لكرمه وذموا مادراً لبخله ومدحوا السموءل لوفائه وذموا عرقوباً لخلفه ==

(قوله) ما تعلق به المدح إلخ، أشار بعض العارفين إلى أن تعلق المدح وتعلق الذم^(٦٦) ليس بشرط بل المعتبر 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 المقام 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 اتصاف الأفعال بحسب الشرع أو العقل بمعنى هل تنصف الأفعال باستحقاق المدح والذم أو لا، الحالة الثانية أن يقيد بالعقل فيكون النزاع فيه في إطلاق لفظ القبح والحسن عليه وفي اتصاف الأفعال بذلك بمعنى أنه هل يقال لما يستحق عليه المدح عقلاً أنه حسن ولما يستحق عليه الذم عقلاً أنه قبيح فالأشعري لا يثبت عدم تحققه عنده والمعتزلة يثبتونه وليس النزاع في أنه شرعي

(قوله) إلى أن تعلق المدح وتعلق الذم إلخ، إذا حمل التعلق على ما هو أعم مما هو بالفعل أو بالقوة كان مؤداه مؤدى الاستحقاق فانظره اهـ سيدي محمد زيد ح

== الوعد واستقبحوا المطل للدين وفعلوا حلف الفضول كل ذلك إنما هو لما أدركوه بالعقول وأما إثابتنا فاعل الحسن فإن أرادوا إثابته بالمدح وأنه إثابة فنعم يقضي العقل بمدح من فعل الحسن ممن فعل إليه ومن غيره وإن أريد بالإثابة منا غير المدح وهي المكافأة فنعم العقل يقضي بمكافأة من أسدى إحساناً إلى غيره ويذم من لم يكافئه ويجري هذا في الذم والعقاب إلا أنه في الإساءة يقضي العقل بحسن العفو عن المسيء فإن ذم أحد من أساء إليه وعاقبه عده العقل حسناً وإن عفى عنه كان أحسن عند العقل، إذا عرفت أن إدخال الثواب والعقاب والعاجل والآجل في محل النزاع باطل وقد علمت أن صفة الكمال هي الحسن وأن صفة النقص هي القبح عرفت أنه قد اتفق المعتزلي وخصمه على إدراك العقل لهما بذلك المعنى وليس معنى إدراكه لهما إلا أنه يحسن عنده الرفع من شأن المتصف بصفة الكمال بالمدح والوضع من شأن المتصف بصفة النقص بالذم وأن الظلم ونحوه صفة نقص والعدل ونحوه صفة كمال فشكر المنعم صفة كمال وكفرانه صفة نقص وعلمت أن الفريقين قد اتفقوا في محل الاختلاف وتلاقوا في المعنى فيما جعلوه عين التنافي ولكن محبة الخلاف ومتابعة الأسلاف أفضت إلى تخليط الكلام وتفرع عنه كل شر وملأت المقابلة بالمنافرة الوهاد واليفاع، والناظر بعين التحقيق والإنصاف يعلم اتفاق الفريقين، إلا أن العصبية والأهوية صيرت بينهما بعد الخافقين، ومن هنا يعلم أن ما في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة أنهم فصلوا وقالوا: أما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلاً فعقلي، وأما كونه متعلقاً للثواب والعقاب آجلاً فشرعي، واختاره الزركشي. وقال السيد محمد بن إبراهيم، وقول الزركشي صحيح انتهى. هو بعينه كلام المعتزلة الناطقة به كتبهم كما سمعت، لكن كل ناظر من بعد ابن الحاجب من معتزلي وأشعري تابع ابن الحاجب على نقله وتحرير محل النزاع، فحصل ما عرفت من الخط والغلط، وليس العجب إلا من الإمام الكبير محمد بن إبراهيم الوزير فإنه مشى في عواصمه وإثاره على هذا التخليط وذكر أن هذا القول الذي قرناه للمعتزلة كلام أسعد الزنجاني، والتحقيق أنه قول المعتزلة، وأنه لا يصح غيره كما سيظهر من أدلة المعتزلة التي ساقها المصنف.

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 تحسين ولا تقبيح 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 المحقق الشريف مبني عليه كما يعرف من كلامه، وحينئذ يندفع السؤال فتأمل.

وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم، وهذا هو محل النزاع، فعند الأشاعرة هو شرعي^(٦٦)؛ 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،^(٦٧) /ص ٣١٥/ وقد يدركها بالنظر،

(٦٦) ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم، والثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليه، أو على دليله، وهو لا ينافي جواز العفو، ولذا قالوا؛ كونه متعلق العقاب ولم يقولوا؛ كونه بحيث يعاقب عليه اهـ 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 بناءً 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 كلا الأمرين مستقل بإفادة مطلوبة، بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين اهـ.

(٦٧) شكل على قوله بالضرورة، ووجه التشكيل أنه قال المؤلف الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، وليس المدرك له العقل بالضرورة غير العاجل لا الآجل، فإنه مدرك بالنظر، فلو قال: قد يدرك العقل بعضها بالضرورة لكان صواباً أهـ، وفي سيلان كلام يظهر به وجه التشكيل اهـ.

م

(قوله) وإنما صارت كذلك بسبب الشرع فقط، أقول: نعم إما بزيادة الثواب والعقاب آجلاً، فما صارت كذلك إلا بالشرع عند الجميع كما عرفت. **(قوله)** ونهيه عنها. أقول: يزداد وأمره بها. **(قوله)** جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً. أقول: يجب الاقتصار على هذا؛ لأنه الذي قالته المعتزلة وهذه الجهة المحسنة هي التي سماها الأشعرية صفة كمال.

(قوله) أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً. أقول: يجب الاقتصار على هذا كما عرفت، وهذه الجهة هي بعينها صفة النقص عند الأشعري. **(قوله)**: إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل إلخ. أقول: لا شك في تفاوت مدركات العقل وانقسامها إلى بديهي فطري أولي ونظري.

(قوله): بالضرورة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار.

(قوله) بالنظر، كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، إذ لا يهتدي العقل بضرورهته 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 =

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 كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين^(٦٨) فهو مؤيد لحكم العقل بهما

(٦٨) هما الضروري والنظري اهـ.

م

(قوله) وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر، أقول: لا ريب أن العقل لا يدرك في إبطار ما ذكر وصوم ما ذكر جهة حسن ولا قبح، بل ينقاد لما أمر به الشارع مدعياً له عالمياً أنه لحكمة لم يطلعنا الرب عليها كما يدعن فيما لا يعرف فيه وجه الحكمة أصلاً.

= "واعلم" أن الإمام المهدي عليه السلام صرح في الغايات^(*) بأن الكذب مما لا يقضي العقل فيه بشيء لا بضرورة ولا بدلالة^(*)، وإنما يعلم قبحه بالسمع كعموم (وكونوا مع الصادقين)، ونحوها فيصح تخصيص ذلك بخبر سويد بن غفلة ما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله 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: (إن الناس قد جمعوا لكم)، وقوله: (وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به) فإنه نهى عن ذلك وإن كان صدقاً، وكما في النسيمة 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 بعيداً؛ 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: إما كونه متعلقاً للمدح أو الذم عاجلاً، فعقلي، وأما كونه متعلقاً للثواب آجلاً فشرعي، واختاره الزركشي. قال السيد محمد بن إبراهيم: وقول الزركشي صحيح. **(قوله)**: وأما كشفه عنهما في الأولين إلخ، قد تقدم ما في هذه العبارة، فالأولى وأما موافقة الشرع في الأولين إلخ.

(*) قوله) صرح في الغايات إلخ، كلام الإمام في الغايات قاض بالتفصيل لا على ما نقله المحشي وهو أن ما وقع منه في نفع أو دفع ضرر لا يعلم قبحه إلا بالسمع، وما عداه عقلي اهـ سيدي محمد زيد. **(*) قوله)** لا بضرورة ولا بدلالة، ومن قال: إنه يدرك قبح الكذب وحسن الصدق بضرورة العقل أو دلالة لم يجوز الكذب مهما وجدت المعارض اهـ ح.

إما بضرورته أو بنظره، ثم إنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن
 /٣١٦ص/ الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها، وذهب بعض من بعدهم
 من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح، وذهب أبو
 الحسين إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن؛ إذ لا حاجة إلى
 صفة محسنة له، بل يكفي له 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)،

م

(قوله): ثم إنهم اختلفوا، أقول: أي أن المعتزلة بعد إثباتهم للحسن والقبح العقلي اختلفوا
 لماذا حسنت الأفعال وقبحت إلى آخر كلامه. قال بعض المحققين تحقيق كلام مذهب
 المعتزلة أنه لا خلاف بينهم، وإنما يذكر أن البغدادية تقول الحسن والقبح لذات الفعل،
 والبصرية لوجوه واعتبارات، ووجه التوفيق أن مطلق الفعل لا يحكم عليه بحسن ولا بقبح
 اتفاقاً، ومقيد بوجه ملغي كذلك، وبوجه يحكم العقل عنده بالحسن أو القبح عليه كذلك،
 فنظرت البغدادية إلى الفعل مع قيده، فقالوا: إنه لذاته، أي لذات المجموع، كالظلم لا يكون
 الفعل ظلماً إلا مع قيد كونه ضرراً عارياً عن نفع ودفع واستحقاق، فقالوا: الظلم قبيح لذاته،
 وقالت البصرية: يقبح الفعل، أي مطلقه لوجوه صيرته ظلماً مثلاً، هذا تحقيق مذهبهم، فانتبه له
 لتردد الحجج له وعليه.

"قلت" وفي شرح الأصول الخمسة تفسير قولهم: لذاته بأنه لا يقع ظلماً إلا وهو كذلك فيقبح،
 وكذا سائر القبائح لا تقبح إلا وقد حصل فيها وجه القبح لا بمجرد الذات ويعود مذهبهم إلى
 مذهب البصرية انتهى.

(قوله) ويذمون عليه، أقول: قد عرفت أن القبح بالمعنى المتنازع فيه قد أخذ في مفهومه الذم=

(قوله) بل يكفي إله، هذا الفرق إشارة إلى ما ذكره السعد من أن الأصل في العقل هو الحسن
 وعدم الحرج، والذم ما لم يطرأ ما يوجب. (قوله)؛ لأن الناس طراً إله. استدلل المؤلف رحمته
 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 رحمته بذكر
 الاتفاق عن ذكر الضرورة، فكأنه قال: لأن قبح ذلك بديهية، ولذلك اتفق الناس إله، 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 إله، والمؤلف رحمته 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 رحمته أعاده اعتناء بأحد جزئي معنى القبح لظهور الاستدلال به،==

أي: على ما يجزمون بقبحه (وليس ذلك بالشرع، إذ يقول به المشرع وغيره) من منكري الشرائع، ويعترف به قطعاً (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

م

= عليه فلا حاجة إلى قوله: يذمون عليه، وكأنه أراد زيادة البيان "واعلم" أنه أفادنا تصريحه بذكر الناس أنهم فاعل الدم المطوي في محل النزاع كما قررناه كما أفادنا اقتصاره على ذم الناس أنه لا دخل للثواب والعقاب، ولا للعاجل والآجل، فهذا الدليل حقق لك ما قررناه من اللغظ في محل النزاع، ويزيد تعجبك من غفلة الناظرين قرناً بعد قرن عن تطبيق الدليل على محل النزاع، فإن ذلك دليل اختلال محل النزاع، أو بطلان الدليل، وقد وجدنا الدليل صحيحاً، فالاختلال في محل النزاع، ثم كان ينبغي أن يزيد في الدليل، ويجزمون بحسن العدل ليشمل الدليل طرفي الدعوى وينطبق عليها وسيأتي له في الشرح.

(قوله) وغيره من منكري الشرائع يعترف به قطعاً، أقول: كيف يعترف منكر الشرائع بإدراك الثواب والعقاب الآجلين المأخوذتين في محل النزاع، ولا يقر بهما إلا من عرف الشرائع، وآمن بها، فهذا مما يقرر لك الخلط في محل النزاع، فإن الذي يعترف به منكر الشرائع ليس إلا الدم والمدح، وهو الذي ذكره في الدليل وإن اقتصر فيه على الأول كما نبهنا عليه، ولا يعزب عنك بعد هذا أنه لا يجري الحسن والقبح في أفعال الله تعالى على المعنى الذي حرره المصنف وغيره في محل النزاع، إذ لا يتصور في حقه تعالى استحقاق الثواب والعقاب، ولا يتصف بهما على الوجه الذي قرر عند الأشعرية، وهو الأمر والنهي، إذ لا أمر ولا ناه، فليكن هذا على ذكر منك لتعرف ما يأتي في غضون الأبحاث.

==ولهذا قال بقبح الشيء، بمعنى الذم عليه من لم يقل بقبحه، بمعنى تعلق العقاب به كما عرفت^(١).

(قوله) أي على ما لا يجزمون بقبحه هذا إشارة إلى وجه أفراد الضمير مع تقدم الظلم والكذب، يعني أنه عائد إليهما بتأويل المجزوم بقبحه.

(قوله) واختلاف الأبدان إلخ. هذا دفع إيراد على قوله: ولا العرف لاختلافه باختلاف الأمم إلخ؛ لأنه في معنى لو كان ذلك للعرف يختلف، 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 يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك العزم المشترك.

(قوله) كما عرفت، مما رواه في الفصول من الخلاف اهـ ح عن خط شيخه.

٣١٧ص/ يكون مبدأً لذلك الجزم المشترك عادة، وهكذا العدل والصدق النافع والإحسان؛ فإن الناس طراً يجزمون بحسنها، واستحقاق المدح عليها، كل ذلك يدركه العقل بديهته، والمنع مكابرة صريحة عند الإنصاف، فلا يرد ما قيل: إن جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة، أو صفة الكمال والنقص. "وثانيها": - وهو طريق إلزامي^(٦٩) 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 -

(٦٩) الجواب الإلزامي: هو الذي لم تنحل به الشبهة، ولم يتبين فسادها مفصلاً، والجواب التحقيقي بخلافه، ذكره السيد المحقق في مبادئ اللغة في بحث قوله: والحق أن المجاز في الفرد ولا مجاز في الإسناد أهد.

(قوله) والمنع مكابرة صريحة عند الإنصاف، أقول: الإنصاف أنه لا مكابرة ولا خلاف بين الفريقين كما قررناه لك، لكن لما خلطوا محل النزاع راح فريق مشرقاً وفريق مغرباً. راحت مشرقة ورحت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب ولو حذفوا الثواب والعقاب الآجلين لتيقنوا جميعاً أن الحسن صفة الكمال، والقبح صفة النقص، وأنه لا مكابرة ولا جدال، ولا قيل ولا قال، وبهذا سقط قوله: فلا يرد ما قيل، بل يقال: يرد وهو المراد.

(قوله) والصدق النافع، قد عرفت ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وهذا يدفع دعوى البديهة 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 ملائمة الغرض ومنافرته، 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.

(قوله) فإنه حقيقي؛ لأن فيه هدم دعوى المخالف.

(*) قوله) قد عرفت ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام إلخ، ينظر في كون كلام الإمام المهدي عليه السلام يدفع دعوى البدهة، فتأمل ا هـ ح عن خط شيخه، وفي حشاية الذي ذكره في الكذب الضار ا هـ.

(لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب) وفي ذلك إبطال الشرائع^(٧٠)، وبعثة الرسل بالكلية؛

(٧٠) قال في الاحتراس، ولهذا قال الإمام الغزالي في شرح الأسماء الحسنى: أن الأشعرية قدحوا في الحكمة بأسرها، فكان ما ذهب إليه المعتزلة أهون انتهى. كما نقله عنه صاحب الإيثار وغيره. وقال ابن القيم: ونعم ما قاله وحسبك بمذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزات على كاذب، واستلزامه جواز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين، وأنه لا يقبح منه تعالى، واستلزامه جواز التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل، وأنه قبل ورود النبوة 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 إليه بوجه ما، وأن التفريق بالشرع بين متماثلين من كل وجه، وقد كان تصور هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم ببطلانه، وأنه لا يتكلف رده، ولهذا رغب عنه فحول النظار 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 أسعد بن علي الزنجاني بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقييح، 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 ودور المفاسد، فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والقبح العقليين، 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، فلو تساوت لأنسد باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف التي لا أثر لها انتهت. 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 أنها لوازم فاسدة، وما علم أن ما يلزمها لإفساد فيه وما فيه فساد لا يلزمها، وأنها لو بطلت لبطل القياس، =

م

(قوله): لحسن منه. أقول: أي من الرب تعالى يدل له وخلق المعجزة وإلا فلم يتقدم له ذكر من أول البحث، وإذا رجعت إلى ما حققناه علمت عدم ورود هذا فإن هذا قبيح عند الفريقين، أولئك لكونه قبيحاً عقلياً، وخصوصهم لكونه صفة نقص وهي هو، وقد قرره كلام الشريف المنقول في الشرع تقريراً شافياً.

إذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه، /ص٣١٨/ ولا النبي عن المتنبي. "وأجيب" بأنه نقص، والنقص على الله محال، وهو ساقط،

= وانهار الأساس كما أشار إليه ابن القيم في هذا الكلام الذي بلغ أعلى درجات النصيحة، ولقد صدق ﷺ تعالى، فإن العصد، 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 دونهما 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 أن ابن عبد السلام وهو كما قالوا سلطان علمائهم، قال: إن مرجع الشرائع إلى اعتبار المصالح، ودرء المفاسد، وتبعه ابن السبكي قال: إن درء المفاسد من جملة المصالح، فمرجع الشرائع إلى اعتبار المصالح فقط، كذا نقله عنهما الأسوطي في أوائل الأشباه والنظائر الفقهية، وكم 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، فقبح ما حسنه، وحسن ما قبحه، لانقلب الأمر مناد بخلاف قوله تعالى: (أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون)، فكأنهم في هذا الخطاب وأمثاله هم المعنيون، فإنا لله وإنا إليه راجعون، وفي لفظ: (تحكمون) من هذه الآية الكرية إشارة جلية جلية إلى أن الأحكام العقلية يفهمها كل من سلمت فطرته عن تغيير الجبرية. انتهى المراد نقله.

(قوله) إذ لا يتميز صدقه، إشارة إلى قوله لحسن منه الكذب.

(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 =

(* قوله) لم يقصد الاعتراض على أصحابه، الظاهر من كلام صاحب المواقف أنه قصد الاعتراض على أصحابه بأن فيه تسليم المدعى لعدم الفرق بين النقص العقلي والقبح العقلي، كما أفاده المؤلف رحمه الله، لا كما قرره المحشي تبعاً للشريف، وعنوان البحث بقوله: واعلم إشعار بالاعتراض على التقرير الذي ذكره المؤلف رحمه الله، وهذا هو الذي أفاده السعد في شرح المقاصد، ونقل كلام العصد قال فيه بعد إيراد: إن 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 العقل وبين القبح العقلي، بل هو بعينه انتهى المراد نقله من المقاصد، وهو ظاهر في أنه أريد الاعتراض بأن النقص في العقل هو بعينه القول بالقبح العقلي، وهذا ما أراده المؤلف رحمه الله. اهـ ح.

= 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 لئتم كون قوله: قال في المواقف إلخ بياناً لقوله ﷺ وهو ساقط، لكن يقال: إن صاحب المواقف لم يقصد الاعتراض على أصحابه^(*) 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 بقبيح 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 إجماعاً. 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. أورده 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 بقوله "وأجيب" 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^(*) أن يقول المؤلف ﷺ: 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 ﷺ: 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 ينتظم المعنى، ويظهر المراد، وقد عرفت بما ذكرناه أن الذي أورده المؤلف جواباً ثانياً لم يجعلوه جواباً لقوله: "واعلم"، بل جعلوه دليلاً ثانياً على امتناع الكذب منه تعالى. فتأمل.

(* قوله) وعلى ما ذكرنا كان الأولى إلخ، 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 ﷺ من أن تسليم النقص في الأفعال هو بعينه القول: بالقبح العقلي، والله سبحانه أعلم. ح.

ص/٣١٩ قال في المواقف وشرحه: "واعلم" أنه لم يظهر لي فرق^(٧١) 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^(٧٢) في أفعاله تعالى؟! "وأجيب"^(٧٣) بأن امتناع الكذب عليه إنما هو لخبر النبي ﷺ وذلك يعلم بالضرورة من الدين،

(٧١) الأشعرية يقولون: لا حسن ولا قبح للأفعال، أي لا تتصف بأيهما قبل ورود الشرع، إلا من جهتين، فتحسن الأفعال وتقبح، أي تتصف بأيهما، الأول 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 أهد من خط سيدي الصفي أحمد بن محمد بن إسحاق رحمهم الله.
(٧٢) 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 الأخبار فيه بطريق المضي نحو: (إنا أرسلنا نوحاً)، (وعيس وتولى أن جاءه الأعمى)، فإن ذلك يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يكون الأزلي مسبوقاً بغيره سبقاً زمنياً، فأجابوا بهذا الدفع ووقعوا بمثل هذا الجواب فيما فروا عنه مع ارتكاب المكابرة، وقد اعترف المعترض فيما سيأتي بأن نحو قوله تعالى: (إنا أرسلنا نوحاً) 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 ترجيح بلا مرجح، وهذا معنى ما قاله العضد: إن ترجيح الكلام لذاته وعلى هذا فلا مدح في مثل: (والله يقول الحق) بل ليس بصحيح على مذهب المعترض كما عرفت آنفاً أهد.
(٧٣) في حاشية ليس هذا الجواب عن هذا الإيراد، وإنما جعله في المواقف وجهاً مستقلاً=

(قوله) إنما هو لخبر النبي ﷺ، يعني خبره بالصدق، لا لكونه نقصاً، وقوله: وذلك أي خبر النبي ﷺ بامتناع الكذب على الله تعالى.

ص/٣٢/ قال في المواقف: وهذا عليه الاعتماد^(٧٤). ثم قال: "فإن قيل: صدق النبي ﷺ إنما يعلم بتصديقه تعالى له، وإنما يدل تصديقه على تصديق^(٧٥) النبي إذا امتنع عليه [تعالى] الكذب، فيلزم الدور^(٧٦) "قلنا": التصديق بالمعجزة^(٧٧)، وهي تصديق فعلي لا قول^(٧٨)، ثم قال: وكيفية دلالتها عندنا إجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها^(٧٩).

= لا امتناع الكذب عندهم أهـ. (٧٤) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً أهـ شرح مواقف. (٧٥) عبارة شرح المواقف للشريف 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 صادقاً، فصدق النبي ﷺ: إنما يعرف بصدق الله تعالى، فيلزم إلخ أهـ.

(٧٦) إذا ثبت صدقه بصدق النبي ﷺ أهـ شرح مواقف. (٧٧) إن قيل: من أين يعلم أنها لأجله، فإننا لا نأمن أن تكون لأجل غيره أو لا، لسبب وهو لا يقبح عندهم، يعني كونها لا لسبب فينظر أهـ. (٧٨) ودلالاتها على التصديق دلالة عادية لا تتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه أهـ شرح مواقف للشريف. (٧٩) بالنظر لا بخلق العلم أهـ.

م

(قوله) قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد. أقول: إن كان الاعتماد على هذا دل على نفي ما أثبتوه من إدراك العقل صفة النقص؛ لأنه لم يلجهم إلى هذا الجواب إلا عدم التفرقة بين القبيح العقلي وصفة النقص، وهذا خلال ما قرروه من الاتفاق على إدراك العقل صفة النقص. "والتحقيق" أن صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه بأنهم إنما يشبّهون صفة النقص ويعدونّها محالة في حقه تعالى في النقص في صفاته، وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الأزلية، وأما خلق الكلام اللفظي في جسم حادث، وخلق المعجزة فإنه ليس من صفاته الأزلية عندهم، بل هو فعل من أفعاله تعالى، وليس بقبيح كسائر أفعاله، كذا قرره سيلان في حاشيته، وحقّق أنه وهم المصنّف في محل نقل كلام المواقف، إذا عرفت هذا فمعنى كلام الشريف فأصحابنا كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى، معناه أن الكلام اللفظي من أفعاله وأفعاله تعالى لا توصف بأنها صفة نقص، إنما يقال ذلك في صفاته وليس الكلام اللفظي منها، فقولهم: يعني أصحابه أن الكذب صفة نقص إقرار بالقبح العقلي؛ لأن صفة النقص لا تجري في أفعاله، بل قياس رأيهم أن يقولوا: =

(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.

/ص٣٢١/ 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،

م

=إنه يفعل تعالى الكذب ولا يقبح منه إلا أنه ورد الشرع بتزهره تعالى عنه، وعلم من الدين ضرورة، وهو الجواب الذي قال عليه الاعتماد "قلت ولا يخفى أنا قد نقلنا نص الفخر الرازي بأن الكذب صفة نقص لا تصدر منه تعالى، وهب أن تحقيق مذهبهم هو ما قاله الشريف، فإنه لا يخفى بطلان هذا على أصلهم؛ لأن الكلام اللفظي هو الكتب السماوية مثلاً، وإن كان من أفعاله فإنه إخبار عن الكلام النفسي، وعبرة عنه قطعاً، إذ الألفاظ قوالب المعاني، وإذا كانت أخباراً عنه وهو صفة ذاته، فإنها لا تكون إلا أخباراً صادقة يستحيل فيها الكذب، وإلا لما كانت أخباراً عن الصفة وهي أخبار عنها، هذا خلف وحينئذ يتم القول: بأن الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص يتعالى عنها؛ لأنه عبارة عن النفسي، فكما لا يجوز في النفسي أن يكون كذباً؛ لأنه يلزم منه صفة النقص، فاللفظي عبارة عنه فلا يجوز أن يصح كذب العبارة ويمتنع كذب المعبر عنه.

(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، فدلتها على امتناع الكذب مع هذا التجويز تعسف "قلت" ويؤيد ذلك ما ذكره في بيان كون دلائلها 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، كانفطار السماء قد تخلفت دلائلها 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^(*) 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 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 المعجز والشعور بها ليتعقبه العلم العادي، ولا يخلو الكلام عن خفاء.

(* قوله) بل دلالة المعجزة على الصدق عادية، ويمكن أن يقال: إذا كانت دلالة المعجزة على الصدق بإجراء العادة، فكيف بالمعجزة الظاهرة على يد أول نبي أظهرت على يده المعجزات فتأمل اهـ سيدي إسماعيل بن محمد قال ووافق كلامه كلام المقبلي في الأرواح اهـ ح.

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 ما حسنه كما في النسخ، فيلزم جواز حسن الإساءة وقبح الإحسان، وذلك باطل بالضرورة. "وأجيب^(٨٠)" 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^(٨١)، وقد استدل على إثباتهما بالعقل بأدلة /٣٢٢٥/ حقيقية وإلزامية غير ما ذكرناه تركناها اختصاراً (قالوا) أولاً: محتجين على ما ذهبوا إليه من نفي حكم العقل بهما (العبد مجبور^(٨٢)) في أفعاله،

(٨٠) هو صاحب شرح التجريد اهـ (٨١) حيث قال: فلا يرد ما قيل اهـ، وفي حاشية حيث قال: والمنع مكابرة إلخ أه من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد.

(٨٢) هذه عبارة المواقف في المقصد الخامس من الموقف الخامس فسرنا بعد ذلك بأن مرادهم بالمجبور غير المستقل بالفعل اهـ من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد

(قوله) لا بالمعنى المتنازع فيه، أقول: قد عرفت أن المعنى غير المتنازع فيه هو أحد المعنيين فتذكر. (قال) قالوا: العبد مجبور إلخ، أقول "اعلم" أن هذا الدليل ذكره ابن الحاجب وزيفه بقوله: =

(قوله) مقدور لله، أي لا محال كما ذكرنا، لكن قد عرفت أن الأشعرية يقولون أيضاً بأنه ممكن مقدور، لكنهم يقولون بامتناعه عادة لا عقلاً، والعدلية يقولون بأنه مقدور أيضاً، لكن امتناعه لكونه قبيحاً عقلاً فيمتنع وقوعه عقلاً في حق الله تعالى، إذ هو إضلال فيكون العمدية في الجواب هو بيان وجه امتناعه عند العدلية، فهم يقولون: امتنع عقلاً، والأشعرية يقولون: امتنع عادة، ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك^(١)، فتأمل.

(قوله) ما قبحه العقل، لم يذكر لفظ العقل في بعض النسخ كما هو عبارة شرح التجريد، وهو الأولى^(٢). **(قوله)** في أثناء الدليل الأول، حيث قال: كل ذلك يدركه العقل بديهياً إلى قوله: فلا يرد ما قيل إلخ. **(قوله)** قالوا العبد مجبور إلخ، هذا من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب؛ لأنه ضعفها بما ذكره المؤلف رحمه من قولهم: ورد ما تمسكوا به إلخ، وقد أورد المؤلف رحمه في تحرير هذا الاستدلال وجوابه حاصل ما في شرح المواقف.

(*) قوله) ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك، 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 اهـ منه ح.

(*) قوله) وهو الأولى، بل هو المتعين كما لا يخفى اهـ ح عن خط شيخه.

وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح؛ لأن ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً،
بيانه^(٨٣) ٣٢٣/ أن العبد إن لم يتمكن من الترك فهو الجبر؛

(٨٣) أي بيان كونه مجبوراً اهـ شرح مواقف.

م

= وهو ضعيف، ثم ذكر ما ذكره المصنف في وجه الضعف، فما كان يحسن من المصنف أن يذكره؛ لأنه إذا ضعف الخصم دليل مدعاه فقد كفانا مؤنة الكلام عليه، والسعيد من كفي، ومثل هذا تضييع للأوراق والأوقات، وكأنه لما رأى المحقق العضد قد رد على ابن الحاجب بما سيذكره المصنف قريباً رجح عنده عدم ضعف الدليل فذكره، وقوله: مجبور في أفعاله، يقال: لو كان كذلك بطل ما اتفقوا عليه من إثبات إدراك العقل للقيح والحسن لصفة النقص والكمال، وملائمة الغرض ومنافرتة أيضاً. "واعلم" أنه قد أجب عن هذا الإلزام بالمعارضة بأن العقل حاكم عندكم، كالشرع فيمتنع إثبات صفاته تعالى بحكمه حتى يعلم أن خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب، ولا نعلم كون خالقه عدلاً إلا بحكمه فيدور، وما هو جوابكم فهو جوابنا، وبالحل لجواز كذبه تعالى، فإن النزاع في صفة الفعل وخبره تعالى الذي جوزتم كذبه صفة ذات؛ لأنه نوع من الكلام الذي هو نوع من العلم كما تقرر في علم الكلام، ويمتنع تعلق العلم بغير الحقيقة للزوم الجهل المستلزم للعجز المنافي للرؤية فيرجع النزاع إلى أن كلامه تعالى صفة ذات كما نقول أو صفة فعل كما تقولون، ومحلله الكلام، وبمنع بطلان خلق المعجزة للكاذب مسنداً بخلق الخوارق للدجال ونحوه من السحرة، وخلق المضار المصيبة لمن لا ذنب له، والتمكين من المعاصي ونحو ذلك مما يقبح منا فعل مثله عقلاً وشرعاً، فما هو جواب هاتي فهو جواب تلك، ولا يقال: إن كذب مثل الدجال وحسن المضار معلوم بأخبار الأنبياء ﷺ، فإن ما من نبي إلا وأنذر قومه الدجال وعرفهم مصلحة خلق المضار من الأعواض والاعتبار؛ لأننا نقول: إن استقلت المعجزة بالدلالة على الصدق به بدون توقف على العلم بعدل الله تعالى بالعقل، فهو ما ندعي من كون الأحكام كلها بالشرع، وإن توقفت على العلم بالعدل بالعقل كان ذلك نقضاً لدلالاتها العقلية، فإنها تبطل بالنقض لجواز كونها كخوارق الدجال، وأما الاعتبار فنفع الغير بمضرة غيره قبيح، والأعواض لا يعلم وقوعها إلا بعد العلم بالعدل، لكن العدل لا يعلم إلا بوقوعها وهو دور توقف، لا يقال: قد قام دليل العدل بغيرها، أعني علم الله بقبح القبيح وغناه عنه؛ لأننا نقول: هذا موجود في الحسن وهو عالم بحسنه وغني عنه وقد فعله، فالحق أن تجويز الحكمة في فعل الأمرين كاف في حسن الجمع، والقول: بلزوم إفحام الرسل، حيث يقول الكافر: لا أنظر في معجزتك حتى يجب علي النظر بالشرع، لكن لا وجوب للشرع إلا بالشرع فيدور ساقط؛ لأنه مع كونه لازماً على تقدير الوجوب بالعقل أيضاً معاندة، إذ قوله: لا أنظر حتى يجب علي ظاهر في العناد، فإن المناظرة والإفحام لا يكونان إلا بحجة لا بعناد، فإن المناظرة ليست على الوجوب، بل على الإنصاف، =

(قوله) بهذه الصفات، الإشارة إلى الحسن والقبح في الأفعال، فلذا جمعهما في قوله: هذه الصفات نظراً إلى تكثرهما في الأفعال وإن كان المتقدم وصفين^(٨٤) فقط وهما الحسن والقبح.

(* قوله) وإن كان المتقدم وصفين، أو باعتبار أن أقل الجمع اثنان اهـ منه ح.

لأن الفعل منه حينئذ واجب والترك ممتنع (والا) يكن كذلك، بل تمكن من الترك فلا يخلو إما أن يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل على الترك أو لا (فإن لم يتوقف على مرجح) بل صدر عنه تارة ولم

م

= والإنصاف إذا حصل ملزوم للنظر وقد استوفينا أدلة استقلال المعجزة بإفادة الصدق والعدل في شرح شرح القلائد انتهى. إلا أنه يقال على قوله: حتى يعلم أن خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب، بماذا يعلم وقد أبطلت العقل والشرع، وطويت بساط التكليف وهذه سفسطة لا تسمع ولا يلتفت إليها، وهذه المعارضة قد أوردها السيد في مؤلفاته كلها الأصولية، وهي التي حكى المحقق المقبل أوائل العلم الشامخ أنه وقف عليها في شرح السيد على الفصول عنده، فأورد عليه ثلاثة إيرادات "الأول" أن كلام الناس مبني على صحة العقول. "الثاني" هل بالعقل عرفت هذا. "الثالث" إذا بطل العقل والشرع فلا حجة للرسول، وحكى أجوبة للسيد عليه غير قوينة، والحق في المسألة مع المقبل، وأما الحل الذي ذكره فإنه صحيح سواء قالوا: الكلام من صفة الذات، أو من صفة الفعل، فإنه إن كان من صفة الذات، فالكذب صفة نقص لا تجوز عليه، وإن كان الكلام من صفة الأفعال، فإنه عبارة عن الكلام النفسي الذي هو صفة الذات، والكلام النفسي يمتنع الكذب فيه لما ذكر، فيمتنع أيضاً في الكلام اللفظي؛ لكونه عبارة عنه كما ذكرناه قريباً، وأما قوله: وقد استوفينا استقلال المعجزة بإفادة العلم بالصدق والعدل في شرح شرح القلائد. فنقول: إنه قال فيه بعد كلام، ولا نسلم أن العلم بكون المعجزة دالة على الصدق يتوقف على العلم بكون فاعلها لا يخلقها إلا للصادق وسند المنع هو أن دلالة المعجزة لذاتها أعني لكونها معجزة، ولهذا منعتم أن تخلق للكاذب لدلالاتها على تصديقه بمجرد كونها معجزة للبشر لا للنظر إلى كونها من فعل الله، ويدل عليه قوله تعالى: (فأت به إن كنت من الصادقين)، (فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين)، فجعل الصدق لازماً للإتيان بالمعجزة، وأيضاً لو فرضنا أن الأنبياء ﷺ يدعون وحاشاهم أن الله تعالى يفعل القبيح أو يبيحه تعالى عن ذلك، ثم يجيئون على ذلك بمعجزة على شروطها، هل كانت تدل على صدقهم، فيجب اتباعهم فما ادعوه أو لا تدل، إن قلتم تدل كان ذلك نقضاً واضحاً لما اشترطتم في دلالتها من كون فاعلها لا يفعل القبيح، وإن قلتم بأنها لا تدل كان للبراهمة أن يقولوا ذلك لما ادعوه من قبح ما جاءت به الأنبياء ﷺ من جواز ذبح البهائم ونحوه، فلا تكون المعجزة دليلاً عليهم، ولا حجة لله ولا لرسوله، والإجماع منعقد على أنها حجة بالغة على المؤمن والكافر، وأما قولكم: في دفعه أن الشارع لما أباح ذبحها علمنا أنه قد ضمن لها عوضاً يقابله فيرتفع حقيقة الظلم عنه، فإنما هو مجرد تصديق للشارع في تحسين الذبح، وهو غير مستند إلا إلى مجيئه بالمعجزة الموجبة لتصديقه، وهو وإن كان كافياً كما هو الحق، لكنه محل نزاع البراهمة، إذ محصلة الاستدلال بفعل القبيح العقلي على كونه حسناً وهو محل نزاعهم، إذ يلزم أن يحسن من الشارع فعل كل قبيح عقلي لحكمة معينة، ولا وجه لاستحسان قبيح دون قبيح، وذلك يوجب أن لا يكون للعقل حكم مبتوت، وأنتم تمنعون ذلك حين لا تلقون مقاليد الأحكام كلها لله، وأيضاً لو منع تجويز كون فاعل المعجزة بفعل القبيح عن دلالتها على الصدق لمنع تجويز: كون العالم ليس من فعل الله كما تقوله المفوضة والباطنية والمنجمة والطبائعية عن دلالة على وجوده، يقال: فإن قلتم قد بطلت هذه التجويزات بالدليل، قلنا: وكونه بفعل القبيح قد بطل بالدليل وفي المقامين لا يلزم تقديم إبطال =

(قوله) فإن لم يتوقف على مرجح، أصلاً لا إرادة ولا غيرها.

٣٣٤٤/ يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه (فاتفاقي) أي:
فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختيارياً^(٨٤)؛ لأن الفعل الاختياري
لا بد له من إرادة جازمة ترجحه^(٨٥) (وإلا) يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه
على مرجح لفعله على تركه، فإما أن يكون ذلك المرجح من العبد أولاً، إن لم يكن
من العبد، فالفعل مثله،

(٨٤) فلا يتصف بحسن ولا قبح اهـ (٨٥) يعني ترجح الوجود على الترك لا أنها تصيره
راجحاً، إذ قد يريد المرجح وهو ما تركه أولى من فعله اهـ

م

=خلاف المطلوب على الجزم بالمطلوب لدليله، وذلك أن الموصل إلى المطلوب إنما هو دليله
لا إبطال ما عداه، وإن كان قد يستلزمه إذا كانا في طرفي نقيض، وتحقيق المقامين أيضاً إن تصور
خلاف المطلوب في نفسه كثيراً ما يتأخر عن الجزم بالمطلوب، وإن إبطاله يتوقف على تصوره،
فكيف يتصور الجزم بالمطلوب لدليله على إبطال شيء لم يتصور، إذاً لوجب أن لا يجزم بمطلوب
عند وجود دليله، فالتجوز معارض لم يتصور أو قد تصور، لكن لا يعلم تمام معارضته وكل ذلك
رجوع إلى مذهب السوفسطائية من قبول الشك في العلوم كلها، ولنعقد الدليل على المطلوب
بتصحيحه بأمرين "أحدهما" كون دلالة المعجزة على الصدق لا يتوقف على غير العلم بكونها
معجزة، كما حققناه. "وأما الثاني" فمن المعلوم أن إيمان من آمن بالأنبياء ﷺ من الكفار الخلف
النافين للصانع لم يتوقف إلا على العلم بالمعجزة من دون نظر إلى كونها من فعل الله أو فعل غيره،
فضلاً عن عدل لا يفعل القبيح من إرسال الكذابين، وخلق المعجزة لتصديقهم، وهذا المعنى مما
علم ضرورة بين أهل الإسلام ومن ادعى أنهم لم يؤمنوا إلا بعد تصحيح النظر في الحكم أولاً بعدل
الله يوجه إليه سهام التكذيب بألسن موارد الكتاب والسنة، فإن إيمان السحرة عقيب إلقاء العصي
بعد اعتقادهم ربوبية فرعون العقيدة الجازمة، وكذلك إيمان فرعون أيضاً حال انطباق اللجة عليه،
وإيمان قوم موسى لما رأوا العذاب وغير ذلك مما يطول تعداده ويسمح بإيراده، كل ذلك مما يدل
على أن الإيمان بمجرد رؤية المعجزة لتقدم المهلة المتسعة للنظر في أنه يجوز من الله خلق المعجزة
على يد الكذاب أو لا يجوز، وأيضاً لو سلم بقاء تجويز الكذب عند رؤية المعجزة على بعده، فهو
تجويز مرجوح، فإن الخوف معه والأمن مع تجويز خلافه وهو الصدق كما يشير إليه قول مؤمن آل
فرعون (إن يك كاذباً فعليه كذبه، وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم)، وإذا كان الكذب
تجويزاً مرجوحاً، كانت المعجزة دالة على الصدق دلالة راجحة، والدلالة الراجحة هنا توجب
الطمأنينة للأمن، ولا نريد من الدليل غير ما يوجب الاعتقاد المطابق الثابت بالطمأنينة، وإذا ثبتت
دلالتها على صدق من جاء بها ثبت الاستدلال بما جاء به في علمي أو عملي من غير فرق، وهذا هو
المطلوب من صحة الاستدلال بالسمع على الإلهيات.

(اقوله) فاتفاقي، فهو كفعل الساهي والنائم. (اقوله) 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.

وإن كان من العبد (عاد التقسيم) بأن ينقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه^(٨٦) / ٣٢٥٥٥، وهو محال، فيكون العبد مضطراً لا اختيار له في أفعاله على جميع التقادير، وكان مجبوراً فيها فلا يتصف شيء منها بالقبح والحسن العقليين بالإجماع المركب أما عندنا فإذا لا مدخل للعقل فيهما، وأما عندكم فلائهما من صفات الأفعال الاختيارية^(٨٧) (ورد) ما تمسكوا به "أولاً": (بمقابلته للضرورة) فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها؛ لأنه سفسطة باطلة، ومكابرة ظاهرة "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.

(٨٦) أي عن العبد اهـ (*) 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 الحلّي 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 اهـ. (٨٧) يريد وقد بطل كونها اختيارية؛ لأنه مجبور اهـ.

م
(قوله) ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته واختياره، أقول: أي =

(قوله) ويعلم بالضرورة أن الأولى تستند إلى قدرته إلخ، هذا زيادة من المؤلف^(٨) 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 ﷺ فيما يأتي وأجيب عن الأول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها؛ لأن استناد الفعل إلى القدرة، وتوقف صدوره عليها هو معنى تأثيرها فكيف يتوجه منعه^(٩) فيما يأتي مع الحكم ها هنا بكونه معلوماً بالضرورة، فتأمل.

(*) قوله) هذا زيادة من المؤلف إلى آخر القولة، هذه الزيادة من المؤلف هي حاصل ما في المتن، وقد نقلوه عن المعتزلة، فقول المحشي: أنه 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 اهـ عن خط سيدنا إبراهيم خالده رحمته ح. **(*) قوله)** فكيف يتوجه منعه إلخ، 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 اهـ ح عن خط شيخه.

(و) "ثانياً": بلزوم (جريه) أي الدليل (في أفعال^(٨٨) الله تعالى) بأن يقال إن لم يتمكن من الترك فهو الجبر، وإلا فإن لم يتوقف على مرجح فاتفاقني إلى آخر مامر^(٨٩)، فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى. (و) "ثالثاً": بلزوم (نفي الحسن والقبح الشرعيين^(٩٠)) لأنهما 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 بما لا يطاق، ولا قائل به "ورابعاً": بأننا نختار ما أشرنا إليه بقولنا (ثم المرجح^(٩١)) لفعل العبد على تركه هو (الإرادة) للفعل التي شأنها الترجيح والتخصيص، فلا يلزم كون العبد/ ٣٢٦٥ مجبوراً في أفعاله، وهذا هو الحل^(٩٢)، وما قبله إما نقض أو في حكمه.

(٨٨) في نسخة في أفعاله اهـ. (*) مع اتصافها بالحسن فلم يلزم الحكم وهو عدم اتصافها بحسن ولا قبح اهـ. (٨٩) قلت: لكن ينبغي هنا أن يقال: فإما بأن يكون ذلك المرجح من الله تعالى بدل قوله فيما سبق، إما أن يكون المرجح من العبد إلخ أو لا اهـ من خط سيلان. (٩٠) لأن التكليف لغير المختار وإن كان جائزاً لكنه غير واقع اهـ تلويح. (٩١) لفظ العضد نختار أنه يحتاج إلى مرجح وهو الاختيار، وسواء قلنا: يجب به أو لا، إذ لا معنى للاختياري إلا ما يترجح بالاختيار اهـ (٩٢) قال العضد: وهو التحقيق والبواقي إلزامية هـ.

= والثانية لا اختيار له فيها. "قيل" لا يخفى أن الخصم يمنع ضرورة الاختيار في حركة الصاعد؛ لأن المستدل إن أراد الاختيار فيها بديهياً فممنوع مسنداً بأن بداهة الاضطرار في حركة الساقط لا تستلزم بداهة الاختيار في حركة الصاعد، وإن أراد أن ضرورة =

(قوله) ولا قائل به، أي لا قائل (*) 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، ومعنى النقض كما ذكره في الآداب^(*): 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 بأن 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 أي لا قائل إلخ، ينظر كيف توجيه هذه القولة فلم يظهر لها معنى اهـ ح عن خط شيخه.

(*) قوله كما ذكره في الآداب، آداب البحث العضدي اهـ ح.

م

=الاختيار في حركة الصاعد استدلالية كفي ذلك في الفرق المدعى ولم يستلزم ضرورة الاختيار وإنما يستلزمها دليل عليها آخر، لكنه إن وجد معارض بدليل الاضطراب المذكور فهو مسموع؛ لكونه ليس استدلالاً في مقابلة بديهي، وإنما هو استدلال مقابل استدلال اهـ. (قال): المرجح الإرادة، أقول وقال ابن الحاجب: والتحقيق أنه يترجح بالاختيار ولا أدري ما وجه عدول المصنف عنه إلى الإرادة إلا أن يريد أن إرادة الفعل هي اختيارية تلاقي الكلامان إلا أن في نجاح الطالب أن القوم يريد الأشعرية معطلون لمعنى الاختيار في الباري تعالى وفي المخلوق، أما في الباري تعالى، فلأن المرجح قديم كما ذكره العضد هنا، وذكره غيره مع قولهم: يجب الفعل عند حصول المرجح دفعاً للتسلسل، فصار مضطراً، أي ليس له أن لا يفعل، فلا يكون مختاراً، وأما في حق العبد، فلأن الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد عند خلقه مضطراً، إذ يوجد الله فيه الفعل وليس له دفعه، فقد عاد الوجود كله إلى الإيجاب والاضطرار، وهو الفلسفة المحضة، وهم تارة يفسرون الكسب بالاختيار، ويصرحون بأنه مخلوق لله تعالى، وأخرى بأنه قيام الفعل بالعبد، ويفسرون القيام بحلولة فيه كونه كما مضى من تصريح العضد والمواقف والجواهر، وكما قال هنا، وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز، وصرح به السعد وغيره انتهى.

"قلت" وقد قدمنا تصريح ابن أبي شريف بمرادهم بالقيام وتفسيره له بما لا مزيد فيه، بل قال ابن تيمية في كتابه منهاج السنة ما لفظه: إن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح تام يستلزم وجود ذلك الممكن؛ لأن ذلك المرجح التام لو لم يستلزم وجود الممكن لكان وجوده مع المرجح التام جائزاً لا واجباً ولا ممتنعاً، وحينئذ فيكون ممكناً فيتوقف على مرجح؛ لأن الممكن لا يحصل إلا بمرجح، فدل ذلك على أن الممكن إذا لم يحصل بمرجح يستلزم وجوده امتنع وجوده، وما دام وجوده جائزاً غير لازم لا يوجد، وهذا هو الذي يقوله أئمة أهل السنة المثبتون للقدر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم، وهذا مما احتجوا به على أن الله خالق أفعال العباد انتهى بلفظه، فقد أبان لك إيجاب المرجح لوجود الممكن، وأنه كذلك في حق الله تعالى، ويضم إلى قول العضد المرجح قديم، فيلزم قدم العالم اضطراراً لا اختياراً، وقوله: إن هذا مما احتجوا به على أن الله تعالى خالق أفعال العباد؛ لأنهم يقولون: إن الله تعالى خالق المرجح للعبد، وبعد خلقه تجب الأفعال اضطراراً، وهذا نفي للاختيار بالكلية.

"واعلم" أن التحقيق أنا نختار أن الفعل مفتقر إلى مرجح غير موجب، ونمنع التقسيم وتسلسله؛ لأن تسلسله ينقطع لا بالاختيار للفعل عند وجود ذلك المرجح، وأما قول أبي هاشم: إنه إذا وجد الداعي وانتفى الصارف وجب الفعل، وصولة الرازي بهذا على المعتزلة وإلزام أبي هاشم الجبر، فالتحقيق أن الداعي إلى الفعل لا ينفك عن الصارف عنه الذي هو داعي الترك، فإنه ما من فعل إلا وهو مشتمل على مصلحة ومفسدة، فالداعي والصارف متمانعان على الفعل والترك، ولا يترجح أحدهما إلا باختيار العبد، وقال الحلبي في شرح المختصر "فإن قلت" التقسيم وارد؛ لأنه مع الاختيار إن وجب الفعل لزم الجبر، وإلا لزم الاتفاق "قلت" عنه جوابان "أحدهما" وهو الحق أن الفعل مع الاختيار يكون واجباً، ولا يلزم من وجوبه الجبر، إذ هو وجوب لاحق حصل بعد فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي، ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول الواجب السابق، والموجب للجبر إنما هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الأول انتهى، وقد طال البحث لما فيه من الإشكال فأردنا إيضاحه لفحول الرجال.

"وأجيب عن الأول": /ص ٣٢٧/ بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها^(٩٣)، "وعن الثاني": بأن مرجح فاعليته تعالى قديم هو إرادته القديمة، فلا يحتاج إلى مرجح آخر^(٩٤) بخلاف مرجح فاعلية العبد، فإنه حادث فيحتاج إلى مؤثر، فإن صدر عن العبد تسلسل^(٩٥)، وإلا كان مجبوراً في فعله.

(٩٣) أي المعلوم بالضرورة، هو أن للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط، وأما أن قدرته مؤثرة فيه ليكون اختيارياً فلا اهـ سعد.

(٩٤) أي متجدد، إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا هو الحدوث دون الإمكان اهـ تلويح.

(٩٥) في حاشية بعد كلام ما لفظه على أن الشريف في أثناء هذا المقصد يعني السادس=

م

(قوله) وأجيب عن الأول، أقول: هذه الأجوبة للعضد في شرحه لكلام ابن الحاجب. **(قوله)** وعن الثاني بأن مرجح فاعلية العبد إلخ، أقول: لفظ العضد، وعن الثاني بأن تعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدد انتهى، وكأنه نقله الشارح بالمعنى وبسطه إيضاحاً لمرادهم، ولا يخفى أنهم قد التزموا أن العبد مجبور، وإنما فروا من كونه تعالى مجبوراً، ولكنهم كروا إلى ما عنه فروا كما قرناه.

(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 لمرجح 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^(*) 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، قال: لأن الإرادة القديمة لا تكفي في وجود الحادث، بل لا بد من تعلق لها به^(*)، وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالقدم، قال: لأن التعلق أمر اعتباري، واتصاف الاعتباري بالقدم أو الحدوث محال.

(*) قوله) كما في الهارب من سبع إلخ، تمثيل لما أراده الأشاعرة اهـ ح عن خط شيخه. **(*) قوله)** بل لا بد من تعلق لها به، أي بالحادث اهـ، وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالقدم، قال: لأن التعلق أمر اعتباري، واتصاف الاعتبار بالقدم أو الحدوث محال اهـ منه ح، وقد تقدم نقله في بحث اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى اهـ ح.

"وعن الثالث: بأنه لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي^(٩٦)، بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي^(٩٧)."

"وعن الرابع: بأن الاختيار والإرادة من فعل الله تعالى؛ لأن اختيار العبد ليس باختياره، وإلا لزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله."

"والجواب عن الأول: بأن جعل الضروري وجود القدرة / ٣٢٨٥ 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،

= 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 أَرادها أم لم يردّها اهـ، فبطل قوله: تسلسل اهـ من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد رحمته بزيادة مفيدة. (٩٦) في العضد، وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي، يعني لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير، وعندكم لولا استقلال العبد بالإيجاد والتأثير اهـ. (٩٧) أجمل المؤلف ما قصدوا في هذا الجواب، والحاصل أنهم قصدوا أنه يكفي في الشرع المقارنة الجمالية عندهم بخلاف العقلي فلا يكفي عند المعتزلة، وأما الأشاعرة فلا يقولون بالعقلي، فلو قالوا به لكفى أيضاً المقارنة الجمالية، والمؤلف لم يقيد الشرعي بكونه عند الأشاعرة، والعقلي بكونه عند المعتزلة، والكلام مصرح به في شرح المختصر اهـ من خط سيلان.

(قوله) وعن الثالث إلخ، أقول: عبارة العضد وعن الثالث أن وجود الاختيار كاف في الشرعي، قال السعد: أي لا يحتاج إلى استقلال العبد بالإيجاد والتأثير.

(قوله) مغالطة إلخ، أقول: ولأنه لا برهان على وجودها إلا أثرها، فإن الأثر برهان أني على اللمي، وإلا لما علم اللمي، فإننا لا نعلم بعض الإخلاط إلا بالحمى.

(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.

(قوله) في الجملة، يعني وإن لم تكن تلك المقارنة على وجه التأثير، أو لم يكن لها مدخل في إيجاد الفعل أصلاً. **(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 رحمته =

ولولا تعلقها بأفعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلاً، على أن نفى تأثيرها يرفع فائدة خلقها؛ إذ وجودها ولا أثر لها كعدمها،
 "وعن الثاني": بأنه لا يفيدكم ما ذكرتموه؛ لأن إرادته تعالى قديمة عندكم، وفعله تعالى مستند إليها وجوباً عندكم، وهي مستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب،

م

(قوله) بطريق الإيجاب، أقول: أي فلا يكون تعالى مختاراً في أفعاله بل مجبوراً كما حققناه قريباً على أنه لا يصلح الجواب عن المعتزلة على الأشعرية بقدم الإرادة.

= قد ذكر للعلم بوجود القدرة طريقتين: الأول: ما ذكره هاهنا. والثاني: ما سيأتي من قوله: ولولا تعلقها بأفعال إلخ، وقد ذكر المؤلف ما يفيد الحصر في الأول والثاني فينظر في تصحيح^(*) الجمع بين الحصرين، وفي وجه ذكرهما جميعاً مع أن الثاني مغن عن الأول، ومغن عن ذكره بينهما، ولعله يجاب 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 أنا 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، لكان أولى، وقوله: ولولا تعلقها، أي القدرة. وقوله: لم نعلم وجودها، أي حال الفعل "إذا عرفت" هذا الكلام اندفع قول الأشاعرة^(*) أن 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 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 يجري عليه المؤمن، بل لا يبعد أن يقال: إنه كفر انتهى، وصاحب الجواهر أيضاً ضعف الثاني من أجوبة العضد بقريب مما ذكره المؤلف رحمه الله.

(قوله) بطريق الإيجاب، إذ لو كان صدور الإرادة القديمة بطريق الاختيار لزم أن لا يكون القديم قديماً، فثبت أن استنادها بطريق الإيجاب.

(*) قوله) فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين إلخ، ينظر فإن في الكلام تناقضاً، فقوله: أولاً فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين ينقضه قوله: مع أن الثاني مغن عن الأول؛ لأنه هو ويحتاج إلى التصحيح لو اختلف الطريقتان، وهذا إنما هو اختلاف عبارة فتأمل. اهـ ح عن خط شيخه.

(*) قوله) فلو قال: فإذا وجدنا مختاراً إلخ، هو كذلك في النسخة المقروءة على المؤلف اهـ من خط سيدي أحمد رحمه الله ح. **(*) قوله)** اندفع قول الأشاعرة إلخ، لكن هذا إذا سلم دعوى الضرورة على اختيارنا اهـ منه عن خط ح وغيره.

وإذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرق إليه الإيجاب^(٩٨). / ٣٢٩ص
 "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. (قالوا) ثانياً: (لو كان قبيحاً)^(٩٩) عقلاً (لقام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى)^(١) الذي هو الفعل (لأنه) أي: القبح، وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل، ولا جزءاً منها، بل هو أمر (زائد) على الذات (لتعقل الذات دونه)^(٢).

(٩٨) 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، وإنما لزمهم لما اعترفوا بلزوم المرجح ليم لهم إلزام المعتزلة بالجبر اهـ من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد.
 (٩٩) اسم كان ضمير يعود إلى المذكور سابقاً من الظلم والكذب الضار اهـ.
 (١) لكنه لم يقم المعنى بالمعنى اهـ.
 (٢) تعليل للزيادة، وقوله لأنه نقيض اللاقبح تعليل لوجوده اهـ.

(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 رحمته إلى أن لا فرق عند التحقيق.
(قوله) بالضرورة، متعلق بالمنافي. **(قوله)** بعض الأفعال الواجبة، أي الذي يجب وجودها عند تحقق الإرادة، والمراد ببعض 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.
(قوله) قالوا ثانياً إلخ، هذا أيضاً من أدلتهم المزيفة عند ابن الحاجب.

ثم أنه (موجود لأنه نقيض اللاحق 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 هو تابع في التحيز للجوهر^(٣) فلا يقوم به غيره (ورد بجريه في الشرعي) بأن يقال لو كان/٣٣.٥/ 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^(٤) والعدم والثبوت ونحوها.

(٣) 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، 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 الآخر به اهـ سعد.

(٤) 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 اهـ منتهى السؤل

(قوله) ثم أنه 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 القبح فيما سبق، وهذا إلى آخره بيان للملازمة.

(قوله) القائم بالمعدوم، لا يحتاج في بيان الملازمة إلى ذكر القيام بالمعدوم، فلذا لم يذكروه^(٥) بل يكفي أن يقال: لا قبح 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 اللاحق إيجاباً لما قام بالمعدوم. (قوله) والتالي، أي قيام المعنى بالمعنى. (قوله) قيام الصفة، كالقبح مثلاً بالموصوف وهو العقل 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 للثالث وهو القبح، إذ لا مزية لأحدهما على الآخر؛ لكونهما متحيزين لا بالذات بخلاف الجوهر فله مزية وهو تحيزه بنفسه فكان أحق بأن يكون محلاً للعرض قائماً به. (قوله) والحدوث، أي حدوث الفعل (قوله) والوجوب، أي وجوب الفعل وإمكانه وقدمه وثبوته ونحوهما من سائر صفات الفعل.

(*) (قوله) فلذا لم يذكروه؛ لأن القيام بالمعدوم غير صحيح، إذ لا حقيقة له اهـ ح.

(وبمنع الأولى) وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل (فإن نقيض^(٥) العدمي لا يجب وجوده) فقد يكون الشيء ونقيضه معدومين معاً، وموجودين معاً، ومنقسمين (وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق^(٦)) دون الوجود، وتحقيقه: أن الوجودي يطلق على معنيين: الموجود، وما ليس في مفهومه سلب، والعدمي يقابله فيهما، 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،

(٥) 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 عدمي لقيامه بالمعدوم إذا كان أمراً عدمياً فنقيضه وهو القبح أمر وجودي وإلا كان القبح ونقيضه عدميين، ويرتفع النقيضان وهو محال، ممنوع الملازمة إذ لا يلزم من كون اللاقبح أمراً عدمياً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً ثبوتياً، ويكون نفيه نفي ثبوت لا نفي وجود محقق، ويكونان أمرين عدميين 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؛ لأنهما أمر عدمي والعدمي لا يلزم أن يكون نقيضه موجوداً في الخارج، بل يكون عدمياً مثله فلا يلزم وجود شيء منهما فيه اهـ

(٦) قال الشريف: وهذا التحقيق ينفك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك اهـ.

(قوله) الأولى، وهي الشرطية، أي الملازمة. (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 والالابيض لصدق الثاني على السواد.

(قوله) ومنقسمين، كلونية الجسم واللالونية. "واعلم" أن المقصود يحصل بكونهما عدميين، وإنما ذكر القسمين الآخرين استيفاء لأقسام المتضادين. (قوله) وتحقيقه، ذكره الشريف، ووصى بالمحافظة عليه. (قوله) والعدمي يقابله، أي يقابل الوجودي.

(قوله) فيهما، 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

ولا يجب ذلك في المعنى الأول؛ لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج إنما الممتنع ارتفاعهما في الصدق (ومنع الثانية) وهو بطلان قيام المعنى /٣٣١ص/ بالمعنى؛ لأننا لا نسلم أن القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم، بل هو الاختصاص الناعت^(٧)، وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر^(٨)، والآخر منعتاً، وسواء فيه الجوهر وغيره^(٩)، 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^(١٠) غيره في التحيز، فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز، فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر،

(٧) إذ لا محذور في أن يكون للشيء اختصاص ناعت بالقياس إلى أمر ذلك الأمر ناعت لغيره، ولا يكون ذلك الشيء ناعاً لذلك الغير، بل إنما كان ناعاً لهذا الأمر فقط اهـ ميرزا جان (٨)، ويسمى حالاً وقوله: والآخر منعتاً، ويسمى محلاً اهـ جواهر (٩)، كقولنا: الحركة سريعة وبطيئة، فإنهما قائمان بالحركة على قول الفلاسفة، والصحيح أنهما قائمان بالجسم، ومثله في حاشية السعد اهـ (١٠) قوله: حتى يتبعه، أي التحيز غيره يعني من الإعراض، وقوله: فقد اشترط قيامه، أي التحيز بقيامه نفسه بالجوهر وهو إلخ اهـ.

(قوله) ولا يجب ذلك، أي كون أحدهما وجودياً، والآخر عديمياً ولعله معطوف على الوجودي، أي لكن لا يجب إلخ، إذ لا يصلح عطفه إلى غيره^(*) فتأمل. **(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 عديمياً؛ 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 نقائض الأمور الاعتبارية، والمراد بوجوب كون أحدهما وجودياً، والآخر عديمياً أن يكون أحدهما عدم الآخر؛ لأن نقيض كل شيء عدمه لا كونه عديمياً^(*). **(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^(*). **(قوله)** فقد اشترط قيامه، أي قيام التحيز. **(قوله)** بقيامه، متعلق باشتراط، والضمير للتحيز.

(*) قوله) إذ لا يصلح عطفه على غيره فتأمل، الظاهر صلاح عطفه على قوله: لا بد أن يكون، يظهر ذلك بجعل المشار إليه مكان اسم الإشارة اهـ ح عن خط شيخه.

(*) قوله) لا كونه عديمياً، وقد استوفى الكلام في هذا المقام، وهو بحث نفيس اهـ منه ح.

(*) قوله) أي المتبوع، في بعض النسخ، أي لمتبوعه وهي أولى، كما لا يخفى إذ التحيز تابع لا متبوع اهـ ح عن خط شيخه.

وهو اشتراط الشيء بنفسه وتقدمه عليه. "وإن قلنا" بتعدد التحيز القائم بالجواهر كان كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر [به] قبله، فيتسلسل.

[الفصل الثاني: الحكم وأقسامه]

(فصل) في حقيقة الحكم وأقسامه، وما يتعلق بأقسامه من الأحكام (الحكم) في الاصطلاح: (ما علق شرعاً أو عقلاً

(قوله) واشتراط الشيء الذي هو قيام التحيز، **(قوله)** 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 يحتمله المقام. **(قوله)** وأقسامه، من تكليفي ووضعي، وقسمة التكليفي إلى الخمسة، وقسمة الواجب منها إلى معين ومخير إلخ، وقسمة الوضعي إلى ثلاثة.

(قوله) من الأحكام، ككون الوجوب والمخير متعلقاً بالجميع أو بالبعض، وكون الوجوب في الكفاية على الجميع أو على البعض ونحو ذلك من الأحكام، وأما أحكام الوضعي فلم يتعرض المؤلف رحمته هنا لشيء منها، وكأنه استغنى بما ذكره رحمته 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 يقيناً 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 تخييراً 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 والاحتمال 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. =

٣٣٢٥/ بفعل المكلف اقتضاء 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،

=ويؤيد هذا الاعتراض أن المؤلف رحمته أخرج قوله: (والله خلقكم وما تعملون)، بقوله: فعل المكلف بناءً على أنه خطاب علق شرعاً، فلو لم يصدق عليه أول الحد، أعني ما علق شرعاً لم يحتج إلى إخراجهِ بفعل 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 رحمته: الحكم ما ثبت بخطاب الشارع أو بالعقل تعليقه بفعل المكلف إلخ، لاندفع ما ذكرنا ولم يحتج إلى الاحتراز عن قوله: (والله خلقكم وما تعملون)^(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 أجيب" عنه بأن المراد بالخطاب الإلهي أعم من أن يكون بواسطة أو ابتداءً، إذ نقول الأحكام الشرعية لا تثبت بالسنة والإجماع والقياس، بل هي كاشفات ومعارف للأحكام الشرعية التي هي الخطابات الإلهية المتعلقة بأفعال المكلفين.

(قوله) بفعل المكلف، هذا يشمل خواصه رحمته 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. **(قوله)** كالطهارة والنجاسة، وهما خارجان عن التعريف بقوله: اقتضاء أو تخيراً^(٢)، ولعل الوجه أنهما ليسا علامة في شيء حتى يقال: إنهما من خطاب الوضع، ولا يقال: إنهما شرطان في الصحة وعدمها؛ لأننا نقول: إن سلم ذلك فليسا بحكمين شرعيين^(٣)، وظاهر كلام المؤلف إخراج الطهارة سواء كانت كالوضوء ونحوه أو لا، وكلام الفصول مصرح بأن الوضوء شرط في صحة الصلاة لتأثير عدمه في عدمها. "واعترض" 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 رحمته بهذا في بحث الأحكام الوضعية كما يأتي، حيث قال: وسميت أحكاماً وضعية؛ لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية، قال في شرح الفصول: وإلا لزم كون جزء الصلاة كالركعة مثلاً شرطاً؛ لأنه يؤثر عدمها في عدم الصحة، ولا يؤثر وجودها وحدها في وجود الصحة، فلعل المؤلف رحمته لمح إلى هذا الاعتراض فأخرجه من الحد.

(* قوله) ولم يحتج إلى الاحتراز عن قوله: (والله خلقكم وما تعملون)، الظاهر أنه يحتاج إليه في هذه العبارة أعني قوله: ما ثبت إلخ، أيضاً لأنه يصدق على قوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون) 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 اهـ ح عن خط شيخه. **(* قوله)** وهما خارجان عن التعريف بقوله: اقتضاء إلخ، بل بقوله: بفعل المكلف، إذ هما من صفات الأعيان، ولا حاجة إلى التطويل بلا فائدة اهـ ح. **(* قوله)** فليسا بحكمين شرعيين، أي الصحة وعدمها، والشرط إنما يكون بحكم شرعي اهـ ح عن خط شيخه.

ومنها ما ليس صفة، كالعلل والأسباب والشروط والأمارات، والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة، والمراد بالتعليق ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها/ص٣٣٣/ والعلل والأسباب بمعلولاتها ومسبباتها، ونحو ذلك^(١١)، وقوله: شرعاً أو عقلاً، يشمل الأحكام الشرعية والعقلية؛ لما تقرر من إثبات حكم العقل، ويخرج ما تعلق لا من جهتهما كتعلق اللازم بملزومه،

(١١) كتعلق اللازم بملزومه، كالضوء بالشمس اهـ.

(قوله) كالعلل إلخ، العلل كالإسكار، والأسباب كدلوك الشمس، والشروط كالحول لوجوب الزكاة، وينظر في وجه إغفال^(*) المؤلف 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 مائناً يقذف بالزبد، والحيض مثلاً^(*) 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 كالتقييد له، فلو أخره لكان المعنى، والمراد بالتعليق ما يشمل إلخ، لكن المقصود إلخ فتنتظم 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. **(قوله)** يشمل الأحكام الشرعية والعقلية، فيكون قوله: اقتضاءً 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 على إثبات حكم العقل لمعنى التحسين والتقيح، كما يفهم من قول المؤلف رحمه الله لما تقرر من إثبات حكم العقل؛ لأن =

(*) قوله) وينظر في وجه إغفال المؤلف إلخ، لعله يريد مثلاً، بدليل الكاف فلا وجه للتظير اهـ ح عن خط شيخه. **(*) قوله)** والحيض مثلاً إلخ، إن قيل: الحيض باعث على شرعية حكم هو وجوب ترك الصلاة ونحو ذلك اهـ عن خط سيدي عبدالله الوزير.

(*) قوله) فلا وجه لجعل خروجه مبنياً إلخ، لعل هذا غلط، فإن قول المؤلف لما تقرر إلخ، علة لشمول الحد للشرعية والعقلية فقط، لا لخروج تعلق اللازم بالملزوم كما ذكرنا على علم اهـ حسن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله.

و "فعل المكلف" يخرج نحو قوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون)، وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والنائم وغير ذلك، وقوله: اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً، يخرج ما عدا الخمسة، والسبب والشرط والمانع؛

= تعلق اللازم غير متوقف^(*) على دلالة العقل 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 التقييد، 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 اقتضاءً 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: (والله خلقكم وما تعملون)، هذا بناء على ما عليه أهل الحق، واعتمده في الكشف من كون ما موصولة، فالمراد: والذي تعملونه من الأصنام المنحوتة ليناسب قوله تعالى: (ما تنحتون)، فإنها فيه موصولة، وإذا كان المراد ذلك لم يكن شيء متعلق 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 أنه 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 أنه مكلف، بل من حيث أنه إخبار بحال لفعل المكلف، وهو كونه مخلوقاً بناءً على جعل ما مصدرية، وأما ابن الحاجب فلم يعتبر قيد الحيثية بل جعله خارجاً من قوله: بالاقتضاء أو التخيير، وهو ظاهر. **(قوله)** والسبب والشرط والمانع، أغفل المؤلف رحمه الله 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 رحمه الله للعلل فيما 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 الآمدي فإنه لم يذكر الأمانة بمعنى جعل الشيء دليلاً في خطاب الوضع.

(*) قوله لأن تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل إلخ، 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 اهـ ح عن خط شيخه.

لأن الوضع عبارة/ص٣٣٤/ عن جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً، (وهو) أي الحكم المبحوث عنه (تكليفي، ووضعي،^(١٢) 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) فإما أن يمنع من الترك أو لا (فإن منع من الترك فوجوب^(١٣) وإلا فندب).

(١٢) 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 يقرب بالأسباب والشروط والموانع اهـ هـامع (١٣) فإن قلت: هل بين الإيجاب والوجوب، والحرمة والتحريم، والتحليل والحل فرق "قلت" نعم، قال بعض المحققين ما معناه: الإيجاب نفس قوله تعالى إفعّل وليس للفعل منه صفة حقيقية؛ لأن الصفة الحقيقية يجب أن تقوم بموصوفها، والإيجاب ليس قائماً بفعل المكلف، فقلوه صلى الله عليه وآله: "إفعّل" إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى فعل المكلف يسمى وجوباً، فهما متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم: الوجوب، والحرمة تارة، والإيجاب والتحريم تارة اهـ حلواني قوله: إذا نسب إلى فعل المكلف يسمى وجوباً هو مبني على مذهب الأشعرية أن الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فتأمل. اهـ

(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 (بيانه) 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 والكراهة على المختار، ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول، والتفتازاني. (قوله) إن اقتضى الفعل، هذا بناء على أن التكليف إنما يكون بفعل، إما كف أو غير كف دون عدم الفعل، وسيأتي.

(قوله) فوجوب، (قوله) فندب إلخ، الظاهر أنها أخبار لمبتدئ 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 الضمير عائداً إلى الحكم، وإن كان خلاف الظاهر، وعبارة الفصول إن اقتضى الفعل حتماً فمعرف الوجوب أو غير حتم، فمعرف الندب إلخ، وهي سالمة عما ذكرناه.

(*) قوله ويمكن تأويل عبارته إلخ، وأقرب منه جعله عائداً إلى اقتضاء المعرف للفعل الدال عليه، يعني الاقتضاء لفظ اقتضى اهـ ح عن خط شيخه بتصرف يسير للإيضاح.

وإن لم يقتض الفعل، فإما أن يقتضي الترك أو لا (وإن^(١٤) 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 فإباحة)، فهذه خمسة أقسام، وهذه مسائل تتعلق بها، فللواجب ست، وللمندوب ثنتان، وللمحذور ثنتان، وللمكروه واحدة، وللمباح ثلاث.

[الأحكام التكليفية: ١ - حقيقة الواجب]

(مسألة) قد عرفت الوجوب (والواجب) متعلقه^(١٥) 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 سائر متعلقات أقسام الحكم كلها؛ إذ لا يستحق تارك شيء منها ذماً، وقوله: "بوجه ما" متعلق بقوله: تاركه^(١٦) زيد لإدخال ما لا يستحق تاركه الذم، كيفما تركه.

(١٤) ضرب على الواو في نسخة، وجعل الواو في قوله: وإن لم يقتض الفعل حمرة اهـ
(١٥) 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 اهـ
(١٦) 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 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 اهـ.

(قوله) قد أفاد التقسيم، وهو قوله: لأن معرف الحكم إلخ. **(قوله)** وحدود متعلقاتها، ففي المندوب يقال: فعل اقتضاه الدليل ولم يمنع من تركه، وقس باقيها.
(قوله) ما أخرجه التقسيم، أي كان سبباً في إخراجه واستحصاله منه، فالإسناد مجازي.
(قوله) يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه، المراد بدم الشارع أن ينص بالذم كأن يقول: ذموا أو هو مذموم، أو ينص بدليل الذم^(١٧) كقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على الذم، ذكره في شرح =

(*) قوله) أو ينص بدليل الذم إلخ، أو يقال: معناه ما يستحق تاركه الذم بدليل الشرع، وهو دليل الحكم المقتضي للفعل حتماً؛ لأن تارك المطلوب حتماً عاص مذموم، والأولى عقلية والثانية للآية الكريمة فعلى هذا الذي اقتضى الذم هو دليل الشرع على ذلك الحكم المطلوب حتماً، والآية تصلح استدلالاً على اقتضاء الدليل ذم التارك شرعاً لا نص الشارع، والله أعلم اهـ لسدي حسن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي.

ص/٣٣٥/ 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^(١٧)، وأما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد؛ لأن تركه إنما يتحقق بتركه في جميع الوقت لا في بعضه^(١٨) "فإن قيل" زيادته تدخل ما ليس من المحدود، كصلاة النائم والناسي، وصوم المسافر، فإن تارك أحدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر^(١٩) "أجيب" بالفرق فإن ترك أحدها الكفاية مثلاً متردد بين أن يترك غيره فيذم، وإن لا يترك فلا يذم، وهذا الترك بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي^(٢٠) بخلاف ترك النائم، فإن عدم النوم تقديري ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله، والمتغايران إذا أريد أحدهما^(٢١) لم يرد الآخر نقضاً عليه. "توضيحه" إذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص، وتارك موصوف، فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص، والذم إنما يلحقه بسببه، فمعنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له؛ بسبب ذلك الترك الذي ترك به الواجب، وتارك الكفاية يذم في الجملة؛

(١٧) وذلك إذا قلنا: كل واحد واجب، وأما على القول بأن الواجب أحدهما مبهماً كما يراه ابن الحاجب فيذم تاركه بأي وجه فرضه عضد يعني لما كان رأي ابن الحاجب أن الواجب المخير هو أحد الأمرين مبهماً لم يتصور تركه إلا بترك الجميع، وحينئذ يلزمه الذم قطعاً أه سعد (١٨) وفي حاشية العلوي الاحتياج إلى التقييد بوجه ما، إنما هو على مذهب من قال: إن الواجب الموسع في أول الوقت، وأما من قال: إن الواجب الموسع واجب في جزء ما من الوقت فلا يحتاج إلى هذا التقييد أه باختصار مفيد (١٩) وهو عدم النوم والسيان والسفر، مع أنه لا يذم تارك الصلاة في تلك الأحوال، بل مع ترك القضاء أه (*) 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 أه نظام فصول (٢٠) وهو كون الغير لم يفعل أه (*) 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 أه مما نسب إلى البرطي (٢١) كترك الكفاية، وقوله: لم يرد الآخر نقضاً عليه كترك النائم أه

=المختصر وحواشيه، فيندفع ما يقال: إن أريد بزم الشارع نصه على ذلك فلم يوجد في الجميع، أي كل تارك واجب، وإن أريد نص أهل الشرع لزم الدور لتوقف ذمهم على وجوب الفعل. (قوله) وقد تغير خارجي، حال، والمراد بالخارجي: هو فعل الغير وتركه^(٢). (قوله) تقديري، أي منسوب إلى التقدير والفرض؛ لأن الحاصل منه والواقع هو النوم، وعدم النوم مقدر مفروض. (قوله) والمتغايران، هما ترك الكفاية وترك النائم.

(*) قوله هو فعل الغير وتركه، بل الترك حال النوم، والترك حال عدمه، وإنما وهم المحشي بسبب قوله فيما سيأتي، فعلم أن ترك الكفاية إلخ أه سيدي عبدالله الوزير، بل الوهم من السيد أه ح.

بسبب تركه الذي هو تارك للكفاية بذلك الترك؛ لأن تركه الكفاية ترك واحد لا يتغير في نفسه بإتيان الغير وعدمه، وإذا لم يأت به الغير لحقه الدم بذلك الترك، وإن أتى به لم يلحقه، فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الدم على وجه^(٢٢)، فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم إلى الفهم، وخرج الكفاية والمخير^(٢٣)، وإذا زيد دخلاً قطعاً، وأما التارك الذي هو النائم مثلاً، فإن تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الأول استحقاق دم أصلاً، فلا يصدق عليها^(٢٤) أنه يستحق الدم/ص٣٣٦ على تركها بترك آخر^(٢٥) وهو الترك الحاصل عند عدم النوم، فعلم أن ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور، أعني التغير^(٢٦) وعدمه، وملخصه أن فرض الكفاية والمخير وصلاة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد، لكن خروج الأولين؛ بسبب العموم في استحقاق الدم، وخروج الثالث؛ بسبب اعتبار استحقاق الدم للتارك بالترك الذي هو تارك له به،

(٢٢)، حيث لم يقم به غيره دون وجه وهو حيث قام به غيره اهـ (٢٣)؛ لأنه لا يذم على العموم، بل في حال دون حال اهـ (٢٤) أي صلاة النائم، وفي نسخة عليه وقد انبنى على هذه النسخة تذكير الضمير في قوله: إنه يستحق الدم على تركه اهـ. (٢٥) لأن المتغيرين إذا أريد أحدهما إلخ اهـ (٢٦) قال المحقق الجلال في تقريره وقد أوجب بأن حالة النوم غير حالة اليقظة، فالترك في إحدى الحالتين غير الترك في الأخرى، والدم إذا تعلق بإحدى التركين المتغيرين لم يرد عدم تعلقه بالآخر 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، فالدم 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 الحالتين 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 تخير 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=

(قوله) على وجه، زاد الشريف دون وجه **(قوله)** لتبادر منه العموم، أي عموم استحقاق الدم للحالتين **(قوله)** فلا يصدق عليها، عبارة الشريف فلا يصدق على صلاته. **(قوله)** بسبب العموم في استحقاق الدم، للحالين. **(قوله)** الذي هو تارك له به، فالنائم لا يذم لأجل الترك الذي هو تارك له به فيخرج عن الحد^(*).

(*) قوله) فيخرج عن الحد، رجع الأمر إلى اعتبار عناية في الترك وإلا فهو متواطئ أو مشترك لفظي اهـ من خط سيدي عبدالله الوزير ح.

فإذا زيد القيد ارتفع العموم فقط، فيدخل الأول دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله^(٢٧) (و) الواجب (يرادفه الفرض^(٢٨)) عند الجمهور، وقالت (الحنفية) ووافقهم الناصر والداعي: (الفرض قطعي) وهو ما كان دليله قطعي الدلالة^(٢٩) والسند (والواجب ظني) وهو ما كان دليله ظني الدلالة أو السند أو كليهما.

"واعلم" أنه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض/الواجب 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 فيهما: هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنيهما اللغويين إلى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه، سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني،

= 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 اهـ من شرح المختصر

(٢٧) أعني لحوق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك به اهـ (٢٨) إلا أن في الترادف إشكال، وهو أن الذم الذي ذكره في رسم الواجب لازم للعقاب، والعقاب لازم للفسق لامتناع عقاب المؤمن، فالذم لازم للفسق، والواجب الظني لا يفسق تاركه اتفاقاً؛ لأن التفسيق لا يكون إلا بقاطع، فالحق عدم الترادف اهـ من شرح الفصول (٢٩) كقراءة القرآن في الصلاة الثابت بقوله تعالى: (فاقرؤا ما تيسر من القرآن)، والظني تعيين الفاتحة الثابتة، بقوله: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" وهو آحاد ونفي الفضيلة محتمل ظاهر، والنزاع لفظي عائذ إلى التسمية اهـ عضد (*) قال في الجمع وشرحه للمحلي ما لفظه وهو () لفظي عائذ 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 وجبه، أي سقط، وما ثبت بظني ساقط عن قسم المعلوم، وعندنا نعم يسمى أخذاً من فرض الشيء قدره، ووجب الشيء وجوباً ثبت، وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني، ومأخذنا أكثر استعمالاً اهـ () أي الخلاف ومثله في شرح المختصر، وقال ابن لقمان: إن الخلاف معنوي، وإن الفرض عند الحنفية يفسق تاركه ويكفر مستحله ويقضى كالصلوات الخمس والواجب عندهم كالوتر بالعكس من ذلك، وأنه لا يكفر مستحله ولا يفسق تاركه، ولا يقضى، وذكر السيد محمد الأمير في إجابة السائل القولين في ثمة الخلاف، ولم يختر لنفسه شيئاً، وصدر الأول اهـ

(قوله) لبقاء 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.

أو نقل كل واحد منهما من معناه إلى معنى مخصوص، فالفرض: هو ما يمدح فاعله ويذم تاركة، إذا ثبت بدليل قطعي، والواجب: هو ما يمدح فاعله ويذم تاركة 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^(٣٠)، 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، على أنه يقال: لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدراً علينا بدليل ظني؛ وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعي،

(٣٠) قال في المنار وشرحه مع زيادة إيضاح، الفريضة هي المقدرة التي لا تحتل زيادة ولا نقصاناً؛ لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ لأوجه لا تحتل 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 اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

(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^(*) على عدم تفاوت ما ثبت بقطعي وما ثبت بظني كما عرفت لم يكن لاحتجازه معنى، إذ لا يترجح هذا الاحتجاج مع ذلك الاتفاق. **(قوله)** بين الكتاب وخبر الواحد، الأولى أن يقال: بين الكتاب القطعي وخبر الواحد، ليظهر الاحتجاج، وعبارة السعد: وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني، بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي، حيث جعل مدلولهما واحد وهو غلط ظاهر اهـ. **(قوله)** فالفرض: ما علم قطعاً^(*) 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.

(*) قوله) أي إذا كان الجميع متفقين إلخ، 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 اصطلاح، إذ الاختلاف فيه لفظي اهـ لسيد حسن الكبسي ح.

(*) قوله) فالفرض: ما علم قطعاً، 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 التغاير فليتأمل اهـ ح عن خط شيخه.

ألا ترى إلى قولهم: الفرض، أي المفروض المقدر 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^(٣١) /٣٣٨٥٠ قال في التوضيح: وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً (وينقسم) الواجب بالنظر إلى ذاته (إلى معين) كصلاة الظهر، وصلاة الجنازة، ومخير كخصال الكفارة (و) بالنظر إلى فاعله (إلى فرض عين) وهو ما لا يسقط عن مكلف به بفعل مكلف آخر، كصلاة الظهر، ومنه خواصه صلى الله عليه وآله (و) فرض (كفاية) وهو بخلافه، كصلاة الجنازة، (و) بالنظر إلى وقته باعتبار كونه زائداً عليه، أو مساوياً له (إلى مضيق) وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل، كالصيام (وموسع) وهو بخلافه، قال القاضي عبدالله: الواجبات المؤقتة مضيق كانت أو موسعة لا تكون إلا في الواجبات الشرعية، فأما الواجبات التي أوجبها الله [تعالى] بقضية العقل^(٣٢) 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.

(٣١) وفي الدرر ما لفظه: وينبغي أن يتنبه هاهنا لأمرين: أحدهما: أن هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية فقد شاع عندهم خلافه، 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 عملياً 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 اهـ (٣٢) هي أربع: رد الوديعة، وقضاء الدين، وشكر المنعم، ومعرفة الله، والقبائح العقلية أربع: الظلم، والكذب، والعبث، والجهل اهـ.

(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 أنهما لم يثبتا بدليل قطعي.

(قوله) هو الثبوت لا السقوط كما زعموا. (قوله) والمضطرب، يقال: وجب القلب وجباً ووجباً رجف كذا في المصباح. (قوله) شائع: يعني عند الحنفية، ولذا استدل بما في التوضيح من كتبهم. (قوله) ومنه خواصه صلى الله عليه وآله، لعل المراد هاهنا الواجبة عليه صلى الله عليه وآله، وهذه العبارة أجود من عبارة الفصول، حيث قال: ومن العين ما يعم جميع المكلفين لعدم شمولها لخواصه صلى الله عليه وآله.

(و) باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه إلى (أداء وإعادة وقضاء) وسيأتي إن شاء الله تعالى (و) بالنظر إلى مقدمة وجوده (إلى مطلق) عنها (ومقيد) بها وسيأتي إن شاء الله تعالى.

[٢ - تحقيق الواجب من الأفعال المخيرة]

(مسألة) اختلف في الأمر إذا ورد بأشياء على التخيير، كال كفارات/٣٣٩، الثلاث هل تكون كلها متعلقاً للوجوب أم لا، والمختار أن (متعلق الوجوب في) الواجب (المخير^(٣٣) الجميع بدلاً)، أي على جهة البدل،

(٣٣) قال البيضاوي في المنهاج بعد ذكره لتفسير وجوب الجميع بدلاً بمثل ما هنا ما لفظه، =

(قوله) التي أوجبها الله تعالى بقضية العقل، لعله أراد التي أثبتتها بأن جعل العقل حجة بالدلالة على الحجة سمعاً وبخلقه 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 الشئين وسيذكره المؤلف عليه السلام عنهم فيما يأتي، والإمام الحسن عليه السلام في القسطاس جعل منازعة الخصم قاذحة في هذا الاستدلال، والمؤلف عليه السلام أجمل الكلام ترويجاً للاستدلال "فإن قيل" سيأتي للمؤلف أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر في واحد مبهم ظاهراً، ومثله صرح به شراح كلام ابن الحاجب، كالسعد والشريف حين ذكروا أنه لا نزاع لأحد في أن الأمر لواحد 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، وإن أريد أنه تعلق بها ظاهراً وحقيقة فكذا أيضاً "ولعله يجاب" بأن المراد أن الأمر تعلق بها حقيقة فقط، فيندفع التنافي ويتلائم الكلام، ويؤيد 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 الموافقة في تعلق الأمر بواحد مبهم إنما 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.

(١) قوله فإنه يشعر بخلاف ما ذكرنا، ينظر في قول القاضي: فإنه ربما يشعر إلخ، بل وربما يظهر من كلام المؤلف تأييد الجواب، فتأمل اهـ ح عن خط شيخه.

بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها^(٣٤)،
ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره؛ لتساويها في وجه الوجوب^(٣٥)،
وهو قول أصحابنا والمعتزلة وبعض الفقهاء (للاشتراك في خطاب الإيجاب
فلكل منها حظ فيه)

=ولا خلاف في المعنى، قال الأصفهاني في شرحه: لا خلاف بين الأصحاب وبين المعتزلة
في المعنى وإن اختلفوا في اللفظ اهـ (*) وفي الفصول وشرحه النظام: والخلاف لفظي
للاتفاق على أنه يسقط الوجوب بأيها، الجمهور: بل معنوي، وتظهر فائدة الخلاف، فيمن
حلف بعد حنثه 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. "واعلم" أن جعل فائدة الخلاف تظهر
في الأيمان مما لا ينبغي؛ لأن الأيمان مبنية على عرف الحالف واعتقاده، وإن خالف الشرع
واللغة، والنزاع إنما هو في المدلول الشرعي واللغوي للتخير، ثم ينبني أيضاً على كون حكم
الله بوجوب العتق تابعاً لحكم الحالف 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 يدعي في
مسائل الأصول، فله مطلوب فيها معين، فينبني وقوع الطلاق على تحقق قطعية دليل وجوب
العتق عليه والقطع عنه بمراحل اهـ (٣٤) هكذا قرره أبو الحسين، لكنه ينافي ما ذهب إليه
بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناءً 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 إثم من ترك الواجبات، ومن أتى
بها جميعاً لم تثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحد اهـ سعد (٣٥) هو اللطفية أو الشكر اهـ.

(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 بأيها 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.
(قوله) فلكل منها حظ فيه، أي في الوجوب، يعني على البديل كما في القسطاس، وكما ذكره
المؤلف عليه السلام في الشرح فيما يأتي، حيث قال: فبان أن لكل منها حظاً في الوجوب على البديل،
ولا بد من هذا القيد، إذ المراد بالاشتراك في خطاب الإيجاب الاشتراك في قوله تعالى:
(فكفارتهم) إلخ؛ لأنه في معنى فيلزم كفارته إلخ، وهذا الاشتراك إنما حصل بلفظ أو الموضوع
للتخير، فقوله: فلكل منها حظ، فيه تفريع على الاشتراك في خطاب الإيجاب؛=

يعني أن الشارع قد شرك بين هذه الأشياء، كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للإيجاب، ولفظ "أو" موضوع للتخير، فبان أن لكل واحد منها/ص ٣٤/ خطأً في الوجوب على البديل؛ إذ لا نعي بوجوبها ^(٣٦) على البديل، إلا أنه تعالى أوجبها علينا ^(٣٧) وخيرنا في تأدية أيها شئنا، فيجب الحمل عليه؛ لأن الصرف عن المدلول إنما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعاً ^(٣٨)، وقالت الأشاعرة وأكثر الفقهاء: بل الواجب منها واحد لا بعينه،

(٣٦) يعني، حيث قلنا: على الجميع؛ لأنه من الدعوى اهـ (٣٧) وكونه أوجبها علينا وخيرنا هو معنى الدليل الذي هو التشريك اهـ (٣٨) والخصم لا يساعد إلى عدم امتناعه؛ لأنه المتنازع فيه ويدعي دلالة النص على وجوب واحد من تلك الأمور ليس إلا اهـ شرح فصول

= وكونه على البديل تفريع على الثاني ^(*)، أعني كون الاشتراك بلفظ أو، وقرر المؤلف رحمته الطرف الأول بقوله: يعني أن الشارع والثاني بلفظ أو الخ، 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 تتمه ما قبله، ولعل الأظهر أن يكون حالاً ^(*) من الإيجاب، ولا يضر خلو الحال من الضمير كما في نظائره.

(قوله) إذ لا نعي، 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 فإن 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 نعي 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، وبقوله: فبان إلخ، وبقوله: إذ لا نعي إلخ، وظهر كون قوله: إذ لا نعي إلخ علة لما قبله.

(*) قوله) وكونه على البديل تفريع على الثاني، 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 اهـ ح عن خط شيخه، لعل مراد القاضي ما ذكره المؤلف في الشرح، أعني أن الشارع إلخ، وفيها تصريح بالأول والثاني وما تفرع عنهما اهـ ح، قال من خط شيخنا علامة الإسلام الخولاني.

(*) قوله) ولعل الأظهر أن يكون حالاً إلخ، بل الأظهر عطفه على اسم أن 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 اهـ عن خط شيخه الحسن بن محمد المغربي.

وفسره المتأخرون بالقدر المشترك^(٣٩) 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 لتركك 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" إن الوجوب لازم للأمر ومستفاد منه^(٤٠).

(٣٩) قال الأسنوي: ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها، وحينئذ فلا 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 الإعناق، فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه، والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه، قال: وهذا نافع في المباحث الآتية فافهمه اهـ (٤٠) 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 أن 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 اهـ من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد.

(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) ثم النص دل على وجوب واحد إلخ، هذا يدل على الوقوع، والوقوع يدل على الجواز، فلا يرد أنه غير مناسب للاستدلال على الجواز كما هو مقتضى قوله: والجزم بجواز الأمر به إلخ، لكن قول المؤلف ﷺ إن أريد تعلقه به إلخ، وقوله في الشرح: إذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الأمر إلخ، جواب عن الجواز فقط لا عن الوقوع فينظر^(٤١).

(*) قوله فينظر، يقال المقصود أولاً، وبالذات هو الجواب عن الجواز لا عن الوقوع، فلا وجه للتنظير اهـ ح عن خط شيخه، وفي حاشية ما لفظه: ولعله يقال: إنه لما توقف بيان وجوب الواحد المبهم على بيان جواز الأمر به بين عدم استحالته وحينئذ لا يستحيل ما هو متوقف عليه، وهو وجوب المبهم كما في ما نحن فيه فيكون ما ذكر من قول المؤلف مناسباً للمراد، كما لا يخفى أنه إذا جاز الأمر بالمبهم لم تمتنع دلالة النص على وجوب المبهم، والله أعلم اهـ حسن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي.

٣٤١ص/ فإذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضاً، وإن تعلق بكل واحد كان الوجوب أيضاً كذلك، فنقول: (إن أريد) بالأمر المبهم (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 المبهم تعلقه به (حقيقة^(٤١) فعينه) أي عين النزاع، وهو مصادرة على المطلوب، على أن الجزم بجواز تعلق الأمر بالمبهم حقيقة يتوقف على إمكان المبهم في نفسه^(٤٢) ووجوده في الخارج،

(٤١) يعني في الواقع ونفس الأمر لا بحسب ظاهر المفهوم اهـ

(٤٢) وهو ماهية المبهم الذي هو الأمر الكلي اهـ (*) قد استشعر هذا الشارح العلامة وقال: "إن 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 اهـ

(قوله) فإذا تعلق إلخ، هكذا في حواشي المحقق الشريف، لكن قول المؤلف رحمته: فنقول إلخ، لا يظهر وجه تفرعه عليه^(*) 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 رحمته 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.

(*) قوله) لا يظهر وجه تفرعه عليه، كلام ابن الإمام في غاية الوضوح، والتفريع ظاهر ولم يفهم مقصد المحشي فيتأمل إن شاء الله تعالى اهـ 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 اهـ سيدي حسن الكبسي من خط العلامة أحمد بن محمد.

وإلا كان تكليفاً بالمحال^(٤٣)، وهذا معنى قوله: (ثم الجواز يتوقف على إمكانه وهو ممنوع)؛ إذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى، وأدلة الامتناع أوضح وأقوى، ولهذا زيادة تحقيق تجيء في مباحث الأمر إن شاء الله تعالى، وأيضاً يمكن معارضة ما ذكره بأن يقال: نجزم عقلاً بجواز الأمر بأشياء على البدل؛ لأنه لو قال: أوجبت عليك كل واحد من هذه الأمور على البدل، 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^(٤٤)

/٣٤٢ص/ (و) احتجوا ثانياً: بأنه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم (وجوب تزويج^(٤٥)) الكفوين (الخاطبين وإعتاق) جميع (الرقاب^(٤٦)) في الكفارة المتعين فيها العتق^(٤٧) وهو خلاف الإجماع؛

(٤٣) قال صاحب فصول البدائع ما لفظه، للمعتزلة: إن التكليف بغير المعين تكليف بالمجهول، وعلم المكلف بالمكلف به ضروري، وبالمحال؛ لأن غير المعين يستحيل وقوعه، وكل واقع معين، ولا قائل بأنه هو، قلنا: مفهومه معلوم، والإيهام في ذاته كما مر اهـ المراد

(٤٤) ما تقدم في شرح قوله: واحتجوا أولاً وهو أن الصرف عن المدلول إلخ اهـ.

(٤٥) 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 إنما هي على تقدير نفيض المدعى اهـ

(٤٦) في صورة الأمر بإعتاق واحد من العبيد على التخيير اهـ من شرح العلامة على المختصر

(٤٧) كالقتل مثلاً، والظهار، حيث يجدها اهـ

(قوله) ولهذا زيادة تحقيق تجيء في مباحث الأمر إن شاء الله تعالى، هو ما سيأتي في باب الأمر من أن للماهية اعتبارات ثلاثة بشرط شيء^(*)، وبشرط لا شيء، والماهية المطلقة عن القيد 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 بالجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي، ثم أجاب بأن ما ذكره ابن الحاجب هنالك سهواً 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.

(*) قوله) بشرط شيء، وهي المجردة وهي لا توجد في الخارج، وقوله: وبشرط لا شيء، وهي المخلوطة وهي موجودة في الأجزاء الخارجية لا المحمولة اهـ ح عن خط شيخه.

لأن الأمة أجمعت على وجوب تزويج واحد من الكفوين الخاطبين بالتخير، وعلى وجوب إعتاق واحد من جنس الرقبة 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 الوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالكل، وبأيها فعل يخرج عن عهدة التكليف، ولا يثاب ولا يعاقب إلا على فعل [واجب] 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^(٤٨)) فيختلف بالنسبة إلى المكلفين (وقيل) الواجب واحد غير معين عند المكلفين، لكنه (معين^(٤٩)) عند الله تعالى ويسقط الوجوب به (و) يسقط (بالآخر) 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 ١/٣٤٣ واحداً ويسقط الوجوب به إن فعله، أو بالآخر، وفي عبارة المجزي ما يفهم ما ذكرناه^(٥٠)، أما الأول، فحيث قال: "فإن قيل" إنما جاز حصول الإجماع على أن المكفر متى أتى بآية واحدة منها أراد فقد أدى الواجب؛

(٤٨) هذا هو الحق؛ لأن الوجوب صفة الفعل، ولا موصوف قبل الفعل، فلا صفة اهـ من شرح الجلال، ولا يخفى ما فيه اهـ من خط السيد صلاح رحمته (*) وهذا يشبه ما تقوله المصوبة من أن حكم الله تابع لفعل المجتهد اهـ من شرح الجلال على الفصول (٤٩) 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 وللزم 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 اهـ من شرح بدائع الأصفهاني باختصار يسير (*) مجهول عند المكلف فإن فعله سقط الوجوب به، وإن فعل غيره فنقل سقط به الفرض وهذا يشبه ما تقوله المخطئة في أن لله مطلوباً معيناً عند تعارض الأدلة على المدلولات المختلفة اهـ فصول وشرحه للجلال. (٥٠) وهو أنهما قولان اهـ

(قوله) أما الأول، أي جعل المعين عند الله ما يفعله المكلف. (قوله) فحيث قال، أي صاحب المجزي

لأن الواجب منها عندنا^(٥١) هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل، ثم أجاب عنه، وأما الثاني، فحيث^(٥٢) قال: ولو كان كذلك لوجب أن يجعل للمكفر طريقاً إلى التمييز بين ما هو واجب منها، وبين غيره ل يتميز له الواجب من تركه، وأما التصريح فلم يصرح بهذين القولين أحد فسيما قولي التراجع^(٥٣)، قال في المحصول: هاهنا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا، واتفق الفريقان^(٥٤) 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، فالإتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل، وأما الثاني، فلوجوب علم الأمر بما أمر به لاستحالة طلب المجهول^(٥٥) (وبطلانهما) أي القولين (واضح)^(٥٦) غير خفي، وما ذكر متمسكاً لهما ظاهر السقوط، أما الأول، فلأن الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجباً^(٥٧) على جهة البديل، أو لكونه أحدها لا بخصوصه، وأما الثاني^(٥٨) فلأن علم الأمر بالمأمور به حاصل لتعلق الأمر بالجميع،

(٥١) أي عند الخصم اهـ (٥٢) قوله: فحيث قال، ولو كان أي الواجب كذلك، أي غير معين عند المكلف، لكنه معين عند الله اهـ (٥٣) لأن الفريقين يتراجعان بهما، فكل فريق ينسبهما إلى الآخر اهـ (٥٤) قال ابن أبي شريف "اعلم" أن القول الأخير وهو القول: بأنه معين عند الله وهو ما يختاره المكلف المسمى قول التراجع لما في المحصول من أنه ينسبه 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 اهـ، وفيه نظر، فإن ابن القطان مع جلالتة قد حكاه عن بعض الأصوليين، فكيف ينكر ذلك هذا وقد وهم المصنف في شرح المختصر بجعل التراجع هو القول: بأن الواجب معين عند الله، فإن فعل غيره سقط واجبيته اهـ (٥٥) فيجب أن يكون معيناً عند الله (٥٦) أما الأول، فلأنه تكليف بما لم يعلم، وأما الثاني، فلأن الوجوب إذا توقف على الفعل لزم أن لا يكون وجوب فلا يذم على ترك التكفير، والجواب ما عرفت من جري القولين كليهما على مذهب التخطئة والتصويب، فالعذر العذر ولا حجة للحكم بالبطلان اهـ جلال على الفصول (٥٧) قوله لكونه واجباً على جهة البديل أي عندنا أو لكونه أحدها إلخ عند الأشاعرة، وهذا أعني لكونه أحدها إلخ جواب لهم على الأول من الأخيرين؛ لأنهم قالوا: واحد مبهم لا بخصوصه اهـ (٥٨) هذا الجواب للمحلي في شرح الجمع اهـ

(قوله) وأما الثاني، وهو جعله واحداً، ويسقط الوجوب به وبالأخر. (قوله) وبين غيره، وهو ما يسقط به الواجب. (قوله) ل يتميز 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.

ولذا اشترط أن يكون التخيير بين أمور معينة، أو لأنه يكفي في علمه به أن يكون متميزاً عنده، وذلك حاصل على القول بالمبهم؛ لتمييز المبهم عن غيره من حيث تعيينها، ويلزم على الأول تفاوت المكلفين فيه^(٥٩)، فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو/٣٤٤٥ 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^(٦٠)، وهو خلاف الإجماع؛ لانعقاده على أن الشخص الآتي بأي خصلة شاء آت بالواجب.

[٣- تحقيق من هو المكلف بفرض الكفاية]

(مسألة) اختلف في (فرض الكفاية)^(٦١) كالجهاد وسمي بذلك؛ لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه،

(٥٩) أي في الواجب المخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر اهـ.
(٦٠) لأنه متعين عند الله والذي فعله غيره اهـ (٦١) 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 لتحصل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الأمانة بتكرار الإعراض عما عداه، والتوجه إليه كما في الصلاة اهـ من فصول البدائع

(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، وإقامة الحجج، ودفع الشبه، إذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين وحصولها 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 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.

فقال أصحابنا وعليه الجمهور: إنه (يتعلق^(٦٢) بالجميع) ويسقط بفعل البعض، وقيل: إنما يتعلق البعض، ثم اختلفوا، فقال الرازي والسبكي^(٦٣): هو بعض مبهم، وقيل: معين عند الله، وقيل: من قام به

"احتج" الأولون بقوله: (لأنهم بالجميع بالترك اتفاقاً) والتأثير ليس إلا بواجب^(٦٤)؛ 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 بالجميع مبهماً بسقوطه بفعل البعض، ولو وجب /٣٤٥ص/ على الجميع لما سقط

(٦٢) أي على كل واحد، وقيل المراد بالجميع من حيث هو، إذ لو تعين على كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين رفعاً للطلب بعد تحققه فيكون ناسخاً مفتقراً 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 () كاخترام المنية مثلاً، فكذا ها هنا فإنه يحصل بفعل البعض، فلهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الواجب من غير نسخ () اهـ سعد () عبارة فصول البدائع وليس رفع الحكم نسخاً مطلقاً، بل بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه، وهو فعل المقصود اهـ () أي من غير رفع الحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب من دون خطاب جديد اهـ علوي (٦٣) يعني به تاج الدين صاحب الجمع، وأما تقي الدين والد المذكور فمذهبه مذهب الجمهور كما صرح به في الجمع اهـ

(٦٤) والتأثير هاهنا لا على وجه التخطئة كما في المسائل الاجتهادية عند من قال الحق مع واحد، بل التأثير الذي تلزم به الهلكة والله أعلم اهـ.

(قوله) لأنهم بالجميع 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.

(* قوله) أجاب في الجواهر إلخ، الظاهر أن المحشي رحمه الله نقل هذا الكلام من غير تأمل لمعناه، ولا تنبه لموضعه، مع أن في نقله في هذا الموضع إيهاماً بأن صاحب الجواهر أجاب بهذا عن احتجاج القائلين بتعلق الوجوب بالجميع، بل هو ظاهر في هذا غاية الظهور، وليس الأمر كذلك كما ستعرفه في أثناء الجواب في الفرق، كيف وتعلق الوجوب بالجميع مذهب الأكثر من الأشعرية، فكلام الجواهر من جهتهم على القائل بتعلقه بالجميع اهـ سيدنا إبراهيم خالد رحمه الله ح.

(و) "الجواب" أن هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض إذا حصل به الغرض، كما يسقط ما في ذمة زيد بأداء عمرو عنه^(٦٥)، فثبت أن (السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به) أي بالبعض "احتجوا" ثانياً بأنه ثبت الأمر بواحد من خصال الكفارة، وهو واحد مبهم^(٦٦) 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^(٦٧)) بين إبهام الأمور به، وإبهام المأمور، وذلك لأن إثم واحد^(٦٨) غير معين لا يعقل^(٦٩) بخلاف الإثم بواحد غير معين^(٧٠)، 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، فالأحسن في الفرق ما عرفت قريباً^(٧١).
"واحتجوا" ثالثاً بقوله تعالى: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة"^(٧٢)

(٦٥) إذا كان ضامناً ليكون الوجوب متعلقاً بذمة الجميع، ويسقط عن أحدهما بفعل الآخر بخلاف ما لو لم يكن ضامناً، فإنه خارج عن محل النزاع اهـ من خط سيدي عبدالقادر بن أحمد (٦٦) 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 اهـ (٦٧) على أصلهم، ويصلح لنا أيضاً اهـ (٦٨) 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 ﷺ إليه في قوله: فالأحسن إلخ، فليته أثره من أول الأمر، والله أعلم اهـ من خط السيد صلاح بن حسين الأخفش (٦٩) لأنه لا يمكن عقاب أحد الشخصين إلا على التعيين اهـ (٧٠) من أمور معينة اهـ لجواز العقاب على أحد الفعلين لا بعينه اهـ (٧١) أراد به ما رواه عنه سيلان، إلا أنه تعقب عليه في بعض الحواشي، وقال: ينظر في جعله فرقاً اهـ من خط شيخنا العلامة/ أحمد بن الحسن بن إسحاق (٧٢) الطائفة: القطعة من الشيء، وقد تطلق الطائفة ويراد بها الفرقة، كقوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين) الآية، وقد تطلق الطائفة على الواحد والاثنين، قال تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) إلخ، والفرقة: ثلاثة، فالطائفة: واحد واثنان، واحتج به في قبول خبر الواحد وعلى الثلاثة، قال تعالى: (فلتقم طائفة منهم معك)، والمراد منها الثلاثة بقرينة ضمير الجمع في (وليأخذوا أسلحتهم)، وأقله ثلاثة على المختار، =

(قوله) أي بالبعض، بل هو مع السقوط بالبعض متعلق بالجميع.

(قوله) للاتفاق على إثم الجميع، كما عرفت سابقاً، حيث قال: لأثم الجميع بالترك اتفاقاً.

(قوله) ما عرفت قريباً، من قوله؛ ولأنه إن أراد بالمبهم إلى قوله: لا يعقل تكليفه، كذا نقل عن المؤلف ﷺ.

وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة^(٧٣)، "وأجيب" بأن الظاهر يأول؛ للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً^{١/٣٤٦} بين الأدلة؛ فإنه أولى من إلغاء دليل بالكلية، وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع^(٧٤) 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 (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

[٤- تعيين وقت وجوب الواجب الموسع]

(مسألة) اختلف أهل العلم^(٧٥) في الأمر المؤقت بوقت يفضل عن الأمور 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^(٧٦) ومضيق في آخره، ثم اختلفوا،

=وعلى الأربعة، قال تعالى: (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين)، والمراد أربعة؛ لأنهم نصاب البينة في الزنا الذي هو سبب عذابهما. "فإن قلت" الضمير أيضاً جمع في آية الإنذار فأقله أيضاً ثلاثة. "قلت" الجمع بالنظر إلى الطوائف التي تجتمع من الفرق اهـ كرماني (٧٣) هذا باعتبار ظاهر اللفظ، وأما باعتبار المعنى فلا فرق بين هذه الآية وبين أدلة فروض الكفاية فتأمل اهـ.

(٧٤) يعني أن الآية سقت لبيان ما يسقط الواجب عن الجميع، لا لبيان الواجب على الجميع، فقد علم من أدلة أخرى اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٧٥) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه: اختلف في إثبات الواجب الموسع، وهو ما كان وقته زائداً على فعله، كصلاة الظهر، فأثبت الجمهور إلخ اهـ المراد نقله (٧٦) فأجزاء الوقت، كخصال الكفارة يخير المكلف بينها حتى لا يبقى إلا ما يتسع للفعل فيتعين، وهو معنى قوله: ومضيق في آخره اهـ

(قوله) وهو تصريح بالوجوب؛ لأن لولا الداخلة على الماضي^(*) تفيد التنديم واللوم.

(قوله) للدليل، أي القاطع الذي لا يحتمل التأويل.

(*) قوله لأن لولا الداخلة على الماضي، نحو "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة" اهـ.

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^(٧٧): 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 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^(٧٨)، بل ظاهره ينفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالة على وجوب الفعل بعينه، وعلى تساوي نسبته إلى أجزاء الوقت، فثبت أن جميع (وقت الموسع وقت أداء) له

(٧٧) 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 يتسع للفعل، فحينئذ يتعين الفعل اهـ (٧٨) إنما غير العبارة فلم يقل: أو جزء من أجزائه كما قال: أو آخره لينبه على أن قوله: ولا بجزء إنما ذكره لتمام التقسيم، وإلا فلم يقل به أحد اهـ من خط السيد العلامة عبدالقادر، ومعناه في بعض الحواشي اهـ.

(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^(٧٩) ومن معه، لقوله: وليس في الأمر تعريض^(٨٠) للتخيير بين الفعل والعزم إلخ، ولمقابلته بقوله: احتج أهل العزم، لكن الضمير في قوله: واحتجوا أيضاً يعود إلى الجمهور مطلقاً، أهل العزم وغيرهم، ففي الكلام إلغاز باختلاف مرجع الضمير.
(قوله) بل ظاهره، أي الأمر.

(قوله) وقت أداء، هكذا عبارة ابن الحاجب، وكان الأولى أن يقال: جميع وقت الموسع متعلق للوجوب^(٨١)، إذ الكلام في الوجوب لا في كونه وقت أداء، إذ التأدية أعم من الوجوب، =

(*) قوله) وهم المنصور ومن معه، لا يبعد أن يلزم هذا أهل العزم، إذ الموجب للعزم عندهم هو الاحتياج إلى البديل لثلا يخرج عن الوجوب، فلا ينافي كونه على مذهب الجمهور مطلقاً اهـ سيدي حسن بن يحيى ح.

(*) قوله) وليس في الأمر تعريض للتخيير، في الهداية تعرض، ولعل ما هنا من سهو الناسخ اهـ.
(*) قوله) وكان الأولى أن يقال: جميع وقت الموسع إلخ، 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 اهـ ح عن خط شيخه.

(فالتعيين) لأول الوقت تخيراً بينه وبين العزم أو تعييناً، /ص٧٤/ وآخره **(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، وحينئذ يلزم أن **(يكون الفاعل في غيره مقدماً أو قاضياً)**، والتقديم لا يصح كقبل الزوال، والتأخير عصيان، وكلاهما خلاف الإجماع. "احتج" أهل العزم^(٧٩) بأن التأخير ترك للواجب فيكون إلى بدل،

(٧٩) أبو طالب ومن معه اهـ (*) قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: ولعلهم جميعاً يجعلون اللطف الحاصل بفعلها أول الوقت مخالفاً للحاصل بفعلها آخر الوقت، ولو كان مثله لزم سقوط وجوبها بعد بدلها أو سقوط وجوب البدل اهـ

= 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 الوجوب أوله، وقوله: متعلق الوجوب آخره، وعبارة الفصول الموسع يتعلق بجميعه على سواء. **(قوله)** ولآخره، عطف على لأول الوقت، يعني والتعيين لآخر الوقت. **(قوله)** واحتجوا: قال بعض المحققين^(*): 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 على الزوال، وهذا موافق لما نقله عنهم فيما يأتي من أنه عندهم، إما نقل 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. **(قوله)** وكلاهما خلاف الإجماع، ذكر بعض المحققين أن القائل بأن وقت الفعل أوله، أما أن يقول: إن التأخير عمداً عصيان 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^(*) 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) قال بعض المحققين، هو ميرزا جان اهـ ح.

(*) قوله) وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر إلخ، فوقت الظهر عندهم ثلاثة أقسام: ما يصح فيه، ويكون أداء، وهو آخر الوقت، وما يصح فيه، ولم يكن أداء، لكن كان مسقطاً للأداء، وهو أول الوقت، وما لا يصح أصلاً، وهو وقت الضحى مثلاً، وتقديم الفعل على وقته المقدر له شائع في الشرع كما في الزكاة المعجلة قبل وقتها، وتقديم غسل الجمعة عند الإمامية إلى غير ذلك اهـ ميرزا جان. **(*) قوله)** وعلى الأول يمنع، أي القائل اهـ ح.

وإلا خرج عن كونه واجباً؛ إذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه، فإذا لم يجب فعله ولا فعل 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 أقمنه مقامه للدلالة التي ذكرناها^(٨٠)

"والجواب^(٨١)" 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^(٨٢)، وقولك: ٣٤٨ص/ الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على إطلاقه، بل بوجه من الوجوه كما تقدم^(٨٣).

(٨٠) العقلية والشرعية اهـ (٨١) عبارة الشيخ لطف الله في شرح الفصول، وأما الجواب عن قولهم: يخرج 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 اهـ (٨٢)، وأيضاً فإن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل؛ لأنه لو صلح مثلاً لتأدى الواجب به؛ لأن بدل الشيء يقوم مقامه، وإذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل اهـ نهاية. (٨٣) وأما القياس على الواجبات العقلية، فلعل القائلين =

(قوله) ولا يتعين له بدل، احتراز عن خصال الكفارة^(*)، وينظر مثاله في العقلية^(*). **(قوله)** وما يجري مجراها، لعله أروش الجنائيات. **(قوله)** ولو سلم، أي ولو سلم أن تأخير الواجب تركاً له، ولو عن أول الوقت. **(قوله)** بل بوجه من الوجوه، فتأخير الموسع عن أول الوقت، وإن لم يَأثم بتركه فيه فهو يَأثم بتركه بوجه من الوجوه وهو تأخيره عن وقته المضروب له. "إذا عرفت" هذا اندفع ما يقال قد تقدم في تعريف الواجب إن 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^(*)، فتأمل.

(*) قوله) احتراز عن خصال الكفارة، المثال الواضح بالوضوء والتيمم، إذ اتصاف التيمم بالوجوب إنما هو عند البدلية لا أصالة، بخلاف خصال الكفارة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه. **(*) قوله)** وينظر مثاله في العقلية، قال في الأم بعد هذا بياض في نسخة المصنف اهـ. **(*) قوله)** فهو محتاج إليه على هذا التسليم، ما ذكره المحشي صحيح لمن تأمل اهـ منقولة ح.

(و) أما (القول بوجوب العزم الخاص إن آخر) 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^(٨٤) وترك المقبحات، وقال الإمام المهدي [ﷺ] 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 أبعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير^(٨٥) انتهى. (وقيل) متعلق الوجوب (أوله^(٨٦)) وهذا لأكثر أصحاب الشافعي^(٨٧)،

= بعدم وجوب العزم لا يسلمون وجوب العزم على كل من المذكورات بخصوصه اهـ شيخ لطف الله ينظر اهـ لي

(٨٤) قال العضد: إن العزم على فعل كل واجب إجمالاً وتفصيلاً عند تذكره هو من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوته سواء دخل وقته أو لم يدخل، فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لأنهم، وإن لم يدخل الوقت أو لم يجب اهـ، يعني أن من أحكام الإيمان 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 الإيمان، فكأن العصيان لذلك، وأما تفريع قوله: فلو جوز كما سبق فليس على ما ينبغي؛ لأن عدم العزم لا يستلزم تجويز الترك اهـ سعد (٨٥) وإن كان التقديم أفضل لكونها تكون فيه لطفاً في واجب ومندوب بخلاف آخره اهـ منهاج (٨٦) 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 اهـ شرح فصول للشيخ لطف الله (٨٧) قال الأسنوي في شرح المنهاج: وهذا القول لا يعرف في مذهبنا، أي مذهب الشافعي، ثم قال: نعم نقله الشافعي عن المتكلمين، فقال، وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يقول: إن وجوب الحج على الفور أن وجوب الصلاة مختص بأول الوقت حتى لو أخره عن وقت الإمكان عصى بالتأخير اهـ شيخ لطف الله (*) قال البيضاوي في المنهاج: ومنا من قال يختص بالأول وفي الآخر قضاء =

(قوله) على وجه الجملة إلخ، وأيضاً لو كان العزم بدلاً لتأدى الواجب به، وليس كذلك ذكره في شرح الفصول^(*).

(*) قوله ذكره في شرح الفصول، قال الشيخ لطف الله عقب هذا، قال الإمام المهدي ﷺ في المنهاج: والصحيح هو قول من لم يجعله بدلاً في أول الوقت ووسطه، إذ المصلحة إنما هي فيما عين الله تعالى، ولم يعين إلا الصلاة دون العزم، ولما كانت الصلاة بفعلها مستوية في جميع أبعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير اهـ.

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، وتأخير عنه إلى أي الأوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلاً، فالمفعول أولاً مؤدى في وقت الوجوب، والمفعول ثانياً مؤدى في غير وقت /ص ٣٤٩/ الوجوب غير أن الشرع أباح [له] التأخير إلى وقت معلوم^(٨٨)، وقيل: هو وقت قضاء فيأثم بالتأخير عن أوله، كما نقله الشافعي عن بعضهم^(٨٩)، وقال بعضهم: إنه قضاء يسد مسد الأداء؛ للإجماع على نفي الإثم، وهذا معنى قوله: (فإن أخر، فالأداء والقضاء قولان وقيل) متعلق الوجوب من الوقت (آخره)، وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة^(٩٠)، (و) اختلفوا فيما فعل في أول الوقت، فمنهم من يرى (كون التقديم) للفعل قبل آخر الوقت يُصير الفعل (نفلاً يسقط الفرض)،

= أراد منا أي من الشافعية، ومثله للرازي في المحصول والمنتخب فإنه قال: ومن أصحابنا وصرح بنسبته إليهم في المعالم والمنقول عن عامتهم رده وإنكاره اهـ، ولعله التبس على الرازي توجيه الاصطخري، حيث ذهب إلى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار اهـ. (٨٨) فيكون أداء اهـ (٨٩) 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 اهـ (٩٠) وأحد قولي القسم ورواية عن الهادي اهـ (*) يحقق النقل ففي تحرير ابن الهمام وهو أعرف بمذهب =

(قوله) وقيل: آخره، هو ما يتسع لتكبيره، كذا في البحر في أول باب الأوقات، وقيل: ما يتسع الوضوء والصلاة^(٩١). (قوله) نفلاً، خبراً، لكون، واسمه التقديم، فقد أخبر باسم العين عن اسم المعنى^(٩٢)، وقد صح ذلك للمبالغة، كما ذكره نجم الأئمة في قوله: (ولكن البر من آمن بالله)، وقد جعل المؤلف رحمته خبر التقديم في الشرح فعل الصيرورة، ونفلاً خبرها^(٩٣)، كالتأويل لصحة الأخبار، ولا تخلو العبارة عن خفاء.

(*) قوله وقيل: ما يتسع الوضوء والصلاة، وهل المراد آخر الوقت الاختياري أم الاضطراري تردد فيه الإمام عز الدين في شرح البحر، وقال: إن كلام البحر يشعر بالأول، ومذهبهم يشعر بالثاني اهـ 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 اهـ ح.

(*) قوله فقد أخبر باسم العين عن اسم المعنى، الحمل في عبارة المؤلف غير صحيح، ولكن لا لما ذكره المحشي، إذ النقل اسم معنى أيضاً، وإنما الوجه في عدم الصحة: كون النقل صفة لمتعلق التقديم وهو الصلاة، لا للتقديم والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه.

كالوضوء قبل دخول الوقت، ورد بأنه لو كان نفلاً لجاز أن يؤديه بنيته^(٩١)، ومنهم من يرى أنه واجب معجل، وهو ما أشار إليه بقوله: (أو واجباً معجلاً)، كالزكاة المخرجة^(٩٢) قبل وقتها. "قليل" وهو باطل؛ لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل^(٩٣) إجماعاً، وروي عن الكرخي أنه فرض موقوف، وهو ما أشار إليه بقوله: (أو فرضاً إن بلغ) المكلف (آخره) لانكشاف الوجوب عليه (وإلا) يبلغه مكلفاً (فنفل) لانكشاف عدم الوجوب عليه، ورد بأن الفعل لا يكتسب حكماً بعد تقضيه فهذه (أقوال)^(٩٤) للحنفية، وقد روي عن الشيخ أبي الحسن الكرخي أيضاً أنه نفل يسقط الفرض، وأنه يوافق القول المختار^(٩٥)، (و) اختلف فيمن أخر الموسع عن أوله^(٩٦)

= أصحابه ما لفظه: السبب هو الجزء الأول من الوقت عيناً للسبق، والصلاحية بلا مانع، وعامة الحنفية إن لم يتصل به الأداء انتقلت كذلك إلى ما يتصل به إلى الأخير اهـ، قال في الأم من خط الوالد هاشم بن يحيى (٩١) أي بنية، كونه نفلاً، لكنه يعارض بالوضوء قبل الوقت، لكونه نفلاً، ولا يؤدي بنيته اتفاقاً اهـ (٩٢) وفي نسخة العجلة اهـ (٩٣) الظاهر أن المراد تقديم الصلاة لا مطلقاً، فتأمل اهـ (٩٤) والأقوال غير الأول منكراً للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الأداء لا يفضل عن الواجب اهـ شرح محلي على الجمع (٩٥) وهو قول الجمهور: إنه يتعلق بجميع الوقت اهـ (٩٦) 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 التخيير إلى التعيين، وقيل: التأثم إنما هو للجرأة وليس بشيء؛ لأن الجرأة ممنوعة مسنداً منعها بالتوسيع المعلوم، وبعدم كون الظن سبباً للتضييق اهـ شرح مختصر للجلال رحمته (*) الخلاف المشار إليه يختص بالعدلية إذ غيرهم=

(قوله) كالزكاة المخرجة قبل وقتها. "أجاب" بعض المحققين^(*): إن الحول شرط للتحتم، لا سبب للوجوب، بخلاف الوقت، وإلا لصحت قبله، وسيأتي للمؤلف في مسألة الأداء إن ملك النصاب الذي هو جزء السبب قائم مقام الوقت فلا تقديم. (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، خبراً لكون، ولكن زيادة المؤلف رحمته في الشرح لفظة: فهذه لا تصح، إذ لا تصلح للخبرة مع الفاء، ولعله على نحو: فانكح فتاتهم. (قوله) فإنه يوافق، أي وروي عنه أنه يوافق القول المختار.

(*) قوله ونفلاً خبرها، بل هو مفعول ثانٍ ليصير، بمعنى يجعل اهـ ح عن خط شيخه الحسن.

(*) قوله أجاب بعض المحققين، هو الجلال في شرح الفصول اهـ ح.

ص/٣٥٠ مع ظن الموت أو عدم بلوغ آخر وقته على صفة التكليف، فمن قال: إنها^(٩٧) لطف في واجب لا يؤثم؛ لأن الشرع ورد باستمرار وجوبها إلى آخر الوقت المضروب، ولا شك أن الملطوف فيه متأخر عن الوقت^(٩٨) في كل حال، وفي كل مكلف ومن قال بأنها شكر، يقول بأنه (يأثم مؤخر^(٩٩) بلا عذر مع ظن المانع)، كالموت، وتعذر الفعل (للجراءة^(١)) فإن لم يظن المانع فلا إثم عليه اتفاقاً،

= 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 اهـ من أنظار سيدي هاشم (٩٧) أي الواجبات اهـ (٩٨) المضروب لها اهـ (٩٩) ينظر في دليل التأثيم في هذا القول مع تعلق الوجوب بجميع الوقت اهـ (١) يمكن أن يقال: لا جراءة؛ لأنه موسع فلا إثم حينئذ اهـ.

(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، كإغماء 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 "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 الجراءة وليس كذلك، وحينئذ فلا جراءة مع التوسيع، ولا نسلم إن ظن الموت يضيقه ويقطع التخيير.

(قوله) فإن لم يظن المانع فلا إثم عليه^(*)، 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، "أحدهما": من أخر مع ظن المانع، كالموت كما ذكره المؤلف. "الثانية": من أخر مع ظن السلامة ومات فجأة، قالوا: فإنه لا يعصى؛ 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 =

(*) قوله) فلا إثم عليه، يعني ولو مات فجأة اهـ حسن يحيى.

(فإن لم) يقع المانع المظنون (فالفعل) في آخر الوقت (أداء) لصدق /٣٥١ص/ 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 لم يقل به أحد،

=المسألة الثانية بمفهوم قوله: مع ظن المانع، أي فإن لم يظن المانع في الموسع، فلا إثم عليه، إلا أنه لم يجعل المؤلف الفرق بين الموسع وما وقته العمر مجرد هذه المسألة الثانية كما ذكروا، بل هي مع القول بأن الأمر للفور، وهذا معنى قوله: 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 إلخ. "ووجه" عدول المؤلف عن الفرق بما ذكروه أن المحقق الشريف اعترضه، حيث قال: الفرق بين ما وقته العمر، وبين غيره مشكل، فإن ما يسع وقته العمر إن لم يجز تأخير أصله لم يكن موسعاً قطعاً، وإن جاز ذماً مطلقاً فلا عصيان بالتأخير مع الموت فجأة، إذ لا تأثيم بالتأخير، وأما 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 جوزنا تأخيرهِ 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 المؤلف وغيره فيما يأتي.

"فإن قيل" فالحج 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 بحجه صلى الله عليه وآله بعد مدة من نزول آية الحج.

"قلنا" الظاهر إنما وقته العمر له شبه بالمطلق، من حيث أنه لا يعرف وقت انتهائه بخلاف وقت الموسع، كالظاهر مثلاً، ولهذا لم يجعلوه موصوفاً بالقضاء كما يأتي للمؤلف، وله شبه بالمؤقت من حيث أن 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 معنوياً، والوجه في نية القضاء عند القاضي أن ذلك الظن كما صار سبباً لتعيين 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 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، كما إذا ظن المكلف قبل دخول وقت الظهر =

(وإلا فلا نزاع) يعود إلى (معنى) إنما النزاع في التسمية، وتسميته أداء أولى؛ لأنه فعل في وقته المقدر له شرعاً، وأما ما وقته العمر^(٢) فإنه يعصي مؤخره مطلقاً^(٣) 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 يموت، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: لا يجوز تأخير الحج؛ لعدم ظن البقاء إلى سنة أخرى، والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض.

[٥-الأداء والإعادة والقضاء في الواجب والنفل]

(مسألة) (الأداء) في اللغة: الإيصال والقضاء،

(٢) لما كان الإتيان بالحج والعمرة أداء إجماعاً، علم أن كل العمر وقته، كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما اهـ تنقيح (٣) 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 منهما موسع عند من لا يقول: إن الأمر المطلق للفور، وأن أول وقت الموسع لا يتعين اهـ

= مثلاً أنه لو لم ،،،، به ينقضي وقته وأخره، فإنه يعصي اتفاقاً، وبعد ظهور خطأ اعتقاده إذا أوقعه في الوقت كان أداء بلا خلاف ولا أثر للاعتقاد البين خطاؤه 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 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 مشترك بينهما هكذا ذكره الشريف.

(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 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 كونه فرض عين، وفرض كفاية، ومعيناً ومخيراً، وموسعاً ومضيقاً، والمؤلف رحمه الله أخرج هذه القسمة كما في الفصول فينظر في وجه ذلك.

ولعل وجهه أن قسمته بالنظر إلى ذاته كمعين ومخير 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 الموجد، 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 مقدمة وجوده، إذ الأولى تعود إلى نفس الفعل، والثانية إلى أمر خارج.

وفي الاصطلاح: (ما فعل^(٤) أولاً في وقته المضروب)، أي المقدر من جهة الشرع، ولم يقل واجب 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،

(٤) قال الأسنوي في منهاج ما حاصله: أن 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 اهـ من أنظار خاتمة المحققين محمد بن إسحاق رحمته (*) في شرح أبي زرعة على جمع الجوامع عند قول السبكي، والأداء فعل بعض، وقيل: كل ما دخل وقته قبل خروجه ما لفظه، وهذا الذي اعتبره في الأداء من فعل البعض لم يعتبره الأصوليون، والظاهر أنهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداء، وتبع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي ذلك في مصطلح أهل الأصول، ولا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة، أن يكون أداء، وغايته أن الشارع جعل حكمه حكم المدرك على طريق التفضل والامتنان والتوسيع، وإعطاء حكمه لا أنه مود حقيقة، كيف وتأخير الصلاة بحيث يخرج بعضها عن الوقت حرام، فكيف يساوي فعل هذا المتركب للحرام فعل المصيب الموقع لجميع الصلاة في وقتها، ولعله عليه السلام إنما ذكر هذا الإدراك بالنسبة إلى الإلزام الزائل عذره فعل تلك العبادة، لا بالنسبة لجعله مؤدياً ويدل لذلك أن هذا لم يطرده الفقهاء في الجمعة، بل قالوا بامتناع الجمعة لخروج جزء منها عن الوقت، وإنما تكمل ظهراً اهـ (*) 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 اهـ (*) إن قلت: إن هذا تعريف للمؤدى؛ لأن الأداء في الحقيقة فعل ما دخل وقته، وفرق بين المصدر واسم المفعول، قلت: إذا جعلت الأداء بمعنى المؤدى خلص عن الاعتراض.

(أقوله) أقسام متباينة، فما فعل 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 مسبوقاً بأداء مختل أم لا، وإذا وقع في وقته وكان مسبوقاً بأداء مختل كان إعادة، فجعل الأداء أعم مطلقاً من الإعادة، ونسبه أيضاً إلى البيضاوي، قال ذكره في مرصده، حيث قال: والأداء إن كان مسبوقاً بأداء مختل سمي إعادة.

وإطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد^(٥) مجاز من حيث المشابهة للمقضي في الاستدراك.

(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^(٦) الجماعة (وقيل): بل هي ما فعل فيه ثانياً (لعذر) أعم من أن يكون ذلك العذر خللاً أو لا، فيدخل ما أعيد لفضيلة الجماعة (والقضاء) في اللغة: أداء الدين، والصنع، والحكم، والحثم وغيرها، وفي الاصطلاح: /ص٣٥٣/ (ما فعل بعده) أي بعد وقت الأداء، إما (لترك) الفعل فيه،

(٥) فإن قيل: إذا فسد الحج بالجماع فتدركه، فإنه يكون قضاء، كما قال الفقهاء مع أنه واقع في وقته، وهو العمر، فالجواب: أنه إنما يكون العمر كله وقتاً إذا لم يحرم إحراماً صحيحاً، فإما إذا أحرم به فإنه يتضيّق عليه، فلا يجوز له الخروج منه، وتأخيره إلى عام آخر، ويلزم من ذلك فوات الإحرام به، فإذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف ما أتى به غير منعقد اهـ أسنوي، 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 الإحرام؛ لأجل ما قدمناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي حسين في تعليقه، والمتولي في التتمة، والروماني في البحر كلهم في باب صفة الصلاة اهـ أسنوي (٦) وهذا بناء على أن الأولى هي الفريضة، وقيل: أعم اهـ.

(أقوله) والصنع، قال في الصحاح: قد يكون بمعنى الصنع والتقدير، قال أبو ذؤيب:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوايح تبع^(*)

ومنه قوله تعالى: (فقضاهن سبع سماوات في يومين). (أقوله) والحكم، قال في الصحاح، ومنه قوله تعالى: (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه). (أقوله) وغيرها، قال في الصحاح: قد يكون بمعنى الفراغ، تقول: قضيت حاجتي، وضربه فقضى عليه، أي قتله، وقضى نحبه، أي مات، وقد يكون بمعنى الإنهاء، ومنه قوله تعالى: (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب)، وقوله تعالى: (وقضينا إليه ذلك الأمر)، أي أنهينا به وأبلغناه. (أقوله) 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 المؤقتة عن حد ابن الحاجب، والمؤلف قد اختار إدخالها في القضاء، ولدخول قضاء الحائض والنائم في حد المؤلف رحمهم بغير تكلف بخلاف حد ابن الحاجب، فإنه احتاج لإدخال قضاء الحائض والنائم إلى زيادة، قوله: مطلقاً، وأراد به أنه لا يشترط سبق الوجوب على الفاعل، بل المعتبر مطلق الوجوب=

(*) (أقوله) أو صنع السوايح تبع، تبع بدل من صنع، وصنع صفة مشبهة كحسن اهـ.

(أو) لوقوع (خلل) فيما فعل فيه فيخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة، والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فإن فعل فيه فأداء أو إعادة، وبعده قضاء. "فإن قلت" الزكاة المعجلة قد قدمت على وقتها^(٧)، فلا يصح قولكم: إن الفعل لا يقدم على وقته. "قلنا" قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء^(٨) سببها قائماً مقامه، وجعل وقتها بذلك موسعاً فلا تقديم فيه. "فإن قيل" إذا وقعت ركعة من الصلاة في وقتها وباقيها خارجة فهل هي أداء أو قضاء؟ "قلنا" بل أداء، أما ما وقع في الوقت فظاهر، وأما ما وقع بعده فبالتبعية. "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^(٩) وصوم رمضان، والنذر المعين، وما لا يوصف بشيء منهما، كالواجبات والنوافل المطلقة، وما يوصف بالأداء^(١٠) فقط، كالحج، وصلاة الجمعة، وما يوصف بالقضاء/ص ٣٥٤ فقط كصوم الحائض.

(٧) والوضوء قبل الوقت للصلاة المؤقتة، إلا أن يقال: المراد من الفعل الذي لا يتقدم على وقته المقصود لنفسه، لا الفعل المقصود به غيره، كما هو شرط لغيره، كالوضوء فيصح تأديته قبل حصول المشروط لصحة تقدم الشرط على أسباب المشروط، كالوقت اهـ (٨) والجزء الآخر الحول اهـ ينظر، فإن في البحر وغيره من كتب الفقه أن ملك النصاب سبب كامل، والحول شرط اهـ (٩) والنوافل المؤقتة على مقتضى كلام المؤلف المتقدم اهـ (١٠) 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 اهـ لي.

"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، ولتخرج النوافل المؤقتة كما عرفت، 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 رحمه الله 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 بناءً على أنها قسم منه، =

[٦- حكم تحصيل سبب الواجب وشرطه]

(مسألة) في الكلام في مقدمة الواجب^(١١) لا خلاف في أنه إذا كان مقيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة، كأن يقول: إن ملكت النصاب فزك، وإن استطعت فحج، فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب، وما به الاستطاعة^(١٢) إنما 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،

(١١) في كلامه مسامحة، إذ الكلام في مقدمة الوجوب لا الواجب اهـ، بل كلام المؤلف أولى فتأمل اهـ (١٢) فلا يجب عليه تحصيل الأمور به إلا عند حصول ذلك القيد، فوجبه موقوف على حصول ذلك القيد، فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الأمر الخ اهـ من شرح الشيخ لطف الله، وهذا ما يقال في الفروع: تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب اهـ لطف الله.

=وزاد قوله: فإن وجد سبب وجوبه، ثم قال: وإلا فغيرهما بناءً 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 قسيماً للأداء بناءً 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 لانسياق الذهن إليه، والله أعلم. **(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 المطلق للفور أو للتراخي عدم التوقيت، وإن كان مقيداً.

(قوله) فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب، وذلك لأن الوجوب إذا كان مقيداً بشرط وانتفى ذلك الشرط انتفى المشروط. قال الشيخ العلامة في شرح الفصول: 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 احترزوا بالمطلق عن المقيد بالشرط، وبقولهم: وكان مقدوراً عن غير المقدور بناءً على دخولهما في الواجب، ولعل العلاقة الأولى إلى الواجب في المقيد بالشرط اللفظي^(*)، وفيهما جميعاً المشابهة صورة للواجب في تعلق الأمر بهما لفظاً. **(قوله)** مع كونه مقدوراً واجباً، يعني بوجوبه، وإنما ترك المؤلف هذا القيد تسامحاً لظهور إرادته.

(*) قوله) في المقيد بالشرط اللفظي، وكذا في المتوقف على غير المقدور اهـ ح عن خط شيخه

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

(قوله) وقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين، حتى أن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيدة فلا تجب بالنسبة إليه، وإلى تعيين النصاب وإفرازه مطلقة فتجب، وكذا الصلاة بل التكاليف موقوفة على البلوغ والعقل، فهي بالقياس إليهما مقيدة، وبالإضافة إلى الطهارة واجبة مطلقة، وما ذكره المؤلف رحمته في تفسير المقيّد والمطلق هو الذي في شرح المختصر، وقد فسر غيره الواجب المطلق بما يجب في كل وقت، وعلى كل حال ففوقض بالصلاة إذ لا تجب في كل وقت وعلى كل حال مع أنها تكون مطلقة بالنسبة إلى بعض المقدمات، وإنما ذكرنا هنا هذا التفسير؛ لأنه يبنّي عليه كلام للمؤلف سيأتي إن شاء الله تعالى، والمراد بالتحديد ما تقدم من قول الشارع: إن ملكت النصاب فزك، وبالإطلاق عدم التحديد، وظاهر كلامهم أن التحديد يكون بالشروط والأسباب سواء كانت شرعية أو عقلية أو عادية، إذ قيد الإطلاق احترازاً عن القيد بها فينظر فيما يصح تقييده منها^(١)، فإنه لا يصح التحديد في بعضها باللفظ كما في النظر الذي هو شرط في العلم مثل: إن نظرت وجب العلم^(٢).

(قوله) مقدوراً للمكلف، أغفل المؤلف رحمته 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؛ لأنهما يدخلان تحت القدرة وإن كانا مما لا يتأتى الفعل بدونهما، وإنما أدخلهما الجمهور؛ لأنهما من المبحث 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 فسره بما عرفت، ولو فسر المقدور بما ذكره ابن الحاجب أعني ما يتأتى الفعل بدونه خرج الشرط العقلي، والعادي الممكن الحصول وهو عند الجمهور من المبحث فتأمل، وتام تحقيقه يؤخذ من حواشي شرح المختصر.

(*) قوله فينظر فيما يصح تقييده منها، الظاهر أن المراد بالمقيّد: ما كان مقيداً لمقدمة 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 اهـ ح عن خط شيخه. (*) قوله مثل إن نظرت وجب العلم، يقال: النظر سبب لا شرط كما هو صريح سياق المؤلف اهـ حسن الكبسي.

٣٥٥ص/ (واجب بوجوبه) سواء كان سبباً أو شرطاً^(١٣)، والسبب: هو ما يلزم من وجوده الوجود، والشرط: ما يلزم من عدمه العدم^(١٤) سواء كان السبب شرعياً، كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب،

(١٣) قال في شرح الجمع للزركشي: إن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا، ولذلك عبروا عنه بالمقدمة اهـ من خط سيدي العلامة أحمد بن محمد إسحاق، قال عن خط المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم رحمته (١٤) ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم اهـ.

(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، إلا 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 نسلمه فيما يتوقف عليه إلخ، فلا بد حينئذ من بيان دلالة عليه بإحدى الدلالات، فالذي في شرح الفصول للعلامة الجلال: أن المراد بكونه واجباً بوجوب المطلق أنه يلزم منه لا أنه مدلوله الوضعي أو التضمني كما أن الأمر بالشيء ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه وإنما يستلزمه، بل كما يلزم جواز الإصباح جنباً من جواز المباشرة إلى تبين الفجر، وذلك من أقسام المنطوق غير الصريح، فيكون المراد بقول المؤلف: فيما يأتي أنه يفيد به 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 مجمع 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 والمانع، وقد حصل التمييز بما ذكر من استلزام الوجود للوجود، ويشمل ما يستلزم عدمه للعدم كما في بعض الأسباب، وما لا يستلزم كما في حز الرقبة للقتل، فعليك بالتتبع 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 حده 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 الإعتاق 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.

أو عقلياً، كالنظر المحصل للعلم/ص٣٥٦/ أو عادياً، كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب، وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً، كالوضوء^(١٥)،

(١٥) فإنه لم يكن شرطاً عقلياً ولا عادياً لتمام الصلاة، وإنما اعتبره الشارع فقط، ولا يخفك أن النزاع فيما يثبت بالأمر الذي وجب به الواجب، ومثل الوضوء لا يجب إلا بدليل مستقل اه نظام الفصول

(قوله) أو عقلياً، أي ما يقتضي 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 ليدخل في المبحث، والمراد بالنظر: هو الصحيح، قال ابن متويه^(١٦): وطريق معرفة صحته أن يعرف أن الاعتقاد الواقع عنه مقتض لسكون النفس فنعلمه 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 استلزام 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 قبيل 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 يجز أن تختلف كما في النظر في الدلالة^(١٧)، ولهذا تختلف أحوال الناس في الآراء والحروب، وتختلف حال المجتهدين مع علم كل واحد بطريقة صاحبه، فثبت 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 عدمه العدم. **(قوله)** كالوضوء في الصلاة، فإذا علمنا أن الوضوء شرط في الصلاة ثم أوجبها الشارع ساكتاً عن الوضوء وجب الوضوء لوجوبها كذا في شرح الشيخ العلامة، والأولى التمثيل بالحوال في وجوب الزكاة^(١٨)، إذ الوضوء لا يلزم من عدمه عدم الوجوب إنما يؤثر عدمه في عدم صحة الصلاة، والصلاة ليست بحكم شرعي بل عقلي وقد سبق كلام في هذا.

(*) قوله) قال ابن متويه إلخ، عبارة ابن متويه، فأما النظر الصحيح الذي يراد به توليد العلم به، فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد أنه مقتض سكون 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 يشارك العاجز في ذلك لم يمكنه أن يعرفه بهذه الصفة إلخ كلامه فليطالع اه ح. **(*) قوله)** كما في النظر في الدلالة، كدلالة الدخان على النار اه ح.

(*) قوله) والأولى التمثيل بالحوال في وجوب الزكاة، مثال المؤلف صحيح، إذ الكلام فيما لا يتم الواجب المطلق إلا به، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يلزم من عدمه عدم تمام الواجب، =

أو عقلياً، كترك أضداد المأمور به^(١٦)، أو عادياً، كغسل جزء من الرأس في غسل الوجه. (وقيل لا) يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب إلا به^(١٧) سواء كان سبباً أو شرطاً، وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالإجماع في وجوب الأسباب.

(١٦) هذا على قول من يقول: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده اه ينظر اه سيدي عبدالله الوزير
(١٧) 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 اه من خط سيلان

(قوله) كترك أضداد المأمور به يلزم من عدم الترك عدم الفعل لا من وجوده الوجود، كما ذلك مقتضى الشرطية، ولعل ذلك مبني على جواز الخلو^(١٨) عن الفعل والترك كما هو المختار، ولاستيفاء البحث محل آخر، وإنما قال: أضداد المأمور به؛ لأنه لا يتحصل الواجب إلا بترك كل ضد له بخلاف المحرم، فإذا فعل واحداً منها كفى.

(قوله) كغسل جزء من الرأس، هكذا مثل في شرح المختصر للشرط العادي، وكذا في الفصول، قال الشيخ العلامة: فإن العلامة قاضية بأنه لا يقطع بغسل جميع الوجه إلا مع غسل شيء من الرأس، قيل وقد وجد تشكيك ذلك بخط المؤلف رحمته، ولعل وجهه أن استكمال الوجه لا يمكن بدونه^(١٩) 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، إنما الخلاف في غيرها هكذا في حاشية السعد قال السيد الشريف: فالإجماع فيها لدليل خارجي هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلاً لعدم تعلق القدرة بها، إما مع عدم الأسباب فلا متنازعها، وإما معها فلكون المسببات حينئذ لازمة لا يمكن تركيبها بوجه ما، فإذا ورد أمر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق=

= 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 اه ح من خط شيخه.

(*) قوله) ولعل ذلك مبني على جواز الخلو إلخ، لا يخفى أنه لا دخل لهذا فيما نحن فيه؛ لأنه إن أراد انبناء لزوم عدم الفعل مع عدم الترك على الخلو لم يستقم إذ المراد من عدم الترك هنا عدم الترك ضد الفعل لا عدم ترك الفعل حتى يخلو عنهما وإن أراد انبناء 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 اه، بل المراد ترك الفعل عند من يقول لا يتحقق إلا بفعل فيخلو عن الفعل والترك عند السكون، إذ ليس بترك اه حسن الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي. **(*) قوله)** لا يمكن بدونه، 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 اه حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي.

(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^(١٨) معه دون الشرط، ونسب هذا القول إلى المرتضى الموسوي والرازي، وكلام ابن الحاجب في المختصر/٣٥٧ص/ في أثناء الاستدلال يقتضي أن إيجاب السبب مجمع عليه^(١٩) وأن نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه^(٢٠) "احتج" القائلون بالمذهب (الأول)^(٢١) بأنه (لا) يمكن أن (يتأدى) الواجب (على وجهه)/٣٥٨ص/ الذي وقع التكليف عليه (من دونه)

(١٨) والمراد بالسبب العلة، كما إذا أمر بإحراق زيد، فإن ذلك الواجب متوقف على النار التي هي سبب الإحراق اهـ من شرح الجمع للزركشي عن خط المتوكل على الله إسماعيل.
(١٩) وفيه نظر لما قيل في بعض الحواشي موافقاً لما في شرح المنهاج: أن الخلاف قد وقع في السبب أيضاً، وكلام المنهاج صريح في ذلك اهـ
(٢٠) 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 اهـ
(٢١) 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 لظهورهما اهـ أفاده السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد ومن خطه نقل.

=بالسبب فهو الواجب حقيقة، وإن كان وسيلة له ظاهراً فلذا أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لا لأنها وسيلة إليه، فلا يدل الإجماع على وجوب التوصل، فإن شروط الفعل العقلية والعادية لا يتأتى فيها ذلك الدليل؛ لأن الفعل معها مقدور.
(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 إن نفيه، وبيان ما ذكره ابكّن 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) على وجهه، لعل هذا القيد بالنظر إلى الشرط الشرعي، وأما العقلي والعادي فلا؛ لأن مفهوم هذا القيد أن الفعل بدونهما يتأدى لكن لا على وجهه وليس كذلك، فإن الفعل لا يتحصل بدون =

=ترك أصداده أصلاً" وقد يقال "النفي عائد إلى القيد مع عدم التعرض للمقيد بنفي أو إثبات، بل قد ينتفي كما في العقلي والعادي وقد لا كما في الشرعي فيصح التقييد بالنظر إليهما أيضاً، وهذا هو أحد معاني النفي الداخل 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 بدون وحينئذ يرد عليه: أن اللازم من هذا الاستدلال أنه لا بد في تأدية ما يتوقف 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، فأين دليله، 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 النقيضان، أي المنع من ترك ذلك الشيء، وعدم المنع منه، لكن يرد عليه: إن اللازم حينئذ هو إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ولو بأمر آخر، والنزاع في إيجابه بالأمر 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، 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: 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^(١): "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 مقتيضاً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال "ثم اعترضه" صاحب الجواهر بأن التكليف به حال عدم المقدمة إنما يستلزم لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع^(٢)، "وأجاب" الأصفهاني بأن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه في جميع الأحوال، ومن جملتها 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؛ =

(*) قوله بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب إلخ، الظاهر أن يقال بدون إيجاب ما يتوقف عليه كما يشعر به كلام القسطاس الآتي فتأمل اهـ شيخنا المغربي ح. **(*) قوله** حيث قال: يعني في القسطاس اهـ ح. **(*) قوله** وهو ممنوع، إذ عدم الوجوب لا يوجب عدم اهـ منه ح.

أي: من دون ما يتوقف حصوله عليه، 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^(٢٢) فيجتمع النقيضان^(٢٣) 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^(٢٤)

(٢٢) قد يقال: الذي يظهر استلزامه لعدم الإتيان به على الوجه المطلوب منه لا لعدم المنع من تركه والله أعلم أهـ (٢٣) المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه أهـ (٢٤) قد يقال: هو ممنوع، إذ لا يكون تكليفاً بالمحال إلا لو كلف بالإتيان بفعل هذا الفعل، وترك ما يتوقف عليه وهو هنا ليس كذلك أهـ

=لأنه لازم سواء قلنا بوجوب المقدمة، أو لم نقل به، أما على تقدير عدم الوجوب فظاهر، وإما على تقدير وجوبها؛ فلأنه ذكر أن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه في جميع الأحوال، ومن جملة الحالات التي عدمت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال. قال فظهر أن التكليف بالمحال لازم^(*) على التقديرين، 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 سبقت الإشارة^(*) إلى ذلك انتهى، وقد ذكر المؤلف رحمته أيضاً تحقيق الواجب المطلق فيما سبق بمثل ما ذكره الجوهري هنا. إذا عرفت ما ذكرنا ظهر ذلك أن قول المؤلف في هذا الوجه الآخر لكان مكلفاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه مبني على تفسير المطلق^(*) بما يجب في جميع الأحوال وهو غير ما اختاره فيما سبق فلم يتم بما ذكره المرام والله أعلم.

*** قوله** فظهر أن التكليف بالمحال إلخ، فما هو جوابكم فهو جوابنا أهـ جواهر، وقوله: ثم قال: والحق عبارة الجواهر والحل إلخ أهـ.

*** قوله** وقد سبقت الإشارة إلى ذلك، هذا الأول من الجوابين، ثم قال في الجواهر: وأما ثانياً فلأن عدم المقدمة شرعاً لا يستلزم جواز عدمها حتى يلزم جواز المحال؛ لأن انتفاء الوجوب الشرعي لا يستلزم انتفاء وجوب العقل أهـ جواهر.

*** قوله** مبني على تفسير المطلق إلخ، ويمكن أن لا ينبي كلام المؤلف على هذا التفسير بأن يقال مراده إن عدم إيجاب ما يتوقف عليه الواجب يقتضي التخيير بين فعله وتركه، وحين 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 أهـ حسن بن يحيى الكبسي عن خط السياغي.

"احتج" (الثاني) بأن (إيجاب شيء) بدليل يدل عليه (لا يتعداه) إلى غيره من الأمور الخارجة عنه، فإيجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم (و) الجواب أن ما ذكرتموه من أنه لا يتعداه إلى غيره (لا نسلمه فيما يتوقف عليه) حصوله فإن العرف شاهد بأن وجوب الشيء يفيد ذلك بمعناه^(٢٥) "احتج" (الثالث) على وجوب الشرط الشرعي، وعلى عدم وجوب غيره^(٢٦).

(٢٥) أي تضمنه اهـ من خط سيلان، بل استلزمه تأمل اهـ
(٢٦) 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 اقتراني 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 بمنع 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 لامتنع 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 يعصي بتركه والتالي باطل، فالمقدم مثله، بيان البطلان أنه لا يعصي بترك غسل جزء من الرأس، حيث لم يحصل بدونه استكمال الوجه، إنما يعصي 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=

(قوله) يفيد ذلك أي وجوب ما يتوقف عليه بمعناه، أي بمعنى وجوب ذلك الشيء، وعبارة المؤلف عليه السلام كما في شرح الجوهرة ونقله الشيخ العلامة في شرح الفصول، ولعل المراد بواسطة استلزام معناه لوجوبه؛ لأنك قد عرفت سابقاً أن ذلك من دلالة الالتزام لا التضمن.

أما الشرط الشرعي/ص٣٥٩/ فلأنه (لو لم يجب لم يكن شرطاً لحصول) جميع (ما أمر به) من دونه لعدم الأمر/ص٣٦٠/ به (فيصح) حينئذ، وذلك ينفي حقيقة الشرطية

=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" بمنع 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 لوجب نية، والإجماع على خلافه "والجواب" منع وجوب نية ما بالعرض كالمقدمة هنا وإلا لزم نية النية إلى ما لا يتناهى اهـ من خط سيدي عبدالله بن علي الوزير رحمته الله تعالى.

(قوله) أما الشرط الشرعي، أي أما احتجاجه على وجوب الشرط الشرعي، وقوله بحصول جميع ما أمر به هذا بيان الملازمة في هذه الشرطية "واعلم" 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 مستفاداً من كونه شرطاً، أو من أمر آخر لم ينتهض الاستدلال على ذلك "فنقول" الذي فهم من كلام العلامة السعد وقرره في الجواهر أن الشرط الشرعي استيفيد وجوبه من شرطية، أي من جعله شرطاً، حيث قال في اعتراضه على احتجاج ابن الحاجب: وإلا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً، إذ لا معنى لشرطيته^(*) سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب، بل صرح السعد بعد هذا بأن الشرط واجب بأمر آخر حيث قال وإنما يصح احتجاجه لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر والذي فهم من كلام السيد المحقق إن الشرط الشرعي لم يجب إلا بالأمر المتعلق بالمشروط لا بأمر آخر، وبنى على هذا في تقريره لاحتجاج ابن الحاجب، حيث قال: الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب الفعل المشروط به، إذ لو لم يجب به فليس 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 وأجزأه وخروجه عن التكليف، وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً للفعل هذا خلف، =

(*) قوله إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع إلخ، 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 اهـ حسن بن يحيى الكبسي رحمته الله ح.

= ولا يمكن إجراء هذا الدليل^(*) في الشرائط العقلية والعادية هذا كلامه، وأما المؤلف رحمته فيما يأتي فإنه قد لاحظ 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 أوجه 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، ففيه أن جعل الفعل موقوفاً عليه لا يعقل إلا ب خطاب من الشارع خاص، وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث، فإن قوله: وحينئذ إلخ مبني على ما ذكره السيد المحقق من أن ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض، ولا يخفى ما في الجمع بينهما^(*) وملاحظتهما جميعاً من التنافي، 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 تقرر شرطيته بأمر آخر يعرف به توقف المشروط عليه، وإن ادعى أنه يعرف بأمر آخر لم يتم ما ذكره السيد المحقق من أنه خلاف المفروض، وقد ذكر بعض المحققين^(*) 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 بما 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 شرطيته 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 =

(*) قوله ولا يمكن إجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية؛ لأنه لا يمكن الإتيان بالواجب المشروط بدونهما بخلاف الشرعي اهـ ح عن خط شيخه.

(*) قوله ولا يخفى ما في الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي، 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 وجود المقدمة ليدخل في المبحث، وحينئذ ينافي قول المؤلف: لو لم يكن له شرط أوجه الشارع بأمر آخر، والمفروض أنه ليس هناك أمر آخر اهـ حسن بن يحيى ح. (*) قوله وقد ذكر بعض المحققين، هو ميرزا جان اهـ.

(و) أما (غيره) فإنه (يستلزم وجوبه) /٣٦١ص/ بما وجب به الواجب (تعقله) أي تعقل الموجب^(٢٧) [له]، وإلا أدى إلى الأمر بما لا يشعر به وهو باطل؛ للقطع بإيجاب الفعل مع الذهول^(٢٨) عن لوازمه،

(٢٧) أي الطالب اهـ جلال ولفظ حاشية من إضافة المصدر إلى فاعله اهـ منه، والجار والمجرور متعلق بتعقل لا بالموجب اهـ أملاً أي يتعقله من أوجه اهـ (٢٨) 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 إيقاع الواجب مشروعاً، وذلك بملاحظة ما له من الأركان والشرائط الشرعية اهـ

= 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 بمشروطيته إذا كان شرطاً شرعياً هل يجب أم لا؟، وهل يكون جعله شرطاً إيجاباً أم لا؟، ثم أورد على كون هذا الطرف الآخر من محل الخلاف أن ظاهر كلامهم في محل النزاع، هو أن إيجاب المشروط بعينه إيجاب الشرط لا أن جعله شرطاً إيجاباً له، ثم قال: وتوجيه ظاهر؛ لأن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يستفاد منه إيجاب 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 مدخلة 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 إيجاب الشرط، وهذا هو مرادهم، إذ 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 بمجرد وجوب الشرط، وقول ابن الحاجب: لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً، على أن المراد لم يكن الشرط بمجرد شرطية شرطاً للواجب، هذا ما ظهر لي في تحقيق المقام، وهو من المضائق والله أعلم.

(قوله) وأما غيره، أي وأما احتجاجة على عدم وجوب غير الشرط الشرعي قد أورد المؤلف رحمته لابن الحاجب على ذلك خمسة أوجه: أولها: قوله يستلزم وجوبه تعلقه 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، 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 **(قوله)** وهو باطل، أي لزوم التعقل

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^(٢٩) فيجب وهو باطل إجماعاً، وأيضاً يستلزم وجوب نية المقدمة ولا يجب إجماعاً^(٣٠) (و) "الجواب" عما احتج به لوجوب [الشرط] الشرعي بأننا (لا) نسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب بما وجب به (حصول) جميع ما أمر به

(٢٩) عبارة الجلال لا يتم فعل الواجب إلا بترك كل ضد، ولا ترك المحرم إلا بفعل واحد من أصداده التي منها المباح فيكون فعل المباح وتركه واجبين غايته أن يكون واجباً مخيراً بينه وبين غيره اهـ (٣٠) فإن المتوضئ إنما ينوي غسل الوجه لا غسل جزء من الرأس اهـ جلال (*) وثمرة الخلاف هل يتناول الأمر بذلك الواجب، ويوصف بالوجوب، ويثاب بفعله، ويعاقب بتركه اهـ فصول

(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 أدائه إلى اجتماع الوجوب وعدمه فيه **(قوله)** ونحن نقطع بإمكانه، أي بصحة وجوب غسل الوجه، ونفي وجوب غيره، فنقول: لم يجب غسل شيء من الرأس **(قوله)** لأن فعل الواجب، إنما زاد هذا ولم يقتصر على قوله؛ لأن ترك الحرام إلخ، لأن الكلام في مقدمة الواجب، وقوله: لا يتم إلا به، هذا كما في شرح المختصر وحاشية الجواهر.

والأولى أن يقال: لا يتم إلا بفعل واحد من أصداده التي منها فعل المباح فيكون فعل المباح واجباً غايته أن يكون واجباً مخيراً بينه وبين غيره، وهذا الاحتجاج مبني على أن القادر لا يخلو عن الأخذ والترك، وفسر المؤلف رحمته فيما يأتي الأخذ بالفعل الذي يباشره الفاعل، والترك بضد ذلك لا بنقيضه، ورجح خلوه عنهما؛ لأن عدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام، وسيعتمد المؤلف رحمته على هذا الجواب عن هذا الوجه، حيث قال: لجواز أن لا يتوقف على فعل، وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى^(١). **(قوله)** في المتن لا حصول، هو مبني على الفتح اسم لا، وفي الشرح مرفوع فاعل يلزم فاختلفت العبارتان إعراباً وبناءً، وأما قوله: إن أراد فقيد للحصول إذ هو الجزء في المعنى، وفي الشرح قيد لقوله: لا نسلم إلخ، والأمر 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 =

(*) قوله) وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى في بيان هل المكلف به في النهي فعل أو لا اهـ منه ح.

(إن أراد^(٣١) ولو) كان^(٣٢) مأموراً به/ص٣٦٢/ (بأمر آخر) لجواز أن يجب بغير ما وجب به المشروط،

(٣١) 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 شرطاً، ونحن لا نقبل شرطيته إلا بكتاب آخر يتضمن أن شرط الواجب واجب، وشرط المندوب مندوب، فلا نسلم الصحة إلا مع عدم الشرطية والمفروض خلافه اهـ من إفادة السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد ومن خطه نقل (٣٢) أي الشرط كما هو صريح حاشية السعد على شرح العضد اهـ.

= 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 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. (وقوله) ولو بأمر آخر، لو بمعنى إن كما في ولو بالصين، وهو قيد لأراد ولمعموله المقدر فيكون التقدير إن أراد أنه أتى بجميع ما أمر به ولو بأمر آخر. وقد يتوهم^(*) أنه قيد لقوله: لا حصول، 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 أراد الثاني فلا نسلم أنه إذا أتى بجميع ما أمر به تجب صحته وإنما تجب صحته لو لم يكن له شرطاً أوجبه الشارع وبعبارتها يتضح المراد=

(*) قوله وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول، يقال: مؤدى عبارة المؤلف رحمته أنه أراد أن وجوب ذلك الشرط بأمر آخر فلا نسلم الإتيان بجميع ما أمر به وإن أراد وجوبه بما 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 () فتأمل في ذلك فلم يظهر كلام القاضي والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه الحسن بن إسماعيل، وقد شكل بعضهم على قوله: مؤدى، وعلى قوله: والتقدير إلخ، فيتأمل في وجهه اهـ () وهي قوله: ولو بأمر آخر، فهو في قوة إن ثبت شرطيته بأمر آخر فلا نسلم حصول جميع ما أمر به وإن أراد أنها ثبت شرطيته 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 اهـ ح عن خط شيخه.

(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^(٣٣) أوجبه الشارع بأمر آخر.

(و) "الجواب" عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي^(٣٤) "أما الأول" فإننا (لا) نسلم أنه (يلزم التعقل)^(٣٥) لكل واجب على الإطلاق، إنما يلزم تعقل ما يجب بالأصالة لا بالواسطة (ثم هو)^(٣٦) منقوض بالشرط لا مكان إجرائه فيه فهو مشترك الإلزام، وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي فقد جعله من تتمته، فإذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه.

(٣٣) لصاحب التفصيل أن يجيب عن هذا الطرف بأننا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط، والأمر بما يتوقف الأمور به عليه عقلاً، وذهبنا إلى التفصيل حيث لا يكون ثمة إلا مجرد حكم العقل بالتوقف، ومجرد أخبار الشارع بالتوقف من غير إلزام الفعل الشرط، وفرضنا بين مجرد حكم العقل، ومجرد حكم الشرع بالتوقف، وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل، وليس ما قصدناه والله أعلم اهـ (٣٤) من العقلي والعادي اهـ (٣٥)؛ ولأن النزاع إن كان في الوجوب الشرعي فانتفاء علم الله تعالى به معلوم مع 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 اهـ عصام المحصلين للجلال قدس سره (٣٦) قوله: ثم هو، أي الدليل منقوض بالشرط أي الشرعي لا مكان أجرائه أي الدليل فيه أي في الشرط الشرعي اهـ.

= من كلام المؤلف رحمه الله، وهذا ما نبهناك عليه سابقاً من أن المؤلف اعتمد فيه على أن الشرط مأمور به بأمر آخر (قوله) وإلا يرد ذلك، بل أراد الأمر المتعلق إلخ، أي بل أراد أنه أتى بجميع ما أمر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب، ولو قال: 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 رحمه الله، وقد عرفت مما سبق عن بعض أهل الحواشي ما تتم به الملازمة في قول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً فتأمله

(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 (قوله) فقد طلب، أي الفعل من حيث هو أي الفعل موقوف على الشرط، وحاصله أن الفعل طلب من حيثية ما هو موقوف عليه بأن يكون إيقاعه على الوجه المشروع باشماله على جميع الأركان والشرايط الشرعية فيكون تعقله لازماً للموجب.

/ص٣٦٣/ففيه^(٣٧) إن 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،

(٣٧) حكم العلامة سيلان المحشى رحمته الله بالتنافي بين قول ابن الإمام قدس الله روحه، وإنما يلزم الصحة إلخ، وقوله: فيه إن جعل الفعل إلخ لم يظهر وجهه، والذي ظهر أن ابن الإمام بنى على أن الشرط الشرعي وجب بدليل خارجي خاص غير ما وجب به المشروط وهذا ظاهر من قوله، وإنما يلزم الصحة إلخ، وقوله: فيه 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 باق على خروجه عنه والله أعلم اهـ.

(قوله) ففيه، أي في هذا الفرق إن جعل الفعل موقوفاً عليه، أي على الشرط لا يعقل إلا ب خطاب خاص بالشرط، وحينئذ يكون الشرط واجباً بالأصالة، ويخرج عن البحث؛ لأن النزاع كما عرفت فيما لم يتعلق به أمر آخر، فالمؤلف رحمته الله قد بنى هذا الكلام على ما ذكره الشريف كما عرفت، وقد تقدم له خلافه، حيث قال: وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر كما ذكره السعد محاولة منه رحمته الله لتتام 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^(٣٨)، 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 **(واقوله)** دون القادر هكذا عبارتهم وقررها المؤلف، ولعل ذلك على سبيل الفرض^(٣٩) وإلا فهو ممتنع، إذ بينهما جزء لا ينقسم

(*) 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 فيهما وإلا لوجب في التطوع، بل من كونها شرطاً للواجب فقط، والله أعلم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد

(*) قوله) ولعل ذلك على سبيل الفرض، 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 ينقسم فغير مسلم، إذ ذلك غير عادي أهـ لسيد حسن الكبسي ح.

وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر، ولا بطلان اللزوم 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، وأيضاً يستلزم امتناع التصريح إلخ، إذ تقرير 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 ذكره في الجواب عن الثاني من الفرق بين العاجز والقادر، بأن قوله تعالى: (حتى يتبين لكم) الآية 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 ذكره 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 إنا 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 جملته 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 مخيراً، والمدعى أصل الوجوب لا كون المباح واجباً معيناً "وأجاب" بأن التخيير إنما يكون بين أمور معينة، كالصوم والاعتاق 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 مخيراً؛ 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 لساثر الأفعال الوجودية التي هي أضداد الحرام، =

*** قوله)** قلت: وبعض المحققين، ذكره ابن أبي شريف في حواشي شرح المحلي نقلاً عن البرماوي، وذكره ابن الهمام في تحريره في مسألة المباح اهـ إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح

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^(٣٨) "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^(٣٩).

(٣٨) كالمشروط مع شرطه، فالسبب أشد تعلقاً وكأنه أريد بالسبب العلة التامة لا المقتضى في الجملة اهـ.
(٣٩) وقيل: هو مناط الوجوب في السبب، ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب اهـ.

= ولا خفاء في أن الكف متوقف على القصد إلى الحرام، أو على خطورة بالبال، فمن 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 اكتفى بالانتفاء الأصلي في حقه، وإن قدرنا حصول ما يتوقف عليه الكف من القصد والإرادة والداعي إلى الحرام، فالموصوف 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^(٤٠) 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 بضده، فلا شك حينئذ أنه يجب علينا فعل المباح أو غيره تحصيلاً لعل الكف عن الزنا، والجمهور لا ينكرون وجوب المباح مثلاً في هذه الصورة، بل يصرحون 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 استدل به الكعبي من أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إنما هو في هذه الصورة الثانية، إذ في الأولى أعني مع تقدير عدم القصد والإرادة، والداعي إلى فعل الحرام لا يصدق أن فعل المباح مثلاً مما لا يتم الواجب إلا به، فإن أراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة، وإن أراد أن فعل المباح دائماً واجب للكف عن الحرام، فالدليل لا يدل عليه فتأمل انتهى

(قوله) وليس بكاف في نفي وجوب ما عداه من الشروط إلخ، هذا بناء على استدلال المؤلف، أما إذا استدل على وجوب الأسباب بأن القدرة لا تتعلق بالمسببات لعدم القدرة عليها كما تقدم عن الشريف، فالأمر ظاهر

(*) قوله فإنه التزم القول بوجوب المباح، ويخرج عما نحن فيه، إذ هو حينئذ سبب يلزم من وجوده الوجود لا شرط كما في الصورة الأولى، فتأمل والله أعلم اهـ حسن بن يحيى.

"فإن قيل" الحجة في نفي وجوب ما عدا السبب حجة النافي على الإطلاق^(٤٠) فقد عرفت /٣٦٥ص/ بطلانها. هذا ما حكي من الأقوال في هذه المسألة، ولو قيل^(٤١) بأن الشرط الشرعي لا يجب إلا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب، فإنها تجب بوجوبه لكان قوياً، فإن الشرط الشرعي^(٤٢) لا يعرف كونه شرطاً إلا بدليل خاص يعرف وجوبه منه بخلاف غيره^(٤٣) من الأمور العقلية والعادية، فإن معرفتها لا تتوقف على تعريف من جهة الشرع، فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية^(٤٤).

(٤٠) وهو القائل بأنه لا يجب تحصيل ما لا يتم الواجب إلا به سواء كان شرطاً أو سبباً وحجته أن إيجاب الشيء لا يتعدها اهـ. (٤١) هذا نظر متين وتحقيق بالقبول، قمين فله در المؤلف قدس الله روحه اهـ من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد رحمته (٤٢) 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 اهـ من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري رحمته (*) 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 اهـ من خط العلامة الجنداري أيضاً (٤٣) كأنه أراد بالغير ما عدا السبب الشرعي كما يدل على ذلك بيانه بقوله: من الأمور إلخ، فإن الظاهر عدم الفرق بين الشرط الشرعي والسبب الشرعي فتأمل اهـ (٤٤) قال في الفواصل شرح نظم الكافل في آخر تقرير هذه المسألة =

(قوله) فإن قيل إلخ، هذا الإيراد نشأ عن قوله عليه: وليس 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، فإجاب بأنك قد عرفت بطلان حجة النافي على الإطلاق فيتم الاعتراض بعدم الكفاية. **(قوله)** فإن الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطاً إلا بدليل خاص إلخ، قد عرفت مما سبق أنه وإن سلم ذلك لم يعرف وجوبه من دليل الشرطية لما تقدم أن مجرد شرطيته لا يفيد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب، **(وقوله)** فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها إلخ، ينظر^(٤٥) هل يلزم من عدم التوقف على التعريف من جهة =

*** قوله)** ينظر هل يلزم إلخ، يحقق التنظير وآخر القولة إن شاء الله فهو بمعزل عن إرادة المؤلف اهـ ح عن خط شيخه. لعله أراد مع بعده أن قول المؤلف فكان وجوبها إلخ مسبب وملزوم لما ذكره في قوله: فإن معرفتها لما 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 اهـ لسيد حسن الكبسي ح

[مسألة المندوب ١: حقيقة 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 /٣٦٦ص تاركه يذم، ولا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال فيزاد لإخراجهما مطلقاً؛ لأن الذم عام لوروده في سياق النفي،

= "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 عن اللجاج في إثباته بدليل المشروط بالدليل المطابقي 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.

= الشرع استفادة وجوبها من وجوب المشروط ودلالته عليها إلخ، فإنه لو ادعى العكس كما في الشرط الشرعي لم يبعد **(قوله)** في اللغة: المدعو إليه، قال الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في الناثبات على ما قال برهانا

(قوله) ما يمدح، عبارة المنهاج ما يحمد فاعله، إذ المدح هو الثناء على الجميل مطلقاً، والحمد على الاختياري، فالحمد أولى في تعريف المندوب؛ لأنه لا يكون إلا اختياريًا^(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 تركه 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) لا يكون إلا اختياريًا، يقال التعريف بالأعم غير ممتنع عند حذاق الأدباء كما ذلك مشهور اهـ سيدي حسن الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي.

أو لأن الإطلاق يفهم من الإطلاق (قليل و) المندوب (يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل)، وهذا قول أكثر الشافعية، وقال: (أئمتنا عليهم السلام) وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادفان المندوب^(٤٥) بل (ما أمر به عليه السلام) بخصوصه (ندباً) أي أمر ندب بأن تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب، فيما 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^(٤٦) وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون، وخصوصاً ما فعله صلى الله عليه وسلم مرة أو مرتين باسم المستحب، وما لم يفعله أصلاً باسم التطوع^(٤٧)، قالوا: لأن السنة في الأصل الطريقة والعادة^(٤٨)، والمستحب المحبوب، والتطوع الزيادة، وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج، إذ لا يجب 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

[٢- الخلاف حول تسمية المندوب مأموراً به]

(مسألة) "اختلف في المندوب" هل هو مأمور به أم لا؟ فرجح الأول الآمدي وابن الحاجب^(٤٩) وغيرهما،

(٤٥) في شرح الفصول للسيد صلاح مع شيء من عبارته، أي الفصول، والمسنون غير مرادف للمندوب والمستحب، وعبارة المتن توافق هذا والله أعلم اهـ (٤٦) المحاملي من أصحاب الشافعي اهـ (٤٧) ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك اهـ محلي على الجمع (٤٨) في الدين، وأنه محبوب للشارع يطلب اهـ محلي (٤٩) مع أن ابن الحاجب يقول: الأمر حقيقة في الإيجاب فيحقق اهـ

(قوله) قليل 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 (قوله) المسنون والمستحب ألا يرادفان المندوب، مقتضى هذا أنه لا ترادف عند أئمتنا عليهم السلام بين المستحب والمندوب، وكما هو في الفصول، لكن قوله: فيما يأتي وإلا فلا يسمى مسنوناً قاض بأن المستحب يرادف المندوب فلو اقتصرها هنا 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 (قوله) وغيرهما، الجمهور ورجحه ابن الحاجب

ورجح الثاني الإمام الرازي والكرخي وأبو بكر الرازي (والخلاف في الأمر به) أي: في كونه يسمى مأموراً به (مبني على الخلاف^(٥٠)) في كون الأمر حقيقة في الإيجاب) فلا يسمى مأموراً به (أو) موضوعاً (للمشترك بينه وبين/٣٦٧ص/ النذب)

(٥٠) قوله على الخلاف في كون الأمر، أي أمر كذا في حاشية السعد، وقوله حقيقة في الإيجاب كصيغة افعل اه محلي.

(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 استدرك عليه 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 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، و مقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر وذلك أن ابن الحاجب اختارها هنا كون المندوب مأموراً به وفيما يأتي في باب الأمر اختار خلاف هذا، وهو كون الأمر للوجوب مع كون الخلاف في هذه المسألة مبنياً على الخلاف في تلك "قال في الجواهر" وحينئذ يمنع أن إطلاق المأمور به على المندوب حقيقة فلا يصح جعل هذه المسألة مسألة برأسها، والمؤلف عليه لم يصرح بأن ما ذكره اعتراض فأوهم صحة ما ذكره ابن الحاجب وغيره في هذه المسألة، مع القول بأن الخلاف فيها مبني على ما سيأتي وليس كذلك، فلو صرح بالاعتراض زال هذا الإيهام مع أنه قد بنى على هذا الاعتراض؛ لأنه عليه زيف دليل إثبات كون المندوب مأموراً به، حيث قال: وحينئذ لا يتم الاحتجاج إلخ، لا يقال: وقد زيف عليه دليل النفي أيضاً؛ لأننا نقول^(٥١): زيفه عليه 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 التفتازاني وجعل هذه مسألة برأسها غير مبنية على ما سيأتي، ووجه كلام الجمهور وابن الحاجب هنا بما ذكره في الجواهر رداً لاعتراض السعد لكان أولى ليندفع التنافي في كلام الجمهور مع القول بأن هذه مبنية على ما يأتي^(٥٢) وتحقيق ما ذكره في الجواهر=

*** قوله)** لأننا نقول زيفه عليه، يقال: وكذا يقال في الأول: إنه زيف دليل إثبات كونه مأموراً به أمر إيجاب، وإلا فهو مأمور به أمر نذب مجازاً وحينئذ 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 اه حسن الكبسي من خط العلامة السياغي

*** قوله)** مع القول بأن هذه مبنية على ما يأتي، وليوافق ما سيأتي للمؤلف عليه في أول باب==

= من الرد على السعد يحتاج إلى استيفاء ليعرف المقصود "وبيانه" 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 الأولي أخص مطلقاً من الأمر بالمعنى الثاني، وكلاً منهما أخص منه بالمعنى الثالث، 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 المجرد 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^(*) أو لم يكن عند المحققين من علماء هذا الفن، وهو المراد بكون الأمر منقسماً إلى إيجاب وندب^(*) فقط "ثم قال" إذا عرفت ذلك فنقول: لا خفا في أن ابن الحاجب لم يرد بقوله: المندوب مأمور به أن المندوب مأمور به بالمعنى الأول؛ لأن المأمور به بالمعنى الأول واجب عنده، والمندوب يضاده، ومن البين امتناع حمل أحد المتضادين على الآخر، وكذا 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؛ لأنه نفى إطلاق المأمور به على المباح بمقابلة 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^(*) هذا حاصل كلامه "فإن قيل" إن المؤلف رحمته فيما يأتي في أول باب الأمر ذكر أن لفظ الأمر أعني "أ م ر" حقيقة في القول الإنشائي الدال =

= الأمر من جعل الخلاف في مدلول لفظ الأمر مسألة برأسها، واستعرفه قريباً اهـ منه في هذه القولة في الفتيلة اهـ ح (*) قوله سواء كان مع منع النقيض، كالواجب؛ لأن نقيضه الترك مثلاً، وقوله: أو لم يكن كالمندوب اهـ ح (*) قوله وهو المراد بكون الأمر منقسماً إلخ، وكذا الطاعة قد تطلق على فعل المأمور به، بحيث يكون تركه معصية، وقد تطلق على ما يتوقف 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 اهـ جواهر ح (*) قوله والثالث يمتنع نفيه عن المباح، 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 مطلقاً، وهو المطلوب فعلى هذا تندفع جميع الاعتراضات المذكورة في هذا المقام فتأمل اهـ جواهر ح

= 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 لعدم ذكره قيد التحتم في حقيقة لفظ الأمر، فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الإثبات؟^(١) ، وكيف يصح قوله هنا أن الخلاف ها هنا مبني على أن الخلاف في كون الأمر حقيقة في الوجوب "قلنا" هذا لازم للمؤلف رحمه الله، ولعله بنى ما سيأتي على ما ذكره في الجواهر من أنهما مسألتان، وأما السعد فكلامه متحد في أن الخلاف في مدلول "أ م ر" ومدلول الصيغة واحد، فإذا قيل الأمر للوجوب، فهو بمثابة مدلول الصيغة للوجوب، وهذا هو الذي اعتمده صاحب الجوهرة، وتبعه صاحب الفصول لاشتراطهم في مدلول "أ م ر" 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 الندب أو الإباحة وذلك بناء على المختار كما سيأتي هنا "واعلم" أن إدخالهم لأمر الندب 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 والندب، وأما على ما ذكره السيد المحقق^(٢) 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 المشتبهة وليظهر نفعه فيما يأتي إن شاء الله تعالى بعون الله وهدايته والله أعلم..

(١* قوله) فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الإثبات، لعل تزيفه لدليل الإثبات كونه مأموراً به حتماً، فكلام المؤلف هنا وفيما سيأتي متحد في كون المندوب مأموراً به، فتأمل والله أعلم اهـ ح، قال اهـ شيخنا المغربي عافاه الله **(٢* قوله)** وإما على ما ذكره السيد المحقق إلخ، حيث قال: ثم اختلف الأصوليون في أن صيغة الأمر لماذا وضعت؟، فقيل: للوجوب فقط، وقيل: للندب فقط، وقيل: للقدر المشترك بينهما، وهو الطلب على جهة الاستعلاء اهـ ح

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؛ /٣٦٨ص/ وحينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت^(٥١) بأنه طاعة، وأنه مقسوم إلى إيجاب وندب^(٥٢)؛ لأن الطاعة^(٥٣) فعل المأمور به /٣٦٩ص/ وغيره

(٥١) قوله لا يتم الاحتجاج على الثبوت، أي بأمرين: الأول: بأنه أي المندوب طاعة، والثاني بأنه أي الأمر مقسوم إلخ، فهذا لف للمشارك بين الوجوب والندب، وقوله؛ لأن الطاعة، وقوله: وقسمته إلخ نشره (٥٢) باتفاق أهل اللغة، ومورد القسمة مشترك اهـ عضد (٥٣) قوله: لأن الطاعة إلخ، أي عند من يخص أم ر بالطلب الجازم، وقوله: فعل المأمور به، أي حتماً كالواجب وغيره أي غير المأمور به حتماً كالمندوب اهـ.

(قوله) وحينئذ لا يتم الاحتجاج، أي حين إن 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، وتقديره 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، وتقدير هذا الاحتجاج أن يقال: اتفق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب، وأمر ندب، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين القسمين **(قوله)** لأن الطاعة إلخ، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الأول، وبيانه أن من يخص الأمر بالجازم يجب بأن المستدل إن أراد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله منع الكبرى أعني، وكلما 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 رحمته على دفع الاحتجاج بمنع الكبرى بناءً على أن الطاعة ما يتوقع الثواب على فعله، وقد يدفع الاحتجاج بمنع الصغرى كما أشار إليه بعض المحققين^(٥٤) بأن يقال: وإن أراد بالطاعة فعل المأمور به منع الصغرى، أعني أن المندوب طاعة.

(* قوله) كما أشار إليه بعض المحققين، 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 الندب كان مجازاً، ونحن نمنع إطلاق المأمور به على المندوب بالحقيقة، ونسلم إطلاقه عليه بالمجاز اهـ ح

وقسمته باعتبار تعلق الصيغة^(٥٤)، ولا الاحتجاج على النفي بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية، ولما صح "لأمرتهم بالسواك"؛ لأن المراد أمر الإيجاب فيهما، ومن ثمرات هذا الخلاف^(٥٥) حمل قول الراوي أمرنا بكذا على الوجوب^(٥٦) أو الإجمال (و) اختلف في التكليف به، والمختار أنه (ليس بتكليف)^(٥٧) في الأصح من القولين، وهو قول الأكثر خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الاسفرايني فأثبتته من أحكام التكليف، والنزاع لفظي^(٥٨)؛

(٥٤) أي التي تسمى أمراً يدل على ذلك قسمتهم للأمر إلى الإيجاب، والندب وغيرهما مما لا نزاع أنه غير مأمور به حقيقة اهـ منه قوله: أي التي تسمى أمراً في حاشية السعد عند النحاة في أي معنى كان اهـ (٥٥) ومنها إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب، فمن قال بأنه حقيقة حملة على الندب 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 اهـ شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٥٦) يعني فيكون هذا اللفظ ظاهراً فيه حتى يقوم دليل على خلافه، وقوله: أو الإجمال، يعني إن قلنا: إنه متردد بين الوجوب والندب اهـ (٥٧) أي بمكلف به أو من الأحكام التكليفية اهـ منتخب (٥٨) يعني أن النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف، فإن فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف، أو بطلب ما فيه كلفة فتكليف، =

(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 وندب، إنما يتم لو أرادوا تقسيم ما يطلق عليه "أم ر" حقيقة وليس كذلك، بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى الإيجاب والندب والإباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس مأموراً به حقيقة **(قوله)** ولا 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 صلى الله عليه وسلم: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم عند كل صلاة"؛ لأن المعنى، لكن لم آمرهم مع أنه صلى الله عليه وسلم قد ندبهم إليه، فلو كان المندوب مأموراً به لناقض قوله: لم آمرهم؛ ولأن الوجوب هو الذي يتضمن^(*) المشقة دون الندب، **(قوله)** لأن المراد إلخ، هذا بيان لعدم تمام الاحتجاج بهما، وتقديره: أن القائل بأن الأمر للمشتركة يجب بأن المعصية مخالفة أمر الإيجاب، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لأمرتهم" أي أمر إيجاب، وكلاهما على سبيل المجاز^(*)، وأنه وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه بالدليل الذي ذكرنا هذا تقرير ما قصده المؤلف رحمته الله

(*) قوله) ولأن الوجوب هو الذي يتضمن، مضروب على الواو في العضد، وهو الظاهر اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** وكلاهما على سبيل المجاز؛ لأنه قد يستعمل المطلق في الخاص، وهو أمر الإيجاب من حيث خصوصه فيكون مجازاً كما ذلك معروف اهـ منه ح.

لأن مبنى الأول على أن معنى التكليف إلزام ما فيه كلفة^(٥٩)، والثاني على أن معناه طلب^(٦٠) ما فيه كلفة، ولا شك أن المكلف إذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب، وكان الخلاف عائداً إلى تفسير معنى التكليف، ولم يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد

[المحظور، وهل يكون شيء واحد واجباً ومحرمًا]

(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 / ٣٧٠٠٠ إن تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه، وإن اتحد جنساً^(٦١) ف كذلك أيضاً بأن يجب فرد ويحرم فرد، كالسجود لله وللصنم إلا عند بعض المعتزلة^(٦٢).

= وفي الحواشي: أن الخلاف لفظي في هذه، أي كونه ليس بتكليف، وفي التي قبلها، أي كونه مأموراً به كما قاله الجويني؛ لأن المندوب مطلوب بالاتفاق، فعلى هذا مطلوب هذه المسألة: هل اقتضاء الشرع المندوب أمر حقيقة أم لا؟، والصحيح أنه معنوي وله فوائد، منها: إذا قال: أمرنا أو أمرنا النبي ﷺ بكذا، فإن قلنا إلخ اهـ شيخ لطف الله على الفصول. (٥٩) ولا إلزام في المندوب اهـ جلال (٦٠)، والمندوب مطلوب اتفاقاً ذكره في حواشي الفصول (٦١) أي متعلقهما، أي حقيقة بحيث لا يتعدد إلا أشخاصاً، إذ الجنس هو النوع كما تقرر عند المعقوليين فافهم اهـ (٦٢) فصرف الوجوب والتحريم إلى قصد التعظيم حتى يكون الوجوب لذاته، والتحريم لعارض اهـ عضد ومنتخب، ذكر الآمدي أنهم يقولون: إن =

(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 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 رحمه الله: الشيء إما أن يكون واحداً بالجنس أو بالشخص، إن كان الأول تعلق الوجوب والتحريم بإفراده بأن يجب فرد ويحرم فرد إلخ، وإن كان الثاني، فيما أن تتحد جهة الوجوب إلخ، لكان أظهر والله أعلم

(*) قوله) فلم يتعرض لذكر حكمه إلخ، يقال: قد استفيد من تعدد المتعلق في قوله: فإن تعدد متعلقهما فلا خلاف في جواز تعدد الشخص والجنس كما يستفاد منه أحدهما اهـ سيدي حسن الكبسي

وهم القائلون بأن حسن الفعل وقبحه لذاته، وإن اتحد شخصاً، فإما أن تتحد جهة الوجوب والتحريم أو لا، إن اتحدت جهتهما امتنع التكليف به إلا عند بعض من أجاز التكليف بالمحال، ومنعه بعض من أجاز ذلك^(٦٣) نظراً إلى أن الإيجاب يتضمن جواز الفعل، والتحريم يتضمن عدمه، وهما نقيضان فكان تكليفاً محالاً في نفسه^(٦٤) 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-

= السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محرماً، بل المحرم هو قصد التعظيم اه 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 اه (٦٣) قد يقال: أي وجه لمنع هذا البعض لهذا مع قوله بجواز التكليف بالمحال، وكونه تكليفاً محالاً لا يكفي في وجهية المنع، إذ مآلهما 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 التهيؤ للامتنال، وتوطين النفس عليه بعد صحته واستقامته وفهمه اه (٦٤) لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه اه عضد، وفي حاشية: فإن قلت: هل فرق بين التكليف بالمحال، والتكليف المحال؟، قلت: نعم، الأول: أن يكون لخلل في المأمور به، والثاني: أن يكون لخلل في المأمور، كالغافل ومثل الصبي والنائم والمجنون اه حلواني شارح منهاج البيضاوي

(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 **(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^(٦٥)، 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 بإفراده كما عرفت ذلك قريباً

(*) قوله) كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف، إذ لو كانت الجهتان متلازميتين فحكمه حكم ما اتحدت الجهة فلا خلاف فيها اه ح عن خط شيخه

(واجباً حراماً من جهة محال، إلا عند بعض من أجاز تكليف المحال ومن جهتين^(٦٥) جائز إن تعدد المتعلق)، وذلك كالأمر بالخياطة والنهي^(٣٧١٥) عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإنه مطيع عاص بجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن المكان [المخصوص]، ومتعلق الأمر بالخياطة، ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص^(٦٦) (لا إن اتحد) المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز (كصلاة) مكلف (في) موضع (مغصوب) له^(٦٧)

(٦٥) 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 مغصوب إلخ، والأمر بالخياطة، والنهي عن السكون في مكان مخصوص هما شيان يتعلق بأحدهما الأمر والآخر النهي، فليس مثل الصلاة في مكان مغصوب اهـ (*) 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 جائز 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 ثم اعترضوه فراجع اهـ أفاده السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد ومن خطه نقل (٦٦) إشارة إلى أن هذا المثال على سبيل الفرض، وإلا فهو من الأول، ولذلك قال في الحواشي: إنه غصب له فقد اتحد المتعلق اهـ (٦٧) في حاشية لا غيره فتصح صلاته اهـ (*) أي أكوانها الواقعة في الدار المغصوب =

(قوله) ومن جهتين جائز إن تعدد المتعلق، ينظر في^(*) جعل ما ذكر من أقسام ما اتحد متعلقه، فإن الكلام مفروض فيما إذا اتحد المتعلق شخصاً وله جهة أو جهتان كما صرح بذلك المؤلف رحمته آنفاً بقوله: وإن اتحد شخصاً، وبقوله: كون الشيء يعني الواحد بالشخص، فلو قال رحمته: ومن جهتين إن اتحد المتعلق كصلاة إلخ، ثم قال: وأما الامتثال في أمر الخياطة، والنهي عن السكون في مكان مخصوص يفعلهما فيه فلتعدد المتعلق لكان صواباً، ويكون قوله: وإما الامتثال إلخ رداً لاحتجاج المخالف، فإن ابن الحاجب وغيره احتجوا بمثال الخياطة كما يأتي بناءً منهم على أن مثال الخياطة مما اتحد فيه المتعلق ورده المؤلف رحمته بأنه مما تعدد فيه المتعلق فلا حجة لهم فيه وسيأتي توضيح الكلام فيه عند ذكر حجتهم إن شاء الله تعالى (قوله) في موضع مغصوب له، لعل المؤلف رحمته زاد لفظ له ليشمل عدم الصحة في الأرض فإن عدم الصحة إنما يتم عند أصحابنا في صلاة الغاصب لها فقط بخلاف الدار ==

(*) قوله ينظر في جعل ما ذكر إلخ، إما بالنظر إلى إطلاق المتن فيصح التمثيل بالأمر بالخياطة، ثم قول المحشي: فلو قال رحمته: من جهتين إن اتحد المتعلق منظور فيه لضياح فائدة قيد إن اتحد اهـ سيدي عبدالله الوزير ح

فإن متعلق الأمر والنهي الكون في الحيز^(٦٨) وهو واحد مأمور به من جهة كونه جزء الصلاة المأمور بها، ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغضب المنهي عنه، فهو ذاتي للصلاة، بمعنى جزء الماهية وللغضب^(٦٩) بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الأمر والنهي، واختلف الجهتان والمنع^(٧٠) للعثرة وأحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين، ورواية عن مالك، فلا تصح ولا يسقط الطلب بأدائها في الوقت وقضائها^(٧١) بعده؛ إذ الصلاة المأمور بها متروكة، والجواز لأكثر الفقهاء فتصح، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والرازي: لا تصح^(٧٢)، ويسقط الطلب عندها لا بها؛ إذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية، كمن شرب مجنناً^(٧٣) /٣٧٢٥/ حتى جن سقط عنه الفرض، فكانت كالعلامة على السقوط

= "اعلم" أن الأمر تعلق بالصلاة، والنهي تعلق بالغضب، وكل منهما عام عند من أثبت العموم، أو مطلق عند من لا يثبت، وبينهما عموم وخصوص من وجه؛ لأنهما 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 نهى عن موصوفها، والأمر بإحدى الصفتين أمر بموصوفها، فمن رجح 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 النقيضين، وقد عرفت استحالة تصوره، ثم قد عرفت أن الصحة موافقة الأمر كما سيأتي، ولا أمر مع النهي لتناقضهما، وكذا نقول لمن قال: لا يصح أن نفي الصحة مبني على بقاء النهي حال الأمر وهو محال، فلا بد من إهدار واحد من الأمر أو النهي بترجيح أحدهما على الآخر اهـ شرح مختصر على الجلال (٦٨) إشارة إلى أن الكون هاهنا المتعارف بين المتكلمين ومعناه حصول الجوهر في الحيز وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له وهو القيام والقعود ونحوهما اهـ (٦٩) قوله وللغضب أي وذاتي للغضب إلخ، وقوله: فاتحد متعلق الأمر والنهي الذي هو الكون في الحيز اهـ (٧٠) في نسخة المنع، وقد ضرب سيلان على الواو اهـ (٧١) أي المطالبة ثابتة بالتأدية في الوقت والقضاء بعده اهـ (٧٢) أي ليست بطاعة اهـ فصول بدائع (٧٣) أي مغيراً اهـ وجوابه أن ذلك لرفع الأهلية لا لفعل ما كلف به مع بقائها اهـ فصول البدائع.

== فهي غير صحيحة مطلقاً^(*) (قوله) والجواز لأكثر الفقهاء فتصح، قال المحلي في شرح الجمع: قيل ولا يثاب عليهما 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.

(*) قوله فهي غير صحيحة مطلقاً، ولكن مع زيادة له لم يشمل إلا صلاة الغاصب في الدار والأرض مع أن حكم غيره حكمه في الدار اهـ سيدي محمد بن زيد ح.

يحصل عندها لا على 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^(٧٥) 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 أنه صوم، ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر، فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلاة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعددتها^(٧٦)،

(٧٥) أي بالصلاة في الدار المغصوبة اهـ (٧٦) وأجيب بأن صوم يوم النحر وصف غير منفك عن الصوم بوجه، بل هو جزئي من الصوم لا وصف له، وأما قوله: فلا يتحقق فيها الجهتان، فقد عرفنا أن المراد بالجهة علة الأمر والنهي، وجهة النهي عن صوم يوم النحر؛ كونه مانعاً من سنة الترفيه على النفس، لا كونه صوماً، والمانعية كالعصية 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 مطلقين لجوب 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 اهـ مختصر وشرحه للجلال مع حذف يسير (*) على أنه لا إجماع على عدم صحة صومه، ومن صححه يمنع بطلان اللازم؛ لأنه يرى أن النهي للكراهة فهو لوصف منك هو كون الصوم مانعاً عن سنة الترفيه على النفس، والنهي لأمر خارج لا يقتضي الفساد اهـ شرح جلال.

(قوله) والسلف أجمعوا إلخ، يعني فاحتج إلى التوفيق بين الدليلين بالحكم بعدم صحتها، والحكم بأن سقوط التكليف لا بها^(*)، 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 (قوله) لتعددتها، أي الجهة، لكونه مأموراً به من حيث أنه صوم إذا نذر يوماً وصام في يوم النحر، أو قضى رمضان فيه، ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر

(*) قوله والحكم بأن سقوط التكليف لا بها، في المنتخب وشرحه للقرافي ما لفظه، قوله: إن ثبت الإجماع على سقوط القضاء وهو المطلوب، وإن لم يثبت وجب أن يسقط عندها لا بها، معنى هذا الكلام: أنها إذا كانت مأموراً بها وصفت في مغصوبة بنعت الوجوب، وصلحت سبباً لبراءة الذمة وإسقاط القضاء، فيكون القضاء بها؛ لأن الباء للسببية، وإن لم تكن مأموراً بها لم تصح 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 تجزئ أحداً بعدك

"وأجيب" بأنه لا يكفي تعدد الجهة مع كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى؛

(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 مستلزمة 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، فاللزوم من جانب واحد كاف في إبطال تأثير تعدد الجهتين كما في صوم 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 باللزوم من جانب، ومثل تلازمهما بأن ينهاء عن صوم يوم النحر^(*)، ويأمره بالصوم في غيره، وتحقيق كلامه يؤخذ من حاشية على الحاشية "فإن قيل" يلزم^(*) أصحابنا الصلاة المكروهة، فإنهم قائلون بصحة الصلاة المفروضة في أماكن الكراهة، كالحمام ونحوه، والأحكام كلها متضادة، فالوجوب كما يضاف التحريم يضاد الكراهة فتكون الصلاة الشخصية المكروهة كالصلاة الشخصية في الدار=

(*) قوله) ومثل تلازمهما بأن ينهاء إلخ، يحقق كلام بعض أهل الحواشي ويؤخذ من موضعه إن شاء الله تعالى، إذ المراد التمثيل لما كان التلازم بين الجهتين من الجانبين، وهذا المثال لا تلازم بينهما بل هما متباينان كما لا يخفى اهـ ح عن خط شيخه. **(*) قوله)** فإن قيل يلزم إلخ، 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 عرفت 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 والحظر اهـ "قول المحشي" بعد بخلاف الكون في الحمام إلخ، قد يقال: على فرض صحة هذا الأثر، إذ وحدة المتعلق في الصلاة في الحمام في 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 في الصلاة في الدار المغصوبة في قوله: والجواب أن الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة إلخ، والله أعلم اهـ من خط سيدي حسين بن عبدالله الكبسي حماه الله ح، الظاهر ما ذكره سيلان فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

٣٧٣ص/ لأننا إنما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين، وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلاة والغضب فافترقا^(٧٧) (و) الجواب أن (الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة لا الصوم) إنما يتم إذا أريد جنس الصلاة ينفك عن جنس ٣٧٤ص/ الغضب وهو خارج عن محل النزاع، لكنه (لا يتم) لهم (في) الصلاة (الشخصية) وهي الواقعة في الدار المغصوبة؛

(٧٧) لا مكان كل بدون الآخر اهـ.

= المغصوبة "وقد أجيب" بأن النهي التنزيهي يرجع إلى الوصف غالباً، فذلك الوصف هو متعلق النهي، مثلاً: النهي عن الصلاة في الحمام؛ لكونه 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، فبينهما عموم من وجه كالصلاة والغضب، بخلاف الكون في الحمام فإنه ليس مكروهاً فينظر في الجواب من قبل أصحابنا^(٧٨) والله أعلم

(قوله) وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم الخ، "بيانه" أن النهي عن صوم يوم النحر قد لزم منه كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى؛ لأن صوم يوم النحر قد نهى عنه فهو لا ينفك عن الصوم بوجه؛ لأن المضاف أعني الصوم المقيد بالإضافة إلى يوم النحر يستلزم المطلق وهو الصوم بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فإنه لم ينع عن الصلاة فيها، وإنما نهى عن الغضب، وأمر بالصلاة والمكلف هو الذي اختار جمعهما في متعلق واحد مع إمكان انفكاك كل منهما بدون الآخر^(٧٩)، 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) فينظر في الجواب من قبل أصحابنا، ولعله يقال: إنه لا يتأتى عليه المنع وهو التكليف بالمحال إلا فيما كان واجباً ومحرمًا، إذ هما كالمتناقضين 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 اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمته من خط العلامة أحمد بن محمد **(*) قوله)** مع انفكاك كل منهما بدون الآخر، لو قال: فعل كل منهما بدون الآخر، أو انفكاك كل منهما عن الآخر لكان أولى اهـ سيدي محمد بن زيد ح.

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^(٧٨) بجهتي الأمر بالخياطة، والنهي عن المكان، ويحسن من السيد ثوابه وعقابه "والجواب" أن متعلق^(٧٩) الأمر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلاة فمتعلقهما^(٨٠) الأكوان "احتجوا" ثانياً: بأنها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق؛ إذ لا مانع سواء اتفاقاً، واللازم

(٧٨) أي فكذاك فيما نحن فيه يكون من حيث أنه صلاة مطيعاً، ومن جهة أنه غاصب عاصياً
اه منتخب (٨٨) كالخياطة، وقوله: مغاير لمتعلق النهي، كالقعود في مكان مخصوص اهـ
(٨٩) أي الأمر والنهي الأكوان أي الكون في الحيز اهـ.

(قوله) احتج القائلون بالصحة بأن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب إلخ، كلام المؤلف رحمه الله هنا وفيما تقدم قاض بالاتفاق في مثال الخياطة على حصول الطاعة والامثال بفعلها، لكن ذلك عند أصحابنا لتعدد المتعلق، ولذا جعله المؤلف رحمه الله فيما تقدم مثلاً لتعدد باعتبار الجهتين، وإن اتحد المتعلق شخصاً، ولذا جعله المؤلف رحمه الله 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 رحمه الله بأن المتعلق متعدد اعتماداً على ما ذكره بعض أهل الحواشي، حيث فرق بين هذا المثال، وبين الصلاة بأن الكون جزء الصلاة الواجبة فكان واجباً، وفي الغضب هو منهي عنه فيكون شخصاً واحداً متصفاً بالوجوب والحرمة، بخلاف الخياطة فإن الواجب على العبد وهو المأمور به هو فعل الخياطة، والكون في المكان ليس ذاتياً 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

(قوله) لكان لاتحاد المتعلق إلخ، هكذا استدل ابن الحاجب وشرح 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 اجتماعهما 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 رحمه الله في التحصيل المتقدم من أنه يكون تكليفاً محالاً أو تكليفاً بالمحال؛ لأنه يكون تناقضاً وقد تقدم بيانه، =

ص/٣٧٥ باطل؛ إذ لا اتحاد فيه؛ فإن متعلق الأمر الصلاة، ومتعلق النهي الغضب، وكل منهما يتعلّق انفكاكه عن الآخر، وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه، وذلك لا يخرجهما عن التعدد "والجواب" أنه إن أريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي من جهة واحدة، فالملازمة باطلة، قوله^(٩٠)؛ إذ لا مانع سواه،

(٩٠) أي في بيان الملازمة اهـ

= والتناقض إنما يلزم مع اتحاد المتعلق ليطم 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 رحمه الله إلى هذا في تأويل كلام أبي هاشم فيمن خرج من مغصوب تائباً كما يأتي، حيث قال: ووجودهما في جزئي لا يوجب اتحادهما فتأمل^(٩١)، وأما أصحابنا فقد جعلوا مجرد اجتماع الإيجاب والتحرير في واحد بالشخص، كاتحاد المتعلق في لزوم التناقض، وكونه محالاً كما صرح بذلك المؤلف رحمه الله في الجواب بقوله: فإن من الموانع إلخ، وبقوله: فيكون بعضها واجباً وبعضها حراماً^(٩٢) إلخ، ونحو ذلك مما يقضي بالتناقض، لكن هل يلزم التناقض من مجرد اجتماع الإيجاب والتحرير فيكون مانعاً عن الصحة أم لا لعدم تمام شرائط التناقض^(٩٣) ينظر، فالمقام محل تأمل، ولذا لم يستدل المؤلف فيما تقدم على عدم الصحة بلزوم التناقض، بل بالقياس على صوم يوم النحر **(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) لا يوجب اتحادهما فتأمل، بناءً على أن المتعلقين مطلق الماهيتين، واختلافهما كاف في تعدد المتعلق كما يأتي تحقيقه خلاف ما هنا اهـ حسن بن يحيى **(* قوله)** وبعضها حراماً، شكل عليه وعليه ما لفظه، الأولى حذفها ولم تكن موجودة في عبارة المؤلف فيما سيأتي اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي عافاه الله **(* قوله)** لعدم تمام شرائط التناقض، 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 أنه جزء الصلاة المحظور من حيث أنه نفس الغضب، فمتعلقهما إذاً متحد، وهو الكون في الحيز، فهو مأثور به من حيث الأمر بجميع الصلاة منهى عنه من حيث الغضب فكان واجباً وغير واجب والله أعلم اهـ 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 والتحرير من نحو مشكور مذموم بناءً على أن محل النزاع هو الصلاة والغضب مطلقاً، وحينئذ لا يتحد متعلقهما، فلو جعل من محل النزاع بأن يفرض اجتماعهما في شيء واحد شخصي من الفسق أو الكرم كما اجتمع الغضب والصلاة في جزئها وهو الكون في الحيز لا تمتنع اجتماعهما اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي ح

قلنا: ممنوع؛ فإن من الموانع عندنا كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين^(٩١)، وإن أردت به ما يشمل الأمرين فلا نسلم بطلان اللازم^(٩٢)، وما نحن فيه من الثاني؛ فإن الصلاة في الدار المغصوبة أحد أجزائها الكون.

(٩١) وجوب الصلاة وحرمة الغصب اهـ (٩٢) ما اتحد المتعلق مع تعدد الجهتين اهـ.

(قوله) فلا نسلم بطلان اللازم، وهو اتحاد المتعلق بل نقول هو متحد لكن المؤلف عليه السلام قد رتب بطلان اللازم^(*) 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^(*) 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 انتهى^(*) "إذا عرفت" ما ذكرنا فالمؤلف عليه السلام بين عدم بطلان اللازم باتحاد المتعلق مع تعدد الجهة وبني 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؛ ولأنهم قد صرحوا في جوابهم عن استدلال أصحابنا بأن المتعلق هو الواحد بالشخص كما ذكره ابن الحاجب، حيث أجابوا بأن متعلق الأمر والنهي واحد، =

(*) قوله) قد رتب بطلان اللازم، أي منعه اهـ **(*) قوله)** وبين ذلك بعض المحققين، هو ميرزا جان اهـ ح **(*) قوله)** وكذا متعلق النهي هو مفهوم كلي انتهى، ثم قال ميرزا جان بعد هذا وقد أشار الشارح المحقق إليه، حيث قال: وذلك لا يخرجهما 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 لخصوصه، بل لأنه مشتمل على هيئة الغصب الذي هو حرام لذاته، ففي الصورة المذكورة وإن اجتمع متعلقا الأمر والنهي، لكن لا يتحدان، والمحال هو الثاني دون الأول، والذي فرض وهو أن متعلقهما واحد، فإنما هو بحسب الظاهر بناءً على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما اهـ ميرزا جان.

/ص ٣٧٦/ 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 يتعدد باعتبار الجهتين مع أنما 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 (*) 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 بناءً على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما 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 (*)، وحينئذ فلا نسلم بطلان اللازم إلخ، ولو قال كذلك لكان أظهر فتأمل فالمقام من المضائق، ومن تأمل كلام الفريقين في هذه المسألة لاح له الانصراف 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 فاحتاج المؤلف رحمه الله إلى دفع ما ذكره من التعدد الاعتباري بأن جهة الصلاة مطلقاً وإن انفكت عن الكون المعين (*) =

(*) قوله) مع أنه يلزمهم من القول بذلك، وحينئذ لا تكون هذه الصلاة واجبة محرمة وهو خلاف محل النزاع اهـ حسن بن يحيى ح **(*) قوله)** بل المتعلق هو الفعل الشخصي، 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 اهـ حسن بن يحيى ح **(*) قوله)** وإن انفكت عن الكون المعين إلخ، يقال: تعقل الانفكاك صادق على الانفصال مغاير لتعقل إحداها بدون الأخرى، فلا يصح دعوى نقل المؤلف اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد.

لكن الصلاة المعينة غير منفكة، والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الأمر والنهي في الصلاة في الدار المغصوبة (وتعدد الجهة) فيها ٣٧٧/ (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 داخلة في ماهيتها،

=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 بناءً على أن المراد بالانفكاك انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى، وقد سبق أن المراد عندهم تعقل إحداهما 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 بياناً لانفكاك جهتي المتحد شخصاً وإنما ذكروا ذلك بياناً لانفكاك المتعلقين بناءً منهم على تعددهما وتغايرهما

(قوله) فثبت إلخ، أي بما ذكره المؤلف رحمه الله من أن متعلق الإيجاب والتحريم هو الفعل الشخصي بناءً على ما عرفت من بطلان تعلقهما بالكون المطلق (قوله) تعدد الجهة فيها، أي في الصلاة المعينة إشارة إلى رد جوابهم بأن المتحد متعدد بالاعتبار نظراً 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 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 والتحريم في واحد بالشخص هو الصلاة، أو اجتماع الوجوب والتحريم في شخصي هو جزء الصلاة كما ستعرف ذلك، وهذا لا يفيد المطلوب (*) أعني كون الجهتين كالجهة

(*) قوله وهذا لا يفيد المطلوب، أعني كون الجهتين كالجهة، ولعله يقال: أنه 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 اهـ حسن بن يحيى.

وشغل الحيز جزؤهما، إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان في غيره، والسكون عن شغله^(٩٣) 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^(٩٤)؛ لأن النهي عن الجزء نهى 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^(٩٥) لوجبت لعدم

القائل بالفصل، ووجوبها يستلزم وجوب جميع أجزائها، وقد ثبت أن بعضها حرام فيكون

(٩٣) في حاشية ما لفظه: المصدر بفتح الشين، وبضمها الاسم، بمعنى المصدر ذكر معناه في المصباح وشمس العلوم (٩٤) 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 اهـ بدائع للأصفهاني (٩٥) إن قيل لا يلزم من صحتها في ذلك المكان وجوبها في غيره من الأماكن المباحة اهـ.

(قوله) وشغل الحيز جزؤهما، أي جزء الحركات والسكنات **(قوله)** إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز إلخ، جعل المؤلف رحمته 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 رحمته 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.

٣٧٨ص/ بعضها واجباً حراماً وهو محال، لا يقال^(٩٦): 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 فيإجماع السلف من الأمة - وهلم جرا- 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 القائلين ببقاء الطلب،

(٩٦) في حاشية على هذا ما لفظه، ينظر إن شاء الله تعالى، كذا في الأم بخط المصنف قدس سره اهـ

(قوله) لا يقال المجموع، أي إيجاب المجموع ولعله سقط لفظ إيجاب من قلم الناسخ، وقد وجد في نسخة تشكيك هذا السؤال وكأنه لتوهم عدم توجهه بناءً^(*) على أنه قد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حكم لا يثبت لإفراده كما ذكرنا ذلك في حجية الإجماع "وقد يجاب" بأن ذلك في بعض الأحكام لا في بعضها، كوجود المجموع فإنه يلزم منه وجود الأفراد ونحو ذلك كما نحن فيه، ولهذا أجاب المؤلف رحمته بقوله: فيكون الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفسها؛ لأن نفس الصلاة هي المشتملة على جميع الأجزاء، فوجوب نفس الصلاة إنما يصدق بوجوب الأجزاء **(قوله)** إذا لم تكن الصلاة واجبة هذا بيان لبطلان اللزوم في الملازمة السابقة، أعني لو صحت لوجب **(قوله)** فيما ذكرناه، من الإلزام بصوم يوم النحر، ومن استلزام الصحة للخلف المتقدم والمحال **(قوله)** لما خفي عن النافين للصحة، أشار المؤلف رحمته بهذا^(*) إلى أن ليس المراد بعدم صحة دعوى الإجماع مع مخالفة النافين للصحة أنه لا ينعقد مع مخالفتهم لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم^(*)، بل المراد أن الإجماع لو ثبت لعرفوه فلم يخالفوا هكذا في شرح المختصر، لكن قول المؤلف رحمته 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، وعبارة المؤلف كعبارة شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته

(*) قوله) وكأنه لتوهم عدم توجهه إلخ، ينظر في جعله وجهاً للتشكيك، إذ هو مبني السؤال فتأمل اهـ ح عن خط شيخه، لو جعل بناءً حالاً من توجهه لاستقام فتأمل اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي **(*) قوله)** أشار المؤلف بهذا، ينظر بما وقعت الإشارة إلى ما ذكره المحشي، وما المراد به، إذ لا دخل له في المقام اهـ ح عن خط شيخه، وقد شكل على التنظير المذكور اهـ

(*) قوله) لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم، أو قبلهم اهـ عضد، وفي حاشية على قوله: لجواز إلخ، وعلى هذا لا يجدي نفعاً في المطلوب، أعني إبطال دعوى الإجماع، ولا يفيد إلا عذر =

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 متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء، وقال في التنقيحات: أما دعوى الإجماع فيه مع مخالفة أحمد ففاسد^(٩٧) فإذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه، ثم نسبة إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية إفك وتبديع بناءً على مجرد الوهم، ثم إن أحمد ما أنكر أحد فضله في الأمور النقلية، فكيف تواترت قضية الإجماع في خراسان على قريب من خمسمائة سنة إلى متوسط في النقلات أو ضعيف ولم تصل على قرب المائتين إلى أشد الناس بحثاً في النقلات المخالط لحملة الأنباء/٣٧٩٥/ في مواطنهم هذا آخر الكلام في الصلاة في الدار المغصوبة

(و) أما (الخروج من) موضع (مغصوب)^(٩٨) توسط فيه بدخوله مختاراً ثم تاب فهو مختلف فيه، والجمهور على أنه (بشرطه واجب)؛

(٩٧) يعني إذا منع أحمد سقوط الطلب عندها إلخ لا يتأتى تصحيح الإجماع اهـ.

(٩٨) 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 أنه مأمور به؛ لأنه انفصال له عن المكث، ومنهي عنه؛ لأنه تصرف في ملك الغير اهـ

(قوله) وقال في التنقيحات إلخ، هذا تشنيع على الغزالي رحمه الله تعالى، 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 اتحد المتعلق باختيار المكلف كما في الصلاة في المغصوب، وأما إذا لم يكن الامتثال إلا بوحدة المتعلق، فقد ذكر حكمه بقوله: وأما من خرج إلخ، وما ذكره الشيخ تبع فيه ما ذكره شارح المختصر، وأما المؤلف رحمه الله فلم يتعرض له؛ لأن ذلك لا يناسب ما سبق له رحمه الله^(*) من أن الانفكاك لا يفيد في الصلاة الشخصية

=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 اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي رحمه الله.

(*) قوله لأن ذلك لا يناسب ما سبق له، ينظر في هذا التعليل فإنه غير ظاهر مع التأمل، ولعل المؤلف لم يتعرض للفرق لظهوره والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه

لأنه مأمور به فلا يكون منهياً عنه، وإلا لزم^(٩٩) المحال، وشرطه السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً (والقول باستصحاب حكم المعصية) على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه (بعيد)؛

(٩٩) يعني لزم التكليف المحال اه من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد

(قوله) والقول باستصحاب حكم المعصية، هكذا عبارة الفصول وابن الحاجب، والمراد بحكم المعصية هو العقوبة^(*)، 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 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^(*)،

"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 المعصية عند الجويني قد يكون بفعل ما هو مسبب =

(*) قوله) والمراد بحكم المعصية هو العقوبة، وفي شرح التحرير لابن الهمام ما لفظه، واستصحاب المعصية عبارة عن إبقاء حكمها عليه مع إيجاب الخروج بناءً على أن الاستيلاء على ملك الغير بالدخول لم يزل ما لم يتم الخروج اه ح **(*) قوله)** لأنه بدخوله ألجأ نفسه إلخ، قال المحقق الجلال: وما قيل أنه 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، وإن قيل: فليعتبر في الخروج الجزئيات كالصلاة في الدار المغصوبة "أجيب" بالفرق باستحالة ترك الغضب بالخروج، وعدم استحالة ترك الغضب بنفس الصلاة انتهى من شرح الفصول ح **(*) قوله)** فينظر في تأويل ما نقله المؤلف عن البرهان، 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 اه حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي

إذ لا معصية إلا بفعل منهى عنه^(١) أو ترك مأمور به، وهذا /ص. ٣٨/ قول الجويني، وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتفض الدليل عليه، قال في البرهان: من تخطى أرضاً مغصوبة نُظِرَ، 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 امتثالاً من وجه، وعصيائاً واعتداء من وجه^(٢).

(١) قوله: إلا بفعل منهى عنه، يعني نهى تحريم أو ترك مأمور به، يعني أمر إيجاب اهـ
(*) قوله: أو ترك مأمور به، والحصر عند الجويني ممنوع لجواز أن يكون بتسبب منهى عنه بالاختيار وهو أقرب من المعصية بفعل الغير اهـ فصول البدائع. (٢) 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 منتف لا نقطاع تكليف النهي اهـ ابن أبي شريف

= عن فعله الاختياري^(*) 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 عن المسبب قبل وقوعه وبعد وقوع سببه^(*) "واعلم" أن هذا الكلام 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) قد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري، قال الأبهري: وإذا عصى المكلف بفعل شخص آخر هو مسبب عن فعله على ما قال عليه السلام: "من سن سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها لم تستبد معصيته بفعل له غير مكلف به هو مسبب عن فعله الاختياري اهـ ح
(*) قوله) وقد صرحوا بصحة التوبة إلخ، كمن تاب حال نفوذ السهم عن القوس، وقبل وقوعه في المرمى اهـ شرح فصول للجلال ح
(*) قوله) واعلم أن هذا الكلام يوهم إلخ، الإيهام فيما نقله المؤلف عن البرهان، إذ فيما نقله عبارات تشعر باستصحاب نفس المعصية فتأمل اهـ ح من خط شيخه.

فكذا الذهاب إلى صوب الخروج ممثّل من وجه عاص لبقائه من وجهه.
 "فإن قيل" إدامة حكم العصيان عليه تتلقّى من ارتكابه نهياً، والإمكان معتبر في
 المنهيات اعتباره في الأمور، فكيف الوجه في إدامة معصية فيما لا يدخل في
 وسعه الخلاص منه "قلنا" تسببه إلى ما تورط فيه آخرّاً سبب معصيته، وليس هو
 عندنا منهياً عن الكون في هذه الأرض مع بذله المجهود في الخروج منها، ولكنه
 مرتبك^(٣) في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه **(والقول
 بتحريمه)** أي تحريم الخروج من المغصوب بشرطه^(٤) **(أبعد)** مما قبله، بل هو من
 محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم، وهذا القول مروى عن أبي هاشم
 نقل عنه أنه قال تحريمه من حيث أنه 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 ٣٨١هـ/ في أرض غيره وعلى خروجه عنها، ثم قال: وهذا وإن كان يشبه^(٥)
 إلزام الذم لمن لا يمكنه أن يخرج عنه، غير أنه يجوز؛ لأنه الذي ورط نفسه فيه هذا
 ما نقل عنه،

(٣) أي مشتبك اهـ محلي (*) لتسببه إلى ما ارتبك فيه لا لتعلق النهي بخروجه؛ لأنه واجب،
 فلو كان منهياً عنه لكان منهياً عما ليس في وسعه اهـ أبهري حتى لو وقع بالإجبار سقط عنه
 الغصب اهـ فصول بدائع (٤) من السرعة إلخ ما تقدم اهـ. (٥) لفظ يشبه زائدة هاهنا، إذ هو
 نفس إلزام الذم لا مشبهه، ويدل على هذا قوله: غير أنه يجوز إلخ، وهو ظاهر اهـ

(قوله) ممثّل من وجهه، لأمره بالخروج **(قوله)** عاص لبقائه من وجهه، 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)** فيما
 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 آخرّاً 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 يكذ يتخلص
 منه، كذا في الصحاح **(قوله)** من محال التكليف، أي من التكليف المحال **(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

قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: لعل أبا هاشم يريد أنه بدخوله ألجأ 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 تشمت^(٦) وخرجت به إلى ملك الغير، فإن ركبها في موضع تعد ضمن ما أتلقت 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^(٧) كان الحكم عليه بأنه "أبعد" أقرب من نظمه في سلك المحال،

(٦) الشمس من الدواب التي لا تستقر اهـ من شمس العلوم (٧) تأويل الجويني وتأويل الإمام المهدي ويحمل على قول من يرى أن أقل الجمع اثنان اهـ.

(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^(٨) 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^(٩)، يعني قبل التوبة كما يأتي **(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 =

*** قوله)** لكن ما نقله المؤلف عن أبي هاشم إلخ، إذا تأملت قوله في البرهان، فإن قيل إلخ، عرفت وجه مناسبة كلام الإمام لمقالة أبي هاشم اهـ حسن بن يحيى
*** قوله)** مع عقاب المعصية إلخ، ينظر في هذا التقييد بقوله: قبل التوبة، وتأمل في مراد الإمام المهدي اهـ ح عن خط شيخه، وقد شكل على التنظير

وما ذكره الإمام المهدي عليه السلام من التأويل قريب إلى الصواب إلا أنه لا عقاب في حال الخروج على إجماع نفسه في الابتداء لأجل التوبة، ولا مساواة بينه وبين راكب الفرس، وإن اشتركا في التعدي في الابتداء؛ لأن الضمان يجامع التوبة بخلاف العقاب، ويمكن أن يحمل /٣٨٢ص/ على أن له قولاً بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان، والخروج مسبب عن الدخول، وكل واحد منهما محذور يوجب التوبة، فإذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته إلا من سببه، وهو الدخول فيكون مرفوعاً عنه إثم غير تائب من الخروج، ولا مرفوعاً عنه إثم عدم حصوله فيكون [الخروج] محرماً لكونه تصرفاً في ملك الغير وواجباً لكونه تخلصاً عن ملك الغير، وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة،

=المهدي عليه السلام، فلو قال: التأويلين بصيغة المثني لكان أولى^(١)
(قوله) قريب إلى الصواب، لا بد في تمام قرينه من حمل كلام أبي هاشم على ما يلائم هذا التأويل **(قوله)** يجامع التوبة، يعني أن ما ذكره أصحابنا من ضمان ما أثلقت الفرس إنما 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 **(قوله)** ويمكن أن يحمل، يعني كلام أبي هاشم. **(قوله)** قبل وقوعه، أي المسبب كالتوبة عن القتل بعد خروج السهم وقبل الإصابة **(قوله)** وغايته الموافقة إلخ، 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 يصح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه^(٢) لعدم إمكان الانفكاك، كما عرفت من المنقول^(٣) عن شرح الشيخ العلامة، وشرح المختصر فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنه إلى قوله: أو يحمل على أن الأمر إلخ **(قوله)** مطلق التخلص

(*) قوله) فلو قال: التأويلين إلخ، ولعله بنى على ملاحظة جميع التأويلات الأولى والآخر اهـ 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 إلخ اهـ.

(*) قوله) لا يصح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه، بل يصح 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 اهـ ح عن خط شيخه

(*) قوله) كما عرفت من المنقول إلخ، الظاهر أن المانع عند الجمهور من اعتبار كونه واجباً محرماً 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 اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد

والقائل بصحتها غير قليل^(٨)، أو يحمل على أن الأمر متعلقه مطلق التخلّص، والنهي متعلقه مطلق التصرف بناءً على أن الأمر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان إلى الماهية لا إلى ما 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^(٩) من متعدد، أو يحمل على أنه يريد أن الخروج يسمى عصيانياً وإن لم يسم فاعله عاصياً كما يقوله جمهور المعتزلة في من رمى نبياً ثم تاب قبل إصابة النبي أن فعله يسمى كفوفاً ولا يسمى كافراً، والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال، لكنها غير مجزوم بها لعدم وجدانها في كتب أصحابه المعتزلة والله أعلم^(١٠).

(٨) لكن هناك جمعها متوقف على اختياره بخلاف ما هنا فتأمل اهـ
(٩) أي الجزئي اهـ (١٠) قيل "واعلم" أن مطلق الخروج، أي غير مقيد بتقدم الدخول لا شك في قبحه، إذ المرء منهي 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 اهـ (*) قال الجويني: وقد أكثر الأصوليون الكلام في تخطئته والرجل ممن لا يقع خلفه بالشان اهـ.

(قوله) مطلق التصرف إلخ، 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 إلخ
(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^(*) **(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 يلائم الاحتمال الذي قبله أيضاً **(قوله)** لكنها، أي العبارة التي نقلناها عنه غير مجزوم بها لعدم وجدانها إلخ فيكون هذا التأويل مبنيّاً على عدم صحتها

(*) قوله) له جهتان فتذكر، يقال: هناك على تحقيق المؤلف لم يكن مطلق ماهيتين حتى يختلف المتعلق كما هنا فلا يتصور في الصلاة الشخصية إلا اتحاده والله أعلم اهـ حسن بن يحيى عن خط السياغي.

[حقيقة المكروه]

(مسألة) (المكروه) في اللغة: ضد المحبوب، وفي الاصطلاح: (ما يمدح تاركه) أي: /ص ٣٨٣/ فعل يمدح تاركه، فالفعل جنس^(١١) للأحكام الخمسة، وهو المعبر عنه "بما"، "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 أنه تاركه، ومدحه فيما ذكر من حيث أنه فعل واجباً أو مندوباً، لا من حيث ترك المكروه^(١٢) وهو ظاهر^(١٣) (وقد يطلق) المكروه (على الحرام) كقول أصحابنا يكره النفل في الثلاثة الأوقات^(١٤) (و) قد يطلق (على ترك الأولى)^(١٥) كالمندوبات إذا تركت كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابة وكره ضد ذلك^(١٦) (والخلاف في كونه منهيّاً عنه ومكلفاً به، كالمندوب) فمن قال: المندوب مأمور به، قال: المكروه منهي عنه، ومن قال: المندوب مكلف به، قال: المكروه مكلف به، ومن نفى ذنبك نفى هذين

(١١) الفعل ليس بجنس للأحكام وإنما هو المحكوم فيه، وهو متعلق الأحكام اهـ من إفادة السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد، وفي حاشية يقال: الحكم وصف للفعل، فتحقق جنسيته له، إذ هو متعلق الفعل كما تقدم (*) يعني لمتعلقاتها اهـ (١٢) قوله: لا من حيث ترك المكروه ظنن في نسخ بالمباح وهو الصواب اهـ (١٣) ويقيد 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 أنه فعل أو ترك اهـ شرح طبري على الكافل (١٤) كون الكراهة في هذه الأوقات للتحريم ذكره بعض أهل المذهب، وقد يرجح، وقال الإمام المهدي عليه السلام: ظاهر كلام أهل المذهب أن الكراهة للتنزيه اهـ (١٥) 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 نهى مخصوص بالشيء بأن يكون النهي في ضمن الأمر بضده كما سيأتي أن الأمر بالشيء نهى عن ضده أو يستلزمه على الخلاف الآتي، فخلاف الأولى (١٦) ذكره في التذكرة، ومثله في الأزهار في كتاب الجنائز اهـ

(أقوله) فمن قال المندوب: مأمور به، قال المكروه: منهي عنه؛ لأنه يقول النهي القول الطالب للترك أو الكف مطلقاً **(أقوله)** ومن قال: المندوب مكلف به إلخ؛ لأنه يقول التكليف طلب ما فيه كلفة وذلك حاصل في المكروه **(أقوله)** ومن نفى ذنبك إلخ، إذ الأول يقول: النهي القول الطالب للترك أو الكف مع المنع من الفعل، والثاني يقول: التكليف إلزام ما فيه كلفة وذلك منتف في المكروه.

[١ - حقيقة المباح]

(مسألة) (المباح) في اللغة: عبارة عن الموسع^(١٧) فيه، وفي الاصطلاح (ما لا يمدح على فعله) فيخرج الواجب والمندوب (و) لا يمدح على (تركه) فيخرج الحرام والمكروه (ويرادفه الطلق)^(١٨) بكسر الطاء (والحلال والجائز)^(١٩)، فيقال: هذا جائز، أي لا مدح في فعله وتركه (و) قد (يطلق) الجائز (على غيره) أي: على غير ٣٨٤٥/ المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعاً^(٢٠) يقال: هذا جائز، أي: لا يمتنع من جهة الشرع، فيشمل الواجب والمندوب والمكروه^(٢١) والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلاً، فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين،

(١٧) 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 بالتخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح اهـ (١٨) 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 اهـ من شرحه نظام الفصول "ويجاب 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 يراد في المباح صدق على الواجب والمندوب وهو المطلوب، وإن أريد به ما يصدق على الواجب والمندوب لم يصح ولا يضرب؛ لأنه نقيض غير المرادف، واستعمال الحلال على ما يعم الواجب شائع اهـ إفادة القاضي العلامة الحسين بن محمد العنسي رحمته الله تعالى (١٩) كما يقال التزين بثياب الزينة جائز، أي مباح اهـ (٢٠) كما يقال: الأكل بالشمال جائز، أي لا مانع منه شرعاً، وفي حاشية كفعل الصبي، وجعله العضد مثلاً لما استوى فيه الأمران عقلاً اهـ (٢١) كراهة تنزيه اهـ

(قوله) وعلى ما لا يمتنع عقلاً فيشمل الواجب، يعني الواجب العقلي **(قوله) والراجح عقلاً**، وهو المندوب العقلي^(٢٢)، والمرجوح وهو المكروه العقلي، ومتساوي الطرفين وهو المباح عقلاً، وسيأتي في باب الحظر والإباحة إن شاء الله تعالى، وقد أغفل المؤلف رحمته الله القسم الرابع^(٢٣) مما يطلق عليه الجائز، وقد ذكره ابن الحاجب وشارحه وهو ما استوى الأمران فيه، وكأنه رحمته الله تركه لما ذكره السعد من أن ما استوى الأمران فيه شرعاً هو المباح فلا ينبغي أن يعد هذا قسماً مستقلاً، ولكن قد دفع ما ذكره بأن هذا القسم أعم من المباح، =

(*) قوله) وهو المندوب العقلي، إطلاق المندوب والمكروه والمباح إنما هو في الشرعي، وأما العقلي فيعبر عنه بالراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين فقط كما ذكره المؤلف فينظر في كلام القاضي اهـ ح من خط شيخه (*) قوله) وقد أغفل المؤلف رحمته الله إلخ، تأمل في العضد وحاشية السعد كيف مبني اعتراضه يعني السعد، فلعل المؤلف لم يذكر هذا القسم إلا لما ذكره السعد من الاعتراض فتأمل في وجه إغفاله اهـ ح من خط شيخه

وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك (والإباحة حكم شرعي غير مكلف به على الأصح) وهو قول الجمهور فيهما، والخلاف في الأولى^(٢٢) 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 مقررراً للنفي الأصلي، ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف^(٢٣)،

وأما الثانية فالخلاف فيها لأبي إسحاق الإسفرايني وهو بعيد، وقد حمل على أنه أراد أنها تتضمن تكليفاً وهو وجوب اعتقادها^(٢٤)؛ لأن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة، ولا طلب في المباح فضلاً عن المشقة والكلفة.

[٢ - الخلاف حول تسمية المباح مأموراً به]

(مسألة) و المباح (ليس مأموراً به) وهذا قول عامة العلماء، وروي عن أبي القاسم^(٢٥) البلخي أنه يقول بأنه مأمور به حقيقة، وأنه لا مباح في الشرع، بل كلما يفرض مباحاً فهو واجب مأمور به [حقيقة]، قال الإمام يحيى هذه الرواية حكاه عنه الرازي وغيره وهي حكاية مغمورة لا تعرف مذهباً له ولا لأحد من أصحابه،

(٢٢) هي قوله: الإباحة حكم شرعي اهـ (٢٣) بين الشيخ أبي الحسين البصري، والشيخ الحسن الرصاص اهـ (٢٤) لكن هذا فعل آخر مغاير لفعل الإباحة، وكلامنا في نفس فعل الإباحة اهـ من بعض حواشي شرح العضد

(٢٥) نقله عنه إمام الحرمين وابن برهان والآمدي، واختار ابن السبكي عنه ما سيأتي من الرواية، وقال كلام ابن الحاجب يدل عليه والله أعلم اهـ (*) تارة يقال له البلخي نسبة إلى بلخ، بفتح الباء الموحدة، وسكون اللام بعدها خاء معجمة أحد مدن خراسان اهـ من تاريخ ابن خلكان، وتارة يقال له: الكعبي نسبة إلى قبيلة كعب اهـ قسطاس.

= 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 هذه المقام خفي فتأمله وهو بحث مفيد (قوله) ففيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف، يعني في المقدمة عند قوله: موضوعة أدلة الفقه، فعند أبي الحسين أن ما قرره الشرع مما يصح أن يغير من أحكام العقل شرعي، (قوله) وأما الثانية، أي المسألة الثانية وهي كون الإباحة غير تكليفي (قوله) لأن التكليف، علة لقوله: وهو بعيد (قوله) بأنه مأمور به، أي يسمى مأموراً به، (قوله) حقيقة، بناء على أن المباح واجب فيكون مأموراً به أمر إيجاب

ولو قالها لنقلها عنه إخوانه البصريون، ثم قال: وإنما المحكي/ص٣٨٥ 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^(٢٦) "لنا" إن الأمر طلب، والطلب ينافي الإباحة **(اللزوم الترجيح)** للمطلوب 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 ترك حرام)** فإن السكوت ترك للقذف، والسكون ترك للقتل **(وهو)** أي: الترك **(واجب)**^(٢٧)، فالمباح واجب "فإن قيل" ليس تركاً للحرام، غايته أنه لا يحصل إلا به "أجيب" بأن ما لا يتم الواجب إلا به يجب بوجوبه،

(٢٦) نقله البرماوي عن القاضي، ثم قال: وقال: فإنه وإن أطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجباً، ولا الإباحة إيجاباً، وتبعه على ذلك الغزالي في المستصفى وابن القشيري في أصوله اهـ (٢٧) بيان الصغرى أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في آن واحد؛ لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له، وبيان الكبرى من قاعدتين أحدهما مقدمة الواجب واجبة والثانية أن تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده اهـ

(قوله) إخوانه، في شرح الشيخ العلامة أحزابه^(٢٨) **(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 **(قوله)** ترك حرام، بيان ذلك^(٢٩) 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 بشيئين 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) في شرح الشيخ العلامة أحزابه، الذي رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ "إخوانه" وفي نسخة أخرى أيضاً لم تكن بخطه "إخوانه"، فعلل القاضي رأى هذا في نسخة صحفها الناسخ لفظ الإخوان إلى الأحزاب اهـ من خط سيدي أحمد ح.

(* قوله) بيان ذلك، هذا بيان للكبرى باعتبار اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فهو في الحقيقة بيان للصغرى اهـ ح عن خط شيخه

"فإن قيل" الفعل ينقسم إلى مباح وواجب بالإجماع^(٢٨) ولا شيء من المباح بواجب "أجيب" بتأويل الإجماع^(٢٩) بذات الفعل من غير نظر إلى ما يستلزمه من ترك الحرام، ولا يمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه (قلنا) في الجواب عليه لا نسلم أن كل مباح واجب؛ لأن فعله ترك حرام (بل) هو (أخص) منه^(٣٠) (لا مكان) 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 /٣٨٦ص/ عن الحرام (قيل) بناء على امتناع الانفكاك عن الأخذ والترك^(٣١) هو واجب (مخير) والمدعى أصل الوجوب لا كونه واجباً معيناً (قلنا) التخيير (إنما يكون في أمور معينة^(٣٢)) بالاتفاق، قيل: التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً.

(٢٨) قد تضمنت مقدمتين من الشكل الأول، وهما المباح قسيم الواجب، ولا شيء من قسيم الواجب بواجب ينتج لا شيء من المباح بواجب (٢٩) في التحرير وشرحه تميماً للدليل الكعبي ما لفظه إنما أولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعاً بينه وبين الدليل القطعي بقدر الإمكان، إذ الأصل في الأدلة الإعمال لا الإهمال اهـ (٣٠) يعني فعل المباح أخص من ترك الحرام، وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لا مكان غيره ففعله أخص من ترك الحرام والأخص غير الأعم اهـ. (٣١) وكلاهما فعل لأن الأخذ فعل مباشر والترك كف عند أبي علي وأبي القاسم البلخي اهـ (٣٢) لأنه لا يتعقل وجوب في أمور =

(قوله) فإن قيل: الفعل ينقسم إلخ، يعني أن دليل الكعبي ودعواه مصادمة للإجماع، فلا يسمع ذلك لأن الفعل إلخ **(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^(*) **(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 **(قوله)** فعدم الفعل كاف إلخ، فلا توقف على فعل المباح حينئذ وقد سبق تحقيق الكلام^(*) في بحث ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً، فارجع إليه إن شاء الله تعالى. **(قوله)** قيل مخير، يعني قد أجيب عن قولنا أن فعل المباح أخص من ترك الحرام إلخ، بأن فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب قطعاً، غاية ذلك أنه واجب مخير لا معين، والكعبي 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 لينتهض الجواب

(*) قوله) والمراد بالترك إما الكف أو فعل الضد، شكل عليه وعليه ما لفظه تأمل فيه اهـ

(*) قوله) وقد سبق تحقيق الكلام فيه وهو المنقول عن البرماوي اهـ.

(و) أوجب بأنه (لا يكفي تعيين النوع) بل لابد 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^(٣٣) ضد الحرام يرفع حقيقة كل واحد منهما^(٣٤) كما لا يخفى.

= غير معينة، وقد قيل: لا امتناع في ذلك كما لو قال السيد لعبيده الذين لا يعلم أنهم أحياء أو أموات: افعلوا 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 اه لعل وجه التأمل أن المطلوب في مسألة العبيد شيء واحد معين، وهو ما تعلم به الحياة والله أعلم اه.

(*) وعبارة فصول البدائع أوجب عنه بأن التعيين يراد به الشخص خلاف الإجماع كما في خصال الكفارة () والنوعي حاصل لأنه اختياري 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 اه () فإن خصال كفارة اليمين ليست كذلك اه أبيهري. (٣٣) تعليل لكون الوجوب ثابتاً بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح اه (٣٤) أي من المباح ومقابله من الواجب ونحوه اه

(قوله) وأوجب بأنه لا يكفي تعيين النوع الخ، 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 الخ، 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. "إن قيل" يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً. "قلنا" لابد 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^(*) أعني لأن كل واحد منها الخ، 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 منهما، أي من المباح وأحد الثلاثة التي هي الواجب أو المندوب أو المكروه، فصح تشية الضمير، فلو قال فيما سبق بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح بإعادة لفظ بين لكان أظهر

(*) **(قوله)** قدم عليه تعليله، الظاهر أنه علة للتخيير في الوجوب فتأمل اه ح عن خط شيخه

[٣- هل يدخل الواجب تحت جنس المباح؟]

(مسألة) اختلف في جنسية المباح للواجب^(٣٥) فذهب كثير من العلماء إلى أنه جنس للواجب^(٣٦) (و) المختار أنه **(ليس بجنس للواجب)** وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما **(وإلا)** فلو كان /٣٨٧ص/ المباح جنساً للواجب **(استلزم الواجب التخيير)**^(٣٧) 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 **(قليل)** في حجة المخالف: اشترك المباح والواجب في أنه **(مأذون فيهما)** أي: في فعلهما **(واختص الواجب)** بالمنع من الترك والمأذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب؛ لاختصاصه بالقيّد الزائد،

(٣٥) "اعلم" أن معنى كون الشيء جنساً للشيء هو كونه جزؤه الأعم متركباً منه ومن غيره كالحيوان جنس للإنسان؛ لأنه جزؤه الأعم لتركب الإنسان منه ومن الناطق، وأن كلما 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 اهـ نظام فصول

(٣٦) لأن المأذون في الفعل حاصل فيهما، وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيّد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه، ولا معنى للجنس إلا ذلك اهـ شيخ لطف الله

(٣٧) لأنه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة، واللازم ظاهر بطلانه اهـ عضد

(قوله) ليس بجنس للواجب، بل هما نوعان داخلان تحت جنس وهو الحكم^(*). "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 رحمته 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 رحمته التخيير مقوماً للمباح، وليس كذلك، فإن التخيير في الفعل والترك تمام لماهية المباح^(*) كما سبق في التقسيم المذكور في أول فصل الحكم لا فصلاً للمباح اللهم إلا أن يقدر للإباحة جنس فيكون التخيير فصلاً فينظر **(قوله)** لاختصاصه بالقيّد الزائد، وهو المنع من الترك

(قوله*) داخلان تحت جنس وهو الحكم، كذا في العضد، وفي جعل الحكم جنساً لهما تسامح إذ جنسهما الفعل، ووجهه يعني التسامح كون الحكم جنساً لعهدهما وهو الوجوب والإباحة اهـ ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة **(قوله*)** تمام لماهية المباح، كلام المؤلف مستقيم لأن التخيير فصل للمباح وجنسه الفعل وهو يعني التخيير تمام ماهية المباح فتأمل في كلام القاضي اهـ ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة للإيضاح

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^(٣٨) وحينئذ 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^(٣٩):

(٣٨) وهو ما لا يمتنع من جهة الشرع والله أعلم اهـ
(٣٩) وصورة المسألة أن يقول الشارع: نسخت الوجوب أو حرمت الترك، أو رفعت ذلك، فإما إذا نسخ الوجوب بالتحريم، أو قال: رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً اهـ من شرح الأسنوي على المنهاج.

(قوله) والمباح بالمعنى الأول، وهو ما خير في فعله وتركه من غير ترجيح فيكون المباح بهذا المعنى جنساً للمباح بالمعنى الأول.
(قوله) ويتفرع من هذا الخ، ينظر في صحة تفرع 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 بعد نسخ الوجوب فضلاً أن يتفرع عليه كما ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول لأن المانعين استدلوا لعدم بقاء الجواز بأن الجواز جنس فيرتفع بارتفاع الفصل، فمقتضى هذا الاستدلال =

(*) قوله) ينظر في صحة تفرع الخ، قال سيدي إسماعيل بن محمد بن إسحاق رحمته دافعاً لكلام المحشي ما لفظه: وقد استشكل القاضي العلامة سيلان في حاشيته تفريع الخلاف على ذلك، وقال إن المانعين لبقاء الجواز استدلوا على أن الجواز جنس ويرتفع بارتفاع فصله، وأن هذا الاستدلال يفيد 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 انفراده مما يرتفع به الخلاف كما يقتضيه كلام المحشي رحمته لما تحقق خلاف في مسألة البتة اهـ ح.

٣٨٨ص/ هل يبقى الجواز^(٤٠) أم لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن أحمد بن عثمان رحمته البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وأبي العباس وأبي طالب وعزاه الأسنوي إلى الجمهور، وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليهما السلام والمؤيد بالله وأبي حنيفة والشافعي، وهو اختيار الغزالي في المستصفى. والحاصل أن من جعل الجواز [المباح] جنساً للواجب يقول ببقائه^(٤١) فيكون الجواز حكماً شرعياً، ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه، بل يرجع الأمر إلى ما كان عليه 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.

(٤٠) كما بقي صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه اه قيل: هذا وهم وإنما يبقى ما كان من أصل قبل الوجوب ولذلك لا يبقى جواز لمثل ذبح إسماعيل ولا ثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوىاء 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 اه نظام الفصول (٤١) إذ يتوجه النفي إلى القيد وهو الوجوب ويبقى الجواز اه

= أن الجنسية مانعة عن البقاء بعد ارتفاع الفصل، فلا يصح التفرع لأن معنى تفرع الخلاف على الخلاف كما ذكره المؤلف رحمته أن من يجعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه، ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه كما يأتي، ويؤيد ما ذكرناه استدلال المؤلف رحمته أيضاً للمانعين كما يأتي، ويؤيده أيضاً ما في شرح الشيخ العلامة للفصول فإنه مشعر بأن القائلين بالبقاء والمانعين قائلون بجنسية الجواز للواجب، لأنه ذكر أن الغزالي وهو ممن يقول بمنع بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب علل المنع بأن الجنس يرتفع بارتفاع الفصل لأنه علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس، والرازي وهو ممن يقول بالبقاء لا يسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة، قال: وتقريره مذكور في الكتب الكلامية، 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 إنما يبقى ما كان من الأصل قبل الوجوب، ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح إسماعيل رحمته ^(٤٢)، ولا ثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوىاء بعد نسخ الوجوبين، وإنما بقي جواز صوم يوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب **(قوله)** وليس بصحيح، لما عرفت في الحاصل، لكن هذا هو المذكور سابقاً المشار إليه بقوله: وحينئذ يعود الخلاف لفظياً، =

(* قوله) ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح إسماعيل رحمته، إلا أنه يقال: لا نسخ في ذبح إسماعيل على الصحيح اه لي من هامش نظام الفصول

"احتج" القائلون بالبقاء بأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني، وهو لا يستلزم رفع [الجزء] 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^(٤٢) 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^(٤٣) أو مع فصل يخلف المرفوع، والأول باطل؛ لأنه جنس، والجنس لا يوجد من دون فصل،^{١/٣٨٩} والثاني باطل أيضاً؛ لأن الفصل الخالف إما أن يكون الإذن في الترك على الإطلاق، أو هو^(٤٤) مع الاستواء، أو مع كونه راجحاً، أو مع كونه مرجوحاً، لا جائز أن يكون مطلقاً؛ لاستلزامه المحال، وهو كون الباقي مندوباً^(٤٥) ومكروهاً ومباحاً،

(٤٢) قال الشيخ لطف الله في شرح الفصول فإذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس اهـ لكن يقال: رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم اهـ (٤٣) يريد في الخارج لا في العقل اهـ.
(٤٤) قوله: أو هو يعني الإذن مع الاستواء كما في المباح أو مع كونه يعني الترك راجحاً كما في المكروه، أو مرجوحاً كما في المندوب اهـ (٤٥) 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 الخ ما ذكره ابن الإمام رحمته.

= فكان الأولى أن يبين عدم صحته فيما سبق **(قوله)** رفع للجزء الثاني، وهو المنع من الترك، وفي شرح الشيخ والوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ الترك 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^(*) 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 لعلة واحدة، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية كذا في شرح الشيخ العلامة رحمته.

(*) قوله) أي في الخارج، يقال: وجود الفصل أيضاً إنما يوجد حصة من الماهية ولا وجود لها خارجاً إنما توجد خارجاً بوجود الشخصيات فتأمل اهـ ح عن خط شيخه.

أو التحكم، وهو تخصيص بعض المنسوخات بالنذب وبعضها بالكراهة، وبعضها بالإباحة، وهو تخصيص من غير دليل^(٤٦)؛ إذ المفروض عدمه، ولا جائز أن يكون واحداً من الثلاثة^(٤٧) الآخر أيضاً للتحكم^(٤٨) لعدم الدليل.

[خاتمة في بيان الرخصة والعزيمة]

(خاتمة) للقسم التكليفي من الأحكام في بيان الرخصة والعزيمة، والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل، قال الجوهرى: الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه، ومن ذلك "رخص السعر" إذا تيسر وسهل، وفي الاصطلاح: ما أفاده بقوله: (الحكم الثابت^(٤٩) على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة لعذر^(٥٠) رخصة^(٥١)) وفي قوله: الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل، وإلا لم يكن ثابتاً/ص/٣٩٠ بل الثابت غيره^(٥٢) وهو ما دل عليه الدليل،

(٤٦) قد يقال: الخالف أحدها على التخيير ولا محذور اهـ (٤٧) أي معيناً، وقوله: للتحكم ولو قيل واحداً لا بعينه لم يلزم التحكم اهـ (٤٨) نختار الأول يعني بقاءه مجرداً، قولكم: والجنس لا يوجد من دون فصل، قلنا: إن أردتم لا يوجد خارجاً فمسلم ولا يضر، وإن أردتم تعقلاً فممنوع بل نقول يوجد من دون فصل عند العقل وهو كاف اهـ. (٤٩) أعم من الفعل كأكل الميتة والترك كما في صوم المسافر وصلاة الرباعية، ولهذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لغير عذر مع قيام السبب المحرم، وإن جاز أن يؤخذ الفعل شاملاً للترك أيضاً على أنه كف اهـ من حاشية السعد (٥٠) في شرح المنهاج للأسنوي وقوله: لعذر احتراز عن التكليف 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 اهـ

(٥١) 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 اهـ جلال على المختصر. (٥٢) الحكم ما علق شرعاً أو عقلاً بفعل المكلف الخ، فالدليل معلوم منه فما لا دليل عليه لم يدخل في جنس الحد فلا حاجة إلى إخراجها بالثابت اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

(قوله) ولا جائز، عطف على لا جائز أن يكون مطلقاً الخ.

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^(٥٣) ابتداء بخلاف التيمم^(٥٤) للخرج ونحوه فإنه من الرخصة، وبقوله: "لعذر"^(٥٥) ما نسخ وجوبه أو تحريمه؛ لأن النسخ لا يسمى عذراً^(٥٦)، وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب أو التحريم؛ لأن التخصيص مبين أن العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ.

(٥٣) فلا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التكليف بالمحال اهـ من غاية الوصول على المختصر (٥٤) لعل الوجه في جعل التيمم للخرج من الرخصة دون التيمم لعدم الماء مع اتحادهما في الكيفية أخذ التسهيل في مفهوم الرخصة الاصطلاحية لمناسبة المعنى اللغوي وهذا المعنى موجود في التيمم للخرج دون التيمم لعدم الماء إذ لا تخفيف فيما لا يمكن المكلف غيره لاسيما مع القول بوجوب الطلب لهما والله أعلم اهـ من أنظار سيدي العلامة صفي الدين أحمد بن إسحاق رحمته (٥٥) المعنى وبقوله لعذر الباقي بعد ما نسخ من الوجوب أو التحريم لأن النسخ الخ ولو قال كذلك لكان أولى والله أعلم اهـ سيدنا أحمد.

(٥٦) يرد عليه الحكم الثابت بالناسخ لأجل المشقة لعدم 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 محيص عن دخول هذا القسم من الناسخ في حد الرخصة، =

(قوله) لأن النسخ لا يسمى عذراً، العذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة **(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^(*)

(* قوله) لا يخلو عن قلق، 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 الخ، وقوله: وإن قلنا: إنه الخ، 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 الخ قوله: والتخصيص لا يسمى عذراً فكانه جواب آخر مبني على تسليم الأول والله أعلم فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

"وإن قلنا" إنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذر، 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^(٥٧)؛ وقول آخر: الرخصة ما لم يسلم موجبها /٣٩١ص/ عن المانع، وقول آخر: الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع قيام المانع، وقول آخر: الرخصة ترك المؤاخذه بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذه بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب. وقول آخر^(٥٨): ما رخص فيه مع كونه حراماً، وقيل: إنه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة

= 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 اهـ (٥٧) قال الأصفهاني: وهو تناقض ظاهر اهـ. (٥٨) 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 اهـ

(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 الخ.

(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 إن المحرم كان محرماً والموجب كان موجباً أي كان كل منهما مثبتاً لمدلوله في حقه أيضاً لولا العذر، فهو قيد لوصف التحريم والوجوب لا للقيام^(*) 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 دليل النذب والكراهة **(قوله)** وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذه الخ، هذه الحدود لا توافق ما ذكره في معنى لولا العذر كما عرفت **(قوله)** وقيل: إنه لا يسمى، أي ما ورد على خلاف دليل النذب والكراهة.

(*) قوله) لا للقيام، لم يظهر فرق بين جعل قوله لولا العذر قيداً لوصف التحريم والوجوب وبين جعله قيداً للقيام فتأمل اهـ ح عن خط شيخه، وعلى قوله: لم يظهر، تشكيل بخط ح اهـ.

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 النذب والكراهة والإباحة^(٥٩) وإن الرخصة 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 النذب والكراهة خارج عنه^(٦٠).

"واعترض" بتحريم الصلاة والصوم على الحائض^(٦١) 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^(٦٢)، وترك الحائض للصلاة لا يدفع شيئاً من ذلك، ولأن الرخصة عبارة عن الحكم المبني على أعمار العباد، والحيض مانع شرعي وليس بعذر.

والرخصة قد تكون واجبة كأكل الميتة للمضطر والقصر، وقد تكون مندوبة ومباحة^(٦٣) كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقة^(٦٤).

(٥٩) عطف على قوله: إنها ما لزم أهـ منه (٦٠) إذ لا لزوم فيهما أهـ (٦١) إذا زيد في الحد الوجوب كما تقدم منع من دخولها، ويكون هذا فائدة زيادته لأنها قد نهيت عن فعل ذلك كما هو معروف أهـ (٦٢) كما في رخصة العرايا، وقوله: وترك الحائض للصلاة يعني والصوم أهـ (٦٣) وجمع الصلاتين عند موجب التوقيت أهـ

(قوله) لحصول السهولة في الجميع، أي في النذب والكراهة وخلافهما **(قوله)** والمعتبر الاصطلاح، يعني وإن لم يساعد المعنى اللغوي **(قوله)** والمشهور إلى قوله: وبه صرح الغزالي، وهو مقتضى ما في المنتهى كما نقله السعد **(قوله)** ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقاً، لعذر أو لغير عذر **(قوله)** فيدخل فيها ما عدا الوجوب والتحريم ابتداء، والذي عداهما 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 أن 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 **(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)** ومباحاً كالفطر هكذا ذكره ابن الحاجب واعترضه في الحواشي بأن فطر المسافر إن تضرر به فالفطر أحب وإلا فالصوم أحب.=

(و) الحكم الثابت (عليهما) أي: على دليل الوجوب أو الحرمة؛ إذ لا يجتمعان يسمى (عزيمة) في الاصطلاح، وأما في اللغة فهي الجد في الأمر والقطع عليه (وفي جعلهما) 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، والممانعة، والصحة، والبطلان، والسادس العزيمة والرخصة، فقليل في وجهه: لأن الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما وفيه: أنهما من الأسباب ولا كلام فيهما إنما الكلام في موجبهما. 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.

= "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 فيما استوى عنده الإفطار وعدمه، ثم قال: فالأولى التمثيل للمباح من الرخصة برخصة العرايا فإن فعلها وتركها سيان انتهى، ولم يذكر المؤلف رحمته كون الرخصة مكروهة وقد ذكرها في الفصول قال الشيخ رحمته تعالى: ويكره إذا كان لا يتضرر.

(قوله) والحكم الثابت عليهما، الأولى عليه بإفراد الضمير إذ هو عائد إلى الدليل (*) "واعلم" أن كلام المؤلف رحمته 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 أن الحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة، وأما ابن الحاجب وشارحه فكلامهما يقضي بالانحصار فيهما واعترضه التفتازاني بما ذكره (قوله) إذ لا يجتمعان، أي الوجوب والحرمة فلذا عطف الحرمة بأو (قوله) وأما في اللغة الخ، 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 أنهما، أي المشقة وخلافها (قوله) ولا كلام فيهما، أي لا نزاع في كونهما من الأسباب (قوله) إنما الكلام في موجبهما، 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 فكونهما متعلقين حكم وضعي

(*) قوله) إذ هو عائد إلى الدليل، لعل تشية الضمير باعتبار الدليلين اهـ مغربي ح

[الأحكام الوضعية]

"النوع" (الثاني) من الحكم المبحوث عنه (ثلاثة أقسام^(٦٤)) وهي السبب والشرط والمانع وسميت أحكاماً وضعية^(٦٥)؛ لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية

(٦٤) قال الشيخ لطف الله في شرحه للفصول مع عبارة الفصول وفائدته أي خطاب الوضع سهولة ما كلفنا الله 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 كالقصاص عليه اهـ. (٦٥) في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله ما لفظه: واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسمية 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 موجبية 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 له علة حكم شرعي أيضاً فكل واقعة عرف حكمها بدلالتها أي بدلالة تلك الواقعة لا بدليل آخر فلله تعالى فيها حكمان الحكم المعروف بها أي الذي عرفته، والحكم عليها بكونها معرفة له "مثلاً" الزنا واقعة لها حكم وهو وجوب الحد، وعرف ذلك بدلالة الزنا عليه أي بجعل الزنا علامة ودليلاً عليه، فلله تعالى فيه حكمان وجوب الحد عليه، 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 وهو وجوبها انتهى بحروفه.

(قوله) ثلاثة أقسام الخ، لم يتعرض المؤلف رحمته لبيان أن الحصر استقرائي أو عقلي وكأنه للاحتمال عنده ففي الأصول 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^(*) وقد تقدم الكلام في أول بحث مقدمة الواجب، ومعنى كون الشرط علامة في عدم الحكم ظاهر فإن عدمه مستلزم لعدم الحكم، وأما وجوده فلا يظهر فيه كونه علامة^(*) لعدم استلزامه وجود الحكم ولا عدمه

(*) قوله كالطهارة في صحة الصلاة، فإنها ليست شرطاً يتوقف الوجوب عليها بل الوجوب مطلق بالنظر إليها وإن قيد بشرط آخر كالتكليف مثلاً فهو علامة للحكم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة السياغي. (*) قوله فلا يظهر فيه كونه علامة، يحقق فالشرط علامة لوجود الحكم كالحول مثلاً، والمانع علامة كالدين مثلاً اهـ حسن بن يحيى من خطه أيضاً

ص/٣٩٣ وجوداً^(٦٦) أو انتفاء وإنما كان هذا النوع ثلاثة أقسام (لأنه إن حكم على الشيء) باستلزام حكم^(٦٧) فيما أن يحكم عليه (باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب^(٦٨)) أي: فهو المسمى سبباً، ومعنى الحكم عليه أن يجعل وصف ظاهر منضبط مناطاً^(٦٩) لوجود حكم،

(٦٦) في الحواشي كالسبب والمانع وانتفاء كالشرط اهـ (٦٧) ظاهر هذا لا يشمل الشرط والمانع اهـ وفيه ما ذكره سيلان اهـ (٦٨) 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 اهـ (٦٩) مفعول ثان ليجعل اهـ.

(قوله) لأنه إن حكم على الشيء باستلزام حكم، أراد المؤلف رحمه الله بهذا الكلام الإتيان بأمر جامع للثلاثة كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله: فيما أن يحكم الخ، لكن في دخول الشرط في قوله^(*) باستلزام حكم خفا إذ الشرط غير مستلزم لحكم وإنما المستلزم عدمه لعدم الحكم والمانع وجوده لا يستلزم حكماً بل يستلزم عدم الحكم، لا يقال إنه أراد بالشيء أعم من الوجود أو عدمه 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 الخ، أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه. وقد يقال المراد حكم على الشيء نفسه وهو الثلاثة باستلزام حكم، ويكون إسناد الاستلزام الذي هو لوجودها كما في السبب والمانع أو لعدمها كما في الشرط إلى الثلاثة أنفسها مجازاً بقرينة إسناده الاستلزام في آخر الكلام إلى الوجود أو عدمه حيث قال باستلزام وجوده أو باستلزام عدمه^(*) فتأمل، ولو قال المؤلف رحمه الله: باستلزام وجوده أو عدمه لأمر فيما الخ لظهر المعنى.

(*) قوله) لكن في دخول الشرط في قوله الخ، ليس كما ذكره المحشي رضي الله عنه، فإن المؤلف لم يرد باستلزام وجوده وجود حكم إلا السبب لا غير، ولم يرد أن ذلك جامع للثلاث فتأمل اهـ سيدي عبد القادر بن أحمد هذا بالنظر إلى عبارة الأصل والمحشي نظر إلى مجموع عبارة الأصل والشرح

(*) قوله) كما في السبب الخ، كما صرح به المؤلف في قوله: لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاء اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي

(*) قوله) أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه، غاية ما لزم من هذا وضع الظاهر موضع المضمرة () وهو جائز مع أنه هاهنا في التقدير لا في اللفظ اهـ إسماعيل بن محمد بن إسحاق ح () إن أعيد الضمير إلى المضاف إليه لا إلى المضاف كما هو الظاهر فلا يستقيم المعنى اهـ حسن بن يحيى ح

كالزنا فإنه حكم فيه بكونه سبباً لوجوب الجلد بمعنى أنه إذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد، وقد تكون الأسباب وقتية كالدلوك^(٧٠)، ومعنوية كالإسكار^(٧١)، (أو) يحكم على الشيء باستلزام وجوده (عدم حكم أو) عدم (سبب) لحكم (فالمانع) أي: فهو المسمى مانعاً، فالمانع حينئذ قسمان أحدهما ما استلزم/٣٩٤ص 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^(٧٢).

(٧٠) فإنه إذا وجد زوال الشمس من كبد السماء وجد وجوب الصلاة، وليس علة في وجوبها إذ لا مناسبة اهـ 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 علية 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 اهـ (٧١) فإنه أمر معنوي معرف لتحريم النبيذ اهـ سبكي والمراد بالمعنوية كونه مستلزماً لحكمة باعثة للشارع على شرع الحكم اهـ رفو (*) للحرمة فإذا وجد وجدت وإذا انتفى انتفت ومع ذلك هو العلة للتحريم للمناسبة الظاهرة اهـ شرح الشيخ لطف الله. (٧٢) فلا يحسن أن يكون هو سبباً لإعدامه مع بقاء حكمة السبب وهو حياة الإنسان اهـ سبكي قد يعترض هذا بأن السبب في عدمه القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اهـ من حاشية اللقاني على شرح الجمع

(قوله) لكونه سبباً لوجوب الجلد الخ، فله تعالى في الزنا حكمان وجوب الجلد وهو الحكم التكليفي، وسببية الزنا وهو الحكم الوضعي **(قوله)** فالمانع حينئذ قسمان الخ، وهذا التقسيم للمانع اعتباري لا حقيقي لأن كل ما هو مانع للحكم الشرعي فهو مانع لسببية الشرعي وبالعكس لأن المانع لأحد المتلازمين وجوداً وعدمه يجب أن يكون مانعاً للآخر قطعاً، وإلا لم يكونا متلازمين ذكره بعض أهل الحواشي. **(قوله)** فإن كون الأب الخ، هكذا في شرح المختصر والكلام الخ بيان للحكمة كما لا يخفى وقد يتوهم أن قوله فإن كون الأب سبباً بيان للسببية^(٧٣) وقوله: يقتضي الخ بيان للحكمة وليس كذلك وقد يتوهم أيضاً أن قوله فإن كون الأب سبباً الخ بيان لحكمة السبب^(٧٤) وأن قوله يقتضي أن لا يكون الابن الخ بيان لنقيض الحكم ولا يخفى ضعفه

(*) قوله) فإن كون الأب سبباً بيان للسببية، الظاهر أن يقول للمانعية إذ لا سببية هنا اهـ ح عن خط شيخه وهذا وجه التشكيل الموجود في بعض النسخ اهـ **(*) قوله)** بيان لحكمة السبب، صوابه المانع اهـ ح

والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر^(٧٣) منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة عند من جعله مانعاً لوجوبها^(٧٤) فإن حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسى به^(٧٥).

(أو) يحكم على الشيء (باستلزام عدمه عدم حكم أو) عدم (سبب فالشرط) أي: فهو المسمى شرطاً، وهو أيضاً قسماً أحدهما: ما استلزم عدمه عدم الحكم، وهو: وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم كما أن المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع^(٧٦)

(٧٣) أي لا يخفى كشفقة الأب، منضبط لا المتفاوت المضطرب كإحسان الأب بالتربية فإنها ليست بمنضبطة اهـ (٧٤) 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 ﷺ: ابدأ بنفسك. الخبر اهـ فصول وشرحه للسيد صلاح (٧٥) ويكون راجحاً على سبب الحكم ولعل من هذا على مذهبنا 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 اهـ. (٧٦) وذلك لأنه قد سبق أن المانع إنما 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 اهـ سعد

(قوله) كالدين في الزكاة فالحكم وجوب الزكاة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببه مواساة الفقراء، والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسى به وهذه حكمة تخل بالمواساة^(٧٧) 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 الخ، قد تقدم في حاشية على الحاشية في بحث ما لا يتم الواجب إلا به أن تعريف الشرط بهذا غير مانع لدخول السبب والعلة التامة^(٧٨) وهاهنا كلام في حاشية على الحاشية مفيد فاعرفه إن شاء الله تعالى **(قوله)** فبالحقيقة عدمه، أي عدم الشرط

(*) قوله) وهذه حكمة تخل بالمواساة، كونها في الدين براءة الذمة كما في الفصول أولى فإنه إذا كان المال يفضل عن قضاء الدين لم يخل بالمواساة والله أعلم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد

(*) قوله) لدخول السبب والعلة التامة، يتأمل ما مر إن شاء الله فلم يظهر دخولهما في الشرط فتأمل فيه اهـ ح عن خط شيخه

وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم^(٧٧) /ص٣٩٥/، كالحول في وجوب الزكاة فإن وجوبها من دونه يؤدي إلى الإضرار بذوي المال إن وجبت دائماً وبالفقراء إن وجبت مرة فقط، والثاني: ما استلزم عدمه^(٧٨) عدم سبب الحكم كذلك^(٧٨).

(٧٧) عبارة العضد تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فإن عدمه ينافي حكمة البيع وهي إباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلاة فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة اهـ قال السعد: ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع إذ تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اهـ ولفظ ميرزا جان في هذا المقام فالحكم هاهنا صحة البيع وحكمته إباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها اهـ. (٧٨) أي وصف ظاهر الخ، وقوله: وحاصله أي حاصل كون الثاني كذلك.

(قوله) وذلك لحكمة، الإشارة إلى كون عدمه مانعاً المدلول عليه فيكون عدم الشرط كالمانع الوجودي الذي يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض الحكم كما تقدم وهاهنا عدم الشرط اشتمل على حكمة هي الإضرار بذوي المال^(٧٩) 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 و **(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 معهما في اقتضائهما الحكمة، ونظير ذلك الإسكار فإن رعاية المصلحة لا ترتب على مجردة بل المصلحة تحصل من ترتيب الحكم عليه وهو التحريم فلما ذكرنا أورد المؤلف رحمته مع عدم الحول وجوب الزكاة فقال: فإن وجوبها من دونه أي دون الحول ليظهر ذلك الترتيب وبين المؤلف رحمته معنى الوجوب بدون الحول بأحد شيئين إما دوام الوجوب أو بفعله، وينظر هل الإضرار بذوي المال مناف لحكمة الحكم، وهي المواساة أم لا، فقد عرفت أنه لا بد من المنافاة 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. **(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 أنهما بيان في المنافاة للحكم وإن كان هذا بواسطة منافاته للسبب،

(*) قوله) اشتمل على حكمة هي الإضرار بذوي المال، ينظر في هذا إذ عدم الشرط وهو عدم الحول حكمته عدم الإضرار بذوي المال وهي تقتضي عدم الإخراج، وهو نقيض الحكم، والمنافاة على هذا ظاهرة فلا وجه لتنظير القاضي في القولة الثانية اهـ ح عن خط شيخه

"وحاصله" أن في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالإحصان/ص٣٩٦/ في سببية الزنا للرجم؛

= 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 وتدل على ذلك الإشارة بما للبعيد. **(قوله)** أن في عدمه حكمة وهي كثرة الإلتلاف^(*) 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^(*) فيستلزم حكمة تنافي حكمة السبب فلا بد من بيان حكمتين حكمة في السبب وهو الزنا، وقد بينها المؤلف رحمته بأنها الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب وحكمة في عدم الشرط تنافي حكمة السبب ولم يظهر من كلامه رحمته بيان الحكمة في عدم الشرط المنافية لحكمة السبب، ولا بد من ذلك، وأما قوله: ولو اعتبرت أي سببية الزنا من دون إحصان الخ، 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" وكأن المؤلف لم يستحسن هذا المثال لأن الطهارة شرط في الصحة وهي أمر عقلي لا في الوجوب إذ لا ينتفي وجوب الصلاة بانتفائها، فلذا تجب على المحدث بل على الكافر، فإن المختار أنه مخاطب بالشرعيات فينظر في مثاله والله أعلم.

(*) قوله) وهي كثرة الإلتلاف، ينظر في جعله لكثرة الإلتلاف حكمة لعدم الشرط إذ هي ما يلزم من جعل الزنا سبباً من غير شرطية الإحصان له من المفسدة، فالظاهر أن يقول: وهي عدم كثرة الإلتلاف مع كونه غير نقيض لحكمة السبب، وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب، وأيضاً الحكمة شأنها أن تكون مقصودة، ومرادة للشارع، كما في مثل الأبوة المانعة من قتل الأب بالابن فإن حكمتها وهي كون الأب سبباً لوجود الابن تقتضي أن لا يكون الابن سبباً لعدم مقصودة للشارع. وأيضاً لو كان عدم الكثرة حكمة لعدم الإحصان لتوجه النفي المستفاد من العدم إلى القيد الزائد وهو كثرة الإلتلاف، وبقي الإلتلاف ولا إلتلاف 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 وجه بليغ في العقوبة وهو الرجم، فإذا عدم شرط السبب وهو الإحصان كان مانعاً لسببية الزنا للرجم واقتضى حكمة وهي أن الزنا 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 اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** وقد عرفت أن عدمه مانعاً الخ، 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 اهـ حسن بن يحيى اهـ من خط العلامة أحمد بن محمد

فإن الحكمة في سببية الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب^(٧٩)، ولو اعتبرت من دون إحصان لأدى إلى كثرة إتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة من غير المحصن.

(مسألة) الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة وعقود المعاملات أخرى، وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكيمين عقليين أم من الشرع فيكونان حكيمين شرعيين وضعيين؟ **(قيل الحكم بالصحة^(٨٠) والبطلان)** ووصف الشيء بهما أمر **(عقلي^(٨١))** وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول ومن وافقهما **(وقيل): بل هو (شرعي وضعي^(٨٢))** وهو اختيار الآمدي ومن قال بقوله، وسنذكر وجه كل قول بعد بيان معناهما.

(٧٩) 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، ولسيلان هنا اعتراض غير وارد اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

(٨٠) في الفصول وشرحه للشيخ: وإنما يوصف بها أي بالصحة ما كان له وجهان أي ما يحصل 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 اهـ.

(٨١) إذ 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 أمر 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 لا شرعي وضعي اهـ شرح الشيخ على الفصول. (٨٢) بمعنى أن الشارع نصب استكمال شرائط المأمور به علامة للصحة وعدم ذلك علامة للبطلان اهـ فصول

(قوله) في سببيه 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

(* قوله) وهي الزجر عن ارتكاب الخ، ليس الزجر هو السببية اهـ حسن بن يحيى.

(و) الصحة (هي ترتب الآثار^(٨٣)) جميعاً،

(٨٣) اعلم أن المصنف رحمه 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، وبالجمله فكلام المصنف رحمه الله في هذا المقام قاصر إلى آخر البحث اه سيدنا حسين المغربي.

(*) رجع في العضد أن الصحة ترتب الأثر المطلوب منها في العبادات والمعاملات، وأن الخلاف راجع إلى ثمرتها لا إلى الصحة نفسها، وأشار إلى أن ثمرتها موافقة أمر الشارع =

(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 رحمه 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 الخ، ثم قال: وأما في المعاملات الخ. "فورد عليه" أن هذا التأويل خلاف الظاهر من العبارة مع لزوم كون الصحة والبطلان مشتركاً لفظياً بين العبادات والمعاملات والراجع هم 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 فلأجل ما ذكرنا استحسن المؤلف رحمه الله وشارح المختصر تفسير الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات بترتب الأثر المطلوب منها عليها، وجعل 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 رحمه الله في المتن على تفسير الأثر بما يختص بالعبادات بعد إطلاق أن الصحة والبطلان ترتب الآثار^(٨٤) 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 الاقتصار هنا في المتن يوهم اختصاص المتن فيما يأتي بالعبادات وإن اندفع ذلك في الشرح لأجل التقييد فيه فلم يندفع في المتن.

(*) قوله) بعد إطلاق أن الصحة والبطلان ترتب الخ، الأولى بعد إطلاق أن الصحة ترتب الآثار والبطلان نقيضها فتأمل اه ح عن خط شيخه.

/٣٩٧ص/ (وهو) أي: البطلان (نقيضها)^(٨٤) 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 بعدما لحصول الامتثال مع ظنها (وسقوط القضاء عند الفقهاء) فلا يوصف الفعل بالصحة إلا إذا كان مسقطاً للقضاء (فالصلاة بظن الطهارة صحيحة على الأول)^(٨٥) لا الثاني) لا يقال: السقوط يفهم أن هناك أمراً ثابتاً أسقطه الفعل، والقضاء لم يجب فكيف يسقط؟؛ لأننا نقول: المعنى^(٨٦) دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية.

= 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 رجع المؤلف ذلك جعل الخلاف راجعاً إلى الأثر وجعل ثمرة الأثر في العبادات الموافقة أو السقوط، ولما كانا في عبارة الأصوليين يذكران تفسيراً للصحة في العبادات لا ثمرة لها حسن من المؤلف الاقتصار 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 العُضد للصحة في العبادات والمعاملات وإنما الاعتراض على ما ذكره في الشرح من أن الصحة كون الشيء الخ هذا ما ظهر لي بعد تصفح العُضد وحاشية السعد وشرح الشيخ لطف الله اه من خط سيدي العلامة أحمد بن محمد إسحاق رحمته

(٨٤) 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 اه شيخ لطف الله (٨٥) قال ابن دقيق العيد: هذا البناء فيه نظر لأن من قال موافقة الأمر إن أراد الأمر الأصلي فلم يسقط أو الأمر بالعمل بالظن بعد تبين فساد الظن فيلزم أن لا يكون صحيحاً من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي، ولا الأمر بالعمل بالظن، وما قاله ظاهر اه من شرح البرماوي. (٨٦) في بعض النسخ المعنى بصيغة اسم المفعول اه (*) أي المقصود من قولهم الصحة سقوط القضاء دفع وجوب قضائه، وهو لا يقتضي سبق تحققه، لا رفعه المقتضى 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 بما له وجوب فيأيراد 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 اه حاشية أبهري

(قوله) كحل الانتفاع، قد عرفت وجه العدول عن الحصول إلى الحل قريباً (قوله) عند المتكلمين، فإنها صحيحة عندهم وإن وجب القضاء الخ

"وإذ 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^(٨٧) سواء حكم الشارع بها أم لا^(٨٨) وأما في المعاملات: فلأن العقد مثلاً ٣٩٨ص/ إذا كان مشتملاً على الأسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب آثاره عليه سواء حكم الشارع بها أم لا فالمستفاد من الشرع ليس إلا كون العقد مثلاً مستجمعاً لشرائطه أو غير مستجمع،

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.

(٨٧) أي كون الفعل موافقاً للأمر أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل اهـ (٨٨) وفيه نظر فإن كون الفعل موافقاً لأمر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر اهـ محلي على المختصر

(قوله) أما في العبادات **(وقوله)** وأما في المعاملات الخ، بنى المؤلف رحمته على ما في الجواهر من أنه لا فرق بين العبادات والمعاملات في كون الصحة والبطلان فيهما من الأحكام العقلية لا على ما ذكره بعض أهل الحواشي من اختصاص كونهما من الأحكام العقلية بالعبادات، قال إذ كونهما من أحكام الوضع في المعاملات ليس مما ينازع 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 الخ، وقد أشار المؤلف رحمته إلى ما ذكره هذا البعض وإلى تضعيف كلامه بقوله: وقيل: إن الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية الخ **(قوله)** بكل من التفسيرين، لعله أراد تفسيري الأثر، وأما الصحة فلم يتقدم لها إلا تفسير واحد كما عرفت **(قوله)** إنهما حكم الخ، أي أن الصحة والبطلان حكم أي حكم من الشارع بتعلق شيء بشيء الخ، قال في التلويح: يعني أن الشارع حكم بتعلق شيء بشيء الخ **(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 الخ، 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

"وقيل" إن الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع؛ لأنه لا شبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية فيها؛ إذ لا يستراب في أن كون عقودها مستتبعة لآثارها المطلوبة منها متوقف^(٨٩) على توقيف من الشارع^(٩٠) بخلاف الصحة والبطلان في العبادات فإنهما ليسا من جملة الأحكام الوضعية، بل هما من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع. (قيل: والفساد يرادف البطلان^(٩١)) في العبادات اتفاقا^(٩٢) في غير الحج^(٩٣)، وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادي عليه السلام^(٩٤).

(٨٩) قوله متوقف خبر أن وخبر كون مستتبعة اهـ (٩٠) وذلك لأن كون التلفظ بصيغة بعث تترتب عليه إباحة الانتفاع إنما هو بتوقيف منه تعالى، فكان من جملة خطاب الوضع اهـ ميرزاجان (*) بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات إذ غرضه أن يذكر كونهما 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 اهـ أبهرى. (٩١) فلا فرق عندهم بين الفاسد والباطل فلا واسطة بين الصحيح والباطل اهـ شرح فصول للشيخ لطف الله (٩٢) لعله قصد الاتفاق بين جماعة مخصوصة وإلا فالحنفية يفرقون في الجميع والله أعلم اهـ من خط القاضي العلامة حسين بن محمد المغربي رحمته. (٩٣) يريد رحمته أنه يجب الاستمرار في الفاسد منه لكنه يقال: هو في الحكم كالباطل إذ لا يجزى فاعله ويجب عليه قضاؤه والاستمرار في فاسده بالدليل والله أعلم اهـ ولفظ حاشية: المفسد في الحج الوطء قبل التحلل، والمبطل الارتداد ونقض السيد لإحرام عبده اهـ (٩٤) رواه في شرح الإبانة اهـ جلال أما في غير النكاح كالبيع فالرواية عنه غير ظاهرة اهـ.

(قوله) لاشبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية، هذا ممنوع لما ذكره المؤلف سابقاً وذلك لاشتراك العبادات والمعاملات في أنهما إذا استجمعا الأركان والشرائط حكم العقل بترتب الآثار عليهما من غير فرق، وقد فرق بينهما بأن الشارع جعل صحة عقد البيع علامة محل 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.

(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 الإنتمام ويقضي بخلاف الباطل

والصحيح عند الشافعية أن الترادف مخصوص بالصلاة والبيع، وأما الحج والعمارة والكتابة والخلع وغيرها فيفرون بين الفاسد والباطل منها. (وقيل: لا) يرادف البطلان، وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا /٣٩٩/ عليهم السلام، ولكنهم اختلفوا^(٩٥) في معناه (فهو عند جمهور أئمتنا خلل في المعاملات يوجب عدم ترتب بعض الآثار) عليها، مثلاً البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ، وعدم الملك إلا بالقبض بالإذن ويوجب القيمة لا الثمن^(٩٦)، وتلك ليست الآثار المقصودة من البيع؛ فإن المقصود منه الملك باللفظ، وعدم جواز الفسخ^(٩٧)، ووجوب الثمن^(٩٨)، 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^(٩٩).

(و) الفساد (عند الحنفية) في المعاملات:

(٩٥) قال في المعيار وشرحه (مسألة) قال أهل المذهب والحنفية: والفساد من العقود هو المشروع بأصله الممنوع بوصفه، وذلك ما اختل فيه شرط ظني لا قطعي كالبائع الفاسد لشرط قارنه مختلف في صحة العقد معه فإن أصله مشروع بدليل "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ" وهو ممنوع من جهة الشرع لقوله ﷺ كل شرط ليس في القرآن فهو باطل. اهـ وكذلك عبارة المنهاج وغيره، وعبارة الفصول وجمهور أئمتنا والحنفية وهو خلل فيها يوجب في حال عدم ترتب ثمرتها عليها المقصودة منها فظاهر هذه العبارة أنه لا خلاف في المعنى بين جمهور أئمتنا والحنفية فينظر فيما ذكره مولانا الحسين بن القاسم رحمه الله اهـ (٩٦) ولا يحل به الوطء ولا مقدماته ولا يشفع فيه على المختار اهـ (٩٧) إلا بالتراضي اهـ شيخ لطف الله (٩٨) عبارة الشيخ لطف الله وأن ليس للبائع إلا الثمن لا القيمة اهـ (٩٩) ولا بد من ملاحظة العقد فله دخل فيما يترتب من الأحكام لا مجرد الجهل اهـ

(قوله) وغيرها، 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 (قوله) وما ذكره أصحابنا منها، أي من الآثار (قوله) أثر، خبر لقوله ما ذكره أصحابنا (قوله) لتسليط متعلق بأثر أي هو مترتب على التسليط وعلى الوطء مع الجهل لا أنه مترتب على العقد، وهذا تأويل من المؤلف رحمه الله يندفع به هذا الإشكال فإن الشيخ العلامة أورده ولم يجب عنه. (قوله) والفساد عند الحنفية في المعاملات الخ، ((اعلم)) أنه قد يظن أن في كلام المؤلف رحمه الله في شرح هذا المقام تنافياً من حيث أنه 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 أنه صرح أولاً بفساد صوم يوم النحر، ثم قال في آخر كلامه رحمه الله بل هو صحيح عندهم مع أن السعد أطلق القول بفساده.

"والجواب" أن هذا الظن يضمحل بتوضيح ما قصده المؤلف رحمه الله =

= "فنعول" 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 الخ 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 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، وقيده شارحه بالمعاملات حيث قال "الحنفية" الباطل في المعاملات هو الا مشروع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح والفساد المشروع بأصله دون وصفه كالربا 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 إنما 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 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 الأصل 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 بما لا يقتضيه العقد فإنه ليس باطلاً لانعقاده إلى آخر ما ذكره المؤلف رحمه الله وآخره قوله ومسقط لقضائه. ثم قال في الجواهر فزيد الشارح الفساد بالمعاملات تنبيهاً على أنها محل الخلاف في كون الفساد واسطة بين الصحة والبطالان بالنظر إلى الاصطلاح المتفق عليه أعني ترتب الآثار ولما توقف كون الفساد واسطة بين الصحة والبطالان على تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها =

(*) قوله أعني شرع الأصل لا الوصف، الظاهر أن يقول والوصف فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

= فظهر بما ذكرنا أنه لا خلل في كلام المصنف والمحقق في هذا المقام بذكر القيد كما فعل المحقق^(١) وتركه كما فعل ابن الحاجب بل كل من التقييد والإطلاق بالنظر إلى اعتبار ما يقتضيه المقام انتهى "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 رحمته 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 عليهم السلام فظهر معنى قول المؤلف رحمته ولو كان شيء منها إلخ يعني ولو وجد في شيء منها الاتصاف بمشروعية الأصل لا الوصف. وظهر أن المراد بقوله رحمته فإنه فاسد أنه متصف بمشروعية الأصل لا الوصف وأشار إلى ذلك نقلاً عن الجواهر بقوله لكونه مشروعاً بأصله إلخ فلا ينافي قول المؤلف رحمته 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

(*) قوله بذكر القيد كما فعل المحقق إلخ، قلت أو بالجمع بين التقييد والإطلاق كما فعل المؤلف رحمته اهـ منه ح

٤٠٠/ (شرح الأصل) أي: كون الأصل مشروعاً (لا الوصف) كما في البيع المشتمل على زيادة في أحد الطرفين في الربويات^(٩١)، والمشروط بما لا يقتضيه العقد^(٩١)؛ فإنه ليس باطلاً؛ لانعقاده ولا صحيحاً؛ لكونه غير مفيد إباحة الانتفاع ولو أسقط الزيادة والشرط لصح^(٩٢) فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات، ولو كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فلا يكون واسطة كندر صوم يوم العيد؛ فإنه فاسد عندهم؛^(٩٣) ٤٠١/ 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^(٩٤).

(والإجزاء^(٩٥)) في اللغة النيابة والإغناء،

(٩٠) كبيع درهم بدرهمين فإن العوضين قبالان للبيع ولكن جاء الخلل من قبل الزيادة والباطل مالم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الميتة بالدم فإنهما غير قابلين للبيع اهـ سبكي قال ثم الفاسد عند الحنفية إذا أمره بالقبض أفاد ملكاً حيناً والباطل لا يفيد شيئاً اهـ عنه (٩١) المراد الشروط التي تخالف موجب العقد لأنها هي التي تفسد العقد نحو أن يبيع منه على أن لا ينتفع بالمبيع اهـ غيث (٩٢) ولم يحتج إلى تجديد عقد وإن ثبت لهم ذلك لم تناقشهم في التسمية اهـ عضد ولفظ حاشية عقود الربا عندنا باطلة ولو اسقطت الزيادة فالمثال على مذهبنا جهالة المبيع أو الثمن اهـ (٩٣) 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 اهـ 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 اهـ (*) وعندنا فاسد بمعنى باطل للترادف اهـ (٩٤) وأن الأولى أن يفطر في ذلك اليوم ويصوم يوماً آخر بدله اهـ أبهري (*) حاصل ما أفاده المؤلف في نقل مذهب الحنفية أن الفساد في المعاملات واسطة بين الصحة والبطان وفي العبادات ليس واسطة بل الفاسد عندهم يوصف بالصحة ومسقط للقضاء، قيل والمؤلف أخذ هذا النقل عنهم من جواهر التحقيق والله أعلم اهـ عن خط سيدي العلامة أحمد بن محمد وهو عن خط السيد العلامة صلاح الأبخش رحمه الله (٩٥) 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 اهـ سيدي عبد القادر بن احمد رحمه الله (*) في القاموس في باب الهمزة وفصل الجيم وأجزأت عنك مجزأ فلان ومجزأته ويضمان أغنيت عنك مغناه وفيه أيضاً في باب الواو والياء وفصل الجيم وأجزى عنه =

(قوله) كندر صوم يوم العيد، في الجواهر لأن صوم يوم العيد لو نذر فاسد وهو أظهر إذ المتصف بالفساد هو الصوم لا النذر

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^(٩٦) على التفسير بسقوط القضاء بتعليل السقوط بالجزاء 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.

[الأفعال المكلف بها ومسائلها الأربع]

(فصل) (والمحكوم فيه الأفعال^(٩٧)) المكلف بها، وهذا هو الفصل الثالث

من مباحث الأحكام وفيه أربع مسائل:

=يجزي مجزى فلان ومجزأته بضمهما وفتحهما أغنى عنه لغة في الهمزة اه
(٩٦) الاعتراض إنما يرد لو فسرت الصحة والأجزاء 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 اه من خط القاضي حسين بن محمد المغربي رحمته
(٩٧) إنما أطلقوا على الأفعال المحكوم فيه دون المحكوم به لأن المحكوم به ما تعلق به =

(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)** على التفسير، أي تفسير الإجزاء **(قوله)** بسقوط، متعلق بالتفسير **(قوله)** بتعليل، متعلق بالاعتراض **(قوله)** إذ يقال، علة للتعليل والمعنى والاعتراض بأن سقوط القضاء يعلل بالجزاء إذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فلا يكون سقوط القضاء ليس نفس حقيقة الإجزاء بل هو تعريف بالمباين وهذا قول المؤلف رحمته فلا يستقيم تفسير الإجزاء بما هو مغاير له **(قوله)** مردود، حاصله أن ما ذكره المعترض 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 المعترض أراد أن التعريف هنا بما هو غير محمول على المعرف لأنه مباين والحمل شرط في التعريف^(٩٨) **(قوله)** الأفعال المكلف بها، قال الشيخ العلامة رحمته في شرح الفصول هذا ظاهر على قول من يجعل ==

*** (قوله)** والحمل شرط في التعريف، قيل أصل الاعتراض غلط لجعله سقوط القضاء نفس الصحة والإجزاء وليس كذلك إنما هو تفسير آثارهما فهو مندفع من أصله اه حسين بن محمد المغربي ينظر في هذا اه حسن بي يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي

[١ - مسألة التكليف بما لا يطاق]

١/٤٠٢ص (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^(٩٨)،

=الحكم والخطاب فهو الوجوب المحكوم به والحرمة مثلاً وأما الأفعال فهي المحكوم فيه بمعنى أن الخطاب يتعلق بما فيها كالوجوب والحرمة اهـ ميرزا جان (*) قوله والمحكوم فيه الأفعال يعني المحكوم فيه حكماً تكليفاً وأما الوضعي فقد يكون في غير فعل كالحكم على الدولك بالسببية والحكم على الأبوة بالمانعية وقوله المكلف بها باعتبار الأغلب وإلا فقد يكون الحكم في فعل غير مكلف به كالإباحة وكذا المندوب والمكروه على القول بأنهما غير مكلف بهما قوله الأفعال إلخ أو التروك وكأنه تركه بناء على أن التروك أفعال لكن حصر المحكوم فيه على الأفعال تبع فيه غيره لأن الحكم كما عرفت تكليفي ووضعي والوضعي قد لا يكون في فعل كسببية الزوال ومانعية الأبوة وشرطية الحول فالأولى أن يقال المحكوم فيه متعلق الحكم فعلاً أو تركاً أو وضعاً اهـ نظام فصول (٩٨) قال سعد الدين في شرح العقائد وأما ما يمتنع بناء على أن الله علم خلافه وأراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه اهـ

=المطلوب بالنهاي فعلاً وهو الكف وأما على القول الثاني فتحق العبارة أن يقال الأفعال أو التروك وكأنه اكتفى للعلم به هذا إذا أريد بالمحكوم فيه المكلف به كما يدل عليه كلام أهل الأصول وعلى هذا لا يكون المحرم كالربا 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 رحمه الله تعالى في شرحه وإن علم الله عدم وقوعه فلا تأثير لامتناعه لعرض باختيار المكلف عند الجميع وفي شرح المختصر وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره وكان المؤلف رحمه الله ينسب إلى جمهورهم إلزاماً مما 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 وبين ما في الفصول من دعوى الإجماع^(*)

(*) قوله وعلى هذا لا يكون المحرم إلخ، ينظر في هذا فإن آخر القولة معنى أولها يظهر بالتأمل اهـ ح عن خط شيخه (*) قوله وينظر في التوفيق بينه إلخ، 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 اهـ سيدي حسن الكبسي ح

قالوا لو آمن الكافر وأطاع العاصي لانقلب علم الله جهلاً، وأدخل فيه الأشعري أيضاً جميع التكليف؛ لانتفاء القدرة حال التكليف كما يجيء إن شاء الله تعالى، والثاني - وهو المعني بما لا يطاق^(٩٩) وفيه النزاع - إما أن يكون مستحيلاً بالنظر 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 المقيّد العدوّ والزّمن المشي، إذا عرفت ذلك فالخلاف على ١/٤٠٣ أقوال ثلاثة، الأول: المنع مطلقاً، وهو قول عامة العدلية والغزالي^(٢) وابن الحاجب

(٩٩) قال سعد الدين في شرح العقائد ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا} والأمر في قوله تعالى {أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ} للتعجيز دون التكليف وقوله {رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} ليس المراد بالتحميل التكليف بل إيصال ما لا يطاق إليهم وإنما النزاع في الجواز فممنه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الأشعري لأنه لا يقبح من الله شيء اهـ (*) قال السيد حسن الجلال في شرح الفصول واعلم أن الخلاف في هذه المسألة ينبني على الخلاف فيما إذا 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 الاقتصار هنا على ما سلم من الخفاء والإشكال فراجع إن شئت اهـ (١) كالسواد والبياض والنقيضين كالزوجة وعدمها وكما سيأتي في احتجاجهم بتكليف أبي لهب اهـ (٢) في شرح البرماوي أن الغزالي كالأمدى في القول بالامتناع في المحال ==

(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)** 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 مستطيع 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 **(قوله)** وابن الحاجب، عدم الجواز عند ابن الحاجب إنما هو في الممتنع لذاته^(*) =

(*) قوله) إنما هو في الممتنع لذاته، 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 اهـ أحمد بن إسحاق رحمهم الله ح

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 الآمدي، 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^(٥) من هذه الأقوال قوله (يُمتنع التكليف بما لا يطاق وقيل جائر غير واقع وقيل: واقع) ثم إن المانعين مطلقاً فريقان: قائل بأن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة^(٦) فلا يحتاج إلى استدلال، وقائل باحتياجه إلى الاستدلال، فقال الأولون: قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق؛

== لذاته والجواز في المحال للعادة قال صرح به في المستصفى واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان فمن نقل عنه أو عن الغزالي أنهما منعاً مطلقاً ليس بمصيب اهـ منه (٣) والشيخ أبي حامد الأسفرائيني وابن دقيق العيد ذكرهما في جمع الجوامع ولم يذكر الشافعي وابن الحاجب لكن مختصر المنتهى مصرح بذلك وإن أوهم سيلان خلافه اهـ سيدي عبد القادر بن أحمد (٤) قال في المواقف فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وإن لم يقع بالاستقراء فمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اهـ ميرزا جان (٥) اللذين هما مذهب الآمدي في الجواز ومذهب الجمهور في الوقوع اهـ (٦) وهو قول أبي الحسين البصري وغيره اهـ قد يقال كيف يقولون أنه معلوم بالضرورة لا يحتاج إلى الاستدلال وقد استدلوا عليه بقوله فقال الأولون إلخ إذ هو استدلال منهم على قبحه فهذا تناقض ويمكن أن يقال أن قوله فقال الأولون إلخ بيان وتوضيح لما حصل بالعلم الضروري والله أعلم (*) في حاشية شرح العقائد قيل أن 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 فإنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذلك إنما =

= 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 (قوله) فقال الأولون إلخ، هذا الاستدلال مبني على التحسين والغزالي وابن الحاجب لا يقولان به فيكون المراد بالأولين من لا يقول به

فإن من كلف الأعمى بنقط المصحف أو من لا جناح له بالطيران عدّ تكليفه سفهاً وسخفاً وذم عند العقلاء، وما ذاك إلا لكونه تكليفاً بما لا يطاق فيجب قبحه أيضاً في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه، قال الحاكم^(٧): التكليف /١٤٤٠/ 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^(٨)، 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 [لأنه إنما يكون حجة في أنه لا يجوز التكليف في الممتنع لذاته فقط] كما لا يخفى، وقد استدل هنا بالسمع

= يتصور في الممكن دون الممتنع اهـ (٧) هو المحسن بن كرامة الجشمي اهـ (٨) ينظر في وجه التقييد بقوله من المكلف اهـ قد يقال والله أعلم أنه لما كان البحث هاهنا في طلب الفعل من المكلف وإيجاده إياه لا في إيجاده مطلقاً حسن التقييد بما ذكروا كان عليه حينئذ أن يقول في كبرى الشكل والنتيجة وكلما لا يكمن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب من المكلف فالمحال لا يطلب من المكلف ويصرح بذلك والله أعلم اهـ

(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 مستدعي الحصول واللازم باطل إلخ وسيدكره المؤلف رحمته في حجة المفصلين **(قوله)** ولكنه، أي ما احتج به لا يوافق عموم الدعوى^(*) لأن احتجاجه خاص بالمستحيل ودعواه عام له وللممتنع لغيره بناء على أن ابن الحاجب قائل بأنه لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقاً سواء كان مستحيلاً أو ممتنعاً للغير 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 التقييد

(*) قوله) لا يوافق عموم الدعوى، 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 فيما ذكره القاضي حسن سيلان رحمته من أن احتجاج ابن الحاجب مطابق لدعواه إذ هو لم يمنع إلا التكليف بالمتنع لذاته مدفوع إذ هو مصرح بأن شرط المطلوب الإمكان وأنت خير بأن الممتنع لغيره غير ممكن والله أعلم اهـ لسيد أحمد بن إسحاق رحمته ح

مثل قوله تعالى: " لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا " (٩) و " لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا " وهو وهم؛ لأن السمع إنما ينفي الوقوع لا الجواز العقلي (١٠) "احتج" القائلون بالجواز مطلقاً بأنه لو امتنع (١١) لكان لتعذر حصوله؛ إذ لا مانع يقدر سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى؛ لأنه إنما امتنع 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 /ص: ٤٠٥/ فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات "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 والتقييح وقد عرفت ثبوتهما،

(٩) قال السيوطي في الإكليل دلت على منع تكليف ما لا يطاق اهـ وقال السعد وقد يستدل بقوله تعالى { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } 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 اهـ (١٠) 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 } ، { وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ } . 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 لهب لا يخرج من الإمكان إلى آخر كلامه اهـ من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمته (١١) يعني التكليف بما لا يطاق اهـ

(قوله) تسليم أن المانع التعذر إلخ، أي تسليم الملازمة 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 وحينئذ تتم الملازمة القائلة بأنه لو امتنع لكان لتعذر حصوله فإن تعذر الحصول مانع إذ لا غرض يعود إلى المأمور مع تعذر الحصول، وأحكامه تعالى مراعى فيها المصالح وهذا مبني على التحسين أيضاً ولذا قال المؤلف رحمته وبالجمله فهذا الاحتجاج إلخ

ولما كانت هذه المسألة ومستنداتها مبنية على مسألة التحسين والتقيح إثباتاً ونفياً حسن إهمال المتن لما أوردناه هنا من الاستدلال.

"احتج" المفصلون، أما على الجواز في الممتنع لغيره فيما احتج به المجيزون مطلقاً^(١٣)، وأما على المنع في الممتنع لذاته فبأن كل مكلف به مطلوب حصوله^(١٣) ضرورة، وكل مطلوب حصوله متصور، فكل مكلف به متصور، ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور^(١٤)، فلا شيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب، أما كبرى الشكل الأول^(١٥) فلأن طلب الشيء فرع عن تصوره قطعاً، وإذا انتفى الأصل انتفى ما يتفرع عليه ضرورة، وأما كبرى الشكل الثاني^(١٦) فلأنه لو تُصَوِّرُ لَتُصَوِّرُ مثبتاً ويلزم منه تصور الأمر على خلاف ماهيته فإن ماهيته تنافي ثبوته، وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً متصوراً فهو غير^(١٧) ماهيته، وحاصله أن تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق.

(١٢) من أن الأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات اهـ (١٣) 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 اهـ (١٤) 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 اهـ شرح التحرير (١٥) الشكل الأول هو الذي يكون الحد الأوسط محمول الصغرى وموضوع الكبرى ونتيجته هي أخذ محمول الأولى وموضوع الثانية اهـ (١٦) الشكل الثاني هو الذي يكون الحد الأوسط محمولاً فيهما ونتيجته هي أخذ موضوعهما ولا تكون إلا سالبة اهـ وصغراه هنا نتيجة الشكل الأول أعني قول المؤلف فكل مكلف به متصور اهـ (١٧) إشارة إلى أنه لا ينتقض بما علم الله أنه لا يقع إذ لا يلزم من تصوره مثبتاً تصور الأمر على خلاف ما هيته اهـ سعد

(قوله) وكل مطلوب حصوله متصور إلخ، هذه كبرى الشكل الأول ونتيجته قوله فكل مكلف به متصوراً **(قوله)** ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور، هذه كبرى الشكل الثاني وصغرى 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 ﷺ بأن نقول كل مكلف به متصور ولا شيء من المتصور بمستحيل ينتج ما ذكره وهو لا شيء من المكلف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب فبأن قول المؤلف ﷺ أما كبرى الشكل الأول وقوله أما كبرى الشكل الثاني إلخ وبأن وجه انتاجه ما ذكره **(قوله)** مع عدم ما يلزم ذاته لذاته، وهو عدم تصوره فإنه لازم للمستحيل لذاته

"وتوضيحه" أنا لو تصورنا أربعة ليست بزواج وكلما ليس بزواج ليس بأربعة فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة هذا خلف، وما يقال من أن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة^(١٨) يستلزم تصويره لأن الحكم بثبوت^(١٩) شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء، وتصوره قطعاً مدفوع بأنه تصور واقعاً على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين^(٢٠)

(١٨) 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 وأما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجمله لا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبار اهـ سعد وهاهنا قد جمع بين الطريقتين وخط أحدهما بالأخرى على ما هو ظاهر المتن اهـ سعد وكذا المؤلف رحمته هنا اهـ مغربي

(١٩) كالاتحالة هنا لشيء كاجتماع الضدين وقوله بأنه تصور أي المستحيل وعبرة السعد بأنه تصور تصوراً واقعاً إلخ اهـ (٢٠) 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 =

(قوله) وما يقال من أن الحكم إلخ، أورد ابن الحاجب وشرح كلامه على هذا الاستدلال سؤالين أحدهما ما ذكره المؤلف رحمته ولم يتعرض المؤلف رحمته للسؤال الآخر لطول مباحثه وحقائقها **(قوله)** يستلزم تصويره، أي تصور اجتماع الضدين فيكون الحكم بالاستحالة ملزوم وتصور الاجتماع لازم فقوله لأن الحكم بثبوت شيء هو الاستحالة وقوله لشيء هو اجتماع الضدين "واعلم" أن الحكم في عبارة المؤلف رحمته 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 رحمته زاد لفظ تصويره الأول أي تصور ثبوت شيء لشيء يعني تصور النسبة وهي الثبوت ولو حذفه كما في عبارة شرح المختصر والجواهر لم يختل الاستدلال لكنه رحمته أوردته زيادة تقرير من حيث أن الفرعية حصلت 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 رحمته أيضاً على عبارتهما **(قوله)** لثبوت ذلك الشيء، والمراد اجتماع الضدين في الواقع من غير ملاحظة تصويره ولو حذف هذه الزيادة لكان أولى لعدم الحاجة إليها والله أعلم

(قوله) مدفوع إلخ، تقرير هذا الدفع متوقف على إيراد عبارة شرح كلام ابن الحاجب في =

(*) قوله) من حيث أن الفرعية حصلت إلخ، أما مع تفسير الحكم بالعلم التصديقي فلا يخفى عدم الفائدة فيه إذ لا يحصل التصديق إلا بعد تصور الطرفين والنسبة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بأن النقيضين لا يمكن أن يثبت لهما مفهوم /٤.٧.٥٢/ كمفهوم اجتماع المختلفين. وأما ما استدل به المختلفون في الوقوع فالنافون: بنحو قوله تعالى: " لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ^(٢١) "، 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،

=الخارج بل يكفيك تصويره على وجه الفرض فإذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه اهـ شرح تحرير (٢١) الوسع ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه أي لا يكلّفها إلا ما يتسع طوقه فيه ولا يحرج فيه وهذا إخبار عن عدل الله ورحمته كقوله "يريد الله بكم اليسر" لأنه كان في إمكان الإنسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس ويصوم أكثر من الشهر ويحج أكثر من حجة اهـ كشاف

= هذا السؤال "وبيان ذلك" أنهم قالوا لو لم يتصور اجتماع الضدين لم يكن الحكم باستحالة الجمع بينهما وبينوا هذه الملازمة بما ذكره المؤلف رحمه الله من قوله لأن الحكم إلخ لكن قد بطل اللازم لأننا حكمنا بالاستحالة فيلزم بطلان الملزوم "فقول" المؤلف رحمه الله من أن الحكم على اجتماع الضدين إلخ إشارة إلى بطلان اللازم 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 بطلان اللازم "وتحقيقه" أن الممتنع هو تصور المستحيل واقعاً لاقتضائه تصور ماهيته فيلزم الخلف كما عرفت وأما تصويره للحكم عليه بالاستحالة فليس بممتنع إذ لا يقتضي إلا تصويره باعتبار من الاعتبارات وذلك بأن يتصوره على طريق التشبيه كما ذكره المؤلف رحمه الله فقوله لو لم يتصور إلخ إن أرادوا تصويره بماهيته منعاً للملازمة وإن أرادوا تصويره ولو باعتبار من الاعتبارات فالملازمة مسلمة ^(٣) وبطلان اللازم ممنوع إذ تصويره للحكم إنما هو باعتبار من الاعتبارات. فقول المؤلف رحمه الله بأنه أي المستحيل تصور واقعاً لم يرد به أنه تصور ثابتاً 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 تصويره كائناً على طريق التشبيه إلخ فهو بمثابة قولهم أنه تصور باعتبار من الاعتبارات. **(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) كما في الجواهر إلخ، ينظر ما في الجواهر فإن آخر كلام القاضي هنا يشعر بأن حاصل الدفع إما تسليم الملازمة مع منع بطلان اللازم أو منع الملازمة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** فالملازمة مسلمة، يعني ولا يضرنا التسليم إذ لم نمنع إلا تصويره بماهيته لا بأي اعتبار اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد

والمثبتون بنحو قوله: (لتكليف أبي لهب^(٢٢) بتصديقه ﷺ في جميع ما جاء به ومنه^(٢٣)) أي: مما جاء به (أن لا يصدقه) فقد صار أبو لهب مأموراً 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،

(٢٢) جواب الشبهة لأبي لهب في المختصر وشرحه الجواب أنهم كلفوا بتصديقه وأنه ممكن في نفسه مقصود وقوعه إلا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه فعلمه بالعاصين وإخباره لرسوله كإخباره لنوح بقوله "لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن" لا أنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الإمكان لعلم أو خبر "نعم" لو كلفوا بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف انتفاء وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالة منهم لما ذكرتم ولذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف اهـ

(*) قال ابن الهمام في التحرير قولهم وقع، كلف أبو لهب بالتصديق بما أخبر وأخبر أنه لا يصدقه وهو محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه، غلط بل هو مما علم عدم وقوعه فهو كغيره كلف بتصديقه قبل علمه أو بعده فهو تشكيك بعد القاطع لا يكلف الله الآية فهو معلوم البطلان اهـ بحروفه (٢٣) 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 اهـ

(قوله) والمثبتون بقوله إلخ، ظاهره أن هذا التقرير شامل لحجية القائلين بالوقوع مطلقاً في الممتنع لذاته وغيره وقد صرح المؤلف بذلك فيما يأتي حيث قال وهذه الشبهة يشترك فيها إلخ وليس كذلك^(٢٤) فإن هذا التقرير أعني كون تكليف أبي لهب 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 أنما يثبت بها أولوية الوقوع فقط

(قوله) أي يؤمن به، تفسير لمجموع قوله بأن يصدقه في أن لا يصدقه في جميع ما جاء به و

(قوله) وإنما يحصل التصديق بذلك، أي بأن لا يصدقه في جميع ما جاء به إذا لم يؤمن لأن مما جاء به ﷺ أن أبا لهب لا يؤمن به وما كان وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال فلذا قال المؤلف ﷺ فصار مكلفاً إلخ

(*) قوله) وليس كذلك، بناء الاشتراك الذي بني عليه المؤلف على اختلاف الاعتبار اهـ ح عن خط شيخه كما صرح به بقوله فالأولون إلخ والآخرين إلخ ولعل المحشي غفل عن آخر الكلام اهـ 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 ضدين والقائلون بالوقوع في الممتنع لغيره منعوا كونه كذلك يعني جمعاً إلخ =

أو بأنه يؤمن وبالكف عن الإيمان، وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرأيين (ورد) بمنع إنزال الله تعالى في حق أبي لهب أنه لا يؤمن، وأما قوله تعالى: "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ" فلا تدل عليه؛ لأن التباب الخسران، وهو قد يزول وإن كان متلبساً به حال الكفر، وأما قوله تعالى: "سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" فكذا لا احتمال أن يكون صليبه باقتراف كبيرة أتاها بعد الإسلام، وأما قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" (٤٠٨ص) 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^(٢٤)، سلمنا أنه أريد اللغوي فالتناقض مدفوع (بمنعه)

(٢٤) يقال أما هذا الجواب فيؤدي إلى تبديل إشكال بإشكال فيوجب الكر على ما منه فر لأن المؤلف رحمته الله ممن يقول بأن الكفار مخاطبون بالشرعيات وذلك أيضاً ثابت بالدليل الصحيح كما ستقف عليه قريباً فحينئذ 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 اه لا يقال إذا كان مذهب الرازي أن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يتم هذا الاستدلال لأننا نقول أنه يورد ذلك على مخاصمة على طريق الإلزام، ويمكن الجواب عن جميع ما أورده الرازي بجواب عام يندفع به هذا الإشكال الذي أورده وبسائر 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 "فأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" لأن أفعال المكلفين جميعاً وتروكهم موكلة 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 اه سيدي أحمد بن زيد الكبسي رحمته الله تعالى

(قوله) على اختلاف الرأيين، يعني في المطلوب بالنهي^(*) هل الكف أو عدم الفعل وكأن وجه تسمية الكف عن الإيمان ضد الإيمان صحة ارتفاعهما عن المكلف وكأنه مبني على أنه قد يخلو عنهما والله أعلم (قوله) الإيمان الشرعي إلخ، فحينئذ لم يجتمع في هذا التكليف الضدان أو النقيضان إذ الأول مجرد الاعتقاد والثاني فعل الطاعات والمراد بالطاعات ما يشمل الاعتقاد ليحصل مجموع الإيمان الشرعي

= وقالوا هو ممتنع لغيره وقالوا لأنه تعالى لما أخبر عنه إلخ ما ذكره في الشرح فظهر اشتراكهما فيها اه سيدي أحمد بن إسحاق رحمته الله ح (*) قوله يعني في المطلوب بالنهي إلخ، ويمكن أن يراد بالرأيين 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

أي: التكليف بتصديقه (في الكل) مما جاء به ﷺ، بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه إليه منه، ولا نسلم أن هذا مما بلغه^(٢٥)؛ إذ لا يجب التبليغ بما أنزل إلا إلى من له فيه مصلحة من حكم أو غيره ولا مصلحة لأبي لهب في ذلك^(٢٦)، وهذه الشبهة يشترك فيها^(٢٧) 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، والآخرون يمنعون كونه جمعاً بين النقيضين أو الضدين ويجعلونه ممتنعاً /٤٠٩ص/ 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^(٢٨) كما يقولون في من علم الله -تعالى- أنه لا يؤمن، وستطلع إن شاء الله تعالى على بطلان عده في المحال.

= وإلا لزم الجبر ومحل النزاع إنما هو عند انتفاء القدرة على الفعل ولا يلزم من تكليفه بالفعل تكليفه بالاختيار لأن الاختيار موكول إلى فاعله اه سيدي أحمد بن زيد الكبسي رحمه الله تعالى (٢٥) ولو سلمنا ذلك لم يضرنا فإن غايته الإخبار من عالم الغيب بالواقع من اختياره لترجيح جنة الكفر على جنة الإيمان وذلك لا ينافي التمكن والاختيار اه من خط قال عن خط الإمام المتوكل على الله إسماعيل حمّاه الله تعالى (٢٦) والمشهور في التواريخ أنها بلغته السورة اه (٢٧) جعل المحلي في شرح الجمع هذه الشبهة أعني تكليف مثل أبي لهب بتصديقه ﷺ للقائل بوقوع الممتنع بالذات وقرره بالتقرير السابق وأما القائل بوقوع الممتنع بالغير فذكر في حجته أنه تعالى كلف الثقلين بالإيمان وقال "وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين" فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره ولما كان هذا التقرير مما يمكن إجراؤه في جانب أبي لهب بأن يقال أنه 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 اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله (٢٨) 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 اه من شرحه للمختصر

[٢ - مسألة تكليف الكافر بفروع الإيمان]

(مسألة) اختلف في تكليف الكافر بفروع الإيمان، فقال أصحابنا والجمهور: **(الكافر مكلف بالفروع^(٢٩))** للإيمان، ومخاطب بها، كما أنه مكلف بالأصل الذي هو الإيمان اتفاقاً، والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية، وهو مروي عن الإسفرايني من الشافعية - قيل هو أبو إسحاق وقيل هو أبو حامد - ^(٣٠)،

(٢٩) قال ابن القشيري والقائلون بأنهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال مستحيل عقلاً ومنهم من قال شرعاً ومعنى ذلك أن المكلف بما 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 فيما مضى فلا تكليف شرعاً وجوابهما ظاهر أما الأول فلأنه 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 اهـ من شرح البرماوي (٣٠) قال الإمام في المحصول هو أبو حامد وفي المنتخب هو أبو إسحاق اهـ قال في النبلاء الإمام العلامة الأوحاد الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني الشافعي الملقب ركن الدين أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة ثم قال توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ بنيسابور اهـ ثم نقل إلى إسفراين اهـ ابن خلكان

(قوله) الكافر مكلف بالفروع، جعل المؤلف رحمته هذه المسألة في تكليف الكافر وهو كما ذكره الإمام المهدي رحمته 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 الآمدي وابن الحاجب إلا المسألة الأصولية وفرضاها 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 لصحته^(*) "وأجاب" بعض أهل الحواشي بأن قوله تعالى {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً} 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^(*) 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 =

(*) قوله) ترك الزنا أو لصحته، أي صحة الزنا حتى يكون الكافر الزاني والمؤمن التارك للزنا سواء في الحكم اهـ علوي ح **(*) قوله)** إذا جعل المطلوب النفي، كان في الأصل النهي ثم ضرب عليه وصح ما ترى اهـ ح

وقيل: إن الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي^(٣١) /ص٤١/ دون الأوامر، وقد قيل: إن هذا^(٣٢) الخلاف في غير المرتد، فأما هو فمتفق على أنه مخاطب بالفروع، وقيل: إنه فيما عدا الجهاد^(٣٣) من الفروع، وأما هو فمتفق على عدم التكليف به؛ لامتناع قتالهم أنفسهم "واعلم" أنه لا أثر لهذا الخلاف في الأحكام الدنيوية^(٣٤) 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.

(٣١) في شرح البرماوي نعم قطع بعضهم بأنهم مكلفون بالمناهي وأن الخلاف إنما هو في الأوامر وجرى عليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني في أصوله فقال لا خلاف بين المسلمين أن خطاب الزواجر من الزنا والقتل متوجه عليهم كالمسلمين قال الشيخ تقي الدين وهي طريقة جيدة اهـ (*) 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 اهـ من شرح البرماوي "فإن قلت" قد استشكل الفرق بين قول الأكثر أن 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 تتوقف صحة التكليف على حصوله والمسألة المتقدمة بالنسبة إلى الواجب نفسه إذا توقف على أمر آخر شرطاً أو غيره هل يوجب المقدمة فهنا أمران لا تعلق لأحدهما بالآخر اهـ تشنيف المسماع^(٣٢) قوله إن هذا الخلاف في غير المرتد ﴿﴾ قال الأسنوي 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 اهـ ﴿﴾ لأنها قد تعلقت به أحكام الإسلام ولهذا لا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف اهـ نظام^(٣٣) في شرح البرماوي بعد حكاية الأقوال الخمسة المذكورة هنا والسادس الوقف لتعارض الأدلة حكاه سليم في التقريب عن بعض الأشاعرة وأبو حامد الإسفرايني عن الأشعري نفسه وفي المدارك لإمام الحرمين يعزى للشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع ونصه في الرسالة أنهم يخاطبون فيحتمل أنه أشار بالترديد إلى الوقف ويحتمل أنه أشار إلى أن له قولين اهـ (٣٤) أي الشرعية اهـ (*) مثله =

= 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 معنا هذا البعض من أهل الحواشي^(قوله) دون الأوامر، سيأتي وجه الفرق بينهما عندهم ^(قوله) وقد قيل أن هذا الخلاف في غير المرتد، ذكره في الفصول قال الشيخ رحمته تعالى لا لزامه أحكام الإسلام ولهذا يجب عليه قضاء ما فاته من الصلاة في رده قال والمذهب أن حكمه في القضاء حكم الأصلي وأنها تسقط عنه بالإسلام فلا فرق

"احتج" المثبتون بما أشار إليه بقوله (لتناول الأوامر العامة له) كقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ" وقوله: "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" وجه الاستدلال أن الآيات العامة تناولهم، والكفر لا يصلح مانعاً من دخولهم؛ لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان كالحديث؛ فإنه ليس بمانع من التكليف بالصلاة بالاتفاق^(٣٥)؛ لأن المحدث متمكن من إزالته "احتجوا" ثانياً بقوله (ولآيات الوعيد) للكفار على ترك الفروع، وهي كثيرة (كويل للمشركين) الذين لا يؤتون الزكاة، وقوله تعالى: "وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ" إلى قوله /ص١١١/: "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا^(٣٦)" قال بعض المفسرين: تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة إلى الكفر، وقوله تعالى (مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ ،

= في منهاج البيضاوي قال الأسنوي في شرحه دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل 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 مبناه على القاعدة، ومنها فروع كثيرة نقل القاضي عن محمد بن الحسن عليه السلام الوجوب فيها تعليلاً بذلك ومذهبنا الوجوب لعدم ذم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم فأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب الغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت المسلم اهـ (٣٥) قد يقال فرق بين الحدث والكفر فإن الحدث يمكن الفعل بعد رفعه والكفر لا يمكن الفعل لا مع بقاء 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 اهـ سيدي أحمد بن زيد رحمته الله تعالى (٣٦) وجه الاستدلال أن قوله ومن يفعل ذلك عام للعقلاء =

(قوله) كالحديث 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 إنه 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 (قوله) "ومن يفعل ذلك يلق 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

وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلاة والزكاة، 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" وقوله تعالى: "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ" ونحوهما، ومن المعلوم أنهم كانوا على خلاف ذلك، ولم يكذبهم في شيء منه، فعلمنا أن التكذيب غير واجب؛ لأنه يجب (٣٧) بوقوع التكذيب في قوله تعالى: "انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ" وقوله تعالى: "بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"،

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 (٣٨)، وتكون الفائدة من ذكر تلك الأشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة، وأما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم

= 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 العقاب وإذا كان كل واحد من المذكورات حراماً كان لكل منها مدخل في استحقاق العقاب 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 بين الأوامر والنواهي اهـ جواهر (٣٧) قوله لأنه يجب، متعلق بقوله لا 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 "والله ربنا ما كنا مشركين" كذبهم الله عقيب ذلك بقوله "انظر كيف كذبوا على أنفسهم" ولما قالوا ما كنا نعمل من سوء كذبهم عقب ذلك فقال "بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون" ومعنى بلى 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 "انظر كيف كذبوا على أنفسهم" وقوله تعالى "بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون" عن نزول الآيتين قبلهما فترك التكذيب هنا أي في قولهم "لم نك من المصلين" لا يحسن إلخ اهـ لسدي عبد القادر بن أحمد (٣٨) عبارة السعد لأن في تقرير الحكاية وترك الإنكار تصديقاً لهم وإنما يترك الإنكار حيث يستقل العقل بمعرفته وهي أخصر وأوضح كما لا يخفى اهـ

(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 **(قوله)** لا يحسن هاهنا، أي في قوله "ما سلككم" الآية

والله تعالى لم يبين لنا كذبهم، فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض أصلاً فتكون الآية عرية عن *الغائبة*، ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب؛ لاستلزام كون سائر القيود^(٣٩) عديمة الأثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثاً^(٤٠) ولا يفيد تأويل المصلين بأهل الصلاة لغنا^(٤١) "ولم نك نطعم المسكين" في ثبوت المدعى "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^(٤٢) والامتثال فرعه^(٤٣)، (و) الجواب: لا نسلم أن (الكفر) مانع عن الإتيان بالفروع، وإنما يكون مانعاً لو كان رفعه [عنه] مستحيلاً، لكنه (غير مانع لإمكان رفعه) بأن يُسلم ويفعل، وعدم إمكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث، والجواب الجواب.

(٣٩) وهي نك "من المصلين إلخ (٤٠) وذلك باطل لأن الله تعالى رتب الحكم عليها أولاً في قوله تعالى "لم نك من الصليين، ولم نك نطعم المسكين" فإن قيل إذا وجد الأمر بالمستقل لم يجز إحالة الحكم على غيره، قلنا لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الأمور وإن كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم اهـ محصول بأكثر اللفظ (٤١) قال الإمام الحسن بن عز الدين عليه السلام لفوات المناسبة في قوله "ولم نك نطعم المسكين" إذ هو عبارة عن الزكاة لأنها الإطعام الواجب فيحمل على أن المراد فاعل الصلاة ليتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة اهـ قال الإمام المهدي عليه السلام لأن الظاهر خلاف ذلك، سلمنا فهذا لا يستقيم لهم في قوله "ولم نك نطعم المسكين، وكنا نخوض مع الخائضين" فإن هذين مصرحان بأن عقابهم بالإخلال بذلك لا بترك الإسلام قطعاً فهما على ما يقتضيه المنطوق لا المفهوم اهـ

(٤٢) بالإسلام لأن الإسلام يجب ما قبله اهـ

(٤٣) يعني الأمر كالأمر بالكتابة والقلم حاضر يمكنه تناوله اهـ برماوي

(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 يحمل المصلين على المسلمين بأن يراد بالمصلين أهل الصلاة كما في قوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين **(قوله)** لغنا قوله ولم نك نطعم المسكين، هذا التأويل إنما يتم على تقدير تسليم أن المراد بالمصلين المسلمين وهو غير مسلم لفوات المناسبة مع هذا التأويل في قوله "ولم نك نطعم المسكين" 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 **(قوله)** لسقوط الأمر عنه، لعدم وجوب القضاء اتفاقاً **(قوله)** فرعه، أي فرع الأمر

والحق أن ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع^(٤٤)، والضرورة الوصفية لا تنافي الإمكان الذاتي^(٤٥) "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 ٤١٣ص/ إمكانهما من الكافر كما بيناه فلا يحتاج إلى إعادته.

[٣- مسألة المكلف به في النهي]

(مسألة) في بيان المكلف به^(٤٦) [في النهي] والخلاف فيه (قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف) للنفس عن الفعل^(٤٧)، وهذا قول جمهور الأشعرية وأبي علي الجبائي وأبي القاسم البلخي وغيرهم،

(٤٤) بأن يقال الكفر مانع من الإتيان بالفروع مادام كافراً لا دائماً، وقوله الضرورة الوصفية يعني المقيدة بقوله ما دام كافراً اهـ من خط سيلان (٤٥) 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 وصفية المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنواني للذاتي بثبوت المحمول للموضوع اهـ "قلت" وكأن المؤلف عدل هنا إلى قوله ضرورة بشرط وصف الموضوع لأجل هذا التسامح والله أعلم اهـ
(٤٦) أي في النهي وكأنه ترك التقييد لظهوره من السياق اهـ
(٤٧) وفي صحيح مسلم في بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع ==

(قوله) والحق، لما كان الجواب الأول إلزامياً أجاب المؤلف رحمه الله 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 ينافي 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 **(قوله)** ويستوي الفعل والترك، هذا إشارة إلى مذهب المفصلين^(*) وشبهتهم والجواب عنها، فالظاهر أنه معطوف على قوله والكفر غير مانع **(وقوله)** كما بيناه، إشارة إلى ما سبق^(*) من الاستدلال على التكليف بالأوامر العامة وآيات الوعيد ومن أنه يمكن دفعه بأن يسلم إلخ **(قوله)** هو الكف، وقيل فعل الضد كذا في الجمع فلو قال المؤلف رحمه الله هو فعل الضد لشمّل الكف وفعل الضد فإن المؤلف رحمه الله قد أطلق الضد على الكف كما تقدم وفيه ما عرفت وسيأتي الاكتفاء بفعل الضد في قول المؤلف فيتوجه الخطاب إلى فعل الضد

(*) قوله) هذا إشارة إلخ، بل الظاهر أنه استئناف إذ قوله الكفر إلخ سيق لبيان القول الثاني وقوله ويستوي إلخ بيان للقول الثالث فتأمل والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** إشارة إلى ما سبق، هو إشارة إلى قوله يمكن دفعه بأن يسلم إلخ فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

وهو مروي عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول والدنا المنصور بالله - قدس الله روحه - (لأنه) أي: الفعل هو (المقدور لانفي) الفعل (لأنه عدم محض فليس أثراً للقدرة) ولأن عدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها أثراً لها،

== حدثنا أبو بكر بن ابن شيبه حدثنا أبو أسامة عن شعبة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال على كل مسلم صدقة، قال أرأيت إن لم يجد قال يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق قال أرأيت إن لم يستطع قال يعين ذا الحاجة الملهوف قيل له أرأيت إن لم يستطع قال يأمر بالمعروف أو الخير قال أرأيت إن لم يفعل قال يمسك عن الشر فإنها صدقة اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر 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 "وقال الرسول يارب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً" فتأمله إلى أن قال والحاصل أن الأخذ تناول 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 لثلا يختل المعنى إذ يلزم أن يكون القوم اتخذوا القرآن ويكون مهجوراً حالاً فيلزم اتخذه في حال كونه مهجوراً وهو عكس المعنى فإنهم اتخذوا هجره ولم يتخذوا إقامته إلى أن قال فتعين كون اتخذ هنا متعدياً وهو واضح متعين في هذه الآية وفي قوله تعالى "واتخذ الله إبراهيم خليلاً" لأن المعنى على أنه اتخذ خلته لا أنه اتخذ ذاته في حال خلته وفي قوله تعالى "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه" وأنا أقول في الآية دليلان لمسألتين مسألة من علم الأصول وهي أن الترك فعل كما أوضحت لك ومسألة من علم النحو وهي الرد على القرافي 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 يجبه أحد "فقال حفظ اللسان"، والثالث قول قائل المسلمين من الأنصار رأى النبي ﷺ يعمل بنفسه في بناء مسجده

لئن قعدنا والنبي يعمل * لذاك منا العمل المضلل

اهـ المراد نقله باختصار ذكره في خطبة كتبه 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 فيقاع فعل الاتخاذ على الترك وصحة حمل أحدهما على الآخر لا يتعين أن يكون للتصادق لجواز أن يكون لاستلزام الترك فيما نحن فيه الفعل وهو ظاهر اهـ من أنظار حسام المحققين زيد بن محمد قدس سره

(قوله) عدم محض، يعني والقدرة أثرها الإيجاد فليس عدم الفعل أثراً وكان المؤلف رحمه الله إنما قال عدم محض ليخرج مثل امتنع وأبى فإنهما وإن كانا عديمين لكن ليسا بعدم محض والله أعلم

قال أبو علي وأبو القاسم: ولأن العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكلف به نفيًا محضًا /ص٢١٤/ لاستحالة فيتوجه الخطاب إلى فعل الضد^(٤٨) (وقيل) بل المكلف به في النهي (نفي الفعل) وهذا قول أبي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي وأحد قولي القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو اختيار الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليهما السلام^(٤٩)؛ لأنه واقف على اختيار العبد للقطع بأن القادر المختار هو من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل^(٥٠)،

(٤٨) وفيه نظر لأن النهي قسيم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمرًا ولكن النهي من الأمر، وقسيم الشيء لا يكون قسمًا منه اهـ زركشي على الجمع، ولقائل أن يقول إنما كان الضد مطلوبًا بطريق الاستلزام للنهي فالأقسام بالقصد متميزة اهـ (٤٩) والسيد م بالله وأبي ط و ص بالله والسيد مانكديم والأمير الحسين ونسبه في الفصول إلى جمهور أئمتنا اهـ (٥٠) هذا محل بحث ونظر فليراجع في حاشية ميرزاجان فقد أطل فيه وأطاب اهـ وقد نقلنا هنا في الحاشية التي على سيلان من حاشية ميرزاجان ما فيه الكفاية فطالعاه وفي نجاح الطالب أبحاث هنا نفيسة اهـ

(قوله) وإن لم يشأ لم يفعل "حاصله" أنا لا نفسر 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) حاصله أنا لا نفسر الخ، أقول فيه بحث إما أولاً فلأن كلامه عليه السلام مشعر بأن ترك الفعل مما لم تتعلق به المشية 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 ذكر 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 أنا لا نفسر القادر بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أولم يشأ فعل عدم الفعل بل الذي يصلح منه الفعل إن شاء فعل وجوده ويصلح 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 إن كان بحيث إذا شاء فعل فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات "والحاصل" أنه جعل عدم الفعل مستنداً إلى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعارض أنه لم ينتبه لقوله عليه السلام وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث ذكره قيداً لترتيب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر اهـ املا ميرزاجان ح

فيدخل في المقدور عدم الفعل إذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية، ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك (ولا نسلم أنه) أي: النفي (ليس أثراً) للقدرة (فإن استمراره يصلح لذلك) أي: لكونه أثراً لها؛ إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر النفي^(٥١) /ص١٥٤/ 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.

[٤- بيان أن التكليف بالفعل يسبق وقوعه]

(مسألة) ^(٥٢) في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك (و) المختار أن (التكليف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يتمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه^(٥٣) ليتمكن الامتثال،

(٥١) فالحق أن نذهب إلى أن عدم الفعل مقدور لا بمعنى أن في قدرتنا أن نفعله ونحدثه حتى يقال أنه عدم وأزلي لا يصلح لذلك بل بمعنى أن في قدرتنا إبقاؤه 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 باستمرار العدم فإن أريد بالمكلف به ما يقابل العدم فلا وجه للعدول وإن أريد فعل وجودي غير ذلك فقد عرفت عدمه اهـ ميرزا جان (٥٢) قال القرافي هي أعظم مسألة في أصول الفقه مع قلة جدواها فإنه لا يظهر لها فائدة في الفروع اهـ من شرح أبي زرعة (٥٣) لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لم يمكنه الامتثال اهـ شرح فصول

(قوله) وكان الفعل مما يصح ترتبه إلخ، هذا دفع لما قيل أنه 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 إن كان بحيث إذا شاء فعل وهذا ما أراده بقوله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية وبه يظهر قوله عليه السلام ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك (قوله) إذ يمكنه أن يفعل فيستمر إلخ، قال بعض أهل الحواشي فيصير الحال أن كون العدم أثراً للقدرة إنما هو بالعرض بمعنى أن القدرة لا ترفعه لا بمعنى أن القدرة تفعله وتوقعه كما في الوجود فالمراد بكون الفعل 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 المكلف فيه إلخ، في القسطاس والفصول أقل ما يجب التقدم بأربعة أوقات وقت يسمع فيه الخطاب =

وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب، وادعى الآمدي 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^(٥٤)، وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري وبعض متابعيه كالرازي: إن العبد إنما يصير مكلفاً بالفعل عند مباشرته له^(٥٥)، 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^(٥٦). ثم إن قوله في الأمر: إنه إعلام بأنه سيصير مأموراً في الزمن الثاني. إن أراد أنه إعلام

(٥٤) إذ هو خارق للإجماع ولأن القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام إلى الصلاة اهـ من شرح التحرير (٥٥) 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 فحينئذ لا يخرج عن كونه مقدوراً فيتوجه التكليف إليه "واعلم" أن هذه المسألة قد اختلف تحريرها وتقريرها وتقرير مذاهب الأشاعرة والمعتزلة فيها في الأحكام والمختصر والمحصول والتحصيل والمنهاج ومنشأ هذا الاختلاف اضطراب كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري اهـ (٥٦) إلى هنا كلام الرازي اهـ

= ووقت ينظر في حكمه^(*) ووقت يحصل فيه العلم أو الظن والوقت الرابع يأخذ في الفعل وعبرة المؤلف شاملة لأنه وصف الوقت بقوله يتمكن المكلف إلخ والتمكن إنما يحصل بهذه الأربعة لكن أما وصف الوقت الرابع بالتقدم ففيه خفاء

(قوله) ما تضمنه، الضمير عائد إلى الأمر^(*) الدال عليه التكليف **(قوله)** وقال الشيخ أبو الحسن إلى قوله إنما يصير مكلفاً إلخ، هذا هو المنقول عنه في الكتب المشهورة كما ذكره السعد وأما ابن الحاجب وشارحه فقد نسب إلى الأشعري أنه يقول بثبوت التكليف قبل الفعل وأنه باقٍ حال حدوثه لا ينقطع وعبرة ابن الحاجب قال الأشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه

*** قوله)** ووقت ينظر في حكمه، لعل الوقت الثاني والثالث فيهما تداخل تأمل اهـ ح عن خط شيخه
*** قوله)** عائد إلى الأمر إلخ، لعله يعود إلى التكليف فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

بأنه سيصير مأموراً بذلك الأمر، /ص١٦٤/ 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^(٥٧)، على أنها حال استغناء عن الحث والتعريف، وأيضاً يلزم أن يكون صيغة أفعال 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، يدل دلالة صريحة على أن المنسوب إليه في هذه المسألة^(٥٨) 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 أنه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب؛ لأن الطلب يستلزم أن لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب اتفاقاً، وإلا لزم طلب الحاصل وأنه محال^(٥٩)، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الطلب منافياً لحصول المطلوب وقت الطلب؛ لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم^(٦٠).

(٥٧) إذ لا أمر آخر حال الفعل بالاتفاق اهـ (٥٨) وهو أنه إنما يصير مكلفاً عند مباشرته لأنه ذكر في إحدى القاعدتين أن التكليف قبل الفعل وهو ينافي ما ذكر هنا اهـ (٥٩) لأنه تكليف بغير الممكن اهـ (٦٠) واللازم أن لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب ونقيضه حصوله =

(قوله) فهو إعلام وإلزام، يعني أن الإعلام بما يتضمنه الأمر لا يخرج عن كونه أمراً ألا ترى أن أوامر القرآن متقدمة 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 يمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا بل إنما يثبت الحكم في حقنا بدليل مفصل 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 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 أن 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 **(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 عليه السلام 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 و **(قوله)** ونقيض اللازم، وهو حصول المطلوب

"احتج" الأشعري ومن وافقه^(٦١) /ص ٤١٧/ بأنه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفاً بما لا قدرة عليه، وهو محال^(٦٢)، 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^(٦٣) فظاهر "وأجيب" بمنع الملازمة، والوجهان المذكوران في بيانها ينتقض أولهما بقدرة الله تعالى عندكم فإنها ثابتة في الأزل بدون المقدور وإلا لزم قدم العالم^(٦٤)، والصحيح أن معناها معنى التمكن^(٦٥) من الفعل، وإنما يعقل قبله، وثانيهما: ممنوع في جميع الأعراس، ولو سلم فلا نسلم زواله لا إلى بدل، بل بلحقه^(٦٦) أمثاله،

= وقت الطلب اهـ (٦١) 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 وبهذا يندفع قولهم أن الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف إلا بالمحال لأن في الأول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اهـ زركشي على الجمع والله أعلم وأحكم (*) قال الشيخ نجم الدين محمد بن جلال الدين عبد القادر الواسطي رحمته الله تعالى 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 عندها واجب الصدور وحينئذ 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 أومئ إليه الزركشي في جوابه السابق عن معنى هذا اهـ (٦٢) هذا يوافق ما تقدم أن الأشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق اهـ (٦٣) وهو قوله لكان تكليفاً بما لا قدرة عليه اهـ

(٦٤) إذ القدرة لا تفارق مقدورها عندكم والعالم مقدور فيلزم أن يكون قديماً اهـ

(٦٥) 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 اهـ من خط سيدنا حسن المغربي (٦٦) وفي نسخة بل تخلفه أمثاله اهـ

(قوله) إن القدرة صفة، لم يذكر الأسنوي قوله صفة بل اقتصر على قوله أن 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 الأعراس، فإن بعض الأعراس تبقى كالقدرة قال في التذكرة لبن متويه لأن أحداً لا يخرج عن كونه قادراً إلا عند ضد أو ما يجري مجراه على وجه لولاه لاستمر كونه قادراً وقد جمع بعض العلماء ما يبقى ولا يبقى في=

(و) لو سلمت الملازمة فإنه (يلزم من كون القدرة حاله^(٦٧)) خاصة (سلب التكليف^(٦٨)) إذ يقول كل عاقل لا أفعل حتى أكلف^(٦٩)، ولم أكلف حتى أفعل، (و) يلزم منه أن (لا يكون) المكلف (مأموراً^(٧٠)) إن لم يفعل) ما أمر به، والمعلوم من الدين خلافه،

(٦٧) أي حال الفعل لا قبله اهـ (*) الصواب ويلزم من كون التكليف حالة سلب إلخ فتأمل اهـ سيدنا حسن المغربي (٦٨) قال السبكي في جمع الجوامع قال قوم لا يتوجه إلا عند المباشرة وهو التحقيق فالملام قبلها على التلبس بالكف عن الفعل المنهي عنه لأن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه اهـ 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 الترك 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 اهـ منه (٦٩) وقت حصول القدرة وحصولها وجود الفعل بها والله أعلم اهـ (٧٠) 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 اهـ من الأسنوي مع تصرف ويلزم أيضاً أن (ما عصي مكلف إذ لا تكليف عندهم إلا حال وجود الفعل ولا يستحق ذمًا كذلك ويمتنع التكليف به أي بالفعل عند حدوثه لما عرفت من استحالة إيجاد الموجود إلا عند مجوز تكليف المحال وقد عرفت بطلانه اهـ فصول وشرحه للشيخ رحمه الله) أن مخففة من الثقيلة وخبرها ما عصي واسمها فيها اهـ

=أبيات مشهورة^(٧١) (اقوله) 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 رحمه الله تعالى فيما نقله عن الأسنوي الوجه الثاني

(*) قوله وقد جمع بعض العلماء إلخ، هي قوله:

ما ليس يبقى من الأعراض أربعة *	وستة وهي آلام وأرادات
ظن وصوت فناء شهوة نظر *	ونفرة واعتقاد والكراهات
والباقيات حياة قدرة معها *	كون وتأليف جسم واعتمادات
لون وريح وطعم والرطوبة أو *	يبس كذاك برودات حرارات

اهـ ح

ص٤١٨/ ويلزم أيضاً^(٧١) دخول الخلف^(٧٢) في خبره تعالى إن لم يفعل، بيانه: أنهم قد جعلوا الأمر السابق إعلالاً فقط، فإذا لم يفعل الشخص لم يكن مأموراً؛ لأنه إنما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل، وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر فيكون الإخبار بحصول الأمر غير مطابق.

(فصل) في بيان المحكوم عليه وأحكامه وهو الفصل الرابع من ثالث الأبحاث المحتاج إلى بيانها في هذا العلم **(المحكوم عليه^(٧٣))** هو **(المكلف)** وفيه ثلاث مسائل:

(١ - مسألة) (الفهم شرط التكليف) يعني: يشترط أن يكون المكلف فاهماً لخطاب التكليف^(٧٤) أصله وتفصيله^(٧٥)، 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 تفادياً من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء؛

(٧١) الأولى حذف أيضاً لأن هذا الإلزام إنما هو نتيجة أن لا يكون مأموراً فتأمل اهـ سيدنا حسن المغربي (٧٢) ضبط بضم الخاء وفتحها والظاهر صحة الضبط فالضم لأن فيه اخلاف ما وعد من أنه سيأمر في المستقبل والخلف باطل والفتح بمعنى باطل لذلك الإخلال اهـ (٧٣) يعني حكماً تكليفاً وأما الوضعي فقد يكون على غير مكلف كالحكم على الزنى 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 اهـ (٧٤) في فصول البدائع اشترط في صحة التكليف فهم المكلف له بمعنى تصويره لا تصديقه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فلا حاجة إلى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصده وأمثالها، كيف والدليل العقلي غير فارق اهـ (٧٥) في حاشية أصله كالمعارف الإلهية وتفصيله كالشرعية اهـ

(قوله) من ثالث الأبحاث، هو الأحكام وفيه أربعة فصول **(قوله)** أصله وتفصيله، الظاهر أن المارد بفهم الأصل أن يعرف المكلف مثلاً أن أقيموا الصلاة خطاب تكليف وبفهم التفصيل أن يعرف معنى^(*) 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 الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار

(*) قوله) وبفهم التفصيل أن يعرف معنى إلخ، بل الظاهر أن المراد بتفصيله ما تترتب عليه الصحة فلا إغناء كما ذكره القاضي فتأمل اهـ ح عن خط شيخه وهو معنى ما ذكره القاضي عن السعد والشريف اهـ ح

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^(٧٦)، وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون، وأما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل: 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^(٧٧) 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^(٧٨) بخلاف ما يتعلق به من الأحكام فإنه يخاطب بها إذا كمل عقله /١٩٤٥/ وإن لم يعلم 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^(٧٩)،

(٧٦) من كونه مطلقاً أو مقيداً أو نحو ذلك اهـ (٧٧) الضمير في عليه للقول المدلول عليه بقوله فقيل اهـ سيدي في الدين أحمد بن إسحاق (٧٨) 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 اهـ (٧٩) إذ لا تفاوت في الفهم اهـ

(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 ﷺ إخراج بعض التكاليف الشرعية وهو ما يتعلق بغيره لما ذكره من الفرق وأما الانفراد^(٨٠) 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

(قوله*) وأما الانفراد، يعني انفراد الأحكام العقلية اهـ ح

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^(٨٠) عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق، وقوله يبلغ 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 شعوره بالأمر قصد الفعل امتثالاً للأمر

(٨٠) حديث رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر، ورواه 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 عيسى وعمر وما في الأصل رواه محمد وهو في المجموع عن علي بن عيسى اهـ

(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 أن قوله ﷺ حتى يبلغ وإن كان مطلقاً فهو مقيد^(*) بقوله تعالى "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 يحتج 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 لئلا يتوهم أن ذلك إذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه فلا يكون تكليف المحال

(*) قوله) فهو مقيد بقوله تعالى إلخ، التلاوة "وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم" اهـ وفي حاشية بل في كثير من الأخبار حتى يحتلم اهـ حسن بن يحيى كما في المنتقى 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 رضي الله عنه له ولأبي داود والترمذي وقال حديث حسن انتهى 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 يجز لما وقع، لكنه وقع؛ لأنه اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه فكلف بموجبها

(و) الجواب أن (طلاق السكران ونحوه) ليس من قبل التكليف بل (من قبل الأسباب) أي: ربط /ص٢٣/ الأحكام بأسبابها^(٨١) كاعتبار قتل الطفل وإتلافه^(٨٢) لوجوب الدية والضمان إما على الولي في الحال وإما على الصبي بعد بلوغه، فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة^(٨٣) له عند بعض أصحابنا وعند الآخرين لا يقع،

(٨١) ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه تكليف لمن ليس به السكر بأنه حرم عليك السكر فإن شربت تعين طلاقك وقتلك وإتلافك فإن أردت أن تأمن من هذه فيأيك والسكر اهـ ميرزاجان (*) يعني أن الشارع ربط نفوذ الطلاق بنفس طلقت ونحو ذلك اهـ (*) أي حكم وضعي لا تكليفي كقتل الطفل وإتلافه وضعي له وتكليفي على وليه اهـ فصول بدائع (٨٢) فإنه سبب لوجوب الضمان والدية ﴿﴾ من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهر اهـ عضد ﴿﴾ لكنه يقال أن الدية ونحوها على عاقلته ولا شيء عليه إن كفت العاقلة اهـ (٨٣) إذا كان على جهة العقوبة فلعله إذا شربه متعدياً لا مكرهاً أو نحوه وقد أشار إلى =

(قوله) وإلا أي وإن لم يشترط الفهم، ظاهر المتن أن قوله والأصح مترتب على اشتراط الفهم المعلل بالاستحالة فيكون المعنى وإن لم نقل باشتراط الفهم للاستحالة ومقتضاه^(*) أن يكون الجمع 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 لا تنفاء 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 يلحظ إلى ما ذكره في الجواهر لأن كلام السعد متجه (قوله) ونحوه، أي نحو طلاقه

(قوله) أما على الولي في الحال، يعني من مال الصبي كما في شرح المختصر (قوله) عقوبة 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 رحمته

(*) قوله ومقتضاه أن يكون إلخ، تأمل اهـ ح عن خط شيخه لا وجه له مع التأمل اهـ حسن بن يحيى

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 "لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون" وهذا نهى لمن لا يعلم، وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم،

(و) الجواب أن قوله تعالى (لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) ظاهر في مقابلة القاطع^(٨٤) فوجب تأويله فهو (إما نهى عن السكر عند قصد الصلاة^(٨٥)) مثل لا تمت وأنت ظالم؛ فإن معناه لا تظلم فتموت وأنت ظالم^(٨٦) (وإما) نهى (للشمل^(٨٧)) الثابت العقل عن الصلاة، وسمي الثمل سكرًا؛ لأنه يؤدي إلى السكر غالباً، وذلك (لمنعه) أي: الثمل (التثب) كالغضب، وقد يقال للغضبان: اسكت حتى تعلم ما تقول أي: تعلم علماً كاملاً، وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية

٢- كلام الله وأن مما يترتب على القول بقدمه

تعلق الخطاب بالمعدوم

(مسألة) في تعلق الخطاب بالمعدوم. لا شك أن تكليف المعدوم وإرادة تنجيز^(٨٨) الفعل منه في حال عدمه مستحيل

= مثل ذلك بعض أصحابنا اهـ (*) الظاهر أن بعد جعل الطلاق سبباً لا يليق هذا ولا الفرق بين ما بقي له بعض تمييز أو لا فانظر اهـ سيدي صفي الدين (٨٤) وهو قوله تعالى "أقيموا الصلاة" وفي حاشية وهو أن الفهم شرط التكليف اهـ (٨٥) أي القربان لها لا النهي عن الصلاة حالة السكر فلا يكون الخطاب للسكران اهـ منتخب (٨٦) وقوله تعالى "ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون" فإن القيد مناط النفي غالباً اهـ فصول بدائع (٨٧) فعلى التأويل الأول لا يجوز الصلاة لمن كان سكراناً ويجوز لمن كان ثملاً وعلى الثاني لا يجوز للشمل وأما السكران فلا يتعلق الخطاب به بحال قال ميرزاجان وأنت تعلم أن ما قيل في شأن نزول الآية لا يلائم التأويل الثاني والله أعلم اهـ (٨٨) قال في شرح العضد اختصاص 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 =

(قوله) لا تمت وأنت ظالم، جعل هذا المثال أصلاً لما 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

/ص٢١٤/ ضرورة واتفاقاً، 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 (خلافاً للأشعرية^(٨٩)) فإنهم أوجبوا تعلقه بالمعدوم (بناء على قاعدة قدمه) أي قدم الخطاب، ومعنى تعلقه به أن المعدوم^(٩٠) الذي علم الله تعالى أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال^(٩١)، وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يمتثل^(٩٢) 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)^(٩٣)

= وإنما يرد ذلك لو أريد به تنجيز التكليف في حال عدمه بأن يكون الفهم والفعل في حال عدمه ولم يرد به ذلك بل أريد التعلق العقلي وهو أن المعدوم إلخ ما ذكره الشارح اهـ (٨٩) والإمام القاسم بن محمد اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري (٩٠) هذا من إثبات الذوات في عدمه والأشعرية لا تقول به فينظر اهـ لي ليس هذا من إثبات الذوات كما هو معلوم وانظر علم الكلام اهـ (٩١) وهو المستقبل اهـ عضد (٩٢) بالحكم القديم الذي تعلق به قبل وجوده لا بأمر آخر متجدد لأن تجدد القديم محال والمتجدد إنما هو الدال على القديم اهـ من خط المولى ضياء الدين رحمته (٩٣) 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 أبنيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست إذاً 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 سميع وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال بصير وإذا أفاض من مكنون علمه على قلب أحد أسرار ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فإذاً كلام الباري ليس شيئاً سوى إفادته مكنونات علمه على من يريد إكرامه كما قال تعالى "فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه" أي شرفه الله بقربه وقربه بقدسه وكلمه بعلم ذاته اهـ

(قوله) توجيه الكلام إلخ، والأشعرية اختلفوا في تسمية الكلام خطاباً في الأزل وهو مبني على تفسير الخطاب فإن فسر بأنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً وإن فسر بأنه الكلام الذي أفهم بالفعل لم يكن خطاباً ذكره في شرح المختصر

والحاصل في هذه المسألة: أن أرباب الملل والمذاهب اتفقوا على أن الباري تعالى متكلم، ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه^(٩٤)، فقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى حروف وأصوات، قديم قائم بذاته، وبالغوا حتى قال /عزهم: الجدل^(٩٥) 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^(٩٦) حادثة ليست قائمة بذاته تعالى،

(٩٤) وقيامه بذاته اهـ (*) 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 وكلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون إلى فرق أربع فرقان منهم 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 الأولتين هناك اهـ شرح مواقف

(٩٥) قال سعد الدين في شرح العقائد فإن قيل الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث والإخبار في الأزل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه "قلنا" إن لم يجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال وإن جعلناه فالأمر في الأزل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصورته 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 لا يتغير بتغير الزمان اهـ (*) قال السعد وهو جهل وعناد قال قرّة كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجدل والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً اهـ أقول صحح النقل وتلطف الفرعي 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 اهـ حواشي شرح العقائد

(٩٦) عبارة مختصر الصحائف للعبدى لكن المعتزلة ذهبت إلى أنها حادثة قائمة بغير الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلاً كونه موجداً لهذه الحروف والأصوات الدالة على المعاني=

(قوله) ووافقهم، أي الحنابلة والحشوية أيضاً أصحابنا في المعنى أي في أنه حروف وأصوات

بل خلقه في غيره^(٩٧)، 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^(٩٨) "قلنا" خلق الكلام يختص من بين أنواع الخلق باسم التكلم^(٩٩) فيكون المتكلم خالق /ص٢٣٤/ الكلام بلا إشكال،

= في أجسام مخصوصة وقال أبو الهذيل بل قوله تعالى "للشيء كن" عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام اهـ (*) دليل أصحابنا على حدوث القرآن الاتفاق على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهو يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروءاً بالألسن مسموعاً بالأذان وكل ذلك من سمات الحدوث اهـ شرح عقائد (٩٧) وإنما قالوا خلقه في غيره لأن الكلام عرض لا بد له من محل والباري تعالى ليس محلاً للأعراض فتعين اشتراط المحل عندهم اهـ علم شامخ (٩٨) 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 اهـ (٩٩) وهو حدث صالح للاشتقاق بخلاف الجسم فهو جثة فلم يشتق منه اهـ 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 عده اهـ

(قوله) بل خلقه في غيره، كجبريل عليه السلام والنبي ﷺ فخلقه فعل ماض ويصح إطلاق خالق عليه تعالى وإن لم يقم الخلق به لأن الخلق المخلوق بناء على ما مر^(*) من صحة اشتقاق 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

(*) قوله) بناء على ما مر من صحة اشتقاق إلخ، قد تقدم الخوض فيه فهو دخیل في هذا المقام اهـ 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 مصوتاً^(٢)، وأنا إذا سمعنا قائلاً يقول أنا قائم نسميه المتكلم وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجهه هو الله تعالى، وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحسي؛ - أعني: المنتظم من الحروف المسموعة - لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء وانتهاء، وأن الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالأول مشروطاً بانقضائه، فيكون له^(٣) أول فلا يكون قديماً،

(١) ذكر بعضاً منها سيلان رحمه الله وكانت ثابتة بخط المؤلف رحمه الله ثم ضرب عليها وجعل عوضها قوله حاصلها إلخ (٢) ولا يصح اتصاف الباري تعالى بالأعراض المخلوقة له تعالى اه سعد (٣) أي للحرف المشروط اه شرح تجريد لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الأول بديهي اه سعد

(قوله) واستدل على ذلك بوجوه كثيرة، أي استدل أصحابنا على أن كلام الله حروف وأصوات حادثة بوجوه كثيرة منها "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" ومنها "إنما أمرنا إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" الآية فإن قوله كن متأخراً عن الإرادة الحادثة والمتأخر عن الحادث حادث ومنها أن النسخ واقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شيء منهما 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 لباقى الصفات "قلت" وقد برهن المؤلف رحمه الله على ذلك في آخر البحث بقوله ثم لا نسلم أن ذلك غير الإذعان إلخ فتأملله 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 يخل 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 جوازنا أن الله خلق الكلام ولا يخفى بعد هذا الفرض^(٢) **(قوله)** وحينئذ، أي حين أن عرفت أن المتكلم من قام به الكلام مع إطلاقه على الله تعالى **(قوله)** فيكون له، أي للحرف المشروط

*** (قوله)** وقد أجاب في المواقف إلخ، لعله يشير إلى أن المؤلف ذكره في قوله حاصلها أن كلام الله هو المؤلف إلخ فتأملله اه ح عن خط شيخه *** (قوله)** ولا يخفى بعد هذا الفرض، لا بعد في الفرض على مراد الأشاعرة في إقامة الحجة تأمل اه ح عن خط شيخه

وأن الحرف الأول أيضاً لما كان له انقضاء لا يكون قديماً؛ لامتناع طرآن العدم^(٤) على القديم فالمجموع المركب منهما^(٥) لا يكون قديماً، والحادث يمتنع قيامه بذات البارئ تعالى فتعين أن يكون هو المعنى الأول؛ إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي، فإن من يورد صيغة أمر^(٦) أو نهي /ص٢٤٤/ أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها الكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلد له ولا يختلف باختلاف العبارات وقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها، هذا دليلهم في إثبات الكلام النفسي أوردناه مبسوطاً،

(٤) في المصباح طرأ الشيء يطرو طرآنً مهموز حصل بغتة فهو طارئ اهـ (٥) أي من الحرف الأول والآخر وفي حاشية أي من الحرفين مثلاً اهـ (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 حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد بها الألفاظ المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المتخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا يرحم للمحدث مس القرآن اهـ من شرح العقائد للسعد

(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 فليكون 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^(٢) في مجموعها لا في كل واحد منها **(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، والمعنى القائم بالنفس واحد لا يتغير. قال في شرح المختصر وحواشيه وهو نسبة بين أمرين قائمة بالمتكلم والظاهر أنهم قصدوا بما ذكروه 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 =

*** قوله)** ولو جعل استدلالاً مستقلاً إلخ، لكن المطلوب إثبات كون كلامه تعالى قديماً لكونه معنى مسمى الكلام النفسي ولا يثبت ذلك إلا بالمجموع فتأمل اهـ حسن بن يحيى *** قوله)** ويحتمل أن المعاني في مجموعها إلخ، وهذا هو الأولى اهـ ح عن خط شيخه

ولا تخلو قواعده^(٧) /ztoص/ عن خلل، فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام إلخ

(٧) 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 تصدى للأخبار 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 =

= إذ مدلول اللفظ^(٨) يتغير بتغير اللفظ إلى ماضٍ. 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. وماضٍ. 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 وتاركه الذم يسعى أمراً وبالعكس نهياً وعلى هذا القياس مثلاً الخبر عن إرسال نوح ﷺ واحد ويعبر عنه قبل إرساله بأنا سنرسله وبعده بأنا أرسلناه "قلت" لكن قولهم فيما سبق يجد في نفسه معاني منافع لما ذكروه 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 ﷺ إلا قاعدتين وكأنه أطلق الجمع على الاثنين مجازاً^(٩)

*** قوله** إذ مدلول اللفظ إلخ، 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 اه حسن بن يحيى ح

*** قوله** وكأنه أطلق الجمع على الاثنين مجازاً، ل يلزم في بيان الخلل بشيئين أن لا يكون المتقدم إلا قاعدتين اه ح عن خط شيخه إذ قد يترتب بعضها على بعض فيبطل بإبطال المتوقف يعني بالفتح المتوقف أراد بالكسر اه 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 اه وزير ح

قال السيد المحقق: الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة^(٨) فيكون الكلام قائماً بالهواء^(٩) والهواء ليس قائماً بالمتكلم^(١٠)

= أن ذلك ليس شيئاً من العلوم اهـ قيل أما التصورية فلانفكاكه عنها وأما الصديقية فلتحققه بدونها اهـ حواشي عقائد

(٨) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وقوله فيكون الكلام، شروع في الرد اهـ
(٩) 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 ومنتهاه صماخ السامع فإن هذا المجموع غير المتكلم قطعاً فلا يكون القائم بالهواء قائماً بالإنسان ولا الهواء قائماً بالإنسان حتى يكون القائم به قائماً بالإنسان لأن القيام بالشيء من أحكام الأعراض والهواء جسم فصح أن المتكلم بالكلام اللفظي لم يشق 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 لتصحيح 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 اهـ
(١٠) لكونه جسماً اهـ

(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 رحمته 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 تموجه ذكره في بحث وكثيراً ما يسمى ذلك فصاحة **(قوله)** المتحرك، أي الهوى 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 الحوض إذا ألقى حجر في وسطه فأراد المؤلف رحمته 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 وتما 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

حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم 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/٤٢٦٥/ الذي هو التعيين والتمييز، ونظير ذلك أن المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور أن مبدأ الاشتقاق فيها هو التكلم والتعلم،

(قوله) بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها من بعض، ينظر في تمييز الكلام^(*) 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 بالمتكلم^(*) 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 بالمتكلم 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 رحمه الله هنا إلزاماً للمخالف فقط سنداً 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 استحال هذا المعنى^(*) وقد أطلق المتكلم عليه تعالى تعين أنه من قام به الكلام النفسي إذ لا ثالث يطلق عليه ولو قيل في رد دليل المخالف أن 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 فيهما هو التكلم والتعلم لأن الفعل فيهما وفي المتكلم 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 لأنهما الأثران للتكلم والتعلم وحينئذ يقومان بمن قام به التكلم والتعلم فيعود المحذور لأنه يقال المقترض للقيام هو الاشتقاق لا اللزوم ومبدأ الاشتقاق غيرهما كما عرفت هذا مع تسليمه أنه لا يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى فتأمل والله أعلم

(*) قوله) ينظر في تمييز المتكلم إلخ، لا وجه للنظر إذ ظهور التمييز فيما ليس بقائم به أظهر فتأمل والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** فينظر هل يلزم من كلامه القيام بالمتكلم، ولعله يقال إنه وإن فرض قيام الكلام بالمتكلم في حق الإنسان فما نحن فيه لا يقوم بالمتكلم لاستحالته في حق الباري تعالى وتسميته متكلاً لأجل نسبة التكلم إليه باعتبار أنه التمييز والتعيين للكلام القائم بغيره فأطلق عليه المتكلم وهذا كاف في المطلوب والله أعلم اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي **(*) قوله)** وإذا استحال هذا المعنى، 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 أولاً كما في الغتب مثل ما ذكره أصحابنا في الإرادة اهـ محمد زيد ح

لا الكلام والعلم^(١١)، ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم: "وحيث أن الكلام القائم" إلى آخره، واندفع ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف 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 لا متناً قيام الحوادث بذاته تعالى، والعبارات حادثة فله كلام مغاير للألفاظ والعبارات قائم بذاته^(١٢)، ومن ذلك^(١٣) قولهم: "فالمعنى الذي يجده في نفسه" إلى آخره

(١١) 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 اهـ
مهر أباضي 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 اهـ حواشي

(١٢) 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 اهـ
(١٣) عطف على قوله فمن ذلك قولهم وقوله والكلام فيه، ابتداء الاعتراض والرد وقوله أنا لا نعقل أنه أمر وراء العلم يعني بل هو العلم بعينه اهـ

(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 وينهي 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 مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق إذ كل عاقل تصدى للأخبار 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 الإفهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات إلى آخر ما ذكره المؤلف رحمته 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

والكلام فيه: أنا لا نعقل أنه أمر وراء العلم في الخبر، *الخبر*، والإرادة في الأمر ونحوه، والكراهة في النهي، وفي بعض حواشي شرح العقائد أن المقام محار للإفهام والذي يخطر ببالي^(١٤) هو أن يقال: إن المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها؛ فإن قولنا: زيد قائم، وزيد ثبت له القيام، واتصف زيد بالقيام، إلى غير ذلك تعبيرات عن واحد^(١٥)، والإنكار مكابرة، ولا شك أن مدلولات الألفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ^(١٦)، ثم إن الشاك في وقوع النسبة يتصور الأطراف والنسبة البتة،

(١٤) هذا من كلام حاشية شرح العقائد للخيالي والشرح للسعد رحمته الله اهـ (١٥) قال القاضي زكريا أي مغاير لمدلول 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 اهـ (١٦) لعل المراد بهذا أنه لا يتم ما ذكره الأشاعرة اهـ لي

(قوله) إنا 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 لهما. والثاني بيان أنه معنى متحد لثلاث يرد عليهم ما عرفت من الإشكال^(*) 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 يريده كالمعتذر من ضرب عبد لعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل الأمور به ليظهر عذره عند من يلومه "واعترض" 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 ينهي الرجل عما لا يكرهه بل يريده 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 لمدلولات الألفاظ المتغايرة كما سيأتي فأشار المؤلف رحمته الله إلى دفع الأمر الأول بقوله إنا لا نعقل أنه أمر وراء العلم إلخ وإلى دفع الثاني بقوله لكن ما ذكره مخالف بما صرحوا به إلخ **(قوله)** فليس ذلك، أي المعنى الذي نجده

(قوله) عين مدلول اللفظ، إذ مدلوله متغاير وهذا شيء واحد

(*) قوله) لثلاث يرد عليهم ما عرفت من الإشكال، في بحث قول المحشي قوله ولا يختلف باختلاف العبارات وهو قوله وإذا ثبت أنه متحد في الشاهد ثبت أنه مثله في الغائب اهـ من هامش سيلان

ولا يجد ذلك المعنى^(١٧) عند عدم قصد الإخبار، ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة، فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم، وأن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية^(١٨) والإنكار مكابرة، وأورد عليه^(١٩) أولاً: أنه لا خفاء في أن المدلولات المطابقة للعبارات المذكورة متغايرة، وأنها حكايات عن واحد^(٢٠)، والمدلولات المطابقة للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد^(٢١)، لكن ما ذكره مخالف لما صرحوا به من أنه مدلول الكلام اللفظي^(٢٢)، ثم لا نسلم أن ذلك الأمر غير الإذعان بقيام زيد في الصور المذكورة^(٢٣)، والإذعان به علم تصديقي لا محالة والشاك/ص٢٨ لا يجد هذا المعنى بلا شبهة،

(١٧) إي المسمى بالكلام النفسي اه فذلك المعنى ليس عين تصور الأطراف والنسبة وإلا لما جاز الانفكاك اه (١٨) وهي غير الإرادة على زعمه اه (*) أي لا عن الكلام النفسي ولا عن الإرادة والله أعلم اه لي (١٩) أي على ما ذكره في شرح العقائد اه لي (٢٠) أي معنى واحد اه خيالي (٢١) وقد صرح به هذا القائل ومراده أن ما صرحوا به ممنوع والله أعلم اه لي (٢٢) والمدلول متعدد فيكون المعنى متعدداً بصريح كلامهم فما نقله عنهم من كونه واحداً خلاف ما صرحوا به فلا يقبل نقله اه لسيدي عبد القادر بن أحمد (٢٣) الثلاث المتقدمة وهي زيد قائم إلخ اه سيدي عبد القادر

(قوله) مع عدم علمه بوقوع النسبة، لما عرفت من أنه قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
(قوله) وأن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية، عطف على أن المعنى الذي نجده لا على قوله أن 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 تم ما قصدوا من الاستدلال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف والمؤلف رحمه الله ترك ذكر النهي هنا^(*) وتعرض له في الجواب وكان الأولى ذكره هنا أيضاً ولعله تركه لأنه يعرف بالمقايضة 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 "قلت" وكلامهم أيضاً في جعلهم له هنا متحداً 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) والمؤلف رحمه الله ترك ذكر النهي هنا، وكذا لم يذكره في شرح المواقف فيحقق اه ح

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^(٢٤) قطعاً، بل الذي نجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة، وقوله: مع عدم علمه إلى آخره غير مسلم، والسند^(٢٥) ظاهر فلم يلزم أن لا يكون ذلك المعنى شيئاً من العلوم كما خيله^(٢٦)، وثانياً: أنه لا خفاء أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية، لكنها الإرادة لا غيرها، وكذا النهي عن الكراهة لا غيرها^(٢٧)، وبالجمله لا نسلم أنهما تعبيران عن غيرهما والله الموفق للصواب

(٢٤) أي بالقصد وقوله قطعاً مفعول ثانٍ ليجد أي لا يجد بالقصد قطعاً بذلك المعنى اه 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 اه لسيد عبد القادر بن أحمد رحمته (٢٥) لأنه مأخوذ مما سبق فكأنه قال لا نسلم أنه يجده مع عدم علمه بل مع علمه اه لجواز أن يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً لا غير اه ضرب سيلان في نسخهته على هذه الحاشية اه (٢٦) لا يخفى لطافة هذا فإن المعارض على كلامه هو الخيالي اه (٢٧) في نسخة لا غيرهما أي الإرادة والكراهة اه

(قوله) إن أراد أي الشاك قصد الإخبار إلخ، ينظر أين المقابل لهذا^(*) 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^(*) بحذف قوله الحكاية لأن الذي في نفسه هو المحكي وهو كونه شاكاً لا الحكاية **(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 أنهما، أي الأمر والنهي تعبيران عن غيرهما =

(*) قوله) ينظر أين المقابل لهذا إلخ، 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 اه حسن بن يحيى ح **(*) قوله)** والأولى هو كونه شاكاً، ينظر فإنه لو قصد الإخبار عن كونه شاكاً لقال أنا شاك فليس المحكي قوله هو كونه شاكاً ثم مراد المؤلف أنه يحصل له مطلق العلم بالنسبة والذي يفهم من كلام القاضي أنه العلم اليقيني فتأمل كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه وسيد حسن بن يحيى. وكلام المؤلف في الحاشية يدل على هذا اه حسن بن يحيى

[٣- لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقته]

(مسألة) في بيان أن العالم بفوات شرط وقوع المأمور به في وقته هل يصح أن يأمر به أم لا كأمره تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه بأنه يموت قبله؟ فذهب أصحابنا والمعتزلة والجويني إلى /ص٢٩٩/ امتناعه، وهذا ما أريد بقوله **(لا تكليف)** (٢٨) بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقته (٢٩)

(٢٨) 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 ذكروا من قال بالثاني جوزه لحصول الابتلاء ولهذا اتفق على الامتناع مع علمهما لانتفاء الفائدتين اهـ شيخ لطف الله على الفصول (٢٩) أي عند دخول وقته اهـ

= أي الإرادة والكرهية "فإن قلت" سيأتي في باب الأمر تعريف الأمر بأنه القول الإنشائي الدال على طلب الفعل إلخ كما يأتي فالمدلول 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 تقيمن 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 الكراهية 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 **(قوله)** كأمره لزيد بالصوم إلخ، كأن المؤلف رحمته 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 في ما 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 واردة بالتكليف العام مراداً بها الخصوص مجازاً كما يأتي **(قوله)** بما علم الأمر إلخ، لم يتعرض لعلم الأمر والمأمور وجهلها لأن الأول متفق على منعه والثاني متفق على جوازه

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، قيل: يلزم مما ذكرتم أن لا يصح مع جهل الأمر بعدم الشرط؛ إذ عدم القدرة بالنظر إلى المأمور حاصلة ولا أثر فيه لعلم^(٣٠) الأمر وجهله،

"وأجيب" بأن المانع القبح **(و)** قد أشرنا إلى أن **(لا قبح مع الجهل)** من الأمر لوقوع الشرط^(٣١) **(و)** ثانياً بأنه إما أن يراد من العبد فعل المأمور به أو توطين نفسه على الفعل والكل قبيح **(لأنه)** إن كان الأول فهو **(عيب)** 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^(٣٢)، ولم ينتف شرطه وهو ظاهر

"احتج" القائلون بالجواز بأن **(قالوا)** أولاً: **(لو لم يصح)** التكليف بالمتنازع **(لم يعص أحداً أبداً)**^(٣٣) وإنما لزم ذلك **(لأنه كلما عدم)** الفعل بأن تركه المكلف **(فقد عدم شرط)** من شروط ما كلف به،

(٣٠) يعني أن عدم القدرة على الفعل الذي عدم شرطه بالنسبة إلى المأمور حاصلة سواء كان الأمر عالمياً بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلاً كما في الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير لعلم الأمر وجهله في مثل ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذي جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقاً اهـ (٣١) المناسب لانتفاء الشرط اهـ وفي حاشية صوابه لانتفاء شرط الوقوع اهـ (٣٢) في نسخة هو التوطين اهـ

(٣٣) في حاشية ما لفظه يعني بترك مأمور وأما بفعل منهى فلا يلزم وذلك ظاهر والله أعلم اهـ

(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 إن والمراد حصوله صفة له أي الذي أريد حصوله **(قوله)** التوطين، خبر إن أي هو التوطين

(قوله) ولم ينتف شرطه، أي شرط التوطين وهو القدرة عليه إذ قد وجد التوطين

(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

(كالإرادة) من الله تعالى أو من العبد، أما إرادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها/ص:١٣٠/ فإذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه، فيستحيل وقوعه فلا تكليف به، فلا معصية، وأما إرادة العبد فلأنه إذا لم يفعله لم يرده، فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء إرادته التي هي من شروطه، فلا معصية، وبطلان اللازم متفق عليه.

(و) ثانياً: بأنه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه

(قوله) كالإرادة من الله تعالى أو من العبد، هذا الترديد إشارة إلى الخلاف في أن الشرط إرادة الله تعالى أو إرادة العبد كما يأتي ولم يتعرض المؤلف رحمته لبيان شرطية أحد الإرادتين في التكليف ولا لبيان انتفاء الشرطية^(*) 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 أَراده حتى يعد ممثلاً فإذا لم يرده لم يقع على وجهه كما أشار إليه بعض شراح الفصول وبين المؤلف رحمته انتفاء الشرطية^(*) بالنظر إلى إرادة الله تعالى بقوله أما إرادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها لأنه بيان الملازمة المقدرة كأنه قيل أما انتفاء إرادة الله تعالى فلأنه لو أَراده 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 رحمته فإذا لم يرده فقد علم وقوعه فيستحيل وقوعه فهو بيان لاستحالة وقوعه^(*) 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 أُجيب 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 فلأنه إذا لم يفعله أي العبد يعني إذا لم يفعل ما كلف به لم يرده فيكشف عدم فعله من 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 وقوعه وقته فيتعين ذلك وهو المطلوب

(*) قوله) ولا لبيان انتفاء الشرطية، يحقق ما أراد بهذا اه حسن بن يحيى من خط العلامة السياغي

(*) قوله) وبين المؤلف رحمته انتفاء الشرطية ظنن في نسخة بالشرط وعليه ما لفظه إذ المؤلف بصدد بيان الشرطية بانتفاء الشرط وهو الإرادة اه ح عن خط شيخه

(*) قوله) فهو بيان لاستحالة وقوعه إلخ، بل هو بيان للمقصود إذ علم الله تعالى بعدم الوقوع دليل عدم إرادته فتأمل فهو مما نحن فيه اه ح عن خط شيخه

(لما علم^(٣٤) تكليف) أي: لما وقع لأحد من المكلفين العلم بأنه مكلف بما أمر به^(٣٥)، أما الأولى فلأنه مع الفعل وبعد وقته سواء فعل أو لا ينقطع التكليف^(٣٦)، وقبله لا يعلم لجواز أن لا يوجد أحد شروطه، وأما الثانية^(٣٧) فبالضرورة (وجواب الأول) / ٤٣١، من الشبهتين (ظاهر) لأن المراد بالشرط ما خرج عن مقدور المكلف

(٣٤) لأنه إذا أمر العبد بصوم هذا اليوم فأما 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 اهـ شرح سبكي للمختصر
(٣٥) واللازم باطل اهـ عضد (٣٦) أما بعد الفعل فبالاتفاق وأما مع الفعل فتسليم الخصم كما تقدم اهـ رفو (*) ثم لا يخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبني على أن القضاء بأمر جديد اهـ سعد (٣٧) هي المطوية وهي بطلان اللازم اهـ

(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 وعبرة المؤلف رحمته سالمة عن هذا الإيراد "واعلم" أن انقطاع التكليف مبني على كون القضاء بأمر جديد لأن المراد انقطاعه بالأمر الأول وقد عدل المؤلف رحمته 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 علم 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 ينتفي الشرط ويعصي حينئذ بترك ذلك الفعل 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 ذكرنا في بيانها أي الملازمة غير صحيح إلخ صريح في أن الجواب مبني على التعميم أعني من غير فرق بين الشرط المقدور وغيره لأن المؤلف رحمته 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 =

وأما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت^(٣٨)، فتوجه المنع على الملازمة ظاهر لجواز أن يعدم لانتفاء شرط مقدور له، وما ذكر في بيانها^(٣٩) غير صحيح، أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى فإنما هي في غير أفعال العباد المتوقفة على اختيارهم، وأما ما أرادته تعالى منها كالطاعات فلم يرد إيقاعها على الإطلاق، بل أراد إيقاعها باختيارهم فإذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم تنتف إرادته تعالى لصدوره منه وسيجيئ لما ذكرناه زيادة إيضاح^(٤٠) وتحقيق إن شاء الله تعالى، وأما قولهم في إرادة العبد فقد وضح لك ضعفه بما حققناه^(٤١) (و) جواب (الثاني منع الثانية) وهي بطلان اللزم (إن أراد) العلم (القطعي) الذي لا يحتمل النقيض (وإلا) يكن المراد ذلك، بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً ثابتاً أو لا (فالأولى^(٤٢)) وهي الملازمة

(٣٨) في مقدمة الواجب اهـ (٣٩) من أن المراد بالشرط ما خرج عن مقدور المكلف وإرادته المكلف داخلة في مقدوره اهـ (٤٠) في أول باب الأمر اهـ (٤١) يريد قوله وجواب الأول ظاهر إلى قوله مقدور له اهـ (٤٢) توضيحه أن المكلف يعلم بطول أمله بأنه مكلف بالصلوات المستقبلية قبل دخول وقتها وقد يحول بينه وبين بلوغه الوقت انقضاء أجله قبله فلا ملازمة =

= في بيان المقصود^(٤٣) 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 للتقوية لا للتعليل (قوله) وسيجيئ إن شاء الله تعالى لما ذكرناه زيادة إيضاح، هو ما ذكره المؤلف رحمه الله في أول باب الأمر عند الكلام على المؤثر في كون الأمر أمراً هو إرادة الأمور 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 فيعصى حينئذ بتركها وترك الفعل فيتوجه منع الملازمة كما عرفت (قوله) منع الثانية وهي بطلان اللزم 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 النقص

(*) قوله فكان الأوضح إلخ، كلام المؤلف واضح لا غبار عليه فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

ص٤٣٢/ ممنوعة لجواز أن يجزم المكلف ببقائه إلى وقت التكليف لغلبة الأمل أو يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه^(٤٣)، ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية. ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الأبحاث المحتاج إليها في هذا العلم أخذ في بيان مقاصده، وقدم الكتاب لأنه أصل الأدلة الشرعية، والسنة على الإجماع لأنها أصله، والإجماع على القياس لسلامته عن الخطأ، فقال:

= لأنه علم بأنه مكلف والآمر 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 اهـ
(٤٣) أي جواز التكليف بالمتنازع اهـ

(قوله) ومن هنا، أي من أنهم لم يريدوا^(*) العلم القطعي فقطعوا بحصول العلم الذي هو أعم من الجازم المطابق أو غيره فجعلوا الثانية ضرورية لكن تفسيرهم للضرورية بأنها معلومة بالضرورة من الدين كما ذكره في شرح المختصر والجواهر مشعر بأن قطعهم ليس لإرادة الاعتقاد مطلقاً **(قوله)** وما يتبعها من الأبحاث، وهي الأبحاث الثلاثة. الأول في المنطق. الثاني في الموضوعات. الثالث في الأحكام وظاهر قول المؤلف رحمته في أول الكتاب^(*) ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد أن هذه الأبحاث من المقدمة **(قوله)** والإجماع على القياس، أراد ذكر الأدلة المتفق عليها بين الجمهور فلذا لم يذكر الاستدلال^(*)

(*) قوله) ومن هنا أي أنهم إلخ، لعل مراد المؤلف بالإشارة بهنا إلى القريب فتأمل اهـ ح عن خط شيخه وما ذكره المحشي غير صحيح مع التأمل إذ يؤدي إلى القطع بالشيء بسبب الكذب نفسه اهـ حسن بن يحيى ح **(*) قوله)** وظاهر قول المؤلف إلخ، قد وجه القاضي هذه العبارة فيما مر في قوله ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد فارجع إليه اهـ ح من خط شيخه **(*) قوله)** فلذا لم يذكر الاستدلال، وهو ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب ذكره السعد اهـ

(المقصد الأول في الكتاب)

الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع^(٤٤) كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية (وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة من جنسه) خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على القول بأنه حقيقة، وما نزل لا للإعجاز كسائر الكتب المنزلة^(٤٥) على الأنبياء،

(٤٤) وهو في اللغة اسم للمكتوب اه تلويح

(٤٥) إن قلنا إن إنزالها لم يكن للإعجاز اه جواهر

(قوله) بسورة من جنسه، لم يقل كما في الفصول بأقل سورة وكذا لم يقل أو بعدة آياتها لعدم الاحتياج إليه في التعريف وإنما زادوا ذلك في الحد للتنبيه على أقل ما وقع به التحدي ولذا قال في شرح الجمع إن ذكر ذلك بيان للواقع لا للاحتراز عن شيء نزل على نبينا ﷺ للإعجاز لا بسورة منه ثم قال لكن قوله تعالى ((فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ)) قد يقتضي الإعجاز بآية، قال المحلي ولا حاجة إلى قوله المتعبد بتلاوته لإخراج منسوخ التلاوة لأن ذلك حكم من أحكام القرآن ولا يدخل في الحدود **(قوله)** على القول بأنه، أي اللوح حقيقة كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء إلى الأرض وعرضه ما بين المشرق إلى المغرب وأما على القول بأنه علم الله فليس بحقيقة فلا تناسبه الكتابة فلا يصلح الاحتراز بالمنزل عما كتب فيه وقيل أراد بقوله بناء^(٤٦) على أنه أي الكلام الذي لم ينزل حقيقة بناء على إثبات الكلام النفسي لكن لا يخفى أن المؤلف ﷺ لو قصد ما ذكر لقال حقيقة فيه بزيادة لفظ فيه أي في الكلام النفسي ولأن صاحب الجواهر صرح بأن المكتوب في اللوح هو الكلام اللفظي حيث قال فخرج الكلام الذي لم ينزل سواء كان غير قابل للإنزال كالكلام النفسي القائم بذات الله تعالى أو كان قابلاً للإنزال ولكنه لم ينزل كالكلام اللفظي الذي كتب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط **(قوله)** الربانية، في التلويح الإلهية والنبوية **(قوله)** مترجم أوله وآخره، أراد بالمترجم هنا المبين أوله وآخره، توقيفاً أي إعلاماً من الشارع فإنه الذي يبين أن من هنا إلى ثمة سورة " واعترض " بأن الآية كذلك إذ بيان أولها وآخرها بالتوقيف فزاد المؤلف ﷺ قوله مسمى باسم خاص لتخرج الآية ولم يقل في تفسير السورة^(٤٧) هي الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماة باسم خاص كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن تعريف السورة بالمسماة باسم خاص ينتقض بمثل آية الكرسي فإنها أيضاً مسماة باسم خاص =

*** قوله)** وقيل أراد بقوله بناء، لفظ الهداية بأنه حقيقة وإنما عبر بالمعنى اه ح

*** قوله)** ولم يقل في تفسير السورة الخ، في بعض النسخ عوض هذا إلى قوله من أن تعريف السورة الخ ما لفظه ولم يفسر المترجمة بالمسماة كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن معنى المترجمة توقيفاً والمبينة توقيفاً أعم من المسماة باسم خاص والأعم لا يدل على الأخص ومن أن تعريف السورة الخ اه ح

والأحاديث الربانية^(٤٦)، والمراد بالسورة^(٤٧) بعض من الكلام المنزل مترجم أوله وآخره /٤٣٣ص/ توقيفاً مسمى باسم خاص متضمن ثلاث آيات، وقوله من جنسه أي: من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة، وصرح بالمضاف^(٤٨)

(٤٦) كحديث ((أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء)) اهـ شرح جمع (٤٧) وقولنا سورة من تنمة هذا الفصل وهو بيان للواقع وليس احترازاً عن شيء نزل على نبينا ﷺ للإعجاز لا بسورة منه وأشار به إلى أن السورة أقل ما وقع به التحدي لكن قوله تعالى ((فَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ)) قد يقتضي الإعجاز بآية اهـ من شرح أبي زرعة على الجمع اهـ . (٤٨) ولم يقل منه كما في مختصر المنتهى قال العضد وقوله بسورة منه إن أُجري على ظاهره فلا إخراج بعض القرآن فإن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض وإن أريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب إلى غرض الأصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه اهـ (*) ولفظ حاشية لأنه لو لم يقدر المضاف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرآناً فإن التحدي بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف الأول مثلاً أنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه وهذا كلام دقيق يظهر لمن نظره بعين التحقيق اهـ قسطاس (*) وبعد فإن العبد الفقير إلى عفوه ربه أحمد بن محمد بن إسحاق ستر الله عيوبه لما رأى تعليل ابن الإمام قدس سره لتصريحه بلفظ جنس في قوله للإعجاز بسورة من جنسه وأن وجهه إفادة شمول الأفراد من الكتاب العزيز التي هي غرض الأصولي لم يظهر لذهنه القاصر ثمرة لمثل ذلك إذ الغرض تحديد الكتاب من حيث هو وقد تبين أن المقصود في الحدود إنما هو تبيين الماهية من حيث هي ولا ملاحظة فيها لفرد ولا لأفراد والذي يفهم مما ذكره ابن الإمام ﷺ وشارح المختصر وشارح الشرح التلازم بين تمام غرض الأصولي من الاستدلال بالأفراد وإرادتها من الحد والذي يظهر عدم التلازم =

= والقول بأن ذلك مجرد إضافة^(*) لم يصل إلى حد التسمية بين البطلان لأن آية الكرسي صارت علماً بحيث لا يطلق إلا على الطائفة المعينة المشخصة من القرآن لسبق الفهم إليها والسبق علامة الحقيقة " قلت " فزاد المؤلف متضمن ثلاث آيات لإخراج آية الكرسي والمراد أنها متضمنة ثلاث آيات غير البسمة كما يأتي

(قوله) وصرح بالمضاف، وهو لفظ جنس **(قوله)** لعدم صدق التعريف من دونه، أي من دون المضاف يعني من دون اعتباره أصلاً وليس المضاف يعود إلى التصريح لأن الحد يصدق على الأبعاض وإن لم يصرح بالمضاف بل قدّر كما في عبارة ابن الحاجب فإنها صدقت على الأبعاض لحملها على حذف المضاف كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى

(*) قوله) والقول بأن ذلك مجرد إضافة الخ، وهل الإضافة فيها إلا كالإضافة في سورة البقرة ونحوها اهـ حسن الكبسي من خط العلامة أحمد بن محمد

لعدم صدق التعريف من دونه على أبعاض القرآن، وخروجها لا يناسب غرض الأصولي لأن/٤٣٤٥/ الاستدلال إنما هو بالأبعاض لا بالمجموع من حيث هو مجموع، والإعجاز إما ذاتي لحقيقة القرآن، أو لازم بين لها لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الإعجاز^(٤٩) علم لزوم الإعجاز له قطعاً،^(٥٠)

= إذ استدلال الأصولي بالأفراد لا يتوقف على إرادته لها من حد الكتاب بل لو حد به ماهية الكتاب من حيث هي كما هو المناسب للصناعة الميزانية واستدل بالأفراد لما منع عدم الإرادة الاستدلال بها إذ الاستدلال بالأفراد غير واقف على ذلك بل الاستدلال بالأفراد واقف على أمر آخر وهو صدق المبلغ المفروغ منه والحاصل أنه لم يتضح لي فائدة من قصد الأفراد من تحديد الكتاب وهذا كله بناء على مقتضى ما ذكره وإن كان الجلال وغيره قد منعا تحديد الكتاب وأسنداه بعلميته اهـ (٤٩) وهو إظهار صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة مجاز عن إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضته اهـ محلي (٥٠) هذا اللازم بالمعنى الأعم لأنه لا يعلم التلازم فيه إلا بعد العلم بتعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فيكفي تعقل الملزوم اهـ

(قوله) على أبعاض القرآن الخ، بيان ذلك أنه لولم يعتبر المضاف كان الضمير للكلام ومن للتبعيض وكان الكتاب اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن وإن كان ذلك^(١) البعض مشتملاً على سور متعددة كالنصف مثلاً وذلك لأن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت فلا يصدق على البعض كالنصف والربع مثلاً أنه الكلام المنزل للإعجاز بأي سورة من جميع ما أنزل وأما مع اعتبار المضاف فإنه يكون المعنى للإعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة فيكون الكتاب اسماً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الأصولي إذ الاستدلال إنما هو بالأبعاض. قال السعد إلا أنه يصدق التعريف حينئذ على مثل قل وافعل ولا يسمى كتاباً بمعنى قرآنًا في عرف الشرع **(قوله)** والإعجاز إما ذاتي الخ، هكذا في الجواهر دفعاً لاعتراض شارح المختصر والتفتازاني المشار إليه بقوله فيما يأتي فاندفع ما قيل الخ **(قوله)** لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الإعجاز الخ، هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم^(٢)

(*) قوله) فيخرج بعض القرآن وإن كان ذلك الخ، الظاهر أن المراد بخروج بعض القرآن خروج سورة واحدة فما دون لأنه وإن كان كلاماً منزلاً للإعجاز لكن ليس بسورة منها بل من جنسها وأما السورتان فصاعداً فإنه يصدق عليه أنه منزل للإعجاز بسورة منه إذ لا مانع أن يقع التحدي بأحد سور هذا البعض وما ذكره المحشي من أن الإعجاز إنما هو بأي سورة من جميع ما أنزل غير مسلم اهـ حسن بن يحيى وقد ذكر السؤال السعد وأجاب عنه بأنه إنما وقع التحدي بسورة أي سورة من كل القرآن يعني غير معينة اهـ حسن ح

(*) قوله) هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم، لأنه لا يعقل التلازم فيه إلا بعد تعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللزوم بالمعنى الأخص فإنه يكفي تعقل الملزوم اهـ

بل من تعقله على ما ينبغي علم أنه معجز فأقل أحوال الإعجاز أن يكون لازماً بيناً للقرآن إما بالمعنى الأخص وهو أن يكون مجرد تعقل الملزوم كافياً في تعقل اللازم^(٥١)، أو بالمعنى الأعم وهو أن يكون تعقل الملزوم واللازم كافياً في الجزم باللزوم^(٥٢)، وعدم تعقل الإعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شأن عوام المؤمنين لا يقتضي أن لا يكون بيناً، فاندفع ما قيل^(٥٣) من أن كونه للإعجاز ليس لازماً بيناً فضلاً عن أن يكون ذاتياً، ويندفع أيضاً ما قيل من أن معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور بأن السورة اسم لكل مترجم أوله وآخره توقيفاً مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره،
قال في الكشف: ومن سور الإنجيل سورة الأمثال^(٥٤).

(٥١) كما يلزم من تصور البصر تصور العمى اهـ (٥٢) كزوجية الأربعة فإن العقل بعد تصور الأربعة والزوجية ونسبة الزوجية إليها يحكم جزماً أن الزوجية لازمة للأربعة اهـ (٥٣) القائل في الموضعين العضد اهـ (٥٤) تنمة وأقول بعد هذا لا حاجة إلى حد القرآن =

(أقوله) بل من تعقله، أي تعقل القرآن الخ، وهذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص ولهذا ترقى المؤلف عليه السلام في العطف بلفظ بل **(أقوله)** وهو أن يكون تعقل الملزوم واللازم الخ، لم يذكر النسبة هنا وقد ذكرها فيما سبق في مباحث المنطق فينظر **(أقوله)** كما هو شأن عوام المؤمنين الخ، قال في الجواهر ولهذا قال الله تعالى ((بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ)) قال فلا يكون تعقل حقيقة القرآن إلا في صدور الذين أوتوا العلم فيكون تعقل حقيقته إما عين تعقل كونه آيات بينات أو هو مستلزم لكونه آيات بينات ومن البين أن تعقل كونه آيات بينات يوجب تعقل كونها معجزات قاطعات وإلا لم يكن آيات بينات فيكون إعجاز القرآن إما ذاتياً لحقيقة القرآن أو لازماً بيناً لها **(أقوله)** فاندفع ما قيل الخ، وهذا الاعتراض مبني على أنه أريد تمييز حقيقة الكتاب وإما لو أريد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة إلى من يعرف الإعجاز والسورة فهو صحيح ذكره في شرح المختصر **(أقوله)** ويندفع أيضاً ما قيل الخ، ليس عطفاً على قوله فاندفع إذ ليس بمتفرع على ما تقدم كما في المعطوف عليه بل هو ابتداء كلام بين فيه المؤلف عليه السلام اندفاع اعتراض آخر ذكره في شرح المختصر **(أقوله)** يتوقف على معرفته، أي القرآن بناء على أن السورة بعض من القرآن مترجم أوله وآخره **(أقوله)** بأن السورة، متعلق بقوله يندفع **(أقوله)** اسم لكل مترجم الخ، فهي أعم كما صرح بذلك في حواشي الكشف. **(أقوله)** قرآناً كان أو غيره، لكن يقال قد ذكر الآية^(٥) في تفسير السورة فيما سبق حيث قال متضمن ثلاث آيات فيلزم منه دور آخر **(أقوله)** قال في الكشف ومن سور الإنجيل سورة الأمثال، دفع هذا في الجواهر بأن السورة غلبت في عرف المشرعة على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفاً من بين السور =

(*) أقوله) لكن يقال قد ذكر الآية الخ، يقال يدعى العموم في الآيات أيضاً اهـ حسن الكبسي ح

[مسألة البسملة في القرآن]

/ص٢٣٥/ (مسألة) لا خلاف بين الأمة في إثبات البسملة في أوائل السور خطأ في المصحف إلا في أول سورة التوبة^(٥٥)، وإنما الخلاف في كونها قرآناً، فعن جمهور السلف والشافعية وابن كثير قارئ مكة وقالون^(٥٦) أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء الكوفة أن (البسملة منه) أي: من القرآن (في أول كل سورة^(٥٧) غير براءة) وهو إجماع أهل البيت عليهم السلام، وروي في الجامع الكافي^(٥٨) إثباتها عن علي عليه السلام وابن عباس، وعد جماعة من أكابر أهل البيت عليهم السلام استغنيا بإجماعهم عن تعدادهم، ورواه أيضاً عن أبي بكر وعمر وعمار وابن عمر وجابر بن عبدالله وعبدالله بن الزبير وعن أبي عبدالله الجدلي^(٥٩) وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاووس ومجاهد والزهري وأبي عاصم^(٦٠).

= فإنه أبين من الحد ومن شأن الحد أن يكون مساوياً أو أجلى كما تقرر في المنطق وبعد هذا فإن الحد إنما يكون للكليات المجهولة فتعرف وأما القرآن فهو شخصي جزئي إذ هو ما بين الدفتين فالتحديد له كالتحديد لزيد المشاهد وقد ذهب إليه أكثر المحققين ونصره السيد العلامة الجلال في عصام المحصلين اهـ (فائدة) قال الدامغاني في شرح العقائد العنصرية في القرآن ما لفظه إن المعنى إذا كان في النفس فعلم وإذا انتهى إلى الفكر فروية وإذا جرى على اللسان فكلام وإذا كتب باليد فكتاب وإذا اعتبر قراءته فقرآن وإذا اعتبر كونه فارقاً بين الحق والباطل ففرقان فهو بالذات شيء واحد وتختلف عليه هذه الأسامي بحسب اختلاف الأحوال والاعتبارات اهـ

(٥٥) في المستدرك عن ابن عباس قال سألت علياً عليه السلام لم لم تكتب في براءة بسم الله الرحمن الرحيم قال لأنها أمان وبراءة نزلت بالسيف اهـ (٥٦) اسمه عيسى اهـ (٥٧) آية كاملة اهـ وقوله غير براءة قال في نظام الفصول يفهم من هذا الاستثناء أن في براءة بسملة على قول ولا يعرف القول بذلك عن أحد اهـ بل قد عرف القول به ذكره في الإتيان اهـ (٥٨) لأبي عبدالله محمد بن الحسن العلوي البطحاوي (٥٩) اسمه عبدالله أو عبد الرحمن بن عبد الله رمي بالتشيع من كبار الثالثة اهـ تقريب لابن حجر وهو بالذال المعجمة اهـ منه وهو الأصح اهـ ع شيخ وفي حاشية الجدلي بفتح الجيم وفتح الدال منسوب إلى جديلة قيس أو إلى جديلة طي اهـ جامع الأصول (٦٠) وعطاء وعبد الله بن المبارك اهـ

= قال ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات " وأجاب السعد " والشريف في الحواشي بأن صاحب الكشاف أراد بما ذكره تعريف سورة القرآن لا مطلق السورة فهي أعم بدليل قوله ومن سور الإنجيل الخ . (قوله) وقالون، في الكشاف أطلق النفي عن قراء المدينة والإثبات عن قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما والمؤلف عليه السلام اعتمد ما في كتب القراءات كالتيسير

(و) عن بعض السلف، كأبي^(٦١) وأنس وغيرهما ومالك وأبي حنيفة والثوري والأوزاعي (نفياً) أي: نفي كونها من القرآن^(٦٢) (و) عن ابن ٤٣٦ص/ المسيب ومحمد بن كعب (إثباتها) آية (في الفاتحة) والنفي في غيرها وهو رواية عن الشافعي، قالوا: وله في باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على أنها هل هي من القرآن في أوائل السور أو لا ومنهم من حملها على أنها هل هي آية مستقلة أو هي مع ما يليها من كل سورة آية قال التفتازاني: وهذا هو الأصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في [بيان] كونها قرآناً وعن أحمد بن حنبل وداوود وفخر الدين الرازي^(٦٣) من الحنفية أنها آية مستقلة

(٦١) في فصول البدائع وفي التسمية روايتان عن أبي حنيفة آية فذة أنزلت للفصل والتبرك أو ليست من القرآن إلا في النمل فعلى الأول يخرج كل واحدة أو عدة بعينها بقيد المنزلة إذ لم ينزل شيء منها على تعيينه أو التواتر إذ لم تتواتر قرآنية شيء منها بعينه بخلاف ((فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)) فإن المنزل والمتواتر قرآنيته صادق على كل منهما ولم يكن تكرارها في أول كل سورة زندقة لكون إنزالها للفصل والتبرك وعلى الثاني بالتواتر إذ لم يتواتر كونها من القرآن ولذا خالف مالك رحمه الله اهـ (٦٢) أي في أول كل سورة وإنما حذف ابن الإمام رحمه الله هذا القيد هنا وفي ما يأتي عند شرحه لقوله وقضاء الأخبار بذلك لفهم ذلك من سياق المتن مع تصريحه فلا يرد أن صريح عبارته من نفي كونها من القرآن وإطلاقها ينتقض بما في النمل مع الإجماع على كونها من القرآن في النمل ولا يرد على ما يأتي عدم وفاء التفسير بالمراد وقد نبه سيلان على نحو هذا المذكور في الإيراد الأول اهـ من خط سيدي العلامة أحمد بن محمد إسحاق (*) قال العلامة ابن كمال باشا في صدر تفسيره ما لفظه قد جاء في الخبر عن خير البشر ﷺ أنه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت في سورة هود ﷺ (بسم الله مجراها ومرساها) كتب بسم الله فلما نزلت في بني إسرائيل (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت في سورة النمل (إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) كتب بسم الله الرحمن الرحيم ففي الخبر دليل على أنها ليست بآية من كل سورة ولكنها بعض آية من كتاب الله تعالى في سورة النمل وقالوا اللطف من الله تعالى في عدم كونها آية تامة أن لا يكون الجنب والحائض والنفساء ممنوعين عنها عند كل أمر ذي بال، كالشهادتين لم يجمعوا في القرآن في موضع واحد لثلاث آيات وربما يحضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمره اهـ (*) وعليه قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها اهـ كشاف (قوله) وهو رواية عن الشافعي، لعل الضمير راجع إلى إثباتها آية في الفاتحة فقط إذ لو عاد إلى مذهب ابن المسيب وأبي بن كعب من الإثبات في الفاتحة والنفي في غيرها كما هو ظاهر العبارة لم يستقم قوله قالوا وله في باقي السور قولان لأن مقتضى مذهب ابن المسيب هو النفي في باقي السور والله أعلم (٦٣) لعله أبو بكر أحمد بن علي وقوله إنها آية مستقلة أي في أوائل السور اهـ تلويح

(قوله) نفياً، إلا ما تواتر في النمل من أنها بعض آية فلا مخالف.

أنزلت للفصل بين كل سورتين، فهي آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية^(٦٤)، وعليه جمهور المتأخرين من علماء الحنفية، وهذا معنى قوله **(أو مستقلة)** فهذه **(أقوال)** أربعة؛ "واعلم" أن من لم يوافق القول الأول من القراء كأبي عمرو^(٦٥) قارئ البصرة وحمزة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قارئ أهل الشام يحتمل أن يكون رأيهم موافقاً للقول الثالث^(٦٦) وللرابع؛ إذ لا خلاف بين القراء السبعة في إثباتها تلاوة في أول فاتحة الكتاب وفي أول كل سورة يبتدئها القارئ ما خلا سورة التوبة، وإنما يختلفون في إثباتها في أوائل السور مع وصل التلاوة فمن ذكرناه موافقاً لأهل القول الأول يشبونها وصلاً أيضاً، وهؤلاء إنما يحذفونها مع الوصل بما قبلها **(لنا)** في إثبات القول الأول أدلة منها **(إجماع العترة)**^(٦٧) من آل محمد عليهم السلام وإجماعهم حجة؛ لما يجيء إن شاء الله تعالى /٤٣٧ص/ من الاحتجاج على حجيته.

(٦٤) وعند أهل القول الأول إنها مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى ((قَبَائِرِ آلِ رَيْكُمَا تُكَذِّبَانِ)) عدة آيات من سورة الرحمن ذكر معناه في التلويح اهـ (٦٥) في حاشية اسمه في الأشهر زيان، وورش اسمه عثمان، وابن عامر اسمه عبد الله، وحمزة هو ابن حبيب اهـ (٦٦) أي في إثباتها في الفاتحة، وقوله وللرابع أي في كونها آية مستقلة اهـ (٦٧) في شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح إجماع العترة على أنها آية قال القاضي محمد بن حمزة في أول تفسيره وذلك إجماع العترة عليهم السلام وكذا في تفسير عطية النجراني اهـ وقال السيد أحمد الشرفي شارح الأساس قال الإمام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلمي في تفسيره وعندنا وعند علماء العترة عليهم السلام أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة أثبتت فيها ثم قال أيضاً (قلت) وكذا حكى الطوسي في تفسيره إجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة اهـ

(قوله) إذ لا خلاف، هكذا في التفسير وهو تعليل كون رأيهم موافقاً للقول الثالث والرابع دون الأول والثاني. أما الأول فظاهر لتصريح المؤلف عليه السلام بعدم موافقة هؤلاء له وأما أهل القول الثاني فلعل ذلك مبني على تركهم لها ابتداء وقد أجمع القراء على إثباتها ابتداء ومن جملتهم هؤلاء أعني أبا عمرو ومن ذكر بعده وأما الثاني فيحتمل الموافقة مع ترك هؤلاء لها أصلاً فينظر في توجيه الكلام ولم يذكر هذا الكلام في التيسير والله أعلم قوله إذ لا خلاف هكذا في التيسير (فائدة) قال في التيسير فأما ابتداء القارئ برؤوس الأجزاء التي في بعض السور فأصحابنا يخبرون القارئ بين التسمية، وتركها في ذلك مذهب الجميع^(*) **(قوله)** فمن ذكرناه، يعني من القراء وقوله موافقاً حال **(قوله)** إنما يحذفونها مع الوصل، يعني لامع الابتداء بها فيشبتونها كما في التبرك بالابتداء بها في كل أمر ذي بال .

(*) قوله) وتركها في ذلك مذهب الجميع، لفظ في ذلك لم يكن في التيسير اهـ ح عن خط شيخه.

(و) منها (وضعها في المصاحف) بالاتفاق (مع المبالغة في تجريدها) عما سوى القرآن حتى لم يثبتوا "آمين"، ومنع قوم من العجم^(٦٨)، ولو لم تكن من القرآن لما كتبها بعض، ولأنكر على كاتبها ولو نادراً لقضاء العادة بذلك^(٦٩)، (و) منها (قضاء الأخبار) المروية عن النبي ﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم (بذلك) أي: بكونها من القرآن،

(٦٨) أي الإعراب والنقط اهـ (*) أول من نقط المصحف أبو الأسود ظالم ابن عمرو الدؤلي ذكر هذا في مختصر تاريخ النحاة وهو أول من وضع أبواب النحو اهـ (٦٩) ولما أجمعت الأمة على كتبها ولم ينقل منكر له دل ذلك قطعاً على أنها قرآن في كل موضع كتبت فيه وهو المطلوب اهـ جلال

(قوله) حتى لم يثبتوا آمين، قال في حواشي الكشاف للشريف اعترض عليه بأنه أثبت في المصحف أسماء السور وعدد الآي "وأجيب" بأن من فعل ذلك فقد ميزه وأثبت بلون آخر^(٧٠) (قوله) ولأنكر على كاتبها^(٧١)، في شرح المختصر فكان لا يشتهها بعض أو ينكر على كاتبها بألف التخيير إذ المتوقف عليه الاستدلال لزوم أحد الأمرين إما لا يكتبها بعض أو يكتبها بعض وينكر عليه وأما لزوم اجتماع الأمرين فلا (قوله) أي بكونها من القرآن، المقصود الاستدلال بهذه الأخبار على إثبات القول الأول وهو كونها من القرآن في أول كل سورة وهذه الأخبار المروية إنما ثبت بها كونها من القرآن جملة إما آية مستقلة كالحديث المروي في الأحكام ونحوه وإما آية من الفاتحة كحديث قرأ رسول الله ﷺ ونحوه يظهر بالتأمل فيها ما خلا ما رواه الثعلبي^(٧٢) عن علي كرم الله وجهه فإن ظاهر قوله كان إذا افتتح السورة مع قوله فقد نقص أي من السورة يفيد ذلك إذا حمل التعريف في السورة على العموم إذ ظاهره أي سورة كانت =

(*) (قوله) وأثبت بلون آخر، في حاشية عن سيدنا علي الطبري رحمه الله أنه لم يكن في زمان جمع القرآن وكتابة المصاحف وإنما هي حادثة أبدعها المتأخرون ووقفت مصحف على مسجد الشهيدين بصنعاء بخط كوفي يروى أنها من عهد الصحابة وعهدهما غير مرسوم فيه ذلك والله أعلم اهـ عن هامش الشفاء اهـ ح (*) (قوله) ولأنكر على كاتبها، الواو لا تدل على أن الاستدلال بمجموع الأمرين لاسيما مع إعادة اللام فدل على أنه جواب آخر ولا ينافي كون أحدهما دليلاً مستقلاً اهـ حسن بن يحيى وفي حاشية ويمكن أن يقال إن المؤلف إنما لم يأت بالتخيير نظراً إلى أن من لم يكتبها على الفرض يجب عليه الإنكار على من كتبها والله أعلم لعلها من المحشي ح (*) (قوله) ما خلا ما رواه الثعلبي، وكذا حديث ابن عباس وما بعده عنه وعن ابن مسعود أنه قال كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وكذا في حديث البيهقي عنه موقوفاً وإذا ختم السورة قرأها وما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثل كلام ابن المبارك اهـ ح .

فمن ذلك ما روي في الأحكام عن النبي ﷺ أنه قال: كل صلاة لا يجهر فيها بسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان^(٧٠)، والآيات تختص بالقرآن^(٧١)، وهو في أمالي أحمد بن عيسى بإسناده إلى جعفر بن محمد^(٧٢) عن آبائه عليه السلام عنه عليه السلام وفيه بإسناده إلى جعفر بن محمد عن آبائه عليه السلام عن علي عليه السلام أنه قال: آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم، وفيه بإسناده إلى أبي مسرة^(٧٣) أن رسول الله ﷺ نودي في بدء أمره^(٧٤) يا محمد قل: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى /٤٣٨٥/ بلغ ولا الضالين، وأخرجه البيهقي في الدلائل والواحدي من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه عن أبي مسرة عمرو بن شرحبيل^(٧٥) من حديث طويل قال السيوطي: ورجاله ثقات، وفيه بالإسناد أن سعيد بن جبيرة قال: قلت لابن عباس: كم الحمد آية؟ قال سبع آيات قلت: فأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم. وفيه بالإسناد إلى طاووس عن ابن عباس قال: غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم، وهي المثاني، وأخرج ابن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال استرق الشيطان من الناس أعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم، وأخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس

(٧٠) ينظر في صحة الأخبار عن الصلاة بأنها آية هل يتم المعنى المراد أو هو مبني على محذوف فما الدليل اهـ الدليل عليه ما يأتي في رواية الجيلاني اهـ من بعض الحواشي
(٧١) قلت في دعوى الاختصاص هنا نظر لقوله عز وجل ((ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً)) ثلاثة وقوله ((وآية لهم الليل نسلخ منه النهار، وآية لهم أنا حملنا ذرياتهم، ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر)) ونحوها كثير فالأولى الاحتجاج بما قبله وبعده من الإضافة إلى القرآن اهـ طبري على شرحه للكاف
(٧٢) من طريق جعفر بن جميع وهو ضعيف باتفاق اهـ (٧٣) كميمنة اهـ (٧٤) البدء بفتح الموحدة وسكون المهملة آخره همزة من بدأت الشيء بدءاً ابتدأت به اهـ من إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطاني من شرح قوله باب كيف كان بدء الوحي اهـ .
(٧٥) قال في تعليق الوسيط شرحبيل براء وحاء مهملتين والراء مفتوح والحاء مسكن اهـ

= وكذا ما أخرجه الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة لكنه موقوف فيقول المؤلف عليه السلام الآتي يعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلاً في أوائل السور وقد استقرب في شرح المختصر القول بأنها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لا أنها آية من كل سورة. وأما تزيف شارح المختصر لما روي عن الشافعي من الفرق بين الفاتحة وغيرها بأنه تحكم فقد أجاب عنه في الحواشي بأن وجهه أن الأحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعيين متكررة جداً والله أعلم.

قال: أغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على أحد سوى النبي ﷺ إلا أن يكون سليمان بن داود عليهما السلام^(٧٦) بسم الله الرحمن الرحيم، وأخرج الدارقطني والطبراني في الأوسط عن بريدة قال قال رسول الله ﷺ: لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري، ثم قال: بأي شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت: بسم الله الرحمن الرحيم. قال: هي هي، وروي في زوائد الإبانة لمحمد بن صالح الجيلاني الناصري عن أمير المؤمنين علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال: كل صلاة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج^(٧٧)، وهي آية منها قد اختلسها الشيطان. وروى الشافعي عن أم سلمة أنها قالت: قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب، فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية، الحمد لله رب العالمين آية، الرحمن الرحيم آية، ملك يوم الدين آية، إياك نعبد وإياك نستعين آية، اهدنا الصراط المستقيم آية، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية^(٧٨). وأخرج نحوه أحمد وأبو داود والحاكم وغيرهم عن أم سلمة وعن سعيد المقبري^(٧٩) عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن: بسم الله الرحمن الرحيم، وعن أبي هريرة عنه ﷺ أنه قال: الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن: بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني والقرآن العظيم، وهي أم القرآن، وهي فاتحة الكتاب. وأخرج الواحدي بالإسناد إلى عكرمة والحسن قال: أول ما نزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم أول سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق^(٨٠)، وأخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: أول ما نزل جبريل على النبي ﷺ قال يا محمد استعذ ثم قل: بسم الله الرحمن الرحيم^(٨١)، وروى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يقول: من ترك قراءتها فقد نقص،

(٧٦) بدليل قوله (إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) اهـ
 (٧٧) وفي الحديث كل صلاة () لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج أي نقصان وأخذجت الناقصة إذا جاءت بولدها ناقص الخلق وإن كانت أيامه تامة فهي مخدج والولد مخدج ومنه حديث علي رضي الله عنه في ذي الثدية مخدج اليد أي ناقص اليد اهـ صحاح () أخرجه أحمد وابن ماجه عن عائشة وأحمد وابن ماجه عن ابن عمر والبيهقي عن علي عليه السلام والخطيب عن أبي أمامة إلا أنهم قالوا بأم الكتاب ورمز له في الجامع الصغير بالصحة اهـ (٧٨) وعورض بما روي عن أم سلمة قالت قرأ رسول الله ﷺ (فاتحة الكتاب) وعدّ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية وهو ظاهر في كونها بعض آية ويحتمل أيضاً كون الآية هي ما بعدها وإنما قدمت عليها تبركاً اهـ جلال (٧٩) في جامع الأصول كان يسكن عند مقبرة فنسب إليها اهـ
 (٨٠) يدل على أنها قرآن لا آية اهـ (٨١) هذا لا دلالة فيه اهـ

وكان يقول: هي تمام السبع المثاني، وبإسناده عن ابن عباس^(٨٢) رضي الله عنه في قوله " وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي "^(٨٣) قال: فاتحة الكتاب. فقيل لابن عباس: فأين السابعة؟ قال بسم الله الرحمن الرحيم، وأخرج ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي^{عليه السلام} أنه سئل عن السبع المثاني فقال: الحمد لله رب العالمين، فقيل له: إنما هي ست آيات، فقال: بسم الله الرحمن الرحيم آية. وأخرج الدارقطني بسند صحيح قال: إذا قرأتم الحمد فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم؛ إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها، وعن أبي هريرة^(٨٤) أن النبي^{صلى الله عليه وسلم} قال: يقول الله سبحانه: " قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي، وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثني علي عبدي، وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلي عبدي، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل "، رواه النيسابوري^(٨٥) في صدر تفسيره، وذكر الرواية الأخرى^(٨٦) عن أبي هريرة ثم قال بعدها " قلنا " إذا تعارضت

(٨٢) وفي نسخة عن أبي العباس وكنيته أبو العباس اهـ (٨٣) سميت بذلك لأنها يثنى بها على الله تعالى وقيل لأنها تثنى في كل ركعة أي تعاد وقيل لأنها استثنت لهذه الأمة لأنها لم تنزل على غيرها اهـ توشيح (٨٤) وفي البيهقي عن عبدالله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة وزاد فيه التسمية وذكر سنده بطريقين إلى عبد الله بن زياد اهـ (٨٥) إنما نسب الحديث هذا إلى النيسابوري وإن كان في كتب الجماعة والأئمة لأن في رواية النيسابوري إثبات البسمة وليس في غيره اهـ (٨٦) يريد بالرواية الأخرى ما رواه الستة إلا البخاري عن أبي هريرة فإنهم لم يذكروا في روايتهم بسم الله الرحمن الرحيم اهـ

(قوله) قسمت الصلاة الخ، أراد بالصلاة القراءة لأنها جزؤها وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك) أي بقراءتك وقال (إن قرآن الفجر كان مشهوداً) يعني صلاة الفجر والمراد منها قراءة الفاتحة بقرينة تنمة الحديث ذكره في المشارق والمراد بالتقسيم ليس هو التنصيف كما سيأتي بيان ذلك عند قول المؤلف^{عليه السلام} فيما يأتي وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى **(قوله)** وإذا قال (إياك نعبد وإياك نستعين) قال الخ، لأن نصف هذه الآية ثناء وهو قوله إياك نعبد ونصفها دعاء وهو قوله إياك نستعين **(قوله)** وذكر الرواية الأخرى^(٨٧)، يعني التي ستأتي من كون سورة الكوثر ثلاث آيات **(قوله)** ثم قال، أي النيسابوري

(*) قوله) وذكر الرواية الأخرى الخ، ينظر في كون هذه الرواية معارضة فتأمل ولعلها رواية أخرى معارضة لهذه الرواية اهـ ح عن خط شيخه .

/ص:٤٤/ الروايتان فالترجيح للمثبت، قالوا: التنصيف إنما يحصل إذا لم تعد التسمية آية حتى يحصل للرب ثلاث آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف^(٨٧) "قلنا" نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم، وهذا أولى رعاية لتشابه المقاطع^(٨٩)، ولأن غير صفة أو بدل، ويختل الكلام بجعله منقطعاً عما قبله؛ لأن طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لا يجوز إلا بشرط كون المنعم عليه لا مغضوباً عليه ولا ضالاًً بدليل قوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا" فهذا المجموع كلام واحد.

(٨٧) بناء على أن أنعمت عليهم آية اهـ (٨٩) المقطع حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن على ما صرح به ابن سينا في الموسيقى اهـ من حاشية السعد

(قوله) قالوا، أي استدل من نفى كونها آية بأن التنصيف إنما يحصل الخ، هذا الاستدلال مبني على أن ((صراط الذين أنعمت عليهم)) آية ليستقيم استدلال النافي فإن التسمية إذا عدت آية مع كون ((صراط الذين أنعمت عليهم)) آية لم يحصل للعبد نصف لأنه يكون للرب تعالى أربع آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف والدليل على أنه مبني على ذلك قول المؤلف ﷺ ولا نعد أنعمت عليهم آية وقولنا قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم آية. ظاهر العبارة أن التنصيف قد حصل بهذا الجواب وليس كذلك إذ لا يحصل مع هذا الجواب للعبد إلا اثنتان ونصف فلو اقتصر المجيب على قوله نحن لا نعد أنعمت عليهم آية لكان الجواب متوجهاً إذ يكون المعنى إنا وإن لم نعد التسمية آية لم يتم التنصيف إذ لا نعد أنعمت عليهم آية فلا يكون للعبد إلا اثنتان ونصف ولعل وجه الإتيان بقوله نحن نعد التسمية آية هو التنبيه على أنه لا تأثير له في عدم التنصيف كما أنه لا تأثير لعدم عدها آية أيضاً بل المؤثر غير ذلك وهو عدم عد أنعمت عليهم آية ولعل المجيب بهذا الجواب هو النيسابوري وأما الجواب المحقق فهو ما سيأتي للمؤلف ﷺ من كون التنصيف باعتبار المعنى **(قوله)** ولا نعد أنعمت عليهم، أي لا نعد آية هكذا في الكشف وقال في حواشيه أي صراط الذين أنعمت عليهم لوضوح أن الصلة بدون الموصول لا تكون آية (قال السعد) وأما عد أنعمت عليهم آية والتسمية آية أخرى لتكون ثمان آيات أو عد أنعمت عليهم إلى الآخر آية وأول السورة خالية عن التسمية أو مع التسمية آية واحدة لتكون ست آيات فلم يذهب إليه أحد **(قوله)** لتشابه المقاطع، أي فواصل الآي لعدم موافقة أنعمت عليهم لها **(قوله)** غير صفة أو بدل، ذكر الوجهين في الكشف وحواشيه مع بيان فائدة البدل والصفة فخذ من هنالك قال السعد وينبغي أن تكون الصفة على قاعدة المعتزلة للتأكيد دون التقييد قال الشريف لأن الإيمان مشتمل على الأعمال كما هو مذهبهم؛ "قلت" لأن المراد بالنعمة نعمة الإيمان كما هو مقتضى كلام الحواشي وظاهر عبارة المؤلف ﷺ حمل الصفة على التقييد لقوله ﷺ إلا بشرط كون المنعم عليهم الخ، ولعل المؤلف ﷺ حمل النعمة على مطلق النعمة لا نعمة الإيمان أو أراد بالإيمان مجرد التصديق فيستقيم التقييد. ويؤيد هذا الحمل أن الاستدلال بقوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا" إنما يستقيم إذا حملت النعمة في الفاتحة على مطلق النعمة فإن المراد بالنعمة في=

"قلت" وهذا صحيح ويؤيده قول أبي ميسرة^(٩٠): فأين السابعة؟ إذ لو كان أنعمت عليهم آية لما سأل، وكذلك تفصيل أم سلمة، وقوله ﷺ: الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم، وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الآيات سواء عدت التسمية آية أو لم تعد، وروي أنه ﷺ قال لأبي بن كعب: ما أعظم آية في كتاب الله؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم، فصدقه النبي ﷺ، وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال: نزلت^(٩١) بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة، وأخرج الدارقطني وأبو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه آخر عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: كان /٤٤١ص/ جبريل إذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم^(٩٢)، وأخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم وإذا ختم السورة قرأها^(٩٣) ويقول ما كتبت في المصحف إلا لتقرأ، وروي عن عبدالله بن المبارك^(٩٤) أنه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية، وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله، وروي عن الشافعي أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود^(٩٥)، فلما سلم ناداه المهاجرون والأنصار: يا معاوية سرقت من الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم؟ أين التكبير عند الركوع والسجود؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع البسملة والتكبير، قال: وكان معاوية شديد الشكيمة^(٩٦) والشوكة، فلولا أن الجهر بالبسملة كان مقررأ عند كل الصحابة لم يجسروا على ذلك^(٩٧)،

(٩٠) السائل فيما تقدم سعيد بن جببر لا أبو ميسرة إلا أن يريد في غير هذا الكتاب اهـ
(٩١) لفظ النزول فيه إشعار بأنها قرآن اهـ (٩٢) قال بعضهم لا دلالة فيه اهـ (٩٣) يعني ابتداء بها أخرى وهذا يقوم حجة على من سبق من القراء الذين لا يقرؤونها مع وصل التلاوة اهـ
(٩٤) تابعي فهو أثر اهـ (٩٥) في رواية البيهقي فلما سلم ناداه من شهد من المهاجرين من كل مكان الخ اهـ (٩٦) الشكيمة الأنفة والانتصار من الظلم اهـ قاموس (٩٧) ظاهره وظاهر كثير من هذه الأحاديث أن الخلاف في الروايات بين الصحابة في الجهر بها والإسرار وحينئذ فلا يفيد شيء من ذلك إثباتها قرآناً ولا نفيها لاتفاقهم على قراءتها إما سرأ أو جهراً وإن كان في بعضها بلفظ الترك فلا إشكال ولا حجة في الإنكار لترك الجهر والإسرار تأمل اهـ

= هذه الآية مطلق النعمة لأنها نزلت في كفار قريش أنعم الله عليهم بأن أسكنهم حرمة وجعلهم قوام بيته وأكرمهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وكفروا نعمة الله، والله أعلم
(قوله) وكذلك تفصيل أم سلمة، يعني المتقدم
(قوله) باعتبار المعنى، يعني مع السورة لكون معناها ثناء على الله تعالى وبعضه يعود إلى العبد وإن كان الثناء أكثر فالنصف هنا بمعنى البعض لا النصف حقيقة لأن طرف الثناء أكثر.

وفي رواية^(٩٨) أن معاوية سمي في أم القرآن ولم يسم في السورة التي بعدها، فقيل: أسرقت الصلاة أم نسيت؟ وأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد أم القرآن^(٩٩)، وعن أبي هريرة^(١) أنه قال: إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم؛ فإنها إحدى آياتها، وعن أبي هريرة قال: كنت مع النبي ﷺ في المسجد إذ دخل رجل فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال: الحمد لله رب العالمين فسمع النبي ﷺ ذلك فقال: يا رجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منه، ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلاته؛ فإنه لا صلاة له إلا بها، وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم، وأخرج أبو داود والحاكم والبيهقي والبخاري عن طريق سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم، زاد البزار: فإذا نزلت /zaz/ عرف أن السورة قد ختمت فاستقبلت أو ابتدأت سورة أخرى، وأخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال: كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا نزل علموا أن السورة قد انقضت، إسناده على شرط الشيخين، وأخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان إذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم أنها سورة، وإسناده صحيح، وعن سعيد بن جبيرة أنه قال: كانوا في عهد رسول الله ﷺ لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا نزل علموا أنها قد انقضت السورة وعن ابن مسعود رضي الله عنه كنا ما نعرف الفصل بين السورتين حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم، وأخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ: كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين إلى آخره، وأخرج مسلم عن أنس قال بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاء^(٢)، ثم رفع رأسه متبسما فقال: أنزلت علي آناً سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم "إننا أعطيناك الكوثر" الحديث

(٩٨) رواها البيهقي في سننه اهـ (٩٩) وهذا يقوم حجة على من ذكر آناً اهـ (١) هكذا في الشفاء وهو رواية بالمعنى ولفظه عند الدارقطني والبيهقي إذا قرأتم الحمد لله () فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها اهـ () هذا تقدم في شرح الغاية اهـ . (٢) فيه يعني في الحديث فغفوت غفوة أي نمت نومة خفيفة يقال أغفى إغفاء وإغفاءة إذا نام وقل ما يقال غفاء قال الأزهري اللغة الجيدة أغفيت اهـ نهاية

فهذه الأحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلاً في أوائل السور^(٣).
 "فإن قيل" إذا عدت البسملة آية من كل سورة فما وجه ما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال في سورة الملك: إنها ثلاثون آية، وفي سورة الكوثر: إنها ثلاث آيات مع أن العدد حاصل بدونها؟ فقد أجيب بأنها إما أن تعد مع ما بعدها آية في بعض السور، وإما أن يراد: ما هو خاصة /ص ٤٤٣/ الكوثر ثلاث آيات؛ فإن البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور "احتج" النافون لكونها من القرآن بأنها لو كانت قرآناً في أوائل السور لتواترت لكنها لم تتواتر "أما الأولى" فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله. "وأما الثانية" فلوقوع الاختلاف^(٤).

(٣) وقد عرفت أن أكثرها حجة ظاهرة في كونها آية في الفاتحة لكن قد حصل فيما عدا ذلك ما يكفي فيما ذكره مع أنها معارضة بأخبار كثيرة منها ما رواه الشيخان عن أنس أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين، وعن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين أخرجه مسلم وعن ابن عبد الله بن مغفل سمعني أبي وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لي أي بني محدث، إياك والحدث وقد صليت مع النبي ﷺ والخلفاء فلم أسمع أحداً منهم يقولها فلا تقلها إذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين أخرجه الترمذي وقال حديث حسن والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ منهم الخلفاء الأربعة ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق لا يجهرون بها قالوا ويقولها في نفسه انتهى، قال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر إلا وفيه مقال عند أهل الحديث ولهذا أعرض أرباب المسانيد الأربعة المشهورة وأحمد فلم يخرجوا منها شيئاً مع اشتغال كتبهم على ما فيه ضعف منجبر وفيها في ترك الجهر أحاديث عند النسائي وابن ماجة والشيخين وغيرهم -
 (٤) ومن ذلك ما قاله ابن السبكي عن الغزالي في كتاب حقيقة القولين وغيره في مقابلة قول من قال لو كانت من القرآن لبين ذلك النبي ﷺ بياناً شافياً ينقل بالتواتر كغيرها قال =

(قوله) تعطي التواتر المعنوي الخ، قد عرفت ما سبق في ذلك **(قوله)** مع ما بعدها آية، فتكون البسملة بعض آية في بعض السور لا أنها ليست من القرآن **(قوله)** احتج النافون إلى قوله لتواترت، مراد المستدل تواترت قرآناً أعني تواترت متصفة بهذا الوصف ولهذا أجاب المؤلف^(٥) بأن تواتر المحل كاف يعني وإن لم يتواتر كونها قرآناً كما ذكره المخالف **(قوله)** أما الأولى، أي بيان الملازمة **(قوله)** بتواتر تفاصيل مثله، لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله كما سيأتي **(قوله)** وأما الثانية، أي بطلان اللازم

*** قوله)** ولهذا أجاب المؤلف رحمه الله الخ، ينظر في هذا التعليل فإن المحشي خلط الجواب الثاني المبني على تسليم عدم تواترها قرآناً بهذا الجواب فتأمل كيف انساق الخوض اهـ ح عن خط شيخه

(و) أجيب بأن (عدم تواترها قرآناً ممنوع)؛ فإن بعض القراء السبعة أثبتها، ويلزم من تواترها^(٥) تواترها والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيراً ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث.

(ولو سلم) عدم تواترها قرآناً (فتواتر المحل) أي: ثبوتها في المحل (كاف) في كونها قرآناً، ولاشك أن البسملة قد تواتر نقلها في أوائل السور كتابة في المصحف^(٦) وتلاوة على الألسن^(٧) (وأما) ما احتج به أهل القول الثالث من (تكثر الأخبار بكونها من الفاتحة) وقد سبق ذكر بعضها (و) ما تمسك به أهل القول الرابع من (كتبها) في المصاحف (بغير إنكار من السلف) فكانت قرآناً وإلا لأنكروا ولو نادراً لما عرف من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من أول كل سورة من القرآن، فكانت آية واحدة،

= يعني الغزالي لو لم تكن من القرآن لبين ذلك النبي ﷺ إلى آخر ما ذكره مع الاحتياج إلى ذلك فإن كونها مكتوبة بخط القرآن في كل سورة ومنزلة على النبي ﷺ مما يؤهم أنها من القرآن فليزم بيان ذلك اهـ المراد (٥) يعني القراءات السبع اهـ (٦) في النووي على مسلم أنه مثل الميم وقال في المصباح وضم الميم أشهر من كسرهما اهـ (٧) وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التيمن والتبرك كما إذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن من غير سورة النمل إنما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها قرآناً من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير اهـ تلويح

(قوله) بأن عدم تواترها قرآناً ممنوع، صرح المؤلف بما ذكرنا سابقاً من أن مراد النافي تواترها متصفة بصفة كونها قرآناً لكن قوله في سند المنع فإن بعض القراء أثبتها لا يكفي في إثباتها بصفة كونها قرآناً إذ يحتمل أنه أثبتها كتابة وتلاوة فقط وإن قلنا المراد^(٨) أنه أثبت كونها قرآناً لم يتم الاستدلال إذ لا حجة في قول بعض القراء بذلك (قوله) فإن بعض القراء أثبتها الخ، بيان لسند المنع وبه يتم الجواب لكن المؤلف رحمه الله زاد قوله والاختلاف الخ رداً لما ذكره المخالف في دليل المقدمة الثانية من وقوع الاختلاف (قوله) من تواترها، أي القراءات السبع الدال عليه قوله فإن بعض القراء السبعة (قوله) تواترها، أي البسملة وهذا الجواب منع لبطلان اللازم (قوله) فتواتر المحل، أي فتواتر التسمية في المحل ولهذا قال أي ثبوتها في المحل يعني تواتر ثبوتها في المحل (قوله) كاف، يعني وإن لم تتواتر بوصف كونها قرآناً

(* قوله) وإن قلنا المراد الخ، المراد الثاني وهو إثباتها قرآناً كما لا يخفى وبه يتم الاستدلال إذ قول هذا البعض حجة لأن قراءته متواترة كما سيحيى فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

لا مائة وثلاث عشرة آية (فلا يفيد أن المطلوب) أما الأول فلأن تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها "ووجهه" أن قريشاً كانوا في بدء الإسلام يهزؤون من قراءتها كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون^(٨) وقالوا: محمد /ص:٤٤٤/ يذكر إله اليمامة رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وكان المشركون يهزؤون بمكاء وتصديده^(٩)، ويقولون: محمد يذكر إله اليمامة، وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحمن فأنزل الله تعالى: "ولا تجهر بصلاتك" فيسمع المشركون فيهزؤون بك، "ولا تخافت" عن أصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير أيضاً عن ابن عباس، وربما كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلاة خوفاً من الهزؤ فوردت الأحاديث فيها؛ لكونها جزءاً من الصلاة لا تتم إلا به، وأما الثاني فلقيام الحجة كما سبق^(١٠).

(مسألة) في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك، وهي ما نسب إلى القراء السبعة على الصحة وهم نافع^(١١) وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي فالمختار أن (القراءات السبع متواترة) أي: كل فرد منها متواتر عن النبي ﷺ (أصلاً) وهو جوهر اللفظ كملك ومالك

(٨) الإمام أحمد بن سليمان فسر الآية بخلاف ما ذكر قال ما معناه وقد ابتغى ﷺ سبيلاً بأن جهر في الجهرات وخافت في غيرها وكذا غيره وفوق كل ذي علم عليم فليعلم ذلك وهذا وإن كان نقداً صحيحاً فقل رب زدني علماً أه عن خط لي ولم يذكر هذا أحد من الصحابة ولا التابعين وإنما ذكره المتأخرون أه (٩) قال في الكشف والمكاء فعال بوزن الثغا ورغا مكاء يمكن إذا صفر ومنه المكاء () كأنه سمي بذلك لكثرة مكائه، والتصديده التصفيق تفعله من الصداء أو من صد يصد ((إذا قومك منه يصدون)) أه () بتشديد الكاف طائر مليح الصوت (١٠) من إجماع العترة ووضعها في المصاحف، ودلالة بعض الأحاديث كحديث ابن عمر نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة أه (١١) نافع بن رؤيم قارئ المدينة توفي سنة ١٦٩ وعبد الله بن كثير المكي توفي سنة ١٢٠ وأبو عمرو البصري توفي سنة ١٥٤ وعبد الله بن عامر الشامي توفي سنة ١١٨ وعاصم بن أبي النجود الكوفي توفي سنة ١٢٨ وحمزة بن حبيب الزيات الكوفي توفي سنة ١٥٦ وعلي بن حمزة الكسائي الكوفي توفي سنة ١٨٩ أه من خط العلامة الجنداري (*) قال في الفصول ومعتمد أئمتنا عليهم السلام قراءة المدينة وهي قراءة نافع والهادي وولده المرتضى هما اللذان أظهرها ببلاد الزيدية باليمن أه

(قوله) أما الأول، أي تكثر الأخبار الخ (قوله) لا مائة وثلاث عشرة آية، يعني من أول كل سورة كما هو مدعى أهل القول الأول (قوله) وأما الثاني، أي كتبها في المصاحف الخ (قوله) على الصحة، متعلق بما نسب (قوله) فالمختار، الأحسن والمختار بالواو

(وهيئة) كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزة وأصل المد والإمالة وهو قول الجمهور، وقيل: ليست متواترة^(١٢) لا أصلاً ولا هيئة، وهو اختيار صاحب الكشف وغيره، وقال/ص٢٤٥: ابن الحاجب والقرشي: الأصل متواتر لا الهيئة "احتج" الأولون بأن العادات قاضية بأن الأمر المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على إشاعته ونقل تفاصيله متواتراً، وكل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره، وتخصيص أحدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل، وأيضاً (للقطع بأنه يسمعها) أي يسمع كل واحدة من القراءات السبع (أهل كل عصر عن سابقه) أي: سابقي ذلك العصر (بلا حصر) لمرتبة من مراتب التواتر؛ إذ لم يزل التعليم والتعلم في الأمة في الأقطار المتباعدة بكل واحدة من القراءات السبع يعلم ذلك ولا يمكن إنكاره،

(١٢) الذي صرح به جمع من محققي العلماء سيما أهل علم القراءات أن القراءات السبع متواترة وقد يستشكل ذلك أعني كونها متواترة فإن حقيقة المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وهذا غير متحقق فإن كل واحد ممن يقرأ القرآن العظيم إذا سئل عمن أخذ قراءته يقول غالباً عن فلان وهذا آحادي الذي يظهر في الجواب والله أعلم أن يقال كون كل واحدة من السبع متواترة لا يستدعي صدق أن يتواتر لكل واحد ممن قرأ القرآن وإنما المراد بالمتواتر أن يكون متواتراً في الجملة ولو لواحد فضلاً عن آحاد فضلاً عن جماعات ولا شك أن من بحث وسأل وفتش حصل له التواتر جزماً إذ ليس من شرط المتواتر أن يأتي عفواً من غير كلفة مشقة بحث وسؤال بدليل أنهم نصوا في شيء من الأحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والسلام بأنه متواتر ومعلوم أنه لا يتم تواتره إلا لمن بحث وطالع ولهذا أجاب المحقق العسقلاني على من ادعى عزة وجود المتواتر وقصره على (من كذب علي متعمداً) الحديث بأن هذا غير مسلم بل هو كثير لمن فتش وبحث وإنما نشأ ذلك من قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لأبعاد العادة أن يتواطؤا على الكذب وما نحن فيه من هذا القبيل، ومما يزيد هذا الكلام وضوحاً أن واحداً من الناس في مثل قطر اليمن الذي غلبت فيه قراءة نافع لو شك مثلاً في مثل يا أيها النبي هل بالهمز أو بالياء لما أجابه من له أدنى التفات إلى تلاوة كتاب الله تعالى إلا أنه بالهمز لا غير ولو شك في محياي هل بسكون الياء أو بفتحها لما أجابه إلا بالسكون فقط وما ذاك إلا لجزمه بذلك وثبوته له يقيناً بطريق التواتر وكذلك من في قطر الشام الذي غلبت فيه قراءة ابن عامر ومن في الكوفة بالنسبة إلى الكسائي ونحو ذلك "نعم" وينبغي أن يعلم أنه ليس من شرط تواتر مثل القراءات أن يقول المخبر =

(قوله) وأصل المد، يعني لا قدره وينظر في تقييد كلام الجمهور بهذا فإن المروي عنهم الإطلاق وهذا التقييد إنما يوافق ما اختاره المؤلف فيما يأتي حيث قال والحق الخ (قوله) وغيره، الإمام يحيى عليه السلام ^(١٣).

(* قوله) وغيره الإمام يحيى عليه السلام، ونجم الأئمة الرضوي اه ح .

واشتهار بعض^(١٣) ببعض لا يوجب اختصاصه به "احتج" النافون بأن/ص٤٦٦/إسنادها آحادي؛

= للمخبر هذه قراءة فلان بل لو أن أحداً سمع قارئاً يقرأ وهو يعرف أنه ممن يقرأ بقراءة نافع مثلاً كانت تلك التأدية مع معرفة تلك الحال في قوة التصريح بأن هذه القراءة التي قرأها قراءة نافع ويؤيد هذا ما ذكره ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة حيث قال إذا اجتمعت الكتب المشهورة المتداولة بأيدي أهل العلم شرقاً وغرباً المقطوع عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها على إخراج حديث وتعددت طرقه تعداداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب أفاد العلم اليقيني بصحة نسبته إلى قائله اهـ هذا وهذه القراءات السبع متواترة بالنسبة إلى القراء السبعة ولا كلام فيه على ما اختير وكذلك منهم إلى النبي ﷺ فلا يتوهم أن التواتر إنما هو بالنظر إليهم فقط كما ذكره بعض أهل العلم تدل على ذلك دلائل مذكورة في محالها مثل قول نافع سمعتها عن سبعين بدرياً والله أعلم اهـ عن خط القاضي محمد بن صالح العلفي ((قلت)) السامع عنه وحده سماعاً آحادياً ينفي التواتر وينقطع حينئذ وهو مراد القائل بتواتره بالنسبة إلى القراء السبعة اهـ (*) هذا قول جمهور السلف وأهل الحديث والقراء يشترطون صحة السند والاستفاضة في البلد سواء تواترت أم لا وهو مذهب زيد بن علي وأخيه الباقر والناصر الأطروش والحقيقي والإمام يحيى بن حمزة ونجم الدين الرضي والزمخشري وغيرهم وروي عن الهادي أنه لم يتواتر إلا قراءة قالون عن نافع وعن المرتضى قريب منه وروى الجزري عن الجمهور القراءة ما صح سندها ووافقت أحد المصاحف العثمانية ووافقت العربية سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو غيرهم ومن تتبع الآثار عرف حقيقة الأمر اهـ (١٣) في حاشية عن بعض علمائنا ما لفظه ((قلت)) هذه الزامات تدفع المشاهد الحاصل فإن أكثر من تكلم في هذه المسألة أو قال فيها بالتواتر من أهل زماننا إنما هو مجرد قول ولا نعلم أن أحداً يتحدث بأن أي قراءة تواترت له إلا بمحض التقليد للسلف وقول القائل تواتر لي كذا لا يكون تواتراً لذلك الخبر عند من سمعه منه بلا تردد فإذا عرفت هذا عرفت أن القراءات بالنظر إلى من لم تتواتر إليه آحادية فالسبع وغيرها بهذا الاعتبار سواء فيقرأ للصلاة بأيها شاء اهـ

(قوله) بلا حصر لمرتبة، يعني فيمتنع التواطؤ على الكذب فيفيد القطع **(قوله)** واشتهار بعض، أي بعض القراء كنافع مثلاً ببعض أي بعض القراءات هذا دفع لما يقال القراءات وإن تواتر نقلها منا إلى واحد من القراء فنقل ذلك الواحد إنما يفيد الظن "ووجه" الدفع أن قراءات ذلك الواحد كنافع مثلاً لا يختص نقلها به في وقته بل نقلها أهل عصره أيضاً وإنما اختص نافع بمزيد اختصاص فاشتهر بها لذلك والاشتهار لا يوجب اختصاص النقل به وكذا يقال في كل واحد من سائر القراء. قال الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس بقي هنا إشكال وهو إنما ذكرتم من إنما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن قطعاً يقتضي تكفير من أثبت القراءة الآحادية أو قرأ بها لإثباته ما ليس بقرآن قطعاً والمعلوم خلافه وإلا لنقل بل يلزم منه أيضاً تخطئة من عمل بها لأن المسألة قطعية لامجال للاجتهاد فيها. قال شيخنا رحمته كيف وقد روى الجزري عن الجمهور أن القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت المصاحف العثمانية لفظاً أو تقديرًا بأن يحتملها الرسم ووافقت العربية بوجه وأنه لا يشترط في صحتها التواتر وأنه لا يجوز إنكارها سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين. قال شيخنا رحمته إذا عرفت هذا =

إذ لم يوجد في كتب القراءات إلا إسناد واحد عن واحد^(١٤) (و) الجواب أنا (لا نسلم أن إسنادها آحادي^(١٥) إذ لا يلزم حصر أهل التواتر) وإلا لزم أن لا يحصل العلم بالأُمم الماضية والأقطار النائية إلا بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعاً؛ "احتج" ابن الحاجب بأن ما كان من قبيل الهيئة كالمند^(١٦) والإمالة يبعد أن يصدق عليه بعض القرآن، فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضي^(١٧) فوجب تواتره.

(١٤) تقرير السؤال أنها وإن تواترت إلينا من السبعة فإسنادها إلى الرسول ﷺ آحادي لأن من يروون عنه عدد قليل اهـ من شرح الغاية لابن جحاف رحمه الله (١٥) إذ لو كان آحادياً كان ثبوت قرآنيته ظنياً وكل ظني لا ينفي عنه الريب وقد نفاه قوله تعالى ((ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ)) وهذا دليل قوي لكن الجزري نقل عن المحققين عدم اشتراط التواتر فجعل القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت رسم المصحف وكان لها وجه فصيح في العربية فينظر في ذلك اهـ لسيد عبد القادر بن أحمد (١٦) يعني بالمد هنا ما وقع من اختلاف القراء في أن الألف والواو والياء الساكنتين إذا كان بعدهما همزة إلى أي مقدار يمد اهـ سعد (١٧) في نسخة ويقض وهي الصواب اهـ

= فالصحيح أن مراد من قال فمن زاد أو نقص كفر هو من زاد سورة أو آية أو آيتين أو نقص ذلك كفر لزيادة ما علم ضرورة أنه من القرآن قطعاً إذ ليس منه قطعاً. وأما آية البسمة فقوة الشبهة من الجانبين منعت من الإكفار. وأما خلاف ابن مسعود في المعوذتين وأبي في الفاتحة فإنما هو في إثبات ذلك في المصحف لا في كونها قرآناً فهو مجمع عليه فتقرر أن القراءات الآحادية الناقل لها الثقات لا تكفير بها ولا تفسيق لعدم دليل ذلك بل غايته التخطئة **(قوله)** إذ لا يلزم حصر أهل التواتر الخ، دفع لقولهم إذ لم يوجد في كتب القراءات الخ يعني لا يلزم ذكر عدد التواتر وضبطها في الكتب المدونة حتى يرد ما ذكروا من عدم وجدان حصر أهل التواتر فيها إذ ليس ذكر عددهم في الكتب بشرط مع كون الواقع قد حصل فيه الكثرة التي يُحيل معها العقل التواطؤ على الكذب **(قوله)** ويقص ويقضي، يعني في قوله تعالى في سورة الأنعام ((مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ)) في قراءة الحرمين وعاصم بالصاد المهملة والباقون بالصاد المعجمة مكسورة والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط^(*) ((قلت)) فما وجد في بعض النسخ من إثبات الياء خطأ ليس على ما ينبغي

(*) قوله) والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط، وجد بخط المحشي على هامش شرح الغاية قلت لأن الياء محذوفة في الوصل من اللفظ فيوقف عليه بغير ياء كما ذكره إذا عرفت ذلك فالياء التي في بعض نسخ هذا الشرح غلط وفي الكشف وكتابتها بغير ياء ولفظه يقص الحق أي القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل في أقسامه وهو خير الفاصلين أي القاضين وقرء يقص الحق أي يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره من قص أثره اهـ ح

(و) الجواب أن (تواترها أصلاً لا هيئَةً باطل) لأن الاختلاف اللفظي والأدائي سيان في نقلهما، فإذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا (إذ لا يقوم اللفظ إلا بهيئته فإن تواتر تواترت) قال الجزري: ولا نعلم أحداً تقدم ابن الحاجب إلى ذلك (والحق أن أصل المد والإمالة متواتر) لما ذكرناه (لا التقدير) للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع أصله.

[العمل بالقراءة الشاذة]

(مسألة) اختلف في العمل بالقراءة الشاذة، وهي ما نقل آحاداً -أي: غير متواتر- كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرهما (و) مختار أئمتنا والحنفية والزهري والمزني وبعض الشافعية أن (الشاذ معمولٌ به^(١٨)) في الفروع (كآحاد) وهو قول الشافعي، وصححه ابن السبكي (إذ) الراوي عدل، ولا شك أن (العدالة توجب القبول) للرواية، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته، وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية/ص على قطع يمين السارق بقراءة أيمانها، والجمهور من أصحابنا والحنفية والشافعي في أحد قوليه على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة "متابعات"، وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والمحاملي وابن الحاجب: لا يجوز العمل به، وهو الأشهر من قولي الشافعي؛ لأنه ليس بقرآن لعدم تواتره، ولا خبر يصح العمل به؛ إذ لم ينقل خبراً وهو شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرهما فلا حجة فيه أصلاً، قلنا لا نسلم انتفاء خبريته للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبراً^(١٩)

(١٨) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في كتابه المؤلف في آيات الأحكام الإكليل في استنباط التنزيل عند الكلام على آية المسح من سورة المائدة ما لفظه وأرجلكم قرئ بالنصب والجبر فالأولى للغسل والثانية للمسح على الخف لأن تعدد القراءات بمنزلة تعدد الآيات (*) قال يحيى حميد في الوابل عن الإمام شرف الدين رحمه الله أن القراءة الشاذة أرجح من الخبر الأحادي ذكره في كتاب النكاح في تحريم الربيبة اه وفي الغيث أن الخبر أولى ولعله الأرجح كما سيأتي للمصنف رحمه الله . (١٩) لا يخفى ما في هذا الجواب من الركة فإن المدعى في عدم صحة كون متابعات خبراً أن ابن مسعود لم ينقلها خبراً إذ هو نقلها قرأناً والنقل خبراً شرط العمل =

(قوله) لا التقدير فمختلف فيه، فعن حمزة وورش المد بقدر ست ألفات وقيل خمس وقيل أربع وصحح، وعن عاصم ثلاث وعن الكسائي ألفين ونصف وعن قالون ألفين وعن السوسي ألف ونصف وكذلك الإمالة اختلفوا في كيفيتها مبالغة وقصوراً وكذا تخفيف الهمزة اختلفوا في بعضه قيل هل هو بين بين أو لا

(قوله) عموم خبريته، أشار بلفظ العموم إلى أن الخبرية يوصف بها القرآن وغيره كذا قيل

(والخطأ) الواقع من الراوي إنما هو (في الوصف بالقرآنية^(٢٠)) وإنما يبطل العمل إذا كان في المتن لا في الوصف.

[القرآن قسمان: محكم ومتشابه] (مسألة) (وهو) أي: القرآن

قسمان: (محكم ومتشابه) قال الله تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ^(٢١) وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ"، وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسألة ثلاثة أقوال، أحدها ما ذكرنا وهو الصحيح، وثانيها أنه محكم كله لقوله تعالى: كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ، وثالثها أنه متشابه كله لقوله تعالى: كِتَابًا مُتَشَابِهًا "والجواب" عن الآيتين أن المراد بإحكامه إتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف إليه، وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق

= وأما وصف الراوي ما رواه لكونه خبراً فأمر خارج عن محل النزاع فتأمل والله أعلم يقال يجب العمل بما أخبر به العدل عن رسول الله ﷺ قطعاً سواء أصاب في وصفه بكونه قرآناً أو أخطأ لأن ما ثبت عن رسول الله ﷺ بخبر العدل فهو قرآن أو حديث ضرورة وكل قرآن أو حديث يجب العمل به ضرورة فما ثبت عن رسول الله ﷺ من الشاذة وغيرها يجب العمل به في الفروع ضرورة لأن نتيجة ضروري الكبرى ضرورية اهـ عن خط سيدى العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله (٢٠) قال ابن السبكي بعد أن ذكر مثل ما ذكره المصنف رحمته الله وتقريره أن جعله قرآناً خطأ قطعاً فلم يبق إلا كونه خبراً أو مذهباً وإنما يعمل به إذا كان متحقق الخبرية أما ما تردد فيه أن يكون خبراً أو لا فلا يعمل به وعلى هذا اقتصر الغزالي في المستصفى اهـ (٢١) قال الإمام القاسم بن إبراهيم المحكمات في كتاب الله الواضحات منه فمحكمات الكتاب من غير شك أمهاته التي لا يشتبه على عالمهن فيهن والمتشابه فهو ما احتمل المعاني المختلفة ولم يدرك علمهن إلا بالذكر والدلالات وأقل ما يجب فيما اشتبه التسليم والعمل بأنه منزل من عند الله فليس يحيط غيره بعلمه ولا يكلف أحد العلم به وإنما كلف العلم بأنه من عند ربه كما قال ((وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ)) رواه المرتضى عن جده القاسم وقال الهادي رحمته الله المحكمات اللواتي ظاهرهن كباطنهن وتأويلهن كتزيلهن لا يحتملن معنيين ولا يقال فيهن بقولين والمتشابه فهو ما حجب الله عن الخلق علمه من الآيات اللواتي لا يعلم تأويلهن غير رب السماوات كما قال ((لا يعلم تأويله إلا الله)) فأخبر أنه لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم إليه يردونه إذا لم يعلمونه الخ كلامه اهـ من خط العلامة صفى الدين أحمد بن عبد الله الجنداري (*) أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال اهـ بيبضوي

(أقوله) وهو شرط العمل بالخ، قال في الجواهر على ما صرح به الأمدي حيث قال إجماع المسلمين على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبي ﷺ ليس بحجة ((قلت)) لكن ينظر في دعوى الإجماع مع مخالفة أئمتنا عليهم السلام ومن معهم ومع قول المؤلف رحمته الله للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي بكونه خبراً

ص/٤٤٨/ والإعجاز، وقال بعضهم: الآية لا تدل على الحصر في الشئين؛ إذ ليس فيها شيء من طرقه وقد قال تعالى: لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان، والمتشابه لا يرجى بيانه، وهو بناء على أن المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه، والصحيح خلافه (فالأول) وهو المحكم (متضح^(٢٢) المعنى والثاني) وهو المتشابه (مقابله) أي: غير متضح المعنى لأن اللفظ الذي يقبل معنى إما أن يحتمل غيره أو لا، الثاني النص، والأول إما أن تكون دلالة على أحدهما راجحة أو لا، الثاني المجمل، والأول إن كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر^(٢٣) وإلا فهو المأول، فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم والمشارك بين المجمل والمأول هو المتشابه وذلك لأنه تعالى أوقع المتشابه مقابلاً للمحكم فيجب أن يُفسر بما يقابله، ويؤيده أسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لأنه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال منه آيات محكمات وآخر متشابهات والإخبار عن المحكمات بأنها أم الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد إليها وتتعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين وصرح به والدنا - قدس الله روحه - في الأساس (وقد فسرا بغير ذلك) فقيل: المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة^(٢٤)

(٢٢) نصاً كان أو ظاهراً نحو (لا تدركه الأبصار) ، و (ليس كمثله شيء) ، و (إن الله لا يأمر بالفحشاء) كذا في الحواشي اهـ (٢٣) كالأسد والغائط للخارج المستقذر بعد أن كان للمكان المظمن اهـ (٢٤) قد ذكر المؤلف رحمه الله من المتشابه ما ليس لأجل لفظ القرآن الكريم كقيام الساعة وخروج الدجال ونحو ذلك إشارة إلى أن المتشابه قد يعم غير الألفاظ لجريه في الأفعال ونحوها وقد صرح بذلك في الإيثار للسيد محمد بن إبراهيم الوزير اهـ من خط سيلان

(قوله) والمتشابه لا يرجى بيانه، وحينئذ لا بد من واسطة يقع بها البيان **(قوله)** والمشارك بين النص والظاهر هو المحكم، لأن المحكم يطلق عليهما باعتبار الرجحان ويتميز النص عن الظاهر بأنه لا يحتمل غير ذلك المعنى، بخلاف الظاهر فإنه يحتمله وإن كان مرجوحاً **(قوله)** والمشارك بين المجمل والمأول، فإنه يراد به عدم الرجحان، ويمتاز المجمل عن المأول بأنه متساو بالنسبة إلى الكل لعدم القرينة والمأول مرجوح فإن القرينة تشعر بخلافه **(قوله)** ويؤيده، أي كونه مقابلاً له **(قوله)** وتتعرف منها، هذا فائدة التفسير المذكور فإن المردود غير متضح، والمردود إليه متضح

(قوله) كقيام الساعة إلخ، يقال الألفاظ الدالة على ما ذكر لا إجمال فيها، والإجمال إنما يجري في الألفاظ وكأن القائل بذلك بنى على تعميم جري الإجمال في الألفاظ والأفعال، وقد ذكره السيد العلامة محمد بن إبراهيم في الإيثار فخذ من هناك

وخروج الدجال والحروف المقطعة من أوائل السور^(٢٥)، وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً^(٢٦)، والمتشابه ما احتمل أوجهاً، وقيل: المحكم ما كان معقول^(٢٧) المعنى، والمتشابه بخلافه كأعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان^(٢٨)، وقيل المحكم ما لم تتكرر ألفاظه^(٢٩)، ومقابلة المتشابه، وقيل: المحكم الفرائض والوعد والوعيد، ص/٤٤٩ والمتشابه القصص والأمثال^(٣٠)، وعن ابن عباس^(٣١) المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه^(٣٢)

(٢٦) نحو" ولا تقربوا الزنا " فهؤلاء رجعوا بالمحكم إلى النص الجلي اهـ (٢٧) أي معقول العلة وهي عبارة مستعملة عند أهل الأصول كما سيأتي في القياس إن شاء الله تعالى (٢٨) قاله الماوردي اهـ إتقان (٢٩) كذا في الإتقان يعني كالقصص المتكررة، ولعلها تصحيف من الناسخ وفي نسخة ما لم تنكر ألفاظه، قيل أي غير غريبة وقوله ومقابلة المتشابه أي ما أنكر ألفاظه مما ظاهره التشبيه مثل بيدي الخ كذا عن سيلان اهـ (٣٠) قيل لأن المحكم ما أفاد حكماً، ولا حكم في القصص والأمثال اهـ (٣١) أخرجه ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه اهـ إتقان (٣٢) في حاشية جمع قسم اهـ

(قوله) ما لم تنكر ألفاظه، مثل بيدي أي بيمينه، ويستهزئ بهم الظاهر أنه لم يرد بالإنكار الرد إذ يلزم إنكار المعلوم ضرورة، بل أراد مجرد الاستنكار والتردد

(قوله) ومقدمه ومؤخره، أي معرفة وجه تقديم المقدم وتأخير المؤخر، وهذا يحتمل معرفة التقدم والتأخر في النزول ويحتمل معرفة ترتيبه في المصاحف فيكون هذا مبنياً على أن الترتيب وقع في زمنه ﷺ، لا يقال بيان وجه التقديم يقتضي بيان التأخير والعكس، لكونهما من الأمور النسبية فما وجه ذكرهما معاً، لأننا نقول ذكرهما توضيحاً^(*) للمعنى، بذكرهما صريحاً لئلا يتوهم من اقتصاره على أحدهما أن تشابه ما قدم وما أخر ليس من حيثية التقديم أو التأخير، بل من حيثية أخرى فتأمل

(قوله) وإقسامه، أي ما أقسم الله به

*** قوله)** لأننا نقول ذكرهما توضيحاً، يقال التقديم والتأخير بين الأمور المتعددة لا يغني أحدهما عن الآخر، إذ يجتمعان في واحد منها فلا يغني بيان وجه تقديمه على ما بعده عن بيان تأخيره عما قبله، والله أعلم اهـ حسن بن يحيى الكبسي ح هذا بناء على أن المقدم والمؤخر في النزول، وليس كذلك وإلا لزم أن القرآن كله متشابه بل المراد اللفظ المقدم ورتبته التأخير، وهذا كلام بلفظه. من الإتقان للسيوطي وقد أفرد فيه باباً في ذلك ومثاله " قالوا أرنا الله جهرة " قال مجاهد أي قالوا جهرة أرنا الله، وقوله تعالى " لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب " أي لهم عذاب شديد يوم الحساب بما نسوا وذلك مبين في الإتقان وفي تفسير الحسين بن القاسم العياني اهـ من خط شيخنا العلامة صفى الدين أحمد بن عبد الله الجنداري

وما يؤمن به ولا يعمل به، وعن مجاهد^(٣٣): المحكمات ما فيه الحلال والحرام، وما سوى ذلك متشابهاً يصدق بعضه بعضاً، وعن الضحاك: المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ^(٣٤)، وفي تفسيرهما روايات كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيعابها^(٣٥)، (و ورود^(٣٦) مالا معنى له^(٣٧)) في كتاب الله كالمهملات (أو ما أريد به خلاف ظاهره ولم يبين) المراد بقريئة تصرف عن الظاهر (ممتنع) أما الأول فلأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال، وأما الثاني فلأن إرادة خلاف الظاهر من غير بيان إيهام وتغريب مع كون اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهملاً، وذلك لا يجوز عليه تعالى (خلافاً للحشوية في الأول والمرجئة^(٣٨) في الثاني) احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو "الم، طه" وجوابه أن لها معاني^(٣٩) ولكن اختلف المفسرون فيها فقليل أنهما أسماء للسور ص. ٤٥/٤٥ وقيل غير ذلك^(٤٠)، واحتجت المرجئة أولاً بوجوب الوقف على قوله تعالى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وحينئذ فيكون "الراسخون" مبتدأ و"يقولون" خبراً عنه، وذلك يقتضي أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله إلا الله والتأويل خلاف الظاهر^(٤١).

(٣٣) أخرجه الفريابي وقوله عن الضحاك أخرجه عبد بن حميد اهـ (٣٤) وقيل المحكم ما وضح معناه، والمتشابه مقابله، وقيل المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه مالا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره، وقيل المحكم ما تأويله تنزيله، والمتشابه مالا يدرك إلا بالتأويل اهـ إتقان، (٣٥) وفي نسخة استيفائها اهـ (٣٦) مبتدأ خبره ممتنع اهـ (٣٧) قال أبو زرعة في شرح الجمع، الظاهر أن خلاف الحشوية فيما له معنى ولا نفهمه، أما ما لا معنى له أصلاً فمنعه محل اتفاق (٣٨) وسموا مرجئة بالهمز من أرجأه بمعنى أخره اهـ شرح جمع (٣٩) قريباً من سبعين اهـ شفاء لسيدنا علي الطبري (٤٠) من كونها أسماء أشخاص كما قيل إن "يس وطه" اسمان للنبي ﷺ و"ق" اسم جبل، و"ن" اسم للدواة اهـ (٤١) ويؤيده أن الآية دلت على ذم متبعي تأويله، ووصفهم بالزيف، ويؤيده أيضاً قراءة ابن عباس () ويقول الراسخون آمنا به، =

(قوله) وما يؤمن به ولا يعمل به، كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)، (بل يدها ميسوطتان) فإن السلف على أن الإيمان به واجب وإجراؤه على ظاهره من غير تأويل، هكذا نقل عن روضة الناظر. وينظر في قوله وإجراؤه على ظاهره^(*)، وفي نسبته إلى السلف، فإنه لا يصح ذلك، اللهم إلا أن يريدوا بإجرائه على ظاهره أنه لا يتأول لا أن يعتقد ظاهره^(*) (قوله) إيهام، أي أن المراد به الظاهر.

(*) قوله وينظر في قوله وإجراؤه على ظاهره، إذ ينافي عدم العمل به اهـ حسن ح

(*) قوله لا أن يعتقد ظاهره، يدل عليه قوله من غير تأويل اهـ ح

فيكون في القرآن ما أريد به خلاف ظاهره من غير بيان، وهو المدعى، وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه وحينئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين أن يكون حالاً من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل؛ لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات، وإذا انتفى هذا تعين ما قلنا.

"والجواب^(٤٢)" أنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه، أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى: "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً" فإن نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد، وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به، ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية، لجواز أن يكون استثناءً موضعاً لحال الراسخين، احتجوا ثانياً بقوله تعالى: طَلَعَهَا كَأَنَّهَ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ فإن هذا التشبيه إنما يفيد لو علمنا رؤوسها ونحن لا نعلمها "والجواب" أن التشبيه ليس إلا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر:

أَيَقْتَلَنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ رَزَقِ كَأَيَّابِ أَغْوَالِ

[في تسمية الحشوية والمرجئة] (فائدة) اختلف في الحشوية فقليل بإسكان الشين^(٤٣) لأن منهم المجسمة والجسم محشو/ص٤٥١/ وقيل لكثرة روايتهم الأخبار

= وقراءة () ابن مسعود وأن تأويله إلا عند الله الراسخون اهـ إكليل وذكر القراءتين في الكشف اهـ () أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه اهـ () أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش عنه اهـ (*) وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام من جملة كلامه " وما كلفك الشيطان مما ليس عليك فرضه فكل علمه إلى الله فذلك منتهى حق الله عليك، واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالقصور عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخاً، فاقصر على ذلك الخ كلامه عليه السلام) أخرجه السيد أبو طالب في أماليه وهو في نهج البلاغة وغيره اهـ (٤٢) وعبرة العضد الجواب أن مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يعلم اهـ (٤٣) ذكره في شمس العلوم ولم يذكر الفتح وهو الأولى اهـ وقال ابن الصلاح الفتح غلط وإنما هو بالإسكان اهـ قوم يجرون آيات الصفات على ظاهرها اهـ شرح جمع

(قوله) معطوفاً عليه، أي على لفظ الله **(قوله)** وهو ظاهر، لقوله آمنا كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى **(قوله)** لجواز أن يكون استثناءً موضعاً لحال الراسخين، يعني هؤلاء العالمين بالتأويل يقولون آمنا به أي بالمشابهة، ذكره في الكشف بعد أن رجح العطف على الاستثناء، ووجه ترجيحه أن قيد الرسوخ لا فائدة فيه مع الاستثناء إذ هو حال العالمين كلهم

وقبولهم لما ورد عليهم من غير إنكار فكأنهم منسوبون إلى حشو الكلام، والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشاء لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة فوجد كلامهم ردينا فقال ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة أي جانبيها والجانب يسمى حشاء ومنه الأحشاء لجوانب البطن، والمرجئة قال الجوهري: مشتقة من الإرجاء وهو التأخير قال الله تعالى: أرجه وأخاه، أي: أخره، فسموا بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سبباً لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجوها أي أخروها وأدحسوها.

(مسألة) في تعريف المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن. أما تعريفه فهو

لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع فتخرج عنه الأعلام^(٤٤) كإبراهيم وإسماعيل، وأما الخلاف فيه فنقول: الظاهر أنه قد وقع (في القرآن المعرب) على المختار، وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة، واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية، والأكثر أنه غير واقع في القرآن^(٤٥)، وإنما اختير وقوعه فيه (لنص علماء العربية على تعريب نحو إستبرق) أخرج ابن أبي حاتم

(٤٤) قال في الفصول وشرحه والخلاف في أسماء الأجناس المتصرف فيها بدخول اللام والإضافة لا في الأعلام نحو إبراهيم فإنها واقعة في القرآن إجماعاً ولهذا منعت من الصرف لأنها أي الأعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب إلى لغة دون لغة أخرى لأن كل واحد من تلك الأعلام واضعه لمساه غير واضع اللغات فليس من المعرب في شيء لأننا قد اشترطنا في المعرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب إليها والأعلام لا تنسب إلى لغة بحسب وضعها العلمي ومنع الصرف للعجمة لا يوجب أن يكون ما هي فيه من الأعلام معرباً ففرق بين العجمة والتعريب فإن العجمة أخذ العرب اللفظ من غير لغتهم سواء كان مع الوضع منهم أو بدونه والتعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم اهـ (٤٥) القول بعدم وقوع المعرب في القرآن قال به أئمتنا عليهم السلام منهم المهدي وحكاه عن أكثر الزيدية والمعتزلة وحكاه في الفصول عن أئمتنا وهو قول الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والباقلاني وابن فارس وشدد الشافعي النكير على القول به وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول وقال ابن جرير ما ورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية إنما اتفق فيه موارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد وذهب ابن عباس وعكرمة وجماعة من المفسرين إلى وقوعه واختاره ابن الحاجب اهـ

(قوله) لفظ وضعه العرب لمعنى الخ، كذا في حاشية الشريف فتخرج عنه الأعلام الخ أي من قوله بناء على ذلك الوضع إذ لم يستعمل العرب الأعلام في مسمائها بناء على ذلك الوضع بل بناء على وضع آخر لعدم استعمالهم لها فيما استعملته العجم ولأنها بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب إلى لغة دون أخرى كما ذكره السعد فيخرج أيضاً من قوله وضعه غير العرب (قوله) عبراني، العبري والعبراني لغة اليهود وبالتحريك الاعتبار كذا في القاموس

عن الضحاك أنه الديباج الغليظ بلغة العجم، وأخرج ابن مردويه من طريق أبي الجوزاء^(٤٦) عن ابن عباس قال: "السجل" بلغة الحبشة الرجل^(٤٧)، وذهب المبرد وثعلب إلى أن الرحمن عبراني وأصله بالخاء المعجمة، وعن مجاهد: "المشكاة": الكوة بلغة الحبشة^(٤٨)، و"القسطاس": العدل بالرومية^(٤٩)، وعن سعيد بن جبير أنه الميزان بلغة الروم، وذكر الجواليقي وغيره أن "كافوراً" فارسي، وعن ابن عباس قال: هيت لك: هلم لك بالنبطية، وقال الحسن هي بالسريانية كذلك^(٥٠)، وقال أبو زيد الأنصاري: هي بالعبرانية، وأصلها: هيتلج أي: تعاله، وذكر الثعالبي والجواليقي^(٥١) وآخرون أن الياقوت فارسي، وحكى الثعالبي في فقه اللغة أن أباريق فارسية، وحكى أبو الليث في تفسيره أن أسباطاً بلغة بني إسرائيل كالقبائل بلغة العرب^(٥٢)، وقال أبو القاسم في لغات العرب: معنى إصري عهدي بالنبطية، وحكى ابن الجوزي أن الأكواب الأكواز بها أيضاً، وعن الضحاك^(٥٣) أنها جرار ليس لها عرى بها أيضاً، وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة أن الأواه الموفق^(٥٤) بلسان الحبشة، وعن عمرو بن شرحبيل^(٥٥) أنه الرحيم بلسان الحبشة، وقال اللواسطي: إنه الدعاء بالعبرانية، وذكر الجواليقي والثعالبي^(٥٦) أن تنوراً فارسي معرب، وعن وهب بن منبه^(٥٧) قال: ما من لغة إلا ومنها في القرآن شيء، قيل: وما فيه من الرومية؟ قال: فصرهن يقول قطعهن، وعن أبي ميسرة التابعي قال: في القرآن من كل لسان، ومثله عن سعيد بن جبير، وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه تركناه اختصاراً^(٥٨)،

(٤٦) أوس بن عبد الله الربعي بفتح الموحدة ثقة من الثالثة مات سنة ثلاث وثمانين اهـ تقريب (٤٧) وفي المحتسب لابن جني السجل الكتاب قال قوم هو فارسي معرب (٤٨) أخرجه عنه ابن أبي حاتم اهـ الكوة وتضم والكو الخرق في الحائط اهـ قاموس وصحاح، التذكير للكبير والتأنيث للصغير اهـ من خط العلامة الجنداري (٤٩) رواه عنه الفريابي وقوله وعن سعيد بن جبير رواه عنه ابن أبي حاتم وقوله وعن ابن عباس رواه عنه ابن أبي حاتم أيضاً اهـ (٥٠) رواه ابن جرير (٥١) في نسخة والجواليقي اهـ (٥٢) صحح في بعض النسخ أسباط وقال وجه صحته ظاهرة وفي بعض النسخ أيضاً الأسباط بالتعريف اهـ (٥٣) رواه ابن جرير اهـ (٥٤) الذي في الإتيان روى أبو الشيخ عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة الأواه الموقن ومثله في الدر المنثور في مواضع اهـ (٥٥) رواه ابن أبي حاتم اهـ (٥٦) وابن دريد اهـ (٥٧) أخرجه ابن المنذر عنه اهـ (٥٨) ذكر الإمام زيد بن علي نحو خمسين لفظاً وعن جعفر الصادق عن أبيه وعن مقاتل ومؤرج وأبي حاتم والليث ورفيع وعبدالله بن بريدة وكعب الأحبار وأبي عمرو والخليل والمبرد وثعلب وابن قتيبة وأبي عمران الجوني والكلبي والثعالبي والكرمانى وشيدله وروي عن ابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهم اهـ من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري ، قال ابن السبكي =

(قوله) إن الياقوت فارسي، في قوله تعالى " كأنهن الياقوت والمرجان "

ص/٤٥٣/ وقد جمع أبو عبيد^(٥٩) القاسم بن سلام بين القولين فقال الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال بعض الفقهاء، لكنها وقعت للعرب فعربتها بألستها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية^(٦٠)، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال إنها عجمية فهو صادق، وكلامه حسن وهو في الحقيقة تأويل للنفاة، وقال الأكثر: لا نسلم أن ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان^(٦١) (و) الجواب أن (اتفاق اللغتين بعيد) كل البعد لندوره، والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور "احتج" النافون أما أولاً فبما مر في نفي الأسماء الشرعية من لزوم أن لا يكون القرآن عربياً والجواب الجواب^(٦٢)،

= في القرآن المعرب: السلسيل وطه كورت بيع روم وطوبى وسجيل وكافور
والزنجيل ومشكاة سراق مع إستيرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانيهم وغسا ق ثم دينار القسطاس مشهور
كذلك قسورة واليم ناشئة ويؤت كفلين مذكور ومسطور
له مقاليد فردوس يعد كذا فيما حكى ابن دريد منه تنور
وزاد ابن حجر: وزدت حرم ومهل والسجل كذا السرى والأب ثم الجيت مذكور
وقطنا وأناه ثم متكئاً دارست يصهر منه فهو مصهور
وهيت والسكر الأواه مع خصب وأوبي معه والطاغوت مسطور
صرهن إصري وغيض الماء مع وزر ثم الرقيم مناص والسنا النور
وقد زاد على ذلك السيوطي ألفاظاً كثيرة مذكورة في الإتيان تركناها اختصاراً اهـ
(٥٩) شيخ أبي عبيدة وتلميذ أبي عبيدة بن معمر اهـ من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله
(٦٠) قال صاحب الكشف عند تفسير قوله سبحانه "له مقاليد السماوات والأرض" ما لفظه
فإن قلت ما للكتاب العربي المبين وللفارسية قلت التعريب أحالها عربية كما أخرج الاستعمال
المهمل عن كونه مهملاً اهـ (٦١) كالصابون والتنور اهـ منتهى (٦٢) وهو أنه لا يلزم من كونه
في القرآن امتناع كونه عربياً فقد يطلق العربي ولو مجازاً على ما غالبه كذلك اهـ (*) لا شبهة
في أن الأسماء الشرعية عربية بالذات لأنها موضوعة بوضع العرب لحقائقها اللغوية وإن كانت
غير عربية بالعرض بالنسبة إلى معانيها الشرعية ولا شك أن المعربات غير عربية بالذات فلا
يصح قياس غير العربي بالذات على ما هو غير العربي بالعرض =

(قوله) وحولتها عن ألفاظ العجم، هذا غير مطرد في جميعها إذ لا تحويل في نحو الياقوت
والأكواب(*)

(*) قوله إذ لا تحويل في نحو الياقوت والأكواب، يقال لا يعني بالتحويل إلا النقل إلى
استعمال العرب والله أعلم اهـ

وقد يجاب أيضاً بالنقض الإجمالي، وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم أن لا يكون القرآن عربياً لوقوع الأعلام الأعجمية فيه كإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقاً، وأما ثانياً فبقوله تعالى: " وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ " فنفي كون القرآن متنوعاً لأن الاستفهام للإنكار والتنوع لازم لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه (و) الجواب أنه (لا ينفيه) أي: المعرب قوله تعالى (أأعجمي وعربي) إنما ينفيه لو تم نفيه للزمه الذي هو التنوع، ولا نسلم أن المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن (إذ المعنى) المراد من الآية (أكلام أعجمي ومخاطب عربي) لا يفهم فيبطل غرض إنزاله الذي هو فهم المخاطب، ويدل على أن المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر إنزال القرآن عربياً وأنه لو أنزل أعجمياً لقالوا: لولا فصلت آياته، أي: لمتسكوا/لما/على ذلك التقدير لكونهم عرباً لا يفهمون ذلك الكلام الأعجمي (سلمنا^(٦٣)) أنه ينفيه لنفي لازمه (فالمنفي) من الأعجمي (مالا يفهم) وهذه الألفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت الإنكار^(٦٤).

= لأنه لكونه عربياً بالذات يحتمل أن لا يكون قادحاً في كون القرآن عربياً ولا يلزم من ذلك أن لا يكون غير العربي بالذات قادحاً فيه فلا يكون الجواب الجواب اللهم إلا أن يقال الجواب الجواب لأنه قد ذكر أجوبة أخرى بعد تسليمه كون الأسماء الشرعية غير عربية بالذات على سبيل التنزل اهـ جواهر التحقيق بلفظه^(٦٣) قال في فصول البدائع ولئن سلم فلنفي التنوع المخصوص أي على وجه لا تفهمه العرب بدليل قوله تعالى "لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ" أي بينت وبالمعرب لا يحصل ذلك الوجه اهـ (*) قوله سلمنا أنه ينفيه أي أن قوله تعالى أأعجمي ينفيه أي المعرب اهـ (٦٤) " خاتمة " ينبغي لحملة كتاب الله استصحابها عند تلاوته فبذلك تنكشف الأسرار والدلائل وينشرح الإيمان في الصدور والفضائل ويتزحزح عنها الوسوس والشور والله ولي التوفيق، قال بعضهم ويجب على قارئ القرآن الإخلاص في قراءته وأن يريد بها وجه الله وأن لا يقصد بها توصل إلى أي شيء سوى ذلك وأن يستحضر في ذهنه أنه يناجي ربه ويتلو كتابه فيقرأ على حال من يرى الله فإنه إن لم يكن يراه فالله يراه وينبغي للقارئ أن ينظف فمه بالسواك وأن يكون شأنه الخشوع والتدبر والخضوع وقد بات جماعة من السلف يتلو الواحد منهم آية واحدة ليلة كاملة يتدبرها ويستحب البكاء أو التباكي لحديث ورد في ذلك وأن البكاء عند القراءة صفة العارفين وشعار عباد الله الصالحين قال تعالى "وَيَخْرُجُونَ لِلْذِّقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا" ودلالته أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تذكر والأحاديث في فضل القرآن وآدابه جملة كثيرة غير محصورة ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتاب التبيان في آداب حملة القرآن للنووي اهـ

(قوله) فينتفي، أي المعرب (قوله) لانتفاء لازمه، وهو التنوع (قوله) إنما ينفيه، أي قوله تعالى إنما ينفي المعرب لو تم أن نفي قوله أعجمي وعربي للتنوع الذي هو لازم للمعرب (قوله) أي لمتسكوا، تفسير لقوله لقالوا

المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب في السنة

وهي في اللغة: العادة والطريقة؛ إذ سنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه والإكثار منه، سواء كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها، وأما في الشرع فتستعمل في العبادات^(٦٥) وفي الأدلة الشرعية فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه^(٦٦) في بحث الحكم، (وهي) في الأدلة الشرعية (ما صدر عن الرسول ﷺ) منسوباً إليه نفسه^(٦٧)

(٦٥) النافلة اه عضد، قال في التلويح وفي الاصطلاح في العبادات النافلة اه

(٦٦) وهو ما واضب عليه الرسول ﷺ مما أمر به ندباً كرواتب الفرائض اه

(٦٧) هذا أولى من عبارة العضد وهي ما صدر عن الرسول ﷺ من غير القرآن للزوم دخول الأحاديث الربانية اه، بل الصواب عبارة العضد لأن دخول الأحاديث الربانية في السنة مراد اه (*) فيخرج الحديث القدسي والكتاب اه، لكن على تقدير خروج الحديث القدسي بذلك فمن أي الأقسام يكون اه من خط العلامة الحسن بن محمد المغربي وفي حاشية لعله قصد إخراج الكتاب اه قلت وبذلك يوافق ما في العضد اه

م

(قال) المقصد الثاني في السنة (قوله) في العبادات ، أقول لو قيدها بالنافلة كما في عبارة العضد لاستغنى عن قوله فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه في بحث الحكم وعن إيهام العبارة أن كل عبادة تسمى نافلة ولو فريضة (قوله) وفي الأدلة الشرعية، أي تطلق على ما ستعرفه بقوله ما صدر فالمراد أنها تطلق على ما صدر إلخ في الأدلة لا على غيرها (قوله) منسوباً إليه ، أقول أخرج به القرآن لأنه صدر عنه وليس منسوباً إليه نفسه أي ليس قولاً ، وعبارة العضد حيث قال ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير ولا يخفى أنه كما خرج القرآن بذلك القيد في عبارة المصنف خرج الحديث القدسي وقد سلف أنه خرج من رسم القرآن بقيد للإعجاز كما قال المصنف في الشرح أنه يخرج الأحاديث الربانية مثل حديث الصحيحين (أنا عند ظن عبدي بي) وخروجه من السنة مشكل لأنه من الأدلة قطعاً وليس من القرآن فتعين أنه من السنة وقال ميرزا جان في حاشيته على العضد على قوله غير القرآن وحينئذ يدخل الحديث القدسي أي في السنة لأنه صدق عليه أنه قول صدر عن الرسول ﷺ غير القرآن فالإشكال في عبارة المصنف حيث قال منسوباً إليه نفسه إذ الحديث القدسي غير منسوب إليه ولا هو قرآن فلا بد من زيادة قيد في عبارة المصنف بأن يقال ولا أنزل عليه للإعجاز وعبارة الزركشي في شرح الجمع لما قال صاحب الجمع والسنة هي أقوال محمد ﷺ ما لفظه المراد بأقواله التي ليست على وجه الإعجاز.

(قوله) على ذلك التقدير، أي فرض إنزاله أعجمياً (قوله) منسوباً إليه ، نفسه خرج القرآن فلو

قال المؤلف رحمه الله في المتن ما صدر عن الرسول ﷺ غير القرآن لكان أولى .

/٤٥٥ص/ (من قول^(٦٨) أو فعل^(٦٩) أو تقرير) فالقول متفق على حجتيه وسيأتي النظر في أقسامه وجهات دلالة إن شاء الله تعالى، وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه هاهنا، ولما كان الاحتجاج بقول الرسول ﷺ وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسألة في ذلك فقال:

(مسألة) (الأنبياء) عليهم السلام (معصومون عن/٤٥٦ص/ الكبائر و) عن (ما فيه خسة) من الصغائر^(٧٠) وهو ما يلحق فاعله بالأراذل والسفل

(٦٨) ويختص بالحديث اهد فصول بدائع (٦٩) ولم يذكر الترك والأولى ذكره لأنه في سياق حصر السنة وهو من جملتها اللهم إلا أن يكون مبنياً على أن الترك فعل على ما ذهب إليه البعض اهد (٧٠) قد جزم غير واحد أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المكروه أيضاً إلا لمعنى كالتنبيه على الجواز لندرة وقوعه من الأتقياء فكيف من الأنبياء اهد

(قال) من قول، أقول قال ابن أبي شريف قد ينه على أن من الأفعال أيضاً اللهم إذ هو فعل نفسي كالكف عن الإنكار فإذا هم ﷺ بفعل وعاقه عنه عائق كان ذلك الفعل مطلوباً شرعاً لأنه لا يهم إلا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم ﷺ بجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فنقل عليه فتركه كما رواه أبو داود والنسائي وغيرهما وقد استدلل به أصحابنا على ذلك (قلت) وفي رواية لأبي داود أنه حول رداءه وفي رواية لأحمد أنه حول الناس معه وقال في الإلمام أنها على شرط مسلم ثم قال ومنها الإشارة كإشارته ﷺ لكعب بن مالك بأن يضع شطر دينه عن ابن أبي حنبل كما في الصحيحين انتهى ((قلت)) أما هذا الأخير فهو من باب الشفاعة منه ﷺ كما قال لبريرة لو راجعت زوجها فقلت أتاأمرني قال لا إنما أنا شافع كما في السنن وغيرها فما معنى إن إشارته من السنة وكأنه يريد أنها دلت على استحباب الشفاعة فنعم ولكن لاستحباب الشفاعة أدلة قولية نحو اشفعوا توجروا، ونحوه. (قوله) فالقول متفق على حجتيه، أقول لا يحسن هذا الإطلاق في الاتفاق فلاحاديث الأحادية أقوال خالف في حجيتها طوائف من الرجال كما يأتي في ذلك المقال.

(قوله) متوقف على معرفة عصمته، أقول لا يخفى أن الاستدلال بالكتاب يتوقف على العصمة أيضاً فكان الأولى تقديم مسألة العصمة على مسائل الكتاب. (قوله) في قوله وفعله، أقول لابد من زيادة وتقريره كما جعله أحد أقسام السنة اللهم إلا أن يقال أنه حذفه بناء على دخول التقرير في الأفعال كما صنعه صاحب الجمع فإنه قال السنة هي أقوال محمد ﷺ وأفعاله قال الشارح المحلي ومنها تقريره لأنه كف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم، مثله قاله الزركشي. (قال) معصومون، أقول قال ابن أبي شريف العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ كذا في تحرير شيخنا وقال ابن التلمساني هي عند الأشعرية تهية العبد للموافقة مطلقاً وفي الفصول أنها تهية مخصوصة تمنعهم عن المعصية ((قلت)) ولا يخفى أن الأول من هذه الأقوال يصيرهم مجبورين لا يستحقون ثواباً ولا عقاباً، قال في الهداية معناها أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي أظاف من الله تحمله على فعل الخير وتزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، ولا يخفى أنه أحسن رسوماً

ويُحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة لقمة^(٧١) (وقيل) بل هم معصومون عن المعاصي (مطلقاً) كبائرهما وصغائرهما (وأما ما يتعلق بالتبليغ) للأحكام من كذب أو إخفاء لما أمر بتبليغه أو نحو ذلك (فاتفاق) على أنه غير جائز (خلافًا للباقلاني في الكذب سهواً، وتقريرها) أي مسألة العصمة (في) علم (الكلام) وحاصل الكلام في هذه المسألة أن المعصية إما أن تكون فيما يتعلق بالتبليغ أو لا، والثاني إما أن تكون كفراً أو معصية غيره، وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة أو غير منفرة كشتمه وهم بمعصية^(٧٢)، وكل واحد إما أن يكون عمداً أو سهواً، بعد البعثة أو قبلها، فالأقسام خمسة^(٧٣)، وكل واحد أربعة^(٧٤)، الأول فيما يتعلق بالتبليغ،

(٧١) في الديوان في باب فعل بضم الفاء وسكون العين ما لفظه واللقة الأكلة وقال في كتاب الهمزة في باب فعل والأكلة اللقمة اهـ (٧٢) كأن المؤلف نقل ذلك من كتب الأشعرية الذين قد يفسرون الكسب بالهم الجازم ويوجهون العقاب والثواب إليه أما من خالفهم فإن الهم لا يكلف به العبد عنده لأنه لما نزل قوله تعالى ((وَأِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ)) الآية نسخت بقوله تعالى ((لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا)) الآية اهـ سيدي عبد القادر بن أحمد ، يمكن اعتبار الهم في حق الأنبياء فقد ذكر بعض أهل الأصول أن صغير معاصيهم كبير بشهادة (يضاعف لها العذاب ضعفين) وحسنات الأبرار سيئات المقربين وقد أخرج آدم من الجنة بتلك الخطيئة و أودع يونس بطن الحوت بنكبة خفية وعوتب أشرف الأنبياء على أخذ الفداء مع صلاح نيته (وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَا لَادُّقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا) وصعق موسى بتلك المسألة ومحيى عزيز من ديوان الأنبياء لسؤاله الحكمة الخفية

وقلمة الظفر يخفى أثر موضعها ومثلها في سواد العين مشهور اهـ
(٧٣) الأول ما يتعلق بالتبليغ والثاني الكفر والثالث والرابع والخامس المعصية كبيرة أو صغيرة منفرة أو غير منفرة اهـ (٧٤) فيتحصل عشرون اهـ، بل ستة عشر فتأمل وذلك لأنه خرج الكفر سهواً قبل البعثة وبعدها وخرجت المعصية المتعلقة بالتبليغ قبل البعثة عمداً أو سهواً لأنه لا يعقل معصية قبل البعثة متعلقة بالتبليغ فتأمل اهـ يحيى بن محمد شاكر

(قوله) وسقوط المروة، أقول هي بضم الميم كمال الإنسان من صدق اللسان واحتمال عثرات الإخوان وبذل الإحسان إلى أهل الزمان وكف الأذى عن الجيران ومثل بغير ذلك

(قوله) وكل واحد، أي من الأقسام الخمسة^(*) أربعة باعتبار العمد والسهو وقبل البعثة وبعدها

(*) قوله وكل واحد أي من الأقسام الخمسة الخ، وأنت خبير أن بعض الأقسام الخمسة الكفر وهو لا يعقل مع السهو لاشتراط الاعتقاد والربط فيه اهـ من أنصار المولى ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره

والجمهور على [وجوب] عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب عمداً أو سهواً بعد البعثة؛ لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام، فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة، وهو ممتنع، وجوزه /soʋ/ القاضي أبو بكر الباقلاني^(٧٥) سهواً زعماً منه أنه لا مدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة، وأما قبلها فمنعه العدلية عمداً؛ لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاقتداء بهم، الثاني: فيما هو كفر وقد أجمعت الأمة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها إلا أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله أنه يكفر بعد نبوته، والإمامية جوزوا إظهار الكفر^(٧٦) تقية عند خوف الهلاك، وهو باطل؛ لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة لأن أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة لقلّة الموافق وكثرة المشاقق، الثالث: في الكبائر غير الكفر، ومن عدا الحشوية من الأمة يمنعونها بعد البعثة سمعاً عند جميعهم وعقلاً عند العدلية،

(٧٥) قال ابن السبكي بعد إيراد سؤال حاصله أنهم غير مؤاخذين في السهو فما بالهم لا يصدقون، وأجاب عليه ومن جملة جوابه قلت نحن لا ننكر أنه لا ذنب في تلك الحال لكن الفعل من حيث هو منهني عنه فربما يخيل رائيه النقص في فاعله غير متأمل أنه فعله عمداً أو سهواً وهو أيضاً مكروه للشارع وإنما يؤاخذ عليه لعذر الغفلة ورتبتهم أجل من الإقدام على مكروه الباري سبحانه إلى آخر كلامه ثم قال فإن قلت فهل يمنعون النسيان لأنه نقص قلت منعه من أصحابنا الأستاذ أبو إسحاق أيضاً وفي الحديث الصحيح ((أنى لأنسى ولكن أنسى لاسن)) وادعى الجويني في المحصول الاتفاق على جواز السهو والنسيان وهي دعوى ممنوعة كما حكيته عن الأستاذ، ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجويز النسيان أن النسيان طبيعة بشرية لا يستلزم نقصاً في البشر اهـ كلامه (*) يقال تجويز الكذب ولو سهواً يرفع الثقة بما يصدر عنهم من الأحكام لجواز أن يخبرنا بالناسخ وهو المنسوخ وبالعكس سهواً وغلطاً وهو غير الحق في نفس الأمر اهـ ح عبد الرحمن على الغاية (٧٦) قيل بل أوجبوه محتجين بالآية (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمته الله

(قوله) لا مدخل له ، أي الكذب سهواً في التصديق (قوله) المقصود بالمعجزة، يعني أن المقصود من دلالة المعجزة على التصديق هو عدم تعمد الكذب لا وقوعه سهواً قال في الجواهر وجوزه القاضي معتمداً على أن المعجز يدل على الصدق فيما يصدر عنهم اعتقاداً أي بطريق العمد والقصد دون السهو فإن المعجزة لم تدل على نفيه (قوله) إظهار الكفر تقية إلخ ، لعلهم يقولون ولا يكون كفراً لكان الخوف فلم يشرح بالكفر صديراً ولجواز التأويل. ولعل في قول المؤلف رحمته الله إظهار الكفر إشارة إلى ما ذكرنا وكلام الإمامية مع هذا مردود بأنه يعود على غرض التبليغ بالنقص .

وأما قبل البعثة فقال أكثر الأشاعرة وأبو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع أن تصدر^(٧٨) عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه، ولا حكم للعقل، وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل/٤٥٨ ص البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة، الرابع: في الصغائر المنفرة، والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر إلا ما يروى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهواً بشرط أن ينهوا عليه فينتهوا عنه، الخامس: الصغائر التي لا توجب النفرة، /٤٥٩ ص وهي التي لا خسة فيها، والجمهور^(٧٩) على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقاً، ومنعتها الإمامية مطلقاً كغيرها من سائر المعاصي، ووافقه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني وأبو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي، ومنعها أبو علي الجبائي جرأة وتعهداً لما فيه من التنفير وسقوط المنزلة؛

(٧٨) وبه قال الإمام أحمد بن سليمان محتجاً بقوله تعالى ((إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)) وبمعصية أولاد يعقوب وذهب الإمام القاسم بن محمد والإمام الشرفي إلى تجويز الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة دون الرسل بناءً على أنه لا تنفير على الأنبياء ولم يظهر الفرق لأن النبوة كالرسالة في المصلحة اهـ من خط العلامة صفي الدين أحمد بن عبد الله الجنداري. (٧٩) منهم أبو هاشم وكذلك البصرية جوزوها عليهم مع العمد وهو قول كثير من أئمة الزيدية اهـ

م

(قوله) وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة، أقول يريدون أن العصمة من المنفر لا يتركها الله تعالى وإلا كان منافياً للغرض من البعثة، قد يقال بعد ثبوت المعجزة ودلائلها على صدقهم لا اعتبار بالمنفر قبلها ثم أنه لا بد من الاستفسار من هو النافر فإن المبعوث إليهم فيهم أهل النفوس البشرية المائلة إلى المعاصي واللغو بل هم الأكثر، والعناية في البعثة إليهم أشد، وهم لا ينفرون إلا عمن خالف طريقتهم وتجنب ما يتعاطونه من اللذات واللغو ونحوه، =

(قوله) بشرط أن ينهوا عليه، أي على الصادر عنهم سهواً **(قوله)** ومنعها أبو علي جرأة وتعهداً، ورواه في الفصول عن الهادي وأبي عبد الله والقاضي عبد الجبار لكنه نسب إلى هؤلاء أن الأنبياء عليهم السلام إنما يفعلونها بتأويل منهم فقوله جرأة وتعهداً هذه العبارة تشعر بأنهم إنما يفعلونها سهواً لا تعهداً كما هو مذهب النظام وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام كذلك بقوله وإنما يفعلونها لتأويل منهم إلى أن ليس المراد ذلك بل الجرأة والتعهد هنا في مقابلة التأويل وعبارة الفصول وعند الهادي وأبي علي وأبي عبد الله والقاضي تصدر منهم على جهة التأويل ثم قال النظام وابن مبشر على جهة السهو قالوا وليس بمعفو عنهم وإن كان معفواً عن غيرهم قال في حواشي الفصول. واعترض بأنه لا قبح عند المقدم مع التأويل وفيه نظر لأن الاعتقاد لا يخرج الفعل عن القبح وقد أورد في حواشي شرح الفصول لفظ الهادي عليه السلام وقال إنه أقرب إلى مقالة النظام وابن مبشر ولعل المؤلف عليه السلام فيما رواه عن الهادي عليه السلام بناء على ذلك .

= ويميل طباعهم إلى من عاشرهم وطارحهم ومشى معهم فهؤلاء لا يكون إتيان المعاصي لهم منفراً عن اتباع من يتعاطاها بل يكون مرغباً لهم إلى اتباعه لا يسماً إذا نهاهم عنها بعد أن شاركهم فيها ثم تركها فإنه يكون موقع نهيه أشد وكلامه أنفع وكم قد ذكرت من قضايا عن جماعة كانوا على اجتماع ولهو ونحوه فتأب أحدهم ثم زجرهم فتأبوا لعظم موقع كلامه عندهم ونحن نقطع قطعاً بأن رسل الله صلوات الله عليهم لم يكونوا يلابسون ما يلبسه أمثالهم من المعاصي قبل البعثة لكن دعوى العصمة قبلها لأجل التنفير الذي جعلوه دليلاً عقلياً في العصمة عن المعاصي قبل البعثة غير تام وما هو إلا ناشئ عن اشتباه الأمر العقلي بالعرف الشرعي وذلك أن عرف الشرع بعد تقررته نفرت النفوس عمن يتعاطى ما نهى الله عن معاطاته ثم ماذا يصنعون بما ورد به السمع وروداً لا مرية فيه مثل قتل موسى عليه السلام للقبطي وقوله هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين وقال لفرعون فعلتها إذا وأنا من الضالين وقال تعالى ((وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى)) وقال آدم (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) وقال تعالى لنوح (إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) فقال (وَلَا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ) وقال يونس (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ) وقال تعالى (لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُنَا نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّي لَكُنَّا بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ) بعد قوله (وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ) وقص الله تعالى من خبر إخوة يوسف ما هو معروف وهم أنبياء عند الجمهور، وأخرج بن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر وابن عساكر من حديث ابن عمرو أنه قال صلى الله عليه وسلم (ما من عبد يلقى الله تعالى إلا ذا ذنب إلا يحيى بن زكريا)، وأخرج ابن ماجه وابن عساكر من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ (كل بني آدم يلقى الله بذنوب أذنبه يعذبه عليه إن يشاء أو يرحمه إلا يحيى بن زكريا) الحديث وحضر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حرب الفجار مع أنه حمية على قومه وقال بعد نبوته رميت في حرب الفجار بأسهم وما أحب أني ما فعلت وثبت في صحيح مسلم من حديث أنس في الشفاعة أنه يجمع الناس يوم القيامة فيلتمون لذلك فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا وقال فيأتون آدم فيقولون له أنت آدم أبو الخلق الحديث وفيه أنه يذكر كل نبي ذنباً إلا عيسى بن مريم فيعتذر ولا يذكر ذنباً، وأخرج أحمد وغيره من حديث أنس مرفوعاً كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون وقال تعالى ((عفا الله عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ)) والتحقيق أن بعد ثبوت المعجزة الدالة على صدقهم لا اعتبار بالمنفر على تسليمه وقد كانت تجتمع القبيلة التي بعث إليهم الرسول على ذكر المنفرات عن اتباعهم بما يرمونهم به من الجنون والسحر والشعر ولم تؤثر تلك المنفرات بل أتم الله نوره في المصطفى صلى الله عليه وسلم ومع شدة المبالغة منهم في التنفير لم يرموه بالمعاصي فلم يقولوا أنه سارق ولا يقتل النفس ولا يشرب الخمر ولا يأتي الفواحش ما ذاك إلا لأنها عندهم غير منفرة ولو كانت منفرة لكان رمية صلى الله عليه وسلم بها عندهم أهم وأقدم ((إن قلت)) هم يعلمون أنه لم يأت شيئاً من هذه الأمور ولا يصدقهم من ينفرونه (قلت) يعلمون أيضاً أنه ليس بشاعر ولا كاهن ولا ساحر كعلمهم أنه ليس بسارق ونحوه فما عدلوا عن تلك إلى هذه إلا لأنها لا تنفر عنه ولو سلم أنها تنفر فما عدلوا إلى ما ذكر إلا لكونها أشد تنفيراً إلا أنه مع المعجزة لا أثر لمنفر أصلاً كما عرفت وقد قال فرعون لموسى لما جاءه رسولا من عند الله (وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكِ الْتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ) فقال موسى (فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ * فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خَفَْتُكُمْ فَأَوْهَبَ لِي رَبِّي حُكْماً وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ) فأجاب عنه بما يفيد أن هذا العيب الذي ذكرته لا أثر له بعد هبة المعجز والعرب وغيرهم لا ينفرون عما صدرت عنه الأفعال الدالة على علو الهمة وشهامة النفس والنجدة بل يعدونه من الشرف ويرغبون في فاعله وهل يمدح الشعراء الملوك إلا بسفك الدماء وأخذ الأموال وبذلها وارتكاب عظام الذنوب وإن كانت معاصي شرعية فما كل معصية منفرة، نعم تنفر النفوس عمن يرتكب خسائس الأمور ويتعاطى ما يتعاطاه سفلة الناس ==

== وسفهاؤهم وهذا قد صان الله عنه الرسل قبل البعثة وبعدها وأما تأويل الجماهير لما سردناه من الآيات والأحاديث كما صنعه القاضي عياض في الشفاء وغيره من العلماء فالحاجة إلى التأويل إنما تكون بعد قيام الدليل على خلاف ما دلت عليه تلك الأدلة ولم نر لهم دليلاً إلا ما زعموه من التنفير فكيف وهذه الأدلة التي جاءت فيها السنة والكتاب وكاد أن يعود بنا إلى مذهب الباطنية الذي رده كله أولوا الألباب على أنه نقل صاحب الآيات البيّنات عن القاضي عياض أن عصمة الأنبياء تصورها كالممتنع فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع انتهى. ويؤيده أن المعصية فرع الشرع إذ لم يرد الشرع فلا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه ﷺ قبل النبوة كما أفاد معناه في الكتاب المذكور ((قلت)) ولا يخفى أنه إذا لم يكن متعبداً بشرع من قبله فأتمته التي بعث إليهم كذلك وحينئذ فليسوا في حال كفرهم بعصاة والحق أنه قال تعالى ((وَأَنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)) وأن كل أمة مخاطبة بشرع من قبلها من الأنبياء فقريش مخاطبون بشرع إبراهيم عليه السلام وإنما قد كان جهل قريش كثيراً من شرعه وبقوا على رسوم منها كالحج والعمرة والطواف على تغيير في ذلك كله وقال تعالى ((رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)) أفتكون أمة مهملة من حجة الله هذا لا يسمع قال تعالى ((وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)) وفي قول موسى في حديث الشفاعة أنه قتل نفساً ما يدل على تعبه بشرع من قبله أو بالعقل عند من يقول بانفراده بالتكليف وعند الانتهاء إلى هذا المحل وجدت كلاماً لا بن تيمية رحمة الله لفظه، اتفق المسلمون أن الأنبياء عليهم السلام معصومون فيما يبلغون عن الله تعالى وبهذا يحصل المقصود من البعثة وأما وجوب كون النبي لا يتوب إلى الله فينال محبته وفرحه بتوبته ورفع درجته بذلك ويكون بعد التوبة التي يحبها الله منه ﷺ خيراً مما كان قبلها فهذا مع ما فيه من التكذيب لكتاب الله والسنة عض من مناصب الأنبياء وسلبهم هذه الدرجة ومنع إحسان الله إليهم وتفضله عليهم بالمغفرة والرحمة ومن اعتقد أن كل من لم يكفر ولم يذنب أفضل ممن آمن بعد كفره وتاب بعد ذنبه فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الإسلام فإنه من المعلوم أن الصحابة الذين آمنوا برسول الله بعد كفرهم وهداهم بعد ضلالهم وتابوا إلى الله بعد ذنوبهم أفضل من أولادهم الذين ولدوا على الإسلام وهل يجعل بني الأنصار كالأنصار وبني المهاجرين كالمهاجرين إلا من لا علم له ، إلى أن قال فالمنكرون لذلك يقولون في تحريف القرآن ما هو من جنس قول أهل البهتان ويحرفون الكلم عن مواضعه إما أولاً فلأن آدم تاب وغفر ذنبه قبل أن يولد نوح وإبراهيم وكيف يقول (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا (١) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ) ثم ساق حديث الشفاعة الذي سقناه وإن عيسى يقول اذهبوا إلى محمد عبد قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وأطال في هذا بما يلاقي ما ذكرناه، ثم قال وأما قولهم إن هذا ينفي الوثوق ويوجب التنفير فليس بصحيح بل إذا اعترف الرجل الجليل القدر بما هو عليه من الحاجة إلى توبته واستغفاره وتوبة الله عليه ورحمته دل ذلك على صدقه وتواضعه وعبوديته لله ويُعبده عن الكبر والكذب وقد ثبت في الصحيح عنه ﷺ قال (لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل) ، قال وما ذكر من عدم الوثوق والتنفير فقد يحصل مع الإصرار والإكثار ونحو ذلك، وأما اللبس الذي تقرن به التوبة والاستغفار فإنه مما يعظم به الإنسان عند أولي الأبصار انتهى من كلام فيه بعض الطول وإنما نقلناه لما وافق الدليل الذي سردناه، وظاهر كلامه صدوره منهم بعد البعثة وقد جوز المحققون الخطأ عليهم بعد البعثة في الاجتهاد في قصة أسرى بدر وقوله ﷺ (لو نزل عذاب لما نجى منه إلا عمر) ونحوه من القضايا نحو (عفى الله عنك لم أذنت لهم) فإنه في إذنه ﷺ للمتخلفين قبل تبين الذين صدقوا منهم وعلمه الكاذبين .

وإنما يفعلونها لتأويل منهم^(٨٠)، واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر أو غلط في طرقة، وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم، ووافقه والدنا قدس الله روحه^(٨١)، ومنعها النظام وجعفر بن مبشر تعمداً سواء علم النبي القبح أو جهله، وإنما يفعلونها سهواً أو غفلة عنها فيعذرون لذلك، هذا حاصل الخلاف في خطايا الأنبياء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية /ص: ٤٦٠/

[فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم]

(مسألة) اختلف في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا أو لا؟ وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول: (ما كان من أفعاله ﷺ جبلياً) أي: لا تخلو جبلة ذي الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والأكل والشرب (أو) لم يكن جبلياً ولكنه ثبت كونه (مختصاً به) كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة والسواك والأضحية وتخيير نسائه^(٨٢) وإباحة الوصال^(٨٣) في الصوم، والنكاح بلا مهر

(٨٠) كخطيئة آدم والتي لا اعتقاد عدم القبح كخطيئة يونس اهـ (٨١) والقاسم والهادي وغيرهما اهـ (٨٢) ومثل هذا تغيير المنكر ومصابرة العدو الكثير وقضاء دين المعسر فقد ظهر بالدليل وجوب هذه عليه وفائدة اختصاصه بالإيجاب زيادة الزلفى والدرجات ولم يقترب المتقربون إلى الله بمثل أداء ما افترض عليهم اهـ شرح فصول للسيد صلاح (*) يعني أنه ثبت لنساء النبي ﷺ الخيار في البقاء تحته وتسريحه من شاءت منهن وجوبا عليه على ما دلّ عليه ما نزل في ذلك من الكتاب العزيز اهـ عن خط المولى ضياء الدين رحمه الله والمعنى أنه ﷺ أثر الفقر وصبر عليه فأمر بتخييرهن لئلا يكن مكرهات على ما صبر عليه ولما اخترته كافاهن الله على حسن صنعهن فحرم عليه التزوج عليهن ثم نسخ ذلك لتكون المنة لرسول ﷺ فقال: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ" إلخ اهـ من البهجة (٨٣) أو كان مباحاً له محظوراً على أمته كالوصال وهو صوم يومين متتابعين فصاعداً من دون تناول شيء بالليل والنكاح بلا مهر وشهود، والزيادة على أربع إلى تسع، أو كان محرماً عليه مباحاً لأتمته كخاتنة الأعين () أي الإشارة بالعين إلى آخر، كان يأمره بقتل، ونزع لأتمته من دروع وبيضة وغيرها بعد لبسها حتى=

(قوله) والأكل والشرب، يعني لا هيئتهما من الأكل باليمين وإصغار اللقم وإطالة المضغ والقعود متربعا ومن المص ثلاثة أنفاس ونحو ذلك مما يتأسى به فيه ذكره في الفصول (قوله) والتهجد بالليل، أي ترك الهجود لأجل الصلاة واعترضه المهدي رحمه الله بأنه قال تعالى (نافلة لك). وأجيب بأن المراد بنافلة لك الزائد فكأنه قال فريضة زائدة لك على أمتك ذكره في حواشي الفصول (قوله) وإباحة الوصال، أي ترك الفصل بالإفطار فإنه مختص به ﷺ لتحريمه على أمته ﷺ.

ص/٤٦١/ وشهود، والزيادة على أربع، وتحريم خائنة الأعين^(٨٤) ونزع لامته حتى يقاتل (أو) لم يكن أحدهما ولكنه ثبت كونه (بياناً) لنص علمت جهته وجوباً أو ندباً أو إباحة ويعرف كونه بياناً بالقول نحو "خذوا عني مناسككم، وصلوا كما رأيتموني أصلي" وبالقرينة مثل أن يقع الفعل بعد قول مفتقر إلى البيان كقطع يد السارق من الكوع^(٨٥) دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" (فواضح) أن الأول مباح له ولأتمته^(٨٦) على السواء، والثاني لا يشاركه^(٨٧) فيه أحد من أتمته، والثالث أن حكمه حكم المبين^(٨٨) بلا خلاف فيها

= يقاتل (تنبيه) ومن خصائصه ما هو محظور فعله على غيره تكريماً له كالنداء من وراء الحجرات ورفع الصوت ونداه باسمه وتحريم زوجاته اهـ من الفصول وشرحها للسيد صلاح وفيه تفصيل ليس في هذا الشرح كما ترى (لحديثي ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين وما كان لنبي أن ينزع لامته حتى يقاتل، واعترض بأن صيغة ما كان لا تقتضي التحريم كما في ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله وإنما المقتضى ما عرفناك به في المكروه من أنه مرجوح حتى جعله البعض من القبيح وفعل المرجوح مما لا يليق بمنصبه تصوناً لا تديناً اهـ نظام فصول للجلال والله أعلم^(٨٤) حكى أن رجلاً دخل على الرسول ﷺ وأراد الرسول ﷺ قتله فلما خرج قال لهم هلا قتلتموه فقالوا هلا رمزت إلينا فقال ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين اهـ بحر وشرحه من كتاب النكاح^(٨٥) إن كانت اليد مجملة اهـ فصول بدائع^(٨٦) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه وذكر المصنف يعني ابن السبكي أن حكمه أي الجبلي واضح كأنه أراد بذلك أنه دال على الإباحة فقط لأنه القدر المحقق والحرام والمكروه منفيان وقد قال شيخنا الإمام الأسنوي أنه لا نزاع في ذلك لكن حكى القرافي في التنقيح قولاً أنه النذب وجزم به الشارح يعني الزركشي فقال أما الجبلي فالنذب لاستحباب التأسي به وحكى الأستاذ أبو إسحاق فيه الوجهين أحدهما هذا وعزاه لأكثر المحدثين قال والأقل فيه أن يستدل به على إباحة ذلك والثاني لا يتبع فيه إلا بدلالة اهـ^(٨٧) وكذا ما ثبت بأنه سهو نحو سهى فسجد لا مشاركة فيه اهـ فصول بدائع^(٨٨) من كونه خاصاً أو عاماً اهـ

(قوله) كخائنة الأعين^(٨٩)، أي الإشارة بالعين إلى آخر (قوله) كقطع يد السارق، هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بأنه سيجيء في بحث الإجمال أنه لا إجمال في ذلك عند الجمهور ولعل التمثيل على مذهب من قال بالإجمال فيه إذ الغرض من التمثيل مجرد التصوير (قوله) مع المرفق، هذه العبارة أولى من عبارة ابن الحاجب حيث قال إلى المرفق لأن البيان من النبي ﷺ في إدخال المرافق وأما عبارة ابن الحاجب فهي كالأية في الاحتمال وقد ذكر معناه السعد

(٨٩) قوله كخائنة الأعين، لفظ الهداية وتحريم خائنة الأعين اهـ

(وما عداه) أي: ما ذكر في الأقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول (إن وضحت صفته) من وجوب أو ندب أو إباحة^(٨٩) بنص أو غيره من الأدلة /ص٤٦٣/ والأمارات (فأتمته مثله) على المختار وهو قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور، وقال الكرخي^(٩٠) وغيره بنفيه مطلقاً^(٩١) إلا فيما خصه دليل (وقيل) أتمته مثله (في العبادات)^(٩٢) خاصة دون غيرها من الآداب ومحاسن العادات، وهو قول أبي علي بن خلاد (وقيل) حكم ما علمت صفته كمجهولها^(٩٣) وفيه) أي: في مجهول الصفة^(٩٤) أربعة مذاهب،

(٨٩) وإنما لم يذكر الحرمة والكراهة لأنهما بعيد عن فعل النبي ﷺ اتفاقاً اهـ (٩٠) وقال الكرخي منا، وجميع الأشعرية والدقاق من الشافعية باختصاصه بالرسول ﷺ حتى يقوم دليل الشركة اهـ فصول بدائع (٩١) في العبادات والمعاملات اهـ (٩٢) من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لأنه لا يتصور في العبادات فلا غبار في الكلام اهـ ميرزاجان (٩٣) نسبه في شرح منظومة البرماوي إلى القاضي اهـ قال في التحرير وشرحه لبادي شاه ما معناه وهذا القول ليس محرراً إلا أن يعرف قول هذا القائل في مجهول الصفة وليس بمعروف وإن أراد أن من قال في مجهول الصفة فله في المعلوم مثله فباطل اهـ المراد نقله (٩٤) بالنسبة إليه أو إلى أتمته اهـ شرح أبي زرعة على الجمع

م

(قوله) وقيل ما علمت صفته كمجهولها، أقول الأحكام الأربعة في معلوم الصفة في حقه =

(قوله) إن وضحت صفته يعني بالنسبة إليه ﷺ **(قوله)** فأتمته مثله، هكذا عبارة ابن الحاجب وهي أولى من عبارة المنهاج والفصول والكافل حيث قالوا يجب التأسّي به ﷺ فيما علم وجهه إذ يلزم من عبارتهم وجوب التأسّي به في المندوب والمباح وإن كان قد أُجيب بأن المراد بوجوب التأسّي به ﷺ فيهما وجوب إيقاع الفعل بصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم من كونه مندوباً أو مباحاً لا بصفة أنه واجب وسيأتي في كلام المؤلف ﷺ قريب من هذا التأويل **(قوله)** وقيل حكم ما علمت صفته ، أي حكم أتمته مع الفعل المعلوم صفته بالنسبة إليه ﷺ حكمها مع المجهول صفته **(قوله)** وفيه، أي في مجهول الصفة الوجوب، مقتضى هذا القول أعني تشبيه المعلوم صفته بالمجهول مع القول بأن في المجهول الوجوب أن يثبت الوجوب في المعلوم صفته وإن كانت صفته الندب أو الإباحة مثلاً ولا يخفى ما في ذلك فينظر^(*).

(*) قوله) ولا يخفى ما في ذلك فينظر، لا نظر لأن القائل بالوجوب على الأمة لما فعله ﷺ يقول وإن علمت صفته في حقه ﷺ بأنها الندب فإنه يجب على الأمة كما دلت به أدلته الآتية إنما الإشكال في قوله يقال في حقه وحققنا وقد بيناه في محل آخر وقد صرح العضد بالأول بأنهم يقولون هو مندوب في حقه واجب في حقنا ولزمهم اجتماع الضدين وأوضحه السعد فليراجع اهـ من خط السيد محمد الأمير رحمه الله ح

الأول (الوجوب) أي: الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري^(٩٥) وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي (و) الثاني (الندب) وهو مروى عن الشافعي، واختاره الجويني (و) الثالث (الإباحة) وهو مذهب مالك (و) الرابع (الوقف)^(٩٦) وهو اختيار جماعة من /ص٤٦٣/ أصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة، وعزاه صاحب الفصول إلى أئمتنا عليهم السلام^(٩٧)

(٩٥) اصطخر كجرحل قرية بسجستان وأجاز بعضهم فتح الهمة منها أبو سعيد الحسن بن محمد الاصطخري شيخ الشافعية ببغداد كان زاهداً متقلاً من الدنيا توفي سنة ٣٢٨ عن نيف وثمانين سنة اهـ عن حاشية مكتوبة عن هامش نسخة من القاموس اهـ عن خط سيدي الصفي أحمد بن إسحاق (٩٦) أي بين الثلاثة الوجوب والندب والإباحة، صرح به كثير وهو يظهر من كلام الإمام الحسن فيما نقله عنه سيلان اهـ (*) قال في فصول البدائع ومما يبطل الوقف أن الأصل أن يتبع الإمام كما قال تعالى لإبراهيم عليه السلام ((إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا)) حتى يقوم الدليل على غيره اهـ (٩٧) وهو مختار المصنف رحمه الله اهـ شرح ابن جحاف على الغاية والذي ذكره المصنف آخر المسألة خلاف هذا اهـ

م

= ومجهولها في حقه إنما هي ثابتة في حق الأمة لا غير وأما في حقه فمعلوم الصفة له حكمها من وجوب أو نحوه ومجهولها بالنسبة إليه لم نر لهم فيه كلاماً والقياس أنه لا يحكم عليه بحكم معين لأنه تعيين للحكم عليه بغير دليل وأما بالنسبة إلينا فكما عرفت فيه الأقوال الأربعة (قوله) الرابع الوقف، أقول قيل عليه الوقف لا يكون إلا عند تعارض الأدلة وتعادلها وأما عند عدم نهضة دليل خلاف الأصل فاستصحاب الأصل كاف، لأنه دليل مستقل لا ينقل إلا بمستقل ينقله اهـ ((قلت)) التحقيق أنه قد حصل بنفس فعله صلى الله عليه وسلم دليل على الإذن في الفعل وأما تركه فيحتمل أنه ممنوع ويحتمل أنه غير ممنوع وعلى هذا الاحتمال أنه مرجوح فيكون الفعل راجحاً وهو المندوب، ويحتمل أنه مساو للفعل فيكون الفعل والترك سواء وهو المباح، ومع احتمال الترك لما ذكر من الثلاثة الأطراف يكون الحكم على الفعل بأحدها تحكماً فالمقطوع به من الفعل الذي جهلت صفته هو الإذن في فعله وأما تركه فباق على الاحتمال والمتأسي يقول ائذن لي في الفعل ولا حكم في الترك فيصدق على الإباحة

(قوله) في حقه وحقنا، يعني انا نحمله على الوجوب أي نحكم بذلك وإن كان الفعل بنفسه مجهولاً وكذا يقال في الندب والإباحة^(*)

(*) قوله وكذا يقال في الندب والإباحة ، أي وكذا يحكم بالندب والإباحة في حقه وفي حقنا في القولين الآتين اهـ ح عن خط شيخه .

ولابن الحاجب قول خامس^(٩٨) وهو أنه إن ظهر قصد القربة فالندب، وإلا فالإباحة، وهو قريب من مذهب إمامه (لنا) في الاحتجاج على أن أمته مثله فيما علم وجهه على الإطلاق^(٩٩) (أن السلف) من الصحابة (كانوا يرجعون^(١)) إلى فعله

(٩٨) وبني عليه الفناري في فصول البدائع اهـ (٩٩) في العبادات وغيرها اهـ (١) أي كانوا يرون أنه يتعلق بهم كما يتعلق به لكن فيه بحث لأنه إن أريد الاستدلال =

م

(قوله) وهو قريب من مذهب إمامه، أقول أي مالك ومذهبه الإباحة كما عرفت إلا أنه يقال اما مع ظهور قصد القربة فليس من محل النزاع إذ النزاع في مجهول الصفة وسيشير إليه المصنف آخرًا ثم المراد ظهور القربة لنا من فعله صلى الله عليه وآله وظهورها لا يستلزم الندب لأن ظهور القربة أعم من الندب لاحتمال كون المقترن به واجباً فعبارة ابن الحاجب غير واضحة في المراد

(قوله) وهو قريب من مذهب إمامه ، يعنى مالكاً وذلك ان المؤلف قد حمل ما ظهر فيه قصد القربة فيما يأتي على أنه مما علم وجهه فيكون مذهبه في الإباحة كمذهب مالك^(٢) بعد هذا الحمل ولهذا لم يكن عين مذهب مالك **(قوله)** لنا في الاحتجاج على أن أمته مثله فيما علم وجهه الخ، أشار المؤلف بهذا القيد^(٣) إلى أن هاهنا مقامين ((الأول)) ما علم وجهه ولم يتعرض لشبهة المخالف أعني القائل بأن ذلك في العبادات خاصة والقائل بأنه كمجهولها. والمقام ((الثاني)) ما لم يعلم وجهه وقد عرفت أن فيه أربعة مذاهب والخامس مذهب ابن الحاجب أشار المؤلف عليه السلام إلى تفصيل المذاهب بقوله احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد وأراد بالمجرد الخالي عن معرفة الوجه كما ذلك هو المراد في هذا المقام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما هو المختار عنده فيما لم يعلم وجهه ولا لمذهب القائل بالوقف ولا لدليله وقد ذكره الإمام الحسن عليه السلام بقوله لأننا إن قلنا بجواز الصغيرة عليه تردد الفعل بين القبح والحسن، وإن لم نقل به فوجه الحسن مترددة بين وجوب وندب وإباحة وكراهة تنزيه فألى أيها نعمد، وبأيها نتشبت ونقصد، فليس إلا الوقف ومثله في شرح الجوهرة للدواري ورده في شرح الفصول بأن الصغيرة يجب خفاؤها لثلا يقتدى به فيها فلا تردد بين الحسن والقبح والمكروه يجب خفاؤه ((قلت)) وقد يدفع ما ذكره الإمام الحسن من التردد بما سيأتي للمؤلف عليه السلام في الرد على ابن الحاجب حيث ذكر أن الندب أغلب وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى ((قلت)) ولعله يؤخذ للمؤلف عليه السلام من ذلك اختيار القول بالندب فيما لم يعلم وجهه **(قوله)** على الإطلاق، يعني من غير تخصيص بعبادة أو غيرها

(*) قوله) فيكون مذهبه في الإباحة كمذهب مالك ، مراد المؤلف في كون مذهبه قريباً من مذهب إمامه قبل الحمل ولعل القدر المشترك بينهما عدم المؤاخذه في الترك فتأمل، وأما بعد الحمل فقد صار عين مذهبه اهـ ح عن خط شيخه **(*) قوله)** أشار المؤلف بهذا القيد، تأمل فيما ذكره من الإشارة اهـ ح عن خط شيخه

المعلوم صفته^(٢) من غير تخصيص باب دون باب) كتقبيل الحجر الأسود وقبلة الصائم /٤٦٤ص/ ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع، ولم ينكر عليهم^(٣) أحد فكان إجماعاً،

= ياجماعهم على ذلك في عصره فالإجماع يومئذ ليس بحجة وإن أريد الاستدلال بتقريره لهم على فعل مثل ما فعل فالتقرير إنما يكون حجة على إباحة محرم الأصل وأما دلالة على كون ما أقرؤا عليه واجباً عليهم ومندوباً لهم فظاهر المنع وإن كان واجباً عليه أو مندوباً له ألا ترى أنه لو سكت لهم على التهجد لم يكون سكوته دليلاً على وجوب التهجد عليهم ولا ندبه لهم وإنما غاية السكوت الدلالة على عدم التحريم عليهم اهـ شرح المختصر للجلال. ينظر في هذا فالأمر في كونه بعده ﷺ اهـ

(٢) وآية الأسوة فإن التأسى فعل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقاً وإلا لتأدى بلا نية كالصوم وقوله تعالى (لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعِيَائِهِمْ) ولولا التشريك ما أدى تزويجه ﷺ إلى عدم الحرج في حق المؤمنين اهـ فصول بدائع (٣) عبارة العضد وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة اهـ قال المحلي في شرحه مع عدم الإنكار من أحد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعتها اهـ

م

(قوله) كتقبيل الحجر الأسود ، أقول فإنه قبلها ﷺ فقبلها الصحابة، قال المحشي هذا مثال عبادة مندوبة (قلت) ولكن ظاهر قول عمر رضي الله عنه حين قبلها والله إنني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك أنه لم يعلم وجه تقبيله ﷺ لها والتمثيل لفعل علم وجهه، وقول علي في الجواب على عمر رضي الله عنهما بلى إنها تضر وتنفع وذكر منه أنها تأتي يوم القيامة تشهد لمن استلمها بحق وذكره مرفوعاً وحديث (الحجر يمين الله في الأرض يصافح بها عباده) أخرجه الخطيب وابن عساكر عن جابر رضي الله عنه يدلان على القرية فيتم به التمثيل (قوله) ووجوب الغسل لالتقاء الختانين، أقول هذا من الفعل الوارد لبيان مجمل الكتاب كما يأتي له فليس من محل النزاع (قوله) فكان إجماعاً، أقول يريد سكوتياً لأنه فعله البعض ولم ينكره الباقي وفيه بحث لأنه لا إنكار إلا في المتفق على تحريمه ومسائل الخلاف لا نكير فيها ولئن سلم فإنه لا يعلم عدم الإنكار يقيناً لأنه يجوز أنه أنكره البعض بقلبه فإنه أحد واجبات الإنكار كما عرفت أنه يجب باليد أو باللسان أو القلب والحوامل على عدم الإنكار باليد واللسان كثيرة جداً ولئن سلم أنه إجماع فهو ظني والمسألة أصولية لا يكفي فيها الظن على أصول الجمهور، ولأنه استدلال على أصل عظيم من أصول الشريعة لا يكفي مثل هذا الدليل وأما تقرر الدليل بقوله لنا القطع بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة انتهى فجعل الدليل علم الصحابة بمشاركتهم له ﷺ في معلوم الصفة علماً عادياً هذا كلامه

(قوله) من غير تخصيص باب ، كالعبادات دون باب كالأداب، و(قوله) كتقبيل الحجر هذه عبادة مندوبة، و(قوله) وقبلة الصائم، قيل هذا مثال الآداب(قوله) ووجوب الغسل، هذه عبادة واجبة

"احتج" القائلون بوجوب مثل فعله [صلى الله عليه وآله وسلم] المجرد^(٤) على الأمة بوجوه، منها قوله تعالى: "وَاتَّبِعُوهُ"^(٥)، وقوله تعالى: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" بصيغة الأمر، والأمر ظاهر في الوجوب، ومعنى الاتباع الإتيان بمثل فعله، فيكون واجباً وهو المطلوب (و) الجواب: أنا لا نسلم أن معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتماً كما ذكرتم بل (معنى واتبعوه)^(٦) ونحوها مما يدل على الأمر بالاتباع إما اتبعوه (في فعله على وجهه) الذي

(٤) أي الخالي عن معرفة الوجه كما يأتي آخر المسألة اهـ (٥) لأنه يفيد بظاهر عمومه وجوب اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله المعلومة صفتها والمجهولة صفتها وامثال أوامره ونواهيه ولا يمكن الخروج من ظاهر هذا العموم إلا بمخصص اهـ سيدي عبدالقادر بن أحمد (٦) (لعلكم تهتدون) اهـ جوهره كذا ثبت تمام الآية فيها فلا صحة للفاء في فاتبعوه كما في بعض النسخ الصحيحة إذ التلاوة فيما هذا تمامه بالواو اهـ

م

. (قوله) احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد، أقول ينبغي زيادة أو المعلوم صفته وكذلك فيما يأتي لأنه قد جعل المدعى لهذا القائل واحداً هو المعلوم صفته و مجهولها فالأدلة لا بد من مطابقتها للدعوى (واعلم) أن هذا القول أعني جعل معلوم الصفة كمجهولها لم ينسب ابن الحاجب لقائل ولا ذكره ابن السبكي في الجمع ولا ذكره صاحب الفصول (قال) واتبعوه في فعله على وجهه ، أقول هكذا في مختصر ابن الحاجب ولا يخفى أنه محل النزاع ومصادرة على المطلوب والحق أن الاتباع لفظ يستعمل في إجابة الدعوة (وَمَا تَرَكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَأَوْهُ) (وَاتَّبَعَكَ الْأَرْدَلُونَ) (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ) ومنه قولهم أتباع كل ناعق، ويأتي في أعم منه (أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) والطاعة (وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ) (قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ) (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ) فلا يتم الاستدلال به على معنى معين إلا بالقرائن من المقامات والسياق والمراد من هاتين الآيتين اللتين استدلت بهما القائل بالوجوب الطاعة له صلى الله عليه وآله وسلم وهي نعم الأفعال والأقوال والتروك فالدليل أعم من الدعوى

(قوله) احتج القائلون، هذا احتجاج للمخالف في المقام الثاني وقد يتوهم من عبارة المتن أنه احتجاج للمخالف في المقام الأول لا يراده بعد الاستدلال على ما هو المختار في المقام وليس كذلك لكن يندفع هذا التوهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في فعله على وجهه (قوله) في فعله على وجهه، يعني فلا يكون مما نحن فيه بل من المقام الأول فإن كان الفعل واجباً فظاهر وإن كان مندوباً أو مباحاً ففيه ما تقدم من التأويل بأن المراد يجب أن يكون صفة فعلنا كصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد أشار المؤلف إلى التأويل بقريب من هذا حيث قال في آية التأسّي وأن نعتقد ندية إباحته إلخ فيكون معنى وجوب التأسّي، وجوب اعتقاده على صفته .

١٧٥٥/ فعله عليه من وجوب أو ندب أو إباحة (أو) اتبعوه في (قوله) فقط بمعنى: امتثلوا أوامره وانتهوا عن نواهيه (أو) اتبعوه (فيهما) أي: في الفعل والقول، وعلى المعاني الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله، أما إذا خصصناه بالفعل أو عممناه فيهما؛ فلأن الاتباع في الفعل إنما يجب لو علم وجوبه، ولا نزاع فيه^(٧)، وأما إذا خصصناه بالقول؛ فلأنه خارج عن محل النزاع، ومنها قوله تعالى: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ" والأمر ظاهر في الوجوب، وفعله من جملة ما أتانا فيكون الأخذ به واجباً. (و) الجواب لا نسلم أن معنى (ما آتاكم)^(٨) ما ذكرتم لجواز أن يكون معنى آتاكم (أمركم) بل هو السابق إلى الفهم،

(٧) حاصله أن الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لأن الاتباع لا يتصور بدون العلم، هذا والكلام فيما لم يعلم جهته، فإن قيل إذا كان الأمر للوجوب كما هو الظاهر والاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب والمباح أيضاً فيلزم وجوب المندوب والمباح أيضاً (قلت) المراد بالاتباع فيما قصد به القرية على ما يدل عليه سوق الآية والأمر لمطلق الطلب الشامل للمندوب أيضاً، وأيضاً مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرج الدليل الخارجي اهـ ميرزا جان (٨) قال القرشي في العقد ما لفظه قالوا قال تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) فدخل فيما آتانا فعله قلنا بل أراد القول بدليل (وما نهاكم عنه فانتهوا) على أن الإيتاء حقيقة في الإعطاء واستعماله في القول والفعل مجاز وهو في القول أقرب لأنه إذا أمرنا فحفظنا وامتثلنا كنا كأننا أخذنا منه الحفظ والامتثال اهـ

م

(قوله) إنما يجب لو علم وجوبه، أقول هذا محل نزاع الخصم كما عرفت إلا أنه قال الأسنوي أن معنى المتابعة الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله وأن هذا ماهية الاتباع قال المحشي وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر قلت قد حققناه قريباً (قوله) بل هو السابق إلى الفهم، أقول الآية نزلت في قصة بني النضير حين أجلاهم رسول الله ﷺ من ديارهم كما قصه الله في سورة الحشر من أولها إلى=

(قوله) عن نواهيه، الأولى لنواهيه أو عن مناهيه (قوله) لو علم وجوبه، والمفروض خلافه، لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه لأن المتابعة كما قال الأسنوي الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله حتى لو فعله ﷺ على جهة الندب ففعلنا على قصد الإباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة فيكون الأمر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الوجه. لا يقال هذا محل النزاع لأننا نقول بل ذلك ماهية الاتباع وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر (قوله) ولا نزاع فيه، أي فيما علم وجوبه لكونه من المقام الأول (قوله) معنى آتاكم أمركم، ومثله في شرح المختصر والمحفوظ عن شيخنا رحمه الله تعالى أن المراد ما أعطاكم الرسول من الغنائم والإباحة لكم فخذوه وما نهاكم عن أخذه منها فانتهوا بدليل أول الآية وما أفاء الله الخ.

(لمقابلة نهاكم) في قوله: "وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا"، وفيه من علو المرتبة في الفصاحة ما لا يخفى^(٩)، ومنها قوله تعالى "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ" / ٢١٦ص/ والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله برسول الله أسوة وهو مستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له أسوة فهو لا يرجو الله^(١٠)، فالتأسي واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه^(١١) وحرمة لازم نقيضه.

(٩) من جهة التقابل بين الأمر والنهي اهـ فيتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها اهـ عضد . (١٠) واليوم الآخر فيكون عدم التأسي حراماً لأن لازمه وهو عدم رجو الله واليوم الآخر وملزوم الحرام حرام وإذا كان عدم التأسي حراماً كان التأسي واجباً لأن ملزومه وهو رجو الله واليوم الآخر واجب فيكون التأسي واجباً وهو اتباعه ﷺ في فعله على أي وجه فعله اهـ من شرح ابن جحاف على الغاية (١١) وهو الرجو في أبي السعود من كان يرجو ثوابه لقاء الله إلى غيرهما من الوجوه اهـ (*) وهو الشرط في صورة الأصل الذي هو رجو الله واليوم الآخر وهو الإيمان وقوله لازم هو الجزء في عكس النقيض وهو عدم الرجو الذي هو الإيمان وقوله نقيضه هو الشرط في صورة عكس النقيض الذي هو عدم التأسي اهـ

م
= قوله (كَيَّ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) فالسياق مناد أن معنى الآية وما آتاكم الرسول من قسمة غنيمة فخذوه وما نهاكم من أخذه منها فانتهاوا عنه فهذا سبب النزول وسياق الآية وهو الذي يسبق إلى الفهم فيها (نعم) الآية من الفاظ العموم والعام لا يقصر على سببه ولذا قال في الكشف بعد تفسيرها مما ذكرناه والأجود أن يكون عاماً في كل ما أتى رسول الله ﷺ ونهى عنه وأمر الفيء داخل في عمومه
(قوله) ومنها قوله تعالى (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) أقول يتضح المراد من الآية بذكر كلام المفسرين قال في الكشف كان عليكم أن تواسوا رسول الله ﷺ بأنفسكم =

(قوله) والمعنى من كان يرجو الله إلخ ، توضيحه كما ذكره السعدان حاصل الآية شرطية دالة على لزوم التأسي لرجاء الله ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم رجاء الله بعدم التأسي وعدم رجاء الله حرام فكذا ملزومه الذي هو عدم التأسي ورجاء الله واجب فكذا لازمه الذي هو التأسي وإلا ارتفع اللزوم فالمؤلف رحمه الله أشار بقوله فالتأسي واجب إلى أن اللزوم المذكور في تفسير الآية دال على وجوب الملزوم فيجب لازمه وهو التأسي وإلا ارتفع اللزوم كما ذكره السعد . و(قوله) وحرمة لازم نقيضه أي التأسي إشارة إلى ما يلزم من عكس النقيض فلازم النقيض عدم رجاء الله واليوم الآخر ونقيض اللازم عدم التأسي فالتأسي لا يجوز تركه لحرمة لازم نقيضه أي التأسي وهو عدم رجاء الله إذ اللازم إذا كان حراماً فالملزوم كذلك وهو عدم التأسي لكن يقال الاستدلال تام بمجرد اللزوم لإفادته وجوب التأسي كما عرفت من غير احتياج إلى عكس النقيض (وقد يجاب) بأن ذكره ليس لأنه شرط بل للإشارة إلى أن في هذا الاستدلال طريقين والله أعلم

م

=فتأزروه وتثبتوا معه كما آساكم بنفسه في الصبر على الجهاد والثبات في مرحى الحرب حتى كسرت رباعيته يوم أحد وشج وجهه (فإن قلت) فما حقيقة قوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقرئ أسوة بالضم (قلت) فيه وجهان أحدهما أنه في نفسه أسوة حسنة أي قدوة وهو المؤتسى به أي المقتدى به كما يقال في البيضة عشرون مناً حديداً أي هي في نفسها هذا المبلغ من الحديد والثاني أن فيه خصلة من حقها أن يؤتسى بها ويتبع وهي المواساة بنفسه انتهى ومثله في غيره من التفاسير فعلمت أن الإئتساء الاقتداء وهو أعم من المدعى لشمول الأقوال والأفعال والتروك ثم الآية واردة في غزاة الأحزاب، وأما ما قيل أن أسوة نكرة في الإثبات لا عموم لها وإنما هي خاصة فيما نزلت فيه فغير صحيح لأن قوله (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) هي في المعنى جواب قوله (لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ) وهو شرط والشرط من ألفاظ العموم ولذا حل المصنف معناها إلى قوله من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله أسوة حسنة وقد عرفت أن الأسوة القدوة فالمعنى في الاقتداء برسول الله ﷺ أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والقدوة عامة لأفعاله وأقواله وتروكه وأما القول بأن التأسى إيقاع الفعل مماثلاً لفعله ﷺ في الوجه كما قالوه في الاتباع فقد قدمنا لك أن الاتباع لا يقتضي ذلك بل هو مجرد الطاعة وما قاله في التأسى فقد رده أبو شامة واستند إلى تفسير أئمة اللغة للائتساء بالاقتداء والاتباع من دون تقييد وساق كلام أئمة اللغة أبي عبيد وابن فارس والجوهري والراغب وأطنب في ذلك كما قاله ابن أب شريف (قلت) ويدل له قول الخنساء في مراثاة صخر

وما يكون مثل أخي ولكن أسلي النفس عنه بالتأسى
بعد قولها ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي

ومعلوم أن مرادها مجرد الاقتداء الذي يحصل به التسلي، وفي الورقات للإمام الجويني ما لفظه أنه إن لم يعلم وجه الفعل فأتمته تشاركه في الفعل لأن الله تعالى قال (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فاستدل بالآية على التأسى به ﷺ فيما لا يعلم وجهه وهو مخالف لما ذكره المصنف تبعاً لابن الحاجب وغيره في حقيقة الأسوة (تنمة) لا يعزب عنك أن المصنف رحمه الله استدل القائلين بوجوب التأسى مطلقاً بالأمر في قوله تعالى فاتبعوه وقوله فاتبعوني قال والأمر ظاهر في الوجوب واستدل لهم بقوله (ما آتاكم الرسول فخذوه) قال الأمر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما آتاه فيكون الأخذ به واجباً، ثم أجاب بتقييد الاتباع بأنه فعله على وجهه وبجواز أن معنى الإيتاء الإعطاء ثم استدل لهم بآية الأسوة وقرر لهم الاستدلال بها بأن التأسى واجب لا يجوز تركه، ثم أجاب بتقييده بأن المراد به المماثلة وهي اتباع الفعل على الوجه الذي فعله، إذا عرفت هذا فقد قرر دلالة الآيتين الأولى والأخرى على الوجوب إلا أنه جعل الواجب خاصاً بالفعل المماثل في الوجه فقرر دلالة الأدلة على الوجوب أي وجوب التأسى في ذلك فيفيد وجوب المندوب في حقه علينا وكذلك المباح، وأما قول المصنف هنا أن وجوب التأسى أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وأن نعتقد ندبيته أو إباحتها إن كان مندوباً أو مباحاً فإنه يشعر بالوجوب علينا في فعل المندوب والمباح وإنما يلزمنا اعتقاد ندبيته أو إباحتها وهذا شبه التناقض على أنه لا دليل على هذا الاعتقاد سيما بعد معرفتك أن التأسى مطلقاً بالاقتداء والاتباع وفيه ما عرفت فالأولى في الجواب هو صرف الأوامر عن الوجوب بالقرائن على عدم إرادته في كل ما فعله ﷺ أو حملها على ما كان بياناً للمجمل أو القول بأنها فيما تعين وجوبه بأدلته الخارجة عن فعله

(و) الجواب أن (آية التأسّي تفهم المماثلة^(١٢)) يعني أن معنى التأسّي إيقاع الفعل مماثلاً لفعله ﷺ /٤٦٧ص/ في الوجه، فيتوقف إثبات^(١٣) الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه، وهو خلاف المفروض، وما ذكرتموه من الاحتجاج على وجوب التأسّي نقول بموجبه ولا يضرنا؛ إذ معناه أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وأن نعتقد ندبيته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً، ومنها أن الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند إيلاج قدر الحشفة من غير إنزال بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك، فقالت: فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا، فأوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا أن فعله واجب الاتباع لما أذعن المخالف ولما أجمع عليه.

(و) الجواب لا نسلم إيجابهم الغسل بمجرد فعله بل إما لأن (قول عائشة مبين لآية الجنابة) وهي قوله تعالى: "وإن كنتم جنبا فاطهروا" فيكون غسله بياناً لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به واجباً لقوله: فاطهروا.

(١٢) عبارة فصول البدائع لنا في الأول رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى فعله ﷺ المعلوم جهته اهـ (١٣) ويتوقف أيضاً إثبات الندب لنا والإباحة على العلم بالندب والإباحة له كما يشعر به آخر كلامه وكأنه أراد هنا مثلاً اهـ

م

(قوله) قالت فعلته أنا ورسول الله ﷺ ، أقول وهو اغتسالهما من التقاء الختانين ولكنه من =

(قوله) مماثلاً لفعله في الوجه، لا بد من قيد الحيثية^(*) أي من أجل ذلك الوجه ليخرج ما إذا اتفقوا على أداء الظهر امتثالاً لأمره تعالى (قوله) وهو خلاف المفروض، لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه (قوله) ولا يضرنا، إذ هو مما علم وجهه (قوله) وقول عائشة مبين الخ، يقال^(*) المبين فعله ﷺ كما ذكره المؤلف ﷺ بقوله فيكون غسله بياناً لا قولها لأن قولها^(*) لما كان هو الطريق إلى معرفة الفعل أطلق عليه البيان (قوله) المبين به ، ضمير به للفعل والضمير المستتر للألف واللام وهما عبارة عن كون التقاء الختانين جنابة^(*) فهو المبين فالصفة جارية على صاحبها

(*) قوله لا بد من قيد الحيثية، لعل اعتبار قيد الحيثية محتاج إليه مع تعميم الوجه بحيث يشمل الوجوب وغيره اهـ ح عن خط شيخه . (*) قوله يقال المبين فعله ﷺ إلخ ، المراد أن قولها إنما كان مبيناً لكونه حكاية فعله ﷺ فمعنى قوله وقول عائشة إلخ روايتها فعله ﷺ مبين اهـ مغربي (*) قوله لأن قولها لما كان الخ، فالإسناد إليه مجاز عقلي من قبيل الإسناد إلى السبب فإن قولها وروايتها لما فعله سبب لبيان ذلك المجمل اهـ من أنظار خاتمة المحققين ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره (*) قوله وهما عبارة عن كون التقاء الختانين إلخ، لا يخفى أنه لا يصح حمل واجباً عليه ولعل الألف واللام عبارة عن مسبب التقاء الختانين وهو الغسل اهـ ح عن شيخه

(أو) لأن قولها (مفهم للوجوب) بقريئة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجاب أم لا؟، فلولاً إشعار الجواب بالوجوب/٤٦٨٣/ لما تطابقا "احتج" القائلون بندبية مثل فعله المجرد في حق الأمة بقوله تعالى "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (و) لا (دلالة) في (الآية) الكريمة إلا (على الرجحان) لانتفاء الإباحة بوصف الأسوة بالحسنة^(١٤) (والأصل عدم الوجوب) ويعضده قوله: لكم، لا عليكم فتعين النذب وهذا الاحتجاج (مردود بما تقدم) في الجواب على من احتج بالآية على الوجوب

(١٤) في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين النذب وهو الظاهر اهـ إما لمجرده يعني المباح فمسلم وإما للاقتداء بفعله ﷺ فهو من هذا الوجه حسن وقد أشار إلى ذلك بعض أهل الحواشي، حيث قال وأيضاً لا نسلم انتفاء الإباحة وقوله تعالى (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) لا يدل على حسن لأن الحسن صفة للأسوة فحينئذ جاز أن يكون إباحة ويكون التأسي معها حسناً بأن يؤتى بها على الوجه الذي أتاه من غير اختلاف اهـ

=قسم الفعل وهو محل النزاع ولا يدل على الوجوب (قال) وقول عائشة، أقول أي روايتها لغسله ﷺ وفعله مبين لآية الجنبانية أي فليس من محل النزاع فلا يتم لهم به الاستدلال

(قوله) مفهم للوجوب، ومثله في شرح المختصر والمعنى أن الوجوب فهم من قولها لا من مجرد فعله ﷺ فكانه لما فهم الوجوب من قولها أفاد أنها عرفت ما يدل على فعله للوجوب (قوله) على الرجحان، أي رجحان الفعل على الترك الذي هو معنى النذب، و(قوله) لانتفاء الإباحة بوصف الأسوة بالحسنة، يعني في معرض المدح ولا مدح على المباح وأما مجرد الوصف بالحسنة فقد يدفع بأن المباح من الحسن ولهذا أجاب في شرح المختصر عن قولهم في معرض المدح بأنه لم يذكر في الآية ذلك وإنما ذكر حسن الأسوة فالمباح من الحسن. (قوله) والأصل عدم الوجوب، يعني أن الآية قد دلت على الرجحان والأصل عدم المنع من الترك لعدم دلالتها على المنع من الترك الذي هو معنى الوجوب ويعضد عدم دلالتها^(١٥) عليه قوله لكم لا عليكم. (قوله) بما تقدم، أي بمثل ما تقدم من أن آية التأسي تفهم المماثلة في الوجه فيتوجه إثبات الندبية في حقنا على العلم بها وهو خلاف المفروض وإنما قلنا بمثل ما تقدم لأن الرد هاهنا ليس عين ما تقدم يظهر بأدنى تأمل، لكن أما ما ذكره المخالف هنا من انتفاء الإباحة بوصف الأسوة بالحسنة فرده بما تقدم من أن الآية تفهم المماثلة في الوجه غير مستقيم وذلك ظاهر، بل يرد بأن الواجب من الحسن^(١٦) أيضاً،=

(*) قوله ويعضد عدم دلالتها، الظاهر ويعضد الأصل كما لا يخفى اهـ قال اهـ شيخنا المغربي
(*) قوله بل يرد بأن الواجب من الحسن، ظنن في بعض النسخ الصحيحة بالمباح بدلاً عن الواجب اهـ

"احتج" القائلون بإباحة مثل فعله المجرد بأن الأصل في الأفعال كلها الإباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك إلا ما دلّ دليل على تغييره، ولا دليل عليه، بل دلّ الدليل على عدمه (و) ذلك لأن (انتفاء الحرمة والكراهة من فعله) كالمعلوم في حقه؛ لأن وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف بأشرف المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم! (وزيادة الوجوب والندب) زيادة (بلا ثبت) فوجب نفيها بحكم الأصل، والوقوف عند ما هو متحقق به، وما ذكره (مدفوع بأنهما الغالب من فعله) يعني لا نسلم أن الوجوب والندب زيادة بلا دليل؛ لغلبتهما على أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم، /ص١٦٩/ وقلة ما عداهما فيها.

"احتج" ابن الحاجب بأنه إن ظهر قصد القرية ثبت الرجحان، والمنع من الترك لا يكون إلا بدليل، والأصل عدمه، والرجحان بلا منع من الترك هو الندب،

م

(قال) مدفوع بأنهما الغالب من فعله، أقول أي الغالب على أفعاله الوجوب أو الندب، فما جهلت صفة من أفعاله حملناه على الغالب وهو أحد الأمرين ولا يخفى أنه يلزم من هذا أنه ليس في أفعاله مجهول الصفة وفرض النزاع على وجوده فيها غايته أنه يتردد بين الوجوب والندب فهذا خروج عن البحث

=وبأن عدم الوجوب(*) وإن كان خلاف الأصل لكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية المتقدمة وعكس النقيض، ولفظ كالمعلوم(*) ينبغي أن يكون من المتن ليكون خيراً عن قوله وانتفاء الحرمة إلخ، إذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع فيفسد المعنى بالنظر إلى عبارة المتن. ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ.

(قوله) متحقق به، أي بحكم الأصل وهو الإباحة. (قوله) لغلبتهما، علة قوله لا نسلم إلخ، فالحمل على ما هو الغالب هو الأولى لا يقال فيتردد بين الوجوب والندب لأننا نقول هما وإن استويا في الاتصاف بالغلبة بالنسبة إلى المباح لكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكره المؤلف فيما سيأتي فيحمل عليه أو نقول المراد بهذا الجواب هدم دليل القائل بالإباحة وقد حصل وإن لزم منه التردد بين الوجوب والندب والجواب الأول أولى والله أعلم

(*) قوله وبأن عدم الوجوب، الظاهر سقوط عدمه اهـ ح (*) قوله ولفظ كالمعلوم ينبغي إلخ، الظاهر أن الظرف هو الخبر فقول ابن الإمام في الشرح كالمعلوم إشارة إلى تقدير جنس المتعلق له وهو واضح ودليل ما قلناه قول المؤلف كالمعلوم بكاف التشبيه ولو تم ما قال المحشي لقال ابن الإمام معلوم اهـ من نظر سيدي أحمد بن محمد إسحاق ح وفي حاشية ما لفظه عبارة المتن مستقيمة مع التأمل إذ المراد أن الدليل المذكور بقوله أن انتفاء الكراهة إلخ مدفوع بأنهما إلخ فتأمل اهـ حسن بن يحيى ح .

وإن لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية^(١٥)، وانتفاء الوجوب والندب بالأصل^(١٦)، وقد يجاب بأن ظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع؛ لأن القربة لا تتصور إلا إذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الأصل عين الندب، وما ذكره في القسم الثاني معارض بأنه إن لم يظهر قصد القربة فالندب؛ لأن صدوره عنه أغلب من المباح قطعاً، والحمل على ١٧٠/١ الأغلب أولى من الحمل على القليل النادر، ولم يحمل على الوجوب؛ لأنه أغلب منه أيضاً، ومع فرض الاستواء^(١٧) ينتفي الوجوب بالأصل.

(١٥) وفي نسخة لتعذر المعصية اهـ (١٦) ولأن نفي الحرج في الآية المذكورة آنفاً يفهم أن مقتضى فعله الإباحة اهـ من فصول البدائع (١٧) في الاتصاف بالغلبة بالنسبة إلى المباح لكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكر اهـ

(قوله) وقد يجاب بأن ظهور القربة يخرجها أي الأفعال عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع، أقول هذا هو الذي نهينا عليه آنفاً وأحسن المصنف بما ذكره. **(قوله)** فالندب لأن صدوره عنه أغلب، أقول هذا كما أسلفناه قاض بأنه ليس في أفعاله مجهول الصفة ولا ما يتردد بين الوجوب والندب، بل ما جهلت صفته حمل على الندب الذي هو الأغلب، إذا عرفت هذا عرفت بأن القول بأن أمته مثله في معلوم الصفة هو الأقرب للإجماع السكوتي والعلم العادي بالتشريك وأما دلالة الآيات فعرفت خفائها وأن بعضها دعوى على اللغة إلا آية (وما آتاكم الرسول) فعمومها دليل على المدعى وتصرف الأمر عن الوجوب أدلة أخرى، =

(قوله) بالأصل، أي بأن الأصل عدم المنع من الترك كما في الوجوب وعدم رجحان الفعل على الترك كما في الندوب **(قوله)** هو، أي ترجيح الفعل على الترك **(قوله)** بحكم الأصل متعلق بعدم، أي عدم بحكم الأصل المنع من الترك إذ لا يكون المنع من الترك إلا لدليل والأصل عدمه فيعدم الوجوب. **(قوله)** وما ذكره، أي ابن الحاجب في القسم الثاني وهو مالم يظهر فيه قصد القربة **(قوله)** لأنه، أي الندب أغلب منه أي من الوجوب **(قوله)** وينتفي الوجوب بالأصل، أي بأن الأصل عدم المنع من الترك (واعلم) أنك قد عرفت بما ذكرناه فيما سبق أنه يؤخذ للمؤلف رحمته الله من جوابه على ابن الحاجب اختيار الندب فيما لم يعلم وجهه اللهم إلا أن يقال قد يجاب بما لم يكن مذهباً للمجيب ويؤخذ منه الجواب عما استدل به الإمام الحسن رحمته الله للقاتل بالوقف كما عرفت أيضاً وقد أجاب الإمام المهدي رحمته الله على ابن الحاجب في قوله إنه يتعين الإباحة فيما لم يظهر فيه قصد القربة بأنه يحتمل أن يكون الفعل خاصاً بالنبي صلوات الله عليه حيث قال ونحن نقول لا يتعين لذلك لجواز اختصاصه به (وقد أجيب) عن ذلك بأن الاختصاص به صلوات الله عليه مفتقر إلى دليل ولا دليل على ذلك، فلذا ترك المؤلف رحمته الله ما ذكره الإمام المهدي رحمته الله

م

= وأما مجهول الصفة فكلام المصنف آخرًا يقضي بأنه غير موجود بل ما جهل تعيين صفته حمل على النذب وقد قدمنا لك أن الأقرب الإباحة بالنسبة إلينا لا بالنسبة إليه ﷺ فإنه يحتمل أنه ما يفعل مباحاً بل المباحات في حقنا يفعلها على نية صالحة يخرج بها عن الإباحة، كنومة القيلولة للتقوي بها على قيام الليل، وعلى تقرير المصنف آخرًا يكون فعله غير الجبلي والبيان والخاص به قسماً واحداً هو معلوم الوجه فإن علم الوجوب أو الإباحة بدليل خاص وإلا حمل على النذب وقد قرر بأن أمته مثله فيما علم وجهه والكل من أفعاله معلوم الوجه لأنه إذا لم يقيم دليل على وجوبه ولا إباحته فهو مندوب وحينئذ فلا مجهول في أفعاله وإذا كان كذلك فلا ينبغي من المصنف الرد على من قال إن الحكم فيما جهل من أفعاله النذب بل يقرره وكأن ذلك منه حكاية لمذهب الجمهور وما قرره آخرًا هو مختاره (واعلم) أن أفعاله ﷺ في الصلاة قام الدليل القولي على أن أمته فيها مثله لقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وصلى على المنبر وقال إنما فعل ذلك ليعلموا صلاته أو نحو هذا اللفظ على أن أفعاله في الصلاة من باب بيان المعجل وكذلك أفعاله في الحج من بابيه ولقوله خذوا عني مناسككم ومنه تعلم أن تقبلهم الحجر ليس من باب المتابعة في الفعل بل عملاً بالقول فلا يتم به التمثيل كما صغره الأصوليون ولا يتم أيضاً استلالهم على المتابعة في فعله بحديث خلع نعله فخلعوا نعالهم لأنه من باب الأفعال في الصلاة مع أنه ﷺ قد أنكر عليهم ثم أبان لهم الوجه في خلعه ولعلمهم ظنوه من أفعال الصلاة في الصلاة المأمورين أن يفعلوها كما أمروا أن يصلوا في النعال (نعم) من الأدلة على اقتدائهم بأفعاله التي لم يصحبها قول أنه لما واصل واصلوا فنهاهم ولما قام في ليالي رمضان قاموا بقيامه فنهاهم وذهب جماعة من الصحابة يسألون عن عبادته ﷺ وقيامه ليفعلوا كفعله الحديث وكانوا يفعلون مثل ما فعله في الجبلات كمحبة أنس للدبا لما رآه ﷺ يحبه وكتعمد ابن عمر رضي الله عنه للبول حيث بال في طريقه إلى المزدلفة وكتزولهم بالمحصب حيث نزل، حتى قيل إن المحصب سنة، وكالوقوف في موقفه بعرفات ورمي الجمار من حيث رمى كما قال ابن مسعود هذا موقف من أنزلت عليه سورة البقرة، ولما اعتكف العشر الأواخر من رمضان ضرب نساؤه القباب في مسجده ليعتكفن فترك الاعتكاف ذلك الشهر وغير ذلك لمن تتبع، وكذلك التأسي به في ملبوسه ومأكوله ككونه لم يأكل النقي ولا كان ينخل له الشعير ومشيه في السوق بالقلنسوة وكونه ذا وفرة من الشعر فهذه أمور يلاحظها متبعوا طريقته، ومنها ما ليس من الجبلية ولا هو من الأمور التعبدية لكنه يؤخذ من جميع ما سلف أنه ينبغي الاقتداء به ﷺ في أفعاله فما عرف وجهه فقد وضح وما ليس كذلك فلا يحكم عليه بحكم بل بقول المتأسي أفعلاً كما فعل رسول الله ﷺ واقتدى به كما اقتدى غيري وأتشف به كما أن التشبه بالكرام فلاح .

[أفعال النبي ومفهوم التعارض فيها] (مسألة) (الفعلان لا

يتعارضان^(١٨) أصلاً؛ لأنهما إما أن تتناقض أحكامهما أو لا، إن لم تتناقض كأن يكونا متماثلين كصلاة الظهر في وقتين أو مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلاة، أو لا يتصور اجتماعهما في وقت كصلاة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض لإمكان الجمع بين أحكامهما، وإن تناقضت كصوم في يوم معين وأكل في آخر مثله فلا تعارض أيضاً؛ لجواز كون الفعل واجباً في وقت وجائزاً في آخر، مع أنه لا يكون رافعاً ولا مبطلاً حكم الآخر؛ إذ لا عموم/عالم للفعلين، ولا لأحدهما، اللهم إلا أن يدل دليل^(١٩) على أن ما فعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت أو على الأمة؛ فإنه إذا ترك الفعل أو ترك الإنكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلاً على نسخ حكم دليل التكرار، أو تخصيصه بشروطهما

(١٨) التعارض بين الأمرين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منها مقتضى صاحبه اه
أصفهاني على المنهاج (١٩) من خارج اه سبكي

(قوله) إن لم تتناقض إلخ، لم يتعرض المؤلف ﷺ هنا لتعريف الخلافين والمثلين وتمايزهما في الماهية كما ذكره في بحث هل الأمر بالشيء نهى عن ضده بل تعرض لما هو المقصود هنا وهو اشتراكهما في حكم لهما وهو عدم تناقض أحكامهما وقد ذكر بعض المحققين في تعريفهما أن الشئيين إن اختلفا في الحقيقة وأمكن اجتماعهما وارتفاعهما فخلافاً، كالسواد والحلاوة، وإن اتفقا في الحقيقة وأمكن ارتفاعهما لا اجتماعهما فمثلاً، إذ لو اجتمعا في محل لقبل ذلك المحل الضدين فإن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلف الآخر ضده فيجتمع الضدان وهو محال، وأما الخلافان فيجتمعان ولا محذور كالسواد والحلاوة، لأنها لو انتفت الحلاوة لخلفها الضد كالحموضة وذلك صحيح (قوله) كصلاة الظهر العصر، ظاهر العبارة أنهما من المختلفين لاختلاف المتعلق وظاهر إطلاق الفصول حيث قال فإن كانا متماثلين كصلاتين، والجوهرة حيث قال فالمماثلة كالصلاة في وقت ثم صلاة أخرى مثل في ذلك الوقت يشعر بأنهما متماثلان فينظر^(*). (قوله) أو على الأمة، يعني بشرط قيام الدليل على وجوب التأسي به كما صرح به في شرح المختصر وإلا لم يتحقق التعارض في حقهم وكان المؤلف أغفله لظهور إرادته (قوله) أو تخصيصه بشروطهما، أي النسخ والتخصيص أما النسخ فبأن يتراخي قدر ما يمكن العمل ونحو ذلك. وأما التخصيص فبأن لا يتراخي وغير ذلك مما يشترط في صحة التخصيص ولم يذكر التخصيص في شرح المختصر ولا بد من ذكره كما فعله المؤلف ﷺ =

(*) قوله يشعر بأنهما متماثلان فينظر، إما مع تصريح صاحب الجوهرة بقوله في مثل ذلك الوقت فلا إشعار وقوله في الفصول كصلاتين يشعر باتحاد المتعلق إذ الأصل عدم الاختلاف والله أعلم اه حسن بن يحيى ح

لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ (٢٠) ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم قد وجد "نعم" قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله ﷺ (٢١) إذا زال التعبد بمثله عنه أو عن الأمة بعضاً أو كلاً تجوزاً وتوسعاً (٢٢) (فإن كان معه) أي: مع فعله ﷺ (قول) يخالفه انقسام الكلام في هذه المسألة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تأسي الأمة به إلى أربعة أقسام،

(٢٠) أي لا يكون الفعل الثاني ناسخاً لحكم الفعل الأول أما بالنظر إلخ ما في سيلان (٢١) ذكر معناه العضد والسعد قال السعد: فإن قيل إن أراد كونه أي الفعل ناسخاً أو مخصصاً فلا مجاز لأنه دليل شرعي وقد يرفع حكماً شرعياً، وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء، وإن أراد كونه منسوخاً أو مخصصاً فلا إطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره، قلنا سيجيء في مواضع أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر، وإن كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد إطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار اهـ (٢٢) لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به من الأحكام الشرعية اهـ

م

(مسألة) الفعلان لا يتعارضان (قال) معه ، أقول لو قال فإن عارضه قول كان أخصر وأظهر.

= "قال السعد" كما إذا دلّ الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أفطر فإنه يكون تخصيصاً له لا ناسخاً. (قوله) لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ إلخ، إما بالنظر إلى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى يرفع. وإما بالنظر إلى ما مضى فلأن رفع ما قد وجد محال فيتعين أن يكون ناسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار أو مخصصاً. (قوله) نعم قد يطلق النسخ والتخصيص، أراد أنه قد يطلق على الفعل كونه منسوخاً ومخصوصاً مجازاً لا كونه ناسخاً ومخصصاً بكسر الصاد فالإطلاق على الفعل حقيقة كما ذكره السعد إذ الفعل دليل شرعي قد يرفع حكماً شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وأما صاحب الجواهر فجعل إطلاق النسخ والتخصيص على الفعل مجازاً سواء كان باعتبار كونه ناسخاً ومخصصاً أو باعتبار كونه منسوخاً ومخصوصاً لأن المراد بكون الدليل ناسخاً ومخصصاً كونه ناسخاً ومخصصاً بالذات قال كما صرح به شارح المختصر في باب النسخ وساعده السعد حيث قال والنسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول إنما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء فهما دليلان النسخ الدال بالذات والمراد إنما هو ما دلّ بالذات. (قوله) بعضاً أو كلاً، قيل أشار المؤلف ﷺ بقوله بعضاً إلى التخصيص وبقوله كلاً إلى النسخ هكذا نقل، والظاهر أنه لا يتعين البعض للتخصيص بل قد يكون زوال الحكم عن البعض ناسخاً إذا تراخى المخصص بوقت يمكن فيه العمل كما سيأتي. (قوله) تجوزاً، لعله يكون من مجاز الحذف فالمراد نسخ الفعل نسخ مثل الفعل وكذا في التخصيص وقيل من إطلاق أحد المتجاورين على الآخر (قوله) فإن كان معه ، أي مع فعله ﷺ المدلول عليه تضمناً

يجمعها قوله: (فإما أن لا يدل) أي: لا يقع دليل (على تكرير) للفعل في حقه
 /٤٧٢ص/ (و) لا على (تأس) للأمة به ﷺ، وهذا هو القسم الأول (أو يدل
 عليهما) أي: على التكرير في حقه وتأسي الأمة به، وهذا هو القسم الثاني (أو يدل
 على أحدهما) إما التكرير في حقه فقط، أو تأسي الأمة به فقط، والأول هو
 الثالث، والثاني هو الرابع، وفي كل قسم: إما أن يكون القول خاصاً به ﷺ، أو
 خاصاً بالأمة، أو شاملاً له وللأمة، فيصير كل قسم ثلاثة^(٢٣)، وعلى كل تقدير: إما أن
 يعلم تقدم الفعل أو تأخره، أو لا يعلم شيء منهما، فيصير كل قسم تسعة،

(٢٣) من الأربعة فيصير الكل اثني عشر قسمًا اهـ (٢٤) وفي نسخة فأصنافه ثلاثة اهـ

م
 (قال) الخاص به لا يعارض متأخراً، أقول هذا لا تكليف على الأمة في معرفته فضلاً عن التعبد
 به لكن ذكره الأصوليون استيفاءً للأقسام

(قوله) فإذا أن لا يدل، قد يتوهم أن ضمير يدل على صيغة المعلوم عائد إلى القول وليس
 كذلك فلذا قال المؤلف أي لا يقع دليل بناء على أن الفاعل أعني دليل مأخوذ من لفظ الفعل
 ولو جعل الضمير لمصدر الفعل أي لا تقع دلالة لوافق التأويل المشهور كما في قولهم (يجرح
 في عراقيها نصلي) أي يقع الجرح كما ذكره في حواشي الكشف (قوله) على تكرير للفعل
 في حقه، هكذا في شرح المختصر قال في الجواهر إنما قيد بقوله في حقه لئلا يزيد عدد
 الأقسام على ستة وثلاثين وذلك لأن في تسعة أقسام من هذه الستة والثلاثين يوجد فيها دليل
 على تكرير الفعل ودليل على وجوب التأسي به ﷺ ووجوب التكرار إما أن يختص به ﷺ
 أو بالأمة أو يعمهما تضربها في هذه التسعة تحصل سبعة وعشرون وكذا تحصل سبعة وعشرون
 مرة أخرى إذا ضربتها في تسعة أخرى وهي فيما يوجد فيها دليل على التأسي دون التكرار وكذا
 تحصل سبعة وعشرون إذا ضربتها في تسعة أخرى وهي فيما لم يوجد شيء من التكرار والتأسي
 فمجموع الأقسام الزائدة اثنان وسبعون، فابن الحاجب ترك الأقسام التي باعتبار التكرار لأنه
 يعرف حكمها بما ذكر من الأقسام انتهى كلامه ملخصاً. والمؤلف ﷺ اعتمد ما فعله ابن
 الحاجب من جعل الأقسام ستة وثلاثين وترك الأقسام باعتبار التكرار فلذا قيد التكرار بكونه
 في حقه ﷺ. (قوله) والأول، أي التكرير في حقه فقط هو الثالث من الأقسام
 و(قوله) والثاني، يعني تأسي الأمة به فقط هو الرابع من الأقسام كما سيأتي إن شاء الله تعالى.
 (قوله) فيصير كل قسم تسعة، فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون^(*)

(*) قوله فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون كذا في القسطاس وفيه ما لفظه فالأقسام الأول
 أربعة والأصناف الأول من كل قسم من قول المؤلف ﷺ في الصفح الأيمن فيصير كل قسم
 تسعة (وتوضيح ذلك) أن الأقسام أربعة كما ذكره المؤلف ﷺ وكل قسم ثلاثة أصناف وهي أن
 يكون القول خاصاً به ﷺ أو بنا، أو عاماً له ولنا وفي كل صنف ثلاثة أقسام التقدم والتأخر =

وقد استوفاهما المتن. (الأول) من الأقسام الأربعة وقد عرفت أن القول إما خاص به أو بنا، أو عام فأصناف الأول^(٢٤) ثلاثة أولها: (القول الخاص به ﷺ) وهو أن يعلم تقدمه أو تأخره، أو يجهل التاريخ كما عرفت (لا يعارض) الفعل حال كونه (متأخراً) أي: معلوم التأخر كأن يفعل فعلاً ثم يقول: لا يجوز لي مثل هذا الفعل؛ وذلك لأن الفعل لا حكم له فيما بعد وقته؛ إذ الفرض عدم التكرار (فإن تقدم) القول كأن يقول: لا يجوز لي أن أفعل كذا مطلقاً، أو في وقت معين^(٢٦)، ثم يفعله مطلقاً أو في ذلك الوقت (فالفعل ناسخ) لحكم القول (مع التمكن) وذلك بأن يفعله بعد مضي وقت من المطلق أو المعين يتمكن من امتثال القول فيه (وإلا امتنع) تقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال؛ لما يجيء في باب النسخ إن شاء الله تعالى وفيه خلاف الأشاعرة (فإن جهل التاريخ) للقول والفعل فلم يدر أيهما المتقدم ففي المسألة ثلاثة أقوال: أحدها وجوب العمل بالقول في حقه ﷺ، وثانيها وجوب العمل بالفعل،

(٢٥) كلبسه ﷺ خاتم الذهب وقوله بعد لا ألبسه أبداً على فرض عدم دليل التأسي اهـ
(٢٦) بمزلة يجب الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت اهـ سعد (*) يقال فما فائدة القول ولعلها رفع الاحتمال اهـ

(قال) وإلا امتنع، أقول أي لا يكون لهذه الصورة وجود أصلاً

(قوله) الأول من الأقسام، وهو أن لا يدل دليل على تكرار ولا تأسي (قوله) حال كونه، أي القول متأخراً فمتأخراً حال من ضمير لا يعارض العائد إلى القول (قوله) كأن يفعل فعلاً، كاستقبال القبلة بقضاء الحاجة (قوله) لا يجوز لي أن أفعل كذا، كاستقبال مثلاً (قوله) ثم يفعله مطلقاً، لو قال في صورة الإطلاق لكان أحسن (قوله) يتمكن من امتثال القول فيه، بأن يمكنه الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت (قوله) وإلا امتنع، أطلق في الفصول القول بالامتناع والمختار ما ذكره المؤلف ﷺ من التفصيل وهو الذي ذكره الإمام المهدي ﷺ (قوله) فإن جهل التاريخ، بأن ينقل إلينا قوله ﷺ وفعله ولم يعلم المتقدم منهما (قوله) فالثلاثة، لم يسبق ما يدل على خصوصية هذه الثلاثة حتى يشار إليها بقوله فالثلاثة وإنما تحسن هذه العبارة في الثاني وما بعده بعد تقدم ذكرها في القسم الأول "واعلم" أن الفائدة في هذا القسم هو مجرد الاعتقاد فقط إذ لا عمل يتعلق بالأمة وذلك ظاهر وقد أشار إلى ذلك في الجواهر.

= وجهل التاريخ فتكون الأقسام ستة وثلاثين قسماً وهذه صورتها مفصلة ثلاثة فتكون الأصناف البواقي من كل قسم ستة اهـ

القسم الأول وهو حيث لا دليل على تكرير الفعل في حقه ولا تأسي الأمة به	القسم الثاني حيث دل الدليل عليهما	القسم الثالث حيث دل الدليل على التكرير دون التأسي به	القسم الرابع حيث دل الدليل على تأسي الأمة به دون التكرير
الصنف الأول	الصنف الأول	الصنف الأول	الصنف الأول
القول الخاص به متأخراً لا يعارض الفعل القول الخاص به متقدماً الفعل ناسخ له مع التمكن وإلا امتنع تقدمه جهل التاريخ المختار القول	القول خاصاً به المتأخر من الفعل والقول ناسخ مع التمكن في حقه ولا تعارض في حقنا في الأقسام الثلاثة التأخر مع عدم التمكن لا يقع منه جهل التاريخ المختار الوقف	القول خاصاً بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وسلم في الأقسام الثلاثة متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً به حكمه أول أصناف القسم الأول في أقسامه الثلاثة متأخراً متقدماً جهل التاريخ
الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني
القول الخاص بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وسلم في الثلاثة الأقسام متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً بنا مثل الصنف الأول من هذا القسم إلا مع جهل التاريخ فالمختار القول متأخراً المتأخر ناسخ متقدماً المتأخر ناسخ جهل التاريخ فيه الثلاثة الأحوال والمختار القول لما ذكره في الشرح	القول خاصاً به صلى الله عليه وسلم حكمه حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً بنا لا يعارض الفعل في حقه مطلقاً في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لا بعده جهل التاريخ المختار القول
الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث
القول العام له ولنا لا تعارض في حقنا في أقسامه الثلاثة وفي حقه يأتي فيه التفصيل الذي في القول الخاص به متأخراً متقدماً جهل التاريخ هذا حيث كان العموم بطريق التنصيص وإن كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر ناسخ مع التراخي ومخصص مع عدمه والمختار القول مع جهل التاريخ	القول العام له ولنا حكمه حكم الصنف الثاني من هذا القسم متأخراً متقدماً جهل التاريخ	العام له ولنا نصاً فيه، حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً متأخراً متقدماً جهل التاريخ وأما حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقاً وفي حقه الفعل مخصص مطلقاً إلا إذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لا مخصص	القول عاماً له ولنا لا يعارض الفعل في حقه إن تأخر وإن تقدم فكأول أصناف القسم الأول في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لا بعده جهل التاريخ المختار القول

وثالثها الوقف والسكوت عن الحكم بأحدهما^(٢٧) إلى أن يظهر دليل التاريخ، وإليها الإشارة بقوله (فالثلاثة/١٧٤٣/ والمختار) منها (القول) حكماً بتقدم الفعل (نفيًا للنسخ) لثلا يقع التعارض المقتضي لنسخ أحدهما، والنسخ خلاف الأصل، ولأن القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير، والحمل على الجائز على كل تقدير أولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض^(٢٨) (و) ثانيها: القول الخاص (بنا)^(٢٩) أمة محمد ﷺ (لا يعارض) فعله ﷺ سواء تقدم أو تأخر^(٣٠)؛

(٢٧) لتعارض المرجحين اه نظام وفي حاشية دفعاً للتحكم اللازم من القول بتقديم الفعل وعكسه إذ هو ترجيح بلا مرجح اه سبكي (٢٨) والفائدة في ثلاثة أقسام، القسم الأول هو الاعتقاد إذ لا عمل يتعلق بالأمة بل هو متعلق بالنبي ﷺ دون غيره اه سيدي عبد القادر بن أحمد جلة (٢٩) عطف على قوله به أي الخاص به وبنا إلخ اه والفائدة في هذا القسم هو الاعتقاد فقط اه (٣٠) أو جهل اه فصول ولم يذكره المؤلف لأنه لا يبحث عن جهل =

(قوله) سواء تقدم أو تأخر، أقول لم يذكر جهل التاريخ في هذه الصورة وكذلك العضد لم يذكره مع أنها لا تصير الأقسام تسعة إلا بذلك فينظر (قوله) فلا تعلق للفعل بالأمة، أقول لاختصاص القول بهم والفعل به

(قوله) والمختار منها القول الخ، واختاره في الفصول وشارح المختصر لأنه اعترض كلام ابن الحاجب حيث اختار الوقف في هذا القسم أعني فيما كان خاصاً به ﷺ وجهل التاريخ وكذا اختار المؤلف رحمه وشارح المختصر القول فيما كان خاصاً به ﷺ من القسم الرابع أيضاً وذلك لثلا يقع التعارض كما ذكره المؤلف رحمه وأما القسم الثاني والثالث فاختارا مع جهل التاريخ فيهما الوقف لما ذكره رحمه من أنه لا وجه للترجيح لأن النسخ حاصل على التقديرين وأما صاحب الفصول فاختار في جميع الأقسام الأربعة العمل بالقول بناءً منه على أن تقدم القول على الفعل ممتنع لأن فيه النسخ قبل إمكان العمل فمع الجهل يحكم بتقدم الفعل لثلا يقع التعارض وقد اعترض كلامه بأن الامتناع قبل التمكن من الفعل فقط لا بعد التمكن منه فيصح النسخ ووجه كلامه بتوجيه مدخول فيه فتركناه. وأما الإمام المهدي وابن الحاجب فاختارا فيما كان خاصاً به ﷺ وجهل التاريخ الوقف في جميع الأقسام الأربعة وذلك لعدم التعبد علينا لأنه خاص بالنبي ﷺ وترجيح القول على الفعل بالوجوه التي ستأتي مشروط بوجوب العمل علينا وهاهنا لم يجب وإنما المراد اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه ﷺ هو بالقول أو الفعل فيتوقف في الاعتقاد إلى ظهور التاريخ وقد أشار إلى هذا التعليل في الجواهر

(قوله) على بعض التقادير وذلك حيث لم يمكن العمل (قوله) الخاص بنا، كأن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني فلا يعارض هذا القول فعله ﷺ (قوله) أمه محمد ﷺ، منصوب على الاختصاص والغرض من ذكره بعد ضمير المتكلم بيان اختصاص مدلول الضمير من بين أمثاله بما نسب إليه، ذكر ذلك نجم الأئمة في أمثال هذا

إذ الفرض عدم وجوب التأسّي فلا تعلق للفعل بالأمة (و) ثالثها: القول (العام له ولأئمة) وهو إما أن يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم، أو بطريق الظهور^(٣١)، إن كان بطريق التنصيص فالحكم في تأخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ (كما تقدم^(٣٢)) في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بأئمة من عدم التعارض وإن كان بطريق الظهور فقد أشار إلى^{ص٤٧٥}/حكمه بقوله (إلا ظاهراً فيه) عليه السلام (فالفعل المتأخر بلا تراخ تخصيص^(٣٣)) لعموم القول، وأما تأخره مع التراخي^(٣٤) فنسخ لما يجيء من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة إن شاء الله تعالى،

= التاريخ إلا مع مغايرة حكم تقدمه لحكم تأخره وأما عده في الستة والثلاثين صورة فلاقتضاء القسمة له. (٣١) كأن لا يكون صريحاً كوجب على المسلمين كذا اه عضد (٣٢) أما في حقنا فلا تعارض في شيء منها لاختصاص الفعل به عليه السلام وأما في حقه فلما تقدم في القول الخاص به اه (٣٣) كأن يقول لا يجوز لأحد أن يواصل ثم يواصل فوراً قبل التمكن من الامتثال فالفعل المتأخر يكون تخصيصاً له عليه السلام لإمكان اعتبارهما معاً لعدم التنافي بينهما اه تيسير (*) إلا أن لقائل أن يقول هذا المذكور في تقدم القول العام بطريق الظهور لنا وله عليه السلام، فالفعل المتأخر مع التراخي إذا وضحت صفته يتأسّى به فيه على قول أئمتنا والجمهور، ومجهول الصفة فيه الخلاف المتقدم فيلزم صحة النسخ في حقنا على فرض وجوب التأسّي فيه والله أعلم اه، اللهم إلا أن يقال أن القول المتقدم العام أقوى في دلالة على تكليفنا من دلالة مجرد فعله على وجوب التأسّي فلا يكون ناسخاً في حقنا ويؤيد ذلك أن في عدم وجوب التأسّي به في الفعل المجرد جمعاً بين الدليلين العمل بالقول في حقنا والعمل بالفعل في حقه، لكونه ناسخاً استقام النسخ في حقه لا في حقنا والله أعلم اه عن خط المغربي (٣٤) لكن ينظر هل هو نسخ في حقه فقط أو نسخ في حق الجميع اه لا نسخ في حقهم لعدم التأسّي لأن هذا القسم الأول الذي لا دلالة فيه على تكرير ولا على تأسّ اه

(قوله) إذ الفرض عدم وجوب التأسّي، لم يقل والتكرار لما عرفت أن التكرار مقيد بكونه في حقه عليه السلام لثلاث تتكرر الأقسام (قوله) فلا تعلق للفعل بالأمة إذ الفعل مختص به عليه السلام والقول مختص بنا فلم يتواردا على محل واحد (قوله) بطريق التنصيص، بأن يقول لا يجوز لي ولا لكم (*) (قوله) أو بطريق الظهور، أي العموم كأن يقول لا يجوز الاستقبال لأحد (قوله) كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل، ففي حقه إن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ مع التمكن وإلا امتنع وإن جهل فالمختار القول (قوله) من عدم التعارض، يعني مطلقاً تقدم القول أو تأخر إذ المفروض عدم وجوب التأسّي إلى آخر ما سبق (قوله) تخصيص لعموم القول. فيخرج النبي عليه السلام من القول (قوله) فنسخ، يعني نسخ في حقه فقط لعدم وجوب التأسّي

(*) (قوله) بأن يقول لا يجوز لي ولا لكم، أو لا يجب علي ولا عليكم أو يحرم علي وعليكم اه معيار

وأما إذا تقدم الفعل فلا تعارض^(٣٥)، إذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته، وإن جهل التاريخ ففيه الثلاثة الأقوال، والمختار القول لثلا يلزم التخصيص أو النسخ وكلاهما خلاف الأصل، واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص، والوقف حيث تناوله بطريق الظهور، ولم يبين للفرق بينهما^(٣٦) وجهاً (الثاني) من الأقسام الأربعة وهو حيث دلّ دليل على التكرار في حقه^(٣٧) وعلى تأسيس الأمة به، وهو ثلاثة أصناف أيضاً أولها (المتأخر) من القول والفعل (ناسخ) /ص١٧٦/ للآخر إن كان تأخره (مع التمكن)

(٣٥) في حقه لعدم الدليل على التكرار ولا في حقهم لعدم دليل التأسيسي اه فصول وشرحه (٣٦) وقد يقال في الفرق بينهما أن مع التنصيص لا احتمال للتخصيص لأنه إن تقدم الفعل فلا تخصيص ولا نسخ وإن تأخر فالنسخ لا غير إذ لا يمكن التخصيص مع دخوله صلى الله عليه وسلم في العموم بالنص وأما مع الظهور فالفعل المتأخر محتمل للتخصيص والنسخ ومع التخصيص لم يهمل أحد الدليلين بالمرّة فللتردد بين التخصيص والنسخ توقف صاحب الفصول اه سيدي أحمد بن زيد الكبسي (*) قد يبين وجهه بأن يقال أنه إذا جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقدم أحدهما على الآخر تحكم صرف بخلاف ما سبق فإننا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل يعني على بعض التقادير وأوجبنا تأخره لمنعنا النسخ قبل التمكن من الفعل اه سيدي صلاح من شرح الفصول قال السحولي بعد قوله تحكم صرف يحقق هذا الكلام وقال سيدي محمد بن الحسين بن القاسم (قلت) وفي هذا الفرق تأمل ثم بين وجهه تركناه اختصاراً اه (٣٧) نحو أن يستقبل القبلة بالحاجة ويقول هذا مباح لأن هذا اللفظ يقتضي استمرار الإباحة ووجوب التأسيسي به في إباحته فإذا قال بعد ذلك الاستقبال محرم علي دونكم فلا تعارض في حقنا وهو ناسخ في حقه اه شرح معيار

م

(قال) وعلى تأسيس الأمة به، قال المحشي كأن يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه اه (قلت) قد عرفت مما سلف أن مناط التأسيسي معرفة وجه الفعل فكيف يقال هنا أنه يشترط دليل التأسيسي فإن أريد به معرفة الوجه فليس هو دليل التأسيسي بل دليله الآيات فاتبعوه وأسو حسة (نعم) قد نبه لهذا في الآيات البينات فقال الكلام هنا فيما إذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه صلى الله عليه وسلم فعل يخالفه فلا يترك ما ثبت في حقنا وثبت تأسيساً به إلا بدليل والكلام هنا حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فيطلب تأسيساً به لعدم المعارض فيه في حقنا انتهى (قلت) فلا بد من تقييد تلك المسألة بزيادة بحيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل ثم إذ قد عرفت أن دليل التأسيسي قد لا يكون إلا قولاً فإن عارضه القول صارت المسألة من تعارض الأقوال

(قوله) والمختار القول، حكماً بتأخره (قوله) ولم يبين للفرق بينهما وجهاً، وقد بين في شرحه الفرق بوجه لا يخلو عن ضعف فلذا لم يذكره (قوله) وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تأسيس الأمة به، كأن يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه.

وهذا (في) القول (الخاص به) (٣٨) أما إذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة، وأما إذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة؛ لدليل التكرار في حقه، ونسبته إلى الفعل على جهة المجاز، وأما مع عدم التمكن فلا يقع منه صلى الله عليه وسلم؛ لأنه إما أن يتأخر الفعل أو يتقدم، إن تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بدا، وإن تقدم كان القول حينئذ عبثاً أو بدا، لدفعه حكم دليل التكرار خلافاً للأشعرية في ذلك كله.

(٣٨) ولا تعارض في حقنا مطلقاً تقدم القول أو تأخر أو جهل اهـ تيسير

(قوله) أما إذا كان المتأخر الفعل كأن يقول لا يجوز لي استقبال القبلة بقضاء الحاجة ثم فعل بعد التمكن من الكف **(قوله)** فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار، كأن يستقبل ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل فقد نسخ دليل التكرار وهو قوله هذا مباح متكرر في حقي **(قوله)** وأما مع عدم التمكن، معنى عدم التمكن مع تقدم القول أن يقول لا يجوز لي الاستقبال ولم يكن قد تمكن من الكف ثم فعل فالفعل حينئذ معصية في حقه لكن هل يتأسى به لعدم التعارض في حقنا أو لا لأن الفعل قد صار حراماً في حقه صلى الله عليه وسلم أشار شيخنا رحمته إلى أنا لا نتأسى به لأن الفعل قد حرم عليه فينظر^(١) **(قوله)** والنسخ حينئذ بدا، زاد بعض الناظرين أو عبث ليوافق ما يأتي في تقدم الفعل وفيه نظر إذ النسخ لا يتصف بالعبث وإنما يتصف بالبدا فقط والعبث فيما يأتي إنما هو في القول واتصافه بالعبث ظاهر إذا لم يكن بدا والله أعلم **(قوله)** وإن تقدم، أي الفعل كأن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول لا يجوز لي الاستقبال **(قوله)** كان القول حينئذ عبثاً أو بدا، مع الحكم بالنسخ لظهور عدم المصلحة في الفعل^(٢) وقد اعترض بعض الناظرين بأنه إذا كان عموم دليل التكرار بطريق الظهور كان مخصصاً لحكم دليل التكرار في حقه صلى الله عليه وسلم فلا عبث ولا بدا ((والجواب)) أنك قد عرفت أن التكرار إنما هو في حقه صلى الله عليه وسلم فقط فلا عموم للأمة بالنظر إلى التكرار **(قوله)** لرفع حكم دليل التكرار، معنى عدم التمكن هنا أن يمضي وقت بعد قوله هذا الفعل مباح متكرر في حقه لا يمكن فيه فعل الاستقبالي مرة أخرى إذ لا يحصل التكرار بالأولى

(١) قوله) لأن الفعل قد حرم عليه فينظر، لا يخفى أن الظاهر ما قاله بعض الناظرين ولعل المؤلف رحمته اقتصر على البدا للعلم بلزوم العبث أيضاً وما ذكره سيلان رحمته من التنظير لا يستقيم إذ لا فرق بين القول والفعل في الاتصاف بالعبث والبدا كما لا يخفى، وما ذكره من الفرق بين البدا والعبث كما يوجد في بعض النسخ لا يصح ومخالف لما سيأتي للمؤلف في مسألة امتناع النسخ قبل التمكن فتأمله والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه

(٢) قوله) لظهور عدم المصلحة في الفعل، لعل المراد عدم المصلحة في دليل التكرار الذي مع الفعل اهـ ح عن خط شيخه

(ولا تعارض) بين القول الخاص به ﷺ والفعل المدلول على تأسي الأمة به (في حقنا^(٣٩)) وهو ظاهر (فإن جهل) المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الأقوال التي تقدمت وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله: (فالوقف^(٤٠))
 /٤٧٧ص/ وذلك (للاحتمال) ولا وجه للترجيح^(٤١)؛ لأن النسخ حاصل على التقديرين (و) ثانيها في القول الخاص^(٤٢) (بنا) أمة محمد ﷺ وهو (مثله) أي مثل الصنف الأول ومشبه له في أحكامه إلا مع جهل التاريخ، فسنذكر حكمه إن شاء الله تعالى. "وتحقيق المماثلة" أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن،

(٣٩) إلا بالنظر إلى التكرار على تقدير تأخر القول وقوله وهو ظاهر أي لأن القول لم يتناولنا (٤٠) في حقه اهـ (٤١) هـ لا جعل التكرار في حقنا وجه ترجيح لتأخير الفعل اهـ يقال النسخ في حقه والتكرار باقٍ اهـ (٤٢) نحو أن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني اهـ منهاج

م
(قوله) ولا وجه للترجيح، أقول أي ترجيح القول أو ترجيح الفعل وعبرة ابن الحاجب ثالثها والوقف للحكم أي في الحكم بأحد المتساويين بلا مرجح، وأورد عليه أنه لا يخفى أن مرجحات القول الآتية موجودة هنا فلا تحكم فالأولى التعليل بعدم الفائدة في الترجيح حيث لا يتعلق به عمل بخلاف ما يأتي فإنه يتعلق به عمل .

(قوله) ولا تعارض، سواء تقدم الفعل أو تأخر أو جهل **(قوله)** المدلول على تأسي الأمة به ، أي الذي دل الدليل على تأسيهم به ﷺ فعلى تأسي الأمة نائب المدلول والباء في به متعلقة بتأسي والضمير عائد إلى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل^(٤٣) الذي دل على تأسي الأمة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور فلا حاجة إلى زيادة لفظ فيه كما قال بعض الناظرين بناء على أن ضمير به للنبي ﷺ كما هو الظاهر في عبارتهم لكن لا محوج إلى التقدير إذ لا مانع من إعادته إلى الفعل **(قوله)** للاحتمال، أي لاحتمال تقدم القول فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً **(قوله)** على التقديرين، تقدم الفعل وتقدم القول **(قوله)** وثانيها، أي ثاني الثلاثة الأصناف **(قوله)** وتحقيق المماثلة، يعني تحقيق ما هو المراد منها فإن الظاهر من المماثلة أن الناسخ والمنسوخ في الصنف الأول هو الناسخ والمنسوخ في هذا الصنف، وليس كذلك فإنه نسخ في الأول القول بمجرد الفعل وفي هذا الصنف نسخ القول بالفعل مع اشتراط وجود دليل التأسي إذ لو لم يوجد فلا نسخ للقول الخاص بنا وهو ظاهر ونسخ هناك دليل التكرار بالقول المتأخر وهاتنا نسخ دليل التأسي لا دليل التكرار إذ لا تكرار في حق الأمة بل إنما هو في حقه وعدم المعارضة هناك في حقنا وهاتنا في حقه ﷺ فحقق المؤلف^(٤٤) أن المماثلة =

(* قوله) عائد إلى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل، أي الذي دل على تأسي الأمة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور اهـ ح. **(* قوله)** فحقق المؤلف أن المماثلة إلخ، ولذا قال المؤلف ومشبه له في أحكامه إلخ وهي هذه اهـ حسن بن يحيى

أما إذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسّي ناسخ للقول حقيقة، وأما إذا تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسّي^(٤٣)، ونسبته إلى الفعل على جهة المجاز، وأما مع عدم التمكن فلا يقع؛

لأنه إن تأخر الفعل فدليل التأسّي عبث أو بدا، وإن تأخر القول فهو أيضاً كذلك لرفعه حكم دليل التأسّي^(٤٤)، والكل غير جائز، ولا تعارض بين القول الخاص بالأمة والفعل المدلول على تأسّي الأمة به^(٤٥) في ٤٧٨ص/حقه صلى الله عليه وسلم

(٤٣) إذ لا تكرار في حق الأمة اهـ (٤٤) علة للبدا فقط اهـ من خط العلامة الجنداري

(٤٥) بحال اهـ عضد سواء تقدم القول أو تأخر أو جهل اهـ

= في مجرد كون المتأخر ناسخاً، وفي مجرد لزوم العبث، وفي مطلق عدم المعارضة،
(قوله) أما إذا تأخر الفعل، كأن يقول هذا مباح^(٤) متكرر في حقي فتأسوا بي ثم يمضي وقت يمكن فيه فعل النبي صلى الله عليه وسلم والتأسّي به ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ثم يفعل بالفعل مع دليل التأسّي ناسخ لدليل التحريم فيتأسّي به (قوله) مع دليل التأسّي ليس المراد أن القول نسخ بالفعل وبدليل التأسّي بل المراد أنه نسخ بالفعل مع وجود دليل التأسّي واعتباره كما عرفت (قوله) وأما إذا تأخر القول، كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسّي لا لفعل الأمة لأن الأمة إن كان قد حصل منهم التأسّي فلا نسخ لما قد فعل، وكذا إن لم يحصل لا نسخ أيضاً، ولا دليل^(٥) في حقهم على التكرار فلا نسخ له أيضاً (قوله) وأما مع عدم التمكن فلا يقع لأنه إن تأخر الفعل كأن يقول تأسوا بي في الاستقبال ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ولم يكن قد مضى وقت يمكنهم فيه التأسّي ثم يستقبل النبي صلى الله عليه وسلم (قوله) فدليل التأسّي عبث، إن كان النبي صلى الله عليه وسلم عالماً بتقدم القول على الفعل إذ لم يحصل لدليل التأسّي حينئذ فائدة (قوله) أو بدا، إن نسخه دليل التحريم لأنه ظهر عدم المصلحة في دليل التأسّي لعدم التمكن (قوله) وإن تأخر القول كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم قبل مضي وقت يمكنهم فيه التأسّي (قوله) فهو أيضاً كذلك، أي بدا فقط لأن دليل التحريم رفع دليل التأسّي قبل التمكن من التأسّي ولا عبث هنا لعدم وجود علته هنا أعني العلم بتقدم القول لأن الفرض هنا أنه متأخر عن الفعل ويدل على هذا تعليل المؤلف رحمته الله حيث قال لرفعه حكم دليل التأسّي فإنه علة للبدا فقط (قوله) بدليل التأسّي، إذ لا تكرار في حق الأمة كما عرفت (قوله) ولا تعارض، الأولى أن يقال وأنه لا تعارض ليكون عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل إلخ ليظهر كون هذا مما خالف ظاهر المماثلة كالمعطوف عليه

(*) (قوله) كأن يقول هذا مباح إلخ، في هذا التمثيل خبط لا يخفى فتأمل اهـ ح
(*) (قوله) وكذا إن لم يحصل لا نسخ أيضاً ولا دليل، الظاهر في العبارة فلا نسخ إذ لا دليل إلخ فتأمل اهـ قال اهـ شيخنا المغربي .

(فإن جهل) المتقدم (فالقول) هو المختار لوجوه منها: قوله: (لاستقلاله) في الدلالة^(٤٦) على تعدي حكمه إلينا، فلا يحتاج فيها إلى غيره، بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول، ومنها: قوله: (وعومومه^(٤٧)) لأنه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس، بخلاف الفعل فإنه يختص بالموجود المحسوس فتكون فائدته أقل، ومنها: قوله (والاتفاق على دلالة^(٤٨)) بخلاف الفعل فإن من الناس من يقول إن الأفعال لا يستدل بها ولا تكون بياناً، والمتفق عليه أولى بالاعتبار،

(٤٦) لأن القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فإن له محامل ولا ظاهر له وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك لقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً اه عضد (*) وعبرة فصول البدائع هكذا وقوة دلالة لوضعه لها وللفعل محامل فيحتاج في الفهم منه إلى قرينة اه (٤٧) عبارة فصول البدائع عموم دلالة المعدوم والموجود المعقول والمحسوس تأمل اه برطي (٤٨) ولا يخفى عليك أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً فيقال في توجيه مدار الوجوه الثلاثة على أن دلالة القول لما كانت أقوى مثلاً كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للأضعف دون العكس على ما هو شأن الحكمة وقس عليه الثاني اه ميرزا جان

م

(قال) فإن جهل فالقول، أقول قيل عليه يقال إن كان أقوى بالنظر إلى المطلوب هنا فخلاف الفرض لأن المراد بالقوة ما يوجب التقديم، والمتأخر مقدم اتفاقاً فكأنه قال القول متأخر وإن كانت القوة لما ذكره من الوجوه فلا يقتضي العمل به لتعين العمل بالتأخر وقد جهل فليتأمل هذا ونظائره، فإنما هو استدلال بالمزايا الخارجة عن محل تحصيل المدلول هو كالأستدلال بكثرة الفوائد على إثبات اللفظ اللغوي والحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح

(قوله) لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه إلخ، المراد استقلاله^(١) في دلالة على مدلوله مطلقاً لا على تعدي حكمه إلينا كما ذكره المؤلف رحمته فالتعميم أظهر كما ذكره في شرح المختصر ولذا قال المؤلف رحمته فلا يستدل به إلخ إذ كان المناسب للتقييد أن يقول فلا يتأسى به "فائدة" قال بعض أهل الحواشي أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً ثم ذكر في توجيه ذلك أن دلالة القول لما كانت أقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للأضعف دون العكس على ما هو قياس الحكمة وقس عليه الباقي

(*) قوله) المراد استقلاله إلخ، الألتصق بالمقام ما ذكره المؤلف وما استظهر به القاضي من قول المؤلف ولذا قال المؤلف إلخ لم يظهر فتأمل اه ح عن خط شيخه

ومنها قوله (وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل^(٤٩)) وذلك لأن القول مختص بالأمة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة، بخلاف العكس لأن العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الأمة دون النبي ﷺ والجمع بينهما ولو بوجه أولى من إبطال أحدهما بالكلية (وقيل الفعل) أولى في العمل به من القول (إذ يبين به القول) مثل صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم، بياناً^(٥٠) لايتي الصلاة والحج والمبين للشيء أكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة^(٥١) وغيرها فإن من رام التعليم وأراد المبالغة في إيصال ما يقوله إلى فهم المتعلم استعان بالإشارة والتخطيط وتشكيل الأشكال ولولا أن الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك (ورد) بمنع كون المبين للشيء أكد في الدلالة من ذلك الشيء وغاية ما ذكرتموه أنه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول أيضاً ويرجح (بأن البيان بالقول أكثر) /٤٧٩٨/ فإن غالب مستند الأحكام الأقوال لا الأفعال،

(٤٩) لو قيل قد عمل به إلى وقت الفعل اهـ (٥٠) يعني دليلاً أن الفعل وهو صلاته ﷺ وحجة بيان لايتي الصلاة والحج اهـ (٥١) أي يقام بالبراهين على الدعاوى مثل قولنا الزوايا الثلاث في المثلث متساوية لقائمتين فإنها دعوى تقام البرهان عليها =

م

(قال) وإبطاله بالكلية لو عمل بالفعل، أقول يعني بخلاف القول لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قد عمل مرة، قيل عليه يقال ذلك الفعل منه ﷺ هو نفس الدليل لنا وليس بدليل له ولم يعمل به مرة لأنها صورة المسألة ففي الكلام وهما من كونه عمل به مرة ولم يعمل به قط وكونه دليلاً في حقه ﷺ وليس بدليل في حقه ﷺ فيتأمل

(قوله) ورد بمنع كون المبين للشيء أكد في الدلالة، نظيره ما ذكره في عطف البيان أنه لا يشترط كونه أوضح من متبوعه كما ذلك معروف في موضعه (قوله) وغاية ما ذكرتموه إلخ، لعل المؤلف رحمه الله رتب هذا على فرض تسليم كونه أكد فكأنه قال ولو سلم فغاية ما ذكرتموه إلخ إذ لا يستقيم بعد منع كون المبين أقوى إلا مع فرض التسليم وقد اختصر شارح المختصر على قوله غايته أنه وجد إلخ ولم يتعرض قبله للمنع. (قوله) فإن غالب مستند الأحكام الأقوال، تعليل كون البيان بالقول أكثر باستناد الأحكام إلى الأقوال غير ظاهر فينظر^(*)، اللهم إلا أن يقال أن البيان من الأحكام

(*) قوله غير ظاهر فينظر، لعل وجه التنظير أنه لا يتم المراد إذ مبنى الاستدلال على أن الفعل وقع بياناً للقول ووقع الرد بأن القول أكثر بياناً للأحكام الخمسة من الوجوب ونحوه من الفعل فلا يتم الرد للمغايرة إلا إذا أدرج بيان الفعل للقول في الأحكام ولعله يقال لا حاجة إلى إدراجه فيها إذ المراد من بيان القول بالفعل بيان حكمه فتأمل اهـ ح عن خط شيخه إلا أنه قد شكل على قوله وجه التنظير اهـ

(ولو سلم التساوي) بينهما^(٥٢) (رجح) القول (بما ذكر) من الوجوه الأربعة^(٥٣) لسلامتها عن المعارض؛ فإن الدليلين من جنس واحد إذا تعارضا فقيام دليل من جنس آخر على وفق أحدهما مرجح له (و) قيل المختار (الوقف) لأن كل واحد منهما مجوز تقدمه فيكون منسوخاً، وتأخره فيكون ناسخاً، فينبغي أن يتوقف دعاً للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وسلم، والقول بالوقف هنا (ضعيف؛ للتعبد) بالعمل بالقول أو الفعل، وفي التوقف هنا إبطال العمل ونفي التعب،

بخطوط الهندسة كما ذكرت في موضعه اهـ (٥٢) في البيان اهـ فصول (٥٣) وهي استقلاله في الدلالة وعمومه والاتفاق على دلالاته وإبطاله بالكلية لو عمل بالفعل اهـ

(قوله) من جنس واحد، احتراز عما إذا اختلفا بالجنس فإنه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما إذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل من جنس آخر، قال السعد وهاهنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بياناً وقد قامت الوجوه الأربعة على تقديم القول انتهى. وظاهره أن المراد بالجنسية اتفاقهما في كونهما بياناً (واعترضه) في الجواهر بأن تفسير الجنسية بوقوع كل منهما بياناً غير مستقيم لأن أجناس الدلائل الكتاب والسنة والإجماع والقياس فمعنى جنسية القول والفعل كونهما من السنة وقد انضم إلى القول جنس آخر من الاستدلال فيرجح على الفعل (قوله) وقيل المختار الوقف، أورد المؤلف صلى الله عليه وسلم الوقف قولاً مستقلاً ولم يورده سؤالاً كما في شرح المختصر حيث قال ((فإن قيل)) لم لا يصار إلى التوقف كما في حقه صلى الله عليه وسلم لأن كل واحد منهما إلى آخر ما ذكره المؤلف لثلا يرد عليه ما ذكره السعد من أن هذا السؤال غير متوجه بعد معرفة ترجيح القول بالوجوه المتقدمة إذ قد عرف منها علة عدم التوقف فهذا السؤال طلب لتعيين العلة^(٥٤) في التوقف بعد تبينها وذلك غير متوجه فالسؤال المتوجه أن يقال لم لا يصار في الأول من هذا القسم إلى ترجيح القول كما هو رأي الآمدي من غير توقف (قوله) لأن كل واحد منهما إلخ، يعني أن هاهنا احتمالين لأنه يجوز في كل واحد منهما تقدمه إلخ (قوله) كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وسلم، وهي أول الأصناف في هذا القسم حيث قال فإن جهل فالوقف للاحتمال (قوله) للتعبد، يعني أنه إذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد يرجح القول فيعمل به بخلاف ما إذا تعلقا به صلى الله عليه وسلم فإنه لا تعبد لنا بأعماله ولا يحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك بل ذلك من باب الاعتقاد وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه صلى الله عليه وسلم هو بالقول أو الفعل فلم يحتج إلى عمل فيتوقف في الاعتقاد إلى ظهور التاريخ لكن يقال هذا الجواب تام على =

(*) قوله فهذا السؤال طلب لتعيين العلة إلخ، مقتضى هذا التقرير عدم كون التوقف قولاً لأحد فالصواب أن يقول المؤلف صلى الله عليه وسلم ولما سبق من عدم رجحان الفعل امتنع التوقف أو نحو ذلك اهـ محمد بن زيد ح

بخلاف التوقف في حق الرسول ﷺ لعدم تعبدنا به^(٥٤) (و) ثالثها الكلام في (العام^(٥٥)) له ﷺ ولأئمة ص. ٤٨/ وهو (نسخاً وجهل تاريخ كهذا) أي: هو كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصاً بالأمة في أحكام النسخ وجهل التاريخ لا في نفي التعارض، وتفصيل ذلك أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن

(٥٤) عملاً وأما الاعتقاد فلا بد منه اهـ (*) فإنه من باب الاعتقادات وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه هو بالقول أو الفعل فلم يحتج إلى عمل فيتوقف في الاعتقاد إلى ظهور التاريخ اهـ جواهر التحقيق (*) إلا لمقتضى آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الأول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لأن عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به ﷺ من القسم الأول وقد اختير هناك القول لثلاث يقع التعارض اهـ (٥٥) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة، أو استقبال القبلة بالحاجة حرام، أو استقبال القبلة وقال هذا مباح اهـ منهاج .

= اختيار ابن الحاجب من القول بالتوقف فيما كان خاصاً من القسم الأول والرابع كما عرفت من المنقول عنه وعن الإمام المهدي ﷺ وأما علي ما اختاره المؤلف ﷺ وشارح المختصر من العمل بالقول فيما كان خاصاً به من القسم الأول والرابع فتعليل التوقف هاهنا بعدم التعبد منقوض بما اختاره في هذين القسمين. ولعله يجاب بأنه وجد مقتضى لاختيار القول فيما كان خاصاً به في هذين القسمين أرجح من هذا التعليل وهو لزوم النسخ لو حكم بتأخر الفعل وامتناع تقدم القول على بعض التقادير كما عرفت والله أعلم **(قوله)** العام له ﷺ ولأئمة، نحو لا يجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال **(قوله)** وهو نسخاً وجهل تاريخ، قيل أنهما انتصبا تمييزاً عن اسم الإشارة كما في قوله تعالى (مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا). ورد بأن شرطه الإبهام كما في الآية ولا إبهام هنا، ويحتمل أن يكون تمييزاً عن نسبة الخبر إلى المبتدأ كما في بالضممة رفعاً. ورد بلزوم تقديم التمييز مع بعده بما فيه من التكلف ولعل الأظهر نصبهما على الظرفية وإن كانت مجازية وفي قول المؤلف ﷺ في أحكام النسخ وجهل التاريخ تأييد لذلك **(قوله)** كهذا، أي كالصنف القريب وهو الصنف الثاني من القسم الثاني بقرينة الإشارة بما للقريب **(قوله)** لا في نفي التعارض، يعني المذكور سابقاً^(*) في الشرح فإن التعارض في حقه ثابت هنا بين القول والفعل لعموم القول هنا **(قوله)** إن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر، مثال تأخر الفعل أن يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال ثم فعل ففعله ناسخ لدليل التحريم مع التمكن بأن يمضي وقت يتمكن ﷺ وأئمة من الكف فيه لكن الناسخ هنا^(*) في حقه مجرد الفعل لا مع دليل التأسّي وأما في حق الأمة فالناسخ الفعل مع دليل التأسّي كما سبق. ومثال تأخر القول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم فالقول في الحقيقة =

(*) قوله) يعني المذكور سابقاً في الشرح، بقوله لا تعارض بين القول الخاص بالأمة والفعل المدلول على تأسّي الأمة به في حقه اهـ منه **(*) قوله)** لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل ، فليس هذا مما تقدم اهـ ح

إلى آخر ما ذكر هناك سواء، سواء تناوله القول بطريق الظهور أو التنصيص مطلقاً، لا يقال: إذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله ﷺ تخصيص للعموم وسواء تقدم أو تأخر أو قارن كما يجيء إن شاء الله تعالى في مسألة بناء العام على الخاص؛ لأنه يقال: يستلزم أن يكون المتأخر من العام.

= ناسخ لدليل التأسّي في حقهم وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل^(١) وليس هذا مما تقدم **(قوله)** إلى آخر ما ذكر هناك، من أن الناسخ حينئذ إما الفعل مع دليل التأسّي لدليل التحريم وإما القول لدليل التأسّي ومن أن التعارض بين القول والفعل ممتنع مع عدم التمكن، ولذا قال المؤلف عليه سلام سواء أي يماثل ما نحن فيه وما سبق تماثلاً سواء أي مستوياً بلا نقصان لكن تعليل تأخر الفعل فيما سبق يكون دليل التأسّي عبثاً أو بدا وتعليل تقدمه بكون دليل التأسّي بدا لا يجري هنا في حقه ﷺ وهو ظاهر فليس كما سبق اللهم إلا أن يقال يصح التعليل بذلك وإن لم يصح في حق النبي ﷺ نظراً إلى المجموع من حيث هو مجموع فتأمل **(قوله)** سواء تناوله بطريق الظهور، نحو الاستقبال وقت كذا حرام على كل أحد. والتنصيص نحو حرام علي وعليكم **(قوله)** مطلقاً، قيد لتناول القول بطريق الظهور أو التنصيص لا لقوله إلى آخر ما ذكر هناك سواء فإنه لا يصح تقييده بذلك لأن قيد الإطلاق قد فهم من قوله إلخ ما ذكر هناك سواء وأما قوله سواء تناول القول إلخ فلم يكن قد سبق لأن القول فيما سبق خاص بالأمة وفيما نحن فيه عام له وللأمة فلا بد من ذكره وتقييده بقوله مطلقاً ويكون المعنى سواء أمكن العمل^(٢) فيكون الفعل ناسخاً أولم يمكن فيكون المتأخر ممتنعاً ليتفرع عن ذكره وتقييده السؤال المشار إليه بقوله ((لا يقال)) والجواب المشار إليه بقوله لأنه يقال إلخ ولولم يذكره ويقيده بالإطلاق لم يتفرع ما يتفرع عنه السؤال إلا بتكلف فلذا أورد بعده السؤال وأجاب عنه وبما ذكرنا سقط ما ذكر بعض الناظرين من أن هذا أعني مطلقاً نسخة بدل من قوله سواء تناوله **(قوله)** بلا تراخ إلخ، قيل الصواب تأخير قوله بلا تراخ عن قوله ففعله ((قلت)) بل الصواب عبارة المؤلف لأن المراد بلا تراخ في وقوع الفعل أو في وقوع القول فلذا قدمه المؤلف ﷺ فلو قال ففعله بلا تراخ لم يشمل وقوع القول بلا تراخ فتأمل **(قوله)** ففعله ﷺ تخصيص للعموم، وهو قوله الاستقبال حرام في وقت كذا على كل أحد ثم استقبل قبل وقت التمكن من الترك فيكون فعله مخصصاً لذلك العموم فيثبت التحريم في حق غيره **(قوله)** لأنه يقال إلخ، حاصل الجواب أن المانع عن التخصيص ليس هو مجرد وقوع الفعل قبل التمكن من الترك أو وقوع القول قبل التمكن من التأسّي بل المانع كون المتأخر من دليل التحريم أو دليل التأسّي يكون عبثاً أو بدا لكن قد عرفت سابقاً أن العبث أو البدا إنما هو في حق الأمة^(٣) لا في حقه ﷺ "وبيان" كونه عبثاً أو بدا أن دليل التحريم مع تأخر الفعل عنه كما في هذا المثال إن تقدم على دليل التأسّي وهو تأسوا بي في الاستقبال بأن استقبل قبل التمكن من الكف عنه =

(*) قوله) وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل، أي لدليل التكرار اهـ **(*) قوله)** ويكون المعنى سواء أمكن العمل إلخ، تأمل اهـ ح **(*) قوله)** إن العبث أو البدا إنما هو في حق الأمة لا في حقه ﷺ، إلا مع اعتبار دليل التكرار في حقه ﷺ اهـ حسن ح

/ص٤٨١/ ودليل التأسّي عبثاً أو بدا^(٥٦)، بلى قد يمكن ذلك في صورة نادرة، وهي: أن يطول تأخر دليل التأسّي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصاً ودليل التأسّي ناسخاً، وأن المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له، لكن تقرير الوجه الرابع^(٥٧) هاهنا أدق؛

(٥٦) فما بقي إلا الحكم بامتناع وقوع ذلك بلا تراخ فلا يقع إلا مع التراخي اهـ
(٥٧) وهو قوله وإبطاله بالكلية لو عمل بالفعل اهـ

= كان دليل التأسّي عبثاً لمنع دليل التحريم عن التأسّي أو بدا إن نسخ به دليل التحريم إذ هو قبل التمكن من الكف، وإن تأخر دليل التحريم كان عبثاً إن لم ينسخ به دليل التأسّي، أو بدا إن نسخ به دليل التأسّي لكونه قبل التمكن من التأسّي فتمتنع هذه الصورة، وحينئذ فلا بد وأن يتراخى أحد الأمرين إما الفعل أو القول وإذا كان أحدهما متراخياً فلا تخصيص وأما مع الإمكان فالمتأخر ناسخ فإذا تقدم دليل التحريم وأمكن الترك ثم ورد دليل التأسّي واستقبل النبي ﷺ كان الفعل ناسخاً لدليل التحريم إلا أن النسخ للفعل وحده في حقه ﷺ وفي حقنا الناسخ الفعل مع دليل التأسّي، وإن تأخر دليل التحريم ومضى وقت يمكن فيه التأسّي كان دليل التحريم ناسخاً لدليل التأسّي في حقنا إذ لا تكرار في حقنا، ونسبته إلى الفعل مجاز، وأما في حقه فدليل التحريم ناسخ لمثل ذلك الفعل لثبوت التكرار في حقه كما عرفت **(قوله)** في صورة نادرة، وهي أن يطول تأخر دليل التأسّي في المثال المتقدم. وبيانه أن يرد تحريم الاستقبال في وقت معين ثم يستقبل ﷺ بلا تراخ ثم يتراخى دليل التأسّي حتى مضى وقت يمكن كف الأمة فيه عن الاستقبال ثم يرد دليل التأسّي في الاستقبال للقبلة بقضاء الحاجة فإنه يكون فعله ﷺ بلا تراخ مخصصاً له من عموم التحريم في حقنا **(قوله)** وإن المختار، عطف على قوله سابقاً إن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر **(قوله)** لكن تقرير الوجه الرابع، يعني من وجوه ترجيح القول **(قوله)** هاهنا أدق، هذا دفع لما ذكره العلامة في شرح المختصر من أن الوجه الرابع لا يتمشى هنا فأشار المؤلف ﷺ إلى أنه يتمشى ولكن بوجه أدق وتقديره أن العمل بالفعل^(*) يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وإن كان يبطل الفعل في حقهم وفي حقه لكن إنما يبطل في حقه دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فإنه قد فعل مرة ولا يتصور إبطاله وهذا كاف في ترجيح القول لكن الاستدراك في قول المؤلف ﷺ ولكنه لا يبطله بالكلية غير ظاهر فإن معنى عدم إبطاله بالكلية قريب من معنى إبطال استمرار حكم الفعل لا أصله وإنما يصلح استدراكاً لإبطال حكم الفعل في حقه كما في عبارة العضد حيث قال يبطل حكم القول في حقهم وفي حقه لكن إنما يبطل في حقه دوام الفعل، فلو قال المؤلف ﷺ لأن العمل بالقول وإن أبطل الفعل في حقه هنا لكنه لا يبطله بالكلية =

(*) قوله) وتقديره أن العمل بالفعل الخ، صوابه بالقول لأن الكلام في ترجيحه على الفعل بما ذكره في المرجحة ولعله سبق قلم يدل عليه قول المحشي فلو قال المؤلف لأن العمل بالقول الخ اهـ ح عن خط شيخه

لأن العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لا هناك، ولكنه لا يبطله بالكلية لأنه لا يبطل ما قد وقع من الأفعال قبله، وبعض المتأخرين ذهب^(٥٨) في هذا الطرف إلى التوقف [في حقه] وترجيح القول في حق الأمة

(الثالث) من الأقسام الأربعة وهو حيث دلّ دليل على التكرار في حقه^(٥٩) دون وجوب التأسي/٤٨٢/ به ثلاثة أصناف أحدها (القول الخاص بنا) وهو (لا يعارض) فعله ﷺ^(٦٠) لعدم تعلق الفعل بالأمة (و) الآخر أن القول الخاص (به) ﷺ (والعام) له ولأئمة (نصاً فيه) والكلام فيهما (كأول) أصناف القسم (الثاني) في جميع الأحكام. بقي الكلام في العام له بطريق الظهور، وهو أنه لا تعارض بين القول والفعل في حق الأمة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم، وأما في حقه ﷺ فالمختار أن الفعل مخصص للقول العام سواء تقدم أو تأخر إلا في صورة واحدة، وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول.

(٥٨) قال السعد مقتضى كلام المتن والشرح يعني المختصر والعصد تقديم القول في حقه وفي حقنا لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك في حقنا أما في حقه فالتوقف وبهذا صرح الشارح العلامة القطب اهـ (٥٩) كما إذا علمنا أن الفعل متكرر ولا دلالة على وجوب التأسي فيه نحو أن يعلم أن رسول الله ﷺ استقبل القبلة بالحاجة مراراً متكررة مختلفة الأوقات ولم يعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت ولا دليل على أنه فعله على وجه الإباحة الشرعية فيلزمنا التأسي به بل يجوز أنه فعله بأصل العقل فإذا عارضه قول خاص أو عام لنا وله فلا معارضة في حق الأمة والمتأخر ناسخ في حقه اهـ منهاج. (٦٠) مطلقاً تقدم أو تأخر أو جهل لعدم تعلق حكم القول والفعل بهم اهـ فصول ونظام للجلال

= إذ لا يبطل إلا استمراره لظهور معنى الاستدراك (قوله) في حقه هنا، لدخوله في العموم فيبطل استمرار الفعل في حقه و (قوله) لا هناك، يعني فلم يبطل الفعل في حقه أصلاً لا أصل الفعل ولا استمراره لخصوص القول بالأمة فلا يبطل إلا في حقهم (قوله) لأنه لا يبطل ما قد وقع إلخ، بخلاف الفعل فإنه يبطل القول بالكلية (قوله) وبعض المتأخرين، نسه في الحواشي إلى الشارح العلامة القطب (قوله) وترجيح القول في حق الأمة، لأجل التعبد (قوله) لعدم تعلق الفعل بالأمة، لخصوص الفعل به لعدم التأسي به ﷺ وخصوص القول بنا فلا يعارض القول فعله سواء تقدم أو تأخر أو جهل (قوله) والآخران، يعني من الأصناف (قوله) كأول أصناف القسم الثاني في جميع الأحكام، فيكون المتأخر ناسخاً في حقه ﷺ مع التمكن ولا تعارض في حقنا لعدم وجوب التأسي كأول أصناف القسم الثاني، فإن جهل فالوقف لأن النسخ حاصل في حقه على تقدير التقدم والتأخر فلا وجه للترجيح واختار في الفصول القول مع جهل التاريخ (قوله) لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم، وذلك لعدم وجوب التأسي (قوله) عن وقت العمل بالقول، فهو ناسخ لا مخصص لامتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة =

وذهب كثير من أصحابنا إلى أن المتأخر المتراخي منهما ناسخ للآخر، فإن جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول؛ لأنه أغلب من النسخ وأهون، ولكون النسخ إنما يتجه على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص /٤٨٣ص/ وسيجيئ لهذا زيادة تحقيق في مسألة بناء العام على الخاص إن شاء الله تعالى.

(الرابع^(٦١)) من الأقسام الأربعة وهو حيث دل دليل على تأسي الأمة به دون التكرار^(٦٢) ثلاثة أصناف أحدها القول **(الخاص به)**

(٦١) عكس الثالث اهـ (٦٢) نحو أن يستقبل ويقول لا حرج عليكم في أن تفعلوا كفعلي في هذه الحال ثم يقول الاستقبال محرم علي خاصة ويقول به بعد الفعل فلا تعارض هنا في حقه ولا حقنا اهـ منهاج

=وأما حيث تأخر بوقت لا يمكن فيه العمل بدليل التكرار فالفعل مخصص إذ لا يلزم تأخير البيان وبعض الناظرين زاد في قول المؤلف رحمه الله عن وقت العمل قيداً وهو قوله بوقت يمكن فيه العمل ولا حاجة إليه لأن التأخر عن وقت العمل مشعر بإمكان العمل فالمحتاج إلى التقيد تأخر الفعل عن القول **(قوله)** وذهب كثير من أصحابنا إلى أن المتأخر المتراخي منهما ناسخ إلخ، لم يذكروا ذلك في هذا المقام وإنما ذلك مقتضى كلامهم في باب العموم والخصوص حيث ذهبوا إلى أن العام المتأخر بوقت يمكن فيه العمل ناسخ للخاص المتقدم وهاهنا حيث تأخر القول فهو عام والفعل المتقدم خاص، واختار المؤلف رحمه الله في ذلك أن العام المتأخر مخصص بالخاص المتقدم فلذا قال إلا في صورة واحدة وهي حيث تأخر الفعل لا في غيرها وهي حيث تقدم الفعل وتأخر القول العام فهو مخصص للعام، ثم قال وذهب كثير من أصحابنا إلخ وسيأتي نقل القائل بذلك وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى ما ذكرنا بقوله وسيجيئ لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى **(قوله)** رجح القول بتخصيص الفعل، الباء متعلق بالقول معمول له، وقوله لعموم متعلق بتخصيص معمول له، وقوله لأنه أي التخصيص أغلب من النسخ وذلك لكثرة التخصيص في الشرعيات، ولا شك أن النسخ أقل وقوعاً منه، علم ذلك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى **(قوله)** وأهون من النسخ لأنه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكماً قد ثبت ولا شك أن الدفع أهون من الرفع **(قوله)** على المختار، إشارة إلى أن ترجيح التخصيص بوقوعه على أربعة مقادير إنما هو على ما اختير من كون العام المتراخي عن الخاص مخصص بالخاص لا ناسخ للخاص، واختاره المؤلف رحمه الله وهو مذهب المؤيد بالله والسيد محمد بن إبراهيم وبه قال الشافعي وقد خالف في ذلك جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية فبنوا على أن العام المتراخي ناسخ للخاص المتقدم وسيأتي نقل خلافهم في باب العموم والخصوص إن شاء الله تعالى **(قوله)** على تقدير واحد بخلاف التخصيص، فيتجه على أربعة تقادير، تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به وتأخره بمدة لا تتسع لذلك والقول بالنسخ يتجه على تقدير واحد وهو تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام ولا شك أن وقوع أحد أمور أربعة أغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الأغلب لكونه مظنوناً.

(قوله) وسيجيئ هذا زيادة تحقيق، إن شاء الله تعالى بعضه قد عرفته مما ذكرنا

وحكمه (كأول) أصناف القسم (الأول و) الآخران وهما الخاص بنا والعام، الحكم فيهما أنه (لا يعارض في حقه) القول (الخاص بنا) الفعل (مطلقاً) سواء تقدم أو تأخر^(٦٣) وهو ظاهر (و) كذلك القول (العام) له ولأتمته لا يعارض في حقه الفعل^(٦٤) (إن تأخر) لأن الفرض عدم تكرار الفعل وقد وقع منه ﷺ مرة (وإن تقدم فكأول الأول) أي: فالكلام فيه في حقه ﷺ كأول أصناف القسم الأول في نسخ الفعل له مع التراخي وإلا امتنع، سواء كان نصاً فيه أو لا، لا يقال يكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصاً له^(٦٥) عن عموم القول إذا كان تناوله له بطريق الظهور؛

(٦٣) أو جهل لعدم تعلق حكم القول به اهـ نظام (٦٤) لأن الفعل على أصل الإباحة اهـ نظام (٦٥) أي النبي ﷺ اهـ .

(قوله) كأول أصناف القسم الأول، وهو حيث كان القول خاصاً به إن تأخر القول فلا معارضة في حقه ﷺ لعدم التكرار كالصنف الأول كأن يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وأما في حقنا فلا تعارض أيضاً لكن في الصنف الأول لعدم وجوب التأسي به ﷺ وأما في هذا الصنف فالتأسي ثابت لكن لما نسخ الفعل في حقه وحرّم عليه فلا تأسي وهذا يؤيد ما أشرنا إليه في القسم الثاني فتأمله وإن تأخر الفعل فناسخ في حقه مع التمكن وإلا امتنع، فإن جهل فالمختار القول نفيّاً للنسخ **(قوله)** القول الخاص، فاعل يعارض ومفعوله الفعل **(قوله)** إن تأخر، أي القول العام كأن يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز هذا الفعل لأحد فلا تعارض في حقه لعدم التكرار وأما في حقنا فسيأتي بيان الحكم فيه وفي قوله وفي حقنا المتأخر ناسخ إلخ، سواء كان في الخاص بنا أو العام لنا وله مع تقدم القول وتأخره **(قوله)** وإن تقدم، أي القول نحو أن يقول الاستقبال حرام علي وعليكم أو على كل أحد ثم يفعل فالفعل ناسخ في هذه الصور جميعاً مع التراخي بأن يمضي وقت يمكن فيه الكف عن الفعل **(قوله)** فكأول الأول، أي كأول أصناف القسم الأول، وأنت خير بأن هذا^(*) أعني تقدم القول إنما هو بعض من أول أصناف القسم الأول، لأن أول أصناف القسم الأول مشتمل على صنفين الأول منهما تأخر القول وليس هذا مثله لأن الحكم هناك أنه لا تعارض، والصنف الثاني تقدم القول، وهذا هو الذي بينه وبين مانحن فيه مشابهة لحصول النسخ بالفعل هنا وهناك مع التراخي، فالمؤلف رحمه الله قد تسامح في قوله كأول الأول وكأنه لظهور المراد **(قوله)** قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً، كأنه قال يجوز فعل الاستقبال لكل أحد فيكون معارضاً لقوله ﷺ لا يجوز لأحد الاستقبال، لا مخصصاً له (واعلم) أنه قد تقدم في القسم الثاني امتناع نظير هذا وذكر المؤلف رحمه الله لا متناعه علة أخرى وهو أنه يكون عبثاً أو بدا فينظر هل تجري هذه العلة هنالك وتلك هنا أو لا

(*) قوله) وأنت خير إلخ، هذه المشاحة لا طائل تحتها إذ الاعتماد على ظهور المعنى وأيضاً المراد أن حكم هذا الصنف أعني تقدم القول كحكمه في أول الأول لا أن حكمه كحكم الأول نفسه اهـ حسن بن يحيى ح

لأنه يقال قد صار الفعل مع دليل التأسّي عاماً معارضاً للقول العام ولا يجوز /٤٨٤ص/ إلا بتراخ، اللهم إلا أن يكون دليل التأسّي متراخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التأسّي في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن (المتأخر) من القول والفعل (ناسخ) للآخر (مع التمكن) وإلا امتنع كما سبق، وهذا^(٦٦) إنما يصح إذا كان المتأخر من قوله أو فعله

(٦٦) أي كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الأمة اهـ سعد

(قوله) ولا يجوز، الظاهر أن المراد أنه لا يجوز التخصيص^(*) من كونهما عامين وهذا ظاهر، وهو مقتضى ما سيأتي للمؤلف رحمته في بناء العام على الخاص من أنه قسمان، إما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر مطلقاً، وإما أن يكون كل واحد منهما أعم من وجه ولم يذكر ما إذا كانا عامين معاً لامتناع كون أحدهما مخصصاً بالآخر لكن هذا التفسير لا يلائمه .

(قوله) إلا بتراخ، لأنه مع التراخي لا يجوز التخصيص أيضاً بل يكون المتراخي ناسخاً ((قلت)) هذا إيراد قوي وإن حمل قوله إلا بتراخ على أن المراد تراخي دليل التأسّي لم ينتظم بعده قوله اللهم إلا أن يكون إلخ، ولو حذف المؤلف رحمته قوله إلا بتراخ^(*) لاستقام الكلام ((وقد يجاب)) بأن قوله إلا بتراخ نسخة وقوله اللهم إلا أن يتراخي إلخ، نسخة أخرى بدل عنها لكونها أوضح منها فجمع بينهما الناسخ، وأما حمل قول المؤلف رحمته فلا يجوز على أن المراد لا يجوز تعارضهما^(*) فغير مناسب للمقام لأن الكلام في التخصيص مع أنه غير صحيح لأنه سيأتي في باب الترجيح أن العام الشرطي مرجح على غيره والجمع باللام والموصول على الجنس باللام ونحو ذلك، والترجيح فرع جواز التعارض بين العمومين **(قوله)** اللهم إلا أن يكون دليل التأسّي متراخياً إلخ، إذ يصح التخصيص حينئذ بالفعل لأنه مع تراخي دليل التأسّي خاص، لأن العموم إنما نشأ من الفعل مع دليل التأسّي **(قوله)** وحكم الخاص، أي القول الخاص بنا، و**(قوله)** والعام، أي لنا وله نحو لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال، أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر، مثال الأول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال. ومثال الثاني أن يقول ذلك ثم يستقبل و **(قوله)** في حقنا ، متعلق بحكم **(قوله)** وهذا، أي كون المتأخر من قوله أو فعله ناسخاً، اقتصر المؤلف رحمته على ما علم فيه المتأخر =

(*) قوله) الظاهر أن المراد أنه لا يجوز التخصيص، الظاهر أن الضمير في قول المؤلف ولا يجوز عائد إلى الفعل فتأمل فإن كلام القاضي فيه خلط اهـ ح عن خط شيخه.

(*) قوله) ولو حذف المؤلف قوله إلا بتراخ، يقال والله أعلم بل ذلك عمدة وهو المناسب ويكون المراد لا يجوز صيرورته عاماً معارضاً إلا بتراخ بأن ينسخه أو يخصه فقط لا التعارض العام بل الذي نحن فيه فتأمل، فيندفع قول السائل يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصاً فقوله إلا بتراخ عمدة الجواب اهـ حسن بن يحيى الكبسي ح **(*) قوله)** على أن المراد لا يجوز تعارضهما ، أي العمومين اهـ ح

(قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منهما /٤٨٥ص/ من الأمة، وذلك بأن يكون الوقت موسعاً.

= لأن ما جهل فيه التأخير لا يصدق فيه ما ذكره المؤلف من المتأخر ومن وصفه بالمطابقة للسابق منهما وهذا أظهر من تعميم السعد حيث قال ولا يخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الأمة إنما يكون قبل الإتيان بمثل فعل النبي ﷺ

(قوله) قبل صدور الفعل المطابق للسابق منهما، أي قبل صدور الفعل من الأمة المطابق للسابق من قول النبي ﷺ وفعله فقوله من الأمة متعلق بصدور الفعل، فمثال تقدم الفعل أن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول قبل صدور الاستقبال من الأمة لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال، فالقول ناسخ للفعل أما لو صدر من الأمة الاستقبال قبل القول فلا نسخ لعدم التكرار في حقهم. ومثال تقدم القول على الفعل (*) وكان القول أمراً أن يقول ﷺ صلوا في وقت كذا وكان الوقت موسعاً كما ذكره المؤلف ﷺ ثم فعل ضد الصلاة كالمشي والكف قبل صدور الصلاة من الأمة ففعله ﷺ للضد ناسخ للقول، أما لو تقدم صدور الفعل منهم فلا نسخ لعدم التكرار في حقهم لكن هل يكفي في معارضة القول وقوع الضد منه ﷺ أو الكف في أي وقت من الموسع أو لا بد من استمرار ذلك في جميع أوقات الموسع الذي يستقيم به المثال ويتم به لزوم ذلك الاشتراط المشار إليه سابقاً بقوله قبل صدور إلخ هو الاحتمال الأول ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حقه ﷺ. ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول نهياً أن يقول لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال في وقت كذا وكان الوقت موسعاً أيضاً ثم يستقبل ﷺ قبل صدور الكف من الأمة فإن فعله يكون نسخاً لوجوب الكف في حق الأمة، أما لو قد صدر الكف من الأمة قبل استقباله فلا نسخ. لكن هل يكفي في منع النسخ صدور الكف من الأمة في أي وقت من الموسع أو لا بد من استمراره إلى خروج الوقت، إن قلنا بالأول ظهر منعه للنسخ ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حق الأمة، وإن قلنا بالثاني لم يظهر منعه للنسخ إذ بعد خروج وقت الموسع لا نسخ بفعله ﷺ مطلقاً "واعلم" أن المؤلف ﷺ عدل عن عبارة شرح المختصر وهي قوله هذا إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسي إلى قوله قبل صدور الفعل المطابق للسابق ليشمل عبارة تقدم القول على الفعل والعكس إذ تصدق عبارته بما يكون صدور الفعل من الأمة على جهة التأسي كما في تقدم فعله ﷺ على قوله ومالم يكن على جهته كما في تقدم قوله ﷺ على فعله بخلاف عبارة شرح المختصر فإنها لا تصدق إلا حيث تقدم فعله ﷺ لا القول إذ لا تأسي حينئذ والله أعلم **(قوله)** وذلك بأن يكون الوقت موسعاً، إذ لو كان مضيقاً لم يصح تعارض القول والفعل لأنه إن تقدم الفعل كصيام يوم معين فإن فعل ﷺ ضده في أثناء الوقت كان نسخاً قبل التمكن وإن فعله بعد خروجه فلا حكم لفعل الضد وإن تقدم القول نحو الصيام واجب في يوم كذا لم يصح الترك في أثناءه لأنه نسخ قبل التمكن وبعده لا حكم له وكذا إن تقدم القول وكان نهياً=

(*) قوله) ومثال تقدم القول على الفعل إلخ، هذا المثال لم يظهر في تأمل إن شاء الله تعالى اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي .

(و) أما (بعده) أي: بعد الفعل من الأمة فالحكم أنه (لا تعارض) في حقهم سواء تأخر القول أو الفعل؛ إذ التقدير عدم دليل التكرير فلا يثبت الفعل على وفق الدليل إلا مرة وقد وجد فلا ينسخ (فإن جهل) المتأخر (فالقول) هو المختار من المذاهب الثلاثة (لما تقدم) من الوجوه المرجحة له على الفعل.

[تقرير النبي -صلى الله عليه وآله- وحجته] (مسألة) في بيان حجية تقريراته عليه السلام والخلاف فيها ولنلخص أولاً محل النزاع فنقول (إذا علم الرسول عليه السلام بفعل^(٦٦)) صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه أو لا،

(٦٦) وفي الحديث () حجة للشافعية في إمامة الصبي المميز في الفريضة وهي خلافة مشهورة ولم ينصف من قال أنهم فعلوا ذلك باجتهادهم ولم يطلع النبي صلى الله عليه وآله على ذلك لأنها شهادة نفي لأن زمن الوحي فيه لا يقع التقرير على ما لا يجوز كما استدل أبو سعيد وجابر بجواز العزل لكونهم فعلوه على عهد النبي صلى الله عليه وآله ولو كان منهيًا عنه لنهى عنه القرآن وكذا من استدل به على أن ستر العورة في الصلاة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة تجزي بدون ذلك لأنها واقعة حال فيحمل أن يكون ذلك بعد علمهم بالحكم اهـ فتح الباري (أي) حديث عمرو بن سلمة حيث قال (فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين وكانت علي بردة كنت إذا سجدت تقلصت) إلخ الحديث رواه البخاري.

م

(قال) (مسألة) إذا علم الرسول بفعل (قوله) بفعل، أقول أو قول أو اعتقاد ولا بد من تقييد الفعل بكونه محرماً كما يدل له قوله وإلا لزم ارتكاب محرم (قوله) عن مكلف ، أقول في الجمع فإذن لا يقر محمد صلى الله عليه وآله أحداً على باطل قال في الآيات البينات أن قوله أحداً =

=نحو لا تصوموا يوم كذا فإنه لا يصح لأنه إن فعل الصيام في ذلك الوقت كان نسخاً قبل التمكن من الترك وإن فعله بعد خروج الوقت فلا حكم له (قوله) فإن جهل المتأخر فalcول، لم يشترط المؤلف عليه السلام مع الجهل ما تقدم من كون المتأخر قبل صدور الفعل من الأمة لأن التأخر لا يظهر مع الجهل^(*) وأما السعد فقد عمم حيث قال ولا يخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الأمة إنما يكون قبل الإتيان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله فتأمل والله أعلم (قوله) إذا علم الرسول عليه السلام بفعل، الذي في الفصول إذا علم بأمر وهو أعم إذ يشمل القول والترك وكان المؤلف عليه السلام أراد بالفعل ما يعم القول وكذا الترك بناء على أنه فعل

(*) قوله لأن التأخر لا يظهر مع الجهل، يقال أنه يكفي في إبطال المعارضة أو إتيانها تحقق تقدم صدور فعل الأمة أو تأخره على المتأخر من فعله أو قوله في الجملة إذ تحققهما ليس بمجهول وإن جهل تاريخ قوله صلى الله عليه وآله وفعله وأيضاً مع اختيار تأخر القول كأن لا جهل اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد .

فلا يخلو إما أن يكون مما علم أنه منكر له وترك إنكاره في الحال لعلمه بأنه علم
/٤٨٦٧/ منه ذلك وبأن الإنكار لا ينفع في الحال أو لا، إن علم إنكاره له وذلك
كمضي كافر إلى كنيسة فلا أثر لسكوته، ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً، وإن (لم
يعلم إنكاره له) من قبل (فلم ينكره) مع وقوعه من المكلف، فإن لم يكن قادراً
على الإنكار فلا أثر لسكوته أيضاً بالاتفاق وإن كان (قادراً) ^(٦٧) فإنه) أي: ترك
الإنكار منه ^{صلى الله عليه وآله} لذلك الفعل

(٦٧) لا حاجة إلى التقييد بقوله قادراً لأن المراد بالإنكار تقييح الفعل وهو مقدور دائماً ولم
يرخص للأنبياء عليهم السلام السكوت عن تقييح القبيح وإن رخص لهم ترك الجهاد في بعض
الأحوال اهـ جلال، وفي شرح السبكي للمختصر نحو هذا حيث قال واعلم أن ما ذكر المصنف
من اشتراط كون النبي ^{صلى الله عليه وآله} قادراً على الإنكار غير محتاج إليه فقد ذكر الفقهاء أن من
خصائصه ^{صلى الله عليه وآله} عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على نفسه وعدم السقوط في الحقيقة
لأنه لا يقع منه خوف على نفسه بعد إخبار ربه تعالى بعصمته في قوله تعالى (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ
مِنَ النَّاسِ) اهـ وقال الجلال أيضاً في نظام الفصول ولا وجه لهذا القيد لأن الأنبياء لم يبعثوا
إلا للتبليغ فلا يجوز عليهم السكوت قط لأنه كتمان للتبليغ وقد تقدم عصمتهم عنه اهـ

م

= يدخل غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعاً وإن صدر من غير المكلف ولا
يجوز تمكين غير المكلف منه وإن لم يَأْثُم به ولأنه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل
لا يبعد أن المكروه وخلاف الأولى كذلك . (قوله) كمضي كافر إلى كنيسة، أقول سكوته مع
سبق تحريمه الدال عليه إنكاره له يوهم نسخ تحريمه كما يأتي (قال) قادراً، أقول هو هكذا =

(قوله) لعلمه بأنه علم منه ذلك، أي كونه منكرًا له وهذا التعليل كما في شرح المختصر وقد
تضمن الإشارة إلى شرطين (الأول) أن يعلم المكلف كونه ^{صلى الله عليه وآله} منكرًا له (والثاني) أن يعلم
النبي ^{صلى الله عليه وآله} أن المكلفين قد علموا ذلك. أما الأول فقد أفاده المتن ووجه ظاهر. وأما الثاني
فلم يذكره ^{صلى الله عليه وآله} في المتن وكذا ابن الحاجب ووجه أنه ^{صلى الله عليه وآله} إذا لم يعلم علم المكلفين بذلك
لم يجز سكوته بل يجب تعريف المكلفين بأنه منكر (قوله) وبأن الإنكار لا ينفع، أي لا يؤثر
لكون الفاعل من أهل التصميم على ما فعل وهذا الشرط قد عطفه ^{صلى الله عليه وآله} بالواو إذ لا بد منه مع
ما قبله فلا وجه للتصويب بأن الأولى ألف التخيير (قوله) فلم ينكره قادراً، جعل المؤلف ^{صلى الله عليه وآله}
اشتراط القدرة لما لم يعلم إنكاره له لا فيما علم أنه منكر له كمضي كافر إلى كنيسة إذ لا يظهر
لكونه شرطاً له كثير فائدة لأنه ^{صلى الله عليه وآله} منكر له من غير شرط وإنما الشرط علم المكلف بإنكاره
^{صلى الله عليه وآله} وعدم نفع الإنكار لتصميم الفاعل على ما هو عليه. وأما صاحب الفصول وابن الحاجب
وغيرهما فجعلوا القدرة شرطاً فيما علم أنه منكر له قال ابن الحاجب إذا علم بفعل ولم ينكره
قادراً فإن كان كمضي كافر إلخ والله أعلم .

(يدل على جوازه) أي: جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غيره أيضاً؛ إذ ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له أو لا (و) لكنه (إن سبق تحريم) له (فنسخ^(٦٨)) أي: فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصاً /٤٨٧ص/ أو عموماً، وذهب قوم إلى أن الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده، وآخرون إلى أن تقريره لا يدل على شيء من الجواز والنسخ، والحجة لنا على الجواز أنه يجب أن يكون كذلك (وإلا لزم ارتكاب محرم) من الرسول ﷺ، وهو تقريره على المحرم، والتقرير على المحرم محرم، واللازم باطل؛ - وإن فرض كونه من الصغائر- لعصمته ﷺ عما يتعلق بالأحكام من المعاصي مطلقاً كما سبق،

(٦٨) إن لم يمكن التخصيص بأن تراخى عن وقت الحاجة وأما إذا أمكن التخصيص حمل عليه جمعاً بين الدليلين اهـ شرح ابن جحاف (*) بشرط أن لا يعلم الفاعل سبق التحريم وإلا كان عاصياً يجب الإنكار عليه اهـ سيدي عبد القادر بن أحمد رحمه الله .

م

= في مختصر ابن الحاجب وقيل عليه لا حاجة إليه لأن المراد من الإنكار تقبيح القبيح وهو مقدور دائماً ولم يرخص للأنبياء عن تقبيح القبيح وإن رخص لهم في ترك الجهاد في بعض الأحوال (قوله) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً، أقول وهل يدل على الإباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضاً، قال السبكي لا أحضر فيه نقلاً ثم قال إلى الإباحة لأنه لا يجوز الإقدام على فعل إلا بعد معرفة حكمه، فلذلك دل تقريره على الإباحة ((قلت)) ولا يخفى أن الإباحة جائزة لما علم من أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع الإباحة وهو الذي رواه المصنف فيما يأتي عن أئمة الآل والجمهور وإن قيل بالمذهب الأقل أن الأصل الحظر فيلزم أن تقريره هنا دال على النسخ ويكون من الصورة الآتية وهي قوله فإن سبق تحريم فنسخ ثم لا يخفى أن الدليل في المسألة هو قوله وإلا لزم ارتكاب محرم ولا ارتكاب لمحرم إلا إذا كان سكوته عن فعل محرم، والمحرم ما سبق تحريمه له أو كان محرماً أصالة بناء على أن أصل الأشياء الحظر وهو خلاف المختار ولذا قلنا أنه يقيد قوله بفعل المحرم لينطبق الدليل على الدعوى (قوله) لكنه إن سبق تحريم له فنسخ، وأجاب عنه في شرح الورقات بأن العلم بأنهم مصرون على عدم الترك لما هم فيه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً يدفع النسخ انتهى (قال) فنسخ، أقول قيل السكوت على فعل معلوم التحريم لا يدل على جواز ولا نسخ لأن النسخ التحريم وإباحة المحرم لا يكفي في تبليغهما الأمة سكوت بل لا بد في التبليغ من قول لجواز أن يكون السكوت لعلمه بأن الفاعل لا ينزجر مع الاكتفاء في إقامة الحجة بما تقدم من الإعلام بالتحريم (قوله) وذهب قوم إلى أن الحكم مختص بالفاعل، أقول هو قول القاضي أبو بكر الباقلاني لأن السكوت ليس بخطاب حتى يعم ((وأجيب)) بأنه كالخطاب كذا في شرح الجمع للمحلي ولا يخفى أن قوله أن السكوت كالخطاب فيعم، مصادرة وجعل للنقيض كنفية في الحكم (قوله) والحجة لنا على الجواز، أقول أي جواز المحرم .

هذا إن لم ينكر ولم يستبشر (فإن استبشر به فأوضح) أي: فهو أوضح في الدلالة على الجواز (وبهما) أي: بترك الإنكار والاستبشار (تمسك الشافعي في القيافة) أي: في إثبات كونها مستند الأنساب ومسلکا حقاً في ذلك، وهي الاهتداء للشيء، يقال قاف الأثر قيافة إذا اهتدى له، والقافة جمع القائف وهو من يعرف الآثار، وجعلها مصدراً -كالقيافة- غلط مشهور، و متمسك الشافعي رضي الله عنه قصة المجز (٦٩) المدلجي، روي أنه مر بزيد بن حارثة وأسامة وقد ناما في قطيفة (٧٠) وغطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فلما رأى ذلك قال هذه الأقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصة للنبي ﷺ سر بذلك سروراً عظيماً، وسببه أن أسامة كان أسود وزيداً كان أبيض، وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب أسامة، فلما ألحقه المجز المدلجي بزيد سر ﷺ بذلك،

(٦٩) هو بميم مضمومة ثم جيم مفتوحة ثم زايين أولاهما مكسورة مشددة وإنما سمي مجزاً لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه ولم يكن علماً ذكره في شمس العلوم وغيره وهكذا ضبطه في شرح المشارق وابن ماكولا والجاني وذكر الدارقطني وعبد الغني عن ابن جريج أنه محرز بالحاء المهملة الساكنة ثم راء مكسورة () اهـ من شرح السيد صلاح () ذكره في الدراري قال الهندي هكذا ذكره بعضهم وهو تصحيف وإنما غر بعضهم في علقمة بن محرز اهـ قوله الجاني هو أبو علي الغساني وغسان اسم ماء في الأصل سمي به قبيلة من اليمن وجان بالجيم المفتوحة وتشديد الياء المثناة التحتية بوزن شداد بلدة بالاندلس منها ابن مالك وأبو حيان رحمهما الله اهـ مختصراً من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري نقلاً عن شفاء القاضي عياض (٧٠) وهو كساء له خمل اهـ نهاية والخمل هذب القطيفة اهـ قاموس

(قوله) فأوضح، أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فيعمل به وأما قصة المدلجي فليست مما ثبت بالتقرير والاستبشار لدليل خاص فيها منع من ذلك والله أعلم (قوله) المجز، بضم الميم وتشديد الزاي المكسورة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه (قوله) أسارير وجهه تبرق من الفرح، هي الخدان والوجنتان ذكره في القاموس وحديث المدلجي متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها وفي الحديث استنار وجهه كأنه قطعة قمر قال الدماميني كنت أسمع شيخ الإسلام البلقيني (*) يقول وجه العدو عن تشبيه وجهه بالقمر إلى تشبيهه بقطعة قمر هو أن القمر فيه قطعة يظهر فيها سواد وهو المسمى بالكلف فلو شبه بالمجموع لدخلت القطعة في المشبه به وغرضه إنما هو التشبيه على كمال الوجوه فلذا قيل أنه قطعة قمر يريد القطعة الساطعة الخالية عن شوائب الكدر

(*) قوله البلقيني، بلقين كغريق بالضم وكسر القاف قرية بمصر منها علامة الدنيا صاحبنا عمرو بن رسلان اهـ قاموس

ودخل على عائشة وأسارير^(٧١) وجهه تبرق من الفرح، فقالت عائشة يارسول الله أنت أحق بقول الهذلي:

وإذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل،
/٤٨٨٥/ فقال لها ألم تري إلى معجز كيف مر على أسامة وزيد، وحكى لها
القصة^(٧٢)

(ورد^(٧٣)) على الشافعي (بأن ترك الإنكار) لا نسلم أنه لكون الطريق التي
استند إليها المدلجي في قوله الحق حقاً^(٧٤)، بل (لموافقة الحق) في القول دون
الطريق؛ إذ الشرع كان حاكماً^(٧٥) بالتحاق أسامة بزید، فصار كما لو قال فاسق: هذه
الدار لفلان يعزوها إلى مالکها ويده ثابتة عليها، فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل
على قوله لم يكن حكماً^(٧٦) بأقوال الفسقة في محل النزاع، والاحتياج^(٧٧) إلى
إقامة البينات.

(و) لا نسلم أن (الاستبشار) الحاصل من الرسول ﷺ حين بلغه قول المدلجي
لأجل حقية طريقه إذ المعلوم أنه (لإلزام الخصم^(٧٨)) لأن رجوع العرب إلى أقوال
القافة معلوم لا ينكر، فلما أتى المدلجي -وهو قائفهم- بما يكذبهم، سره ما
سأههم.

"وأجيب" عنهما بأن ترك إنكاره ﷺ واستبشاره كما يدلان على حقية المقرر
يدلان على حقية طريق ثبوته؛ إذ لا يجوز له ترك الإنكار على ما طريق ثبوته منكر،

(٧١) الأسارير جمع لأسرة جمع سرار وهي خطوط الكف والجبهة اه صحاح معنى
(٧٢) وفي جواهر التحقيق مالفظة وهي أي قصة المدلجي أن عائشة قالت دخل المدلجي
القائف على النبي ﷺ فرأى زیداً وأسامة إلخ وفيه أن القصة بحضرة النبي ﷺ بخلاف
ما هنا اه من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٧٣) الراد القاضي أبو بكر
الباقلاني اه (٧٤) خبر الكون اه (٧٥) بقوله الولد للفراش اه قسطاس (٧٦) وفي نسخة
حاكماً اه (٧٧) أي وفي محل الاحتياج اه (٧٨) ويكفي في الإلزام أن القيافة عندهم حق
فإن الإلزام لا يجب أن يكون بمقدمة حقة في نفسها بل بما يعلم الخصم اه جواهر

م

(قوله) كما لو قال فاسق، أقول الفاسق قد علم من النص عدم قبول خبره ولم يعلم ذلك في
القيافة بل قال ﷺ في شأن الملاعة إن جاءت بالولد على صفة كذا فهو لفلان وإن جاءت به
على صفة كذا فهو لفلان فلما جاءت به على الوصف المكروه قال لولا الأيمان لكان لي ولها
شأن، وكذلك أمره سودة بالاحتجاب من ابن وليدة زمعة لما رأى شبهه بعتبة بن أبي وقاص
وهذا ملاحظة للقيافة وقد قررناه في سبل السلام (قال) لإلزام الخصم، أقول يقال عليه وكيف
يجوز أن يلزم الخصم بما هو باطل عنده ﷺ وهو مشروع الأحكام وهذا هو ما أشار إليه في
الجواب في الشرح ولا يخفى قوة الجواب

وإن وافق الحق^(٧٩)، ولا الاستبشار به لإيهام جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه^(٨٠)، وإذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به دل على حقية طريقه وهو القيافة " وقد يجاب " بأن قول المدلجي قد عرف حقيقته المسلمون من غير طريق التقرير، فلم يكن سكوته ﷺ /٤٨٩ص/ واستبشاره لإثبات حكم حتى يلزم من إثباته إيهام جواز طريقه، بل لإلزام منافقي العرب^(٨١) وإدحاض مقاتلتهم وطعنهم في الدين وأهله بما لم يسكتهم سواه، **(ولا يلزم إنكارها) أي القيافة (لظهور أنها ليست طريقاً) شرعية** ويدل على ذلك أنها لو كانت طريقاً لما سكت عنها الرسول ﷺ مع تكرار غمز^(٨٢) المنافقين في نسب أسامة وقصدهم بذلك آذاه ﷺ وتكذيبه في إلحاقه أسامة بزيد، ولطلبها أشد الطلب، ولمّا سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة إليها علم أنها ليست طريقاً شرعية، فلم يجب إنكارها،

(٧٩) لو قيل ترك الرسول ﷺ للإنكار وعدم الاستبشار لعذر مع ظهور ما هو المعتمد عند المسلمين وذلك العذر أنه لو أظهر الشناعة لقول المدلجي وأنكر عليه قوله لصرفه الكفار إلى إنكار حقية هذا القول وتكذيبه في قوله لا إلى إنكار طريقته لم يكن بعيداً والله أعلم (٨٠) ينظر في استحالة فإنه قد يجوز الشيء دون طريقه كأخذ أموال الحربين بالربى ونحوه كثير والله أعلم اهـ إنما هذا صورته صورة الربى وإلا فلا ربي إذ هو في الحقيقة مجرد أخذ اهـ (٨١) هذا هو معنى قوله أنه لإلزام الخصم فينظر اهـ (٨٢) في القاموس وفيه مغمز وغميزه، أي مطعن أو مطمع

م

(قال) إيهام جواز طريقه، أقوله هذا يناقض قوله فإن استبشر فأوضح أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فعلى هذا يقال فيجوز أن يقر على منكر لإلزام الخصم وهذا ينافي العصمة وكيف يقر على محرم لإلزام قوم لم يؤمنوا بالله ولا برسوله ولا صدقوا ما يروونه من المعجزات وهم يسمعون القرآن يبث أسرارهم ويخبر بما في قلوبهم وهم يكذبونه فتكذيبهم للقائف حين وافق ما يكرهونه أشد، وإنكارهم لما أتاه أبلغ وقد أشار المصنف إلى ضعف الجواب بقوله وقد يجاب **(قوله)** مع الحاجة إليها، أقول لا حاجة به ﷺ إلى دفع ما يفترونه من الأباطيل ولو احتاج الرسل إلى ذلك لشغلوا عن تبليغ أحكام الله لتطلب ما يدفع القالة عنهم فإنهم أعظم الناس بلاء بأقوال من بعثوا إليهم من مكذب ورام بالسحر والجنون ومتوعد لهم وغير ذلك وليس ذلك مما يعينهم بل إنما همهم إبلاغ ما أمروا بإبلاغه وحاجتهم إلى ذلك، وجهاد من أمروا بجهاده

(قوله) ولا الاستبشار به، أي بما طريق ثبوته منكر **(قوله)** لإيهام جوازه، أي جواز الاستبشار به

وحكم مجرز في قيافته كحكم كافر في مضيه إلى كنيسة مما علم أن الرسول ﷺ منكر له على الإجمال؛ لما اشتهر من سعيه في إماتة طرق المشركين، وبعده عن متابعتهم، وعلو شأنه عن سلوك طرائقهم وتتبع آثارهم^(٨٣).

(٨٣) قال ابن القيم في هديه قد صرح النبي ﷺ في الحديث الصحيح بصحتها فقال في ولد الملاعنة إن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال ابن أمية وإن جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على شبه الذي رميت به قال لولا الأيمان لكان لي ولها شأن وهل هذا إلا اعتبار للشبه وهو عين القافه اهـ وقد أطل البحث فيه فراجعه في مباحث النكاح وما يتبعه اهـ من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته، ولفظ زاد المعاد لابن القيم (فصل) وقوله ﷺ أبصروها فإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية وإن جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء إرشاد منه عليه السلام إلى اعتبار الحكم بالقافة، وأن للشبه مدخلاً في معرفة النسب وإلحاق الولد بمن له الشبه وإن لم يلحق بالملاعن لو قدر أن الشبه له لمعارضة اللعان الذي هو أقوى من الشبه له كما تقدم اهـ

(قوله) وحكم مجرز في قيافته كحكم كافر في مضيه إلى كنيسة مما علم أن الرسول منكر له، أقول يقال ومتى علم أنه ﷺ منكر لذلك بل قدمنا لك تقريره للقيافة **(قوله)** وبعده عن متابعتهم، أقول قد أقر عليه السلام الدية على ما كانت عليه في الجاهلية وأقر القسامة على ذلك وأقر النكاح على أحد الأقسام التي كان عليها في الجاهلية "نعم" لولم يأت في القيافة إلا حديث مجرز لربما قيل أنه يحتمل أن لا يثبت به حكمها لجواز أنه استبشر عليه السلام كاستبشار المؤمنين وفرحهم بغلب الروم لفارس وإن كانوا كفاراً لأنهم استبشروا به من حيث أنهم مثلهم أهل كتاب وكذلك سره عليه السلام قتل ولد كسرى لأبيه مع أنه عاص بقتله وعلى الجملة قد يستبشر عليه السلام بلازم أمر وإن كان ملزومه غير مرضي له لكن قد عرفناك ثبوت أدلة القيافة وأنها طريق شرعي إن فقد ما هو أقوى منها من ثبوت الفراش ونحوه وبأنه لم يثبت منه عليه السلام إنكارها البتة فاستبشاره زيادة على مجرد التقرير كما عرفت .

فهرس المحتويات

٣	مسألة إثبات صحة المجاز ووقوعه
٧	(مسألة) [علاقة المجاز بالحقيقة]
٢٨	وجوه معرفة المجاز
٤٣	صحة إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي مجازاً
٤٩	(مسألة) (اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز)
٥٧	[ترجيح المجاز على الاشتراك والنقل]
٦٥	فصل في الحروف
٧٩	إفادة واو العطف الترتيب أو المعية
٨٧	البحث الثالث في الأحكام
٨٧	(الفصل الأول) حاكمية الشرع والعقل
١٢٢	(الفصل الثاني) الحكم وأقسامه
	الأحكام التكليفية:
١٢٧	(مسألة الواجب) ١ - حقيقة الواجب
١٣٣	٢ - تحقيق الواجب من الأفعال المخيرة
١٤١	٣ - تحقيق من هو المكلف بفرض الكفاية
١٤٤	٤ - تعيين وقت وجوب الواجب الموسع
١٥٣	٥ - الأداء والإعادة والقضاء في الواجب والنفل
١٥٧	٦ - حكم تحصيل سبب الواجب وشرطه
١٧٦	(مسألة المندوب) ١ - حقيقة المندوب
١٧٧	٢ - الخلاف حول تسمية المندوب مأموراً به
١٨٣	(المحظور) وهل يكون شيء واحد واجباً ومحرمًا
٢٠٤	(المكروه)
٢٠٥	(المباح) ١ - حقيقته
٢٠٦	٢ - الخلاف حول تسمية المباح مأموراً به
٢١٠	٣ - هل يدخل الواجب تحت جنس المباح؟
٢١٤	(خاتمة) في بيان الرخصة والعزيمة

الأحكام الوضعية -----	٢١٩
(مسألة) قيل الحكم بالصحة والبطالان -----	٢٢٥
الأفعال المكلف بها ومسائلها الأربع -----	٢٣٤
١- مسألة التكليف بما لا يطاق -----	٢٣٥
٢- مسألة تكليف الكافر بفروع الإيمان -----	٢٤٦
٣- مسألة المكلف به في النهي -----	٢٥١
٤- بيان أن التكليف بالفعل يسبق وقوعه -----	٢٥٤
(فصل) في بيان المحكوم عليه وأحكامه -----	٢٥٩
(مسألة) (الفهم شرط التكليف) -----	٢٥٩
٢- كلام الله وأن مما يترتب على القول بقدمه تعلق الخطاب بالمعدوم -----	٢٦٣
٣- لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقته -----	٢٧٦
(المقصد الأول في الكتاب) -----	٢٨٢
مسألة البسملة في القرآن -----	٢٨٦
(مسألة) في بيان تواتر القراءات السبع -----	٢٩٨
العمل بالقراءة الشاذة -----	٣٠٢
القرآن قسمان: محكم، و متشابه -----	٣٠٣
" فائدة " في تسمية الحشوية والمرجئة -----	٣٠٧
(مسألة) في تعريف المعرّب والخلاف في وقوعه في القرآن -----	٣٠٨
المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب في السنة -----	٣١٢
الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكبائر -----	٣١٣
(مسألة) اختلف في فعل الرسول ﷺ -----	٣١٩
أفعال النبي ﷺ ومفهوم التعارض فيها -----	٣٣٤
تقرير النبي - صلى الله عليه وآله - وحجته -----	٣٥٦
فهرس المحتويات -----	٣٦٣