الجزء الثاني من الآيات البينات للشيخ الامام العلامه
المحقق المدقق الفهامه شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للامام المحلي تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

(المنطوق والمفهوم)

(قوله في محل النطق) قال الكمال متعلق بقوله دل قال والمراد بكون المعنى مدلولا عليه في محل النطق انه لا يتوقف استفادته من اللفظ الا على مجرد النطق لا على انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقفت استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم انتهى وأقول على هذا الذي فسر به كون المعنى مدلولا عليه في محل النطق يمكن ان يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى للفظ بلا واسطة لان هذه الحالة محل للنطق وايراد اللفظ لمعناه الاحق به والمعين هو أولا له والتقدير معنى يدل عليه اللفظ في الحالة التي هي حالة النطق وحالة ايراد الالفاظ لمعانيها التي هي الاحق بها وهي حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة ثم هذا التفسير الذي فسر به كون المعنى مدلولا عليه في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي عده الكمال بعد ذلك كما ان قوله فان ما توقفت استفادته الخ يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل ايضا المعنى المجازي لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الاصلي اليه مع انه من قبيل المنطوق الصريح كما سيأتي ايضاحه في بحث المفهوم في الكلام على قوله فهو مساو لتحريم الاكل فان كان المصنف في هذا الكتاب يرى ان غير الصريح من المنطوق لم يكف في بيان كلامه قوله والمراد الخ بل لابد ان يزاد عليه عقب قوله الا على مجرد النطق قولنا أو يكون لازما لموضوع اللفظ وحينئذ يشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق غير الصريح وبين المفهوم كما أشار اليه السعد وسيأتي التنبيه عليه فالوجه ان يقال المراد بكون المعنى مدلولا عليه في محل النطق كون اللفظ مستعملا فيه وكونه هو مرادا منه بالذات فيشمل المعنى المجازي لان اللفظ يستعمل فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلي اليه

(المنطوق والمفهوم)

أي هذا مبحثهما (دل عليه اللفظ ما) أي معنى (دل عليه اللفظ في محل النطق) حكما كان كما مثله في شرح المختصر كغيره بتحريم التأفيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله في قوله

ولا يضر عدم شموله غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف فى هذا الكلام عدم الشمول وأما المدلول التضمنى فان قلنا انه الجزء المفهوم فى ضمن الكلى كان منطوقا كما سيأتى عن حواشى العضد للسعد وان قلنا انه الجزء المفهوم قصدا بعد فهم الكل كما سيأتى فى كلام الشارح تبعا للامام فالمتجه عدمه من المفهوم ثم اعلم ان ما ذكره الكمال من تعلق قوله فى محل النطق بقوله دل يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح بعد أى اللفظ الدال فى محل النطق وهو الاوفق بجعل المصنف من أقسام المنطوق نحو مدلول زيد ومدلول الاسد لان التعريف على هذا التقدير بالمعنى الذى فسر به الكمال كون المعنى مدلولا عليه بما تناول ذلك من غير تكلف واما ما ذكره شيخنا العلامة من أن قوله فى محل النطق حال من ضمير عليه قال أى حال كون ذلك المعنى ثابتا فى محل النطق أى محل نطق باسمه كالتأفيف وكالنساء فى تمكث احداهن الى آخر ما بينه وأيده بكلام العضد والسعد فهو انما يوافق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق كالمفهوم بالحكم ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زيد ومدلول الاسد لان الحالية بالمعنى المذكور تقتضى ان يكون المنطوق امرا حاصلا فى شئ نطق باسمه فلا بد من أمرين أحدهما فى الآخر الذى له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنا مدلولان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ الا هما نعم يمكن التزام الحالية على طريق المصنف أيضا لكن لا بالمعنى الذى ذكره الشيخ بل بمعنى ان ذلك المعنى محل النطق بمعنى ان النطق بازائه والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخلا فى محل النطق أى معدودا من جملة افراده واذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا المذكور عقب سوقه كلام العضد والسعد فى ذلك ما نصه وبه تعلم ان فى محل النطق يتعلق باستقرار محذوف حالا لا بدل كما يفهمه قول الشارح آنفا أى اللفظ الدال فى محل النطق انتهى قوله فى غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريق المصنف وابن الحاجب وكثيرا ما يقع الغلط من اهمال ذلك التمييز كما بينه الائمة واكدوا فى الوصية بملاحظة التمييز بين الاصطلاحات حذرا من الغلط وذلك لما علم مما تقرر ان ما أفهمه كلام الشارح وصرح به الكمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو فانما يناسب طريق ابن الحاجب دون طريق المصنف وقد علمت أيضا ان قوله أيضا بعد ما ذكر عنه فى قوله أو غير حكم هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى منشؤه أيضا عدم التمييز بين الطريقين لانه بناه على الحالية التى قررها وقد تبين انها انما توافق طريق ابن الحاجب المخالفة لطريق المصنف والا فصدق الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المبين فيما سبق مما لا اخفاء فيه كما تبين واما قوله عطفا على قوله لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى ولا يوافقه كلام القوم فهو ممنوع منعا لا توقف فيه لعاقل فانه مجرد دعوى لاسندها الا مجرد ما رآه فى كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم ومعلوم لكل عاقل ان مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضى المخالفة لكلام القوم ولا يصح نسبته الى ذلك غير ان عادة الشيخ المبالغة على المصنف لمجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث يخرج عن حد الاعتدال ويقع فيما لا يليق بالنبلاء من أنواع الاختلال ومن المعلوم المشهور البالغ غاية الظهور ان القوم الذين هم أهل هذا الفن ونسب الانسان الى موافقة كلام القوم أو مخالفته اذا وافقهم أو خالفهم انما هم مثل الباقلانى والاستاذ وابن فورك وامام الحرمين

والغزالى ونحوهم بخلاف غيرهؤلاء فانهم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا لجميعهم اذلو وافقهم او بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بينه وبين ذلك خرط القتاد وشيب الغراب وبعد الثريا والثرى فقد اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل أحد ان يصطلح على ماشاء كما نص على ذلك غير واحد من الائمة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وبذلك كله تعلم ما فى كلام شيخ الاسلام هنا فانه موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان (قوله نص ان أفاد معنى لا يحتمل غيره) قال الزركشى وهذا أحسن حدوده ثم قال لكن عود الضمير من كلام المصنف أى قوله وهو نص الى المنطوق يقتضى ان مفهوم الموافقة لا يسمى نصا وان قلنا دلالته لفظية وليس كذلك ثم كان حقه التقييد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصا اه ويجاب عن الاول بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من قبيل المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على ان مازعمه من الاقتضاء المذكور ممنوع لان تقسيم المنطوق الى النص وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ألا ترى ان تقسيم الحيوان الى الابيض وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ولا ينافى انقسام غيره أيضا الى ذلك وعن الثانى بانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق حده عليه (قوله كزيد) قد يناقش فى تمثيل النص به باحتماله معنى مجازيا بناء على جواز التجوز بالعلم وقد صرح النحاة بان التأكيد فى نحو جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجائى رسوله أو كتابه مثلا فليتأمل (قوله ان احتمل مرجوحا) قال الزركشى يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجحة وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة اذا للفظ ظاهر بالنسبة الى المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة كالاسد فان دلالته على الحيوان أرجح من دلالته على الرجل الشجاع والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن اليه اما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازا مشتهرا صار حقيقة عرفية وكذا ان لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة اه وقوله والمجازات الغير الراجحة أى بالنسبة لمعناه المجازى اما بالنسبة لمعناه الحقيقى فداخل فيه كما هو ظاهر (قوله واللفظ ان دل بجزئه على جزء المعنى فمركب) قال شيخنا العلامة ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزء كان التقييد بقوله على جزء المعنى ضائعا اذ الجزء انما يدل عليه بل يكتفى بقوله ان دل جزؤه وان اعتبر أعم من أن يكون جزأ أو مفردا كالحيوان الناطق عما يدل جزؤه فى الجملة على جزء المعنى وهو مفرد داخل فى حد المركب خارج عن حد المفرد فيطل به الاول طردا والثانى عكسا فلا بد لتصحيحهما من زيادة القصد فيهما بان يقال ان قصد بجزئه الدلالة الى آخر كلامه وأقول يجاب باختيار الشق الثانى وهو انه اعتبر أعم من أن يكون جزأ أو مفردا لكن قوله على جزء المعنى يعتبر فيه قيد الحيثية أى من حيث انه جزء المعنى وقيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار كما تقرر فى محله وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل فى تعريف المفرد نحو الحيوان الناطق عملا لان جزأه وان دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا حاجة الى زيادة قيد القصد فتأمله فانه دقيق لطيف واما قوله ثم يبطل التعريفان ايضا بصدق الاول دون الثانى على المضارع فان حرف المضارعة جزء منه الى آخر ما أطال به المأخوذ من

(وهو) أى اللفظ الدال فى محل النطق (نص) أى يسمى بذلك (ان أفاد معنى لا يحتمل غيره) أى غير ذلك المعنى (كزيد) فى نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) أى يسمى بذلك (ان احتمل) بدل المعنى الذى أفاده (مرجوحا كالاسد) فى نحو رأيت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازى والاول الحقيقى المتبادر الى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو فالاتى فيسمى مجملا وسيأتى كالجون فى ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنيه أى الاسود والابيض على السوء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد (فمركب

المضدوغيره فهو مردود اما أولا فلما حققه شيخنا الاستاذ الجليل الشريف السفوى فى حواشيه على المغرب حيث قال مانصه فان قيل يخرج أى من الكلمة بالافراد أى فى قول الكافية الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد الفعل المضارع والماضى لدلالة حروف المضارعة والحركات على حال الفاعل والزمان والمادة على الحدث وكذا يخرج المثنى والمنون والمعرف باللام ونحو قائمة وبصرى قلنا المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد منها أيضا بل المجموع للمجموع فهى أسباب أو علامات لاعتبار أمور فى مفهوم اللفظ لا انها موضوعة لها والمنون والمعرف ونحوهما كلمتان عدتا لشدة الامتزاج كلمة واحدة فلا يضر خروجها انتهى وكتب بهامش هذا الكلام مانصه تحقيق الكلام ان بعض الحروف وضعت لذاتها المعنى وتسمى حروف المعانى كالتنوين ولام التعريف ومنها ما جعل علامة أو سببا لاعتبار معان فى المركب منها ومن غيرها بمعنى انه لما ركب هذا الحرف مع غيره أريد بالمجموع مجموع المعنيين وتسمى حروف المبانى كالف ضارب وواو مضروب وبين استفعل فما ألحق بكلمة ان كان من الاولى فهما كلمتان عدتا كلمة واحدة وان كان من الثانية فهما كلمة واحدة والتنوين ولام التعريف وتاء التأنيث من الاولى للتصريح بوضعها والخلاف والشبهة فى حروف المضارعة وعلامة التثنية والجمع اه وبعد تأملك فى قوله والخلاف والشبهة فى حروف المضارعة الخ وفيما كتبه أيضا بهامش قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر مما نصه هذا كلام على سبيل المنع اذ المعترض يدعى لا الدعوى فمرادنا انا لا نسلم انها موضوعة لم لا يجوز أن تكون علامات فلا حاجة الى الدليل انتهى لا يضرك فى دفع الايراد انك ربما وقفت فى كلام غيره على ما يخالف ما ذكره فان مقام الجواب يكفى فيه مجرد منع ما ذكر فى الاعتراض ومجرد الاحتمال كما قرر فى محله (قوله والا فمفرد) فيه أمران * الاول ان لقائل ان يقول هذا صادق بالمركب لان تقديره وان لم يدل جزؤه والمركب كغلام زيد كذلك اذ جزؤه كالغين أو الزاى لا يدل اذا أجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته وقد يجاب بوجهين أحدهما ان جزأه مفرد مضاف فيعم ودلالة العام كلية بمعنى ان الحكم فيه على كل فرد فرد فيكون معناه كل جزء منه واذا دخل عليه النفى صح ان يكون من قبيل عموم السلب والمعنى وان لم يدل شئ من أجزائه وان كان قد يتبادر منه انه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه والثانى حمل الاضافة فى جزؤه على العهد الذهنى بالاصطلاح المعانى على ما صرح به غير واحد من أن المضاف الى المعرفة ينقسم انقسام المحلى بال وحينئذ فهو فى المعنى نكرة كما تقرر فى محله وقد وقع فى حيز النفى فيكون عاما والمعنى وان لم يدل شئ من أجزائه تخرج المركب لانه وان لم يدل بعض أجزائه وهى حروفه الهجائية يدل بعضها الآخر وهو كلماته فليتأمل * والثانى ان لقائل ان يقول أيضا هذا لا يصدق على الحيوان الناطق علما باعتبار كونه علما وذلك لان كلا من لفظ الحيوان ولفظ الناطق فيه يدل أى باعتبار الوضع الغير العلمى اذ استعمال اللفظ فى معناه العلمى لا يمنع دلالته باعتبار المعنى الآخر كما تقدم بيانه على جزء معناه العلمى لان معناه العلمى هو الماهية الانسانية مع التشخص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة ولفظ الناطق وهو شئ له النطق جزء الماهية الانسانية التى هى جزء المعنى العلمى وكل منهما جزء من جزء

المعنى العلمى وجزء الجزئى مع انه مفرد بهذا الاعتبار ولهذا صرحوا فى كتب الميزان بان جزأ
يدل على جزء معناه الا ان دلالته عليه غير مقصودة وأخرجوه عن حد المركب وأدخلوه فى المفرد
بقيد قصد الدلالة الذى صرحوا به حيث قالوا اللفظ ان قصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب
والا فمفرد والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى وإما قول شيخ الاسلام ويدخل فى كلامه نحو
الحيوان الناطق علما اذ كل من جزأيه دال على معنى غير جزء معناه اذ معناه الذات المشخصة
لا نظر فيه للحيوانية والناطقية وان وجد ناقبه انتهى ففيه نظر لا يخفى مما قررناه نعم يمكن ان
يجاب عن المصنف باعتبار قيد الحيثية فى قوله على جزء المعنى أى دل على جزء المعنى من حيث انه
جزء المعنى وظاهر ان واحدا من جزء الحيوان الناطق لم يدل ولا باعتبار غير الوضع العلمى على
جزء المعنى العلمى من حيث انه جزء المعنى العلمى اذ لا يتصور دلالة جزء اللفظ باعتبار أحد وضعيه
على جزء معنى الوضع الآخر من حيث انه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كما لا يخفى وقيد الحيثية
مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار فليتأمل (فان قلت) المركب قبل استعماله داخل
فى تعريف المفرد اذ يصدق عليه قبل استعماله انه لم يدل جزؤه على جزء معناه (قلت) لانسلم ذلك بناء
على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وكذا بنحو قولهم
فهم المعنى من اللفظ على ما فسره فى حواشى شرح المطالع حيث قال وأما تعريفها بالفهم مضافا
الى القاصل أو الى المشمول أعنى الى السامع أو المعنى أو بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى
فمن المسامحات التى لا يلتبس المقصود معها اذ لا اشتباه فى ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم
والانتقال ولا فى ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكأنه قيل هى حالة
للفظ بسببها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه اليه فكأنهم تنبهوا بالتسامح على ان الثمرة المقصودة
من تلك الحالة هى الفهم أو الانتقال فكأنها هو اه (قوله أو يكون له جزء غير دال على
معنى كزيد) أقول نوقش فى هذا القسم وصحة المثال بوضع الحروف للاعداد وغيرها فى بعض
الاصطلاحات وأراد بعضهم دفع هذا فقال فى قول الشمسية وشرحها ان قصد بجزئه منه الدلالة
المراد من القصد هنا قصد الواضع والمراد من الوضع هو الوضع على قانون اللغة فعلى هذا لم يرد
الاشكال بعدم قصد المتكلم أو المخاطب من اجزاء زيد قائم مثلا المعنى ولا بدلالة زاى زيد بحسب
اصطلاح غير أهل اللغة على عدد معين تأمل اه وبتقييد الدلالة بالوضع تخرج الدلالة العقلية
كدلالة نحو زاى زيد على حياة اللافظ (قوله ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) قال الزركشى
ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو الكمال كالمختصر والمنهاج للتنبيه على انه غير محتاج اليه عنده
لانهما احترز به عن جزء الشئ ولا شك ان جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب
فى المنتهى يدل على انه احترز به عن الدلالة اذا أريد بها نفس اللفظ مثل زيد مثلا لانها ليست
دلالة فى معناها بل هى لفظها اه (وأقول) اذا اريد باللفظ نفسه كانت دلالته على نفسه مطابقة
وكان مغايرا لنفسه بالاعتبار ولا يرد على المصنف اصدق ما حده به المطابقة عليه (قوله أى عدم
البصر) قال السيد المضاف اذا أخذ من حيث انه مضاف كانت الاضافة داخلة فيه والمضاف
اليه خارجا عنه واذا أخذ من حيث ذاته كانت الاضافة أيضا خارجة عنه ومفهوم العمى هو
العدم المضاف الى البصر من حيث هو مضاف فتكون الاضافة الى البصر داخلة فى مفهوم

والا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بان لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد أو دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازم معناه (الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (التزام) وتسمى دلالة التزام أيضا لالتزام المعنى أى استلزامه للمدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا وكدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنا المنافى له خارجا

المعنى ويكون البصر خارجا عنه اه (قوله والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام عقليتان ذكر شيخنا العلامة ان المصنف خالف فى ذلك ابن الحاجب ووافق البيانيين (وأقول) قد وافق الاصوليين أيضا على ما نقله صاحب غرة المنطق حيث قال المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الاخريين فانهما ليستا بمحض الوضع بل يدخل من العقل وهو ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الاول بالوضعية واختلفت فيهما فعدهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والاصوليون من العقلية اه وان بين شيخنا الشريف فى شرحها وجه عقليتهما أى مدخلية العقل فيهما بما حاصله ان انتقال العقل الى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازم بمعنى انه لولا الجزئية واللزوم وامتناع الانفكاك لم يلزم من العلم العلم خلاف ما بينه به الشارح كالمولى التفتازانى كما سيأتى بما فيه ثم قال صاحب الغرة فكل أى من المنطقيين والاصوليين والبيانيين يصطلح على ما يناسب فنه قال شيخنا الشريف فى شرحها فان المنطقيين يبحثون عن المعانى العقلية الصرفة لامن حيث ان للوضع دخلا فيها فناسب ان يريدوا بالعقلية ما ليس لغيره مدخل كما هو الظاهر والبيانيون أى والاصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطلح على ما يناسب انما يبحثون عن المعانى من حيث ان للوضع فيها مدخلا وللعقل مدخلا كالمعانى المجازية فناسب ان يريدوا بالعقلية ما للعقل فيها مدخل ولو أرادوا ما لم يكن لغير العقل مدخل لم يكن فى فهم البحث عنها واذا حصل التفاوت فى تعريف العقلية لزم التفاوت فى تعريف الوضعية لئلا تتداخل الاقسام اه وبه يظهر ان كون التضمن عقلية هو المناسب لفن الاصول وهذا مما ينازع فيما ذكره الكمال من ان التحقيق ما مشى عليه الآمدى وابن الحاجب وشارحو كلامه من أن التضمنية أيضا لفظية بل يتحصل من عبارة المصنف انه لم يرد بمحض عقليتهما بل ان للعقل مدخلا فيهما بدليل انه جعلهما أولا من أقسام دلالة اللفظ حيث قال ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهنى التزام وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الاخيرتين الخ فتامله وحينئذ فان أراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من أن التضمنية أيضا لفظية بمحض لفظيتها فهو ممنوع كما تبين مما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا أو مدخلية اللفظ كالعقل أيضا فهو موافق لما أفاده كلام المصنف على ما تبين وعلى هذا فان أراد الآمدى واتباعه بلفظيتهما بمحض لفظيتهما كان ممنوعا أو مدخلية اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافا لما اقتضاه كلام الكمال (قوله لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه) قال شيخنا العلامة هذا لا يصح فى التضمن قال التفتازانى أى فى حواشى العضد وسمى المطابقة والتضمن لفظية لانهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ الى آخر ما نقله عنه (وأقول) جزمه بعدم صحة هذا فى التضمن بمجرد ان المولى التفتازانى قرر خلافه فى حواشى العضد لكونه بعد تقرير ما مشى عليه ابن الحاجب جزم لا يصح لان مجرد تقرير التفتازانى خلاف هذا لا يقتضى عدم صحته ما لم يثبته بدليل قطعى ولم يتفق له ذلك كما تشهد به عبارته التى ساقها عنه وان كان ما قرره هو المختار عندهم والحاصل انه ان كان مستنده فى الجزم بعدم الصحة مجرد ما للمولى التفتازانى لم يصح ان يكون بمجرده مستند له لا سيما وما قاله الشارح كلام من يأخذ

(والاولى) أى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام (عقليتان) لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه

أوسع وقدره أرفع وهو امام المسلمين الامام فخر الدين وتبعه أتباعه فانه قال فى المحصول مانصه وأما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا فى المسمى فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام اه ولم ينازعه أحد من شراحه فى ذلك وناهيك بهم خصوصا مثل الشمس الاصفهانى بل وافقه على ذلك نفس المولى التفتازانى فى أول فن البيان من مطوله وان اعترضه السيد وكذا فى شرح الشمسية وان نظر فيه فانه قال فان قيل ظاهر ان فهم اللازم من لفظ الملزوم متأخر عن فهم الملزوم وأما فهم الجزء فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعا للمطابقة قلنا الجواب من وجوه الاول أن اللفظ اذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد واخطارها بالبال ثم يلتفت الذهن الى الاجزاء مفصلة متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثانى وفيه نظر اه وبالجملة فالمسئلة ليس فيها قاطع على بطلان أحد الجانبين ولهذا وقع فيها هذا الاضطراب الكبير من هؤلاء الاكابر فكيف يصح لعاقل الجزم ببطلان أحد الجانبين بمجرد مخالفة التفتازانى له فى أحد كلاميه والحكم على الائمة بعدم صحة ما قالوه بمجرد النقل عن الغير انما يصح فى النقليات المحضة كبعض الفقهيات بشروط لا تخفى لا فى مثل ما نحن فيه ولكن شغف الشيخ بالتعصب على المصنف والشارح كثيرا ما يوقعه فى أمثال ذلك وان كان مستنده فى الجزم بعدم الصحة برهان تضمنه كلام التفتازانى فحاشى الله وعذه عبارة التفتازانى قد ساقها فهل رأيت فيها شبهة فضلا عن حجة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وما أقرب الى الانصاف قول الكمال وهو أى جعل التضمن والالتزام عقليين مبنى كما أشار اليه الشارح على ان اللفظ اذا أطلق انتقل الذهن الى المعنى المطابقى ثم ان كان له جزء انتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجمال الى التفصيل بعكس الحد والمحدود فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء فى الذهن مع اتفاقهم على تقدم الجزء على الكل فى الوجودين أو فهم الجزء عند اطلاق اللفظ الذى معناه مركب حين تارة فى ضمن المركب وأخرى منفردا والوجدان يكذبه اه فلم يجتر أحد على الحكم بعدم صحة المبنى الذى نقله الشارح بل لم يزد على نقل تضعيفه وتعليله بما ذكر ولا يخفى سهولة الامر حيث ترجع هؤلاء الى الاستناد الى الوجدان فان للاولين اختيار الشق الثانى ومنع تكذيب الوجدان فان وجدان أحد لا يقضى على غيره وقد ظهر لك مما تقرر عذر الشارح فى جعله ان التضمن فهم الجزء بعد فهم الكل وذلك لان كلام المصنف كالامام وغيره مبنى عليه وقد ظهر لك منه أيضا ان من جعله فهم الجزء فى ضمن فهم الكل تكون دلالته لفظية كما تقدم عن التفتازانى فى حواشى العضد (قوله ثم المنطوق ان توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على اضمار أى تقدير فيما دل عليه فدلالة اقتضاء أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كما فى حديث مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ) أقول لا يخفى بأدنى تأمل مع التخلى عن بلية العصبية والتحلى بأوصاف الانصاف العلية أن المتبادر من هذا الكلام وسياقه ان المصنف والشارح أرادا بالمنطوق فى هذا الكلام هو المعنى الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح لا المعنى الاعم الذى قسم الدلالة عليه الى منطوق صريح وغير

(ثم المنطوق ان توقف الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كما فى حديث مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما

صريح

صريح ومما يصرح بذلك كون المصنف لم يتعرض في ابتداء الكلام لتقسيم المنطوق الى صريح
وغيره بل لاذكر لهذا التقسيم ولا اشارة اليه بوجه في هذا الكتاب في هذا المقام وان كان في قوله
الآتي قبيل مسئلة المفاهيم الا اللقب بحجة ثم ما قيل انه منطوق أي بالاشارة وقوله بعد ذلك
مسئلة الغاية قيل منطوق أي بالاشارة رمز اليه والحاصل أنه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذي
سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار الى ان ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الاشارة
يسمى منطوقا بالاشارة وتقرير الشارح الامثلة الآتية فانه جعل المتوقف فيها هو المعنى
المذكور الذي سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة اذ غير الصريح انما
هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور كما هو في غاية الظهور وان ذلك المعنى المقدر الذي يتوقف
الصدق أو الصحة عليه الذي سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذي سمى
ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره مما ذكر وان صريح
هذا الكلام ان صدق المنطوق الذي هو المعنى المذكور الذي سمى ابن الحاجب الدلالة عليه
بالمنطوق الصريح وصحته توقفا على ذلك المعنى المقدر الذي سماه ابن الحاجب غير الصريح كما
تقرر ويزداد ذلك وضوحا بالامثلة التي ذكرها وتطبيقه اياها على ما ذكر الا ترى الى قوله في
المثال الاول لتوقف صدقه أي الحديث المذكور على ذلك أي تقدير المؤاخذة بهما فجعل
المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك في انه منطوق صريح بل لا يتوهم عاقل
خلاف ذلك اذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح الى
آخر ما ذكر في بقية الامثلة وان هذا التقدير مطابق في المعنى لقول العضد وغير الصريح ينقسم
الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم أو لا فان كان مقصودا
للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو
الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ولو لم تقدر
المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا الخ فانه أيضا جعل المتوقف عليه المنطوق غير
الصريح كما صرح به قوله أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه أي
على ذلك الامر المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر وجعل المتوقف صدق الصريح كما
صرح به قوله ولو لم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان أي نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان كاذبا
فان هذا نص في ان صدق هذا النحو توقف على ذلك المقدر ومعلوم ان النحو المذكور من
المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلا ان يتوهم انه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح
هو المتوقف عليه وقال انه اللازم لما وضع له اللفظ غاية الامر ان العضد كابن الحاجب سمى
الدلالة على ذلك المقدر بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره والشارح كالمصنف
لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضا بالمنطوق مطلقا ولكن سمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر
فكلام الجميع متفق على ان المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح وعلى ان
الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقتضاء وغيره مما ذكر ويختلف بالنسبة لمعنى المنطوق وتقسيمه
فكلام العضد كابن الحاجب مصرح بأن معناه الدلالة لا المعنى وانه ينقسم الى صريح وغير
صريح وكلام الشارح كالمصنف مصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم

فان عبارتهم صريحة كما قاله السعد فى ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول وساكت عن انقسامه للصريح وغيره فيحتمل انه لا يقول به وهو ظاهر سياقه الموافق لمقتضى أحكام الآمدى الذى هو أصل ابن الحاجب فانه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها ابن الحاجب اقساما لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق انتهى فلو كان يرى انقسامه للصريح وغيره لاخرتلك الانواع عن ذكر المنطوق لانها من أقسام غير الصريح على هذا التقدير ولما اعترض على التعريف الاول الذى حكاه بما ذكر لان غاية ما لزم ان الاقتضاء منطوق وهو صحيح على ذلك التقدير وعلى هذا يندفع استشكال السعد ذلك التقسيم حيث قال والفرق بين غير الصريح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى ولا ينافى ذلك قول المصنف الآتى ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة لجوازانه اشارة الى قول غيره وان لم يذهب هو اليه فى هذا الكتاب فظهر بما الاخفاء معه على عاقل ان تقرير الشارح وتقرير العضد مستويان فى افادة كل منهما ان المتوقف صدق الصريح والمتوقف عليه المعنى المقدر الذى يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر واذا علمت ذلك ظهر لك ظهورا تاما لاخفاء معه ما وقع لشيخنا العلامة هنا من الغلط العجيب حيث قال ما نصه قوله الصدق فيه أو الصحة له تقديره فيه وله يقتضى ان الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره والقوم صرحوا بعكس ذلك أى بأن الصدق والصحة فى غير المنطوق يتوقفان على المنطوق قال العضد وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما أن يكون مقصودا للمتكلم أولا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء انتهى والحامل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف أولا من انه توهم ان المنطوق هو محل النطق الذى بنى عليه ما لم يسبق اليه من ان مدلول زيد ونحوه منطوق فطرد الشارح ذلك فى بقية كلامه اجراء له على منوال واحد انتهى بحروفه فقوله يقتضى ان الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره قلنا ان أردت بالمنطوق فى قولك ان الصدق والصحة فى المنطوق المنطوق الصريح كما هو مراد المصنف كما بين بما لا مزيد عليه فهذا الاقتضاء صواب مطابق للواقع ولكلام القوم الذين ذكرهم كما بين بما لا مزيد عليه فاعتراضك حينئذ بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون الا خطأ وان أردت المنطوق غير الصريح فهو غلط فاحش لما تبين بما لا مزيد عليه من ان المراد به فى كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير الصريح كما توهمه الشيخ لعدم التأمل والحاصل ان منشأ غلطه انه توهم ان المراد بالمنطوق فى عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون المتوقف صدقه وصحته على غيره لانه حكم بتوقف صدق المنطوق وصحته على غيره فاذا كان المراد به غير الصريح لزم ما ذكر من ان المتوقف صدقه وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح وهذا عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من

توقف صدق غيره وصحته عليه ومنشأ هذا الوهم انه قاس عبارة المصنف على عبارة العضد كابن الحاجب من غير تامل فلما رأى فى عبارتهما ان المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق غيره أو صحته ظن ان المنطوق الذى اطلقه المصنف وحكم بتوقف صدقه أو صحته على شئ آخر هو غير الصريح فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير الصريح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من توقف صدق أو صحة غيره عليه كما تقرر وما درى ان المراد به فى عبارة المصنف انما هو الصريح كما تبين بما لا مزيد عليه وهو أعنى الصريح هو المراد بالغير الذى توقف صدقه أو صحته على غير الصريح فى عبارة العضد كابن الحاجب فحاصل عبارة العضد كابن الحاجب ان المنطوق غير الصريح توقف عليه صدق أو صحة المنطوق الصريح وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق الصريح توقف صدقه أو صحته على المنطوق غير الصريح فمؤدى العبارتين واحد ومن هنا يظهر غلط الكمال أيضا فان كلامه مصرح بحمل المنطوق المذكور فى كلام المصنف على غير الصريح بدليل قوله وقد اخذ فى المتن بذكر الصريح أو تركه لوضوحه فاعرف ذلك ولا تهول لتلك عظمة الكمال والشيخ فالحق أعظم منهما وأحق بالاتباع وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ أما أولا فلما تبين بما لا مزيد عليه ان القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وانما صرحوا بذلك بعينه واما ثانيا فلان الاستدلال على تصريح القوم بعكسه بمجرد عبارة العضد كابن الحاجب استدلال لا تردد فى بطلانه اما أولا فلان العضد كابن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من تصريحه بعكس هذا المقتضى لو صح ذلك التصريح لكنه لم يصح كما تبين مخالفة ذلك المقتضى لكلام القوم فانهما رجلان من مئات فاى برهان له على ان مخالفة كلامهما مخالفة لكلام القوم وهكذا أبدا يرد على المصنف والشارح بكلام القوم مع انه لم يطلع على سوى كلام العضد كابن الحاجب وهذا التساهل قبيح يفضى الى عدم الثقة بكلامه فى كثير من المواضع أو أكثرها واما ثالثا فلان كلام العضد كابن الحاجب بمجرده لا يقوم حجة على المصنف فى نقليات هذا الفن كما لا تردد فيه لعاقل منصف لكن دأب الشيخ التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العضد وابن الحاجب أحدهما أو كليهما ولا يمترى عاقل فى خطإ ذلك فانه ان كان السبب فى ذلك مجرد عظمة العضد وابن الحاجب لزم تخطئة العضد وابن الحاجب فى كل ما خالفا فيه من هو أعظم منهما كالآمدى ومن فوقه كامام الحرمين والغزالى والباقلانى والاستاذ وتخطئة الآمدى فى كل ما خالف فيه من هو أعظم منه كالمذكورين معه وتخطئة المذكورين معه اذا خالفوا من هو أعظم منهم كالاشعرى وهذا مما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل وان كان السبب برهانا من عقل صحيح أو منقول معتمد صريح فهاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ولكم المهلة أبد الابدين ودهر الداهرين وقد وقع للشمنى فى حاشية المغنى انه نقل كلاما عن أبى المصنف البهاء السبكى ثم اعترضه بأن كلام السعد يخالفه فرد عليه العلامة السيوطى بان كلام السعد لا يقوم حجة على البهاء فقال لان كلام العالم لا يحتج به على عالم آخر انتهى بل لا شبهة لمن حماه الله من بلية التعصب ووفقه لقبول الحق فى أن سعة اطلاع المصنف فى هذا الفن ومزيد احاطته به فوق الوصف ولا فى أن له على العضد وابن الحاجب ونحوهما من الزيادات الحسنة والاستدراكات المعتبرة المقبولة ما يعظم وقعه ومن

هو كذلك كيف يليق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته لهما ولامثالهما وقد تبين لك فساد هذا
الاعتراض ومنشأ الغلط الذي وقع فيه تبين لك سقوط ما بناه عليه من الاعتذار عن الشارح
بقوله والحامل للشارح على ذلك الخ فان الشجرة تنبئ عن الثمرة وأما نسبة المصنف الى توهم ان
المنطوق هو محل النطق فهي نسبة باطلة لا سند له فيها سوى محبة التعصب البارد والمصنف والله
بري مما نسبه اليه وتقوله عليه وأي نص ممن يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين ان المصنف
خالفه فيما ذكر حتى تصح له هذه النسبة كلا والله لا تجد نصا كذلك على ذلك أبدا على انه لو
وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لان هذا أمر اصطلاحي قطعا وقد اشتهر انه لا مشاحة في
الاصطلاحيات وان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء وقد فسر الكمال كون المعنى مدلولا في محل
النطق بوجه صحيح لا اشكال فيه ولا غبار عليه وقد سبق الكلام عليه بل لو فرض ان ذلك ليس
أمرا اصطلاحيا لم تصح نسبة المصنف الى هذا التوهم بمجرد انه خالف غيره وما يوضح لك بطلان
امثال هذه النسبة وانها من الهباء المنثور ما قاله حجة الاسلام الغزالي في جواب طعن بعض
الجامدين عليه في مخالفته للاشعري في بعض المواضع حيث قال رضي الله عنه ان الماثل الى
مذهب الاشعري الزعم ان مخالفته في كل ورد وصدر ضلالة يسئل من أين ثبت له كون الحق
وقفا على الاشعري حتى يقضي بضلالة الباقلاني اذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم انه ليس
وصفا زائدا على الذات ولم صار الباقلاني أولى بالضلال بهذه المخالفة من الاشعري ولم صار الحق
وقفا على أحدهما دون الثاني ان ذلك لاجل السبق في الزمان فقد سبق الاشعري غيره من المعتزلة
فليكن الحق للسابق عليه أو لاجل التفاوت في الفضل فباي ميزان قدر درجات الفضل حتى لاح
له ان لا أفضل في الوجود من متبوعه فان رخص للباقلاني في مخالفته فلم جوز على غيره وما الفرق
بين الباقلاني والكرابيسي والقلانسي وغيرهم وان زعم أن خلاف الباقلاني يرجع الى لفظ كما
تكلفه بعض المتعصبين زعم انهما اتفقا على دوام الوجود والخلاف في رجوع ذلك الى
الذات أو الى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد فيه بالله يشدد القول على المعتزلة
في نفيهم الصفات وهم معترفون بان الله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات
وانما الخلاف في انه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة فما الفرق بين الخلافين وأي مطلب أجل
واخطر من صفات الحق سبحانه في نفيها واثباتها وأطال في هذا الالزام ثم قال واعلم ان انصفت
علمت ان من جعل الحق وقفا على واحد من النظار بعينه فهو الى الضلال والتناقض أقرب اما
الضلال فلانه نزل منزلة النبي المعصوم الذي لا يثبت الايمان الا بموافقته واما التناقض فلان كل
واحد من النظار يوجب النظر فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدي أو يجب عليك ان
تنظر ولا ترى في نظرك الا ما رأيته فكل ما رأيته حجة فعليك ان تعتقده حجة وأي فرق بين من
يقول قلدني في مجرد مذهبي وبين من يقول قلدني في مذهبي ودليلي جميعا وهل هذا الا التناقض
انتهى فتأمل هذا الكلام الجليل الذي ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد
مخالفة كلامه لكلام ابن الحاجب والعضد وأمعن في التعجب من ذلك فانك لا ترى أعجب منه
وبالجملة فتغليط العلماء بمجرد التشهي والتعصب الفاسد أو بمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب
مما لا يليق ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل سبحانك هذا بهتان عظيم ثم اليت شعري اذا كان

مخالفة المصنف لابن الحاجب سوغة الشيخ زعم هذا التوهم والغلط على المصنف فهلا كان مخالفة ابن الحاجب للقوم حيث جعل المنطوق والمفهوم من أوصاف الدلالة مع صراحة عباراتهم في انهما من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين سوغة الشيخ زعم ذلك على ابن الحاجب ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما قوله الذي بنى عليه ما لم يسبق اليه من ان مدلول زيد ونحوه منطوق فمن هذا الغلط فانه نسبه الى تفرده بذلك بمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب وقد أطلق امام الحرمين وغيره التصريح بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق فمن خصص ذلك بغير نحو زيد والاسد الذين هما من جملة النص والظاهر فعليه اثبات ذلك بالبرهان الصحيح أو النقل الصريح الصحيح وهيهات هيهات وما أحق الشيخ في هذا المقام وامثاله بقول القائل

أوردها سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل

وأما قول الكوراني بعد نقل نحو تقسيم ابن الحاجب وقد علمت من هذا التقرير والتحقيق ان كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الايماء وقسم المنطوق والمفهوم انما هو غير الصريح والصريح قسم واحد فاقول انه ساقط وما ذكره المصنف وجيه جدا وذلك لان المنقسم الى الايماء والاشارة حقيقة انما هي دلالة لفظ المنطوق الصريح لا نفس المنطوق المذكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تقرير الشارح المحقق فاشار المصنف بقوله ثم المنطوق الخ مراده المنطوق الصريح كما تقدم مما لا مزيد عليه الى تقسيم دلالة لفظه الى القسمين المذكورين ولما لم يكن الايماء من تلك الاقسام اذ ليس مدلولا للفظ المنطوق كما هو ظاهر من سياقه أخره الى محله اللائق به من باب القياس وبهذا يعلم فساد قوله وقسم المنطوق اذ قد بان انه انما قسم دلالة لفظ المنطوق وقوله والمنقسم انما هو غير الصريح اذ قد بان انه غير منقسم في الحقيقة فضلا عن كونه هو المنقسم وقوله والصريح قسم واحد لانا ان أردنا نفس الصريح لم يضر أو دلالة لفظه فهو باطل لما بين ان المنقسم هو دلالة لفظه (قوله أي أهل القرية) قال شيخنا العلامة أي بضمير أهل مضافا الى القرية بقرينة قوله سابقا على اضمار فيرد عليه ان الصحة لا تتوقف على اضمار الاهل بل على ان السؤال لهم وذلك متحقق بالاضمار ويجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال وعبارتهم السابقة من ان المنطوق أي المعنى تتوقف الصحة عليه سالمة من هذا الايراد فليتامل انتهى (وأقول) من العجائب تخصيصه الشارح بهذا الايراد مع اقتدائه في هذا التقرير بغيره من الاصوليين حتى العضد الذي دأب الشيخ الرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما لكلامه فانه قال وأما الصحة العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا انتهى فلا مر ما يدع تصريحا أنه لا يقال يجوز أن يكون قول العضد اذ لو لم يقدر أهل القرية معناه اذ لو لم يستعمل لفظ القرية في أهلها مجازا من اطلاق اسم المحل على الحال فلا يتوجه عليه هذا الايراد كما توجه على الشارح لانا نقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الركيك الذي لا يقبله اللفظ ولا بلاغة التعبير بالتقدير كما لا يخفى يرد عليه أمران الاول انه يلزم حينئذ بطلان التمثيل باسئل القرية للمنطوق غير الصريح الذي توقف عليه الصحة عقلا اذ لا منطوق غير صريح حينئذ لانه اذا كان لفظ القرية مستعملا في نفس الاهل مجازا كان الكلام بمثابة

والثاني كما في قوله تعالى واسئل القرية أي أهلها اذ القرية وهي الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كما في قولك لمالك عبد اعتق عبدك عني فتملكه فانه يصح عتقك أي ملكه لي فاعتقه عني لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وان لم يتوقف) أي الصدق في المنطوق ولا الصحة له على اضمار

من باب المنطوق الصريح لان دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما فى شرح الشمسية للمولى التفتازانى والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام والثانى انه لا يصح حينئذ قوله اذ لولم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا اذ الصحة عقلا لا تتوقف على استعمال لفظ القرية فى الاهل مجازا بل يكفى فيها أيضا استعمال القرية فى حقيقتها مع تقدير المضاف ثم الجواب عن ايراد الشيخ بعد ما علمت انه لا يختص بالشارح وكونه مناقشة فى مثال وهى مما لا يلتفت اليه المحصلون ان المراد توقف الصحة على الاضمار بنا على فرض استعمال لفظ القرية فى حقيقته كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصا ومن المعلوم المشهور الاكتفاء فى صحة المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد الفرض كما تقرر عند ذوى الكمال ثم رأيت الكوراني قال اذ خطاب القرية لا يجوزه العقل جريا على العادة وانما قيدنا بالعادة لجواز السؤال من نبي بخرق العادة فلا يتمشى هذا القيد وان أطلقه المحقق العلامة انتهى وفيه دفع لمناقشة أخرى وهى انه يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحكم بعدم الصحة عقلا وليس دافعا لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعها ما قلناه (قوله على ما لم يقصد به) أى لم يقصد به بالذات والا فالاتفاق ان كل ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقع مقصود (قوله الصادق بآخر جزء منه) قال شيخنا العلامة هذا مبنى على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس الى طلوع الفجر وبما عاشه وليس كذلك بل حقيقته الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا انتهى (وأقول) اما أولا فزعمه انه مبنى على ما ذكر مبنى على ان الصدق هنا بمعنى الحمل وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تلجئ اليه الا مجرد محبة الاعتراض المبنى عليه أو الغفلة عما يذكر بل يجوز ان يكون بمعنى التحقق اذ الصدق تارة يكون بمعنى الحمل وأخرى بمعنى التحقق كما تقرر فى محله والمعنى ان الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء اذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل متحقق موجود وان الفاعل حينئذ فاعل فى الليل ولو صح الاعتراض بمجرد احتمال العبارة فالوجه المعترض لزم اعتراض غالب الكلام ولا تردد فى بطلانه واما ثانيا فمناقشته هذه مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المساحة فى قوله بآخر جزء منه اذ المعنى حينئذ بالجماع فى آخر جزء منه لكن مثل هذه المساحة معهود شائع ذائع حتى فى مثل الكتاب العزيز والسنة الشريفة فالمنكر له أو المتردد فى صحته واستقامته مما لا التفات اليه ولا معول عليه مع انه يمكن منع لزوم المساحة بجعل الباء فى بآخر جزء على المصاحبة أى بجماعهن فى الليل الصادق ذلك الجماع فى الليل أى المتحقق مع آخر جزء منه على ان الاهتمام بامثال هذه الاعتراضات التى هى فى الحقيقة مناقشات واهية خصوصا فى حق مثل هؤلاء الائمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته ليس من دأب الفضلاء بل الذى هو من دأبهم انما هو بيان المحامل الصحيحة لكلام الائمة تدريبا للمتعلمين وتشحيذا لاذهان الطالبين ومن عنده ريب فى شئ مما قلناه فليتأمل فى الكتاب والسنة فانه يطلع من أمثال هذه المسامحات فيهما على ما لا يحصى أو فى كتب القطب والسعد والسيد وأمثالهم ليعلم انهم لا يشتغلون بامثال تلك المسامحات الا على سبيل التبعية مع بيان محاملها الصحيحة لتدريب المتعلمين وارشاد الطالبين (تنبيهان) هذا الاول ان مقتضى جعل

(ودل) اللفظ المقصود (على ما لم يقصد) به (فدلالة اشارة) أى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به يسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنبا لزومه للمقصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه

المصنف دلالتي الاقتضاء والاشارة من توابع المنطوق قبل تعريفه للمفهوم فرق بينهما من كل من المنطوق والمفهوم وقوله الآتي في مسئلة الغاية قيل منطوق والحق أنه مفهوم صريح في خروج دلالة الاشارة عن المفهوم والثاني (قوله من حكم ومحله) قال شيخنا العلامة الواو بمعنى مع ليفيد ان المفهوم مركب منهما فتصح اضافة الحكم اليه في قوله حكمه وقد علمت مما مر ان معنى هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت في محل السكوت الخ (وأقول) اما قوله الواو بمعنى مع فلا حاجة اليه لان بقاء الواو بحالها صالح لكون المفهوم مركبا منهما الا ترى ان الواو بمعناها تكون في تقسيم الكل الى أجزائه وانه لا شبهة في صحة قولك الكلام مسند ومسند اليه من غير احتياج الى كون الواو بمعنى مع لان قولنا مسند ومسند اليه صادق بكون المراد مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على انا لا نسلم ان صحة اضافة الحكم اليه في قوله حكمه يتوقف على كون المفهوم مركبا منهما بل يجوز أن يراد بالمفهوم في قوله والمفهوم المفهوم الكلي الصادق بكل منهما وبضميره في قوله حكمه محل الحكم على طريق الاستخدام وان جعل الشارح الضمير للمجموع المركب حيث قال المشتمل هو عليه ومن هنا يظهر انه كان يمكن تفسير ما في قوله والمفهوم ما يجعل الحكم فقط اذ بذلك يندفع الاشكال عن اضافة الحكم في قوله فان وافق حكمه والمعنى فان وافق الحكم الثابت له بمقتضى المفهومية الخ وكان وجه الاعراض عن ذلك ان الحكم هو المقصود بالاثبات فلم يلق الاقتصار على المحل اذ فيه ترك المقصود والاقتصار على غيره ولا على الحكم لئلا تشكل الاضافة المذكورة فليتأمل وأما قوله وقد علمت مما مر ان معنى هذا الحد عند القوم الخ فأقول قد علمت مما مر ان نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لا سند له فيها الا ما رآه من كلام ابن الحاجب وبمجرد ذلك لا يجوز نسبة ما ذكر للقوم ونسبة ما قاله المصنف لمخالفة القوم كما هو معلوم اظهر وان ابن الحاجب ليس هو القوم وان ما يذكره لا يلزم ان يكون كلام القوم أو كل القوم للقطع بانه قد يقع في مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من أوصاف الدلالة فانه مخالف لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين ولا يخفى ان العلم امانة ينبغي التحري في اداتها وان الجزم بنسبة ما يقع في كلام ابن الحاجب الى القوم ونسبة خلافه الى مخالفة القوم بمجرد النظر في كلامه من غير مراجعة لكلام غيره كما هو دأب الشيخ ليس من اداء الامانة في شيء نعوذ بالله من ذلك ومما يصرح ببطلان ما نسبه للقوم قول الشارح الآتي ما نصه ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج الخ وهذا نقل من الشارح اذ لا مدخل للرأي في امثال ذلك من الاصطلاحات خصوصا مع ما اشتهر من حال الشارح من مبالغته في الاحتياط والتثبت وخصوصا وقد نسب المصنف الى استعمال هذا المعنى في شرح المنهاج كما ترى وقد صرح شيخ الاسلام في حاشيته بأنه يطلق أيضا على الحكم وحده وبان اطلاقه على أحدهما الشائع وان كان اطلاقه على الحكم أكثر وهذا أيضا نقل من الشيخ كما ترى خصوصا ومثل ذلك مما لا مدخل للرأي فيه كما تقرر فتحصل من كلام الشارح وشيخ الاسلام انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومحله وعلى أحدهما دون الآخر وهو الشائع وان اطلاقه على الحكم وحده هو الاكثر فمع هذا من هؤلاء الائمة خصوصا الشارح الموصوف المعروف بالجلالة والامانة وغاية التحري والتثبت كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام

قوله والثاني في هامش بعض النسخ كذا بخطه رحمه الله

(والمفهوم ما) أي معنى (دل عليه اللفظ لا في محل النطق) من حكم ومحله كتحريم كذا كما سياتي (فان وافق حكمه) المشتمل هو عليه (المنطوق) أي الحكم المنطوق به (فموافقة) ويسمى مفهوم موافقة أيضا

ابن الحاجب من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتبع للمسئلة ان نسب ماذكره للقوم وماذكره المصنف لمخالفة القوم ولعمر الله ان أمثال ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل ولكن حبك الشئ يعمي ويصم (قوله ثم هو فحوى الخطاب ان كان أولى ولحنه ان كان مساويا) قال شيخ الاسلام لا يقال سكت عن الادون لانا نقول ليس لهم مفهوم الادون انتهى وفيه نظر ستشير قريبا اليه (قوله نظرا للمعنى) فان قلت يلزم أن يكون قياسا وليس كذلك قلت أجاب في المختصر بوجهين أحدهما انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا وقوله قبل شرع القياس قال السعد فيه اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله حجة والا فلا نزاع في انه الحاق لفرع بأصل بجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى تطر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى وذهب قوم الى انه قياس واحتجوا بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك وأجاب في المختصر أيضا بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ (قوله مساو لتحريم الاكل) قال شيخنا العلامة تحريم الاكل غير منطوق على رأي المصنف والشارح لانه لم ينطق به بل يلزمه وهو التوعد فلا يصدق ان المفهوم موافق للمنطوق ولا مساوله نعم هو منطوق غير صريح على رأي القوم لانه حكم غير مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم وعليك بالمحافظة على مراد القوم وقد يتحمل بانه مذكور كناية لان يأكلون نارا ويصلون سعيرا لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه انتهى (وأقول) اما قوله غير منطوق على رأي المصنف والشارح الخ فقد أجاب عنه بقوله فيما بعد وقد يتحمل الخ لكن وصفه بالتحمل غير صحيح لما منشأه الا انحراف المزاج والتعصب الفاسد لان وصفه بذلك ان كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم وكيف يصح وصف الكناية التي هي أبلغ من الصريح كما صرح به الائمة بالتحمل وان كان من حيث ان الآية لا تقبل الحمل على الكناية فهو غير صحيح أيضا لظهور انه لا مانع من حمل الآية على الكناية فان التوعد على الشئ يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه ولا معنى للكناية بهذا المعنى الا استعمال اللفظ في لازم معناه مع جواز ارادة معناه مع اللازم وان كان من حيث ان الدلالة على التحريم حينئذ التزامية ودلالة الالتزام هي المنطوق الغير الصريح كما قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام انتهى فجوابه ان المولى التفتازاني صرح في شرح الشمسية فيما اذا استعمل اللفظ في جزء معناه أو لازمه مجازا لعلاقة الجزئية واللزوم بان الدلالة حينئذ مطابقية وهو محصل كلامه في المطول في أول فن البيان وان نازعه السيد بشئ أجاب عنه غيره كما هو معلوم بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه ممن تكلم على المطول ولولا خوف الاطالة لاستوفينا جميع ذلك وأوضحناه والكناية بهذا المعنى مجاز كما يفيده كلام المطول والمختصر كما بسطنا ذلك في محل آخر من كتابنا هذا فتكون دلالتها مطابقية فلا تكون هي من قبيل المنطوق غير الصريح بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العضد فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة

(ثم هو فحوى الخطاب) أي يسمى بذلك (ان كان أولى) من المنطوق (ولحنه) أي لحن الخطاب أي يسمى بذلك (ان كان مساويا) للمنطوق مثال المفهوم الاولى تحريم شرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لهما أف فهو أولى من تحريم التأفيف المنطوق لاشدية الضرب من التأفيف في الايذاء ومثال المساوي تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى آية ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم الاكل لمساواة الاحراق للاكل في الاتلاف

أو بالتضمن انتهى ولا يرد على ذلك ان المجاز غير دال بالوضع لانا نمنع ذلك بل هو دال بالوضع النوعي وقد ذكر المولى التفتازاني في شرح الشمسية ان المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل النوعي على انه لا مانع من حمل الآية على المجاز المقابل للكناية والجواب بحاله وقد صرح الكمال في حاشيته بان المجاز من قبيل المنطوق الصريح بل وعزا ذلك لابن الحاجب أيضا فقال قسم ابن الحاجب المنطوق الى صريح وغير صريح وتبعه المصنف في شرح المختصر دون تعقبه فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمنا حقيقة أو مجازا انتهى وهو شامل بلا شبهة للمجاز بطريق الكناية وغيره وسيأتي في شرح قول المصنف فقال الغزالي والآمدي فهم من السياق الخ تصريح الشارح بأن المجاز من قبيل المنطوق ولا يخفى على عاقل ان الحمل على المجاز أو الكناية لا تعمل فيه كيف وكل منهما أبلغ من الحقيقة كما تقرر في محله وان كان من حيث انه يحتمل ان العضد يجعل دلالة مثل هذه الكناية وهذا المجاز التزامية لا مطابقية فجوابه اما أولا فالجواب ودفع الاشكال مما يكفي فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوي الكمال وأما ثانيا فلو فرض ذهاب العضد الى ان هذه الدلالة التزامية لم يضر الشارح لان له ان يختار انها مطابقية خصوصا مع موافقة السعد على ذلك كما تقدم وحينئذ يستقيم التمثيل بناء على اختياره وظاهر انه لا تعمل في ذلك أيضا فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق والرجوع اليه ان دعواه التعمل مما لا صحة لها ولا حامل عليها الا مجرد الانحراف الموجب لعدم الثقة بما قاله عند ذوي الانصاف وأما قوله نعم هو منطوق غير صريح على رأي القوم الخ المقتضي ان المصنف خالف القوم فهو من التساهل القبيح والتلبيس الغير الصحيح بل هذا من الخيانة في أداء العلم الموجبة لعدم الوثوق بكلامه وذلك للقطع بانه لا سند له في دعواه ان ماذكر رأي القوم الا مجرد ذكر ابن الحاجب اياه ومعلوم ان مجرد ذلك لا ينتج له ان ماذكره رأي القوم لظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك ان يكون موافقا فيه للقوم اذ ربما خالف القوم أو بعضهم كما تقدم بيانه وليت شعري أي قوم هذا رأيهم أو أي كلام للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل وقد كشفت كثيرا من كتب القوم المعتبرة الجامعة كالبرهان للامام والقواطع لابن السمعاني ولم يسمح الزمان بمثلهما ولا نسج عالم على منوالهما والمستصفى لحجة الاسلام الغزالي والمحصول للامام الفخر الرازي والمنهاج للعلامة القاضي البيضاوي وشرحيه للاسنوي والمصنف وناهيك بهما والاحكام للآمدي فلم أر فيها تعرضا لهذا الرأي ولا اشارة اليه وهذه أعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها ككتب الباقلاني والاستاذ وابن فورك لتتبعها لها وتلخيصها ما فيها واستدراكها عليه كما هو معلوم عند من له معرفة بها وقد قال امام الحرمين في البرهان ما نصه ما يستفاد من اللفظ نوعان أحدهما ما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لاذكره على قضية التصريح فأما المنطوق به فينقسم الى النص والظاهر وقد تقدم منا فيهما تفصيلا وتفصيلا ما يقنع الناظر ولم ندرج المجمل في هذا القسم لانا حاولنا تقسيم ما يفيد وأما ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق به مشعر به فهو الذي سماه الاصوليون المفهوم والشافعي قائل به الخ انتهى فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذي هو عين القوم حيث حصر ما يستفاد

من اللفظ فى نوعين المنطوق والمفهوم وفسر المنطوق بما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره فان هذا التفسير لا يشمل الا المعنى المصرح بلفظه فليس فى كلامه تعرض لغير المنطوق الصريح بل كلامه كالصريح فى عدم اثبات منطوق غير صريح كما ترى أفيحكم عاقل بأن مثل هذا الامام الذى هو عين القوم مخالف للقوم لعدم اثباته قسم المنطوق الغير الصريح ويا ليت شعرى أى قوم بعد هذا الامام وقال الآمدى فى الاحكام أما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق ثم قال وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ فى غير محل النطق والمنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير انه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقى ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الامرين انتهى فتأمل هذا النص القاطع للنزاع من هذا الامام الرفيع الشان العالى المكان وناد بلسان الحال لماذا بعد الحق الا الضلال ألا ترى الى جزمه بعدم صحة التعريف الذى نقله للمنطوق عن بعضهم بشموله لدلالة الاقتضاء التى هى عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فان ذلك نص صريح فى أن ذلك غير معروف فى كلام القوم والا لما صح له افساد التعريف بشموله اياه والى قوله فالواجب أن يقال الخ حيث شرط ان يكون اللفظ نطقا أى مذكورا فانه صريح فى ان غير المذكور ليس من المنطوق فى شئ والى قوله خص باسم المنطوق وبقى ما عداه الخ فانه صريح فى ان المنطوق لا يتجاوز هذا المعنى الذى بينه نعم اقتضى كلامه ان الاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة مقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لانه قال القسم الثانى فى دلالة غير المنطوق وهو ما دلالته لا يصريح صيغته ووضعه وذلك لا يخلو اما ان يكون مدلوله مقصود المتكلم أو غير مقصود فان كان مقصودا فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أو لا يتوقف فان توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء وان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون مفهوما فى محل تناوله اللفظ نطقا أو لا فيه فان كان الاول فتسمى دلالته دلالة التنبيه والايماء وان كان الثانى فتسمى دلالته دلالة المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع النوع الاول دلالة الاقتضاء الى ان قال النوع الرابع المفهوم ولا بد من النظر فى معناه وأصنافه قبل الخوض فى نفيه واثباته اما معناه فاعلم ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحقيقه أولا ثم العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانيا فنقول اما المنطوق فقد قال بعضهم الى آخر ما حكيناه عنه فانظر كيف جعل الاقتضاء ومابعده مقابلة للمفهوم وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق حيث أفسد تعريف بعضهم المنطوق بتناوله له كما تقدم بيانه وبالجملة فكلامه ظاهر ان لم يكن صريحا فى ان ما قاله ابن الحاجب ليس فى كلام القوم بل اصطلاح له وان تبعه عليه بعضهم كالهندى وقال الاسنوى فى شرح المنهاج وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة الى الصبح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ ويجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم بل قسما

اه وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشئ انتهى فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا التساهل القبيح وعكس الصواب فى نسبة ماذكره للقوم ونسبة ماذكره المصنف الى مخالفة كلام القوم مع ماتبين من انه لا أصل لتلك النسبة الا مجرد التعصب الذى لا يليق بعاقل فضلا عن فاضل ثم اعلم ان المثال الذى سبق استشكال الشيخ له قد مثل به الآمدى مع عدم قوله بهذا الرأى كما علمت (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) قال شيخنا العلامة يعنى ان هذا القول انما يسلب عن المساوى اسم الموافقة لا معناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدها السابق عليه وأنت خبير بأن صدق الحد بدون المحدود لا يجوز واحدا الى آخر ما أطال به (وأقول) ماذكر من انه أراد بهذا الكلام ان هذا القول انما يسلب عن المساوى اسم الموافقة لا معناها غير صحيح بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحا بالاولى فحقيقة الموافقة عنده لا يصدق على المساوى اذ الاولى يستحيل ان يصدق على المساوى ولهذا قال الشارح وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به ولم يقل وان كان معنى الموافقة حاصلا فيه مثلا فتامل وبيان ذلك ان الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها الا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى لذلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بازائها فاذا انتفوا تسمية شئ بذلك اللفظ انتفى كونه من افراد تلك الحقيقة الاصطلاحية فمن لازم قوله لا يسمى بالموافقة المساوى خروجه عن حقيقة الموافقة الاصطلاحية لاختصاصها على هذا بالاولى فلا يصدق حدها حينئذ على المساوى لاستحالة صدق الاولى على المساوى كما تقدم وانما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوى لان قول المصنف فى حكاية هذا القول وقيل لا يكون مساويا ظاهر مقلوب لان النزاع فى ان المساوى من الموافقة الاصطلاحية أى فرد منها أو ليس منها لا فى ان الموافقة من المساوى أولا اذ لا يتأتى ان تكون منه لانها أعم منه على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومبانيا له على مقابل الصحيح والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحينئذ فالمطابق لبيان ما النزاع فيه ان يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى مسمى بهذا الاسم لعدم كونه من افراد ذلك المعنى اصطلاحا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك ومن وجوه التأويل حمل الموافقة على اللفظ وتقدير مضاف الى المساوى والمعنى حينئذ وقيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوى أى اسمه لوضعه اصطلاحا للاولى دون المساوى واذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ وانت خبير الخ اذ قد علم سقوط ما بنى عليه هذا والمبنى على الساقط ساقط وذلك لانك قد علمت انه لم يلزم منه الا انتفاء الحد والمحدود جميعا كما تبين بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل وبالجملة فما وقع فيه الشيخ ههنا لا ينبغى أن يكون الا سهوا منشؤه عدم احسان التأمل فعليك باحسان التامل ولا تهول لتلك عظمة الشيخ فان الحق أعظم من كل أحد وأكبر اللهم الا ان يكون من الجامدين المقلدين فذرهم فى طغيانهم يعمهون (قوله وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا) قال شيخ الاسلام والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضا لحن الخطاب (قوله ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق) فعلم ان المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحله وحده وبقى اطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم (قوله ثم قال الشافعى والامامان دلالته قياسية وقيل لفظية الخ) أقول فيه اشكال لان الموافقة على هذين القولين ليست مفهوما كما

(وقيل لا يكون) مفهوم الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف فى شرح المنهاج كغيره المفهوم اما أولى من المنطوق بالحكم أو مساوله فيه (ثم قال الشافعى) امام الائمة (والامامان) أى امام الحرمين والامام الرازى

أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على ان الموافقة لا منطوقة ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصا على الثاني منهما بناء على ان الدلالة مجازية أو نقل اللفظ لها عرفا فان المدلول على هذين منطوق كما صرح به الشارح فكيف يصح اجراء هذا الخلاف فيها ويجاب بانه لم يقصد اجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبار ما في نفسها والمقصود بذكر هذا الخلاف فيها مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما والمعنى ثم قال الشافعي والامامان دلالته أي الدلالة على المعنى الذي سميناه موافقة وقلنا انه مفهوم وثم لترتيب الاخبار أي بعد ان علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خلاف في ذلك (قوله دلالته قياسية الخ) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالفهم الذي هو من معانيها وان قلنا على هذا ان المراد انها حالة للفظ بسببها يفهم المعنى على ما تقدم عن حواشي شرح المطالع والمعنى ان الفهم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فان تحقق معنى القياس في ذلك المعنى سبب في فهم المعنى أو في جعل اللفظ بحالة بسببها يفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستعملا فيه مجازا أو حقيقة عرفية أو لا بواحد من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من صدر كلام المصنف أي بل بسماع اللفظ لارتباط ومناسبة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى اذ لو انتفت المناسبة مطلقا لم يتصور انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليتأمل (قوله أي بطريق القياس الاولى أو المساوي) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه (وأقول) فيه نظر ظاهر اذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس فانتفاء كون المفهوم أدون لا يقتضي انتفاء كون القياس أدون لان المراد على هذا القول في ثبوت الحكم في الفرع على العلة ووجودها في الفروع فأي محل وجدت فيه كان ملحقا بالاصل في حكمه سواء قطع بعلية العلة في الاصل وبوجودها في الفرع فيكون القياس أولى أو مساويا أو ظن عليتها في الاصل وان قطع بوجودها في الفرع فيكون أدون كما في بقية الاقيسة اذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبقية الاقيسة كأن يقال لا تضرب الوالدين بيدك وتقطع بان العلة في المنع من ضربهما باليد مطلق ايذائهما بالنص على ذلك أو بغيره فحينئذ يلحق بالضرب باليد في التحريم الضرب بما هو أبلغ في الايذاء من اليد كالخشبة ويسمى قياس أولى وبما هو مساو في الايذاء لليد كطرف ثوب ويسمى المساوي أو يظن ان العلة في المنع من ضربهما باليد ما ذكر فحينئذ يلحق بالضرب باليد التأفيف ويسمى قياس الادون ويمكن ان يكون سكوته عن الادون لانه لا يجري فيه سائر الاقوال وان كان يتحقق بناء على قياسية الدلالة فليتأمل (قوله وقيل لفظية) أقول قد يقال هي لفظية على القول بأنها مفهوم أيضا كما يفيده قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تصح مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف انها مفهوم الا ان يجاب بان المراد انها لفظية على وجه خاص وهو ما يفصله بقية العبارة (قوله فقال الغزالي والآمدي من قائلي هذا القول) أقول قد يفهم ان غيرهما من بقية قائلي هذا القول مع قوله بأنها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالي والآمدي بذلك ليس لاخراج

(دلالته) أي الدلالة على الموافقة (قياسية) أي بطريق القياس الاولى أو المساوي المسمى بالجلي كما يعلم مما سيأتي والعلة في المثال الاول الايذاء وفي الثاني الانتلاف ولا يضر في النقل عن الاولين عدم جعلهما المساوي من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا نحو ما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها افهمه من غير اعتبار قياس (وقال الغزالي والآمدي) من قائلي هذا القول

(فهمت) أى الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لامن مجرد اللفظ فلولا دلالتهما ٢١ فى آية الوالدين على ان المطلوب بها تعظيمهما

غيرهما من قائلى هذا القول بل لانهما صرحا بذلك دون غيرهما مع ارادته ما صرحا به (قوله فهمت) أى الدلالة عليه قال شيخنا العلامة قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة (وأقول) فى الكلام مسامحة والمعنى فهم مدلولها فهو على حذف المضاف واللغة مشحونة بامثال ذلك بحيث لا استنكار فيه ومن انكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يستحق خطابا لانكاره بديهيات اللغة واعلم انهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ما ذكر أيضا فكان عليه بيان جميع تفاسيرها وأن شيأ منها لا يصح كونه مفهوما لتتم مناقشته (قوله وهى مجازية) قال الكورانى وليس فى كلامه يعنى الغزالى ذكر المجاز لا صريحا ولا كناية ومازعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لان المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة بين المعنيين أو الكلمة المستعملة فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم جواز ارادة ما وضع له ولاشك ان قوله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل فى معناه الحقيقى غايته انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال وسياق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا فكأنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى والثانية هى اللازمة للمجاز دون الاولى والعجب ان شراحه لم ينتبهوا لهذا مع ظهوره انتهى (وأقول) لايخفى على عاقل ان هذا الكلام المشتمل على أنواع من الفساد والغلط أصرح دليل على الجزاف والتهور فأما قوله وليس فى كلامه الخ فسيأتى الى معارضة نقل المصنف فانه الحجة الثقة الخبير بكلام الغزالى وكتبه فلا يرد نقله عنه بمجرد دعوى نفى الكورانى لم يثبتها بنقول ولا بعقول وأما قوله ومازعمه المصنف أى قوله غير مستقيم فهو باطل صريح وجزاف قبيح فان استقامته كالشمس على علم كما سيظهر من رد شبهته الباطلة وحجته الفاسدة الجاهلة على ان نسبة ذلك لزعم المصنف من الحماقة الظاهرة فان عبارته ان لم تكن ظاهرة فى حكايته ذلك عن غيره مادلت على نسبته الى نفسه كما لايخفى بأدنى تأمل فما معنى نسبة الزعم اليه بل عبارة شروحه صريحة فى حمل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وان غيره صرح به ولهذا عبر العراقى فى شرحه بقوله التالى أى من المذاهب انها ليست قياسية بل لفظية فهمت من السياق والقرائن وهى مجازية ونوع العلاقة فيها اطلاق الاخص على الاعم وبهذا قال الغزالى والآمدى انتهى وأما قوله لان المجاز استعمال اللفظ الخ فجوابه ان كلا المعنيين صحيح ههنا اذ لاشبهة فى ان قوله أف أخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم مجازا لعلاقة الاخصية والاعمية كما تقدم فى عبارة العراقى فيصح استعمال نقل لهما أف هنا فى مطلق الايذاء مجازا لعلاقة المذكورة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى أى بخصوصه السياق القاطع بارادة تعظيمهما ومن هنا يظهر بطلان نفى الشك الذى زعمه بقوله ولاشك الخ لانه ان أراد أن الاصل الحقيقة فغايته ذلك ان ارادة الحقيقة ظاهر لا نص بل المجاز محتمل فلا يصح نفى الشك وان أراد امتناع المجاز هنا فلا يخفاء فى بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما تبين لا يقال لانسلم وجود القرينة لان كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن ارادة المعنى الحقيقى بخصوصه بل يجوز معه ارادة المعنى الحقيقى ولكن يثبت موافقة غيره له فى الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم بقرينة ذلك السياق فكل من الطرق الثلاث محتمل فى الجملة مع ذلك السياق لانا نقول

واحترامهما مافهم منهما من منع التأفيف منع الضرب اذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لاتشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتهما فى آية مال اليتيم على ان المطلوب بها حفظه وصيانته مافهم منها من منع أكله منع احراقه اذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث (وهى) أى الدلالة عليه حينئذ (مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التأفيف فى آية الوالدين وأريد المنع من الايذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم فى آيته وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أى للدلالة على الاعم (عرفا) بدلا عن الدلالة على الاخص لغة فتحريم ضرب الوالدين وتحريم احراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وان كان بقرينة على الاول منهما وكثير من العلماء منهم الحنفية على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما وأخرى قياسيا كالبيضاوى

ليس من شرط قرينة المجاز ان تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك
فان قيل غاية ذلك تصحيح الحمل على المجاز فما المرجح له كما هو قضية اقتصار هذا القول على الحمل
عليه قلت يمكن أن يكون المرجح له عنده انه الاوفق بما هو شأن المراد والاصل فيه من أدائه باللفظ
على طريق استعماله فيه خصوصا والمجاز أبلغ من الحقيقة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازا ان
أراد لا يصح أن يصير فهو باطل أولا يتعين أن يصير قلنا لمدع التعين أولا يترجح أن يصير قلنا قد بان
له مرجح في الجملة وقوله والثانية هي اللازمة للمجاز قلنا هي متحققة هنا كما تبين وهذا كله على
سبيل التنزل معه الى ما وقع فيه من الحماقة ونسبة المصنف الى زعم ذلك وأما على ما هو الظاهر
المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وانه لا نسبة له به الا مجرد حكايته فلا حاجة بنا الى
شيء من ذلك اذ الحاكي لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله
ومن هنا يظهر خطؤه في هذا الاعتراض وان بناه على توهمه اختيار المصنف هذا القول وأما
قوله والعجب ان شراح كلامه لم ينتبهوا لهذا مع ظهوره فجوابه أنه بان أنه لا عجب اذ قد اقتصروا
على ما هو الصواب في المقام وسلموا من الوقوع في هذه الاغلاط والاوهام وانما العجب من تعجبه
من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك (قوله فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لان المفهوم
مسكوت) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان المراد بالمفهوم ههنا هو الموافقة وهو اما الحكم وحده
كما يعلم من النظر في كلامهم واما هو ومحله كما تحمله الشارح لتصحيح المتن وبالمسكوت في كلامهم
هو المحل وحده بدليل الاستقراء فلا يصح حمله عليه ولا ينتج اذن المطلوب وعلم منه ان قوله
والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لا يصح الا على رأي المصنف من اطلاق المنطوق على محل
الحكم وانه حينئذ لا ينتج المطلوب اه (وأقول) لا يخفى ما في هذا النظر من الفساد والاختلال
فاما قوله وهو اما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم فمازعمه فيه من ان النظر في كلامهم
يعلم منه انحصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود ومما يقطع برده ما تقدم عن الشارح
وشيخ الاسلام من ان المفهوم يطلق على كل من الحكم وحده ومحله وحده كالمنطوق وعلى
مجموعهما وتقدم ان ذلك نقل منهما عن القوم اذ لا مدخل للرأي فيه فان قلت لعله يحسب
فهمهما قلنا لو سلم ذلك كفى فان فهمهما مقدم قطعا على فهم الشيخ خصوصا مع القطع بأنه
لا سند له فيما زعمه الا فهمه من عبارة ابن الحاجب ولا يصح استناده الى ذلك لان غاية الامر ان
ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا ينافي ان له معنى آخر أو أكثر اذ ليس في عبارته
تصريح بحصره في الحكم ولا بنفيه عن غيره فاذا نقل مثل الشارح زيادة وجب قطعا قبولها
ومن هنا يعلم أيضا ان مازعمه من التعجل في قوله واما هو ومحله كما تحمله الشارح مردود لما تبين
ان ذلك اصطلاح أيضا منقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتعجل وأما قوله وبالمسكوت في
كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فهو بعد تسليمه انما يقتضي امتناع اطلاق المسكوت
على غير المحل من الحكم وحده ومجموع الحكم ومحله بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اصطلحوا
على اطلاق لفظ المسكوت عليه وأما بالمعنى الوصفي فلا يتوهم عاقل منعه لان لفظ مسكوت
وصف في الاصل واطلاق الاوصاف على معانيها قياسي لا منع فيه بوجه والمطلوب هنا حاصل
باطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا يخفى والحاصل ان اصطلاحهم على ان المسكوت هو محل الحكم

فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق

وحده لايمنع استعماله لا باعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفيته في الحكم وحده وفي مجموعهما لتحقق المعنى الوصفي في كل منهما اذ كل منهما مسكوت عنه فقول الصفي لان المفهوم مسكوت بتقدير انه أراد به غير مجرد المحل غاية ما فيه انه وصفه بانه مسكوت ووصفه بذلك مما لا شبهة لعاقل في صحته وفي كفايته في مطلوبه كما لا يخفى فتامل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة لكنه خفي على الشيخ فتوهم ان الاصطلاح على اطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من استعماله في غيره كالحكم ومجموعهما مطلقا وهو غلط فاحش بل انما يمنع استعماله في غيره على وجه انه اسم له في الاصطلاح لا على وجه الوصفية اذ هي قياسية لا حرفيا كما ان لفظ المفهوم يمتنع اطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح ولا يمتنع باعتبار اللغة لان المنطوق معنى فهم من اللفظ فيصح لغة اطلاق المفهوم عليه وكانه لو وقع اصطلاح على تسمية شخص أحمر بلفظ أحمر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح اطلاقه على انسان آخر أحمر ولا يمتنع باعتبار غيره كاللغة وهذا مما لا يتوقف فيه عاقل وحينئذ فالمفهوم في قول الصفي لان المفهوم مسكوت يجوز ان يريد به محل الحكم وحده لانه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وحينئذ فلا غبار على حمل المسكوت على المفهوم لان كلا من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصح حمل أحدهما على الآخر لاتحاد ذاتيهما على هذا التقدير كالاغبار على اطلاق المنطوق على محل الحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لانه مما يطلق عليه أيضا لفظ المنطوق في اصطلاح القوم كما تقدم أيضا بيانه بما لا مزيد عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله فلا يصح حمله اذ قد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل لوجود شرطه وقوله ولا ينتج المطلوب اذ قد بان بما قاله الصفي على ما بيناه ان الموافقة مفهوم أي مسكوت عنه لفظا وانه قياس أي حكمه ثابت له بطريق القياس وان كونه مسكوتا لا ينافي كونه قياسيا أي ثابتا حكمه بالقياس لان القياس الحاق مسكوت بمنطوق (فان قلت) هذا ظاهر اذا أريد بالمفهوم محل الحكم كما تقرر ويبقى الكلام اذا أريد به نفس الحكم وكلامه لا ينفي به (قلت) يجوز ان يكون تركه لانه يعلم بالمقايسة مما ذكره بان يقال لان المفهوم أي الحكم مسكوت والقياس اثبات حكم للفرع مسكوت عنه ولا اشكال حينئذ في حمل المسكوت على المفهوم ولا في اطلاق المسكوت على الحكم لانه بالمعنى الوصفي على ما تقرر ويجوز ان يكون أدرجه في كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم كحمله غاية الامر انه يلزم المسامحة بالنسبة للحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق أي وذلك يتضمن اثبات الحكم المسكوت والا فالملحق محل الحكم لا نفسه على انه سيجيء في كلام القياس قول بان الاصل والفرع نفس الحكم واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط قوله فلا يصح حمله عليه ولا ينتج المطلوب وقوله لا يصح الا على رأي المصنف الخ فقد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل واستقام المطلوب وصحة قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق على رأي القوم والمصنف وانه حينئذ ينتج المطلوب والله هو الموفق للصواب (قوله قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له (وان خالف) حكم المفهوم الحكم المنطوق به (فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة أيضا كما سيأتي التعبير به في مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (أن لا يكون المسكوت ترك لخوف) في ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالنفاق (ونحوه) أي نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة

قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له (وان خالف) حكم المفهوم الحكم المنطوق به (فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة أيضا كما سيأتي التعبير به في مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (أن لا يكون المسكوت ترك لخوف) في ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالنفاق (ونحوه) أي نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة

وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازي والآمدي وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ أبي اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعيف عند المصنف (قوله خرج للغالب الخ) قال شيخنا العلامة اعلم ان هنا مقامين أحدهما ان القيد خرج للغالب والثاني انه موافق للغالب والثاني هو الذي خالف الامام في اشتراط تنفيه بدليل ماسيجيء (وأقول) اثبات هذين المقامين والتفرقة بينهما مما لا يحل اعتقاده ولا يصح اعتماده كيف وهو مجرد اختراع لشيء لم يقل به أحد من الاصوليين ولا عرفت نسبته الى شيء من كتب المتقدمين ولا المتأخرين بل هو مجرد استحسان ما أنزل الله به من سلطان والصواب ان العبارتين في المقامين بمعنى واحد ولهذا عبر المصنف في هذا الكتاب بكون القيد خرج للغالب وفي غيره كشرح المنهاج بكون القيد خرج مخرج الغالب وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الامام ومن تأمل الاحتجاج للنزاع في اشتراط هذا الشرط من الجانبين لم يرتب فيما قلناه ولولا خوف الاطالة مع سهولة المطلب وظهور ضعف ما زعمه بسطنا نقل ذلك وما يتعلق به وأما احتجاجه بقوله بدليل ماسيجيء فلا يصح الاحتجاج به لما سيعلم فيما سيجيء (قوله خلافا لامام الحرمين) فان قيل لم خالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع ان توجيهه يمكن ان يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر اليه كما في صورة الجهل أو محتاج اليه كما في صورة قصد الامتنان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج الى التقييد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو اخبار المخاطب بما يعلمه أو عن الايهام على المخاطب وايقاعه في الشك فانه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه باحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة معتدا بها في التقييد فكان الحمل على ان القيد لموافقة الغالب بعيدا ضعيفا وكان الاظهر عنده حمله على انه لنفي الحكم عما عدا المذكور فليتأمل (قوله أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر) أقول فيه رد لقول صدر الشريعة في تنقيحه اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص ينفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في المذكورات وأطال في بيان ذلك ثم قال فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه انتهى وقد رد في التلويح هذا الكلام وحكم بسهوه فيه حيث قال قوله فلا يحصل الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز أن يكون لكلمة واحدة فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما أولا فلان ما نقله من انهم حصروا

(و) أن (لا يكون المذكور خرج للغالب) كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في حجور الازواج أي تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) في تنفيه هذا الشرط لما سيأتي مع دفعه (أو) خرج المذكور (لسؤال) عنه (أو حادثة) تتعلق به (أو لجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة (أو غيره) أي خرج المذكور لغير ما ذكر (مما يقتضي التخصيص بالذكر)

موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه مسهو ظاهر لما ذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة ولا نزول مخرج الغالب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا الى أن قال وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التامل والفحص انتهى (قوله كموافقة الواقع كما فى قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أقول قد يستشكل الفرق بين هذا أعنى موافقة الواقع وما خرج لحادثة بل قد يقال هذا مما خرج لحادثة كما يفيده قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ ويفرق بان المقصود فى الحادثة بيان حكمها باعتبار حدوثها ولاجله لا بيان الحكم فى نفسه وسواء اختص الحدوث بها أو حدث ضدها أيضا كما لو كان لزيد غنم سائمة ولعمرو غنم معلوفة وقيل بحضرته صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سائمة ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لان الواقع لم يختص بالسائمة والمقصود فى هذا بيان الحكم فى نفسه وكان الظاهر عدم التقييد لعموم الحكم لكنه قيد على وفق ما وقع منه ووجد فى الخارج وكون المقصود بيان الحكم فى نفسه لا ينافيه قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ لان سبب النزول لا ينافى قصد بيان الحكم فى نفسه ليتعلق بصاحب الواقعة وكل أحد فى ذلك الزمن وما بعده فليتامل (قوله وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين) أقول قد يتطرق اندفاعه بذلك لجواز قصد الفائدتين معا اذ لا تسلم المنافاة بينهما وكذا يقال فى بقية الفوائد التى ذكروها وحينئذ يتوجه النظر على قوله تأخر عنها وانما يظهر التأخر لو تعارضا وهو ممنوع لامكان قصدهما معا كما تقرر ثم قد يقال هذا لا يتأتى فى جهل المتكلم بحكم المسكوت وهذا بعد تسليمه لا يضرنا كما لا يخفى فتامل وأما ما ذكره المحشيان من ان للشافعى فى الرسالة توجيها آخر يندفع به توجيه الامام وأن حاصله انه اذا ظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة تطرق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضى فى المسكوت بموافقة ولا بمخالفة فهو ظاهر ولا يتطرق فيه بأنهم فى مواضع ظهور الفائدة للمنطوق لا يتوقفون فى حكم المسكوت كما هو قضية الاجمال وذلك لان عدم توقفهم لاستنادهم لدليل آخر تقدم على هذا الاجمال كما يفيد ذلك قول الشارح الآتى والمقصود مما تقدم الخ (قوله لما نقاه) قال شيخنا العلامة الذى نقاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقعة على النفى انتهى (وأقول) الظاهر عدم استقامة هذا الوجه الذى قاله اذ التقدير عليه للنفى الذى نقاه ومعلوم ان الذى نقاه ليس هو النفى والوجه بقاء ما بحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير لنفى ما نقاه أى لنفى الاشتراط الذى نقاه (قوله بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ) قال شيخنا العلامة يعنى المفهوم مطلقا مقتضى للفظ أى مدلول له الى آخر كلامه (وأقول) أما قوله فى آخره فعلم من ذلك ان الامام لا يرى المفهوم فائدة خفية بقوله انه لو سلم ذلك كفانا فى رد كلامه اثبات انه فائدة خفية بالدليل كما بينه الشارح قبيل هذا بقوله وهو فائدة خفية لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين انتهى وأما قوله وأنه لا يخالف اذا

كموافقة الواقع كما فى قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال الواحدى وغيره فى قوم من المؤمنين والوا اليهود أى دون المؤمنين وانما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فأخر عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما نقاه مخالفا للشافعى بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقد مشى فى النهاية فى آية الربيبة على ما نقله عن الشافعى من أن القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد ان نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها لا تحرم على الزوج لانها ليست فى حجره وتربيته وهذا وان لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالى عن داود كما نقل ابن عطية عن على رضى الله عنه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لانها ليست فى حجره ورواه عنه بالسند ابن أبى حاتم وغيره ومرجع ذلك الى ان القيد ليس لموافقة الغالب

والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الامثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كما في الفحوى والموافقة لما سياتي او الموافقة كما في المثال الاول لما تقدم وفي آيتي الربيبة والموالاة للمعنى وهو ان الزوجية حرمت لئلا يقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بأن يتزوج بها فيوجد نظر العادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا وسواء الموالاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة سواء والى المؤمن أم لا وقد عم من والا ومن لم يوالاه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم الى قوله والكفار أولياء ومن المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القياس يذكر حكاه في قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته له (بل قيل يعمه) أي المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للمذكور من صفة أو غيرها اذ عارضه بالنسبة الى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذكر (وقيل لا يعمه اجماعا) لوجود العارض وانما يلحق به قياسا وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لاسيما وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لان المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لا ابطالية (وهو صفة) أي مفهوم المخالفة يثبت

كان القيد خرج لاجل الغالب الخ فجوابه ان هذا كلام لا أصل له وليس عليه من كلام الائمة أو غيرهم شبهة فضلا عن حجة والصواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحينئذ يظهر سقوط قوله عقبه هذا الكلام وقد يجاب بأن قوله الموافقة الخ (قوله والمقصود مما تقدم انه لا مفهوم للمذكور في الامثلة المذكورة ونحوها) قال شيخنا العلامة يرد عليه قول ابن الحاجب وغيره وشرطه أي مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة انتهى (وأقول) سقوط هذا الايراد في غاية الظهور من وجهين بل لا ينبغي أن يكون الا سواء الوجه الاول ان الشارح احترز عن ذلك بقوله في الامثلة المذكورة ونحوها فاشار به الى ما لم تظهر فيه أولوية ولا مساواة ولهذا عبر بقوله ونحوها دون قوله وغيرها والحاصل انه انما نفى المفهوم بالنظر لخصوص الامثلة المذكورة ونحوها الا ترى انه يظهر فيها أولوية ولا مساواة ولم يتفه على الاطلاق بدليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا ايراد * والثاني ان هذا الشرط مستغنى عنه لعلمه من قول المصنف السابق فان وافق حكمه المنطوق فموافقة فحوى الخطاب ان كان أولى ولحنه ان كان مساويا فان معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنه فهم موافقة حكم المسكوت لحكم المنطوق نظرا للمعنى باولوية أو مساواة وهذا معنى ظهور الاولوية أو المساواة فلا حاجة لذكره هنا بعد ذكره مما سبق (قوله ومن المعنى) أي النظر في المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف (فان قلت) كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضي كون الدلالة قياسية لا لفظية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور (قلت) قد سبق ما يعلم منه جواب ذلك في الكلام على مفهوم الموافقة (قوله ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ) أقول هذا متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت ترك للخوف الى قوله أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه (قوله وهو صفة أي مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم) قال شيخنا العلامة لا يتعين هذا اى تفسير المفهوم بمحل الحكم بجواز ان يكون بمعنى الحكم واضافته الى الصفة وغيرها الدلالتها عليه لتخصيص الحكم المنطوق بها انتهى (وأقول) في قوله واضافته الى الصفة الخ اشعار بان مراد ميان ان الحامل للشارح على التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم اضافته الى الصفة فانها لا تدل على الحكم بل على محله لظهور أن لفظ السائمة انما يدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة اذ لا علقة بينه وبين نفي الزكاة لينتقل منه اليه وحاصل ما قاله الشيخ في جواب ذلك ان الصفة باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفي الزكاة في مقابلها الذي هو المعلوفة ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فبنى عليه ما بنى بل الحامل قول المصنف بعد وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان فانه يقتضي ان المراد بالمفهوم ههنا محل الحكم لان غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه ولو أراد بالمفهوم ههنا نفس الحكم لكان المناسب أن يقال وهل المنفي الزكاة في غير سائمتها أو في غير مطلق السوائم كما لا يخفى ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ذلك فقال قوله بمعنى محل الحكم فسر به المفهوم ليوافق قول المصنف بعد وهل المنفي الخ اذ المراد به المحل كما صرح به الشارح انتهى (فان قلت) يتوجه الايراد حينئذ على المصنف (قلت) يدفعه ان المصنف ناقل عن الائمة (فان قلت) فكيف

بمعنى محل الحكم مفهوم صفة

ينبئ الحكم بالمفهوم (قلت) بواسطة لان اخراج الشئ عن محل الحكم يدل على انتفاء الحكم عنه (قوله قال المصنف والمراد بها اللفظ مقيدا لآخر) قال شيخنا العلامة أى مقلل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد مدح أو نحوه كما قيل انتهى (أقول) اشار بذلك الى ما اعترض به صدر الشريعة فى توضيحه وتنقيحه على قولنا ان التخصيص بالصفة يفيد نفى الحكم عما عداه المذكور بانه قد يوصف الشئ للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه وقد رده فى التلويح فانه بين أن المراد بتخصيص الشئ بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ بحيث اطلقه على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لنقصه على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ثم قال من جملة اعتراضات أوردها وأما ثانيا فلان الوصف للمدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ لما عرفت وكان المصنف فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف بالجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك انتهى (قوله ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية) فيه أمران الاول انه لا يخفى ان استثناء هذه الثلاثة كتفسير الصفة بما ذكر اصطلاح للاصوليين فاعتراض شيخ الاسلام بانه لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها الى آخر ما أطال به غير وارد اذ لا مشاحة فى الاصطلاح ولكل أحد ان يصطلح على ما شاء والثانى ان قضية عطف قوله وشرط وما بعده على صفة خروج انما وفصل المبتدا من الخبر بغير الفصل وتقديم المعمول من الصفة فان لم يصدق على هذه المذكورات انها لفظ مقيدا لآخر كانت خارجة عن الصفة بهذا والا احتيج الى استثنائها أيضا فيقال ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا انما الخ لكن لا يحتاج هنا الى استثناء تقديم المعمول لانه ليس بلفظ فهو خارج بالاول (قوله لا مجرد السائمة فى الاظهر) قال الكورانى وأما لفظ السائمة مجردا عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه أم لا تقل فيه قولان وزعم ان الظاهر عدمه وليس بظاهر بل مردود قطعا لان تعريف الوصف صادق عليه غايته أن الموصوف فيه مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده ألا ترى انهم متفقون على ان قيد الايمان فى قوله المؤمن حر كريم يخرج الكافر مع ان وزانه وزان السائمة بلا ريب انتهى (وأقول) أما قوله لان تعريف الوصف صادق عليه فقد يمنع لان الوصف كما نقله الشارح عن المصنف لفظ مقيدا لآخر الخ ولفظ السائمة فى المثال غير مقيد لآخر لفظا وأما قوله وذكر الوصف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده فهو ممنوع لانه اذا فقد الموصوف صار الوصف بما يحتمل الكلام بدونه كاللقب فيكون ذكره لتصحيح الكلام كاللقب لا لنفى الحكم عما عدا المذكور لانه انما يحصل على ذلك اذا لم يظهر لذكره فائدة أخرى كتصحيح الكلام نعم لقائل ان يقول يكفى فى كون اللفظ مقيدا لآخر كونه كذلك تقديرا وأن يلتزم أن المصحح للكلام هو الموصوف المقدر لا هذا الوصف المذكور ويمنع بأن المقدر لو صح الكلام لم يتوقف صحته على ذكر هذا الوصف وليس كذلك قطعا كما لا يخفى (فان قيل) الوصف سد عن المقدر فى التصحيح فالتصحيح فى المعنى انما هو بالمقدر (قلنا) كفى هذا فى كون التصحيح لفظا انما هو بهذا الوصف وذلك كاف فى سقوط مفهومه لتحقق فائدة أخرى ظاهرة غير نفى الحكم وان كان ثبوته له بالنيابة عن المقدر وبهذا يتضح أن ما رجحه المصنف لا يخلو عن قوة وان كان الجمهور على خلافه كما أخذه الشارح من كلام ابن السمعانى وهو

قال المصنف والمراد بها اللفظ مقيدا لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا النعت فقط أى أخذا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا (كالغنم السائمة أو سائمة الغنم) أى الصفة كالسائمة فى الاول من فى الغنم السائمة زكاة وفى الثانى من فى سائمة الغنم زكاة قدم من تأخير وكل منهما يروى حديثا ومعناه ثابت فى حديث البخارى وفى صدقة الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة الى آخره (لا مجرد السائمة) أى من فى السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة (فى الاظهر) لاختلال الكلام بدونه كاللقب وقيل هو منها لدلالته على الدوام الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها فى السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعانى ان الجمهور على الثانى حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجرى مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور

الاوجه والمختار وأما قوله الا ترى انهم متفقون الخ فيتوجه عليه منع هذا الاتفاق ولا سبيل الى اثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذى ذكره المصنف فليتأمل (قوله وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان) قال الكورانى وعبارة المصنف فى قوله غير مطلق السوائم فاسدة اذ مراده نفى المعلوفة مطلقا لا معلوفة مقيدة ويلزم من كلامه ان السوائم المقيدة تكون منفية يظهر ذلك فيما اذا قلت تصدق بهذه الدراهم على غير المبتدعين مطلقا أى سوى المبتدع كائنا من كان بخلاف ما اذا قلت غير مطلق المبتدعين اذ لا صحة له لان كل واحد من المبتدعين يصدق عليه انه غير مطلق المبتدعين وكذلك السوائم المقيدة أى كل واحدة يصدق عليها أنها غير مطلق السوائم والصواب أن يقول غير السوائم مطلقا فيتناول كل معلوفة من كل جنس ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه لما ذكر والله الموفق انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الباطل الا الانتباه وذلك لان قولنا مطلق الماهية مثلا يطلق تارة بمعنى الماهية بلا اعتبار قيد معها وهو بهذا الاطلاق يتناول الماهية المقيدة لان عدم اعتبار القيد يجامع وجوده كما هو ظاهر عند أهله ومقرر فى محله وأخرى بمعنى الماهية باعتبار انتفاء القيد عنها وهى بهذا الاطلاق لا تتناول الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة والمراد هنا المعنى الاول ولا غبار عليه والكورانى لم يميز بين الاطلاقين وتوهم الانحصار فى الثانى أورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعا على ان مثل هذا الحكم انما يتعلق بالوجودات الخارجية وهى لا يتصوران تكون الا مقيدة وذلك قرينة قطعية على أن المراد بقيد الاطلاق ليس الا مجرد التعميم وأما استدلاله بالمثال الذى فرضه فهو استدلال فاسد لان هذا المثال من مخترعاته وحمله على المعنى الذى قرره مبنى على توهمه المذكور فلا اعتبار به وأما قوله والصواب ان يقول غير السوائم مطلقا الخ فذلك أن يورد عليه ان قوله مطلقا لا يظهر الا كونه حالا من غير أو من السوائم وعلى كل يلزم تقييد الغير أو السوائم بالاطلاق فلا يصدق على المقيد على زعمه فان قال معنى الاطلاق حينئذ عدم اعتبار التقييد لا عدم التقييد قلنا هذا المعنى ممكن أيضا فى عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما وبهذا يظهر أن من عناية الله بالشراح وتوفيقهم لاصابة الصواب عدم تنبههم لما ذكره الكورانى لان السلامة من الغلط دليل أى دليل على العناية والتوفيق والتنبه ليس تنبها فى الحقيقة بل بلادة وغباوة وأن تجعه وتشنيعه بأنه تنبه لما لم يتنبه له الشراح لو سكت عنه كان خيرا له وكان الصواب فى مقصوده أن يعبر بقوله ولم يتنبه أحد من شراح كلامه والا فالمتبادر من قوله ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه انما هو سلب العموم لا عموم السلب الذى هو مقصوده فلم يتنبه للفرق بين العبارتين وانما يجر الخطأ والله الموفق (قوله وهو معلوفة الغنم) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفى الاخص أعم من نفى الاعم الى آخر ما اطال به وأجاب عنه (وأقول) لقائل أن يقول هذا البحث مندفع من أصله غير محتاج الى جوابه وذلك لان ما ذكره من أن نفى الاخص أعم من نفى الاعم مسلم لكنه غير وارد لان الشارح لم يرد بهذا التفسير بيان نفى الاخص حتى يتوجه عليه ما ذكر بل تفسير المراد فى القول الاول من قوله غير سائمتها فان المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقا فتقدير عبارة المصنف غير سائمتها منها وذلك لان حاصل هذا القول ان مفهوم الغنم السائمة أو سائمة الغنم ليس هو النقيض

(وهل المنفى) عن محلية الزكاة فى المثالين الاولين (غير سائمتها) وهو معلوفة الغنم (أو غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنم وغير الغنم (قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينتشر الى السوم فى الغنم والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه فى غير الغنم من الابل والبقر

الحقيق لهما بل هو أخص منه وذلك لان لفظ الغنم لم يخرج شيأ الا لامه ورمه فانه لقب ولفظ السائمة وقع قيدا لخصاله فهو انما يخرج مما دخل تحته دون غيره كالبقر مطلقا فاذا كان المخرج بلفظ السائمة مالا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعلوفة لا مالا يصدق عليه السوم مطلقا تعين ان المصنف انما اراد بقوله غير سائمتها غير سائمتها منها أى الغير الذى هو منها وذلك هو معلوفتها لانه هو المفهوم على هذا القول وان كان هو أخص من النقيض والحاصل ان المفهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم وعلى هذا فاذا قلنا بان لمجرد السائمة مفهوما كما تقدم أخذه من كلام ابن السمعانى فالقياس أن يقال ان دل الدليل على تعميم موصوفه أو لم يعتبر الموصوف عم المقابل أيضا وان دل على تخصيصه اختص المقابل فاذا دل الدليل على ان الموصوف الغنم كان المقابل معلوفة النعم وان دل على أنه الغنم مثلا فالمقابل معلوفة الغنم قال الامام فى المحصول الثانى تعليق الحكم على صفة فى جنس كقوله عليه الصلاة والسلام فى سائمة الغنم زكاة يقتضى نفيه عما عداه فى ذلك الجنس ولا يقتضى نفيه فى سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من أصحابنا انه يقتضى نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع الاجناس لنا أن دليل الخطاب نقيض النطق أى مقابله فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقيضه يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجرى مجرى العلة فى وجوب الزكاة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب أن المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه انتهى فقوله يقتضى نفيه عما عداه فى ذلك الجنس هو المراد بقول المصنف وهل المنفى غير سائمتها أى من جنسها فلذا بين الشارح المراد بقوله وهو معلوفة الغنم (فان قلت) كيف قال الامام فنقيضه يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها مع أن نقيض سائمة الغنم أعم من معلوفتها (قلت) مسلم أن النقيض الحقيق أعم لكن لم يثبت بالدليل ان المفهوم هو النقيض الحقيق بل ما ذكره الامام فقط من مقابل الوصف المقيد بالكون من الغنم وهو المعلوفة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه ومما يوضحه أيضا أن قوله فى الغنم السائمة زكاة معناه اذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يفيد الا نفى الزكاة عن الغنم اذا كانت معلوفة ولا تعرض فيه لغيرها ويمكن أن يجاب عن ايراد الشيخ بانه لقصد القرين وتحميد الاذهان ويحمل جوابه على ما قررناه فى دفع الايراد فليتأمل (قوله وجوز المصنف) الى قوله على وزانها فى مطل الغنى ظلم (فان قلت) يرد على كون لفظ الغنم صفة انه ليس مشتقا فلا يصح كونه صفة (قلت) هذا عقلة عما قرر به الصفة أخذا من كلام امام الحرمين وغيره كما تقدم فى كلام الشارح بانها لفظ مقيد لا آخر الخ ولفظ الغنم فى المثال لفظ مقيد لا آخر الخ لان المضاف اليه مقيد للمضاف كما هو ظاهر (فان قلت) يرد على كونه على وزانها فى مطل الغنى ظلم ان الغنى مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه (قلت) لا أثر لذلك الفرق بعد ما تقرر ان ليس المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لا آخر وهو متحقق فى المثال كما تقرر والمراد بكونه على وزانها فيما ذكر أنها مقيدة لما أضيف اليها باضافته اليها وذلك موجود فيهما قال المصنف فى منع الموانع من بحثه كلام طويل جيد فاقول المراد بالصفة عند الاصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا يريدون بها النعت

وجوز المصنف أن تكون الصفة فى سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها فى مطل الغنى ظلم كما سياتى فيفيد نفى الزكاة عن سائمة غير الغنم وان ثبت فيها بدليل آخر وهو بعيد لانه خلاف المتبادر الى الاذهان (ومنها) أى من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو اعط السائل لحاجته

فقط كما يفعل النصري الى ان قال واذا كان المعنى بالسائمة التقييد كان المقيد في قولنا في الغنم السائمة زكاة انما هو الغنم وفي قولنا في سائمة الغنم زكاة انما هو السائمة فمفهوم الاول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التي لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة انتهى ثم قال ويؤيد ذلك ان أبا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم الا ان مطل غير الغني ليس بظلم لا ان غير المطل ليس بظلم ولا ان الغني الذي ليس بمماطل ليس بظالم انتهى فظهر ان ما قاله محتمل الصحة احتمالا قويا لا يمكن الجزم برده ولذا لم يرده الشارح المحقق على استبعاده وانه خلاف المتبادر الى الاذهان واذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا العلامة في قوله على وزانها الخ ما نصه الفرق جلي اذ الغني مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه انتهى لا ينبغي أن يكون الاغفال عما تقرر في معنى الصفة عند الاصوليين اذ مع ملاحظته لا اثر لهذا الفرق كما لا يخفى (قوله أي المحتاج دون غيره) أقول أشار به الى انه ليس معنى قولنا اعط السائل لحاجته الامر باعطاء سائل اتصف بالاحتياج والتعليل بالاحتياج بل معناه الامر باعطاء مطلق السائل بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما انتفى فيه هذا الشرط ويظهر المفهوم (قوله أي لا وراءه) اى مثلا (قوله أي لا أكثر من ذلك) قال شيخ الاسلام أي ولا أقل وأقول انما اقتصر الشارح هنا على نفي الاكثر لانه ممنوع في نفسه بخلاف الاقل ليس ممنوعا في نفسه بل مطلوب لان كل جزء من الثمانين مطلوب وانما الممنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر على نفي الاقل فيما بعده في حديث شرب الكلب لان الاقل لا يحصل معه المقصود بخلاف الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة فالاقل لا يحصل المقصود والاكثر يحصل وليس ممنوعا منه لذاته بل من حيث أمر خارج عنه ككون الماء مسبلا على الغسل أو اعتقاد كون الاكثر مساويا (قوله وشرط) قال الكوراني عطف على قوله صفة لا على ما ذكر بعد قوله منها لعدم دخول الشرط في الوصف هذا ما عليه شارحو كلامه والشأن أن تقول قد تقرر في علم البلاغة ان الشرط ظرف للجزاء والظرف اما زماني أو مكاني وقد ذكر المصنف ان الظرف مطلقا يلحق بالوصف فلا مانع لاطلاق الشرط على هذا التأويل وكذلك تقول في الغاية هي معنى قائم بذي الغاية متصل في الوصف المذكور فتكون أقرب الى الضبط وأقل اقساما انتهى (وأقول) لا يخفى صراحة عبارته في ان ايراده هذا على الشراح لا على المصنف وحينئذ فغرض هذا الايراد بعد ثبوت ما ذكر فيه من المقدمات والاغض عما فيها من التكلفات في غاية الظهور اما أولا فلان الشارح المحقق نقل عن المصنف ان الصفة لفظ مقيد لا آخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية وتقدم تصريح منع الموانع بهذا عن الاصوليين وهذا صريح في خروج هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاحه واصطلاح الاصوليين فكيف يصح مع ذلك ادراج الشرط والغاية في الصفة في شرح كلامه واما ثانيا فلان تنكير قوله وشرط مع تعريف ما قبله ظاهر ان لم يكن صريحا في عطفه على صفة وهذا في غاية الظهور فظهر ان شارحي كلامه انما كانوا على ما ذكر لانه الموافق لظاهر عبارته أو نصها ولاصطلاحه واصطلاح الاصوليين بخلاف ما ذكره حوذانه هنا فليس ذلك فلا يحسن ارتكابه في تقرير كلام المصنف (قوله ومفهوم ما اثبات

أي المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره وليس أمام فلان أي لا وراءه (والحال) نحو أحسن الى العبد مطيعا أي لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين اذا شرب الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات أي لا أقل من ذلك (وشرط) عطف على صفة نحو وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن أي فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن (وغاية) نحو فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أي فاذا انكحته تحل للاول بشرطه (وانما) نحو انما الهكم الله اى فغيره ليس باله والاله المعبود بحق (ومثل لا عالم الا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام الا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما اثبات

العلم

العلم والقيام لزيد) قال الكمال وهو المشهور في الاصول ثم نقل عن جمع انه منطوق وانه استدل على ذلك بانه لو قال ماله علي الا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير قال وهو الذي يشكل له الصدر اذ كيف يتأتى في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم انتهى (وأقول) ممن نص من الائمة على اثبات الالهية لله بالمفهوم المولى سعد الدين فانه قال في حواشي العضد ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله اله وفي الهية الغير منطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد المفهوم فيه ان الاعمال بدون النية ولا عالم غير زيد انتهى وأما استبعاد الكمال فقد اشار شيخ الاسلام الى دفعه حيث قال وعلى المشهور فدلالة لا اله الا الله على اثبات الالهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه لان القصد أولا وبالذات رد ما كان عليه المشركون لا اثبات ما وافقوا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللثاني المفهوم انتهى وأجاب عن استدلالهم بمسئلة الاقرار بان محل عدم اعتبار المفهوم فيما اذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم (قوله وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل) فيه أمور الاول انه لا فرق في ذلك بين ان يعرف الجزآن أو لا فانهم صرحوا بان الخبر بعد ضمير الفصل يكون معرفة ويكون نكرة كمعرفة في امتناع دخول أل نحو زيد هو أفضل منك وأجاز بعضهم وقوعه بين نكرتين كمعرفتين في امتناع دخول أل نحو ما ظننت أحدا هو خيرا منك اما تعريف الجزآين بمجرده فيفيد بمفهومه وان لم يكن معه ضمير فصل لافادته الحصر بل يكفي في الحصر فيفيد بمفهومه ظهور الاول في العموم وكون الثاني أخص منه بحسب المفهوم وعكسه كما تقدم ذلك الولي التفتازاني عن اتفاق علماء البيان فقال قوله وأما مفهوم الحصر يريد بالحصر ههنا بعض أنواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما أو غير علم مثل القائم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء البيان تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه أيضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا انتهى فعلم سقوط ما قد يتوهم انه لا حاجة لتقييد المصنف بفصل المبتدا من الخبر لانه يكفي تعريف الجزأين بل عموم المبتدا وخصوص الخبر وذلك لانه لا يشمل نحو زيد هو أفضل منك بخلاف كلام المصنف لكن يخرج منه تعريف الجزأين فانه لا يحتاج معه الى الضمير والله أعلم والثاني قال شيخ الاسلام الانسب بما تسربه الصفة ان يقول وضمير الفصل ويقدمه على قوله وشرطا انتهى (قلت) وانما كان الانسب الاول ليكون التقاطه صدق عليه تعريف الصفة بانها لفظ مقيد لما تقرر انه منها على ما يقتضيه اقتصار المصنف على استثناء الشرط والاستثناء والغاية لكن قد يتوقف في صدقه عليه مع ذلك اذ لا يظهر أنه مقيد لغيره وأعمل المصنف انما يعيد رجعه فيما كالشرط وما بينهما لخفاء ذلك الصدق وانما كان الانسب الثاني ليكون في حيز ومنها المنبه بها على وصفية ما في حيزها وغرابته وصفته ويحتمل خروج ذلك من الصفة بناء على عدم ارادته حصر المستثنيات فيما ذكره والثالث انه ينبغي ان يزاد المبتدا والخبر ونحو

العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل) نحو أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي أي فغيره ليس بولي أي ناصر (وتقديم المعمول) على ما سياتي من البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو ايالك نعبد أي لا غيرك لا الى الله تحشرون أي لا الى غيره (وأعلاه) أي اعلى ما ذكر من أنواع مفهوم الصفة (لا عالم الا زيد) أي منفهوم ذلك ونحوه اذ قيل انه منطوق أي صراحة لسرعة تبادره الى الاذهان

الاسم حتى يشمل نحو اسم وخبر كان نحو ولكن كانوا هم الظالمين (قوله ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة) فان قلت المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لانقسام المنطوق الى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح الى اشارة وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه قلت ليس فى هذا الكلام حوالة على ما سبق بل تنبيه على ذلك الانقسام سواء قال هو به فى هذا الكتاب أولا (قوله المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة) فيه أمران * الاول انه ينبغى ضبط المخالفة حيث وقع صفة للمفهوم كما هنا بكسر اللام وحيث أطلق على المفهوم كما فى قول المصنف السابق وان خالف فمخالفة أو أضيف اليه المفهوم كما فى قول الشارح السابق وموصوفة أى مفهوم المخالفة بفتح اللام كما لا يخفى * والثانى ان شيخنا العلامة قال تفسير القوله حجة أى مدلولة للفظ لانه جعل القول بها فى الحديث هو القول بانه يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وحينئذ فلا يصح اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم لان دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما مر ويأتى فى قوله وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه فليتأمل انتهى (وأقول) مازعمه من عدم صحة اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم فيه بطلانه أظهر من ان يبين وأوضح من ان يعين وذلك لان مازعمه من تفسير الحجة بقوله أى مدلولة للفظ ممنوع منعا لا خفاء معه اذ هو تفسير للفظ بما لا يفهم منه بوجه بل ولا يحتمله الا بغاية التكلف والتعسف من غير ضرورة بل ولا حاجة تدعو اليه ولا دليل بل ولا قرينة ترشد اليه وأما استدلاله عليه بقوله لانه جعل القول بها فى الحديث هو القول بانه يدل الخ فلا يصح ودعوى انه جعل القول بها فى الحديث ماذكر ممنوعة منعا لا انتباه فيه بل لو از ان يريد الشارح ان قوله ما فى حديث الصحيحين ماذكر فى معرض الاستدلال ملزوم لاحتجاجهما بالمفهوم بل كونه أراد ذلك هو الظاهر المتبادر من سياق مفاصل كلامه ان كثيرا من أئمة اللغة قالوا باحتجاجهم المخالفة أى احتجوا بها لان أبوى عبيدة وعبيد قالا فى مقام الاحتجاج ان حديث الصحيحين يدل على ماذكر وذلك يستلزم احتجاجهما به ولا يخفى عليك انه ليس فى هذا انهما جعلا القول بها هو القول بأنها تدل فتدبره بل لو تنزلنا الى ما قاله كان فساد هذا الاعتراض بحاله لانه حينئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكر بأن هذا الخلاف المذكور بقوله لغة وقيل شرعا وقيل معنى لم يتعرضوا له فى غير المخالفة وبان حجية الموافقة بالمعنى الذى زعمه قد علمت من الكلام السابق فيها فصحة اخراج الموافقة لا غبار عليها لا يقال لا يصح قوله حجة مع قوله لغة أو شرعا أو معنى الان فسر قوله حجة بما فسره به الشيخ لانا نقول انه يصح التمسك به لان اللغة انما ثبت بها أنه مدلول لا انه يصح التمسك به لا مانع ذلك لان اللغة اذا ثبت بها أنه مدلول ثبت بها أنه يصح التمسك به لان صحة التمسك به متوقفة على انه مدلول فاذا ثبت ثبتت واذا استندت الى اللغة استندت اليها واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله وحينئذ الخ اذ سقوط الشئ يقتضى سقوط ما رتب عليه اذ الثمرة فرع الشجرة والله الموفق (قوله الا اللقب) قال شيخنا العلامة لا وجه لاستثنائه اذ لم يتناوله ما قبله عند المصنف لعدم دلالته على انتفاء الحكم عن غيره انتهى وقد سبقه الزركشى الى هذا الاعتراض فقال وقوله الا اللقب لا وجه للاستثناء لانه لم يتقدم له ذكر وانما ذكره فيما بعد وآخره لانه يخالفها فى الحجية انتهى (وأقول) هذا الاعتراض

(ثم ما قيل) انه (منطوق أى بالاشارة) كمفهوم انما والغاية كما سيأتى لتبادره الى الاذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتى * (مسئلة * المفاهيم) المخالفة (الا اللقب حجة

ساقط قطعا بل لا ينبغي أن يكون الا سهوا وذلك لانه ان أراد ان عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء مطلقا لزمه فساد كل استثناء منقطع وذلك باطل اجماعا كيف والكتاب والسنة وكلام الفصحاء مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم وان أراد أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ففساده في غاية الظهور ولجواز أن تتحقق اليه حاجة وهي هنا الايضاح ودفع التوهم وبيان أن المصنف غير قائل به فان ذلك لم يعلم مما سبق والتوطئة لذكر الخلاف فيه الذي من فوائده الاطلاع على أنه قيل به ولا يخفى على عاقل عارف بمواقع الكلام ومقاصد العقلاء أن كل واحد من هذه الامور قد يقصد بمجرد الاستثناء فكيف مع اجتماعها ولو صح أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المطهرة وكلام الفصحاء مشحونة منه كما لا يخفى وان أراد أن عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء على سبيل الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به ولا زعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لجواز أن يصح ويوجه على وجه الانقطاع على أنه يجوز أن يجعل متصلا بان يراد بالمفاهيم المخالفة ما قيل به ولو في الجملة بأن اثبته البعض دون البعض ويكون الغرض من التعميم التوطئة لاستثناء اللقب وذكر الخلاف فيه والمعنى حينئذ كل ما قيل بأنه مفهوم مخالفة فهو حجة عندنا ما عدا اللقب وهذا مما لا غبار عليه فقد بان بما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب في غاية الحسن وأنه لا زيادة في هذا الاعتراض على التغرير في الوجوه الحسان وبالله المستعان (قوله لغة) عبارة الزركشي لكن اختلف القائلون به هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أي ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام انتهى (قوله منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العضد كابن الحاجب بدلهما أبا عبيد والشافعي ثم قال كابن الحاجب واعترض عليه يعني على هذا الدليل بأنا لا نسلم فهمهما ذلك لغة بجواز ان يبنيا على اجتهادهما الجواب ان أكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجوز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان فاقد ما ثبت مفهوم شئ من اللغات واعترض عليه أيضا بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفي الاخفش كما ثبت اثبات أبي عبيد والشافعي فان أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كما علمت والشافعي روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي أرجح من الاخفش لانهما اثنان أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت أولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت الوجدان وانه يدل على الوجود قطعا انتهى وقوله لجواز ان يبنيا على اجتهادهما قال المولى سعد الدين لا يريد الاجتهاد في الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المباحث اللغوية قال وحاصل الجواب ان هذا المنع لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة سواء استندا قولهما الى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كاكثر اللغات فان طريق معرفتها قول الائمة ان معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر وبهذا يسقط اعتراض العلامة بان هذا مع انه كلام على السند ضعيف لان اللغة انما تثبت بقولهم لو نقلوا

لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بهم منهم أبو عبيدة وعبيد قالا في حديث الصحيحين مثلا مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب

عن العرب على أنهم لو نقلا لم يقبل لكونه من أخبار الآحاد انتهى (قوله وقيل حجة شرعا) تقدم تعبير الزركشي عن هذا القول بقوله من جهة الشرع يتصرف منه زائد على وضع اللغة انتهى وقضية قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وحجيته لغة على هذا القول فان كان كذلك والا أشكل الاستدلال الآتي بفهمه صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون مستند فهمه عليه السلام قضية اللغة (قوله وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الخ) فيه أمران * الاول ان هذا الدليل أورده العضد كابن الحاجب على أصل المفهوم ثم رده حيث قال واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين دل على انه عليه السلام فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواته الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة واعلم أنه مراده هنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من حيث التخصيص بالذكر انتهى (فان قلت) فكيف مع رده بما ذكر استدل به الشارح (قلت) يحتمل أن ذلك لمتابعة القوم في الاستدلال به وان كان مردودا ويحتمل انه لعدم الالتفات لهذا الرد لان ما ذكر فيه خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة والسلام فلا ينافي حصول الظن الكافي في المطلوب * والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر يجوز أن يكون بالنظر للوضع اللغوي بل قد يقال ان ذلك هو الاصل لان الوضع اللغوي والتعويل عليه هو الاصل حتى يثبت الخروج عنه فمجرد هذا الفهم لا يثبت أن ذلك بالشرع فليتأمل (قوله وقيل معنى) فيه أمران * الاول قال الكوراني نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام لانه معقول لاهله وذلك مثل ما يقولون لولا انتفاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن لذكر القيد فائدة وقد قدمنا أن هذا دليل من يدعي انه فهم لغة قال المولى المحقق عضد الملة والدين قدس الله روحه مستدلا على أنه فهم لغة لولم يدل التخصيص على ان المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سواه واعترض بأنه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لا غير والجواب لا نسلم انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عندهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواه تعين أن تكون فائدة للفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة هذا كلامه وهو صريح في أن هذا القسم راجع الى اللغة ولان مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وان يستند الى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب اسقاط هذا المذهب عن الاعتبار انتهى (وأقول) ما ذكره لا يرد على المصنف وتصويبه المذكور في غير محله أما أولا فلان المصنف ثبت عنده بطريق صحيح وجود هذه الاقوال الثلاثة وأن المغايرة بين الاول والثالث بان مستند الاول كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل ومخالفة المولى عضد الدين له في ذلك لا تقدح فيه لانه انما ثبت عنده كما في سائر المراجع التي خالف فيها

(وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان خيرني الله تعالى وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى)

قوله فيه أمران لم يذكر الامر الثاني

العضد أو غيره وأما قوله ولان مفهوم المخالفة دليل شرعي الخ فسقوطه ظاهر لان صاحب هذا المذهب الثالث لا يسلم أن كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا يقتضي أن اعتباره واستفادته من اللفظ لابد ان تستند الى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع بل يكفي استناده الى نظر العقل الصحيح المثبت لكونه مدلولا للفظ وان لم يصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع وأما ثانيا فلا منافاة بين ما ذكره المصنف وما ذكره المولى عضد الدين لان هذا الطريق المعنوي يثبت كون المفهوم مدلولا للفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطريق المثبت معنويا والمولى عضد الدين تعرض لنفس الاثبات بهذا الطريق فتامله فانه مع كونه في غاية الوضوح خفي على الكوراني فوقع فيما وقع فيه مما لا منشأ له الا الالتباس المحض وأما قوله نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام فهو تحريف لما ذكره الشارح المحقق وذلك لان المراد بالمعنى هنا انما هو النظر العقلي غاية الامر أنه لما عبر المصنف في شرح المختصر بالعرف العام بين الشارح المحقق أنه لا مخالفة وأن وجه ما في شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولا لاهل العرف العام بالطريق الذي تبين عبر به وكان الكوراني لم يعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان اللائق حينئذ التوقف وعدم الاجتراء على التحريف (قوله أي من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة لم يرد به أن معنى تميز لفساد ذلك بل أنه منصوب باسقاط الجار أي الحكم بأنها حجة ناشئ من المعنى أي النظر العقلي ولا يخفى ان لغة وشرعا منصوبان أيضا بذلك فذكر ذلك فيه دونهما تحكم انتهى (وأقول) وجه ذكر ذلك فيه دونهما مع كونه أحوج الى ذلك منهما الظهور المراد فيهما وخفائه فيه كما يدرك بالتامل النوطئة لبيان ذلك المعنى بقوله وهو أنه الخ لعدم فهمه بدون بيانه بخلاف اللغة والشرع فان معناهما ظاهر بدون بيانه كما لا يخفى فدعوى التحكم باطلة وانما تصح لو بين أن لا فرق بين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيأ من ذلك غاية الامر انه لم تظهر له خصوصية ومجرد ذلك لا يجوز له دعوى التحكم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك لم تصح له دعوى التحكم لجواز أن يكون ترك ذلك في الاولين لفهمه من ذكره في هذا على ما هو أحد الطريقين المسلوكين في نظائر ذلك من الحذف من الاول لدلالة الثاني أو بالعكس (قوله لو لم يتف المذكور الحكم عن المسكوت) قال شيخنا العلامة هذا يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محاله كما سبق انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق ان المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة اطلاقات ولا خفاء في ان اللفظ اذا تعددت اطلاقاته يجب أن يحمل في كل محل على ما يناسب ذلك المحل من تلك الاطلاقات كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى تتبع ومعرفة بكلامهم وحينئذ فالشارح حمل فيما سبق مفهوم الصفة مثلا على المحل لمناسبة انه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم من مجرد السائمة انما هو المعلوفة مع أن الحامل له على ذلك الحمل موافقة كلام المصنف كما تقدم بيانه وحمله هنا على الحكم وحده أو مع محله لانه المناسب لنصب النزاع في الاحتجاج به كما لا يخفى ومثل هذا الصنيع في كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من ان يذكر من غير توقف من أحد منهم في صحته ولا تردد أحد في حسنه واستقامته على أن افهام خروج المحل ليس الا وسيلة لانتفاء الحكم فحمل المفهوم على المحل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو في قوة الحمل على انتفاء

أي من حيث المعنى وهو أنه لو لم يتف المذكور الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى عبر عنه في مبحث العام كما سياتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله

الحكم واذا علمت ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الشيخ بقوله هذا يدل الخ من الاعتراض بتخالف كلام الشارح وتنافيه (قوله واحتج باللقب الدقاق الخ) اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق لزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ونحوهما قال فى التلويح يعنى يلزم الامران فى كل من القولين للتخصيص لان الاول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو كفر والثانى يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو فضل الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور اه وفى حواشيه الخسروية بقى ههنا بحث وهو أنك قد عرفت ان من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له فى الحكم وهذا الشرط مفقود فى القولين اما فى الاول فلوجود المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين فى نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما فى الثانى فلان الوجود فى الواجب أولى من الوجود فى الممكن وهو ظاهر انتهى (وأقول) بقى ههنا أيضا بحث وهو أنه لو صح هذا الاعتراض لورد على مفهوم غير اللقب أيضا كما لو عبر فى المثالين بدل محمد وزيد بمشتق نحو الهاشمى رسول الله والضارب عمرا موجود فتخصيص مفهوم اللقب بهذا الاعتراض غير ظاهر * واعترض مفهوم اللقب أيضا بان القول به يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص قال فى التلويح وقد يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى وعبارة العضد الجواب ان القياس يستدعى مساواة الفرع للاصل فى المعنى الذى أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ قال المولى سعد الدين فى حواشيه ولو صح ما ذكر ههنا من أن القياس يستدعى المساواة فاذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت به ثابت بالنص ولزم رفض كثير من القواعد انتهى (قوله وأنكر أبو حنيفة الكل) فيه امران * الاول أن الكمال اورد على ذلك أمرين نقلهما عن الحنفية وفيه نظر لان المصنف انما نقل عن أبى حنيفة ولا يلزم من ثبوت ما أورده الكمال عن الحنفية ثبوته عن أبى حنيفة اذ كثيرا ما تخالف الحنفية أبا حنيفة فهذا الايراد انما يتم ان ثبت أن أبا حنيفة قائل بما نقله عن الحنفية فليتامل * والثانى قال شيخنا العلامة لما كان مراده بالحجية كون المفاهيم مدلولة وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالحجية أولا واوقع الانكار على المفاهيم أنفسها اشارة الى اتحاد كونها مفاهيم وكونها حجة فى المعنى انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق بطلان كونه أراد بالحجية كون المفاهيم مدلولة فبطل ما رتبه على ذلك وانما أراد المصنف هنا ايقاع الانكار على نفس المفاهيم اما لان أبا حنيفة أنكر نفس المفهوم ويلزم منه انكار الحجية

(واحتج باللقب الدقاق والصيرفى) من الشافعية (وابن خويزمنداد) من المالكية (وبعض الحنابلة) على كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لا على عمرو وفى النعم زكاة أى لا فى غيرها من الماشية اذ لا فائدة لذكره الا نفى الحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرفى فانه أقدم منه وأجل (وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا)

وبهذا الاعتبار يقابل ماسبق واما الان المراد انه أنكر حجيتها فهو على حذف المضاف وبهذا يقابل ماسبق أيضا فليتأمل (قوله أى لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة الاوفق بالانكار ان يقول أى قال بعدمها لان الانكار لشئ قول بعدمه لا عدم قول به انتهى (وأقول) انما قال ماذكر اشارة الى انه كاف فى مخالفته ومقابلته لما سبق لان مجرد عدم القول بها مقابل للقول بها والى سقوط حجيتها عنده بمجرد ذلك لانه اذا لم يقل بها لم يمكنه الاحتجاج بها مع ان عدم قوله بها يستلزم قوله بعدمها ضرورة عدم تردده فى ذلك فاذا لم يقل بها أى لم يعتقدها لزم قوله بعدمها أى اعتقاده عدمها والا كان مترددا والفرض خلافه كما هو معلوم على ان قوله لان الانكار لشئ قول بعدمه ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه اذ قد ينكر ما لا يعلم حاله كما هو ظاهر مع انه لا قول بالعدم حينئذ ومن هنا يظهر توجيهه وجه لتفسير الشارح بما ذكر وهو ان عدم القول بالشئ هو المحقق من انكاره فلذا اقتصر عليه وقوله لا عدم قول به ان أراد فقط كان قليل الجدوى أو مطلقا فهو ممنوع لان من لازم انكار الشئ عدم القول به وان سلم استلزامه للقول بالعدم أيضا (قوله وقوم فى الخبر) قال الكورانى أى فى الخبر الخالى عن الالزام كقولك فى سائمة الغنم نتاج لا مفهوم اذ يعلم قطعا انه لا يدل الخبر المذكور على عدم النتاج فى المعلوفة وقد ذكروا فى الفرق ان الخبر له خارج يطابقه أو لا يطابقه فالخبر يشعر بوقوعه لا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم فى الخبر انتفاؤه فى الانشاء لان الانشاء اذا لم يكن له خارج ولم يحصل الحكم من مفهوم القيد لم يكن هناك فائدة قط هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا لان اشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا دخل له فى دلالة المفهوم لا منعا ولا لزوما والمولى المحقق عضد الملة والدين أشار الى ضعفه أيضا ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على انه دليل ظاهر انما يعمل به اذا لم يعارضه دليل أقوى من نص أو اجماع أو مخالفة دليل قطعى عقلى أو بديهة ولا شك انك اذا قلت فى الشام الغنم السائمة لم يدل على ان لا سائمة فى العراق وانما لم يدل لانه ظاهر عارضه قطعى وهو الاجماع والتواتر وبديهة العقل على ان فى غير الشام من سوائم الاترى انهم تركوا المفهوم فى قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا مع كونه انشاء لان الاجماع عارضه اذا علمت ذلك علمت سقوط ماذكره والد المصنف من انكار المفاهيم فى كلام غير الشارع معللا بان الشارع منزه عن الذهول والغفلة بخلاف غيره وانما كان ساقطا لان الكلام فى دلالته لغة وقد تحققت قبل هذا ان الدلالة التفات النفس من اللفظ الى المعنى ولا دخل لارادة اللافظ فيها ولا لشعوره والتخلف فى بعض الصور انما هو بواسطة مانع أى معارض أقوى وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام الحرمين وهو ان الوصف انما يعتبر حيث ناسب الحكم فاما اذا لم يناسب كما اذا قيل فى صغار الغنم زكاة فلا يدل على الانتفاء فى الكبار لانا قدمنا فى ذكر البحث ان المسكوت عنه اذا كان أولى بالحكم أو مساويا لا يكون مفهوم المخالفة مرادا بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة ولو فرضنا ان الوصف لا يناسب لا المنطوق ولا المخالفة يكون وصفا ملغى لا اعتبار به هكذا يجب ان يفهم المقام والله أعلم انتهى (وأقول) لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام السقيم المعنى الركيك اللفظ وأن اللائق الضرب عنه صفحا لكن لا بأس باشارة ما الى بعض ما فيه لئلا تغتر به الضعفة

أى لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة وان قال فى المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما فى انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة وردت فى السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (و) الحكم الكل (قوم فى الخبر) نحو فى الشام الغنم السائمة فلا ينفى المعلوفة عنها لان الخبر له خارجى

يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي بخلاف الانشاء يجوز كواعن الغنم السائمة وما في معناه مما تقدم فللخارجي

فاما قوله هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا الخ فبعد صحة ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه وما أجاب به يرد عليه ان ليس حظ الشروح من ذلك الكلام الا مجرد حكايته عن ذلك القائل مع اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به فهب أن ما حكوه في غاية الضعف بل البطلان فاي شئ يلحقهم بسببه وما معنى نسبته اليهم ثم الاعتراض عليهم ما هذا الاجزاف صريح وتهور قبيح وأما قوله اذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والد المصنف الخ فهو أصرح دليل لمن أحسن التامل على انه لم يعرف معنى كلام والد المصنف وحاصله ان المفهوم معنى يقصد تبعا للمنطوق فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول اذ الامور التابعة انما يعتد بها ممن قصدها ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق لقصده ولاحظته وهذا معنى في غاية الحسن واللطافة لو فهمه ما أورد عليه ما أورده مما هو حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقا على من يوثق منه بارادته وشتان ما بين المقامين * وأما قوله وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام الحرمين الخ فلا يخفى عليك ما فيه اذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك اذ حاصل كلام الامام ان الوصف الذي لا يناسب لا يدل على انتفاء الحكم عن المسكوت وهذا صادق بان يثبت الحكم في المسكوت بطريق مفهوم الموافقة ويكون الوصف ملغى لا اعتبار به فان أراد بالجواب الذي ظهر عن كلام امام الحرمين ما ذكره بقوله لانا قدمنا الخ وكلام الامام لا يخالف ذلك فلم يذكر جوابا عنه وان أراد شيأ آخر فليس في كلامه شئ آخر يكون جوابا عنه وهذا كلام بين بديك فليتأمل المتأمل (قوله يجوز الاخبار ببعضه) قال شيخنا العلامة فيه نظر من وجهين لانه يقتضي ان الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية وان خارجي الخبر أعم من نسبته الذهنية لامسا ولها والامر بالعكس فيهما انتهى (وأقول) أما الامر الاول وهو انه يقتضي ان الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية فجوابه انا لا نسلم انه يقتضي ما ذكر بل هو صالح لكون المراد بالخارجي هو النسبة الخارجية اذ ليس فيه ما ينافي ارادة ذلك لانقال النسبة الخارجية ليست مخبرا بها بل المخبر به هو المسند الذي هو أحد طرفيها لانا نقول المسند مخبر به عن المخبر عنه وهو المسند اليه والنسبة الخارجية مخبر بها المخاطب أي قصد اعلامه بها وهذا هو المراد في هذا المقام اذ ليس المراد بقوله يجوز الاخبار ببعضه الا اخبار المخاطب أي اعلامه كما هو ظاهر لانقال النسبة الخارجية لا تتبعض حتى يصح الاخبار ببعضها لانا نقول النسبة التي لا تتبعض هي الشخصية كالتي بين زيد والقيام المشخص بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا في الشام الغنم فانها تتبعض الى وقوع الكون في الشام وحصوله لاحد نوعي الغنم وهو المعلوفة ووقوع الكون فيها وحصوله للنوع الآخر وهو السائمة فان أريد الاخبار بكلها قيل في الشام الغنم أو ببعضها قيل في الشام الغنم السائمة مثلا فالخارجي الذي أخبر ببعضه هنا هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم وبعضه الذي أخبر به هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم السائمة سلمنا انه يقتضي ما ذكر لكن قوله بالنسبة الى هذا والامر بالعكس ان أراد به ان المخبر به ليس خارجيا فهو غير صحيح بل يلزم من خارجية النسبة خارجية المخبر به الذي هو المسند كما هو معلوم

لانه فلا فائدة للقيد فيه الا النفي (و) انكر الكل (الشيخ الامام) والد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله تعالى ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شئ (و) انكر (امام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كأن يقول الشارع في الغنم السائمة الزكاة فالسوم في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم علة مؤثرة السائمة فهي في معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدم أطلق الامام الرازي عنه انكار الصفة ولكون غير المناسبة في معنى اللقب أطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرها مما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما وما والا وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) أنكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه كما تقدم الا بقرينة أما مفهوم الموافقة

وان أراد به المخبر به الذى هو المسند وان كان خارجيا لكن لا نجوز ارادته ههنا بالخارجى فهو ممنوع بل صحة ارادته ههنا به لا يمنع عنها عقل ولا نقل فان الحصول فى الشام فى مثال الشارح هو المخبر به وهو خارجى لا مانع من ارادته ومعنى الاخبار به هو الاخبار بوقوعه وحصوله للمخبر عنه فغاية الامر انه على حذف المضاف ومثله شائع ومعنى الاخبار ببعضه هو الاخبار بالحصة التى تخص السائمة منه أى بوقوعها وحصولها لها لان الحصول فى الشام مما يتبعض فان حصول هذا الحيوان فيها غير حصول ذاك فيها وهكذا (فان قلت) الحصة التى تخص السائمة ليست بعض الخارجى بمعنى المخبر به فى مثال الشارح بل هى تمام ذلك الخارجى فان المخبر به فى قولنا فى الشام الغنم السائمة هو الحصول فى الشام الذى يخص السائمة لا الاعم الشامل لها وللمعلوفة (قلت) ليس المراد بالخبر فى قوله لان الخبر به خارجى يجوز الاخبار ببعضه الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا فى الشام الغنم فان هذا الخبر به خارجى وهو الحصول فى الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة فيجوز الاخبار ببعضه وهو الحصول الذى يخص السائمة بان يأتى بخبر موضوعه الغنم السائمة كما سبقت الاشارة الى ذلك (فان قلت) تحصل مما تقرر ان المخبر به اما النسبة الخارجية أو المسند على ما تقرر فهل هذا جار على ما يأتى للمصنف ان مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها (قلت) يمكن ان يجرى عليه أيضا لان المدلول وان كان هو الحكم عنده الا ان المقصود بالافادة متعلقه الذى هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع كما سيأتى بيانه وأما الوجه الثانى وهو انه يقتضى ان خارجى الخبر اعم من نسبته الذهنية لامساوليها والامر بالعكس أى انه مساويها لا أعم منها فلازعمه فيه من الاقتضاء المذكور ممنوع فان قيل وجه الاقتضاء الحكم بجواز الاخبار ببعض الخارجى لانه لو ساواها لم يمكن الاخبار ببعضه مع امتناع الاخبار ببعضها قلنا هذا لا يدل لانا ان جعلنا الخارجى على الخبر به فالامر واضح لمباينة النسبة حينئذ فلا يتصور ان يكون بينهما عموم ولا مساواة وان جعلناه على النسبة الخارجية فالحكم الاخبار ببعضها سواء كان بمعنى الاخبار ببعض متعلقها أو ببعض نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضى ما ذكر لان التبعيض بالنسبة لمطلق النسبة لا نسبة هذا الخبر فالمعنى ان نسبة هذا الخبر أو متعلقها بعض من مطلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة بمعنى ان نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومتعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق مثلا قولنا فى الشام الغنم السائمة له نسبة خارجية وهى وقوع الحصول فى الشام للغنم السائمة فى الخارج لهذه النسبة متعلق وهو الحصول فى الشام الخارجى وهما فردان من وقوع الحصول فى الشام للغنم مطلقا ومن مطلق الحصول فى الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة والحاصل ان المعنى ان نسبة بعض الاخبار كقولنا فى الشام الغنم يجوز الاخبار ببعضها أو ببعض متعلقها بان يؤتى بخبر آخر يفيد ذلك كقولنا فى الشام الغنم السائمة فتأمل * واعلم ان هذا كله من باب المجاراة فى البحث وبيان ما فى نظره هذا والا فدفع هذا النظر لا يلزم واحدا من المصنف والشارح اذ لم يزيدا على حكايته بدليله ولم ينتصب واحد منهما لاختياره ولا لتأييده بل كلاهما يعتقد ان ضعفه ورده كما لا يخفى وقد صرحوا بان الحكاية لا تعترض الا مجازا والله أعلم (قوله فاتفقوا على حجيته) قال شيخنا العلامة قد مر انه فسر الحجية بكونها مدلول اللفظ وذلك

فاتفقوا على حجيته وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه كما تقدم

مانع من الاتفاق عليها كما يشهد به قوله وان اختلفوا فليتأمل انتهى (وأقول) تدسر بيان بطلان
ما زعمه من انه فسر الحجية بكونها مدلول اللفظ وحينئذ بطل ما رتبه على ذلك من قوله وذلك
مانع من الاتفاق عليها الخ (قوله مسئلة الغاية قيل منطوق) فيه أمران الاول ان قوله الغاية
على حذف مضاف أى مدلول أو مفاد أو حكم الغاية مثلا ويحتمل ان يكون اسما فى الاصطلاح
للمدلول مثلا والثانى قال الزركشى ذهب القاضى أبو بكر الى ان الحكم فى الغاية منطوق
وادعى ان أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام نصهم على ان تعليق الحكم بالغاية موضوع
للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها انتهى انفقوا على ان الغاية ليست كلاما مستقلا فان
قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يطهرن لا بد فيه من اضمار ضرورة ففهم الكلام
وذلك المضمر اما ضد ما قبله أو غيره والثانى باطل لانه ليس فى الكلام ما يدل عليه فتعين الاول
ويقدر حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فصل قال والاضمار بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر
لسبقه الى فهم العارف باللسان وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هو عندنا من
قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم ومن هذا يعلم ان كلام ابن الحاجب فى النقل عن القاضى مقتضى
انه مفهوم ليس بجيد وكلام القاضى فى التقريب مصرح بما ذكرنا لكن الجمهور على انه
مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك اه كلام الزركشى وقضية ما نقل عن القاضى انه أعنى القاضى
أراد بالمنطوق اما المنطوق الصريح لانه جعل المعنى المراد فى الآية مدلولا عليه باللفظ المقدر
وحكم بان المقدر بمنزلة الملفوظ وهذا لا يكون الا منطوقا صريحا لانه لا معنى للمنطوق الا ما دل
عليه بلفظ مستعمل فيه وهذا على هذا التقدير كذلك واما المنطوق الاشارى ويكون المنطوق
الاشارى عنده ما كان مدلولا بالوضع للفظ غير مستقل ويكون الاضمار الذى اعتبره بيانا
للمعنى لانه يقدر ذلك اللفظ فى نظم الكلام فلا يكون المنطوق الاشارى عنده ما كان لازم
ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من ان دلالة اللفظ على لازم ما وضع له ثم ان
جواب الجمهور عما قاله القاضى يقتضى انه لو ثبت قالوا به وقد وافقهم المصنف فقد يقتضى
ذلك منه انه لا يجرى على اصطلاح ابن الحاجب المذكور فان صح ذلك كان هو مختاره فى هذا
الكتاب فليتأمل جدا فى المقام (قوله والحق انه مفهوم) قال شيخنا العلامة قد علمت فيما مر
أن قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على ثبوت حلها له بعد نكاح زوج
غيره وأنه معنى غير مقصود أى اصالة فينطبق عليه حد المنطوق الاشارى فالحق هو الاول انتهى
(وأقول) أما أولا فقد تقدم ان قضية المنقول عن القاضى القائل بأن الغاية منطوق انه أراد
اما المنطوق الصريح واما المنطوق الاشارى لكن بمعنى ما كان مدلولا وضعيا بلفظ غير مستقل
لا بمعنى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب وحينئذ فما ذكره الشيخ
لا ينتج حقية المنطوق بواحد من هذين المعنيين وأما حقيته بالمعنى الذى أراده الموافق لتفسير
ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لان كلام المصنف ليس فى ذلك وأما ثانيا فلقائل أن يمنع ان
مجرد الدلالة على ما ذكر يكفى فى كونه منطوقا اشاريا لان شرطه أن يكون لازما للموضوع له كما
قدمه واللزوم هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور أخر قد لا توجد كطلاق
الزوج الآخر وانقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر وقد جزم ابن الحاجب بانها

* (مسئلة الغاية قيل منطوق) أى بالاشارة كما تقدم اتباعا لما فى الاذهان (والحق) انه (مفهوم) كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشئ الى الاذهان أن يكون منطوقا

فقه وم مع قوله بانقسام المنطوق الى صريح وغيره كالاشارة على ان المنطوق الاشارى من افراد المنطوق الغير الصريح كما تقرر ولا نسلم ان المصنف فى هذا الكتاب يرى انقسام المنطوق الى الصريح وغير الصريح فيجوز أن يكون غير الصريح عنده من أقسام المفهوم ولا ينافيه ماسبق من قوله ثم ماقيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يرى انقسامه اليهما لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى فسره به ابن الحاجب وحينئذ فيجوز أن يريد بقوله والحق انه مفهوم نفى كونه منطوقا مطلقا بناء على انحصار المنطوق عنده فى الصريح الذى ليس هذا منه أو نفى كونه منطوقا اشاريا بالمعنى الذى تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى قاله ابن الحاجب وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح ممن حمله على انه أراد نفى كونه منطوقا اشاريا فليتأمل (قوله يتلوه الشرط) أقول قد يشكل تأخر الشرط مع ان معناه مما يلزم من عدمه العدم بخلاف الغاية لا يقال هذا لا يرد لانه يلزم من عدمه عدم المشروط وهذا أمر خارج عن المفهوم الذى الكلام فيه مثلا قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن يلزم من عدم الحمل عدم الانفاق عليهن وهذا أمر خارج عن المفهوم فاللزوم الذى أفاده الشرط غير متعلق بالمفهوم حتى يقرح به مفهوم الشرط على مفهوم الغاية لانا نقول هذا وهم محض بل لم يتعلق اللزوم الا بالمفهوم لان مفهوم هذه الآية مثلا ان غير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن وهذا بعينه هو الذى لزم من عدم الشرط نعم يمكن أن يجاب بأن الكلام فى الشرط اللغوى ومعناه لا يجب أن يكون شرطا عقليا فاللزوم فيه لا يلزم أن يكون عقليا فلا يتناوم المنطوق فاقيل بانه منطوق أقوى مما لو قيل أحد بأنه منطوق نعم قد يكون معنى الشرط اللغوى شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا وحينئذ لا يبعد تقديمه على مفهوم الغاية فليتأمل (قوله ومثله) أى الشرط كما قاله السيد فى ذلك فصل المبتدا ينبغى أن يكون مثل فصل المبتدا طريق الحصر بلا فصل بل بتعريف الجزءين أو بعموم الاول وخصوص الثانى على ماسبق كما فى العالم زيد وزيد العالم والكرم فى العرب والائمة من قريش (قوله فطلق الصفة) قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح انتهى أقول يحتمل أن التجوز بحذف المضاف والتقدير فباقى مطلق الصفة وهو غير المناسبة ويحتمل انه باطلاق اسم المطلق على المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط ويحتمل انه بان أريد باطلاق الصفة على المناسبة تجردها وخلوها عنها لاعدم اعتبارها الذى هو الظاهر من اطلاق صفة المناسبة والقرينة على التقديرات الثلاث الاستحالة التى عدوها من قرائن المجاز وبيان ذلك ان لمطلق الصفة فردين صفة مناسبة وصفة غير مناسبة وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب ممكن بالنسبة للفرد الثانى محال بالنسبة للاول لانه ان اتحدت الصفتان المرتب بينهما فالترتيب بين الشئ ونفسه محال وان اختلفتا فتقديم احداهما على الاخرى ترجيح من غير مرجح وهو محال أيضا والحاصل ان المصنف تجوز لقرينة ومثله جائز كما لا يخفى نعم لو اختلفت الصفتان المناسبة ان لكن كانت احداهما أنسب لم يبعد تقديم مفهومها وأما قوله كما نبه عليه الشارح

(يتلوه) أى الغاية (الشرط) اذ لم يقل أحد انه منطوق وفى رتبة الغاية اعنى فساق قول انه منطوق أى بالاشارة كما تقدم ومثله فى ذلك فصل المبتدا وتقدم ان مرتبة الغاية تلى مرتبة لا عالم الا زيد (فالصفة المناسبة) تتلو الشرط لان بعض القائلين به نازع فى الصفة (فطلق الصفة) عن المناسبة (غير العدد) من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات

فهي سواء تلوا الصفة المناسبة (فالعدد) ٤٢ يتلوا المذكورات لانكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) اخر المفاهيم

فينبغي أن لا يكون التنبيه من مجرد قوله عن المناسبة عقب قوله مطلق الصفة لان ذلك لا يفيد التقييد بعدم المناسبة وانما يفيد عدم التقييد بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله بعد غير مناسبات (قوله فهي سواء) قال الزركشي واقتضى كلامه أي المصنف ان بقية أقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال على السواء وينبغي أن يكون أعلاها العلة لدلالتها على الايماء فهي قرينة من المنطوق انتهى وفي تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له (قوله لدعوى البيانيين) ينبغي أن يكون علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لا الترتيب على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك كما لا يخفى فليتأمل (قوله خلافا للشيخ الامام الخ) أقول قد يفهم من العبارة أن اختلاف الشيخ الامام مع غيره في تفسير مراد البيانيين وفيه نظر لان عبارات البيانيين في تقرير تقديم المعمول والتمثيل له وتطبيق الامثلة مصرحة بارادتهم الحصر بل منهم من عبر بلفظ الحصر كما لا يخفى كل ذلك على الواقف على كلامهم فكيف يتأتى له مع ذلك تفسير عبارتهم بما ذكره فالظاهر ان الشيخ الامام لم يذكر ما قاله تفسيرا لمرادهم بل لبيان مختاره فيكون موافقا لابن الحاجب وأبي حيان في عدم افادة التقديم الحصر وان أوهم صنيع المصنف خلافه ولعل الحامل على هذا الصنيع تكلم الشيخ الامام على عبارة الاختصاص وتفسيرها بما ذكره وحمل عبارة غير البيانيين عليه بخلاف ابن الحاجب وأبي حيان لم يتعرضا لشئ من ذلك بل لمجرد المخالفة في افادة التقديم الحصر مع اعتقادهما ان الاختصاص والحصر بمعنى (قوله حيث أثبته وقال ليس هو الحصر) قال الكوراني ونقل عنه انه قال الفضلاء لم يقولوا في تقديم المعمول بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص وحاصل ما قاله راجع الى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من ان مجرد التقديم للاهتمام ثم قال والحصر في اياك نعبد يفهم من القرائن لا من التقديم غاية ما في ذلك ان الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا يطلقه واستدل على ما نقل عنه بعض الشارحين بانه لو كان التقديم يفيد لا فاده في قوله تعالى أفغير دين الله يبغون ولا يجوز أن يراد الحصر لفساد المعنى لانه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون معناه غير دين الله يبغون وبعد دخول همزة الانكار الذي هو معنى النفي يكون المنكر حصر الطلب في غير دين الله ولا يلزم منه انكار اشتراك الطلب لدين الله ولغير دين الله ونحن نقول قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المحققون ان النفي اذا دخل كلاما فيه قيد تارة يتوجه الى القيد بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدك ما ضربته عبثا وتارة يتوجه الى المقيد فينتفي مع قيده كقوله تعالى وما قتلوه يقينا اذ القتل منفي من أصله والاعتماد في ذلك على القرائن اذا تقرر هذا فنقول في قوله تعالى أفغير دين الله يبغون انما توجه النفي المستفاد من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غير دين الله مطلقا لا على القيد الذي هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك في قوله تعالى وما قتلوه يقينا وهذا مما لا ريب فيه وأما قوله ان الفضلاء لم يذكروا الا لفظ التخصيص فما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبير عنه بلفظ الحصر والاختصاص قال الزمخشري في أول سورة التغابن قدم الظرف ليدل بتقديمهما على

(لدعوى البيانيين) في فن المعاني (افادته الاختصاص) أخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) في ذلك (والاختصاص) المفاد (الحصر) المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (حيث أثبته وقال ليس هو الحصر) وانما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة الى مطلق الضرب قد يقصد في الاخبار به لا من جهة خصوصه فيؤتى بألفاظه في مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لافادة ذلك نحو زيدا ضربت فليس في الاختصاص ما في الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور وانما جاء ذلك في اياك نعبد للعلم بأن قائله أي المؤمنين لا يعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر نحو ما ضربت الا زيدا واختاره المصنف في شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله لدعوى البيانيين (مسئلة انما) بالكسر (قال الآمدي وأبو حيان)

اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال ما حاصله ان الحمد اذا اختص بالله ولم يتجاوزه فكيف يحمد الانسان على فعله الحسن وأجاب بأن ذلك الحمد مجاز مع ان الشيخ عبد القاهر الذى هو قدوتهم كلامه مشحون بلفظ الحصر وفى بعض الشروح انه قد يحتج لتغايرهما بقوله تعالى والله يختص برحمته من يشاء اذ لا يجوز أن يقال يحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها وهو المبنى عليه معنى الحصر المراد هنا وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه بالحصر الذى هو الاحساء والاحاطة ولا يشك عاقل فى صحة قولنا رحمة الله منحصرة فى المؤمنين أى فى الآخرة لا تتجاوزهم الى الكفار وان كانت رحمته لا يحيط بها أحد كما ولا كيفا وانما تعرض لهذه المباحث فصا للمستفيدين الطالبين للحق والانصاف وطها فى غاية الجلاء انتهى (وأقول) أما قوله ونحن نقول الخ فهو كلام قريب وكان الشيخ الامام نظر الى الاستعمال الاكثر من توجه النفى الى القيد لكن يخدش استدلاله حينئذ احتمال ارادة الاستعمال الآخر وان كان أقل كما هو المراد فى نحو ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع أى لا شفاعة ولا طاعة وأما قوله فما لا ينبغى أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى الخ فغير موجه بل هو سافط لان مقصود الشيخ انهم عبروا بلفظ الاختصاص ولا يلزم انهم أرادوا به الحصر فهو يمنع ارادتهم الحصر به فكيف يرد هذا بأنهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبيرين والظاهر انه أراد بالفضلاء غير هؤلاء المتأخرين المشهورين بفن البيان كالسكاكى والزمخشرى وأما هؤلاء فهو قاصد مخالفتهم فلا يرد عليه ما قاله الزمخشرى ونحوه وأما قوله وفى بعض الشروح الخ فراده من بعض الشروح شرح الزركشى لكن ما زعمه من الالتباس غير صحيح بل ليس مراده الا الحصر المشهور الذى هو الاثبات والنفى ووجه ما قاله حينئذ ان رحمة الله تعالى لما ثبت وقوعها وعمومها لكل مخلوق دنيا وأخرى اذ الكفار مرحومون فى الآخرة حتى فى جهنم ومن رحمتهم فيها عدم تعذيبهم بأشد مما هم فيه مما هو ممكن كما لا يخفى لم يمكن حصرها فى أحد بمعنى ثبوتها له دون غيره فلا يمكن فان قيل هذا مسلم اذا أريد مطلق الرحمة فان أريد نوع مخصوص منها أمكن الحصر بالمعنى المذكور قلنا هذا اعتراض آخر ويجوز أن يكون الزركشى أشار اليه بقد التقليلية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذى زعمه وبذلك يظهر انه لا منشأ لما زعمه من الالتباس الا التباس مراد الزركشى عليه وعدم اعتدائه اليه (قوله كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه) قال الكمال قد قدمنا ان الحصر المفاد بانما عند الحنفية عبارة ومنطوق كما حرره شيخنا فى تحريره فكلام الشارح هنا منتقد انتهى (وأقول) قد قدمنا ما يدفع هذا الانتقاد وحاصله ان قول الحنفية بما ذكر لا يستلزم قول أبى حنيفة به فكثيرا ما يخالف الحنفية أبا حنيفة كما هو معلوم والشارح انما نقل عن أبى حنيفة فالاعتراض عليه بقول الحنفية بخلافه انما يصح بعد ان يثبت قول أبى حنيفة به ولم يفعل بل لو ثبت قوله به لم يلزم الاعتراض ايضا لجواز اختلاف قوله لظهور انه كثيرا ما يختلف أقوال الائمة (قوله الكيا الهراسى بكسر الهمزة والكاف) قال الكورانى ولفظ الكيا فى المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل اذا اللام فيه للتعريف ولفظ كيا مجردا عن اللام اسم جنس لطائفة من ملوك العجم كتبع الملك حمير وقيصر لملك الروم وكسر الهمزة على ما فى بعض الشروح ظهر انتهى واقول ما ذكره

كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه (لانتفاء الحصر) لانها ان المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تفيد النفى المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم انما الربا فى النسيئة اذ ربا الفضل ثابت اجماعا وان تقدمه خلاف واستفادة النفى فى بعض المواضع من خارج كما فى انما الهكم الله فانه سيق للرد على المخاطبين فى اعتقادهم الهية غير الله تعالى (و) قال الشيخ (أبو اسحق الشيرازى والغزالى و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسى بكسر الهمزة والكاف ومعناه فى لغة الفرس الكبير (والامام) الرازى (تفيد) الحصر

المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو انما قام زيد أي لا عمرو وانفي غير الحكم عن المذكور نحو انما زيد قائم أي

الشارح من كسر الهمزة تبع فيه الاسنوي في المهمات كما قاله شيخ الاسلام ودعوى السهو غير مسموعة بلا ابداء سند صحيح صريح خصوصا مع نقل الاسنوي ذلك عن الامام المثبت الضابط ومجرد كون اللام للتعريف لا يقتضي ذلك في غير لغة العرب اذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات العرب فليتأمل (قوله المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور الى قوله أو نفي غير الحكم عن المذكور الخ) قال شيخنا العلامة ثم في صدق حد المفهوم على النفي الثاني نظر لا يخفى انتهى وأقول لا وجه لهذا النظر فضلا عن وصفه بعدم الخفاء كما لا يخفى فتأمل (قوله لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق) أقول قد يناقض هذا قوله السابق قبيل مسئلة الغاية قيل منطوق ما نصه وأما غيرهما مما تقدم فصرح أي امام الحرمين منه بالعلة الى ان قال وانما فان هذا يفيد المفهومية لان كلامه فيها ويمكن أن يجاب بأن مراده من السابق ان كلام الامام ظاهر بقرينة السياق في ارادة المفهوم لكنه لم يصرح به ولا ينافي ذلك قوله فصرح منه بالعلة وانما الان التصريح بالاداة لا بأن افادتها بطريق المفهوم وفيه نظر ولعل الوجه في الجواب ان مراد الامام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهومية والمنطقية والذي رأيته في البرهان فيما يتعلق بانما ما نصه لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص باللقب نفي ما عدا المسمى بلقبه فان الانسان لا يقول رأيت زيدا وهو يريد الاشعار بانه لم ير غيره فان وجه أراد ذلك قال انما رأيت زيدا وما رأيت الا زيدا انتهى فقوله فان هو أراد ذلك قال انما رأيت زيدا صريح في ان قولك انما رأيت زيدا كما يفيد رؤية زيد يفيد عدم رؤية غيره لكن ليس في هذا الكلام تصريح بان افادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق لكنه بواسطة السياق ظاهر في الاول ثم رأيت شيخ الاسلام قال لا يقال بل صرح بأنه مفهوم فيما نقله عنه الشارح في مسئلة المفاهيم الا اللقب حجة لانا نقول صرح ثم بأنه مفهوم يفيد الحصر لانه يفيد مفهوما أو منطوقا أي بالاشارة اه فليتأمل هذا الجواب فانه لم يظهر الفرق بين كونه مفهوما يفيد الحصر وكونه يفيد الحصر مفهوما فان تركيب انما يفيد أحد جزئي الحصر وهو اثبات الحكم للمذكور منطوقا والجزء الآخر وهو نفي الحكم عن المسكوت هو محل الخلاف في انه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر فلا معنى لافادته الحصر مفهوما اذ كونه مفهوما يفيد الحصر الا انه دل على النفي المحقق للحصر بطريق المفهوم الا ان يريد بقوله مفهوما من قوله مفهوما يفيد الحصر معنى مدلولا وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليتأمل (قوله اللازم له فرعية انما) قال شيخنا العلامة انما أوجبه الى ملزوم ذلك واستلزامه له لجعله ان بالفتح من حيث هي فرع ان بالكسر من حيث هي ولو حمل المتن على ظاهره من كون ان بالفتح في انما فرع ان بالكسر في انما استغنى عنهما لانه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة اه وأقول ما زعمه من انه لو حمل المتن على ما ذكر استغنى عنهما فهو ممنوع منعا واضحا لان فرعية ان بالفتح في انما لان بالكسر في انما غير فرعية مجموع انما بالفتح لمجموع انما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين لجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بد في بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزمخشري من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هي المنشأ بالحقيقة لما ذكره الزمخشري ولعمري ان هذا في غاية الظهور لله در هذا الشارح

لا قاعد (فهما وقيل نطقا) أي بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر الى الاذهان منها وان عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في افادة المركب ما لم تفده أجزاؤه ولم يذكر المصنف امام الحرمين مع قوله بانما كما تقدم لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق (و) أنما (بالفتح الاصح ان حرف أن فيها) من حيث انه من افراد أن (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بمعموليها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معموليها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل للمركب وقيل كل أصل لان له محلا يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أي من هنا وهو ان المفتوحة فرع المكسورة أي من أجل ذلك اللازم له فرعية أنما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزمخشري) في تفسير قل انما يوحى الي أنما الهكم اله واحد وتبعه البيضاوي فيه (افادتها) أي افادة انما بالفتح (الحصر) كانما بالكسر لان ما ثبت للاصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزمخشري وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعجب

والعجب كيف خفي هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشيء يعمي ويصم على انه قد يمنع ظهور المتن في ان ماجعله أصل أن المفتوحة في أنما هو ان المكسورة في انما بل ظاهره انه ان المكسورة منفردة أو مطلقا فتأمل (قوله أي في أمر الاله) قال المحشيان نبه به على ان القصر بانما اضافي لا حقيقي اه (وأقول) فيه نظر اذ التنبيه على ان القصر اضافي ليس بقوله أي في أمر الاله بل بقوله أي لا يتجاوزه الى ان يكون الاله متعددا ولهذا قال شيخنا العلامة قوله أي في أمر الاله تخصيص للوحي المقصور لصدق القصر لا الاشارة الى انه اضافي لان الاضافي تخصيص شيء بشيء بالاضافة الى معين آخر لا الى جميع من عداه اه أي وتخصيص الوحي بالوحدانية ليس بالاضافة الى أمر الاله بل بالاضافة الى التعدد وقد يجاب عنهما بان هنا اضافتان احداهما كون الوحي في أمر الاله لا في أمر غيره والثانية كونه بالنسبة من أمر الاله الى وحدانيته دون غيرها فيه فكلامهما بالنسبة للاضافة الاولى ثم قال في قوله أي لا يتجاوزه الخ اشارة الى ان القصر الاول اضافي لانه قصر الوحي في أمر الاله على وحدانيته بالاضافة الى تعدده فقط لا الى جميع ما عداها لان منه ما أوحي اليه به لكونه عالما مريدا قادرا اه (قوله على استئثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة فيه تدافع لان الاستئثار هو الانفراد فهو اشارة الى القصر الثاني في الآية واستئثاره والقصر لله تعالى هو المقصور عليه والوحدانية هو المقصور والمخاطب بهذا القصر من يعتقد الشركة في المقصور وهم المشركون كما نبه عليه قريبا واعتقاد الشركة في الوحدانية تدافع لاخفاء فيه فالصواب ان يقول بالالوهية التي هي مصدر الحكم الواقع في الآية مقصورا والتعبير عن المقصور عليه في الآية وهو اله واحد بالله تعالى نظرا الى انه المراد منه كأنه قال انما الحكم الله ثم في التعبير باستئثار اشارة الى ان القصر الثاني قصر افراد وهو عدم الشركة فهي ملحوظة منه نفيا اه وأقول اما التدافع الذي زعمه فمعناه ان الشركة والوحدانية متنافيان لان الشركة تقتضي التعدد والوحدانية تقتضي عدم التعدد فالشركة في الوحدانية غير متصورة قطعا فلا يتصور من عاقل اعتقاد الشركة في الوحدانية واما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبني على غير أساس وذلك لانه مبني على حمل القصر الثاني في كلام الزمخشري على انه من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد حتى يكون للرد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره لان المخاطب بقصر الصفة على الموصوف قصر افراد من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين كما تقرر في محله أما الحمل على انه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح قوله والله تعالى أي المعبر عنه باله واحد كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة أن انما القصر الاول على الثاني هو المقصور عليه والوحدانية أي المعبر عنها بالهكم كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة انما المذكور هو المقصور وأما الحمل على انه قصر افراد فهو صريح قوله من يعتقد الشركة في المقصور وقوله واعتقاد الشركة في الوحدانية لكن هذا أعني حمل القصر الثاني على ما ذكروهم فاحش فانه شيء لا يقتضيه كلام الزمخشري الذي حكاه عنه الشارح ولا ضرورة به بوجه من الوجوه اليه مع عدم استقامته في نفسه لان قصر الصفة على الموصوف قصر افراد انما يخاطب به من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين وهذا الاعتقاد لا يتصور هنا من عاقل

أي في أمر الاله متصور على استئثار الله تعالى بالوحدانية
أي لا يتجاوزه الى أن يكون الاله لغيره متعددا

لبداهة استحالة ذلك الاشتراك هنا اذ اشتراك موصوفين فى الوحدانية أى الوحدة فى الالوهية من أظهر المحالات (فان قلت) بل كلام الزمخشرى يقتضى ان القصر من قبيل قصر الافراد لان قوله استئثار الله بالوحدانية أى انفراده بها يدل على ان المخاطب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد الموصوف بها (قلت) ستعلم قريبا جواب ذلك وانما هو أعنى القصر الثانى من قصر الموصوف أى الهكم يعنى معبودكم بالحق على الصفة اى الوحدانية المعبر عنها بالله واحد أى لا يتجاوز تلك الصفة التى هى الوحدانية أى الوحدة فى الالوهية الى صفة أخرى كالتعدد فيها الذى اعتقده المشركون على ما هو قاعدة انما من دلالتها على قصر الجزء الاول بعدها على الثانى وعلى ما هو الظاهر المتبادر عن التكلف من موصوفية الهكم بقوله اله واحد بخلاف العكس لاحتياجه الى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للرد على من اعتقد عكس حكم المتكلم الذى هو الوحدانية وذلك العكس هو التعدد وان الاله أى المعبود بالحق موصوف بالتعدد لا بالوحدانية وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء اذ لا تنافى بين التعدد والاله فيتصور اعتقاد تعدده (فان قلت) بل بينهما تناف كما يعلم من أدلة امتناع التعدد المقررة فى علم الكلام (قلت) التدافع المعترض به ليس هو التنافى مطلقا ولو بحسب دلالة الدليل والا لزمه ثبوت التدافع فيما صوبه اذ فى اعتقاد الشركة فى الالوهية تناف باعتبار دلالة الدليل اذ قد دل البرهان على استحالة تعدد الاله بل هو التنافى بحسب بديهة العقل أو نقول باعتبار مجرد تصور مفهوم الشيئين فتأمله واما ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذى لا حامل عليه ولا داعى اليه لانه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف المحوج الى حمل الهكم على الصفة والاله واحد على الموصوف مع انه لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان العكس هو اللايق ان لم يكن واجبا اذ لا يفهم من الهكم اله واحد الا موصوفية الاول و وصفية الثانى فما صوبه ليس الا من عكس الصواب بلا ارتياب بل عبارة الزمخشرى مصرحة بذلك حيث قال ما نصه انما القصر الحكم على شئ أو لقصر الشئ على حكم كقولك انما زيد قائم وانما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان فى هذه الآية لان انما يوحى الى مع فاعله بمنزلة انما يقوم زيد وأنما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد قائم وفائدة اجتماعهما الدلالة على ان الوحى الى رسول الله مقصور على استئثار الله بالوحدانية انتهى فانظر قوله وأنما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد قائم فانه صريح قطعا فى حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى انما زيد قائم وعبارة القاضى البيضاوى اى ما يوحى الى الا انه لا اله لكم الا اله واحد وذلك لان المقصود الاصلى من بعثته مقصور على التوحيد فالاولى ان قصر الحكم على الشئ والثانية على العكس انتهى وهى أيضا صريحة فى ان القصر الثانى من قصر الموصوف على الصفة فانه جعله من قصر الشئ على الحكم وقصر الشئ على الحكم لا خفاء فى انه من قصر الموصوف على الصفة ومما يوضح ذلك انه لو قيل انما الهكم واحد لم يكن الا من قصر الموصوف على الصفة فزيادة اله للتوطئة للوصف بواحد والاشارة الى ان المراد الوحدة فى الالوهية لا تفسير ذلك وأما قوله ثم فى التعبير باستئثار اشارة الى ان القصر الثانى قصر افراد فاقول فيه ان تفسير الزمخشرى بما ذكر وان أوهم ذلك لكنه غير مراد له قطعا بل لم يرد الا قصر القلب وكأنه أراد باستئثار الله بالوحدانية اختصاصه بها بمعنى انه لم يتجاوزها الى تعدد الاله

لايعنى انفراده بها بمعنى عدم مشاركة غيره له فيها كما صرح ببيان ذلك الشارح بقوله أى لايتجاوزه الى ان يكون الاله كغيره متعددا كما عليه المخاطبون انتهى فانه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد الاله كون القصر قصر قلب لتنافى صفتى التعدد والوحدانية وبداهة استحالة اجتماعهما فلا يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحدانية فحيث اعتقد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون القصر الامن قبيل قصر القلب وكيف يقع من عاقل فضلا عن فاضل فضلا عن مثل الزمخشرى أحد مشاهير فرسان البلاغة ارادة قصر الافراد هنا مع ماتبين انه من قصر الموصوف وقد شرطوا فيه عدم تنافى الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فى الموصوف وتنافيهما هنا من أجلى البديهيات بل لو كان من قصر الصفة لم يمكن من مثل الزمخشرى أيضا ارادة قصر الافراد اذ لابد فيه من امكان الاشتراك فى الصفة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وان لم يصرحوا به فيما علمت (فان قلت) يكفى فى الاعتراض ايهام العبارة (قلت) فيرجع الاعتراض الى المناقشة فى العبارة وقد اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين وكيف يصح لعاقل فضلا عن فاضل المبالغة على الزمخشرى أحد فرسان ميادين البلاغة فيما هو من بديهياتها بمجرد ايهام العبارة (فان قلت) لم لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين قلت لعدم ملائمته المقام والسياق كما لايخفى وعليك بالتأنى واحسان التأمل والله هو الموفق (قوله كما عليه المخاطبون) قرره شيخنا العلامة وبين انه موافق للمقصود من الاشارة الى أن القصر قصر قلب ثم قال ومن المشكل ادعاء القصر فى الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقر بالمقصور وثبوته لغير المذكور انفرادا أو شركة أو احتمالا والمخاطبون بالآية مشركون ينكرون أصل الوحى فضلا عن تعلقه بمعين الا أن يقال نزل المنكر منزلة المقر لان معه ما ان تأمله ارتدع انتهى (واقول) يمكن أن يكون مادة جوابه قول البيضاوى فى قوله تعالى عقب ماتقدم فهل أنتم مسلمون مخاصون العبادة لله تعالى على مقتضى الوحى المصدق بالحجة وقد عرفت أن التوحيد مما يصح اثباته بالسمع انتهى (قوله ومثل ذلك قوله) قال شيخنا العلامة فى النسخ بعده صورة تعالى زيدت سهوا توهما ان ضمير قوله لله تعالى والصواب اسقاطها والضمير للزمخشرى ومقوله أراد الخ (واقول) قوله فى النسخ صوابه أن يقول فى بعض النسخ والا فهذه الزيادة لاوجود لها فى نسخ صحيحة كثيرة رأيناها ولعل الشيخ اعتمد فيما قاله على نسختيه وقوله زيدت أى من بعض جهلة النساخ وقوله والصواب اسقاطها هذا أظهر من أن ينبه عليه بل لاحاجة الى التنبيه على ماوقع فى نسخة محرفة من بعض جهلة النساخ بل كان الواجب اصلاحها من غير زيادة على ذلك فان حمل هذه النسخة على تحريف جهلة النساخ مما لايخفى على أقل الطلبة (قوله وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت) قال شيخنا العلامة قال أبو حيان وأما جعل الزمخشرى أنما المفتوحة الهمزة مثل مكسورتها تدل على القصر فلا نعلم الخلاف الا فى انما بالكسر وأما أنما بالفتح فحرف مصدرى ينسبك معه مع مابعده مصدر فالجملة بعدها ليست جملة مستقلة انتهى من اعراب السمين هذا كلام شيخنا (واقول) ان أراد به الايراد على قول الشارح وان لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لان ضمير يصرحوا للجمهور فى قوله اشارة الى ماعليه الجمهور الخ وتصريح أبى حيان لايدل على تصريح الجمهور لاحتمال انه ذكر ذلك استنباطا مع عدم تعرض الجمهور له كما لايخفى ولو سلم فهو غير وارد

كما عليه المخاطبون ومثل ذلك قوله فى آية اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة أراد ان الدنيا ليست الا هذه الامور الحقيرات أى واما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة للطهر وغيرتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن التوخى أيضا فى الاقصى القريب وفى قوله كابن هشام ادعى اشارة الى ماعليه الجمهور من بقاء أن فيها على مصدريتها مع كفها بما وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت أكثرها يكونها فيها من افراد أن وعلى هذا معنى الآية الاولى مايوحى الى فى أمر الاله الا واحد انيته أى لاما أنتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعلموا حقارة الدنيا أى فلا تؤثروها على الآخرة الجليلة فبناء أن فى الآيتين على المصدرية كاف فى حصول المقصود بهما من نفى الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا

مع قوله فيما علمت كما هو معلوم (قوله من الالطاف حدوث الموضوعات) قال الكوراني (أقول) الالطاف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويبعده من المعصية والالم فيه عوض عن المضاف اليه والحدوث حصول الشيء بعد عدمه وكان المناسب للطف لفظ الاحداث كما وقع لابن الحاجب وكأن المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح ان ذلك مختص بمذهب التوقيف والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشيء لان حدوثه لا بد له من محدث وهو الله تعالى لانه خالق العباد وافعالهم بل لوجه العدول بان الاحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث أولى لانه متفرع عليه وأقرب الى العباد منه لكان في الجملة وجها انتهى (وأقول) ما أحقه في هذا الاعتراض بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لانه لو فهم المراد بالالطاف ما وقع في هذا الجزاف فان المراد بها الامور الملطوف بالناس فيها كما بينه المحقق الحلي والعجب عدم تنبهه من كلامه المصرح بذلك وحينئذ فاستقامة التعبير بالحدوث ومناسبته في غاية الظهور لكنه لما توهم لعدم احسان التأمل ان المراد بها ما قاله وقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لم يزد فيه على التشنيع بغلطه الفاحش في نسبة المصنف الى التوهم (قوله اللغوية) أقول قضية المعنى ان لا يختص باللغة العربية وان كان الغالب انصراف اطلاق اللغة الى العربية بل يشمل غيرها أيضا كما شمله أيضا قوله الآتي وهي الالفاظ الدالة على المعاني فليتأمل (قوله باحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من الالطاف المضافة اليه تعالى وكان يتوهم عدم اضافة الحدوث اليه تعالى على القول بان الواضع غيره تعالى بين اضافة الحدوث اليه تعالى على ذلك القول أيضا بذلك أعني قوله باحداثه تعالى الخ (قوله لانه الخالق لافعالهم) قال شيخنا العلامة لا يحتاج الى الجواب به الا اذا فسر الوضع باختراع لفظ ليدل على معنى أما ان فسر بما سيجيء من جعل اللفظ دليلا على المعنى فهو عارض للموضوعات فلا يلزم من تجرد احداثه تعالى اياها احداث عارضها (وأقول) هو كاترى مبني على ان المراد من لفظ الموضوعات ذواتها وليس كذلك بل المراد اما الموضوعات من حيث انها موضوعات وما آله الى أن المراد حدوث وضع الموضوعات وهذا الوضع ان كان فاعله هو الله تعالى فلا اشكال في انه باحداثه تعالى وان كان فاعله البشر فهو أيضا باحداثه تعالى لانه الخالق لافعالهم التي منها الوضع فهو الذي أحدثه وعلى هذا فقول المصنف حدوث الموضوعات كانه على حذف المضاف أي حدوث وضع الموضوعات وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها بمعنى المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها فان كان الواضع هو الله تعالى فلا اشكال في ان حدوث هذا المجموع باحداثه تعالى وان كان الواضع هو البشر فحدوثه أيضا باحداثه تعالى لان الوضع الذي هو جزؤه مخلوق أيضا لله تعالى فهو باحداثه كالمجموع (قوله أفعد) اعترض بانه لا يستقيم فان أفعل انما يصاغ من فعل ثلاثي وفعل أفيد أفاد وهو رباعي وأجاب شيخ الاسلام بانه انما صيغ من ثلاثي لوروده أيضا فراجعه ويجاب أيضا بان الرباعي المبدوء بالهمزة في جواز الصوغ منه ثلاثة أقوال للنحاة وأفاد رباعي مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ منه بناء على أحد الاقوال (قوله وهما يخصان الموجود المحسوس) قضيته عدم شمول المثال

(مسئلة من الالطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف أي من الامور الملطوف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) باحداثه تعالى وان قيل واضعها غيره من العباد لانه الخالق لافعالهم (ليعبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج اليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهي) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الاشارة والمثال) أي الشكل لانهما تعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضا لموافقتها للامر الطبيعي دونهما فانها كيفيات تعرض للنفس الضروري

أى الشكل للكتابة لانها لاتخص الموجود المحسوس لكن الالفاظ أيسر منها وكأن وجه ترك المصنف لها انها عبارة عن الالفاظ فهى من توابعها (قوله وهى الالفاظ الدالة على المعانى) قال شيخنا العلامة فيه تحديد الجمع وانما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وقد يجاب بانه حد لفظى للموضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية لكن لايؤخذ من هذا التعريف ان اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب اللغة بانها كل لفظ وضع لمعنى ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق المحدود عليها نظر انتهى (وأقول) قال العضد فى تعريف ابن الحاجب المذكور لفظ الكل لايذكر فى الحد لانه للماهية من حيث هى هى ولايدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد ولايصدق بصيغة العموم وقد ذكره لانه يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا انتهى وفى حواشى السيد مانصه وقد ذكر المصنف لفظ كل ههنا لانه لايحد الموضوع اللغوى بل يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صفة العموم فيه أى فى الحد وفى بعض النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى فى حدها وانما عرف الموضوعات اللغوية لانه قد يجرى الاحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فتحتاج الى معرفتها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا انتهى وبذلك تعلم أن مقصودهم فى هذا المقام تحديد الجمع لا الماهية وأن المصنف اطلع على مقصودهم وقصد التوفية به وان حده وحد ابن الحاجب متحدان بحسب المعنى وأن ايراد الشيخ ساقط من أصله وأن تعليل الجواب الذى ذكره والاشارة الى بعده وضعفه كما يدل على ذلك ايراده بقد والمضارع ليس فى محله لانه موافق لمقصود الائمة وما صرحوا به فكان ينبغى الجزم به بل ونسبته اليهم وأما قوله لكن لايؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى ففيه بحث ظاهر أما أولا فلانا نسلم عدم الاخذ المذكور ولان وصف الموضوعات بأنها اللغوية يتضمن وصف كل موضوع بأنه لغوى وهذا يقتضى ان كل لفظ دال يسمى لغة لانه فسر الموضوعات اللغوية بانها الالفاظ الدالة وأما ثانيا فلو سلم عدم الاخذ لكن لايضر ذلك لعدم تعلق الغرض ههنا بذلك وأما قوله بخلاف حد ابن الحاجب أى فانه يؤخذ منه ماذكر ففيه أيضا بحث ظاهر يتلقى من قول العضد السابق ولانه يجب صدقه على كل فرد ولايصدق بصيغة العموم فانه صريح فى عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ الواحد على خلاف مازعمه الشيخ فتامله وأعجب من الشيخ فى هذا المقام حيث بالغ بمايرده تصريح الشيخ العضد مع اكثار الاعتراض على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما كلام العضد كما يشاهد فى حواشيه مع بساطته وأما قوله ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية الخ ففيه ان الشمول للحقيقة الشرعية والعرفية لايختص بتعريف المصنف بل هو جار فى تعريف ابن الحاجب أيضا لصدق قوله كل لفظ وضع لمعنى بالحقيقة المذكورة ضرورة انها لفظ وضع بالوضع الشرعى أو العرفى لمعنى فهما اعتذر به عن ابن الحاجب فى ذلك وجب ان يعتذر به عن المصنف فيه وحينئذ فتخصيص تعريف المصنف بايراد ذلك تعصب أو ذهول وأما شموله للمجاز

(وهى الالفاظ الدالة على المعانى)

والكناية فهو صحيح لانهما من الموضوعات اللغوية أما الكناية باحد معنييها وهو اللفظ المستعمل فى معناه مرادا منه لازمه فواضح لانها حقيقة قطعا وأما المجاز والكناية بمعناها الآخر وهو اللفظ المستعمل فى لازم معناه مع جواز ارادة معناه فلان كلا منهما موضوع لغة وضعا فرعيا كما هو مقرر فى محله وحينئذ فصدق المحدود عليهما صحيح والنظر فيه ساقط (قوله خرج الالفاظ المهملة) قال شيخنا العلامة فيه شئ لدلالتها على معنى كحياة اللافظ فان قيل المعنى ما يعنى أى يراد باللفظ (قلنا) بل ما يفهم منه أريد أم لا كما صرح به انتهى (وأقول) قال السيد فى حواشى شرح الشمسية المعنى اما مفعل كما هو الظاهر من عنى يعنى اذا قصد واما مخفف معنى بالتشديد اسم مفعول منه أى المقصود وأيا ما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هى هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية أو الطبيعية ليست بمعتبرة ثم قال وقد يكتفى فى اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها لفظ أم لا انتهى وهو صريح فى ان المعنى باعتبار الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح وبذلك يظهر انه لا اعتراض عليهما بل على الشيخ فى قوله بل هو ما يفهم منه أريد أم لا خصوصا مع قوله كما صرح به فتأمله (قوله وباستنباط العقل من النقل) اعلم أن شيخنا العلامة نقل هنا كلاما طويلا عن العضد وحاشيته للمولى التفتازانى يفيد أن طريق استنباط العقل من النقل ليس طريقا زائدا مغايرا لطريق النقل ثم قال انه علم ان عد الاستنباط طريقا مغايرا للنقل كما هنا أى فى جمع الجوامع خلاف ما عليه غيره انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الشغف بالتعصب البارد كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح اما أولا فهب ان ما ذكره المصنف من عد طريق الاستنباط مغايرا للنقل خلاف ما عليه غيره لكن أى محذور فى مخالفته لغيره وخصوصا فى مجرد عد ذلك طريقا مغايرا من غير مخالفة فى المعنى للقطع بانه لا فرق فى المعنى بين جعل الطريق النقل بأن يراد به أعم من ان يحتاج معه للاستنباط أولا وبين جعله شيئين النقل والاستنباط بان يراد بالاول ما لا يحتاج الى ضميمة عقلية سوى صدق المخبر وأما ثانيا فقوله خلاف ما عليه غيره مما لا يخفى فساده لانه ان أراد بالغير العضد ومن تبعه كالمولى التفتازانى ففيه أمران * الاول ان مجرد مخالفة المصنف للعضد واتباعه وخصوصا فى أمر لفظى اصطلاحى مع الاتفاق فى المعنى مما لا محذور فيه بوجه اذ هو غير مقلد للعضد ولم يقم برهان على امتناع مخالفته فى أمثال ذلك بل للمصنف على ما فى العضد وغيره كثير من الاستدراكات المستجادات والثانى انه كان صواب الكلام ان يقول خلاف ما عليه العضد واتباعه ولا يأتى بهذه العبارة العامة أو المطلقة لايهامها الجهلة القاصرين مخالفة المصنف جميع الاصوليين وان أراد جميع الاصوليين ففيه أيضا أمران أحدهما ان هذه دعوى باطلة قطعا لان غير العضد ومن ذكر معه قد ذكروا ما ذكره المصنف ومنهم امام الدنيا والدين الحبر البحر الامام فخر الدين وناهيك بجلالته والاتفاق على امامته فقد قال فى المحصول ثم الطريق الى معرفة اللغة العربية ونحوهم وتصريفهم اما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما أما العقل فلا مجال له فى هذه الاشياء لما بينا انها أمور وضعية والامور الوضعية لا يستقل بادراكها العقل وأما النقل فهو اما تواتر

خرج الالفاظ المهملة وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار (وتعرف بالنقل تواترا) نحو السماء والارض والحر والبرد لمعانيها المعروفة (آحادا) كالقرء للحيض والطهر (وباستنباط العقل من النقل) نحو الجمع المعرف بال العام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أى اخراج بعضه بالا أو احدى اخواتها بأن يضم اليه

أو آحاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن وأما ما ركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان صيغ الجمع تفيد الاستغراق انتهى وتبعه على ذلك شراحه كالشمس الاصفهاني والشهاب القرافي وناهيك بجلالتهما واحاطتهما ومنهم العلامة القاضي البيضاوي وناهيك بجلالته ورفعة محله وعلو قدره فانه قال في منهاجه مانصه وطريق معرفتها النقل المتواتر والآحاد والاستنباط للعقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء وانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فتحكم بعمومه واما العقل الصرف فلا يجدي انتهى وتبعه على ذلك شراحه كالاسنوي والمصنف وناهيك بهما والامر الثاني انا لو سلمنا ان ما قاله المصنف مخالف لما قاله جميع الاصوليين لم يكن فيه محذور لان هذه مخالفة في أمر لفظي اصطلاحي مع التوافق في المعنى كما تقدم ومن المشهور انه لا مشاحة في الاصطلاح والموقع للشيخ في أمثال هذا الاعتراض انه لا ينظر في غير العضد وحاشيته فاذا رأى فيهما شيأ مخالفا لما قرره المصنف ظن أن ما فيهما هو المذكور في الاصول وأن المصنف مخالف للاصوليين وأن مخالفتهم ممتنعة عليه فيحمله التعصب على التشنيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل والله الموفق (قوله مما لا حصر فيه) ينبغي اعتبار هذا القيد أيضا في محمول الصغرى أعني أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام (قوله للزوم تناوله للمستثنى) فيه بحث لانه لا يثبت المدعى اذ مجرد التناول للمستثنى لا يقتضي العموم لوجوده في غير العام كله على عشرة الا ثلاثة (قوله ومدلول اللفظ اما معنى الخ) قال شيخ الاسلام قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى الخارجي ولا اختيار الامام أنه موضوع للذهني ثم أجاب بانه يناسب كلا منهما الان الخلاف المذكور انما هو في النكرة كما سيأتي والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتي أن منها ما وضع للخارجي ومنها ما وضع للذهني اه وكان وجه قوله لا اختياره هو ان المعنى الخارجي لا يكون الا جزئيا فلا يصح تقسيمه الى الجزئي والكلي وقوله ولا اختيار الامام أن المعنى الذهني وان اتصف بالكلية والجزئية لا يتصف بكونه لفظا فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليتأمل (قوله فهي قول مفرد) أقول يمكن أن توجه هذه الفاء بأنها تعليل لتمثيل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذي ذكره الشارح أي صح التمثيل بالكلمة للفظ المفرد لان مفهومها القول المفرد فاصدقها الذي هو المراد بالمدلول هنا اللفظ (قوله والقول اللفظ المستعمل) قال شيخنا العلامة المعروف تعريف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أعم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمتن اه (وأقول) انما يكون أعم اذا لم يرد بالمستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقرينة مقابلته في المتن بالمهمل المتبادر منه غير الموضوع والا فهو مساو له غاية الامر انه مجاز مع قرينة ولا اشكال فيه بل يجوز أن يكون اصطلاحا لمن يستعمله فيكون حقيقة عرفية ولعل من الحكمة في ايثار التعبير بالمستعمل تأتي الاختصار في مقابله من غير ابهام فان قوله مهمل أخصر من قوله غير

وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام لما سيأتي للزوم تناوله للمستثنى (لا مجرد العقل) فلا تعرف به اذ لا مجال له في ذلك (ومدلول اللفظ اما معنى جزئي أو كلي) الاول ما يمنع تصوره من الشركة فيه كمدلول زيد والثاني ما لا يمنع كمدلول الانسان كما سيأتي ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل

موضوع وسالم من ابهام قرانه أو غيره لاحقه المنفي جميع ماسبق حتى كونه لفظا كما لايخفى (قوله
يعني كمدلول الكلمة) قال شيخنا العلامة بين به أن قول المصنف كالكلمة مثال للمدلول فصحته
تتوقف على اضمار مضاف ولما كان مدلولها ماذكر من القول المفرد وهو كلي فهو صورة ذهنية
لا يصدق عليها انها قول اذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض للنفس قال لتصحيح التمثيل
يعني ماصدقها ولقائل أن يقول قول المصنف أولا مدلول اللفظ ان أراد به مفهومه فاقسامه
كذلك الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ولقائل أن يقول الخ فجوابه أن المراد بالمدلول الذي
هو المقسم المفهوم الكلي الشامل للمدلول الحقيقي وللماصدق لا على أنه من باب استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه كما أجاب به الشيخ وأورد عليه أن مثله غير معهود في التقسيم بل من باب
عموم المجاز والحاصل أنه استعمل المدلول في معنى كلي مجازي صادق على كل من المدلول الحقيقي
والماصدق كطلاق المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولا حقيقيا أولا والقرينة على هذا
المجاز تمثيله للفظ المفرد المستعمل بمدلول الكلمة الموجب ذلك لكونه بمعنى الماصدق فغاية
مالزم أنه ارتكب في هذا التقسيم مجازا مع قرينة ومثله معهود وجائز في التعاريف التي يضايق
فيها مالا يضايق في غيرها فكيف بالتقاسيم وخصوصا مع جريان عادة المصنفين بالتسامح بما هو
فوق ذلك كما هو جلي لا اشتباه فيه على من له المام بكلامهم وأما قوله في جواب السؤال الذي
أورده قلت فيلزم خروج القسم الثاني وهو اللفظ المذكور عن الكلي والجزئي وهو خلاف
المعقول والمنقول فما زعمه من اللزوم غير صحيح وانما كان يصح لو عطف قوله أو لفظ على قوله
جزئي أو كلي وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه مع أنه معطوف على قوله معنى في قوله
اما معنى جزئي أو كلي فاللازم خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئي والكلي لا عن مطلق
الكلي والجزئي ولا شبهة لعاقل في صحة ذلك ومطابقته للواقع وان كان قد يلتبس الحال فيه قبل
التأمل فان المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقا فانه صورة عقلية ليست
لفظا كما اعترف به الشيخ أيضا فاندفع ما يتوهم أن المصنف تركه فتدبر لتعرف اندفاع ما وقع فيه
الشيخ ثم لقائل أن يقول ان قول الشارح يعني كمدلول الكلمة غير واجب لجواز أن يراد كلفظة
كلمة ويكون ذلك تمثيلا للفظ المفرد والتقدير أو مدلول اللفظ لفظ مفرد كلفظة كلمة فانها لفظ مفرد
مدلول لفظة الكلمة بمعنى أنها ماصدق لها اذ هي من أفراد مدلول الكلمة فلفظة كلمة فتأمله وكأن
الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليتأمل (قوله يعني كمدلول أسمائها) قال شيخنا
العلامة ينبغي أن يقول أي ماصدقها اذ جيم مثلا منطوقا بالزيد غيره منطوقا بالعمرو وفي جلس
غيره في جعفر فهو من حيث هو كلي لكن قوله اسماء الحروف جلس يدل على أن المدلول شخصي
وفيه ما قد علمت وأن جيم جلس وجعفر واحد شخصي قائم في وقت واحد بمحلين متباينين
وذلك محال بديهة اهـ (وأقول) كل من جيم وله وسيه في قول الشارح أي جيم الخ شخصي باعتبار
كونه منطوق الشارح في وقت تأليف هذه المسئلة وقبل ذلك تفسير الحروف جلس فقد
أراد بالحروف المخصوصة وهي حروف جلس الذي هو منطوقه حينئذ وكأنه قال اسماء الحروف
جلس الذي هو منطوق في هذا الوقت وعلى هذا فقد أراد بالمدلول في قوله كمدلول أسمائها
الماصدقات فصح هذا التمثيل وانما لم يصرح عقب قوله كمدلول أسمائها بقوله يعني ماصدقها

يعني كمدلول الكلمة بمعنى
ماصدقها كرجل وضرب
وهل (أو) لفظ مفرد (مهمل
كأسماء حروف الهجاء)
يعني كمدلول أسمائها
نحو الجيم واللام والسين
اسماء الحروف جلس مثلا
أي جيم له سيه

اكتفاء

اكتفاء بتصريحه به فيما قبله ولانه سيشير اليه فى قوله الآتى واطلاق المدلول على المصدق كما هنا شائع فان شامل لهذا أيضا بدليل تاخره عنه والاقدمه عليه فاندفع قوله ينبغى أن يقول اى ماصدقه وجه الاندفاع انه أشار الى ذلك وذكر ما يقوم مقام التصريح به (قوله أو مركب) مقابل قوله السابق مفرد واطلاقه ليشمل مقابل قسميه السابقين اعنى قوله مستعمل أو مهمل فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين (قوله أو مهمل) أى أو مركب مهمل فان قلت لا يصدق على المركب المهمل حد المركب وهو مابدل جزؤه على جزء معناه اذ لا معنى له والا لم يكن مهملا قلت المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فاكثر لاما ذكر (قوله واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع) لا يقال لا حاجة الى تقدير الشارح المدلول مراده الماصدق فى قول المصنف كالكلمة ومابعدها ثم الاعتذار عنه بان اطلاقه على الماصدق شائع لانه كان يمكنه تقدير الماصدق ابتداء فيستغنى عن الاعتذار لانا نقول بل الى ذلك حاجة لانه مقتضى صنيع المصنف فان قوله كالكلمة تمثيل للفظ المفرد المستعمل الواقع قسما من المدلول فى قوله ومدلول اللفظ اما معنى الخ ولا يخفى ان ذلك يقتضى وصف المقدر بأنه مدلول (قوله الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) أقول هذا شامل لوضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليتأمل (قوله فيفهمه) قال شيخنا العلامة انه مرفوع على الاستئناف اشارة الى ان هذا الوضع كاف مع العلم به فى الفهم ثم أورد على تعريف المصنف انه حينئذ لا يصدق على اطلاق اللفظ على معناه المجازى لان الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما فاراده الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف مناف لقوله فيفهمه الخ والسواب كما أفصح به السيد فى حاشية المطول ان المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه اه (واقول) أما ما أورده على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازى فهو ممنوع منعا فى غاية الظهور قوله لان الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما قلنا قولك لا أحدهما ان أردت لا أحدهما مطلقا فهو غير صحيح قطعا ضرورة ان كلا منهما دال فى الجملة وان لم يستقل بالدلالة أولا أحدهما بنفسه فهو مسلم لكنه لا ينافى ان أحدهما الذى هو اللفظ دال بواسطة القرينة ولا خفاء فى ان دلالة أحدهما بواسطة القرينة لا ينافى قول الشارح فيفهمه من العارف بوضعه له لان فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كما فى الحقيقة أو بواسطة القرينة كما فى المجاز فان العارف بوضعه لمعناه المجازى يفهمه منه بواسطة القرينة فهو مدلول له ومفهوم منه بواسطتها كما صرح بذلك المولى التفتازانى حيث قال فى التلويح وقد يكون أى الوضع بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين اه والحاصل ان الدلالة فى اصطلاحهم شاملة للمجاز وان لم تكن بنفسه وبذلك يظهر ان مارامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف لا ينافى قوله فيفهمه الخ وان ما زعمه الشيخ من منافاته له مردود وأما قوله والسواب كما أفصح به السيد فى حاشية المطول الخ فيرد عليه ان ما فى حاشية المطول معارض بما قاله السيد فى حاشية العضد فانه صرح بان الخلاف فى ان المجاز موضوع أو لا انما نشأ الاختلاف فى تفسير

(أو) لفظ (مركب) مستعمل كمدلول لفظ الخبر أى ماصدقه نحو قام زيد أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان وسيأتى فى مبحث الاخبار التصريح بتقسيمى المركب مع حكاية خلاف فى وضع الاول ووجود الثانى واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع والاصل اطلاقه على المفهوم أى ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له

الوضع حيث قال في كلام ساقه عن المصنف به على فائدتين احداهما الاختلاف في ان المعنى المجازي هل وضع اللفظ بازائه أولا وهذا الخلاف لفظي منشؤه ان وضع اللفظ للمعنى فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا الوضع في المجاز أصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بوضع والثاني في تعين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع قطعا وأما الوضع الشخصي فربما ثبت في بعض اه ولا يخفى ان تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثاني وكان ايثار الشيخ ذكر ما في حاشية المطول لعدم استحضاره ما في حاشية العضد أولانه الموافق لما شغف به من الاعتراض على المصنف والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل بل كان الواجب اذ رغب في الاعتراض ان يحكي ما في حاشية العضد أيضا ثم يأتي بعد بما في حاشية المطول ليتم له التعليل بما فيها (قوله وسيأتي ذكر الوضع في حد الحقيقة الخ) قال شيخنا العلامة الغرض منه ان الوضع ستة أقسام ثلاثة في أقسام الحقيقة وثلاثة في أقسام المجاز وكلها مندرجة في الحد المذكور وقد علمت ما فيه اه (وأقول) قد علمت انه لا شيء فيه واندفاع ما زعم انه فيه (قوله خلافا لعباد) فيه أمران * الاول انه قد يقال مقابله خلاف فيه لعدم اشتراط المناسبة لا تخلو عن مسامحة اذ قوله الثاني لا يقابل ذلك فالمراد المقابل باعتبار الاحتمال الاول فالمراد خلافا لعباد في الجملة أي خلافا له على أحد الاحتمالين في مراده والثاني ان المصنف لم يتعرض لرد قوله الثاني فهلا أشار اليه بقوله عطفا على قوله ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكفي عن الوضع ويجاب بأنه اكتفى بفهم رده من أول المسئلة اذ قوله من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ يشعر بالاحتياج اليها ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجا اليها بل وبانه لم يلتفت الى رد ذلك لظهور سقوطه (قوله حيث أثبتها بين كل لفظ ومعناه) قضية هذا العموم دخول الاعلام وفيه ما فيه فليتأمل (قوله وقيل بل بمعنى انها كافية في دلالة اللفظ على المعنى) قال الامام في المحصول بعد ان نسب لعباد ان اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واحتج عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح وهو محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان الناس فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شيء بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة اه وأطال الشمس الاصفهاني الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافي عليه (قوله على معنى ذهني خارجي) قال المحشيان واللفظ للكمال أوردهما تعتين لمتعوت واحد تنبيها على ان المعنى شيء واحد له جهتان جهة ادراكه بالذهن وجهة تحققه في الخارج وهل الوضع باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من غير نظر الى شيء منهما الاقوال اه ولا يخفى دلالة ذلك على ان الموضوع له على جميع الاقوال

فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي خلاف قول القرافي انهما في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره ثم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الاصل في اللغوي (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وضعه له فان الموضوع للضدين كالجون للاسود والابيض لا يناسبهما (خلافا لعباد) الصيمري (حيث أثبتها) بين كل لفظ ومعناه قال والا لما اختص به (فقيل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وفقها فيحتاج اليه (وقيل بل) بمعنى أنها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله تعالى به كما في القافة ويعرفه غيره منه قال القرافي حكى ان بعضهم كان يدعي انه يعلم المسميات من الاسماء فقيل له ما مسمى اذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه يبسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك قال الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهني خارجي أي له وجود في الذهن بالادراك

الآتية هو الكلي غاية الامر ان الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي باعتبار جهة تحققه في الخارج لكن هذا لا يمنع ان الموضوع له الكلي كما هو ظاهر وحينئذ ينتفع اندفاع جميع ما أطال به شيخنا العلامة مما ستأتي الاشارة الى حكايته عنه من أن ما رجحه المصنف هنا يخالف ما يأتي في اسم الجنس والنكرة من ان الاول موضوع للماهية من حيث هي وان الثاني موضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلي يمتنع تحققه في الخارج فهما موضوعان للذهني وانه يلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة في أحدها مجازا في باقيها ولا قائل بواحد منهما وانه يخالفه ما صرح به المناطقة من ان الموضوع يعتبر فيه المصداق والمحمول يعتبر فيه المفهوم ومن ان المعاني هي الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعا بل هو بيان لمعاني الالفاظ المستعملة في اللغة اه ووجه اندفاع ذلك انه حيث كان الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي فلا مخالفة بينه وبين ما يأتي له في اسم الجنس والنكرة مما حاصله ان كلا منهما كلي ولا ينافي اعتباره هنا جهة تحققه في الخارج ما يأتي من تقييده الماهية في اسم الجنس بقوله من حيث هي لان معناه من غير ان يعتبر في الخارج أو الذهن لان عدم اعتبار شيء فيه لا ينافي اعتباره جهة تحققه في الخارج وفيه تظر ظاهر فان حمل كلامه على ما سيأتي عن الاصفهاني فلا اشكال ولا نظر ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا يخالف قول المناطقة المذكور كما هو ظاهر على انه لا محذور في مخالفة قولهم لان المسئلة خلافية فغاية الامر ان المناطقة ذهبوا الى أحد الاقوال وأما قوله يمتنع تحققه في الخارج فسيأتي آنفا الاشارة الى رده وانا بسطناه رده في بحث المطلق والمقيد ثم قضية ما سيأتي عن القرافي ان كون الموضوع له على جميع الاقوال هو الكلي ليس معلوما بل يحتمل انه على القول الذي رجحه المصنف هو الافراد الخارجية فليتأمل هذا والاوجه حمل كلام المصنف هنا وان خالف ما سيأتي عنه على انه ستابع فيه لغيره وهم الجمهور وحمل ما سيأتي على انه مختاره ومثل ذلك يقع للائمة كثيرا وقد وقع نظير ذلك للسعد وأجيب عنه بما ذكر (قوله كالانسان) قال شيخنا العلامة أي كمعناه وهو الحيوان الناطق فانه متحقق ذهنا وهو ظاهر وخارجا بناء على ان الكلي يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته وهو كلام ظاهري والحق انه لا يتحقق فيه والا لكان جزئيا لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له في الحقيقة اه (وأقول) ستطلع في بحث المطلق على ما في قوله والحق الخ وعلى التسليم فيحتمل ان المراد بانه خارجي على ما سيأتي عن الاصفهاني أو ما ذكره بقوله نعم الخ فكونه موضوعا للخارجي لا يتوقف على تحقق نفس الكلي في الخارج حتى يتوجه عليه ان الحق انه لا يتحقق في الخارج غاية الامر ان في قول الشارح ووجود في الخارج بالتحقيق مسامحة ظاهرة حيث جعل المتحقق نفس ذلك المعنى وانما هو مطابقه فتأمل (قوله قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظننا انه صخرة سميناه بهذا الاسم الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخصم من ان المسمى هو الخارجي لان ضمير سميناه في المواضع الثلاثة عائد على الجسم المرئي قطعا وهو خارجي اذ الرؤية انما تتعلق به وان انطبعت منه بسيطة صورة في الحس المشترك ثم اعلم ان الحق هو قول الامام الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله فيه اعتراف الخ فجوابه ان المراد سميناه ذلك الجسم المرئي باعتبار

ووجود في الخارج بالتحقيق كالانسان بخلاف المعدوم فلا وجود له في الخارج كبحر من زئبق (موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافا للامام) الرازي في قوله بالثاني قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظننا انه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن ظننا طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني وذلك يدل على ان الوضع له وأجيب بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن

صورته الذهنية بدليل بقية العبارة وإنما قال فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني والحكم بتسمية الجسم المرئي لا يقتضي ان تلك التسمية باعتبار كونه خارجيا كما لا يخفى والحاصل ان هذه مناقشة لفظية مع قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها وأما قوله ان الحق هو قول الامام فقد قاله غيره أيضا كالقرافي قال في شرح المحصول قال أبو اسحق الشيرازي الالفاظ انما وضعت للحقائق الخارجية وجعل هذا أصلا في القياس في اللغات فانه قال ان تلك الحقائق الموضوع له اذا فنيت وجاء أمثالها انما يطلق عليها بالقياس واتفقوا على ان الاعلام انما وضعت للامور الخارجية المتشخصة والحق ما قاله الامام لان الواضع لو وضع لما في الخارج فاما ان يعتبر التعين في التسمية ويجعله جزأ من المسمى أو لا فان اعتبره لزم أن يكون المثل الثاني مخالفا له بتشخصه أيضا فان الامثال اذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انه متواطئ ويلزم أن يكون اللفظ مشتركا بين أمور غير متناهية وهو ممتنع في اللفظ المشترك وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لانه شأن المشترك وهذا كله غير واقع في المتواطئة التي هي محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة فيما عدا الاعلام وكلها موضوع لمعنى كلي على ما يأتي بيانه وان كان الواضع لم يعتبر التعين ومتى حذفت عن الامثال التعينات لم يبق الا المشتركات ولا شيء بالامور الذهنية الا الكليات اذا تقرر ان هذا هو الحق فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام تختلف بحسب ما يتوهمه الناظر من الصورة فيقول هذا زيد ثم يقول هو عمرو ثم يقول هو خالد وكلما تغير اعتقاد الناظر تغير الاسم مع ان الاعلام للجزئيات بالاجماع فهذا المدرك باطل بل الذي تقدم تقريره في الرد على أبي اسحق مدرك صحيح فيعتمد عليه اه كلام القرافي لكن يرد على ما احتج به لقوله والحق ما قاله الامام وذكر أنه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من المقدمات ان للمخالف ان يختار الشق الاول منه وهو ان الواضع اعتبر التعين في التسمية وجعله جزأ من المسمى ولا يرد شيء من الامور الثلاثة التي أوردها على هذا الشق بقوله وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انه متواطئ الخ وذلك لانا نجعل وضع هذا الذي هو محل النزاع من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص كما في وضع الاشارة والضمائر بأن لوحظ خصوصيات المشخصات بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقرر في محله ويختار ما صرح به السيد من ان الموضوع بالوضع العام لخصوصيات المشخصات ليس مشتركا اشتراكا لفظيا لان وضعه واحد ولا بد في المشترك من تعدد الوضع اه وان توقف فيه المسلم وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع في مفهوم المشترك في غير التنقيح وبالجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع للامور المخصوصة بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم متناولة له فالقول بانه ليس بمشترك وتعريفات القوم قاصرة مما يحوج الى سند معتمد ونحن لم نجده لكن حسن الظن بسيد المحققين قدس سره يستدعي انه وجده اه وحينئذ يظهر اندفاع قوله يلزم أن يكون اللفظ مشتركا وأن يكون مشتركا بين أمور غير متناهية وان يكون كل شخص مفتقرا لوضع جديد لانه شأن المشترك وذلك لظهور منع لزوم هذه المذكورات لانتفاء الاشتراك بفقد شرطه وهو تعدد الوضع ويرد على قوله فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام الخ ان للامام أن يقول ان هذا

الدليل قد عارضه في الاعلام ما هو أقوى مما أفاد القطع بالوضع للخارجي في الاعلام بخلافه
في غيرها ثم بعارضه فيه حتى نعمل به في غيرها السلامه عن المعارض بخلافه فيها لوجود المعارض
وأما قوله لان الخلاف كما يذكر في النكرة الى قوله فخارجه المصنف هنا يخالف ما يأتي له فيهما
فجوابه ان المصنف تعرض لمخالفة ما هنا لما يأتي وحاول دفع المخالفة فانه حكى في منع الموانع انه
اعترض ما ذكره في اسم الجنس من انه وضع للماهية من حيث هي بما ادعاه من ان اللفظ موضوع
للمعنى الخارجي لا الذهني خلافا للامام ثم قال ان هذا الاعتراض حسن ووعد بأنه سيذكر
ما يعرف به جوابه ثم قال والجواب ان الكلام ليس في علم الجنس كما أفصح به الشيخ الامام فيما
قدمناه من كلامه وانما الكلام في اسم الجنس والذي ادعيناه أولا انه موضوع للمعنى الخارجي
بمعنى ان الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تصوره ذهنه لا للحاضر في الذهن والامام يدعي
انه للحاضر في الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص في الخارج مجازا (فان قلت) ويلزمكم أيضا
لانكم زعمتم اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي فيكون موضوعا بازاء الاعم فاذا
استعمل في الاخص كان مجازا (قلت) هذا ينبني على أن استعمال المتواطئ في أحد أفراده هل
يكون مجازا والمختار انه حقيقة فتحرر ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي وهو ما قلناه
آخرا وللمعنى الخارجي وهو ما قلناه أولا ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فانا لم نجعل الخارج
قيدا وانما جعلناه ملحوظا للواضع فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو
ظاهر رأي الامام للخارجية بقيد انها خارجية وهو ظاهر رأي الشيخ أبي اسحق لأعم من الذهن
والخارج وهو رأي الشيخ الامام وحاول رد رأي الامام اليه للقدر المشترك الملحوظ فيه الصورة
الخارجية وهو رأيي ويمكن رد مذهب الشيخ أبي اسحق اليه ولاجل امكان رده اليه لم أعز الى
الشيخ أبي اسحق في جمع الجوامع شيأ لان مذهبه محتمل والاولى حمله على المختار والا فلو وضع
للخارجية بخصوصها كان علما كزيد لا اسم جنس وكان استعماله في غير تلك الصورة التي لاحظها
الواضع مجازا اه ولا يخفى ما فيه ولم يظهر لي وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم الا أن
يريد به انه موضوع للمعنى الذهني على ان المقصود بالذات افادة المعنى الخارجي فيكون الوضع
للذهني وسيلة لافادة الخارجي كما أشار الى ذلك الاصفهاني في شرح المحصول حيث قال
الصواب أن يقال ان أراد أبي الامام انها ما وضعت للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من
غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية فحق لان اللفظ انما يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط
دلالته على المعنى الذهني وان أراد ان الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من
وضع الالفاظ فباطل اه لكن الظاهر ان هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجي
الا بغاية التكلف ولا يخالف فيه الامام بل ولا الشيخ الامام فلا يتجه نصب الخلاف فيه الا أن
يكون نصب الخلاف باعتبار ما يفهم من ظاهر كلامهما وعلى هذا أعني انه أراد ما أشار اليه
الاصفهاني المذكور يندفع قول الشيخ ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ
لظهور سقوط هذا اللزوم على هذا التقدير اذ اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهني لكن
المقصود افادة الافراد الخارجية وظاهر ان هذا لا يستلزم ما ذكر على ان هذا اللزوم مندفع
أيضا على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرافي وأما قوله ويخالفه ما صرح

به المناطقة الخ فحواه ان مجرد ذلك لا يحذر وفيه وما صرح به المناطقة لا يجب أن يكون مبنيا على أمر متفق عليه بجواز كونه مبنيا على احد الاقوال في المسئلة فلا جحة في مخالفته لما صرحوا به مما ذكر ولا ينافي ذلك ان ما صرحوا به ليس من اختلاف الاصطلاح بل هو بيان لمعاني الالفاظ بحسب اللغة لان كل قائل يدعي ان ما قاله هو معنى اللفظ في اللغة لان الكلام في بيان ما وضع له اللفظ كما تصرح به العبارة فالمخالف للمناطقة لا يسلم لهم ان معنى اللفظ في اللغة ما ذكروه على انه على تقدير ارادته مما ذكره الاصفهاني لا يكون مخالفا للمناطقة كما هو ظاهر (قوله لظن انه في الخارج كذلك) قال شيخنا العلامة فيه نظر اما أولا فلان الظن المذكور علة لحمل المعنى الذهني على الخارجي لا للتسمية الذهني بهذا الاسم وأما ثانيا فلانه وان سلم انه علة لتسمية الذهني به ففيه اعتراف بان التسمية للذهني وان كانت مشروطة بكون الخارجي مثله اه (وأقول) أما الاول فان أراد بكون الظن علة للحمل لا للتسمية انه في الواقع علة له وليس علة لها فالاول مسلم والثاني ممنوع وكونه في الواقع علة للحمل لا ينافي انه علة للتسمية أيضا وان أراد أن تقرير الشارح الدليل يدل على انه علة للحمل دون التسمية فهو ممنوع لان قول الشارح نقلا عن المجيب لظن الخ علة لعلية قوله لاختلاف المعنى في الذهن لقوله اختلاف الاسم والمعنى ان اختلاف الاسم للاختلاف في الذهن ليس لذات هذا الاختلاف بل باعتبار ظن ان ما في الخارج هو سبب الحاصل في الذهن وحاصله ان اختلاف الاسم للاختلاف في الخارج المظنون عند الاختلاف في الذهن ولا شبهة في دلالة ذلك على ان المسمى هو الخارجي وأما الثاني فاعلم ان حاصل كلام الشارح كما أشرنا اليه ان ظن أن ما في الخارج هو سبب الصورة الذهنية علة لاختلاف الاسم باختلاف ما في الذهن وحاصل ذلك ان اختلاف الاسم علته اختلاف ما في الخارج المظنون عند اختلاف ما في الذهن وحينئذ فاللازم لتسليم ذلك هو تسليم ان الاسم اختلف لاختلاف ما في الذهن لا لذات كونه اختلاف ما في الذهن بل لكونه مظنة اختلاف ما في الخارج فعليه اختلاف ما في الذهن لاختلاف التسمية انما هو باعتبار اختلاف ما في الخارج ظنا فالعلة بالحقيقة انما هي اختلاف ما في الخارج وظاهر انه ليس في هذا اعتراف بما زعمه فتأمله (قوله دون الاولين) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان القول الثاني يرى استعمال اللفظ في الخارجي المشتمل على الذهني حقيقيا كما سيأتي في اسم الجنس اه (وأقول) ينبغي ان يتعجب من هذا البحث الذي لا محل له ولا أساس لان الكلام في الخارجي من حيث كونه خارجيا والقول الثاني لا يرى استعماله فيه حقيقيا من حيث كونه خارجيا بل من حيث اشتماله على الذهني وليس الكلام في ذلك (قوله وليس لكل معنى لفظ) أقول فيه أمور الاول انه ينبغي ان المراد لفظ مفرد خاص به بدليل ما يأتي آنفا عن التبريزي والقرافي وبدليل قول الشارح فان أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ الخ اذ لو أريد أعم من المفرد والمركب لم يصح نفي الالفاظ عنها لان لها ألفاظا مركبة كرائحة العنبر ورائحة العنبر الفلاني ورائحة هذا العنبر وهذه ألفاظ خاصة بها وموضوعة لها بناء على المختار الآتي من وضع المركبات ولو أريد أعم من الخاص وغيره لم يصح أيضا لان لفظ رائحة لكل نوع أو فرد من أنواع الروائح كما لا يخفى والثاني ان عبارة المحصول لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى بل لا يجوز

واقتصر

ظن انه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الامام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أي من غير تقييد بالذهني أو الخارجي فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقي على هذا دون الاولين والخلاف كما قال المصنف في اسم الجنس أي في النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني كما سيأتي (وليس لكل معنى لفظ)

واقتصر على نفي الوجوب في الحاصل وفي المنتخب على نفي الجواز قال الزركشي والمصنف أتى بلفظ يحتملهما اه (وأقول) لفظ المصنف يحتمل أيضا نفي الوقوع وان استلزم نفي الوجوب وصدق بنفي الجواز واعلم انه استدل في المحصول بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهيا قال الزركشي وقد يمنع عدم تناهي المعاني فان المعقول متناه وبه صرح الامام في مسئلة المشترك اه (وأقول) ان أراد المعقول للبشر بالفعل لم يفد لان المعاني لا تنحصر في معقولهم بالفعل والواضع وهو الله تعالى على المختار لا يغيب عنه شئ ثم أقول على تسليم عدم تناهي المعاني قد يمنع الاستدلال على نفي الجواز بجواز وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لمعان كثيرة على طريق الاشتراك اللفظي فيعم الاوضاع التي لا تتناهى الشاملة للاوضاع التي على سبيل الاشتراك اللفظي والتي على سبيل الانفراد المعاني التي لا تتناهى فان قيل هذا غير واقع قلنا عدم الوقوع بتقدير أمر آخر وراء عدم الجواز فان قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا هذا لا يأتي على المختار من ان اللغات توقيفية * والثالث قال شيخنا العلامة وهذا بناء على ان المراد بالمعنى هو الخارجي وان أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها اللفظ فلا اشكال أن لكل معنى لفظا اه (وأقول) اما ما زعمه من البناء فهو ممنوع وما يرده ان الامام قائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهني ومع ذلك قال انه ليس لكل معنى لفظ وأما ما زعمه من نفي الاشكال فهو ممنوع أيضا لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني ولا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها من اذعى ذلك فعليه البيان ولا سبيل له اليه وقد نقل القرافي في شرح المحصول عن التبريزي انه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به أم لا مفردا أو مركبا فالظاهر ان هذا واقع لان الفصيح لا يعجز عن التعبير عما في نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والرواتح الى آخر ما نقله عنه ثم أطال في شرحه بما ينبغي الوقوف عليه ومن جملته قوله وأما الرواتح فتصوير الكلام فيها ان لها أجناسا واجناس اجناس وأنواعا فالجنس العالي رائحة وهي تنقسم الى عطرة ومنتنة فصفة العالي جنسان والعطرة تنقسم الى رائحة عنبر ومسك وغيرهما فرائحة العنبر ونحوه هما أنواع سافلة فوضعت العرب للجنس العالي رائحة وللجنس المتوسط عطرة ومنتنة واكتفوا في الانواع السافلة باضافة اسم الجنس العالي للنوع فقالوا رائحة مسك عنبر ولم يضعوا له اسما يخصه انتهى (قوله بل لكل معنى محتاج) فيه أمران * الاول انه ينبغي أن يراد بقوله محتاج انه محتاج احتياجا قويا والا فما من معنى الا وهو محتاج في الجملة ثم رأيت الامام قال المعاني قسمان أحدهما ما تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع لاجل الافهام بالمخاطبة أي على الوجه القوي والثاني ما لا تشتد الحاجة اليه فيجوز فيه الامران يعني الوضع وعدمه اما عدم الوضع فلانه ليس مما يحتاج اليه وأما الوضع فللفوائد الحاصلة به انتهى وأقول هذا يناقض ما تقدم عنه من نفي الجواز فليتأمل والثاني انه يحتاج لبيان احتياج المعاني التي وضعوا لها وعدم احتياج المعاني التي لم يضعوا لها وقد يتعسر ذلك أو يتعذر (قوله فان أنواع الرواتح مع كثرتها الخ) قال الزركشي وأيضا كان يلزم استفاء المجاز المعلوم

(بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان أنواع الرواتح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ

لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد ٦٠ كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك انواع الآلام وبل هنا انتقالية

لا ابطالية (والمحكم) من اللفظ (المتضح المعنى) من نص أو ظاهر (والمتشابه) منه (ما استأثر الله) اى اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع) أى الله (عليه بعض أصفيائه) اذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث فى نبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى كما سياتى مع قول الخلف بتأويلها فى أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (قال الامام) الرازى فى المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفى الا على الخواص) لامتناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفى عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو الحال) أى الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتى فى أواخر الكتاب (الحركة معنى يوجب تحرك الذات) أى الجسم فان هذا المعنى خفى التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر لتحرك الذات (مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله

على

ثبوته ضرورة انتهى وقضيته ان الكلام فى الحقائق على ان ما ادعاه من اللزوم ممنوع للقطع بثبوت المجاز للمعانى التى وضعوا لها الحقائق (قوله لعدم انضباطها) قد يقال هذا التعليل انما يقتضى تعذر الوضع أو تعسره لا عدم الاحتياج اليه (قوله فليست محتاجة) فيه انه ان فرعه على قوله لعدم انضباطها فعدم الانضباط لا يدل على عدم الحاجة أو على ويدل عليها بالتقييد فيتوجه عليه ان هذا ممكن فى سائر المعانى فيلزم استغناء الجميع (قوله المتضح المعنى من نص أو ظاهر) أقول فسر الشارح المتضح المعنى بالنص والظاهر فخرج المجمل مع انه لا يدخل فى المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك انه واسطة بين المحكم والمتشابه ولا مانع من ذلك ويحتمل ان يراد بالظاهر فى كلام الشارح ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمجمل ان قامت عليه قرائن فهو من المحكم والا فمن المتشابه (قوله وقد يطلع عليه بعض اصفيائه) قال الكمال قد يقال اطلاع البعض ينافى الاستئثار أى الاختصاص بعلمه فآخر الكلام يدافع أوله انتهى (وأقول) يمكن ان يقال المراد بالاستئثار انه لا طريق للعباد الى كسبه من الطرق المعهودة فى الكسب وهذا لا ينافى الاطلاع على غير الوجه المعتاد لانه ليس من الطرق المعهودة ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بنحو ذلك (قوله من الآيات والاحاديث فى نبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى) أقول قضيته ان الآيات والاحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من المتشابه ولعل هذا بناء على ان المراد بالمعنى فى قوله المتضح المعنى ما يفهم من اللفظ ويحتمل فى الجملة ومع ذلك ففيه نظر لان الظاهر ان السلف لا يخالفون فى احتمال تلك الآيات والاحاديث لتلك المعانى التى حملها عليها الخلف فهى عند الفريقين محتملة لتلك المعانى غير ان السلف تركوا حملها عليها احتياطا والخلف ارتكبوا الحمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع وحينئذ لا يتجه الفرق بين السلف والخلف والحكم بانها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوله على قول السلف الخ فليتأمل أما لو أريد به ما عنى به فقد يقال لصدق حد المتشابه على تلك الآيات والاحاديث على قول الخلف أيضا لان ما عنى بها غير معلوم عندهم أيضا ولا ينافى ذلك تفسيرهم اياها لانه على سبيل الاحتمال بمعنى انه يحتمل ان ما يذكر فى تفسيرها هو المراد منها (قوله قال الامام واللفظ الشائع الخ) أقول رد الاصفهانى فى شرح المحصول على الامام فى ذلك ونقله عنه السيوطى كغيره فقال ورده الاصفهانى فى شرحه وقال قد يدرك الانسان معانى خفية لطيفة ولا يجد لها لفظا يدل عليها لان ذلك المعنى مبتكر ويحتاج الى وضع لفظ بازائها ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا أم لا قال نعم ان قيل ان اللفظ المشهور موضوع بازاء المعنى الخفى أولا فممنوع قال وأسماء الله المقدسة من القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة وبازائها معانى دقيقة لا يفهمها الا الخواص انتهى (قوله مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية الخ) اختلفوا فى فائدة هذا الخلاف فمنهم من تفاها ولهذا قال الابيارى ذكر هذه المسئلة فى الاصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت فى الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض الناظر فيها ومنهم من أثبتها فقال الماوردى فى تفسيره فائدة الخلاف ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح

على معرفة الكلام انتهى وحمل هذا بالنسبة لاول طبقة من المكلفين وقال القرافى قال المازرى فائدة الخلاف تظهر فى جواز قلب اللغة فاما ما يتعلق بالاحكام الشرعية التى مستندها الالفاظ فحق غيرنا اختلطت الاحكام وفسد النظام فهذا الاخلاف فى تحريم قلبه لاجل ما يؤدى اليه لالاجل نفسه ومالا تعلق له بالشرع فقال بعضهم ان قلنا اللغة توقيفية امتنع تغييرها فلا يسمى الثوب فرسا واصطلاحية لم يمتنع وعلى القول بتجويز الامرين يجوز بعضهم التغيير كالقول بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابونى لاحتمال التوقيف وان الله أوجب على السامعين ان لا ينطقوا الا بالموضوع الربانى قال وهو بعيد وقال الغزالى اذا أظهروا فى الصداق ألفين وعبروا بهذا اللفظ عن ألف فى الباطن يخرج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية انتهى وقال السيوطى والحق ان الخلاف فى اللغات الموجودة هى توقيفية أو اصطلاحية أما اصطلاح اثنين الآن على تسمية الالف ألفين أو الثوب فرسا فلا يجوز قطعا انتهى وفيه نظر (قوله ابن فورك) قال القرافى وابن فورك عند المحدثين بضم الفاء أفصح وهو من العلماء الجلة فى المعقول والمنقول انتهى (قوله نعبر واعن وضعه بالتوقيف لادراكه به) قال شيخنا العلامة يعنى بناء على الظاهر والا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره انتهى (وأقول) هذا الكلام من الشيخ قد يدل على انه حمل قوله لادراكه به على انه علة مثبتة لان الواضع هو الله تعالى فان كان كذلك فهو ممنوع بل هو علة لتسمية وضعه توقيفا ببيان علاقة بين الوضع والتوقيف فتأمل (قوله بالوحى الى بعض أنبيائه) أقول قيد الوحى بكونه الى بعض أنبيائه وفسر السيد قول العضد وعلمها أى الله بالوحى بقوله أى بان خاطب اسرافيل أو بارسال ملك عبدا أو داعيا بكون الالفاظ موضوعة للمعانى انتهى فعم فى الوحى الاترى الى قوله عبدا أو داعيا ولا يقال الوحى يستلزم النبوة لان ذلك اذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لان الظاهر ان الوحى بالخطاب بذاته أو بارسال الملك انما يكون الى الانبياء فليتأمل (قوله أو خلق الاصوات فى بعض الاجسام بان تدل من يسمعها من بعض العباد عليها) وأقول عبارة السيد أو بخلق أصوات تدل على الوضع وذلك اما بخلق الاصوات والحروف أعنى جميع الالفاظ التى وضعها للمعانى واسماعها لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أو لهم العلم بانها بازاء تلك المعانى واما بخلق أصوات وحروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة انتهى وكلام الشارح ظاهر فى الاحتمال الثانى وكان وجهه انه الظاهر فليتأمل (قوله أو خلق العلم الضرورى الخ) أقول عبارة السيد أو بخلق علم ضرورى لواحد او لجماعة باللغات وان وضعها لتلك المعانى المخصوصة (قوله ومحققو كلامه الخ) فيه اشارة الى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار اليه بقول المصنف وعزى الى الاشعرى (قوله واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الخ) أقول فى شرح المحصول للاصفهانى بعد ان ذكر فى وجه الاستدلال بالآية ان علم معناه أوجد فيه العلم لان التعليم تفعيل وهو لاثبات الاثر الثلاثى بالنقل عن أئمة اللغة فيكون لاثبات المسلم بالاسماء فى آدم قال ويلزم من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء باسرها توقيفية على ما صرح بها فى الآية فيلزم كون الافعال والحروف أيضا توقيفية لوجوه ثلاثة (أحدها) عدم القائل بالفصل وذلك لان من الناس من قال بكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال بكون الجميع اصطلاحية

فعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه به (علمها الله) عباده (بالوحى) الى بعض أنبيائه (أو خلق الاصوات) فى بعض الاجسام بان يدل من يسمعها من بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بانها توقيفية (الى الاشعرى) ومحققو كلامه كالقاضى أبى بكر الباقلانى وامام الحرمين وغيرهما لم يذكروه فى المسئلة أصلا واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للاسماء والافعال والحروف لان كلا منها اسم أى علامة على مسمى وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرا وتعليمه تعالى دال على انه الواضع دون البشر (و) قال (اكثر المعتزلة) هى (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحد أو أكثر (حصل عرفانها) لغيره منه (بالاشارة

والقرينة كالطفل) اذ يعرف لغة أبويهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أى بلغتهم فهى سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحى كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (القدر المحتاج) اليه منها (فى التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيفى لدعاء الحاجة اليه (وغيره محتمل) لكونه توقيفيا واصطلاحيا (وقيل عكسه) أى القدر المحتاج اليه فى التعريف اصطلاحى وغيره محتمل له والتوقيفى والحاجة الى الاول تندفع بالاصطلاح (ووقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض أدلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لان أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذى قوا أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز ان تكون توقيفية وبتوسط تعليمها بالوحى بين النبوة والرسالة (مسئلة

فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع (الثانى) انه يتعذر الاعراب عن جميع المعانى التى فى النفس بالاسماء وحدها فلابد من تعليم الافعال والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعانى فتكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية وهو المطلوب (الثالث) هو ان الاسم مشتق من السمة وهى العلامة والافعال والحروف علامات على مسمياتها فلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخرها أطال فيه وبما قررته يندفع كثير مما أورده القرافى ههنا كقوله اعتراضا على دعوى تعذر التكلم بالاسماء وحدها لعلمه عليه الاسماء وحدها وكل الافعال والحروف الى الاصطلاح فان هذا يندفع بالوجه الاول وما ذكره فى توجيهه الثانى فى غاية الوضوح فان للافعال معانى لا يلتئم فيها الاسماء وكذا الحروف ذلك الا ترى ان الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قولك كذا ملزوم لكذا أو لازم له كما حققه المنطقيون فى بحث تقسيم القضية الى حملية وشرطية ولا يخفى ان كلام الشارح موافق للوجه الثالث وان قوله أعنى الاضافة فى قوله بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع لا ينافى ما حكاه المصنف عن الاستاذ وما بعده لان القدر المحتاج اليه ومقابله فيهما شامل للاسماء والافعال والحروف لا يختص بواحد منها دون غيره فليتأمل (قوله أى وضعها البشر واحدا أو أكثر) قال السيد بان انبعثت داعيتهم أو داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها (قوله والقرينة) منها ان يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه (قوله وقال الاستاذ القدر المحتاج فى التعريف توقيف) فيه أمران * الاول انه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض اليه فى التعريف والله بكل شئ عليم لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء * والثانى قال العضد احتج الاستاذ بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالتوقيف ، يلزم الدور والتوقف الاصطلاح على معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور ثم قال الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالقرائن والتردد كالاطفال انتهى قال السيد قوله والمفروض انه اى ذلك القدر الذى يحتاج اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحيا بالفرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفا على الآخر وسابقا عليه وهو الدور ثم قال والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح اذ ربما يحفظ لواحد ويعرف غيره بالتردد والقرائن كالاطفال وبعد ذلك يتواقفون على المواضعات فان قيل لو كان الكل توقيفيا لزم الدور أيضا لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذى يتأتى به وهو أيضا بالتوقيف فالجواب ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحى انتهى كلام السيد (فان قلت) اذا استلزم الاصطلاح الدور فى القدر المحتاج اليه عند الاستاذ فليستلزمه فى الباقى أيضا لوجود المعنى المقتضى للدور فيه فكان لا يجوز عنده ان يكون اصطلاحيا ثم قال انه محتمل (قلت) كان وجه ذلك ان القدر الذى عرف بالتوقيف يمكن به من الاصطلاح فلا دور (قوله لجواز ان تكون توقيفية وبتوسط تعليمها بالوحى الخ) فيه امور * الاول قال شيخنا العلامة لقائل ان يقول بل لا يلزم من كونها توقيفية ان تعلمها بالوحى

التوسط المذكور بجواز ان يكون تعليمها بالوحى للنبى فيكون الوحى بذلك نبوة ثم النبى علمها العباد بعد ذلك وان لم يؤمر به بل يجوز ان يكون تعليمها للعباد بالوحى سابقا على النبوة أيضا اذ النبوة هى الوحى الى انسان بشرع وكون التعليم شرعا لا يظهر والا لكان الوحى به رسالة فليتوسط بين النبوة والرسالة انتهى (وأقول) هو كلام صحيح فى نفسه لكن ان أراد بذلك الاعتراض فهو غير وارد لان ماذكره الشارح تبعا لهم لا ينافى جواز ذلك لان الحكم بتجويز أحد الامرين أو الامور لا ينافى تجويز غيره منهما أو منها واغا ترك ذلك لبعده فان ثبوت وحى بالتعليم قبل النبوة لا ينفى بعده وكذا تعليم العباد بين النبوة والرسالة من غير أمر بذلك ه والثانى انه ما المانع من انه يجوز أيضا ان يكون التعليم بعد الارسال بان يوحى اليه بشرع ويؤمر بتبليغه بعد التعليم فان الارسال يتحقق بالامر بتبليغ ما أوحى اليه به قبل حصول التبليغ بالفعل وذلك كما يجوز ان يؤمر المكلف بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى ان يأتى بها بعد وجوده كما يؤمر المحدث بالصلاة بان يتطهر ثم يصلى فما المانع ان يؤمر النبى بالتبليغ على معنى ان يعلمهم ما يتوقف عليه فهم المبلغ اليهم ثم يبلغهم نعم لا يأتى تأخرها فى حقه عن الارسال لتوقف ايصال الشرع اليه عليها ه والثالث قال الكمال هذا الدفع تمشى ان كان الذى علمها بالوحى غير آدم فان كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو مبنى على ان آدم رسول ولا شك انه أمر بتبليغ بنيه الشرائع وهو رسول اليهم بهذا المعنى أما ان أريد بالرسول فى الآية من بعث الى قوم كفار كما هو الظاهر وعليه يدل سياق الآية فليس آدم داخلا فيها الان نوحا أول الرسل بهذا المعنى كما دل عليه حديث الشفاعة فى الصحيح وغيره ولا يحتاج حينئذ فى الدفع الى ماذكر أى لجواز علم القوم اللسان المنسوب اليهم بواسطة من قبل رسولهم من نبى أو رسول (قوله وخالفهم ابن سريج الى قوله فقالوا تثبت) أى اللغة قياسا أى سواء الحقيقة والمجاز بدليل المقابلة بقوله الآتى وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (وأقول) ينبغى التأمل فى تصوير المسئلة بالنسبة للمجاز فان صورت بأن العرب اذا استعملت لفظا فى شئ غير موضوعه مجازا قلنا استعماله فى شئ آخر غير موضوعه مجازا فلا بد من علاقة اذ لا صائر الى جواز التجويز بدونها فان اعتبرت بين الشئ الثالث الذى تجوزنا باستعمال اللفظ فيه وبين المرضوع له وتحققت بينهما فهذا ليس من القياس فى شئ لان العرب اذ نقت فيه ابتداء وان اعتبرت بين ذلك الثالث الذى تجوزنا بالاستعمال فيه والثانى الذى تجوزت العرب بالاستعمال فيه وتحققت بينهما دون الموضوع له فيتوجه عليه ان شرط القياس وجود علة الاصل فى الفرع والعلة فى الثانى الذى هو الاصل على هذا التقدير علة اطلاق اللفظ عليه هو العلاقة التى تحققت بينه وبين الموضوع له ولم توجد فى الفرع الذى هو الثالث (قوله فى معنى آخر) قال الكمال للك ان تقرأ بتنوين معنى على انه موصوف بآخر ولك ان تقرأه باضافته الى آخر أى معنى اسم آخر فعلى الاول يكون فى قوله كالنبيذ حذف أى كمعنى النبيذ الخ (وأقول) لا حاجة على الاول الى جعل النبيذ على حذف مضاف لان المفهوم من قوله كالنبيذ التمثيل بنفس النبيذ الذى هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسره به وانما يحتاج الى ذلك لو أريد بالنبيذ فى قوله كالنبيذ لفظ النبيذ وهو خلاف الظاهر والمتبادر من ان المراد بالالفاظ معانيها لا أنفسها (قوله وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز لانه أخفض رتبة منها) أقول لو ذهب ذاهب

(قال القاضى) أبو بكر الباقلانى (وامام الحرمين والغزالى والآمدى لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن أبى هريرة وأبو اسحق الشيرازى والامام) الرازى فقالوا تثبت فاذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالجمر اى المسكر من ماء العنب لتخميره أى تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف فى معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرا فيجب اجتنابه بآية انما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء فى الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها

الى عكس ذلك كان مذهبا أخذا من التعليل المذكور لانه لما كان اخفض رتبة جاز ان يتوسع فيه بالقياس مالا يتوسع فيها فليتأمل (قوله كرفع الفاعل ونصب المفعول) قال شيخنا العلامة لايخفى ان الاعراب وأنواعه امور معنوية الى آخر كلامه الطويل (وأقول) قد عبر العضد بمثل عبارة الشارح فانه قال ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى وشرحه السيد في حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال قوله أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حاصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هي ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجه تحتها انتهى والعجب ان الشيخ أكثر في هذه الحواشي من اعتراض كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفة كلام العضد واذا توافق كلام أحدهما مع كلام العضد سكت عن كلام العضد وخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به (ثم أقول) أما قوله فلا يصح التمثيل بها الخ فهو ممنوع منعا لاخفاء معه لجواز ان يكون الاعراب وأنواعه امورا لفظية كما هو أحد المذهبين انه لفظي بل هو المختار عند أكابر متأخري النحاة كابن الحاجب وابن مالك واتباعهما وقد أورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بانها اللفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فانها ألفاظ وليست بكلمة وأجيب تارة بمنع انها ألفاظ وأخرى بالتزام انها ألفاظ وكلمات وانها من قبيل الحروف لدلالتها على معنى في غيرها فقد صرح المورد بالجيب الثاني بأن الحركات الاعرابية ألفاظ ولو سلم فيجوز أن يكون مسمى اللغة اصطلاحا مجموع الالفاظ وكيفياتها كالرفع والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الالفاظ بل صرح بذلك أعني بجزئية الكيفيات من الالفاظ أئمة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال مما تقرر بطلانه عند ذوي الكمال بخلاف الجواب يكفي فيه مجرد الاحتمال فكيف اذا تأيد الاحتمال بمثل نص هؤلاء الائمة والبحث والخلاف في هذه المسئلة شامل للفظ ولاجزائه ولو سلم عدم شمولها اصطلاحا للكيفية فالمراد بها ههنا ما يشمل الكيفية كما نص عليه هذا الكلام منهم غاية الامر انهم تجوزوا على هذا التقدير في اطلاق اللغة على كيفيتها أيضا للعلاقة الظاهرة الواضحة بينهما ولا محذور في ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع في الكيفية أيضا كما هو ظاهر ولو سلم فيجوز ان يريد بقوله كرفع الفاعل الخ كالفاعل المرفوع والمفعول المنصوب غاية الامر انهم تجوزوا في التعبير اشارة الى ان المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتبار نصبه ومثل هذا التسامح لامحذور فيه بل هو كثير شائع واما قوله ثم نسبة التعميم الى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ فجوابه اختيارا نه أراد نسبته الى الماهية قوله والصحيح منعه قلنا هذا التباس فان الصحيح انما هو منع كونه سببية لاطلقا والا فهو مجاز كما سيأتي ولاخفاء في ثبوت الشمول للمعنى ولا يضر ان اطلاق لفظ العموم عليه مجاز على الصحيح لان هذا مع كونه لاخلل فيه بوجه واذا كثر وقوع المجاز في القرآن والسنة وكلام الفصحاء من غير توقف من عاقل فيه بل صرح العقلاء بأنه أكثر وابلغ من الحقيقة بل اتفقوا على ذلك أمر آخر وراء المقصود من كون الشمول قد ثبت بالاستقراء غير مخل به ولا معارض له والحاصل ان الشمول متحقق هنا قطعا وان المقصود بيان ان هذا الشمول ثبت بالاستقراء واما ان هذا الشمول لايسمى عموما حقيقة اصطلاحا فلا يخفى

(واقول) فيما ذكر (يغني عن قولك) أخذا من ابن الحاجب (محل الخلاف مالم يثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء) فان ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول

انه أمر أجنبي عن المقصود لا تعلق به ولا ينافيه ولا اختلال بوجه فيه فتأمل ذلك فانه في غاية الظهور وبالجملة فهذا الاعتراض لا ينشأ الا من قلة المناقشة وشغف بالتعصب وحب الشيء يعمي ويصم (قوله الى اعتدالهما) قال شيخنا العلامة ان أراد الاعتدال في القائلين فقول بعضهم الاكثر على النفي مقدم ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وان أراد الاعتدال في القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجح يكافؤ الادلة ورجحانها بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى (وأقول) نختار الاول أولا وهو ما يشعر به قوله خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفي قوله فنقول بعضهم الخ قلنا هذا مما يتعجب منه بل هو سهو وظاهر لا يخفى على ماهر لوضوح ان ليس المقصود الاستدلال بما أشار به على ثبوت الاعتدال في نفس الامر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على ان من حفظ حجة على من لم يحفظ وانما المقصود انه لما ثبت عند المصنف بطريق صحيح كما ستقراء معتبر رد قول البعض المذكور أحب الاشارة الى ذلك في هذا المعبر بما ذكر لاشعاره باستواء القائلين وانه ليس الاكثر على النفي فتأمل ذلك فانه مع كونه في غاية الظهور قد خفي على الشيخ ونختار الثاني ثانيا قوله فكذلك قلنا قد تبين جواب ذلك قوله ويزيد هذا الخ قلنا استواء القائلين مظنة تكافؤ الادلة فالمصنف استند الى المظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض المخالف بترجيح أدلة النفي فتأمل ذلك ففيه لطف وحسن نعم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرره فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما توجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه شريف بديع لم تزل اقدام من جوز القياس في اللغة الا للغفلة عنه انتهى وأقره هنا صاحب التلويح وقال أعني صاحب التلويح في باب القياس ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال ألفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك انتهى ولا يخفى ان القائل بالجواز لا يسلم ما ذكره صدر الشريعة فانه ليس أمرا قطعيا بل يدعي ان الوضع والاطلاق لاجل المناسبة فلا يمتنع جريان القياس (فان قلت) قول التلويح ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا الخ هل يخالف قول المصنف وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (قلت) لا لان كلام التلويح فيما اذا أطلق اللفظ الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جوازه وكلام المصنف فيما اذا أطلق لفظ على غير موضوعه قياسا على اطلاق لفظ آخر على غير موضوعه (قوله مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ) قال الكمال فيه أمران * أحدهما ان هذا التقسيم للمفرد كما في المختصر وغيره ولا وجه لعدول المصنف الى جعله لمطلق اللفظ الشامل للمركب * الثاني ان

لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع منه الى القياس حتى يختلف في ثبوته به وأشار كما قال بذكر قائلي القولين الى اعتدالهما خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفي ويذكر القاضي من النافين الى ان من ذكره من المثبتين كالآمدي لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتابه التقريب (مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا) أي كان كل منهما واحدا (فان منع تصور معناه) أي معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلا

الاقسام فيه متداخلة فان القرء مشترك وهو كلي بالنسبة الى كل من معنييه والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وانه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى (وأقول) جعل صاحب الشمسية هذا التقسيم للاسم وقال السيد في حواشيه ما نصه جعل هذه القسمة مخصوصة بالاسم لان انقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح ان يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشئ أصلا الى ان قال وأما الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى الحقيقة والمجاز فليس مما يخص الاسم وحده واطال بما يتعين مراجعته في تحقيق المقام وما يتعلق به وقوله ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما الخ قال بعضهم أراد بصلاحية اتصاف معنى الاسم بهما صلاحيته ضرورة من حيث انه معنى الاسم محكوما عليه بهما بقرينة قوله ويحكم بها عليه وقوله واعتبار الحكم بها على موصوفاتها فحينئذ تظهر فائدة تقييد معنى الاسم بالحيثية ولا يرد ان معنى الحرف والفعل من حيث انه معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما نعم يرد انه لا حاجة الى اعتبار المقسم في التقسيمات على وجه يكون ملتفتا بحيث يحكم عليه ثم قال هذا البعض في قوله وأما الانقسام الى المشترك الخ الظاهر ان مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف يعني صاحب الشمسية بأن تخصيص الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجيه لجريانها في الفعل والحرف أيضا بل نقول هذه الانقسامات بل الانقسام الى الكلي والجزئي أيضا جارية في المركبات أيضا كما يظهر بالتأمل فلا وجه وجيه لتخصيص الاسم الذي هو من الالفاظ المفردة بهذه الانقسامات اه وحينئذ يندفع الامر الاول من الامرين اللذين أوردهما الكمال لجواز أن يكون عدول المصنف الى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب اشارة الى جريانه فيه أيضا وفاقا لهذا البعض فلا وجه لقول الكمال لا وجه لعدول المصنف بل لعدول المصنف الوجه الحسن الذي يجب الكمال عن التمتع به اغترارا بعبارة المختصر التي لم يقم دليل على انه لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها مع تقصيره بعدم التأمل والمراجعة وأما الامر الثاني فان أراد به الاعتراض فهو مردود لان تداخل الاقسام مما لا محذور فيه وللمصنف اسوة في ذلك بغيره وفي شرح الشمسية للمولى التفتازاني (فان قلت) هذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطئ والمشكك يكون حقيقة ومجازا مثلا (قلت) قيد الحيثية مراد في هذه التعريفات أعني ان الاسم من حيث انه وضع لشخص علم ومن حيث انه مستعمل في مفهومه الاصلي حقيقة وقس على هذا الخ اه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وأما قوله وانه تقسيم بحسب الاعتبار الخ فلا يخفى ما فيه فان كلام المصنف مع موافقته لكلام غيره لا ينافيه (قوله فجزئي) قال شيخنا العلامة ذكره وما بعده اذ لو عرفها لدل تعريفها على حصرها في الالفاظ الواحدة التي لكل منها معنى واحد ولا خفاء في بطلانه اه (وأقول) لا خفاء في صحة الحصر الاضافي ههنا والمعنى انه لا يوجد من الالفاظ المذكورة الا هذا وعلى هذا

(فجزئي) أي فذلك اللفظ يسمى جزئيا كزيد
(والا) أي وان لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلي)

القياس فنى اطلاق قوله ولا خفاء فى بطلانه مافيه حق العبارة أن يقال فكره ومابعده لئلا يتوهم الحصر الحقيقى ولا يخفى بطلانه (قوله سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة قد علمت غير مرة ان الكلى مطلقا يمتنع وجوده خارجا الخ (وأقول) قد ذكرنا لك أيضا انه سيأتى فى بحث المطلق بما لامزيد عليه مايرد على دعوى الامتناع وانه قول البعض وان دندن عليه الشيخ ولم يأت لدندنته بطائل على انه يمكن أن يحمل كلامه هنا على ان المراد بامتناع وجود معناه أو عدم امتناعه امتناع وجود افراده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ (قوله لتوافق افراد معناه فيه) قال شيخنا العلامة فيه اسناد التوافق الى الافراد والاستواء الى المعنى كأنه لان التوافق يقتضى التعدد دون الاستواء وأنت خبير بانهما فى اقتضاء التعدد سواء الخ (وأقول) الاوجه ان وجه اسناد الاستواء الى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لان ضمير استوى للكلى والمراد معناه مع صحة نسبة الاستواء الى غير المتعدد اما التأويل الاستواء بمعنى عدم التفاوت واما باعتبار نسبته الى المتعدد لان النسبة فى المعنى حينئذ لذلك المتعدد بمعنى استواء المعنى فى الافراد على الاول عدم تفاوته فيها وعلى الثانى استواؤها فيه ولا حاجة الى تأويل المعنى بالمعانى كما فعله الشيخ بل لا يصح الا بارادة الحصص من المعانى وفى مطابقة ذلك للمقصود نظر (قوله مشكلا ان تفاوت) قال السيد فى حواشى شرح المطالع مانصه تفاوت يعنى المشكل بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلا فى مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ وهو أصل المعنى حاصلا مع الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون متواطئا وأجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه داخل فى وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت اه (قوله أو التقدم) قال شيخنا العلامة أى بالرتبة أو بالزمان (وأقول) قوله أو بالزمان سهو ظاهر أو منشؤه عدم تحرير المسئلة وذلك لعدم اعتبار التقدم بالزمان ههنا والا كان الانسان مشككا وقد نصوا على انه من المتواطئ وفى شرح الشمسية للمولى التفتازانى مانصه فان قلت كثير من المفهومات يوجد لبعض افراده تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس بمشكك قلت ليس المراد الاولوية والاقدمية والاشدية فى الوجود بل فى الاتصاف بمفهوم اللفظ يعنى ان العقل اذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد أولى بهذا المفهوم أو أقدم أو أشد وافراد الانسان ليست كذلك لان مطابقة الانسان لجميعها على السوية والتقدم انما هو فى وجودها فافهم اه وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزمانى كما ذكرته نعم قال حفيده فى شرح التهذيب مانصه وههنا بحث وهو انهم جعلوا الاشدية باعتبار كثرة الآثار وكمالها والظاهر ان ذلك يوجد فى المتواطئ كالانسان اذ بعض افراده كنبينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية كالادراك الذى غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام مع انه لم يتكدر بالشهوات الانسانية أصلا تامل اه وهذا وان لم يتعلق بمقصودنا لكنه نفيس متعلق بالمقام فلا بأس باستفادته (قوله اشتراك الافراد الخ) قال شيخنا العلامة الاولى أن يقول توافق الافراد فى ذلك اه (وأقول) لقائل أن يقول بل الاولى ماقاله الشارح كغيره لان التوافق يوهم عدم التفاوت فى المعنى مع ان أمر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لاصل المعنى والافراد غير

سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أم أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق أو وجد وامتنع غيره كالاله أى المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أى الكوكب النهارى المضىء أو وجد كالانسان أى الحيوان الناطق وماتقدم من تسمية المدلول بالجزئى والكلى هو الحقيقة وماهنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطئ) ذلك الكلى (ان استوى) معناه فى افراده كالانسان فانه متساوى المعنى فى افراده من زيد وعمرو وغيرهما سمى متواطئا من التواطؤ أى التوافق لتوافق افراد معناه فيه (مشكك ان تفاوت) معناه فى افراده بالشدة أو التقدم كالبياض فان معناه فى الثلج أشد منه فى العاج والوجود فان معناه فى الواجب قبله فى الممكن سمى مشككا لتشكيك الناظر فيه فى انه متواطئ نظرا الى جهة اشتراك الافراد فى أصل المعنى أو غير متواطئ نظرا الى جهة الاختلاف (وان تعددا) أى اللفظ والمعنى كالانسان والفرس

متفاوتة فيه لانا نقول هذا ممنوع كيف وقد تتفاوت الافراد فى أصل المعنى بالاقدمية أو غيرها لا يقال الكلام فى بيان منشأ تشكيك انه متواطئ وليس ذلك الا توافق الافراد وعدم تفاوتها لانا نقول هذا ممنوع بل مجرد الاشتراك يصلح منشأ لذلك وان كان معه تفاوت فى الواقع بل التفاوت فى الواقع لازم ههنا فكيف تسوغ أولوية الاعراض عنه وملاحظة التوافق بلا تفاوت مع اتفاقه فليتأمل (قوله فمتباينان) فيه أمران * الاول انه ينبغى ان يريد أعم من المتباينين كليا أو فى الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه والا لزم خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضا للتقسيم * والثانى انه قال شيخنا العلامة ان قلت لقائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر فى التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس كذا رأيته عنه بلا زيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال مما وقفت عليه أو آخر الجواب المانع فعد عن العود اليه (وأقول) جواب هذا السؤال ان الكلام فى متعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين والحاصل ان تعدد المعنى حقيقة لا يكون الا للمتباينين نعم يرد نحو الانسان والضاحك من المتساويين كما سأذكره (قوله وان اتحد المعنى دون اللفظ) (أقول) لا يخفى اشكال كلام المصنف فى هذا المقام لانه ان أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك فى هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ مع انهما ليسا من المترادفين لانه يشترط فيهما الاتحاد فى المفهوم وهو مختلف فى المتساويين وان أراد به المفهوم دخل المتساويان فى قوله وان تعدد فمتباينان لانه تعدد فيهما اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع انهما ليسا من المتباينين وان أراد به أعم من الذات والمفهوم دخل المتساويان فى كل من قسمى المتباين والمترادف اما الاول فلانه يصدق عليهما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم وأما الثانى فلانه يصدق عليهما اتحاد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع انهما ليسا من واحد من القسمين فكان ينبغى ان يقول وان اتحد المعنى أى الذات دون اللفظ فان اتحد المفهوم أيضا فمترادف وان اختلف فقسا واللهم الا ان يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على ادخال المتساويين فى قسم المتباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على ادخال المتساويين فى قسم المترادفين وفيه ما فيه فليتأمل (قوله وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك) أقول يرد عليه أمران * الاول الضمائر وأسماء الاشارة بناء على انها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاشخاص وهو مختار السيد وغيره اذ يصدق عليها انه اتحد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة فى الجميع مع انها ليست من المشترك اللفظى لاتحاد الوضع فيها ولا يدفع المشترك اللفظى من تعدد الوضع كما صرح به السيد فى حواشى الرسالة الوضعية وان توقف فيه العصام كما تقدم بسط ذلك اللهم الا أن يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع فى المشترك اللفظى أو يكون بنى كلامه على المذهب الآخر المختار عند المولى التفتازانى وغيره ان الضمائر وأسماء الاشارة موضوعة للمفهوم الكلى دون الخصوصيات فلم يتعدد المعنى فيخرج عن هذا القسم ويكون مما تصدقه اللفظ والمعنى ولم يمنع تصور معناه الشركة فيه أو يكون أراد بقوله فمشترك أعم مما هو مشترك حقيقة ومما هو فى حكم المشترك فان السيد قال ان الموضوع بالوضع العام للخصوصيات

(فمتباينان) أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباينان لتباين معناهما (وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فمترادف) أى فاحد اللفظين مثلا مع الآخر مترادفان لترادفهما أى توالهما على معنى واحد (وعكسه) وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كان يكون للفظ معنيان (ان كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى فى المعنيين مثلا كالقرء للحيض والطهر (فمشترك) لاشتراك المعنيين فيه (والا فحقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضا مع انه يجوز ان يجوز فى اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار الآتى

المشخصات وان لم يكن مشتركا اشتراكا لفظيا لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج الى قرينة لتعيين ما أريد به والثاني المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول اليه وهو حقيقة فيهما مع انه ليس بمشترك كما اقتضاه قول المصنف الآتي وهو أي المجاز والنقل خلاف الاصل وأولى من الاشتراك انتهى فان أولوية النقل من الاشتراك تقتضي ان المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح اخراجه باشتراط اتحاد الواضع اما أولا فهذا القيد غير مستفاد من كلامه واما ثانيا فلما سرح به الشارح في مسئلة يصح اطلاقه على معنييه من انه لا فرق بين تعدد الواضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصطلاح الذي الوضع باعتباره لكن يرد على هذا انه غير مستفاد من كلامه فليتأمل (قوله كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده) قال شيخنا العلامة قد يثبت وجوده بان عسى موضوعة للرجاء في الزمن الماضي ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي كلام الله تعالى للعلم المجرد وهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقي الى آخر ما أطال به (وأقول) اما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره في عسى فاعلم أولا ان معنى قول الشارح لم يثبت وجوده لم يعلم ثبوت وجوده لا نفي وجوده في نفس الامر والا لقال لم يوجد كما هو ظاهر وثانيا ان ما ذكره الشيخ في عسى غير معلوم فان كونه موضوعا للزمان غير معلوم وان كان محتملا ولهذا قال شيخنا الامام المحقق والهمام المدقق الشريف عيسى رحمه الله رحمة واسعة ما نصه المفهوم من شرح المفصل انه لم يثبت وضع عسى للزمان لكن لما وجد فيه خواص الفعل قدر ذلك ادراجا له في نظم اخواته ومنه يتحقق ان المراد الوضع التحقيقي أو التقديري وهي مسئلة مهمة انتهى فانظر هذا الامام الغواص باتفاق جميع الخواص كيف نقل عن شرح المفصل لابن الحاجب ذلك الامام المعتمد المتبع في هذا الشان انه لم يثبت وضع عسى للزمان ولم ينازعه في ذلك بمنقول ولا معقول بل أثره عليه ورضي به ومعلوم ان الوضع التقديري لا يكفي في كون اللفظ مجازا حيث لم يستعمل في هذا الموضوع له المقدر وان الايراد لا يصح بمجرد الاحتمال كما صنع الشيخ ولو سلم فكونها في كلام الله للعلم أمر غير ثابت وان قاله جماعة لاحتمال انها في كلام الله تعالى للرجاء أيضا باعتبار المخاطبين كما هو نص سيبويه في لعل ونصره الرضي فانه نقل عن بعضهم انها أعني لعل في كلام الله للتعليل وعن بعضهم انها للتحقيق مضمون الجملة بعدها وردّ كلا منهما ثم قال والحق ما قال سيبويه وهو ان الرجاء أو الاشفاق يتعلق بالمخاطبين وانما نصرنا مذهبه لان الاصل في الكلمة ان لا تخرج عن معناها بالكلية فاعمل منه تعالى حمل لنا على ان نرجو ونشفق الخ انتهى فتكون للرجاء في كلام الله تعالى ككلام غيره فلا يكون هناك مجاز ان بل مجاز واحد وهو مطلق مجرد الرجاء أعم من كونه من المتكلم أو من المخاطب ثم قد يقال الذي حمل عليه كلام الرضي انما هو الحمل على الرجاء لا على الرجاء بقيد من الرجاء فهناك مجازان لا مجاز واحد الا ان هذا أمر على الاحتمال لا قطع فيه فليتأمل وبالجملة فقد ظهر صحة قول الشارح لم يثبت وجوده وانتفاع ما أورده الشيخ عليه والمعنى انه لم يعلم انه لم يتيقن ولا ظن وجوده بطريق يعول عليه فلا يرد أن مالا يحصى من اللغويات لم يثبت الا بالآحاد التي لا تفيد سوى الظن وأما قوله ثم لو سلم انه لم يثبت لم يغن عن قوله أو مجازا ان الى قوله وهو خارج عن التقسيم

بجوابه انا لانسلم خروجه عن التقسيم بل هو داخل فى القسم الاخير منه وهو قوله والا فحقيقة ومجاز لان معناه وان لم يكن اللفظ حقيقة فى المعنيين مثلا أى أو المعانى فهو حقيقة ومجاز فى المعنيين أو المعانى أى حقيقة فى البعض واحدا أو أكثر ومجاز فى البعض كذلك وقد صرح بذلك المولى التفتازانى فانه لما قال العضد الثالث أى من الاقسام لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا لكان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكون لهما مجازين انتهى قال أعنى المولى التفتازانى قوله وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة فان قيل على هذا التقدير أيضا يجوز ان يكون للمعنيين مجازا بأن لا يكون شئ من المعنيين نفس الموضوع له قلنا نعم لكن يصدق انه حقيقة فى البعض مجاز فى البعض ضرورة وجود الاستعمال فى الموضوع له بخلاف ما اذا لم يستلزم فانه يجوز ان لا يتحقق الاستعمال فى الموضوع له ويكون كل من المعنيين غير الموضوع له فيكون مجازا فيهما انتهى لا يقال فاذا شمل هذا القسم الاخير ما تعدد فيه المجاز فما معنى قول الشارح ولم يقل أو مجازان أيضا فان قسم المجازين على هذا التقدير داخل فى عبارة القسم الاخير كما تقرر لانا نقول المراد مجازان لا حقيقة لهما بأن لم يقع استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له كما صرح بذلك قوله مع انه يجوز الخ فتأمل واما قوله واعلم بعد ذلك كله ان اللفظ الموضوع لمعنى الخ فجوابه ان المراد فى هذا المقام بالمعنى ما استعمل فيه اللفظ بالفعل أعم من أن يكون حقيقيا أو مجازيا ومما يدلك على ان المراد به ذلك انه لما قال المولى التفتازانى فى تهذيبه وأيضا ان اتحد معناه مع تشخصه علم وبدونه متواطئ ان تساوت افراده الى ان قال وان كثر معناه فان وضع لكل فمشترك الخ قال حفيده فى شرح قوله ان اتحد معناه ما نصه بان كان المعنى المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه الا باعتبار افراده دون نفسه وفى شرح قوله وان كثر معناه ما نصه بان يكون المقصود منه تارة معنى وأخرى معنى آخر انتهى فتامل كيف قيد المعنى أولا بالمقصود والمستعمل فيه وثانيا بالمقصود منه فانه صريح فى ان المراد ما قلناه وانه لما قرر السيد عبارة العضد السابقة قال فان منع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع الى ان قال يجاب على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد بجميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلا خفاء فى ان الصواب ان المراد بمعنى اللفظ ههنا ما استعمل هو فيه واذا ثبت ان المراد بالمعنى ما استعمل اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذى أورده وهو اللفظ الموضوع لمعنى تجوز به الى معنى آخر بدون استعماله فى الاول خارجا عن المقسم وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر خروجه عن هذه الاقسام بل يجب خروجه عنها كما هو ظاهر وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع لمعنى الذى لم يستعمل فى معناه الموضوع له ولا فى معناه المجازى يكون خارجا عن المقسم لما ذكر وبما تقدم نقله عن العضد وحواشيه تعلم ان الاعتراض الثانى والثالث فى كلام الشيخ لو صحا ورداعلى ابن الحاجب أيضا كالمذكورين وانهما لا يختصان بالمصنف فتامل (قوله والعلم ما وضع لمعين الخ) فيه أمران الاول ان النكرة وضع لمعين أيضا اذ الواضع انما يضع لمعين فقوله خرج النكرة ممنوع ويجاب بان المراد انه وضع لمعين باعتبار تعينه فخرج النكرة فانه وان وضع

(والعلم ما) أى لفظ
(وضع لمعين) خرج النكرة
(لا يتناول) أى اللفظ
(غيره) أى غير المعين خرج ما عدا العلم من اقسام المعرفة

لمعين لم يعتبر تعينه والثانى قال شيخنا العلامة واعلم ان حد العلم بما ذكره ينتقض بعلم الغلبة أى لا يصدق عليه وبالمعرف بلام الحقيقة أى يصدق عليه لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها انتهى وقال الكورانى وكان عليه زيادة قولهم بوضع واحد لئلا تخرج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة لغيرها لكن لا بوضع واحد بل باوضاع متعددة انتهى (وأقول) اما ما قاله شيخنا فجوابه اما أولا فينبغى ان يعلم ان هذا التعريف مساو لتعريف الكافية لابن الحاجب فانه قال العلم ما وضع لشئ بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى وقد بين ابن الحاجب نفسه ان قوله بوضع واحد غير محتاج اليه كما سيأتى نقله عنه ولا يخفى عليك شغف الشيخ بمناصرة ابن الحاجب ومبالغته ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفى رد كلام المصنف أو الشارح مجرد مخالفته لكلام ابن الحاجب وفى ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث اعترف بصحة كل منهما فكان الواجب عليه أن يجيب عما اورده على المصنف لانه وارد على ابن الحاجب أيضا أو يبين انه وارد على ابن الحاجب أيضا ولا يخص الايراد بالمصنف فما باله أعرض عن ذلك واما ثانيا فالانتقاض بعلم الغلبة يجاب عنه بان المراد بالوضع فى حد العلم الوضع حقيقة أو حكما واولا بمثل هذا التعميم والتعويل عليه فى التعاريف وغيرها وبيان المسامحة بارتكابه كثيرة الوقوع فى كلامهم كما هو فى غاية الوضوح لمن له تتبع وأنس بصنيعهم ثم رأيت العلامة الحامى فى شرح الكافية وقد حد ابن الحاجب فيها العلم بنحو حد المصنف كما تقرر قال مانصه والاعلام الغالبة داخلة فى التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا له ذلك انتهى أى فالمراد بالوضع فى هذا الحد هو الوضع حقيقة أو تنزيلا وحكما فانظر هذا العلامة المحقق كيف جزم بدخول علم الغلبة فى هذا الحد واحتج على هذا الجزم بان الغلبة بمنزلة الوضع فان ذلك صريح فى ان مثل هذا أمر مسلوك معروف عندهم غير منكور ولا محذور واما الانتقاض بالمعرف بلام الحقيقة فبعد تمهيد مقدمة وهى ان المعرف بلام التعريف يستعمل فى أربعة معان المفهوم الكلى والفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الافراد ثم هذه المعانى الاربعة هل هى معان متقابلة مستقلة يتعين كل منها بحسب القرائن كما فى الالفاظ المشتركة ويكون كل منها معنى وضعيا لغويا أو عرفيا أو يكون بعضها مجازيا أو هى كلها راجعة الى معنى واحد وضعى لم يستعمل اللفظ الا فيه والتعدد مستفاد من القرينة والمقام بان يكون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلى المطلق فتارة يراد به ذلك المفهوم من حيث هو وتارة يراد به ذلك المفهوم فى ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد والمراد على جميع هذه التقادير الاشارة الى تعيين المفهوم الكلى والعلم به فكأنه قيل هذه الحقيقة المعينة المعلومة وحدها أو فى ضمن فردها أو افرادها أو هى بعضها مستقل كالفرد المعين وبعضها راجع الى غيره كالمعانى الثلاثة الباقية فالفرد الغير المعين وجميع الافراد منها راجعان الى المفهوم الكلى بان يكون اللفظ موضوعا له لكنه تارة يقصد من حيث هو وتارة فى ضمن فرد غير معين وتارة فى ضمن جميع الافراد احتمالات دل كلام المولى التفتازانى فى بعض كتبه على أولها وحمله بعضهم على ظاهره وذهب الى الثانى بعض كالعلامة القوشجى شارح التجريد والى الثالث أكابر المحققين كالمولى

التفتازانى والسيد الجرجانى كما حقق جميع ذلك مع ما يتعلق به شيخنا العلامة الشريف عيسى
فى رسالته وحينئذ فهو الذى ينبغى أن يكون عليه التعويل وعلى الاول فهل الوضع لتلك
المعانى المتقابلة المستقلة واحد أو متعدد محل نظر وعلى هذا أعنى الثالث فهل المراد ان اللفظ
موضوع لكل واحدة من الخصوصيات الثلاث أعنى الماهية من حيث هى والماهية فى ضمن
فرد غير معين والماهية فى ضمن جميع الافراد على طريق ما اختاره السيد وغيره فى وضع الضمائر
ونحوها أو هو موضوع للقدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا بقيد من حيث هى
ولا بقيد كونها فى ضمن فرد غير معين أو فى ضمن جميع الافراد كما فى وضع الرجل للآدمى
المخصوص لا بقيد خصوصية زيد أو غيره محل نظر والظاهر الاول لانه يلزم على الثانى كون اللفظ
مجازا فيما اذا استعمل فى الماهية باحد القيود المذكورة كان استعمل فى الماهية من حيث
هى أو من حيث وجودها فى ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد كما ان
اقطار جل مجازا اذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمرو كذلك وهو بعيد كل البعد مخالف
لما يتبادر من قوة كلامهم وعليه أعنى على الاول فهل وضعه لكل خصوصية من الخصوصيات
الثلاث بوضع واحد كما فى وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه
من قبيل الوضع العلم لخصوصيات المشخصات أو باوضاع متعددة محل نظر أيضا ولا يبعد ان
الاقرب الاول واذا تقرر ذلك فان فى الشيخ الانتقاض الذى ادعاه على الاحتمال الثانى لم يصح
كما هو ظاهر لخروج المعرف بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله لا يتناول غيره لتناوله على هذا
التقدير أى بوضع واحد كما هو المراد كما سيأتى غير الحقيقة المعينة من حيث هى كالحقيقة فى ضمن
فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد أو على الاحتمال الاول فان ادعى تعدد الوضع عليه منعناه
فانه غير معلوم ولا ثابت أو اتحاده بطل الانتقاض لخروج المعرف المذكور حينئذ بقوله لا يتناول
غيره اذ يتناول على هذا التقدير بوضع واحد بقية معانيه أو على الاحتمال الثالث فان بنى مع
ذلك على تعدد الوضع منعناه اذ هو غير معلوم ودون اثباته خرط القتاد ومجرد الاحتمال لا يكفى
فى صحة الانتقاض أو على اتحاده بطل الانتقاض أيضا لخروج المعرف بلام الحقيقة بقيد
لا يتناول غيره لان لفظ الانسان مثلا على هذا التقدير يتناول أى بوضع واحد كما هو المراد من
التعريف كما سيأتى غير الحقيقة المعينة التى هى الحيوان الناطق من حيث هى لانه يتناول تلك
الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد
ولا شك فى تغاير الحقيقة باعتبار هذه الخصوصيات (فان قلت) قد حملت كلام الشيخ على انه أراد
النقض باللعرف بلام الحقيقة من حيث هى وليس كذلك وانما أراد النقض بالمعرف بلام
الحقيقة بمعنى القدر المشترك بين الخصوصيات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بهذا المعنى
اذ لفظ الانسان مرادا منه الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غيرها كالحقيقة الفرس (قلت) كون اللام
للحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم فالبناء عليه لا يفيد
خصوصا فى مقام نقض التعريف الذى لا يكفى فيه مجرد الاحتمال فان زعم زاعم انه موضوع
لكل منهما أعنى للقدر المشترك بين الخصوصيات ولتلك الخصوصيات أيضا فان زعم مع ذلك
تعدد الوضع منعناه أو اتحاده قلنا صحة هذا التقدير تمنع الانتقاض لان المعرف بلام الحقيقة

بمعنى القدر المشترك المذكور ويتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحد من الخصوصيات كما انه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عداه منها والقدر المشترك وان شئت تلخيص الجواب واختصاره قلت الاستقراض يتوقف على كون المعرف المذكور موضوعا باوضاع متعددة للخصوصيات وهو ممنوع لا دليل عليه لاحتمال انه موضوع للمفهوم الكلي أو للخصوصيات بوضع واحد فمن ادعى خلاف ذلك فعليه اثباته ودون ذلك خرط القتاد فتامل هذا ما قاله الكوراني في جوابه ان المتبادر من قوله لا يتناول غيره عدم تناوله من حيث ذلك الوضع والالفاظ يجب حملها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم الى ذلك من العلم الضروري لكل أحد بادنى تامل بان هذا هو المراد والازم خروج أكثر الاعلام بل انحصار العلم في بعض أسماء الله تعالى وهو ضروري البطلان ثم رأيت قول الشارح الآتي لا يتناول غيره من حيث الوضع له وهو نص فيما أجبنا به واشارة الى اعتبار قيد الحيثية لانه مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار كما نص عليه الائمة فالمعنى هنا ما وضع لمعين لا يتناول غيره من حيث انه وضع لذلك المعين وحينئذ يندفع الاشكال رأسا ثم رأيت في امالي ابن الحاجب التصريح منه بعدم الاحتياج في التحقيق الى هذا القيد حيث قال ما نصه فقولنا بوضع واحد دفع لوهم من يتوهم ان زيدا اذا وضع على الواحد ثم وضع ثانيا بعد ذلك لآخر انه يتناول ما أشبهه فلا يكفي بقولك غير متناول ما أشبهه نظر ويرد مثل هذا عنه لانه متناول ما أشبهه وانما يتناوله بوضع ثان ولم تدخل اسماء الاجناس لانها خارجة بالفصل الاول من قوله ما وضع لشيء بعينه وهو في الحقيقة غير محتاج اليه والاعتراض بزيد اذا سمي به باعتبار تعدد وضع مندفع من غير حاجة الى زيادة بوضع واحد وذلك ان الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع تقدير انه لم يضعه لآخر أصلا فهو غير متناول ما أشبهه قطعا فلا حاجة الى قوله بوضع واحد في التحقيق انتهى وكان حاصل جوابه ما أجبنا به أولا وبذلك يتضح سقوط الايراد رأسا وتعلم ان المورد لم يطلع على كلام الامالي واعتمد على تقليده ظاهر تعريف الكافية ولله در المصنف (قوله وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه) أقول قد يستشكل بالنسبة للمعرف بال أو الاضافة من وجهين أحدهما انه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق اذ لا يصدق على الحقيقة أي جزئي اذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أي جزئي لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع ان كلا الامرين من معاني المعرف بال أو الاضافة على ان اللفظ في الثاني مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لما في نفس الجزئيات كما علم مما تقدم عن أكابر المحققين ويمكن ان يجاب بان ما ذكر باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف بال أو الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين والثاني انه لا يصدق على ما فيه أل للعهد الذهني بالاصطلاح البياني لان معناه الحقيقة في ضمن فرد ما فان أريد المعين بالنسبة اليه الحقيقة لم يصدق قوله وهو أي جزئي يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين اذ لم يعتبر تعيين الفرد ويمكن ان يجاب عن هذا بما ذكر أيضا وبانه لم يعتبر هذا القسم لانه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان (قوله فان مثلا وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي) أقول هذا ظاهر في ان الضمائر والاشارات موضوعة بالوضع العام للخصوصيات المشخصات وهو

فان كلا منها وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فأنت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي ويتناول جزئيا آخر بدله وهلم وكذا الباقي

ما اختاره السيد وغيره بل وفى ان بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الآتى واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا فى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى بالنسبة لاسم الجنس المعرف وذلك لان قضية الوضع لاى جزئى يستعمل فيه أن يكون استعماله فى الجزئى من حيث نفسه حقيقة لا مجازا كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث اشتماله على الماهية فليتأمل (قوله فان كان التعين خارجيا الخ) قال السيوطى من المهم معرفة اسماء الكتب من أى قبيل هى وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القرل بأنها من الاعلام الشخصية تعدد المسمى بها فى الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد وأجاب شيخنا العلامة الكافيجى بان التحقيق انه لا يعتبر فى تشخص الكتاب خصوصية المحل فحينئذ يكون المسمى به واحدا فى الواقع يعنى وهو الكلام المؤلف المنظوم الذى صدر عن مؤلفه على الترتيب الذى وضعه وهو شئ واحد فى الواقع وان تعددت محاله المكتوب فيها قال وقد يجاب بان وضع الاسم لعين ما نسخه المؤلف ثم وضع لما نسخ عنه وضعا شخصيا لاتحادهما اتحادا تاما كما قولك جاءنى زيد زيد قال وأما الجواب عنه بان وضعه فى معناه كوضع اسم الاشارة فى معناه فلا يدفع السؤال كما ترى انتهى وفى شرح الرسالة الوضعية للعلامة سعد الدين ما نصه قيل اللفظ الموضوع للشخص بالوضع العام لا ينحصر فى الاقسام المذكورة اذ اسماء حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذى هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد التلفظ وذلك التعدد تدقيق فلسفى لا يعتبره أرباب العربية الا ترى انهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لا نوعيا لجعل الموضوع أمرا متعينا لا متعددا فاسم الكتاب موضوع لامر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما أسماء حروف التهجى فموضوعات لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحرك مفتوح ما قبلها تنقلب ألفا وتوهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها انقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة مفتوحة تقلب بحسب حركة ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها فى الكلمات مثلا يجعلون واو القول غير واو الرضوان فلما كان التعدد المستفاد من ادخال الكلمة ٢ على هذه الاسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلفظ مما لا يلتفت اليه انتهى كلام العصام (قوله أى ملاحظ الوجود فيه) قال شيخنا العلامة الصواب أن يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود فى الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائرها بل بالمشخصات الذهنية الخ (وأقول) هذا التصويب سهو لان الشارح لم يعتبر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به التميز وانما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أى ملاحظ الوجود وفرق كبير ظاهر بينهما فقوله لان الوجود فى الذهن مشترك الخ مبنى على قول الشارح أى ملاحظ الوجود وانما كان يصح لو قال الشارح أى موجود وانما قال أى ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة المذكورة صحيح لان ملاحظة الوجود ليست مشتركة بينه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة

(فان كان التعين) فى المعين (خارجيا فعلم الشخص) فهو ما وضع لمعين فى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (والا) أى وان لم يكن التعين خارجيا بأن كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ما وضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم للسبع أى لماهيته الحاضرة فى الذهن

٢ بخطه أى لفظ كل فى نحو قوله السابق كل واو الخ اه من هامش

عدم اعتبارها فى وضع النكرات وأسماء الاجناس النكرات كما لايخفى وقد قال الزركشى
كغيره وتحقيقه أى الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ان اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة
الذهنية من حيث هى فاسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها اصلا وعلم الجنس
موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهنى الذى هو نوع مشخص لها مع قطع النظر عن
افرادها وتصيره المعرف باللام التى للحقيقة والماهية فان الحقيقة الحاضرة فى الذهن وان
كانت عامة بالنسبة الى افرادها فهى باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة فاذا
استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه جزئية بالنسبة
لمطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى زمان ومثلها يقع فى زمان
آخر وفى ذهن آخر والجميع مشترك فى مطلق صورة الاسد وفى كلام سيبويه اشارة الى هذا
الفرق فانه قال الى آخر كلامه وقال الكورانى ما نصه واما الجواب عن الثانى وهو الفرق بين
علم الجنس واسمه فهو ان فى اسم الجنس النكرة مذهبين أحدهما انه موضوع للفرد المنتشر
وعلى هذا الاشكال لان علم الجنس ليس موضوعا لفرد بل للحقيقة وثانيهما انه موضوع
للماهية وحينئذ يحصل الاشكال والجواب ان فى علم الجنس لوحظ الحضور الذهنى وفى اسم
الجنس لم يلاحظ فان قلت الواضع اذا وضع لفظة بازاء معنى لابد وان يلاحظ المعنى وكذلك
القائل جاءنى زيد لابد وان يلاحظ معناه قلت نعم لكن لم يلاحظ فيه الجواب لان الحضور الذهنى
وان كان حاصلا لم يلاحظ فى النكرة بخلاف المعرفة فان الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار
الشئ ليس اعتبارا لعدمه انتهى فحاصل الفرق انه اذا حضرت الماهية فى الذهن يتحقق
فيه أمران صورة تلك الماهية ونفس حضورها والثانى وصف الاول فان وضع للموصوف
وحده من غير اعتبار صفته التى هى الحضور فيه فهو اسم الجنس وان وضع لمجموع الموصوف
والصفة أو يقول للموصوف باعتبار صفته التى هى الحضور فيه فهو علم الجنس وهذا فرق
صحيح لاغبار عليه ولاخلل يتطرق اليه فافهمه ولاتغتر بتشنيع الشيخ المبنى على السهو كما علمت
على ان عدم استلزام ملاحظة الوجود ملاحظة التعين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة
الاولى اعتبار الملاحظة الثانية ممنوع كما أشرنا اليه وستأتى أيضا الاشارة اليه ولايخفى ان
قوله فلا يتعين به عن سائرها المقتضى ان المقصود بهذا القيد أعنى قيد التعين تمييزه عن سائر
الصور الذهنية غير محرر اذ لا يتميز بذلك عن المعرف بلام الحقيقة بل بما بعده أعنى قوله لايتناول
غيره كما تقدم بيانه فى الكلام على تعريف العلم واما قوله فى آخر كلامه وبهذا
ظهر ان الملاحظة أى ملاحظة التعين لابد منها فى هذا العلم وعلم الشخص وان سكت الشارح
عنها فيهما فجوابه بعد تسليم أن ملاحظة الوجود فى الذهن لاتستلزم ملاحظة التعين فيه وأن
اعتبار الملاحظة الاولى لاتستلزم اعتبار الملاحظة الثانية انه ان أراد انه لايتم تعريف واحد
منهما الا بذكرها فيه فهو غير صحيح لان ماذكره المصنف فى تعريف كل منهما جامع مانع على
ماتقرر فلا حاجة الى زيادة شئ آخر وان فرض اعتباره فى المعرف اذ لايجب فى التعريف
المقصود به تمييز المعرف عن غيره ذكر جميع مايعتبر فى المعرف بل الواجب ليس الا ذكر ما يتميز به
عن غيره وذلك حاصل بما ذكر وان أراد انه لابد منها فى نفس الامر ليتحقق المعنى العلمى فليس كلام

المصنف والشارح هنا فى بيان ما يتحقق به المعنى العلمى فى نفس الامر بل فى مجرد تعريف العلم الجامع المانع كما هو ظاهر وما ذكروه كاف فى ذلك فلا وجه لايجاب ذكر هذه الزيادة هنا وان فرض اعتبارها فى المعرف لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة الى التعريف الذى ذكره المصنف بل بالنسبة لقوله فان كان التعين خارجيا الخ وهذا الامر فى معرض التعريف لانا نقول هو تقسيم لاحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم الى القسمين فهو متعلق بالتعريف ومعلوم ان هذا الانقسام لا يتوقف على الملاحظة المذكورة لان الخارج من هذا التقسيم لكل منهما اذا انضم الى بقية قيود التعريف حصل منه ذلك القسم من غير احتياج فى ذلك الى تلك الزيادة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله فى الموضعين فهو ما وضع لمعين الخ وبالجملة فما أورده الشيخ فى هذا المقام مبنى على التخليط والاشتباه كما تبين لك بما قررناه فعليك بالتأمل (قوله أى من غير أن تعين) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول من غير ان يلاحظ تعينها فى الذهن اذ تعينها فى الذهن لا ينفك عنها اذا وجدت فيه ووجودها فى الخارج ممتنع انتهى (وأقول) هذا التصويب سهو عند التأمل الصحيح وانما كان يصح لو عبر الشارح بقوله أى من غير ان تعين بوزن تكلم بمثناتين فوقيتين وليس كذلك بل انما عبر بقوله من غير أن تعين بوزن تعلم مبدوأ بتاء الغائبة مبنيا للمفعول وهو هنا ضمير الماهية وظاهر ان معنا تجعل أى الماهية متعينة وان معنى جعلها متعينة فى الذهن هو احضارها فيه وملاحظة حضورها وفى الخارج هو التوجه الى فردها والاحساس بشخصه فما آل معنى قوله تعين هو ملاحظة تعينها واعتباره فكيف يصح هذا التصويب وتعليله بقوله اذ تعينها فى الذهن الخ فتأمل استقامة عبارة الشارح وفساد هذا التصويب بل لو فرض تعبير الشارح بقولك تعين بمثناتين فوقيتين لم يلزم هذا التصويب لجواز حمل التعين حينئذ على مطاوع التعين بوزن التكليم ولهذا عبر العضد فى رسالته الوضعية بنحو عبارة الشارح ولم يعترضه شراحه مع مزيد مناقشتهم وتدقيقهم بل فسروها بما حاصله ما قلته فانه قال فان علم الجنس كأسامة وضع لمعين بجوهره وأسد وضع لغير معين فقال بعضهم عقب قوله لغير معين وان كان لا يخلو عن التعين فى حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظ الخ فانظر كيف فرق بين التعين المستفاد من لفظ معين فى قوله لغير معين وبين التعين حيث أثبت التعين ونفى عنه الملاحظة على تقدير انتفاء التعين المشار اليه بقوله لغير معين فانه بسريح فيما فسرنا به التعين وقال بعضهم فى قوله لغير معين أى لما لم يعتبر فيه التعين انتهى وهو أيضا صريح فيما قلناه وقال العصام منهم فى قوله لمعين والمراد بالوضع لمعين انه وضع لشئ باعتبار تعينه وعلى وجه يستفاد مع تعقله من اللفظ تعقل التعين وأما أن التعين داخل فى مدخول اللفظ وجزء منه فغير معلوم فلقائل ان التعين جزء مفهوم علم الجنس لابد له من دليل كما ان ما أفيد انه خارج عن المدلول واعتباره معه لابد له من دليل انتهى فأشار الى ان معنى معين معتبر تعينه والى ان التردد فى ان التعين جزء أو خارج وقد وقعت الاشارة الى ذلك بقولنا السابق وان وضع لمجموع الموصوف والصفة أو نقول الخ ثم قال فى قوله لغير معين لا يعنى انه بمعنى عدم التعين معتبرا معه كما يفيده ما سمعت فى حل قوله وضع لمعين بل لمعنى غير معتبر معه التعين انتهى فقد ظهر ان تعبير الشارح موافق لتعبير غيره من الائمة وانه معنى صحيح مطابق للمعنى الذى قصده الائمة وأن تصويب الشيخ فى غير

(وان وضع) اللفظ (للماهية من حيث هى) أى من غير أن تعين فى الخارج او الذهن (فاسم الجنس) كأسد اسم للسبع أى لماهته واستعماله فى ذلك كان يقال أسد أجرأ من ثعلب كما يقال اسامة أجرأ من ثعالة

محله الا أن يريد به الاولوية بناء على ان ما ذكر أوضح فتأمل (قوله والدال على اعتبار التعين) قال شيخنا العلامة هذا دليل على ماتقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فيه (وأقول) قد عرفت اندفاع هذا التصويب وأما هذا الاستدلال فهو سهو قطعا وذلك لان الشارح فسر التعين بملاحظة الوجود فى الذهن حيث قال فيما تقدم فهو ما وضع للمعين فى الذهن أى ملاحظا الوجود فيه فانه اذا كان المعين هو ملاحظ الوجود فى الذهن كان التعين هو ملاحظة الوجود فى الذهن وعلى هذا فمعنى اعتبار التعين اعتبار ملاحظة الوجود فى الذهن وهذا موافق لقوله السابق ملاحظة الوجود فى الذهن وليس مغايرا له حتى يسوغ الاستدلال به على شئ من ذلك وان صوابه مازعمه على انه لو صح ماقاله كان ماعنده دليلا على المراد بذلك وغاية الامر ان هذا دافع لايهام ذلك ومبين للمراد منه ومثل ذلك مما لايعد خللا فتأمل ذلك فقد خفى على الشيخ مع ظهوره (قوله واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا فى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان التعين الذهنى معتبر فى وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون فيه حقيقة انتهى (وأقول) جواب هذا البحث ان الغرض أن اطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها كما صرحت به عبارة الشارح ولايخفى ان مآل هذا هو للاطلاق على الحقيقة بشرطها فى ضمن الفرد المعين أو المبهم فلا اشكال وهذا فى غاية الوضوح فتأمل (قوله نحو هذا اسامة أو الاسد أو أسد) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان استعمال اللفظ فى الفرد هو اطلاق اللفظ مرادا به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعى وحمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه لا انه هو بعينه والا لكان كاذبا انتهى (وأقول) يعد كون هذا البحث مناقشة فى تمثيل وأن غير الشارح من الائمة قد سبقه الى ذلك التمثيل فان الرضى نقلا عن ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس للفرد بنحو هذا اسامة اما أولا فقوله والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعى ممنوع لانه مبنى على ان الجزئى الحقيقى لايحمل على شئ حقيقة أصلا وهو ممنوع فى حواشى التهذيب للعلامة الدوانى فى الكلام على تعريف الجنس عما نصه قوله المقول أى المحمول وهو شامل للكلى والجزئى فان الحمل منهما معا على ماصرح به الفارابى فى المدخل الاوسط بل الشيخ فى الشفاء أيضا وما يقال من ان الجزئى الحقيقى لايقال ولايحمل على شئ حقيقة أصلا لان حمله على نفسه لايتصور قطعا اذ لابد فى الحمل الذى هو النسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره ايضا ممتنع فأقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئى مغايرله بحسب الاعتبار مقدم معه بحسب الذات كما فى هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذات هذا زيد بعينه وكذا يجوز حمله على كلى آخر فى جزئية كما فى قولك بعض الانسان زيد انتهى فانظر هذا الامام المتفق على جلالته المعروف بغزارة العلم المشهور بغاية التحقيق والتدقيق المعول عليه فى امثال هذه المباحث كيف حكم بصحة حمل الجزئى الحقيقى على غيره ونقل ذلك عن شيخى الحكماء الفارابى وابن سينا مع تمثيل ذلك بهذا الضاحك وهذا الكاتب الدال على ان المراد بالضاحك والكاتب فى هذين المثالين هو الجزئى الحقيقى لا المفهوم الكلى والا لما تأتى تمثيله لما ادعاه من حمل الجزئى الحقيقى على غيره

التأنيث واوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلا ومثله فى التعين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجرأ من الثعلب كما ان مثل النكرة فى الابهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو ان رأيت الاسد أى فردا منه فقرمنه واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا فى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى نحو هذا اسامة أو الاسد أو أسد وان رأيت اسامة أو الاسد أو أسدا فقرمنه وقيل ان اسم الجنس كأسد ورجل وضع لفرد مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتى ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وأن من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتى بالمطلق نظرا للمقابل فى الموضعين وما يؤخذ من هذا الآتى من اطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كالمأخوذ مما تقدم صدر المبحث من اطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان أو فردا والمعرفة على الدال على المعين كذلك

فهل بقي مع ذلك تردد من عاقل في صحة تمثيل الشارح واندفاع بحث الشيخ وأما ثانيا فقد قرأت في الميزان ان المراد من حمل الشيء على الشيء بيان اتحادهما في الوجود على تقدير وجودهما فقوله لا انه هو بعينه ممنوع بل هو عينه باعتبار الوجود كما يصرح به كلامهم هذا وكفى في تحقق الاستعمال هنا افادة هذا الحمل الايجاد بحسب الوجود ولا كذب في اتحادهما بحسب الوجود فالملازمة في قوله والا لكان كذبا ممنوعة منعا ظاهرا نعم قد يشكل قبل التأمل توقف كون الاستعمال حقيقيا حيث كان هنا الحمل على الحقيقة التي ذكرها الشارح لانه يقتضي مجازية زيد في نحو قولنا زيد حيوان حيث لوحظ زيد من حيث خصوصه لا من حيث اشتماله على ماهية الحيوان وهو في غاية البعد بل مناف لظاهر ما تقدم في معنى الحمل ويجاب بمنع اقتضائه ذلك انما يقتضي مجازية استعمال لفظ الحيوان في زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد فيه من حيث خصوصه وهذا ظاهر (قوله مسئلة الاشتقاق) قال السيد في حاشية العضد (فان قلت) عرفني الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعتبر في منع الصرف (قلت) المشهور ان العدل معتبر فيه الاتحاد في المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين والا فالاشتقاق أعم الا ان المصنف قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة انتهى قوله ولذلك أي لكونه قسما من الاشتقاق (قوله من حيث قيامه بالفاعل) أقول ذكر المحشيان ان هذا اشارة الى ان حد المصنف حد باعتبار العلم وانه احتراز عن حده باعتبار العمل وتعلقه بالمفعول كما يقال هو اخذ لفظ من لفظ يناسبه في التركيب فيجعل دالا على معنى يناسب معناه ولي في هذا الاحتراز نظر لان الاخذ المذكور قائم أيضا بالفاعل فانه الاخذ مع صحة حمل الاخذ على معنى الحكم بان أحدهما مأخوذ من الآخر وفرع منه فيكون هذا الحد أيضا باعتبار العلم فان قيل يمكن جعل الاخذ مصدر المبني للمفعول فيكون وصف المفعول دون الفاعل قلت ويمكن جعل الرد أيضا كذلك فكل منهما يمكن حمله على مصدر المبني للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبني للمفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا وجه لحمل الرد على مصدر المبني للفاعل وجعل احترازا عن التعريف بالاخذ المذكور مع حمله على مصدر المبني للمفعول مع امكان العكس في كل منهما كما تقرر الا أن يجاب بان حمل الاخذ مصدر المبني للفاعل على نفس العمل أقرب من حمله على معنى الحكم المذكور ولعل الاقرب في هذا المقام ما قرره شيخنا في حاشيته فراجعه (قوله رد لفظ الخ) فيه أمران أحدهما قال الاصفهاني في شرح المحصول لا يقال لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وميكائيل واسرافيل مشتقات لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل وذلك لانها لو كانت مشتقة لما كانت أعجمية لكون البحث منافيا للاشتقاق لكنها أعجمية والا لانصرفت واللازم باطل فالملزوم كذلك لانا نقول انما ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الاسماء العربية وقلنا الالفاظ ليست بعربية اه قلت ما حاصل جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بقيوده عن الحد ثم قال أعني الاصفهاني فان قيل لا نسلم وجود حد الاشتقاق في تلك الالفاظ قلنا الدليل عليه ما روي انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل

(قوله الاشتقاق) من حيث قيامه بالفاعل (رد لفظ الى) لفظ (آخر) بان يحكم بان الاول مأخوذ من الثاني

لم سميت جبريل وكذلك سال عن ميكائيل واسرافيل فقال له صلى الله عليه وسلم لاني آتي
بالجبروت في قبائل وميكائيل سمي بذلك لانه يكيل الارزاق واسرافيل سمي بذلك لعظم خلقه
انتهى والثاني أن من الافعال مالا يتصرف ومالا مصدر له موجود كعسى وليس فهل فيهما
اشتقاق حتى يكون المراد بقولهم رد لفظ الخ موجوداً ومقدر الوجود أو لا فيه نظر ثم رأيت
ما سيأتي من دلالة كلامهم على انه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الافعال
المذكورة مشتقة (فان قلت) ينافي ذلك قولهم في نحو عسى وليس انهما جامدان (قلت) لا ينافيه
لجواز أن يكون وصفهما بالجمود بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق ويؤيد ذلك تمثيل
الشاطبي فيما سبق بتبارك لدلالته على اشتقاقهما مع جمودهما وعدم تصرفهما
فليتأمل (قوله أي فرع عنه) قال شيخنا العلامة هذا التفسير يفسد الحد لصدقه حينئذ على رد
المنسوب والمصغر والجمع والتثنية ولو فسره بظاهره أي مقتطع لم يصدق على شيء منها على ان
ذكر الفرع والاصل في الحد يفسده لتوقف العلم بهما على الاشتقاق فيلزم الدور صرح به
التفتازاني انتهى (وأقول) حاصل ما ذكره أمران الاول أن تفسير الشارح المأخوذ بالفرع
مفسد للتعريف من وجهين أحدهما كونه غير مانع لصدقه حينئذ بما ليس من افراد
المحدود كرد المنسوب وغيره مما ذكر وثانيهما لزوم الدور والثاني انه لو لم يفسر المأخوذ بالفرع
وفسره بالمقتطع اندفع الفساد بوجهيه والجواب أما عن الوجه الاول من وجهي الامر الاول
فهو انه لا يخفى على الخبير بقواعدهم البصير بتصرفهم ان صحة هذا الاعتراض متوقفة
على ثبوت الاتفاق على ان رد المنسوب وغيره مما ذكر ليس من أفراد المحدود الذي هو
الاشتقاق أو ثبوت ان الاصح عند الجميع حتى المصنف والشارح ذلك اذ لو لم يثبت واحد
منهما بأن ثبت الاتفاق على انه منه أو اختلف فيه لكن لم يكن الاصح عند الجميع ذلك أو
احتمل الاتفاق أو الاختلاف المذكور لم يصح الاعتراض بذلك على المصنف والشارح اما على
الاول فظاهر واما على الثاني فلجواز أن يذهب الى القول بأن ما ذكر منه واما على الثالث
والرابع فلاحتمال ثبوت توافقهما والاعتراض بمجرد الاحتمال لا يصح كما هو مذكور مشهور
واذا علمت ذلك علمت فساد جزم الشيخ بهذا الاعتراض لفقد ما يتوقف عليه من ثبوت أحد
الامرين كما تقرر بل دون ثبوت واحد منهما خرط القتاد وشيب الغراب بل قد ثبت خلاف
كل منهما فقد صرح امام الدنيا باجماع من يعتد به من أئمة المسلمين الامام فخر الدين بجعل
المنسوب من المشتق حيث قال في المحصول استدلالا على انه لا يشترط في المشتق منه قيامه
بمن له الاشتقاق ما نصه ولان لفظة اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من أمور
يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق اه وأقره على جعل هذه الامور من المشتقات شراح كتابه
كالاصفهاني والقرافي وناهيك بهما واستيعابهما واحاطتهما ثم في الكلام على الفروق بين
الحقيقة والمجاز عد من علامات المجاز نقلا عن الغزالي امتناع الاشتقاق ثم نقضه بقولهم للبليد
حمار وللجمع حمراء وفيه نص على اشتقاق الجمع من المفرد والاناصح النقض بذلك كما لا يخفى
وصرح القاضي البيضاوي بجعل مسلمات مشتقا حيث مثل به للمشتق الذي تغيره بزيادة
الحرف ونقصانه وان نظر الاسنوي في شرحه في كونه مشتقا من مفرد ولما عرف ابن الحاجب

اي فرع عنه (ولو) كان الاخر (مجازا لمناسبة بينهما في المعنى)

المشتق بقوله ما وافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه بقوله وقد يزاد بتغيير ما أي وقد يزاد على التعريف هذا القيد فهو اشارة الى تعريف ثان قال الاصفهاني في شرحه لكنه أي التعريف الثاني يشكل بمثل فلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الا أن يقال المراد بالتغيير اللفظي أعم من أن يكون تحقيقا أو اعتبارا اه وهو نص في ان الجمع مشتق من مفرده والا لم يسعه الجزم بايراده على التعريف الثاني ثم تكلف الجواب ولا يظن بمثل هذا الامام انه يجزم بالايراد بمجرد احتمال انه من المشتق بدون سنده الا مجازف غافل ولما عرف الصفي الهندي وناهيك به وباستيعابه واحاطته الاشتقاق في قوله قيل هو ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو بهما وجعل دالا على ذلك المعنى وعلى موضوع له غير معين قال وهو غير جامع فان التثنية والجمع من أسماء الاعيان كقولك رجلان ورجال مشتقان من المفرد مع انه ليس اسم المعنى اه فانظر هذا النص القاطع من هذا الامام بأن التثنية والجمع مشتقان من المفرد ويايرادهما على هذا التعريف ولولا ان كونهما من المشتقات من الامور المتقررة المفروغ منها ما وسع مثل هذا الامام هذا القطع كما لا يخفى وفي حاشية السيد للعضد ما نصه فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعا ومفردا قلت يحتمل القول بالاشتقاق فلا اشتقاق ويمكن أن يعتبر التغيير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها اه وفيه دلالة قطعا على اشتقاق الجمع من المفرد كما هو جلي للمتأمل فظهر أن هؤلاء الائمة قائلون بان المذهب والجمع من المشتقات بل قاطعون بذلك اذ لم يحكوا خلافا فيه ولا شبهة لعاقل في ان مثلهما المصغر والمثنى وانه لا وجه للفرق بينهما مع شمول التعريف للجميع بل تقدم في كلام الهندي التصريح بالمثنى أيضا فمع ذلك كيف يصح لعاقل ان يجزم بفساد تعريف المصنف والشارح بتناوله هذه المذكورات لكن عذر الشيخ ما هو عادته من عدم مراجعته كتب الائمة والاطلاع على ما فيها مع وثوقه بما يقع في خاطره الكريم وهذا أمر مشكل كما لا يخفى (فان قلت) صرح القرافي في شرح المحصول بان التثنية والجمع والمفرد فيها قيود الحد أي الذي ذكره الامام عن الميداني للاشتقاق وليس أحدها مشتقا من الآخر وقال أيضا ما نصه هذا انما يتجه اذا كان الجمع مشتقا من المفرد حتى يكون حمر مشتقا من حمار وهو مجاز فيكون الاشتقاق دخل في المجاز وهذا لم يقل به أحد فيما علمت بل قالوا الحمار مشتق من الحمرة لانها الغالب على حمر الوحش ولكن حد الميداني الذي قدمه أول الكتاب يقتضيه في قوله ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر ولا شك ان بين حمار وحمر مناسبة في المعنى والتركيب فيكون أحدهما مشتقا من الآخر اه (قلت) غاية الامر انه مخالف لما تقدم عن البيضاوي والاصفهاني والصفي الهندي والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجزم بالاعتراض بل مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدم والظاهر ان الشيخ لم يعتمد في ذلك الاعتراض الا على مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وغفل أو تغافل عما هو مشهور بينهم من أن مادة نقض التعريف يجب أن تكون معلومة وان مجرد الاستبعاد لا يسوغ النقض فضلا عن الجزم به على ان اقتصارنا على ما يناسبه انما هو بحسب اطلاعنا

القاصر

الناصر والافصل أن الشارح اطلع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر وأما عن الثانى من وجهى الامر الاول فهو ان كلا من الفروع والاصل أعم من الاشتقاق لتحققهما بغيره أيضا فيكون العلم بكل منهما بدون العلم به ممكنا فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام على قول الخلاصة * الحال وصف فضلة منتصب * حيث قال وفى هذا الحد نظر لان النصب حكم والحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد فيلزم الدور اه بمنع التوقف لان النصب أعم من الحال لثبوته لغيره فلا يتوقف تصوره على تصوره ولو سلم فليكن هذا التعريف لفظيا بل قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحيات لا تكون الا لفظية وحينئذ فلا منشأ للاعتراض هنا بالدور الا الذهول عن ذلك واعلم أن الشارح فى التفسير بالاصل والفرع موافق لغيره ولهذا قال الاصفهانى فى شرح المحصول والمراد بالرد جعل أحدهما فرعا والآخر أصلا والفرع مردود الى الاصل اه وأما عن الامر الثانى فهو انه ان أراد بالاقتطاع أخذ بعض الشئ لم يصح فى اشتقاق نحو ضارب من ضرب اذ ليس ضارب بعض ضرب حتى يصح الحكم بأنه أخذ بعضه أعنى بعض ضرب وان أراد به التصرف فيه بنحو تغيير وزيادة فهذا المعنى متحقق قطعا فى نحو المنسوب مما ذكر فالحكم بعدم ورود المذكورات على تفسير المأخوذ بظاهره غير صحيح أيضا فتأمل والله الموفق (قوله بأن يكون معنى الثانى فى الاول) أقول فيه أمران الاول أنه قد يشكل ذلك فى المصدر والمزيد اذا قلنا انه مشتق من المصدر المجرد اذ لا يصدق بالنسبة اليه ان معنى الثانى فى الاول بل معنى الثانى هو معنى الاول ويجاب بمنع الصدق اذ لا معنى لكونه فى الاول الا كونه مدلولا له وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله (فان قيل) ينبغى أن يزيد معنى المشتق والا فلا فائدة فى اشتقاقه (قلنا) قد تكون الفائدة التوسعة فى العبارات أو المبالغة فى المعنى أخذا من قولهم زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى والثانى انه قد يشكل على قول المصنف الآتى وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة مع الفرق بينهما الذى صرح به المحشيان وغيرهما كالزركشى وهو أنه ان اعتبر معنى الاصل المشتق منه فى المشتق من حيث انه مرجع لتعيين الاسم المشتق من بين الاسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى فى مفهوم المشتق بل بحيث يكون المشتق اسما لذات مخصوصة يوجد فيها معنى الاصل فهذا المشتق مختص لا يطرد فى غير تلك الذات المخصوصة مما وجد فيه معنى الاصل كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر للمائع وجه الاشكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذى لا يطرد من المشتق ان معنى الاصل فيه لانه غير داخل فى معناه ويجاب اما بان قوله بان بمعنى كان فهى للتمثيل على عادته فى استعمالها للتمثيل واما بان يكون معنى الثانى فى الاول أعم من أن يكون فيه على معنى الجزئية لمعناه أو على معنى كونه موجودا فى معناه ومرجعا لوضعه (فان قلت) هل يصدق ذلك على نحو المنسوب كالمكى والمدنى بناء على شمول المشتق لهما كما تقدم (قلت) نعم لان معناهما الشخص المنسوب لمكة أو المدينة بنحو كونها مسكنه فمعنى المشتق منه

بان يكون معنى الثانى فى الاول (والحروف الاصلية) بان تكون فيهما على ترتيب واحد كما فى الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما فى قولك الحال ناطقة بكذا أى دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما فى الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتى لا يقال منه آمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة فلا يلزم من قول الغزالى وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عموم المصنف وأشار بلو كما قال اليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها

حاصل فى المشتق لانه من قيود معناه وهو معتبر انه (قوله فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة) اعترضه شيخنا العلامة بأن اللفظ الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه هو بالنظر الى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازا فالعلامة لو قيل يلزم انعكاسها لم يلزم الا انتفاء المجاز وهو أعم من وجود الحقيقة لا مستلزم له كما يقتضيه كلام الشارح انتهى (وأقول) وجه ما اقتضاه كلام الشارح ان مقتضى صنيعهم أحد أمرين اما اشتراط الاستعمال فى المشتق منه واما فرض الكلام فى اللفظ المستعمل فعلى الاول لا اشكال فى أنه لو قيل بانعكاس العلامة لزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة وكذا على الثانى لان المعنى حينئذ انه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة فما اقتضاه كلام الشارح لا غبار عليه على التقديرين ومما يدل على أن مقتضى صنيعهم أحد الامرين المذكورين قول الامام حجة الاسلام فى المستصفى مانصه الثانية أى من العلامات التى يعرف بها المجاز أن يعرف باستناع الاشتقاق منه اذ الامر اذا استعمل فى حقيقته اشتق منه الآمر واذا استعمل فى الشان مجازا لم يشتق منه آمر اه فتقييده بالاستعمال فى قوله اذا استعمل الخ يدل على أحد الامرين كما لا يخفى وقول الامام فخر الدين فى المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز نقلها عن الغزالى مانصه وثانيها قال الغزالى رحمه الله تعالى امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان حقيقة فى القول اشتق منه الآمر والمامور ولما لم يكن حقيقة فى الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضا ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تقصح بالمثال الواحد ولانه ينتقض بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر وعكسه أن الرائحة حقيقة فى معناها ولم يشتق منه الاسم اه فاقتصاره على النقض طردا وعكسا بالمجاز والحقيقة يدل أيضا على أحد الامرين وقول الصفى الهندى فى نهايته مانصه وتاسعها أى العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملا فى معنيين ويشتق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما ولا يشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المانع منه فيعلم انه مجاز فيه وحقيقة فى الاول ثم قال فان قلت ولئن سلم ان الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لا نسلم أن عدمه دليل التجوز الخ انتهى وهو دال أيضا على أحد الامرين وقول المصنف فى منع الموانع وأما قولنا ولو مجازا فاشارة الى أن الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضى أبو بكر والغزالى والكيا انتهى وهو دليل أيضا على ما ذكر يل على الامر الاول بعينه وعبارة العراقى فى شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازا الى أن الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافا للقاضى أبى بكر والغزالى والكيا حيث منعوا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصا بالحقيقة انتهى وهى أصرح من عبارة منع الموانع فى الدلالة على الامر الاول بعينه كما لا يخفى فلما دل صنيعهم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس نبه الشارح عليه كلامه ورده على المصنف محافظة على عدم الخروج عما قالوه وعدم الزيادة على ما ذكروه فلله دره ثم رأيت فى أدلتهم على اصالة المصدر للفعل ما يصرح بعدم اشتراط الاستعمال وعبارة الشاطبى فى شرح الالفية مانصه الخامس أى من الوجوه الدالة على ما ذكر

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما فى البذ وجذب والاكبر ليس فيه جميع الاصول كما فى الثلم وثلب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولابد) فى تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما فى ضرب من الضرب وقسمه فى المنهاج خمسة عشر قسما أو تقديرا كما فى طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام فى الفعل غيرها فى المصدر كما قد سيبويه ان ضمة النون فى ينتب جمعا غيرها فيه مفردا ولو قال تغير بتشديد الياء

ان من المصادر ما لا فعل له لفظا ولا تقديرا وذلك ويح وويل وويس وويب فلو كان الفعل أصلا لكانت هذه المصادر فروعا لا أصول لها وذلك محال وانما قلنا لا أفعال لها تقديرا لانها لو صيغ من بعضها فعل لاستحق فاؤه من الحذف ما استحق فاء يعد أعني في المضارع ولاستحق عينه من السكون ما استحق عين يبيع فيتوالى اعلال الفاء والعين وذلك مرفوض في كلامهم فوجب اهمال ما يؤدي اليه وليس في الافعال ما لا مصدر له مستعمل الا وتقديره ممكن كتبارك وفعل التعجب اذ لا مانع له في اللفظ انتهى ويمكن تعميم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك بأن يراد بالحقيقة في هذا المقام الحقيقة ولو بالقوة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة وان لم يستعمل فيه بالفعل ثم قال شيخنا المذكور (فان قلت) قد فسر الشارح انعكاس الحد فيما مر بانه كلما وجد المحدود وجد هو فالمطابق له هنا أن يفسر انعكاس العلامة بأنه كلما وجد المعرف بها وجدت هي فما الحامل على تفسيره بما تقدم المطابق لتفسير ابن الحاجب هنالك أي التلازم في الانتفاء (قلت) قوله فلا يلزم الخ اذ لو أراد المعنى الآخر أي استلزام وجود المعرف وجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق وان كان هذا لازما لما قاله انتهى وقوله بما تقدم اشارة الى ماذكره في قوله ما نصه قوله لا يلزم انعكاسها أي انتفاء المعرف بها كلما انتفت انتهى (وأقول) لا يخفى ضعف هذا الجواب فان قوله فلا يلزم الخ مرتب على التفسير الذي ذكره وتابع له فكيف يكون التفسير مرتبا عليه وتابعا له والوجه انه أراد المعنى الآخر ولا ينافيه انه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أي الذي هو نفي لزوم الانعكاس الذي هو نفي استلزام وجود المجاز لعدم الاشتقاق لان ماذكره لازم لذلك لانه اذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الاشتقاق الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم على أحد الامرين السابقين وانما آثر هذا اللازم للتصريح فيه بنفي ما فهمه المصنف عن الغزالي وغيره من استلزام الاشتقاق للحقيقة فتأمله فانه في غاية الظهور ويهذا يندفع أيضا ما أورده شيخ الاسلام والحاصل ان مبنى الاعتراض توهم ان المفرع في كلام الشارح هو نفس العكس وليس كذلك وانما هو لازم العكس وانما آثره لما بيناه فتأمل ولا تكن من الغافلين واعلم أن طرد هذه العلامة هو انه كلما تحقق عدم الاشتقاق تحقق كونه مجازا وعكس هذا بالعكس المستوي كلما تحقق كونه مجازا تحقق عدم الاشتقاق ومن لازم ذلك انه كلما وجد الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازا فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أن الكلام في اللفظ المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما لم يتحقق كون اللفظ مجازا تحقق الاشتقاق ومن لازم هذا انه كلما تحقق الاشتقاق تحققت الحقيقة بناء على ماذكر فتأمل (قوله كان أنسب) قال شيخنا العلامة أي بقولهم تحقيقا أو تقديرا اذ المحقق والمقدر الا ثر لا التأثير انتهى وقال الكمال كانه يريد انه أنسب بتعريف الاشتقاق فان حاصل تعريفه اياه انه الحكم بأن لفظا مأخوذ من لفظ للتناسب في المعنى والحروف الاصلية والحاكم لا يقع منه تغير للفظ ولكنه يدرك تغير اللفظ الاول عما كان عليه وقد يقال بل الانسب ما في المتن اذ المراد انه لا بد في تحقق الاشتقاق الذي هو فعل المشتق أي الواضع من تغيير من الواضع كما دل عليه الاستقراء بان يغير اللفظ الذي هو الاصل الى الفرع الذي قصد اقتطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى

كان أنسب

ويجاب بتوقف تحقق الاشتقاق على التغاير بين اللفظين والمختق لتغاير حسما هو التغير الذى هو الوصف القائم بهما لا التغير الخارج عنهما فليتأمل (قوله وقد يطرد) فان قلت قضية الفرق الذى أبدوه هنا بين مايطرد ومالا يطرد ان الفعل من الاول مع أن بعض الافعال فيه لا يستعمل لان العرب أماتتها فهل ينافى ذلك اطراد الافعال قلت لا ينافيه لان تلك الافعال التى أماتتها العرب كالمستثناة من القاعدة (قوله ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أقول احترز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب فى الاشتقاق منها كما فى تامر ولابن وحداد والمكى والمدنى على ماتقدم أن المنسوب من المشتقات قيام المشتق بمادة الاشتقاق وقد قال السيد فى قول الاحكام وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بمادة الاشتقاق وكانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن وتامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بمادة الاشتقاق اه وفى المحصول اعتراضا على ماذكره المصنف كغيره مانصه ومما يدل على انه ليس من شريطة المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لا تقتضى الحلول ولان لفظة التامر واللابن والحداد مشتقة من أمور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق اه وأجاب الاصفهانى فقال وأما قوله ان لفظة ذو لا تقتضى القيام به قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق بل ذلك فى أسماء الاجناس وهذا لانا نقول ذو العلم وذو القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر ونقول أولا لا نسلم أنه لا معنى للمشتق الا انه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخص مما ذكرتم وهذا المنع متقدم على الاول ثم نقول يلزم المصنف المدنى والمكى فانه زعم أنهما من المشتقات مع انه ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة وأما اللابن والتامر والمكى والمدنى وأمثالها فلا ترد لانا ندعى الحكم المذكور فى المشتقات من المصادر فلا ترد اه وذكر نحوه القرافى وقد يتظر فى قوله مع انهما ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة فليتأمل والله أعلم (قوله حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية الخ) أورد المحشيان أن هذا يدل على ان مانقل عن المعتزلة من تجويزهم ماذكر لم يصرحوا به وانما لزم ماقالوه ولازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح (وأقول) هذا الايرد على المصنف فى نسبة الخلاف للمعتزلة اما أولا فلان نسبته اليهم صادقة بكونها باعتبار لازم مذهبهم أو بانه أراد خلافا للازم مذهب المعتزلة وانما قصدت لاحتمال أن يقولوا به اذ ليس من لازم كون الشئ لازم المذهب وان لازم المذهب ليس بمذهب أن لا يقول به صاحب المذهب بل غاية الامر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به وامثالنا فلانه لا يلزم من أن هذا لازم ماذهبوا اليه فى مسئلة الكلام أن لا يكونوا صرحوا به بل كلام المحصول صريح فيه فانه قال فى أثناء تقرير خلافهم مع الاشاعرة فى ذلك واستدلت المعتزلة بان القتل والجرح والضرب قائم بالمقتول والمجروح والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذا المحل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله ثم ذكر جواب الاشاعرة عن ذلك وما عليه بما بسطه الاصفهانى وغيره (قوله كالعلم والقدرة) قال شيخنا العلامة حفظه أن يقول والكلام لانه بالمعنى الحقيقى منفى عندهم عن الذات وان قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وانما قلنا حفظه ذلك لانه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات

(وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) كضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد تختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز

(ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أى من لفظه (اسم خلافا للمعتزلة) فى تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها منكم

اه وأقول عندا مما يتعجب منه ولعله سهو لان الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور فى قوله صفاته الذاتية وفى تمثيل ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه ولهذا تعرض له بعد بقوله متكلم الخ فتامله فانه فى غاية الظهور (قوله بمعنى انه متكلم الكلام) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام لكن قائم بمحل آخر فالنزاع اذن معهم فى جواز الاشتقاق للمحل مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشئ والفعل قائم بغيره لامع عدم قيامه بمحل الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخفى اه (وأقول) أما قوله فيه نظر اذ الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى ففيه أمران الاول انه ان صح هذا النظر ورد على غير الشارح فان ما قاله الشارح قاله غيره أيضا لا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذره ففيه تلبيس قال العضد فى شرح عبارة ابن الحاجب مثلا المعتزلة قائم بهم التكلم قد لا باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو يخلقه فيه وبقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام فى الجسم اه فانظر قوله عنهم لا معنى لكونه متكلما الا أن يخلق الكلام فى الجسم فان معناه عين معنى قول الشارح متكلم لكن بمعنى انه خالق الكلام والثانى انا لا نسلم ان الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى بل هو فى الاعم من كل منهما ومن ادعى تخصيصه بالاول فعليه البيان بالنقل الصحيح الصريح ولهذا تقرر الكمال قول الشارح فقى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا بما يصرح بان الكلام فى الاعم حيث قال بعد كلام مهده فكان معنى الكلام فى وصفه تعالى خلقه اياه وهذه الصفة ثابتة له تعالى وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق اذهم قائلون بان الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى وهذا هو مراد الشارح بقوله فقى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا أى من قاعدة الاشتقاق وهى ان من لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه وحاصله ان الاشتقاق عندهم باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازا وخلقه وصف ثابت لله تعالى اه فان قلت لكن يرد ما قاله قول السيد فى حواشى العضد مانصه فان قيل فلم لا يطلق التكلم عندهم يطلق على معنيين أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكلم انما يطلق عليه تعالى مأخوذا من المعنى الثانى وهو قائم به تعالى قلنا التكلم والمتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره اه (قلت) يرد على السيد انا سلمنا ان المشتق منه الكلام لكن اشتقاق المتكلم منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازى وهو خلق الكلام بناء على جواز الاشتقاق من المجاز كما هو الصحيح عند المصنف وغيره فان وافق السيد على الجواز أى جواز الاشتقاق من المجاز صح ما قاله الكمال على وفق ما أشار اليه الشارح ولم يكن مردودا بما قاله السيد وان خالف فى ذلك لم يقدر ما قاله الكمال كالشارح لبنائه على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره من جواز الاشتقاق من المجاز ولا يبعد ان يكون الشارح كما قصد بما قاله فى هذا المقام وقرره الكمال بما ذكر رد ما قاله المصنف والعضد وغيرهما من نسبة المعتزلة الى مخالفتهم قاعدة الاشتقاق فيما قالوه فى الصفات فقد أيضا رد ما قاله السيد فى حاشيته فى جواب السؤال المذكور كما ظهر مما قررناه فليتامل وأما قوله فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام فلا يسمن ولا يغنى من جوع لانه ان أراد ان معناه عندهم انه قام به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك كما علم من كلام العضد

لكن بمعنى انه خالق الكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى صلى الله عليه وسلم بناء على ان الكلام عندهم ليس الا الحروف والاصوات المستحيل اتصافه تعالى بها فى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن اضدادها وانما ينفون زيادتها على الذات

ويزعمون انها نفس الذات مرتين ثمراتها على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على ان تعدد القدماء انما هو محذور في ذوات لا في ذات وصفات (ومن بنائهم) على التجويز (اتفاقهم على ان ابراهيم) صلى الله عليه وسلم (ذابح) أي ابنه اسمعيل حيث أمر عندهم آلة الذبح على محله منه لامر الله تعالى اياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابني اني أرى في المنام أني أذبحك الى آخره (واختلافهم هل اسمعيل) صلى الله عليه وسلم (مذبوح) فقيل نعم والتأم ما قطع منه وقيل لا أي لم يقطع منه شئ فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقع به الذبح لكن بمعنى انه مر آلته على محله فخالف في الحقيقة وما هنا أنسب بالمقصود مما في شرح المختصر لا على وجه البناء من انهم اتفقوا على ان اسمعيل غير مذبوح أي غير مزهق الروح واختلفوا هل ابراهيم ذابح أي قاطع فوذاهما واحد وعند الم يمر الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه

وغيره وان أرادان معناه عندهم انه خالق الكلام فهذا هو باطل الشارح كغيره وأما ادعاه من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالامر فيه يسير جدا بل قد يرجح صنيع المصنف بان المحذور مما أفاده من عدم قيام معنى المشتق منه بمحل الاشتقاق لا قيامه بمحل آخر كما لا يخفى ان مجرد قيامه بمحل آخر مما لا أثر له بخلاف عدم قيامه بالمحل فتامل (قوله ويزعمون انها نفس الذات) قال شيخنا العلامة فيه شئ لان هذا الزعم بديهي الاستحالة لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لا حقيقية فالعلم بمعنى انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجبه فلم يشتقوا مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى اه (وأقول) أما قوله لان هذا الزعم بديهي الاستحالة فهو ممنوع بل لم ينشأ الا عن غاية التساهل والاسترواح قوله لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى قلنا ليس اللازم على هذا الزعم الا اتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضا فهما واحد بالذات مختلفان بالاعتبار بمعنى ان الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة وعبارة المولى التفتازاني في شرح العقائد وزعموا أي الفلاسفة والمعتزلة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم يعني معاشر الفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما الخ لو قال عالما كان أولى وقد رد قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك لو أرادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما يقولون ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالا وان كان ظاهر التقليات يخالفه ورد قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ثم بذاته أي لانهم جعلوه نفس العلم والقدرة وغيرهما وهذه غير قائمة بذاتها بانهم انما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون بها كما عرف مما مر فان أراد الشيخ بالاتحاد الذي زعم لزومه الاتحاد بالذات مع التغاير بالاعتبار فلا محذور في ذلك وان أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهوما واحدا فلزوم ذلك لما ذكر ممنوع منعا لا اخفاء معه وأما قوله والحق الخ فلا معنى له ان ثبت ان مذهبهم ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم وأما قوله لم يلزمهم جعل الذات معنى فيرد عليه انه قد تبين انه لا يلزمهم ذلك على ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم فتدبر (قوله ومن بنائهم على التجويز) قال الكوراني واعلم ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة في غاية البعد اذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سيأتي فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه اذ أمر بالذبح فنسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بانه لم يؤمر الا بمقدمات الذبح وقد أتى بها وتارة يقولون بل أتى بالذبح ويروون في ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فانه كلما قطع جزأ التأم مكانه وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وان ذهبوا الى ما نقل عنهم

من أن الضرب قائم بالمضروب كما قدمناه فلا وجه لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح بناء على الاصل المذكور فتأمل اه (وأقول) لايخفى ان الحصر في قوله لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل ممنوع لان بيننا وبينهم خلافا في غير ذلك أيضا فانه عندنا لم يمر آلة الذبح على محله من ابنه وعندهم قد امرها عليه بل مع القطع أيضا مع الالتئام عندبعضهم وهذا خلاف في هذه النتيجة في غير جواز النسخ ويمكن تخريج ماترتب عليه من اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح واختلافهم في أن اسمعيل مذبوح على أصل المعتزلة المذكور كما أشار اليه المصنف وبينه المحقق المحلي وان بحث فيه بقوله لكن بمعنى انه مر آلته الخ فكيف يستقيم مازعمه من الحصر المذكور وتوجيه البعد الذي زعمه به فان كان وجه البعد عنده مابحث به المحلي مما ذكر آنفا فمع كون كلامه لايفيد ذلك بوجه يلزم ان يكون التوجيه بقوله لان الخلاف الخ لغوا لاموقع له ههنا وأما قوله وبالجملة ذبح أولم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح الخ فهو كلام من لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب اذ قد تصدى لشرح كلام المصنف وانتصب لمعارضته ومعارضة الشارح مع عدم فهمه كلامه في كثير من المواضع كما يطلعك عليه كتابنا هذا وبيان ذلك هنا انه توهم ان المصنف بنى كون الذبح فعلا قائما بالذابح على أصلهم المذكور حيث بنى اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح على ذلك الاصل وهذا غلط فاحش وانما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفي غاية الوضوح من تقرير الشارح المحلي ان اتفاقهم على ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم في ان اسمعيل عليه الصلاة والسلام مذبوح المتضمن ذلك للقول بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبوح مبني على الاصل المذكور لانه قد اتفق لابراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس بمذبوح وصف الذابح مع انه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح وهذا البناء في غاية الظهور غير انه يحتمل بحث المحقق المشار اليه آنفا فاعتبروا يا أولي الابصار (قوله لقوله تعالى وفديناه الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على ان الفداء قبل الذبح أي القطع وقبل الذبح أعم من قبل التمكن لشيوعه بعد التمكن بامرار الآلة اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان المتبادر من المعنى وسياق الآية ان الفداء قبل الشروع مطلقا ثم رأيت الشارح في شرح قول المصنف في مبحث النسخ والنسخ قبل التمكن تعرض لدفع ماأبداه الشيخ فقال واحتمال ان يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الامر من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا اه (قوله فان قام به ما أي وصف له اسم وجب الاشتقاق لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور الاول انه ملخص معنى الوجوب لغة وكان معناه لزوم وقوع ذلك أو صحته والثاني انه هل يجب الاشتقاق اذا كان من الذوات كعامر ولابن وحداد فانه صحيح كما تقدم في الكلام على قوله ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه فيه نظر ولا يبعد تخريجه على اطراد استعمال ذلك وعدمه فان قلنا باطراده فالقياس الوجوب أو بعدمه ففيه مايأتي آنفا والثالث انه يشمل المطرد وغيره كالفارورة قال شيخ الاسلام والظاهر تخصيصه بالمطرد لانه قاعدة والقاعدة لاتكون الامطردة اه (وأقول) يحتمل ان المراد الوجوب ولو في

لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والجمهور على انه اسمعيل كما ذكر لا اسحق

(فان قام به) أي بالشئ (ما) أي وصف (له اسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العالم من العلم ان قام به معناه (أو) قام بالشئ (ماليس له اسم كانواع الروائح) فانها لم توضع لها اسماء استغناء عنها بالتقييد كرائحة كذا وكذلك أنواع الالام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحالته

الجملة فيشمل غير المطرد أيضا فليتأمل (قوله وعدل عن نفي الجواز المراد الى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة) فان قلت نفي الوجوب وان صدق مع نفي الجواز الذي هو المراد لكنه يوهم الجواز وهو نقيض المراد فلا وجه لرعاية المقابلة مع انها تقيض المراد قلت الاستحالة قرينة واضحة على دفع ذلك الايهام فلا اعتبار به ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن المجاز ولم يعترضه أحد بان اللفظ معها يوهم الحقيقة مع عدم ارادتها وبهذا يظهر سقوط اعتراض الكمال توجيه الشارح العدول بما ذكر وان تعبيره بالزعم في غير محله (قوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني قد اختلف في ان بقاء المعنى شرط في كون المشتق حقيقة أم لا فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها شرط ان كان البقاء ممكنا والا فلا ونسب المصنف الى الجمهور انهم يشترطون البقاء ان أمكن والا فآخر جزء بقاء كما في المتكلم اه ثم قال واعلم ان قول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة والا فآخر جزء يشعر بان هذا لمذهب رابع غير الثلاثة التي قدمنا ذكرها وليس كذلك بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما أورد عليه ان البقاء لو كان شرطا لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة ولو حين المباشرة واللازم باطل اتفاقا فوجه الملازمة ان حصول هذه الافعال انما يكون بتقضي اجزائها شيأ فشيأ فلا تجتمع الاجزاء في حين من الاحيان قط فقبل الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضى أجاب بان اللغة مبنية على المسامحة والا لخرجت أكثر الافعال التي هي من الاحوال كيضرب ويمشي ضرورة انها تحصل تدريجا فالبقاء في جزء كاف أي ما دام مباشرا لجزء منه فهو حقيقة وعند انقضاء الاجزاء باسرها يصير مجازا اه من نسخة سقيمة (وأقول) أما الثالث الذي حكاه أولا فقد بين المحلي انه مردود بقوله وما حكاه الآمدي من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاؤه دون الاول أي ما يمكن بقاؤه بحث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف اه وأما قوله واعلم ان قول المصنف والجمهور الخ فلا يخفى ضعف هذه المناقشة لان المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجمهور وبين الثلاثة الاقوال التي ذكرها الكوراني حتى يقال انه يشعر بما ذكر وانما اشعاره بالنسبة لاطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له لان غاية الامر ان الغير أجل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما لا يخفى واما قوله أجاب بان اللغة الخ ففي العضد والتحقيق ان المراد المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه اه قال السيد فالمخبر والمتكلم حقيقة لمن يكون مباشرا للخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة وعلى هذا القياس افعال الحال فقد تسومح لغة في اعتبار الحال واعتبار هذه الامور على الوجه المذكور اه ويؤخذ من قوله وعلى هذا القياس افعال الحال انه لا يخرج عن كونه كاتبا وماشيا في المثالين المذكورين نحو المحتاج اليه من الاشتغال باصلاح القلم والمكث للاستراحة في السير واعلم ان هذا التحقيق الذي ذكره العضد جعله شيخنا العلامة مقابلا لما قاله المصنف من اعتبار آخر جزء اه ولا يخفى انه لا مانع من اعتبار كفاية كل

وعدل عن نفي الجواز المراد الى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (على اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة ان أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (والا فآخر جزء) أي وان لم يمكن بقاؤه كالتكلم لانه باصوات تنقضي شيأ فشيأ فالمشترط بقاء آخر جزء منه فاذا لم يبق المعنى أو جزؤه الاخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازا كالمطلق قبل وجود المعنى نحو الكاتب وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للاطلاق

منهما فى كون المشتق حقيقة بل لا يتجه الا ذلك ويمكن حمل كلام المصنف عليه بان يراد باشتراط بقاء آخر جزء اشتراط أن لا ينقضى آخر جزء وهذا صادق بما قبل آخر جزء أيضا فمعنى والا فبقاء آخر جزء والا فعدم مضى آخر جزء (قوله وثالثها الوقف) لا يخفى ان الذى ينبغى أن محل هذا الثالث فى غير وجود المعنى حال النطق اذ لا يسع أحدا التوقف فى الكون حقيقة حينئذ والله اعلم (قوله دون الوجود الكافى فى الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال العضد المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجازا اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب، قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال أولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها ان كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا اه وهو صريح فى أن موضوع الاقوال المشتق المطلق على محل بعد انقضاء معنى المشتق منه فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كاف فى الاشتراط اه (وأقول) لا خفاء فى ان المراد الوجود والبقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وانه اذا وجد حين اطلاقه وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمرار كأن تلبس بأول أجزاء القيام حين اطلاق قائم وجلس فورا قبل أن يتحقق استمرار وجود القيام أو أتى بأول اللفظ كزيد حين اطلاق ناطق وسكت فورا قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعا مع انه لم يتحقق البقاء الذى هو استمرار وجود المعنى بل التحقق مجرد الوجود والحاصل أن البقاء هو الوجود فى الزمن الثانى فاذا فرضنا الوجود والاطلاق فى الزمن الاول فقط مع انتفائهما فى الزمن الثانى كان ذلك الاطلاق حقيقة قطعا مع انتفاء البقاء قطعا فيلزم أن المعتبر فى كون المشتق حقيقة مجرد وجود المعنى لا استمرار وجوده الذى هو البقاء والا لزم أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازا لعدم استمرار الوجود وهو باطل قطعا كما هو معلوم فلذا نبه الشارح المحقق على أن مجرد الوجود كاف فى الاشتراط وانه لا يشترط البقاء الذى هو استمرار الوجود وانما عبر به ليتأتى حكاية المقابل القائل بعدم الاشتراط اذ لو عبر بالوجود لكانت حكايته هكذا وقيل لا يشترط وجود المعنى والمفهوم منه عدم اشتراط وجوده مطلقا حتى فيما مضى وليس كذلك لان الشرط على هذا القول وجوده فيما مضى وان كان الاطلاق بعد انقضائه لا باعتباره (فان قلت) قد ذكرت أن المراد الوجود أو البقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وعلى هذا فحكاية المقابل لا تتوقف على التعبير بالبقاء لانه لو قيل وقيل لا يشترط وجود المعنى أى حال الاطلاق بل يكفى تقدمه عليه كان صحيحا مطابقا للمراد (قلت) المتبادر من نفى الوجود نفى وجوده مطلقا ولو سلم فهو صادق بنفى وجوده مطلقا ففى التعبير به ايهام قوى بخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فانه لا ايهام فيه مع التنبيه فيه على المقصود اذ يفهم منه الوجود فيما مضى وهو المعتبر على هذا القول فمراد الشارح بقوله ليتأتى حكاية مقابله ليتأتى حكايته على وجه يشعر بالمقصود ولا يتبادر منه خلافه اذ مالا اشعار له به مع تبادر خلافه منه كالاجنبى عنه قطعا واذا علمت ذلك على وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود

(وثالثها) أى الاقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وانما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى فى الاشتراط

والوجود المطلق فيه غير كاف وعبارة العضد التي حكاها الاتدل لما توهمه كما هو ظاهر بادني تأمل صادق وذلك لان القول الاول الذي حكاه بقوله أولها مجاز مطلقا هو القول الذي حكاه المصنف عن الجمهور ولا شبهة عليه في أن سبب كون المشتق مجازا هو عدم وجود المعنى أو آخر أجزائه عند اطلاقه وباعتباره ضرورة انه لو وجد أول أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة لوجود المعنى وان لم يستمر كما تقدم بيان ذلك ومنشأ توهم الشيخ انه لما رأى ان الكلام مفروض فيما بعد انقضاء المعنى وان الفائت حينئذ هو البقاء لا أصل الوجود لتقدمه ظن ان السبب في التجوز هو فوات البقاء فيكون هو المشترط وهذا غلط لانه كما أن البقاء فائت بعد الانقضاء فأصل الوجود فائت أيضا بالنظر الى حين الاطلاق وهو المعتبر كما تقدم ففوات أصل الوجود هو السبب في التجوز ولا ينافي ذلك تعبير العضد بالبقاء في قوله فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى الخ لانه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على ان قوله أعني العضد في صدر العبارة المحكية عنه المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا الخ صريح في كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك باحسان التأمل ولا تهولنك تلك التهويلات والله الموفق (قوله لتأتي له حكاية مقابله) أقول قد يعترض عليه بان هذه الفائدة معارضة بايهام التعبير بالبقاء اشتراطه حقيقة عند الجمهور ويمكن أن يجاب بان انصراف البقاء في قوله والا فآخر جزء الى مجرد الوجود لاستحالة اتصافه بالبقاء والا لم يكن آخر جزء قرينة على انصراف البقاء فيما قبله الى ذلك أيضا وقد يتطرق في هذا بانه ينافي التوجيه للتعبير بالبقاء اذ حاصل هذا أن المراد بالبقاء مجرد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور (قوله وانما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء) قال شيخنا العلامة مقتضى كلام العضد وغيره أن المعتبر في هذا القسم التلبس بأجزاء منه متصلة قال فيه والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة الى آخر ما ذكره (وأقول) ما ذكره العضد من التحقيق المذكور وجيه جدا وعلى ما نقله المصنف كالآمدي فظاهر أن اعتبار آخر الاجزاء مصور بما اذا كان معنى المشتق منه مستملا على جميع تلك الاجزاء والا فالمعتبر ما تضمنه معنى المشتق منه مثلا اذا أريد اشتقاق ناطق لمن صدر منه النطق يزيد قائم فان أريد بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجملة اعتبر آخر حروف هذه الجملة وان أريد النطق بجزئها الاول فقط أو الثاني فقط اعتبر آخر ذلك الجزء فقط وان أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين اعتبر ذلك الحرف دون غيره وان أريد النطق بحرفين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثاني ذينك الحرفين وان أريد النطق لا بقيد شيء من ذلك اعتبر أي بعض كان من الجملة حرفا كان أو أكثر واعلم هذا في غاية الظهور وانما نبهت عليه لئلا يسبق الفهم الى خلافه على انه قد تقدم قبول عبارة المصنف لحملها على ما يشمل ما قاله العضد (قوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة وعلى ما قدمناه عن العضد أي من اعتبار حقيقة البقاء لا تسمح في التعبير بالبقاء اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان ما قدمه عن العضد لا يخالف ما قاله الشارح خلافا لما ظنه الشيخ على ان التسمح في التعبير بالبقاء في قول المصنف والا فآخر جزء مما لا يتصور الخلاص عنه فان الآخر من الاجزاء مما لا يمكن بقاؤه مما لا يتصور استمرار وجوده

لتأتي حكاية مقابله وانما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء لتمام المعنى به وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح

وما تمحل من العضد بتقدير خالفته لا يجدى شيأ فى دفع هذا التسمح كما لا يخفى وكان الشيخ ظن أن مراد الشارح بالتسمح هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك بل لا منشأ لهذا الظن الا الغفلة عن مراد الشارح من ان البقاء هنا غير متصور فذكره لا يكون الا على وجه التسمح والتجوز، والثانى انه ظهر ان وجه التسمح ان آخر جزء لا يتصور استمرار وجوده حتى يتصور وصفه بالبقاء وأما قول الكمال ويصح عود الهاء على القسم الثانى أى فى التعبير فى القسم الثانى بالبقاء تسمح والمعنى انه تسوغ لغة اطلاق البقاء فيما لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود وان لم يكن ذلك مجازا فلا يخفى انه فى غاية البعد عن كلام الشارح لان الذى لا يجتمع اجزاؤه جملة الحدث وليس كلام الشارح فيه وانما كلامه فى آخر جزء من أجزائه فليتأمل (قوله وما حكاه الآمدى من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة فان قلت اذا كان موضوع الخلاف الاطلاق بعد انقضاء المعنى كما فى العضد فكيف يمكن على القول الاول اشتراط بقاء المعنى باحد هذين الاحتمالين قلت الاشتراط ممكن وان تعذر الاتيان بالشرط بالاحتمال الثانى وفائدة الاشتراط فيهما أن الاطلاق مجازى عند عدم الاتيان بالشرط تعذر أم لا فليتامل اه (وأقول) لا يخفى ما فى جوابه من مزيد البعد والاوجه ان يقال ان القول الاول المذكور مرتب على الاشتراط والمعنى انه لما اشترط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة لزم كونه مجازا عند عدم البقاء لفقد شرط كونه حقيقة وعلى هذا الاشكال بوجهه لان ذلك الاشتراط ليس للقول الاول وهو مجازية الاطلاق حتى يقال كيف يمكن اشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة وهذا غير القول الاول وان تلازما فتأمل (قوله وهو اشتراط ماذكر) أى من بقاء المعنى الخ قال شيخنا العلامة وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أى النطق كان معناه يشترط بقاء المعنى أى التلبس به وقت النطق فى كون المشتق حقيقة وذلك نقيض قوله لا حال النطق وان كان فى الجملة أى أى وقت كان معناه ان وجود المعنى فى المحل أى وقت شرط فى كون المشتق حقيقة فالملازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده وهو مع كونه خلاف الاجماع نقيض قوله حال التلبس أى دون غيره اه (وأقول هذا) النظر نظر ضعيف ودليله دليل سخيف فلتبين أولا مقصود المصنف ليتضح صحة ماذهب اليه وفساد ما هول به الشيخ عليه مما يغتر به ضعفة العقول ويلتبس الحال على من ليس منهما ثان للمنقول ولا الملم بالمعقول فنقول وبالله المستعان حاصل كلام المصنف تبعا لابيه الشيخ الامام كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق المليح من كلام أبيه المنقول فى حاشية الكمال وغيرها هو ان مدلول الوصف كاسم الفاعل ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث فى ذلك المدلول وانه قد يقصد به الحدوث أى حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات مثلا وكون أصل مدلوله ماذكر وانه قد يقصد به الحدوث صححه قول المعاينين ان كون المسند اسما لافادة الدوام والثبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدوثه أصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضى أولا ثم قال ان اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن اه وأما ما وقع فى كلام ابن الحاجب من اعتباره فى حد اسم الفاعل كونه بمعنى الحدوث فقال شيخنا واحد المحققين وخاتمة المدققين عيسى الصفوى انه يخالف ما ذكره الشيخ

وما حكاه الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الاول بحث ذكره فى المحصول ودفعه وبأنه لم يقل به أحد فلذلك تركه المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط ماذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو بجزئه الاخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق ان يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها أنها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بان المسئلة فى المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب

عبد القاهر انه لا دلالة في زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق وغيره من ان الاسم للثبوت
قال والعل ذلك لاختلاف علماء النحو والمعاني فتأمل ثم كتب بخطه بهامش ذلك ما نصه ويمكن
الجمع بحمل أحد الامرين على كثرة الاستعمال والشروع والآخر على الوضع اه (أقول)
أو يجمع بان له استعمالين أحدهما وهو الاكثر ما قاله أهل المعاني والثاني وهو الاقل ما قاله
أهل النحو كما يشعر بذلك ما نقلناه عن السيد حيث قال وقد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن
وانه اذا أطلق بالمعنى الاول أعني أن مدلوله ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار
زمان أو حدوث كان متناولا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف
باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف وان تأخر الاتصاف عن الاطلاق لان الزمان غير
معتبر في مدلوله حتى يمتنع تناوله له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك الاتصاف
ولا يتناول ذاتا لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوته لها وان سبق الاتصاف الاطلاق
أو تأخر عنه فاذا قيل الزاني عليه الحد كان معناه الحقيقي تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت
بالزنا باعتبار اتصافها به وان تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه ولا يتناول
من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به آي في هذه الحالة وباعتبارها وان كانت قد
اتصفت به قبل ذلك أو ستتصف به بعد ذلك فزيد الذي لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل
فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقا للحد بهذا الكلام غير داخل
باعتبار عدم الاتصاف الا مجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فاتصافه السابق أو اللاحق
ان لوحظ هو باعتباره كان ذلك الاعتبار داخلا فيه حقيقة وان لوحظ باعتبار حاله الآن
وجعل الاطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذو حالة أخرى سابقة أو لاحقة كان داخلا فيه
مجازا لا حقيقة فتفطن للفرق بين المقامين وأحسن التمييز بين هذين الاعتبارين وعلى الاطلاق
بهذا المعنى تحمل الاوصاف في النصوص المذكورة فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا معناه
الحقيقي والله أعلم تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر أو انثى باعتبار حال ثبوته لها
وان تأخر ثبوته لها عن حال النطق أي زمان النزول فزيد الذي تأخر زناه عن النزول وهند التي
تأخر زناها عن النزول داخلان حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما
محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول حقيقة تأخر زناهما عن
النزول لان الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا ولو في زمن متأخر داخل
باعتبار اتصافه فيجب حده اذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام واما اذا أطلق بالمعنى الثاني
أعني أن يقصد به الحدوث كأن قيل الزاني واريد الذي حدث زناه في الزمن الحاضر مثلا يجب
حده لم يتناول لفظا من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا في غيره على سبيل
الحقيقة كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما نصه الثانية أي من الفوائد اذا قلت
زيد ضارب أمس أو غدا فقد يطلق المطلق انه مجاز لان اسم الفاعل حقيقة في الحال
والتصريح بامس أو غدا انما هو قرينة لارادة المجاز كقولك رأيت أسدا يرمي بالنشاب وقد
يطلق انه حقيقة لانه اتصل بمعموله والحق خلاف الاطلاقين الى أن قال والمحكوم به وهو
ضارب غدا ان أريد معناه وهو انه يحصل منه الضرب غدا كان حقيقة مثل زيد سيضرب

غدا وان أريد به غيره منه أى بان أردت ان تصفه الآن بضربه غدا كما يأتى آنفا كان مجازا وهكذا ضارب أمس ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذى يقع غدا هو ثابت الآن فذلك مستحيل الى ان قال فان أردت ان تصفه الآن بضربه فى غد كان مجازا اه وفيه فوائد منها انه يخرج منه مسئلة أخرى وهى انه اذا استعمل الوصف فى الزمان فان أريد به ذات لها هذا الوصف فى ذلك الزمان كان حقيقة كما فى زيد ضارب غدا أو امس اذا أريد بضارب انه يقع منه الضرب غدا أو وقع منه الضرب أمس كما أفاد ذلك قوله وهو انه يحصل منه الضرب غدا كان حقيقة وان أريد به ذات لها هذا الوصف الآن أى متصفة الآن بهذا الوصف الذى سيقع أو الذى وقع فهو مجاز كما أفاد ذلك قوله فان أردت ان تصفه الآن الخ وحينئذ فالحاصل ان الوصف ان لم يستعمل فى الزمان كان متنا ولا حقيقة عند الاطلاق لكل من قام به ذلك الوصف سواء قام به الآن أو فى الماضى أو المستقبل وان استعمل فى الزمان فان أريد به المتصف بذلك الوصف فى ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به فى الحال فهو حقيقة والا فمجاز كأن يراد معنى ضارب الآن انه سيضرب أو لانه ضرب فتأمل ذلك ومنها انه لا فرق فى كون الوصف حقيقة فى حال التلبس بالمعنى وان تاخر عن النطق بالمشتق بين ان يكون محكوما عليه أو محكوما به وأما التقييد بالمحكوم عليه فيما حكاه الشارح عن المصنف ووالده بقوله وقال المصنف تبعا لوالده فى دفع السؤال الى قوله وان تاخر النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه فليس للفرق بينهما بل لان القرافى أخرجه عن اعتبار الحال فيه فى كونه حقيقة بناء على ما فهمه من أن المراد حال النطق فهو عنده حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك وبينا ان الحال معتبر فى كونه حقيقة أيضا لكن المراد حال التلبس وان تأخر عن حال النطق ثم رأيت شيخ الاسلام قال ما نصه قوله فيما اذا كان محكوما عليه قيد فى تأخر نظر الجواب القرافى عن سؤاله والا فالاحسن الاطلاق اه والامر كما قال اذا تقرر ذلك فقول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ ليس معناه بقاؤه فى حال النطق ولا فى حال ما مطلقا كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل فى المعنى بل معناه بقاؤه هو أو آخر أجزائه فى الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وحاصله انه يشترط كون الاطلاق باعتبار حال وجود المعنى أو آخر أجزائه فظهر بما لا مزيد عليه للعاقل المتمهل الطالب لصريح الحق صحة ما قاله المصنف تبعا لابيه وانه لا منافاة بين قوله والجمهور الخ وما بناه عليه فى قوله ومن ثم الخ وأن لا منشأ لاعتراض الشيخ الا ما يتوهم من ظاهر العبارة وظنه ان الحال الذى يعتبر البقاء فيه منحصر فى حال النطق ومطلق الحال وليس الامر كذلك اذ قد بقى قسم آخر وهو الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه وهذا حال مخصوص لا يجب ان يكون حال النطق ولا هو مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذى لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتباره وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لانه مبنى على تقديرين لم ينحصر الامر فيهما وليس واحد منهما مرادا فان قيل هذا الذى قررت به كلامه وقوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ صحيح فى نفسه لكن حمل عبارته عليه لا يخلو عن بعد قلنا لو سلمنا ذلك كان غاية الامر ارتكاب مسامحة فى العبارة فان رد الاعتراض اليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب

المحصلين ولا التفات اليها بين المحققين ولا منشأ للتوقف فى امثال ذلك الا عدم الالف بصنيع الائمة ومحققيهم الا ترى انه كثيرا ما يعترض صاحب التلخيص متلاعلى السكاكى أو الشيخ عبد القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها الا بغاية التكلف فى تأويل عبارتهما ومع ذلك يحمل السعد تلك العبارات على محامل صحيحة وان كانت فى غاية البعد من العبارة ومع ذلك يذهب المعترضين الى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها فمن كان فى شك من ذلك فليتصفح المطول ونحوه يقف من ذلك على العجب العجاب (فان قلت) قد اشتهر ان المراد لا يدفع الايراد قلت لا اعتبار باشتهار ذلك ولا التفات اليه عند ائمة التحقيق كما رأيت مع انه ان أريد بكونه لا يدفع الايراد انه لا يدفع الايراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فهذا مسلم ولا ضير انا أو انه يقتضى فساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعا وكيف لا وكثيرا ما يقع فى كلام الصادق خلاف المراد ظاهرا بل الاصح ارادة ظاهره فليتأمل والحاصل انه ان أورد الاعتراض على الوجه الذى أورده الشيخ أبطلناه بما بيناه وان رد الى هذه المناقشة اللفظية كان مما لا التفات اليه ولا اعتماد بين المحصلين عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أطال به الشيخ فى هذه القولة والتى بعدها فقوله وفيه نظر لان البقاء المشترط ان كان هو حال الاطلاق أى النطق الخ يقال عليه كما أشرنا اليه ذلك البقاء ليس هو البقاء حال النطق ولا حالا ما بل هو البقاء فى الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه ومعنى ذلك انه يعتبر عرف الاطلاق على المحل باعتبار حال وجود المعنى أو جزئه الاخير فى ذلك المحل سواء كانت تلك الحال مقارنة لزمن الاطلاق أم لا وهذا قطعا ليس خلاف الاجماع ولا ينقض قوله حال التلبس بل هو عين قوله حال التلبس وانما الذى هو خلاف الاجماع وينقض قوله حال التلبس كون المشتق حقيقة باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد للمصنف ولا دل عليه كلامه كما بينا ذلك بما لا مزيد عليه ومن هنا يظهر لك ما فى قوله فالملازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده من الاجمال لانه كما لا يخفى مما بيناه انه ان أطلق عليه باعتبار حال التلبس فهو حقيقة سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده وان أطلق عليه باعتبار غير حال التلبس كان مجازا سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده والتقدير الاول هو الذى أراده المصنف كما صرحنا به مرارا فتفطن ولا تكن من الغافلين وقوله فيكون المشتق المطلق على من سيتلبس بالمعنى مجازا قبل التلبس حقيقة حاله ولا قائل به يقال عليه هذا تحريف على المصنف لا يتفرع على مقصوده ولا يوافقه كما علم مما قررناه بما لا مزيد عليه بل الذى يتفرع عليه ويوافقه ان المشتق الذى أطلق قبل زمن التلبس ان كان اطلاقه باعتبار غير حال التلبس اكتفاء بحصول التلبس فى المستقبل فهو مجاز أبدا وان باعتبار حال التلبس لان اطلاقه ليس باعتبار حال التلبس وان كان اطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر اليها فهو حقيقة أبدا قبل مجىء حال التلبس وبعدها وليس فى هذا دعوى ان بقاء المشتق فاشا على الالسنة وفى الصحف الى حال التلبس نطق به ولا تسليم ما ادعاه الترافى كما هو بين لا سترته وعند ذلك يتضح سقوط ما رتبه الشيخ على ما ذكر فتفطن بامعان التامل والتفطن لما بيناه لك من مقصود المصنف الذى خفى على الشيخ وجمع فوقه وافى حيص بيص وقالوا ما قالوا مما هو هباء منثور أو زخرف زور والله

هو الموفق للصواب ثم رأيت الكوراني قال ما نصه ثم الحال المعتبر في كون اسم الفاعل حقيقة هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والاخبار مثلا لا حال النطق كما توهمه بعضهم وبنى عليه اشكالا بالزاني والسارق في زماننا بعد انقطاع الوحي يجلد ويقطع مع انه لم يكن حال الخطاب موجودا وأجاب عن هذا الاشكال بان النزاع في اسم الفاعل واشتراط البقاء فيه انما هو فيما اذا كان محكوما به وأما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله الزانية والزاني فاجلدوا فهو حقيقة مطلقا وهذا كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلان الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا دخل له في هذا النفي والاثبات وأما ثانيا فلان وجوب الحكم في مسئلة الزاني والسارق ليس مبنيا على ان الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة مطلقا بل لان الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في السائمة زكاة مع ان القول بان اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للاجماع واما قوله بخلافه فيما اذا كان محكوما به كقولنا زيد زان أو زيد سارق مع انه كلام مخترع لم يقل به أحد لم يجد نفعا لانه اذا قامت البينة عند الحاكم بان زيدا سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بانه مجاز في الماضي فاي فائدة شرعية يعتد بها في هذه التفرقة وقد حققنا ذلك المقام بما لا مزيد عليه فاعتمده والله الموفق هذا كلام الكوراني وهو وان وافقنا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدماته ما لا يخفى على المتامل العارف (قوله فان كان محكوما عليه الخ) قال شيخنا العلامة هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة واما مصدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر أو المستقبل اه (وأقول) كل من دعوى حقية ما ذكر ومن نفي الشك فيه ومن التمسك بقول المناطقة المذكور مما لا شك في انه بمراحل عن الحق اما أولا فقول المناطقة المذكور لا دلالة فيه لما زعمه لان حاصل هذه العبارة التي نقلها عنهم كما ترى أن المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى أو ما يأتي وليس في هذا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف بل يجوز ان يكون مرادهم انه حقيقة في كل متصف ولو فيما مضى أو ياتي لكن باعتبار حال الاتصاف وملاحظته وهذا عين ما قاله المصنف على ما قررناه وحررناه فتامله وتفطن له وعض عليه بالنواجذ واعرف الرجال بالحق واياك ان تعود نفسك معرفة الحق بالرجال واما ثانيا فقد صرح الاصفهاني شارح المحصول ذلك الامام الخبير بالمنطق وغيره بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا للغة حيث قال في هذا المبحث من شرح المحصول ما نصه ثم قال أي ابن سينا ان الاصطلاح في علم المنطق في قولنا كل ج ب انا لا نعني به ما هو ج دائما أو في الحال أو في وقت معين بل هو أعم من ذلك وهو انه ما يصدق عليه انه ج سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال أو دائما أو غير دائم فهذا ما اصطلح عليه فعلى هذا اذا قال الانسان الضارب متحرك لا يلزم ان يكون ذلك حكما على الضارب في الحال بل على ما صدق عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق

فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضا فقط فابقيا المسئلة على حدها وغيرهما كالاسنوي سلم للقرافي تخصيصها

في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقا للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة وأبو علي لا يدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين اه كلام الاصفهاني لكن اذا حملنا عبارتهم هذه على ما قررناه فيها كما تقدم آنفا كان موافقا لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفا للغة فتأمله واما ثالثا فكون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شيء ذكره العلامة قطب الدين في شرح الشمسية اكنه بين في شرح المطالع انه ليس على ظاهره فانه قال مراد الشيخ ان اتصاف ذات ج بمفهوم ج بالفعل انما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل متصفا به لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يخفى عليك ان هذا لا يستلزم ان يكون النزاع بينهما أي بين الشيخ والفارابي الذاهب الى اعتبار الصدق باعتبار الامكان لفظيا نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما بالاعتبار مثلا اذا قلنا كل انسان أسود كذا دخل فيه الرومي عند الفارابي وعند الشيخ اذا فرض العقل أسود بالفعل اه ولا يخفى عليك انه اذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضا صار حاصل قول المناطقة المذكوران المعتبر في وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الازمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومي في قولنا كل أسود كذا اذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الازمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الاسود على الابيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كاذب لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفا للغة مما لا بد منه على هذا ولهذا لما وجه السيد ظاهر ما في شرح الشمسية عن الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب الفارابي واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان الاقتصار على مجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود اذا أطلق لم يفهم منه عرفا ولغة شيء لم يتصف بالسواد أزلا وأبدا وان أمكن اتصافه به اه اعترض بعضهم على قوله مخالف للعرف واللغة الخ بقوله فيه أن الظاهر ان هذا مشترك الالزام على ما حققناه كلام الشيخ يعني ما تقدم عن شرح المطالع اذ لم يفهم من الاسود اذا أطلق عرفا ولغة شيء لم يتصف بالسواد أزلا وأبدا وان فرضه العقل متصفا به اه فاعجب غاية العجب بعد هذه الامور الثلاثة القاطعة على بطلان تمسك الشيخ بقول المناطقة المذكور من قول الشيخ هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة الخ فيا ليت شعري كيف يسوغ لعاقل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قررناه فيه على ما زعمه من الحقية ونفي الشك فيه لكن لا منشأ لذلك الا التساهل في التأمل مع عدم مراجعة كلام الائمة وعدم الاحاطة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم في ذلك والاقتصار على بادرة الفهم الموافقة للمحبوب من الاعتراض فتأمله ولا تكن من الغافلين (قوله وقيل ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول) أقول احترز بالوجودي عن العدمي كالسكوت أي ترك الكلام بعد الكلام ولكونه يناقض الاول مما لا يناقضه كالتكلم في القيام مثلا فان التكلم لا يناقض القيام لاجتماعهما معه (قوله والاصح جريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق) اعترضه الكمال بما أوضح شيخ الاسلام سقوطه فراجعه (قوله قالا ومايظن انه مترادف فمتباين بالصفة الخ) يرد عليه انا نقطع بان العرب تطلق الانسان حيث لا يخطر ببالها

(لم يسم) المحل (بالاول) أي بالمشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف في غير ذلك والاصح جريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس في المشتق) الذي هو دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (اشعار بخصوصية) تلك (الذات) من كونها جسما أو غير جسم لان قولك مثلا الاسود جسم صحيح ولو أشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم افادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلافا لثعلب وابن فارس) في نفيهما وقوعه (مطلقا) قالا ومايظن أنه مترادف كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان أو انه يأنس والثاني باعتبار أنه بادي البشرة أي ظاهر الجلد وانما صرح بالمخالف الذي أبهمه تحريا لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافا (للامام) الرازي في نفيه وقوعه (في الاسماء الشرعية) قال لانه ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلا

معنى القيام والانس والبشر حيث لايخطر ببالها معنى بدو البشرة وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك فى المعنى والالم يتصور اطلاقهم له واستعماله فى معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى على هذا التقدير ولايمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه (قوله وذلك منتف فى كلام الشارع) أقول من فوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الآخر وذلك متأت فى كلام الشارع لاعتبار الفواصل فى كلامه من غير محذور بل قد يقتضيها البلاغة وغاية الامر أنا لانسمى ذلك سجعا لكن هذا امر آخر وراء تحقق الفائدة (قوله ويجاب بانها اسماء اصطلاحية لاشرعية الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال مانصه عرفوا الشرعية باللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى الى آخر ما أطال به المحشى بقوله فجعلها عرفية يجرى على قول القاضى ويلزمه نفى الحقيقة الشرعية أصلا فليتأمل انتهى (وأقول) لاريب لعاقل سليم ادنى تأمل وانصاف فى انه ليس النزاع فى جميع الالفاظ المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأن منها مايعلم انه من اصطلاحهم لاوضع الشارع فيه قطعا فالاعتراض على الشارح بأن لفظ الفرض وماعطف عليه من الالفاظ المتداولة الخ انما يصح اذا ثبت ان لفظ الفرض وماعطف عليه من تلك الالفاظ التى وقع النزاع فيها ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل تقرير الائمة لمسئلة ترادف الفرض والواجب دال على ان ذلك ليس مما ذكر بل كلام بعضهم مصرح بذلك كالاسنوى فانه قال فان ادعوا اى الحنفية المفرقون بين الفرض والواجب ان التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة والشرع مايقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح انتهى وفى حواشيه للعلامة ابن جماعة مانصه الترادف خلاف الاصل فدعوى الترادف محوج الى الدليل أيضا وحينئذ يقال الترادف لغوى ودليله النقل وماهو أو اصطلاحى ولامشاحة فى الاصطلاح انتهى فتأمل وتمهل وتعقل (قوله والحد والمحدود) أقول دل تقرير الشارح هنا على انه لاتفاوت بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أرباب هذا الفن مرادف للمعرف فتناول مايسمى رسما وهو التعريف بالعرضيات ودعوى انه لاتفاوت بين العرضيات المذكورة فى الرسم والمعرف كالانسان الابالاجمال والتفصيل فى غاية البعد اذ عرضيات الشئ لايتصور كونها نفسه لحقيقته الا ان يجاب بان المراد بالحد هنا مقابل الرسم أو بان المراد بالمحدود فى الرسم الشئ باعتبار وجهه لا باعتبار كنهه ثم رأيت السيد فى حواشى العضد قال قوله زعم قوم ان الحد الخ يريد الحد الحقيقى كما دل عليه الجواب ولان اللفظى مرادف ودعوى الترادف فى الرسمى بعيدة جدا انتهى (قوله ونحو حسن بسن أى الاسم وتابعه) فيه امران أحدهما انه قال القطب الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب هما أى التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لايذكر التابع دونه انتهى ولم يرد صاحب النقود والردود على نقله عنه وقضيته التردد فى ان التابع موضوع لمعنى الاول أولا وفى نكت المنهاج للعراقى مانصه الفرق بينهما أى التأكيد والتابع من أوجه أحدها ان التاكيد يفيد مع تقوية الاول عدم ارادة المجاز بخلاف التابع ثانيها ان التابع يشترط ان يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد ثالثها ان المؤكد لفظ الاول فى نفسه بخلاف التابع فانه

وذلك منتف فى كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالعراقى بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع ويجاب بانها اسماء اصطلاحية لاشرعية والشرعية ما وضعها الشارع كما سيأتى (والحد والمحدود) كالحيوان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أى الاسم وتابعه كعطشان نطشان (غير مترادفين) أى غير متحدى المعنى (على الاصح)

فى نفسه مهمل انتهى لكن يخالف وجهه الاول ما سيأتى عن الدماميني من انه من قبيل التاكيد اللفظي مع قول المختصر كالمطول أو دفع توهم التجوز أى التكلم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير أو نفسه أو عينه لئلا يتوهم ان القاطع بعض غلمانه أو لدفع توهم السهو نحو جاءني زيد زيد لئلا يتوهم ان الجائي غير زيد وانما ذكر زيد على سبيل السهو انتهى الا ان يستثنى هذا من التاكيد اللفظي فليتامل وفي العضد لان نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شيء بخلاف عطشان انتهى وقول الشارح الآتي لا يفيده المعنى بدون متبوعه كقول العضد ولو أفرد لم يدل على شيء يدل على دلالته على المعنى اذا كان مع متبوعه وأدل على ذلك عما ذكر القول بالترادف والثاني ان هذا التابع هل يقصر على السماع أو يقاس فيه نظر ولعل المراد الاول

(قوله فلان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا الخ) عبارة العضد اذا الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود قال السيد قوله اذا الحد يدل على المفردات أى على أجزاء المحدود بأوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وانما اختلفا اتحاد المعنى في الحد والمحدود دون ما ذهب اليه غيره من اختلافه فيهما الدلالة المحدود على الماهية والحد على جميع الاجزاء نظرا الى اتحاد الماهية وجميع الاجزاء بحسب الحقيقة واما الاختلاف بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس المدلول في ذاته انتهى (قوله والمحدود أى اللفظ الدال عليه) قال الكمال لما كان الحد هو اللفظ المعرف للماهية الى آخر كلامه (وأقول) الحد بالحقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو بين في محله فالاولى ان يقال لما كان الحد قد يطلق أيضا على اللفظ بخلاف المحدود تعرض لبيان ان المراد بالمحدود هنا اللفظ الدال عليه لانه يوصف بالترادف وسكت عن بيان ان المراد بالحد اللفظ لان اطلاقه بهذا المعنى معهود ظاهر مع ان ذلك لا يخلو عن شيء لان حقيقة الحد المعنى فكان يليق التنبيه على ان المراد به اللفظ دفعا للتوهم (قوله ومن شان كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده) قال شيخنا الشهاب لو قال افادته المعنى كان أخصر وأوضح اذ لا يقال شان الواحد منهما افادة كل منهما بل افادة الخ فليتامل انتهى (وأقول) هذا الايراد سهو ظاهر منشؤه توهم ان كلا الاولى والثانية عبارتان عن معنى واحد وهو سهو قطعا بل معناهما مباينان فان الاولى عبارة عن الافراد التي كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد التي هي اللفظان المذكوران فمجموع لفظ الانسان ولفظ البشر فرد واحد من افراد الاولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من أفرادها وهكذا ولفظ الانسان وحده فرد واحد من أفراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من أفرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى افادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شان كل مترادفين افادته المعنى وحده كما زعم الشيخ ان ذلك اخصر واوضح كان معناه ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى افادة ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذي هو ان كلا من جزأى ذلك المجموع يفيد المعنى وحده فتامله (قوله والقائل بالترادف يمنع ذلك) قال شيخ الاسلام أى كون التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه الخ انتهى فعلى المشار اليه قوله ان التابع لا يفيد

اما الاول فلان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أى اللفظ الدال عليه يدل عليها اجمالا والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال والتفصيل واما الثاني فلان التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شان كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ذلك

المعنى

المعنى بدون متبوعه والذى يظهر انه قوله ومن شان كل مترادفين الخ (قوله والحق افادة التابع التقوية) أقول صرح الدماميني فى شرح التسهيل بان هذا التابع تاكيد لفظى وأورده على تعريف التاكيد اللفظى بانه اعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تاكيد لفظى وليس عين اللفظ الاول ولا مرادفه اى على الاصح فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتاكيد الخ يخالف ذلك الا ان يريد التاكيد المعنوى لاطلاق التاكيد ولا اللفظى والافهذا ايضا محل تامل (قوله ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى) فيه أمران الاول انه ليس فيه ايضاح بانه فى نفسه مهمل أو لا وقد سبق ما فيه والثانى ان الكمال ساق عبارة المحصول وقال عقبها وظاهرها يوافق ما قاله المصنف فان أراد بقوله ما قاله المصنف ما قاله من ان الحق افادة التابع التقوية ويكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت عن التقوية لا ناف لها فهذا بعد تسليم ان ظاهرها ما ذكره انما يرد على الشارح لو أراد بضمير الغيبة فى قوله فهو على هذا ساكت الامام فى المحصول وهو ممنوع بل أراد به البيضاوى على انه على ذلك التقدير لا ينبو ظاهر عبارته عن تاويل الشارح بل يوافقه كما هو ظاهر وان أراد بقوله ما قاله ما أشار اليه من المخالفة فى افادة التقوية فيتوجه عليه ان قول الامام فى تلك العبارة بل شرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه ظاهر فى تاويل الشارح ان لم يكن صريحا فيه اذ لو كان المراد نفى افادة التقوية استوى التابع والتاكيد فى ذلك اذ التاكيد وحده لا يفيد التقوية اذ افادته اياها فرع انضمامه الى غيره فان قلت يرد على تاويل الشارح ان مقتضاه ان التابع يفيد المعنى اذا تقدم المتبوع وهذا ينافى ما تقدم عن العراقى انه فى نفسه مهمل قلت لا نسلم المنافاة اذ لا يلزم من اهماله فى نفسه اهماله مع غيره بل قول العراقى فى نفسه احتراز عنه مع غيره فليتامل (قوله وكانه أراد ما فى المحصول الخ) قال الكمال وايراد البيضاوى قوله والتابع لا يفيد عقب قوله والتاكيد يقوى الاول ظاهر فى ان المراد ان التابع نحو بسن وليطان لا يفيد شيأ لا تقوية ولا غيرها انتهى (وأقول) وكانه يريد رد تاويل الشارح بقوله وكانه أراد الخ ويرد عليه ان ما زعمه من الظهور معارض بان الظاهر ارادة البيضاوى ما فى أصله وهو المحصول ولا خفاء أن قول المحصول ان التابع وحده لا يفيد ظاهر فى ان المراد انه لا يفيد المعنى ولم يرد انه لا يفيد التقوية اذ لا يتخيل أحد انه وحده يفيد التقوية (لا يقال) يرد هذا انه لو أراد انه لا يفيد المعنى وحده دل على انه مع الانضمام يفيد المعنى وقد تقدم انه مهمل (لانا نقول) اهماله غير مقطوع به وقد تقدم فى كلام القطب التردد فى انه موضوع للمعنى فجاز أن يكون الامام قائلا بوضعه للمعنى وانه يدل عليه عند الانضمام فليتامل (قوله فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لا ناف لها) أقول يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بان مقصود الشارح ان كلام البيضاوى غير متعين للمخالفة ومقصود المصنف انه يوهم المخالفة فان أراد هذا فالحق خلافه فليتامل (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى والا فظاهر ان أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنظم (قوله خلافا للامام الرازى فى نفيه ذلك مطلقا) قال شيخنا الشهاب يستثنى من سلب العموم أو عموم السلب انتهى (وأقول) قد يقتضى احتجاج الامام الثانى لان حاصل احتجاجه احتمال المانع وهو جار فى كل مادة وقد

(والحق افادة التابع التقوية) للمتبوع والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه ومقابل هذا كما أشار اليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتاكيد يعنى المؤكد يقوى الاول وكانه أراد ما فى المحصول ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لا ناف لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أى اللفظين المتحدى المعنى (مكان الآخر ان لم يكن تعبد بلفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بان يوتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام اذ لا مانع من ذلك (خلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقا) أى من لغتين أو لغة قال لانك لو أتيت مكان من فى قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى أز بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام أى لان ضم لغة الى أخرى بمثابة ضم مهمل الى مستعمل

قال واذا عقل ذلك في لغتين فلا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من ذلك وحاصل ان القول الاول أي الجواز الاظهر في أول النظر والثاني الحق (و) خلافا (للبيضاوي) والصفي الهندي في نفي ما ذكر (اذا كانا) أي الرديفان (من لغتين) المتقدم امامًا

يشكل ذلك بانه قد يستلزم امتناع استعمال أحد المترادفين فيه مطلقا اذ ما من معنى يستعمل فيه أحدهما الا ويحتمل المانع من استعماله فيه (قوله فلا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من ذلك) أقول هذا انما يفيد ثبوت الاحتمال فكيف يحتج به على الجزم بالنفي كما أفاده قول المصنف والشارح في نفيه ذلك مطلقا فليتأمل (قوله مسئلة المشترك واقع في الكلام جوازا خلافا لثعلب والابهري والبلخي في نفيهم وقوعه) فان قيل قول الشارح جوازا يصير المعنى ان المشترك يجوز وقوعه أي يمكن بالامكان الخاص وقوعه بدليل قوله الآتي وقيل واجب الوقوع وقوله وقيل يمتنع الوقوع وحينئذ يتوجه الاشكال بان قوله خلافا لثعلب الخ ان أريد به خلافهم في نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح في نفيهم وقوعه لم تصح المقابلة حينئذ لان نفي نفس الوقوع لا ينافي مجرد جواز الوقوع فلا يقابله وان أريد به خلافهم في جواز الوقوع فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول سيندرج في قوله الآتي وقيل يمتنع فلا وجه لافراده عنه وجعله قولا آخر قلنا لا نسلم ان قوله جوازا يصير المعنى ما ذكر بل المعنى انه واقع بالفعل وان كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الامكان الخاص فالمدعى أمران نفس الوقوع وكيفيته المذكورة فقوله خلافا لثعلب الخ معناه خلافهم في نفيهم نفس الوقوع وهذا يقابل الامر الاول وهذه مقابلة صحيحة لان نفي الوقوع يقابل الوقوع وقوله وقيل واجب الوقوع يقابل الامر الثاني وقوله وقيل يمتنع يقابل كلا الامرين فليتامل (قوله للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع) أقول الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر اذ الحيض الدم المخصوص أو نحو وجه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك فقضية ذلك ان لا يطلق القرء حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل فليتامل (قوله أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج) أي أقرب من حيث الصحة عنهم (قوله فيطول) قال شيخنا العلامة في لزوم الطول نظر اذ البيان قد يتحقق بدونه اذا كان الحكم المنوط خاصا بالمراد كقولك شربت من العين انتهى (أقول) ولو سلم فلي لزوم عدم الفائدة نظرا الى البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهي من الفوائد المعتبرة والحاصل انا لا نسلم لزوم الطول ولو سلمنا فلا نسلم عدم الفائدة ثم قد يريد الخصم الجزئية أي فقد يطول فلا يرد عليه نظر الشيخ (قوله وأجيب باختيار انه وقع فيهما غير مبين الخ) أقول وباختيار انه وقع مبينا والفائدة ما ذكرناه على التسليم (قوله الذي سيبين) أقول أو الذي لا يبين وان لم نقل بحمله على معنييه والفائدة حينئذ هي الفائدة في المتشابه على القول بان الوقف على الا الله فان خالف الخصم في ذلك والا فلم نفرق بينهما (قوله وقيل هو يمتنع) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتي كما قال في الاول لمقابلة القول الثاني (قوله وأجيب بانه يفهم بالقرينة الخ) أقول أو لا يفهم بالقرينة وان لم نحمله على معنييه والفائدة حينئذ هي الفائدة في المتشابه المذكور ولا نسلم ان المقصود من كل وضع فهم المراد بدليل المتشابه على القول المذكور (قوله المبين بالقرينة) لا يخفى ما فيه من المسامحة فانه صفة للفهم الاجمالي والمبين بالقرينة ليس هو الفهم بل المفهوم فلو أبدل ذلك بقوله المستند الى القرينة كان أوضح (قوله حاصل في العقل) يمكن ان يدفع بان حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحدهما اذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ فتامله (قوله مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه)

قعيد بلفظه كسكيرة الاجرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضمير بمثله للآخر (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (واقع) في الكلام جوازا (خلافا لثعلب والابهري والبلخي) في نفيهم وقوعه (مطلقا) قالوا وسايقان مشتركا فهو اما حقيقة ومجازا أو متواطئ كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض أي جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وما هنا عن الثلاثة أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج انهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) في نفيهم وقوعه (في القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع في القرآن لوقع اما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن ذلك ومن نفى الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه واجيب باختيار انه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذي سيبين وذلك كاف فيه في الافادة ويترتب عليه في الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حمل على

فيه أمران ما الاول قال شيخ الاسلام أي سواء استعمل في حقيقته نحو تربص قرأ أي طهرا وحيضا أم في مجازيه أو حقيقته ومجازه نحو لا اشترى ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي انتهى (أقول) ينبغي أن يتأمل في هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مبحث العلم وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك والا فحقيقة ومجازا انتهى وقول الشارح في اول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه الآتي فالظاهر انه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان وحينئذ يرد عليه منع علمها من ذلك اذ هذا الايدل على ان الحقيقة والمجاز والمجازين من قبيل المشترك بل سياقه صريح في ان ذلك ليس من قبيله خصوصا مع ملاحظة كلام الشارح فليتأمل * والثاني انهم استدلوا على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية وجه الدلالة ان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان وبقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات الآية وجه الدلالة انه نسب فيها السجود الى العقلاء وغيرهم فانسب لغير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة وما نسب للعقلاء يراد به وضع الجبهة لا الانقياد والالما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب عن الاول بانه قد حذف الخبر للقرينة والاصل ان الله يصلي وملائكته يصلون وبان سياق الآية لايحتمل اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام فلابد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى حقيقيا وهو الدعاء فالمراد والله أعلم ان الله تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه الصلاة والسلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرحمة أو كان معنى مجازيا كارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وانما قلنا لابد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون لهيأيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبينهم اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه لانه يفهم ان المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضعا وعن الثاني بانه يجوز أن يراد بالسجود المنسوب للعقلاء الانقياد أيضا وقولكم الانقياد شامل لجميع الناس ممنوع لان الكفار لاسيما المتكبرون منهم لايسمهم الانقياد اصلا وبانه لايتعين ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة على ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لاتفقهون تسبيحهم محقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لاتفقهون لايليق بهذا المعنى فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لاينكره الا منكر خوارق العادات ورد الاول بان الاضمار خلاف الاصل أي خلاف قاعدة ارجح والاخذ بالارجح ارجح ومثل ذلك كاف في هذا المطلب

المعنيين كما سيأتي (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك اذ ما من مشترك الا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه (وقيل) هو (ممتنع) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بانه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي أو الاجمالي المبين بالقرينة فان اتفق حمل على المعنيين كما سيأتي (وقال الامام) الرازي هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشئ واستفانه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل في العقل وأجيب بانه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما * (مسئلة المشترك يصح) لغة (اطلاقه على معنييه) مثلا (معا)

الظني وبمثله يرد ما قيل في الدليل الثاني من ان قوله وكثير من الناس على حذف الفعل أي ويسجد له كثير من الناس والثاني بان دعوى الركاكة ممنوع وانما يصح لو لم يكن بين المعاني المذكورة أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعية فكذا المراد هنا ان الله يرحم النبي عليه الصلاة والسلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه وملائكته يعظمونه بمعانيهم فانوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه (قلت) وأما فهم اتحاد المعنى من تبيين اختلافه باعتبار اختلاف المسند اليه فان أريد ان الاتحاد احتمال مرجوح فسلم ولا يضر في ثبوت هذا المطلب الظني وان اريد انه المتبادر من اللفظ فهو مكابرة صريحة لا يلتفت اليها الظهور ان المتبادر من ذلك التبيين انما هو وضع الصلاة لتلك الخصوصيات ولهذا نقل بعض المحققين عن أبي العالية وابن عباس رضي الله عنهم انها من الله ثناء واظهار شرف ومن غيره طلبه ثم قال وهذا الطلب عين الثناء والتعظيم فيكون مشتركا معنويا قال شيخنا الشريف انما يتم هذا ان لم تكن موضوعة للخصوص الطلب كما هو الظاهر الان يرجع ما ذكر بانه لما ثبت الوضع للثناء والاصل عدم الاشتراك فيحمل ما ذكر على مجرد تخصيص شرعي انتهى والثالث بانه ان اريد بالانقياد امتثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام المجيب فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة اعم من هذا أو ذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا يدان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف لكن اجيب عن ذلك بان المراد مطلق الاطاعة لكن يقيد في كل مادة بما يناسبها في العقلاء بامر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير والرابع بانه بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال لم تر واما الحكم باستحالة السجود من الجمادات فليس باعتبار ان ذلك ليس في قدرته تعالى فان هذا لا يتوهمه احد بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالعين بخلاف التسبيح فانه لفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح وما ذكر من ان محكم التنزيل ناطق بهذا ان اراد بالاشارة الاشارة الى حقيقة التسبيح ففيه ان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يريد بالمحكم المتضح المعنى وقوله ولكن لا تفقهون غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها والمناسب لحقيقة التسبيح انما هو لا تسمعون ثم اجاب بعضهم بان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما وضع الجبهة فمعتبر في سجود الصلاة قال ابن الاثير في النهاية سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع اعظم منه ثم لما كان

في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف وضع سائر جوانبه معنى سجود ا دون وضع سائرها (قوله بان يراد به من متكلم واحد الخ) أقول هو ظاهر فيما سيظهر انه محل النزاع وهو ارادة كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم (قوله لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر) أقول يرد على هذا الدليل انه ان أريد بقوله من غير نظر الى الآخر شرط عدم النظر الى الآخر فهو ممنوع وان اريد به عدم شرط النظر فسلم الا ان ذلك لا يقتضي التجوز في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وسيزداد هذا الايراد وضوحا عند تقرير المنقول عن الشافعي الآتي وقد استدل ابن الحاجب كغيره بانه يسبق منه الى الفهم احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع قال المولى سعد الدين قيل الصحيح علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر اما اولا فلان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذي احد المعنيين جزء منه وأما ثانيا فلما سبق ان ليس كل جزء منه يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل انما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه ثم قال القرافي يكون مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له انتهى أي فلم يستعمل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما واستعماله في الآخر معه لا يخرجه عن استعماله في الموضوع له كما ظهر مما ذكر وياتي وقال الكوراني بعد ان ذكر ان ابن الحاجب ذهب الى هذا القول وهذا ليس بشيء اذ قد منا ان محل النزاع هو ارادة كل من المعنيين ولا شك ان اللفظ موضوع للمعنيين بوضعين مختلفين ولم يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملا فيما وضع له نعم لو اريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازا اذ اللفظ لم يوضع للمجموع والفرق بين الكل الافرادي والمجموعي واضح يظهر لك في قولنا كل الرجال يحمل هذه الصخرة وكل الرجال يشبعهم هذا الرغيف فالحق الذي لا محيد عنه هو ما ذهب اليه امام الائمة الشافعي عليه من الله الرحمة متواصلة الى يوم الدين انتهى ثم رأيت شيخنا العلامة قال قوله من غير نظر الى الآخر أي لا وجودا ولا عدما فيتحقق الوضع لكل منهما وجد الآخر معه ام لا وكون الوضع حقيقة فيهما يتوقف على وضعه لكل منهما الا على وضعه لهما معا كما قال انتهى (وأقول) ان اراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار اليه بهذا الكلام على القائل دون الشارح فلا اشكال وان اراد كما قال الشارح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لان هذا الكلام ليس من عنديات الشارح بل لم يزد على حكايته عن أصحاب هذا القول الذي عليه ابن الحاجب أيضا واعتراض الحكاية خطا كما تقرر في محله لكن كثيرا ما يحمل الشيخ على الوقوع في ذلك شغفه بالتهويل على كلام الشارح (قوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما) أقول فيه اشارة الى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من انه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في

بان يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك عندي عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسي الجون وتريد الاسود والابيض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (مجازا) لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر بان تعدد الواضع أو وضع الواحد نسيانا للاول (وعن الشافعي والقاضي) أبي بكر الباقلاني (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن) المعينة لاحدهما

نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق وجه الدفع ان محل النزاع كما قرره الائمة استعماله فى كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك نعم قد اعترض على هذا بانه اما أن يكون موضوعا لكل منهما بشرط انفراده عن الآخر واما أن يكون موضوعا له مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر والاصح استعماله فى أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم وعلى التقديرين يمتنع استعماله فيهما حقيقة اما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واجيب بان هذا مغلطة منشؤها اشتراك اللفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصوص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى ايا ك نعبد تخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى وحينئذ فنختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة (قلت) وقد يشكل قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ بوضع المترادفين اذ لا يصدق الانفراد من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر الى الآخر الا ان يراد من بين الالفاظ ولو فى الجملة (قوله كالمحجوب بالقرائن المعممة لهما) فى بعض الهوامش بخط بعض العلماء انه مثال للتجرد عن القرائن وقد يتوهم فساده لان المحجوب بالقرائن المذكورة لا يصدق عليه التجرد عن القرائن وانما هو نظير لكن هذا مدفوع بأن القرائن المعممة لهما غير المعينة لاحدهما فالمحجوب بالمعممة مجرد عن المعينة (قوله فيحمل عليهما) قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه اذا كان ظاهرا فيهما انصرف اليهما فالمراد بحمله عليهما انصرافه اليهما انتهى (وأقول) لعل الاولى ان المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع ارادة المتكلم اياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم وما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع انتهى والعجب مما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال وتسمية الشافعى له ظاهرا فيهما ظاهرة فى انه عنده عام وهو ما قاله القاضى عضد الدين قال والعام عنده قسمان قسم متفق

كالمحجوب بالقرائن المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما (وعن القاضى) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (مجمل) أى غير متضح المراد

الحقيقة وقسم مختلفها الخ (وأقول) ينبغي ان المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله والعام عنده قسمان الخ وأما تناوله لجميع افراد المعنيين فينبغي ان يقال ان وجد صيغة عموم كل والاضافة بشرطهما حكم به والا فلا فليتأمل (قوله ولكن يحمل عليهما احتياطا) أقول في اطلاقه نظر اذ الاحتياط قد لا يكون الا في حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل (قوله والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة) اعترضه الكوراني فقال وقد نقل المصنف عن الغزالي انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لا لغة وفي شروحه أي لا حقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصفى لا يدل على شئ من ذلك وهو انه أورد قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى آخر الآية وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الى آخر الآية ثم قال يعضد الشافعي ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر فان طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة ولكن الاظهر عندنا ان هذا انما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بأمر النبي لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين دعاء وصلاة عليه وكذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شئ مما قاله المصنف ولا انه لا حقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا يشمل المعاني المرادة من اللفظ كما سنحققه في باب المجاز ان شاء الله تعالى بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة انتهى (وأقول) أما منازعته في النقل عن الغزالي فليست بشئ بل لا منشأ لها الا فساد التصور ومزيد التساهل والتهور أما أولا فقد قال في المستصفى قبيل الكلام على الآيتين المذكورتين ما نصه احتج القاضي أي على صحة استعمال المشترك في معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد بكل مرة معنى آخر جاز فأي بعد في ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول ان قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع انتهى فقوله فنقول ان قصد باللفظ الدلالة الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن ان يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك خلاف الوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى على عاقل صحيح التصور وأما ثانيا فهب ان كلام الغزالي في المستصفى لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لان كتبه الاصولية لم تنحصر في المستصفى ولا مفاد انه الاصولية مختصة بكتبه الاصولية بل ولا بكتبه مطلقا والمصنف لم يستند لخصوص المستصفى فيجوز أن يكون ما ذكر في غير المستصفى من كتبه الاصولية أو غيرها أو من مفاداته التي لم تودع في كتبه والمصنف ثقة مطلع باجماع من يعتد به ممن تأخر عنه وقد نقل ذلك فوجب قبوله وان خلا عنه المستصفى بل وان خالفه وغاية ما يلزم حينئذ اختلاف كلامه فاقتصر المصنف على نقل قوله المخالف لغيره دون الموافق له لانه في مقام بيان الخلاف وأما قوله بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط فاحش لان المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمل في اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون

(ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين) البصري (والغزالي يصح ان يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لا انه) اي ما يراد من معنييه (لغة) لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما

منفردا فقط وعلى هذا النفي البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة ان يراد به المعنيان (في النفي لا الاثبات) فتحو لا عين عندي يجوز
ان يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف ١٠٦ عندي عين فلا يجوز أن يراد به الا معنى واحد وزيادة النفي على الاثبات

مجازا ولا حقيقة بل الذي ادعوه عنه كما هو في غاية الوضوح من عباراتهم انه لا يصح في اللغة استعماله في معنييه استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وان صح عقلا أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أخذ المقامين عن الآخر واعجب مع ذلك من التباس أحدهما عليه بالآخر وما أكثر واقبح مفاسد اهمال التامل بالمرة (قوله منفردا فقط) قال شيخنا العلامة فيه نظر لانه قدم ان الوضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر وعدم النظر الى الآخر ليس نظرا الى عدمه انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه فانه لا مناسبة الا اهمال التامل بالمرة وذلك لان قائل هذا الكلام غير قائل ما تقدم اذ قائل هذا هو الغزالي المانع صحة استعمال المشترك في معنييه مطلقا وقائل ما تقدم غيره القائل بصحة ذلك لكن مجازا وكل منهما لا يسلم للآخر ما قاله مما يخالف قوله كما هو شان كل متخالفين فكيف يدعى مناقضة ما هنا لما تقدم كما هو محصول نظره وكانه لم يستحضر ما اشتهر من ان شرط التناقض اتحاد القائل أو ظن ان القائل في المحلين واحد وغفل عن تنافي الحكمين في المحلين المانع من اتحاد القائل على انه ان أراد بقوله وعدم النظر الى الآخر الخ ان عدم النظر الى الآخر يستلزم عدم النظر الى عدمه فهو ممنوع أولا يستلزم ذلك لم يفد اذ قد يدعي قائل ما تقدم ان المراد من عدم النظر الى الآخر النظر الى عدمه بل هذا هو المناسب لمدعاه من مجازية الاستعمال في المعنيين وحينئذ فيتوافق قائل ما هنا وقائل ما تقدم في ان دعوى النظر الى العدم وان تخالفا في ان قضية ذلك الجواز أو امتناع الاستعمال واما مجرد ان الكلام هنا في الاستعمال وما تقدم في الوضع فالظاهر انه لا أثر له في الفرق بين المحلين ودفع الاعتراض لان قضية النظر الى العدم أو عدم النظر اليه في الوضع النظر اليه أو عدم النظر اليه في الاستعمال فليتامل (قوله باعتبار معنييه) قال شيخنا العلامة كان ينبغي للشارح ان يزيد أو معانيه لاجل الثاني من مثاليه (وأقول) هذا الايراد مدفوع لان ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف في أول المسئلة على معنييه مثلا فانه أشار الى ان ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين أو الاكثر وصار قول المصنف معنييه مرادا منه معنييه أو معانيه فقوله هنا باعتبار معنييه معناه معنييه أو معانيه لما تقرر فلم يحتج الشارح هنا الى زيادة أو معانيه فتدبره فانه في غاية اللطف فقه دره (قوله تؤدي العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان مؤدى الاولى ان الجمع مبني على المشترك أي صحته مبنية على صحة اطلاقه على معنييه وأما كون المنع مبنيا على المنع فمستفاد من غير العبارة الى آخر كلامه (وأقول) حاصل ما ذكره اعتراضان أحدهما على ما ذكره الشارح من ان مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله ان ساغ فاما الاول فجوابه انه مبني على ما زعمه مما هو في غاية السقوط وهو ان كون المنع مبنيا على المنع مستفاد من غير العبارة ووجه سقوط هذا ما لا يخفى من ان كون المنع مبنيا على المنع مفهوم عبارة المصنف ومفهوم العبارة مؤدلها اذ لا معنى لكون الشئ مؤديا للعبارة الا كونه مدلولا لها والمفهوم مدلول للفظ كما صرح به تعريف الاصوليين للمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق واذا كان هذا المبنى ساقطا كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر وأما الثاني فجوابه باختيار ان قوله ان ساغ شرط في صحة الجمع ولا يلزم كون الشئ شرطا لنفسه بناء على ان معنى

معهودة كما في عموم النكرة المنتسبة دون المنتسبة وفي نسخة بدل يجوز يصح وهو انسب وانظر فيما اذا أمكن الجمع بين المعنيين كما في الامثلة المذكورة فان امتنع كما في استعمال صيغة افعل في طلب الفعل والتهديد عليه كما سياتي مرجوحا انها مشتركة بينهما فلا يصح قطعا وانظر وجه ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والاكثر) من العلماء على (ان جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندي عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا (ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وناقشه أبو حيان (مبني عليه) في صحة اطلاقه على معنييه كما ان المنع مبني على المنع والاقل على انه لا يبنى عليه فيها فقط بل باق على المنع أيضا لان الجمع في قوة تكريره المفردات بالعطف فكانه استعمل كل مفرد في معنى ولو لم يقل المصنف ان ساغ المزيد على ابن الحاجب وغيره كان المعنى ان الجمع مبني على المفرد صحة ومنعا وقيل لا بل يصح مطلقا تؤدي العبارتين واحد والزيادة أصرح في التنبيه على الخلاف

قوله

قوله ان ساغ ان قيل بانه سائغ لان المشروط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها ومحصل المعنى ان صحة الجمع ان قيل بها مبنية عليه وليس فى هذا اشتراط الشئ بنفسه كما لايخفى فان القول بالشئ غير ذلك الشئ كما هو بديهى وفائدة الاشتراط حينئذ هو التنبيه على الخلاف على انا لانسلم محذورية كون الشئ شرطا لنفسه مطلقا بل انما يكون محذورا اذا أريد لنفسه اما اذا أريد لغرض آخر كالتنبيه هنا على الخلاف فلا واعلك تعثر فى كلام الائمة على نظائر لذلك فتتبع وتامل (قوله وفى الحقيقة والمجاز هل يصح ان يراد امعا باللفظ الواحد) فان قلت قد تقرر احتياج المجاز الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له أولا فكيف يتصور ارادتهما معا باللفظ الواحد لان ذلك اللفظ الواحد لابد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له أولا فكيف مع وجودها تسوغ ارادته مع المجاز (قلت) سيذكر الشارح فى الكلام على المجاز ان احتياج المجاز الى القرينة المذكورة مبنى على انه لايصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا حيث قال ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ماوضع له أولا مشى على انه لايصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا انتهى وفى التلويح فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لاينافى كونه داخلا تحت المراد انتهى نعم قد يقال لاحاجة الى البناء المذكور للاستغناء عنه بتقييد الاحتياج بما اذا أريد المعنى المجازى وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة عن ارادة معنى الموضوع له مطلقا أى فيما اذا أريد المعنى المجازى وحده والصارفة عن ارادته وحده أى فيما اذا أريد المعنيان معا الا ان يجاب عن الاول بان ذلك لايناسبه اعتبار التقييد فى تعريف المجاز وعن الثانى بانه يغنى عن اعتبار الصرف عن ارادة الموضوع له وحده اعتبار القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازى مع الحقيقى كما ذكره الشارح فليتامل (قوله خلافا للقاضى) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اعلم ان القاضى قال هنالك بالصحة ويلزمه القول بها هنا لعدم الفرق فيثبت الخلاف كله هنا لكنه قال بعدمه هنا لزعمه الفرق فهو ناف هنا للخلاف الثابت هنالك لانتفاء المركب بانتفاء قول منه وبهذا يندفع توهم ان مخالفة القاضى تستلزم دعواه الاتفاق وهو لايقول به انتهى (واقول) ان أراد الاعتراض على قول الشارح فى قطعه بعدم صحة ذلك بانه دال على دعوى القاضى الاتفاق مع انه لايقول به وان الشارح أخذ قوله المذكور الدال على ماذكر من مخالفة القاضى وان هذا الاخذ توهم فهذا اعتراض فاسد لامنشأ له الا التوهم ومجرد التخيل وذلك لان الشارح لم ياخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة القاضى وانما أخذه من الواقع ودلالة كلام القاضى من محله عليه بحسب ماعلمه من كلامه على وفق ماأراده المصنف لاستناده أيضا فى ذلك الى ماعلمه من كلام القاضى فاعتراض الشيخ انما كان يصح لو أثبت من كلام القاضى مايناقى كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك ولا يثبته * والثانى قال شيخ الاسلام كذا نقله المصنف ووهم الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله فى حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسئلة الاستعمال بمسئلة الحمل قال ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعانى اذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته

(وفى الحقيقة والمجاز) هل يصح ان يراد امعا باللفظ الواحد كما فى قولك رأيت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع

(الخلاف) فى المشترك (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قطعه بعدم صحة ذلك

والا امتنع الحمل قطعا وما قاله من اختلاط المسئلتين فيما مر يلزمه فيما قاله آخرا لان الكلام فى الاستعمال لا فى الحمل انتهى كلام شيخ الاسلام (وأقول) اما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف فمجرد دعوى لم يات لها بسند فهى غير مسموعة ولهذا أقر الشارح المحقق المصنف على ما نسبه للقاضى وقرره بما يوافقه واما قوله والا امتنع الحمل قطعا ففيه نظر ظاهر لان شرط الحمل وجود قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما ذكره الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه لما ذكره ولا لمنع الحمل اذ الم يسا والمجاز الحقيقة فليتامل (قوله قال لما فيه من الجمع بين متنافيين الخ) أقول هذا استدلال بوجه عقلى وقد قال فى التلويح الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول الى آخر الوجوه التى نقلها وردها فراجعها (قوله أو حقيقة ومجازا باعتبارين) أقول الظاهر مخالفة هذا الاحتمال لما سياتى عن التلويح فى الكلام على قول الشارح ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له من انه لا نزاع فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا الخ لكن الظاهر ان الشارح اطلع على ذلك وانه لا يسلمه فليتامل (قوله ويحمل عليها ان قامت قرينة الخ) أقول اشتراط القرينة فى الحمل والسكوت عنه فى الاستعمال قد يقتضى عدم اشتراطها فيه وقد يستشكل بصحة ارادتهما أى لغة كما صرح به أول المسئلة بدون قرينة ويجاب بان قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الحمل لانه يكفى فى قرينة الاستعمال ما يدل على عدم ارادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح ومجرد هذا لا يكفى فى الحمل عليهما بل لا بد مما يدل على ارادة المجاز مع الحقيقة فليتامل (قوله ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة) قال فى التلويح مثل رأيت أسدين يرمى أحدهما ويفترس الآخر انتهى وظاهر عبارة الشارح ما ذكرناه من انه لا يكفى فى هذه القرينة مجرد الدلالة على عدم ارادة الحقيقة وحدها وله وجاهة لان عدم ارادة الحقيقة وحدها أعم من ارادة المعنيين معا فليتامل (قوله كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء الخ) أقول لم يبين القرينة التى قامت هنا على ارادة المعنيين ويمكن ان يقال انها مشاركة المعنى المجازى للمعنى الحقيقى فى المعنى الذى لاجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقى وهو انه مظنة التلذذ المثير للشهوة وهذا نظير جعل عموم متعلق الامر فى افعلوا الخير قرينة على ارادة المعنيين وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازى فى غير الوطء أيضا ان قلنا ان اللمس الذى هو المعنى الحقيقى هو الجس باليد فقط ويستغنى عن قياس الفقهاء الجس بغير اليد على الجس بها فانهم قالوا اللمس الجس باليد وبغيرها أو باليد فقط كما فسره ابن عمر وغيره وألحق باليد غيرها بجامع انه مظنة التلذذ المثير للشهوة فاذا جعلنا ذلك من قبيل استعمال اللفظ فى حقيقته التى هى الجس باليد فقط على تفسير ابن عمر وغيره ومجازه الذى هو بقية صور الالتقاء ومنه الوطء نظرا للمعنى عم الحكم واستغنى عن القياس والحاصل انا نجعل المعنى الذى استندوا اليه فى القياس قرينة على ارادة المعنيين الحقيقى والمجازى فيكون عموم الحكم ثابتا بالنص دون القياس وحينئذ ينظر فى جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز بانه يتوقف على

قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولا وغير الموضوع له معا وأجيب بانه لا تنافى بين هذين وعلى أنه يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره ويحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء على الجس باليد والوطء

القرينة

القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث انتهى وجه النظر ان اشتراك المعنيين في المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما ذكر فليتأمل (قوله ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير) أي عم نحو الخير في نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب وقد يشكل بان قوله ومن ثم يقتضي ان العموم مسبب عن حمل صيغة افعل على معنييها مع ان حملها على معنييها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا الخ ويجاب بان المراد انه لاجل ماذكر عم ذلك اى حكم بعمومه لاجل حمل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لاجل ماذكر وهو صحة الحمل بواسطة حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لاجل صلاحية نحو الخير للعموم فالعموم أي الحمل عليه مسبب عن صحة حمل اللفظ على حقيقته ومجازه بواسطة حمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه وحمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه مسبب عن صلاحية نحو الخير للعموم فالحاصل انه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم ويحتمل ان المراد عم افعلوا في نحو وافعلوا الخير اى الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وندب المندوب فليتأمل (قوله بناء على القول الآتي ان الصيغة حقيقة في القدر المشترك) أقول كان يمكن البناء على الجمل على عموم المجاز للقرينة السابقة فلا يختص بالقول بان الصيغة حقيقة في القدر المشترك (قوله ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال) أقول سكت هنا عن القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له كانه لظهور اعتبارها لعدم ارادة الموضوع له أيضا (قوله الحقيقة) قال السيد الحقيقة في اللغة فعيلة من حق يحق بالكسر اذا لزم وثبت فهي بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك أطلقت في اللغة على ذات الشيء اللازمة ونقلت في الاصطلاح منها الى اللفظ المذكور للمناسبة في اللزوم والثبات هذا هو المفهوم من كلام الشارح يعني العضد وافقا للاحكام وأنت خبير بما ذكر فيها من التوجيهات الاخر فلا حاجة الى ذكرها انتهى (قوله لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) قال شيخنا العلامة يتناول المركب وفي كونه حقيقة شيء الى آخر ما أطال به ههنا وأقول محصل ماذكر ثلاثة ايرادات على المصنف أحدها ان تعريفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم وجوابه ان خروجه عن الحقيقة أيضا غير معلوم كما يفهم من العبارة التي نقلها عن المولى التفتازاني لان قوله لو سلم صريح في احتمال كونه حقيقة وان خروجه غير مقطوع به لان قوله لا نسلم حاصله المنع وهو طلب الدليل وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت الممنوع كما لا يخفى واذا لم يكن خروجه مقطوعا به لم يصح ايراده اذ الايراد بمجرد الاحتمال غير صحيح كما هو مشهور ومقرر في محله واعلم ان التعبير باللفظ واقع في عبارة غير المصنف أيضا كالبيضاوي وابن الحاجب * والثاني انه صادق على لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء مثلا فلا بد من قيد آخر صرح به الجمهور وهو قولنا في اصطلاح التخاطب وانما ترك هذا القيد بناء على اشتهار ان قيود الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبار خصوصا عند تعلق الحكم بالمشتق فصار المعنى انه اللفظ الموضوع له من حيث انه الموضوع له ومع هذا القيد يلزم استدراك القيد الابتداء ويجاب أولا بمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج

(ومن ثم) اى من هنا وهو الصحة الراجحة المبنى عليها الحمل عليهما أي من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملا لصيغة افعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا للواجب والمندوب (خلافا لمن خصه بالواجب) بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (القدر المشترك) بين الواجب والمندوب أي مطلوب الفعل بناء على القول الآتي ان الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب اى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يرادا معا باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لا أشتري وتريد البيع والشراء بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازي من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء)

بقيدا لابتداء لان المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يرد لفظ الصلاة المذكور
لان استعمال الشارع له فى الدعاء ان كان باعتبار اصطلاح اللغة والجرى على مقتضاه فهو
حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الا بملاحظة وضع
آخر وهو وضع الشرع وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجا بقيد الابتداء قال السيد
وثانيهما ان الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ ان الاولية امر اضافى
لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل حقيقة
وضعان أحدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيهما بالاضافة الى غيره ويلزم فى كل لفظ
كونه مشتركا وثبوت المعنى المجازى مع كونه موضوعا له جزما انتهى ثم جزم بأن المنقول من
الالفاظ الشرعية لمناسبة أو لا لمناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا حقيقة شرعية على
التقديرين أى تقديرى النقل لمناسبة والوضع ابتداء لا لمناسبة ثم قال اما على الثانى فظاهر وأما
على الاول ففيه اشكال لان النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعا أول
بملاحظة من التقسيم وانما يندفع اذا اريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز
محتاج اليها فى الاستعمال بناء على وجوب النظر فى العلاقة للتجوز انتهى وعلى هذا فالمراد
بالوضع الاول ما لم يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وبقول المصنف ما وضع له
ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر وانما عدلت عن قول السيد
وضع سابق الى وضع آخر لانه أظهر فى اخراج نحو الصلاة اذا استعمله الشارع فى الدعاء على
وجه التجوز فانه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع
الشرع بدليل انهم عدوه من المنقولات ولو سلم سبقه فيرد نحو الدابة اذا استعملها أهل العرف
فى الفرس مثلا مجازا وعلى تقرير فى معنى الاولية والابتداء هنا يندفع النقض بالمشترك الموضوع
فى زمانين لمعنيين فانه حقيقة فى المعنى الثانى ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء الا بالمعنى الذى
تقرر ثم يشكل عليه ان مقتضاه ان يراد بالوضع الثانى فى تعريف المجاز الآتى ما يتوقف
الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وحينئذ يلزم استدراك قوله بعلاقة لان ملاحظة
الوضع الآخر فى الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة وسيأتى بيانه فى محله فان قلت سلمنا ان
نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قررته الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء
للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد فى مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت قيد الحيثية وان كان مرادا فى
مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا فى الاخراج لكن لا تسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض
عنه والتصريح بما يغنى عنه بل بما هو بمعناه وبمنزلة التصريح وانه مع ذلك لا يعد استدراكا
خصوصا اذا خيف خفاء المراد ودعا المقام الى الايضاح فليتأمل وثانيا يمنع كفاية قيد اصطلاح
التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما يعم النوعى المتحقق فى المجاز
لصدق التعريف على هذا بالمجاز اذ يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمله اللغوى فى الاركان
أو الشرعى فى الدعاء على سبيل المجاز انه لفظ مستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب ومن
حيث انه وضع له لانه موضوع فى اللغة التى هى اصطلاح التخاطب فى الاول للاركان وضعا
نوعيا وفى الشرع الذى هو اصطلاح التخاطب فى الثانى للدعاء وضعا نوعيا فلا بد من زيادة قيد

الابتداء

الابتداء لاخراج ذلك وبه يستغنى عن قيد اصطلاح التخاطب كما تقرر الثالث ان تعريفه غير جامع لانه لا يشمل الحقيقة التى لا يكون لها وضع آخر اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز وجوابه ان المراد بالوضع ابتداء ما لم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار اليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل للحقيقة المذكورة بلا خفاء (قوله فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التفتازانى بقى اشكال قوى الى آخر كلام الشيخ وأقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختيار ان المراد مطلق الوضع أعم من الشخصى والنوعى ولا نسلم عدم خروج المجاز حينئذ بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى الذى تقدم فيه نعم يلزم استدراك قيد العلاقة فى تعريف المجاز كما تقدم ذلك لكن هذا أمر آخر سيأتى الكلام عليه فى محله واما قول الشيخ فى آخر كلامه ولعله الخ فيرد عليه ان هذا الجواب غير مناسب فى دفع هذا الاشكال لانه حينئذ اما ان يراد بالوضع فى كل من تعريفى الحقيقة والمجاز هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى فى المجاز واما ان يراد به فى تعريف الحقيقة هذا المعنى وفى تعريف المجاز معنى آخر فيلزم القسمية وتخالف الظاهر وذلك لا يناسب مقام التعريف كما لا يخفى فتأمل (قوله فخرج عنها اللفظ المهمل) أى بقوله مستعمل كما قاله المحشيان وصرح به الاسنوى فى شرح المنهاج وفيه نظر لان المراد بالمهمل غير الموضوع لا الموضوع الذى لم يستعمل لانه ذكر ذلك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو فى معنى عقلى كحياة المتكلم فلا يخرج الا بقيد الوضع وانما كان يخرج بقوله مستعمل لو أريد بالمستعمل الموضوع كما اريد ذلك فى قوله السابق أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك اذ لا يأتى هنا ارادة ذلك مع قوله فيما وضع له فليتأمل (قوله والغلط) أى خرج بما وضع له كما صرح به المحشيان الغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى حمار (وأقول) بقى ان من الغلط ما لو قال مثلا خذ هذا الفرس مشيرا الى فرس آخر غير الفرس الذى أراد الامر بأخذه لظنه انه هو وفى خروجه بذلك نظر اللهم الا ان يكون المراد الغلط اللسانى فقط فليتأمل (قوله وهى لغوية الخ) لا يقال الحد الذى ذكره المصنف كغيره للحقيقة فى الاصطلاح ولهذا قال العضد الحقيقة فى اللغة ذات الشئ اللازمة له من حق اذا لزم وثبت وفى الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ وحينئذ فتقسيمها الى اللغوية والشرعية والعرفية من قبيل تقسيم الشئ الى نفسه وغيره لان الاصطلاحية عرفية وهو باطل لانا نقول هذا انما يرد لو كان المراد باللغوية والشرعية والعرفية ما يسمى حقيقة لغة أو شرعا أو عرفا وليس كذلك بل المراد ما كان الوضع فيه وضعا لغويا أو شرعيا أو عرفيا (قوله بان وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف) اعترض شيخنا العلامة قوله أو توقيف فقال التوقيف طريق الى العلم بالوضع لا سبب لتحققه فلو أسقطه وما قبله وقال أولا بان وضعها واضع اللغة كان سديدا انتهى (وأقول) لا يخفى ان المراد باللغوية المنسوبة الى اهل اللغة وهم العرب فان قلنا ان لغة العرب اصطلاحية فلا اشكال فى نسبة وضعها اليهم وان قلنا انها توقيفية بان كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الاسلام حفيد المولى التفتازانى فى حواشيه على مختصر شرح التلخيص ان المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم أعم من ان يكون صادرا عنهم بنفسهم أو ينسب اليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحى أو العلم الضرورى وهم يتمسكون به ويخاطبون به فى محاوراتهم انتهى والحاصل انه لا بد من مسامحة

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى حمار والمجاز (وهى لغوية) بان وضعها أهل اللغة باصطلاح او توقيف كالاسد للحيوان المفترس

في الوضع ليتم قول التوقيف والا كان تاركا واشتمل التقسيم فلهذا قال الشارح بان وضعها أهل اللغة يعني العرب ثم أشار الى القولين في كون لغتهم اصطلاحية أو توقيفية والى المسامحة في الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله باصطلاح أو توقيف أي بسبب اصطلاحهم عليها أو بسبب توقيفهم عليها فاشار الى ان نسبة الوضع اليهم على الاول بمعنى اصطلاحهم عليها وعلى الثاني بمعنى توقيفهم عليها ولو قال بدل ذلك بان وضعها واضع اللغة فاما ان يراد بواضع اللغة العرب وحينئذ يكون وجه نسبة الوضع اليهم على التوقيف ما تبين وهذا حاصل ماذكره الشارح واما ان يراد به الله تعالى وفيه اشكال أما أولا فلانه حينئذ لا يظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لانه تعالى واضع للشرعية كالصلاة والزكاة فتفسير اللغوية بما وضعها واضع اللغة مراد به الله تعالى شمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير مميزا للغوية عن الشرعية ولو سلم بان يتكلف بان يقال بان وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص ويتم تقسيم التكلف ان ماسلكه الشارح أظهر واوضح في تميز اللغوية عن الشرعية وأما ثانيا فلان التفسير حينئذ ان كان مبنيا على ان لغة العرب توقيفية وان واضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلا لقول الاصطلاح مع ان تعميمه أولى بل متعين ليتم التقسيم وان كان مبنيا على القولين احتيج الى ارتكاب مسامحة في نسبة وضعها اليه تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح وارتكاب هذه المسامحة ليس باولى من ارتكاب المسامحة اللازمة على طريق الشارح واما ان يراد به أعم من العرب والله تعالى فيرد على ارادة أحد قرديه وهو الله تعالى ماورد على ارادة الله تعالى فقط مما تقدم فتامل ذلك بانصاف لتعرف ان هذا من محاسن الشارح الجليلة الشان وان اعتراضه فيه لازيادة فيه على التغيير في الوجوه الحسان (قوله أهل العرف العام) أقول العرفية بالعرف العام هي مالم يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وبالعرف الخاص ماتعين ناقله كما صرحوا بذلك وكان هذا باعتبار الواقع والا فيمكن ان يتعين الناقل في الاول ولا يتعين في الثاني فليتامل (قوله لكل مايدب على الارض) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول لمايدب لان الموضوع له الماهية لا افرادها انتهى (وأقول) قد سبق الشارح الى ماعبر به غيره كالعضد ويوجه بان زيادة لفظ كل ليظهر كون المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي ومقابلا له اذ لو عبر بقوله لمايدب بعد تفسيره المعنى الاصطلاحي بذات الاربع لم تظهر أعميته منها ومقابلته لها ولتوهم انها المراد منه والحاصل انه قدر لفظ كل الذي للافراد وان كان المراد الماهية لغرض يقتضي زيادتها (فان قلت) زيادتها لهذا الغرض معارض بايهامها ان الموضوع له الافراد قلت لم يلتفتوا لهذا الايهام لعدم تعلق الغرض في هذا المقام بتحرير المعنى اللغوي لان المقصود فيه مجرد بيان أعمية المعنى اللغوي مع تكفلهم بتحريره في محله وقد أكثر ابن الحاجب من تقرير الحدود بلفظ كل واعترض عليه بنحو اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجوه منها ان زيادة لفظ كل لبيان الاطراد وفي هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الاتيان به للغرض المذكور وذلك نص في صحة تأييد ما اجبنا به عن الشارح فتامل * والثاني انه لا يبعد انهم ارادوا بالدب على الارض مطلق الانتقال عليها أو مايدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل غير المشي كالزحف والقفز ويحتمل انهم ارادوا مامن شانه الدب على جنس الارض سواء وجد بها وغيره بمعنى مايمكن منه الدب

(وعرفية) بان وضعها أهل العرف العام كالدابة لذوات الاربع كالحمار وهي لغة لكل مايدب على الارض

على

على ذلك أو مايدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل مالم يدب مطلقا أو على الارض كبعض الطيور والملائكة وما كان فى خلال الارض أو على غير الاولى منها فليتأمل (قوله أو الخاص) فيه أمران الاول أنا اذا جعلنا الاعلام من قبيل الحقيقة خلافا للآمدى فهل هى من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص ان قلنا بالاول أشكل بتعين ناقل الاعلام أو بالثانى أشكل بانتفاء الخصوص هنا اذ واضع العلم يقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد طائفة مخصوصة ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى اللهم الا أن يلتزم الاول ويحمل قولهم مالم يتعين ناقله على الغالب ولا يخفى بعده من عبارتهم ثم رأيت فى حواشى التلويح الخسروية بعد كلام ساقه عنه ما نصه كأنه اشارة الى رد ما ذكره الآمدى فى الاحكام والامام الرازى فى المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف، وذلك لان الوضع العلى من الاوضاع المعتبرة بل أقواها لانه وضع شخصى تعين فيه الموضوع والموضوع له فكيف لا يكون استعماله فى الشخص حقيقة وفى غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفى لان أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال فى حواشى شرح المختصر وقد صرح الآمدى فى الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف أسماء الاعلام كزيد وعمرو بهما ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه والافهو مشكل اه والمتبادر من قوله لان أهل العرف الخ انه أراد العرف العام لاسيما وهو المراد عند الاطلاق فليتأمل والثانى قال شيخنا العلامة هذه الحقيقة تسمى اصطلاحية والتى قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الاطلاق فيها ذكر معناه العضد فقول المتن عرفية من غير الغالب اه وأقول فيه بحث من وجهين أحدهما أنا لا نسلم ان المتن أطلق العرفية لان المراد باطلاقها انتفاء القرينة على المراد بها ووقوعها فى مقام التقسيم ومقابلتها باللغوية والشرعية قرينة واضحة على ان المراد بها ما عداهما الشامل للعامة والخاصة وما قاله العضد لا ينافى ذلك ولا يقتضى كونها مطلقة فى خصوص هذا التقسيم والثانى أنا لا نسلم ان الذى غلب فى العرفية العامة هو لفظ العرفية وان كان منكرا كما هنا بل ذلك انما هو فى المعرف ويؤيد ذلك ما ذكره شيخ الاسلام حفيد المولى التفتازانى فى حواشيه على مختصره فانه لما حمل فى المختصر العرف فى قول التلخيص فى أوائل فن البيان ولولا اعتقاد المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال اذ هو المفهوم من اطلاق العرف قال شيخ الاسلام هذا ليس بظاهر فى العرف المنكر فالوجه تعميم العرف وجعل أو غيره اشارة الى سائر القرائن الحالية والمقالية اه فانه اذا منع تخصيص العرف المنكر عند الاطلاق بالعام فليمنع تخصيص المنسوب اليه المنكر به أيضا (قوله بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره) فيه أمور الاول ان قضية هذا نفى العرفية أيضا فلم اقتصر على الشرعية ثم رأيت شيخنا العلامة أورد هذا والكورانى سبقه اليه ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء القوم لعلهم يلتزمون نفى العرفية أيضا وانما اقتصر المصنف على الشرعية فى النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفى غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف فى الدليل بحيث يمنع الشرعية

أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بان وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الاولان) أى اللغوية والعرفية بقسميها جزما وفى خط المصنف الاولتان بالفوقانية مثنى الاولة وهى لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير الاولى كما ذكره النووى فى مجموعه فتثناه الاولان بالتحتانية مع ضم الهمزة (ونفى قوم امكان الشرعية) بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره (ع) نفى (القاضى) أبو بكر الباقلانى (وابن القشيرى وقوعها)

والشافى انه فى حاشية شيخ الاسلام ان هذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتى على الاثر اه وأشار بقوله مما يأتى على الاثر الى قوله مانصه قوله وقال قوم وقعت مطلقا هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا فى كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى أصلا ولا للعرف فيها تصرف اه وعلى هذا فليتأمل امكان جريان ذا على هذا مع ظهور المنافاة بينهما ثم يتأمل وجه الجريان ويحتمل أن مراد من النقل الذى تمنعه المناسبة انما يتحقق على قولهم انها مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى بخلافه على قول غيرهم بملاحظة المعنى اللغوى والاستعارة منه لما له به علاقة وهذا لا ينافيه المناسبة لانها الاتى فى ماله تعلق بذى المناسبة مطلقا بل قد يقال ان النقل للمناسبة يقتضى اشتراك المنقول عنه والمنقول اليه فى المناسبة وان المعنى الذى اقتضى الوضع للاول يقتضى الوضع للثانى أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة هذا لا يتم به المطلوب لان الشرعية ما وضعه الشارع لمعنى فاما المناسبة بينه وبين المعنى الاول فنقول أولا المناسبة غير موضوع مبتدأ فالمنقول الشرعى أخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم الذى هو المدعى (وأقول) مبنى هذا الايراد على حمل النقل على الوضع لمناسبة بين الموضوع له والمعنى الاول ولبحث أن يمنع ذلك لجواز أن يكون المراد بالنقل هنا اعم من ذلك ومن الوضع لا لمناسبة بل هذا هو الظاهر فان المعنى الذى اعتبره هذا القائل موجود فى القسمين ولا يلزم من تعبيره بالنقل ان المراد المنقول الاصطلاحى ثم لا يخفى ان هذا الايراد بعد تمامه انما يتوجه على النوع المذكورين لا على الشارح لانه حاك والحكاية لا تعترض كما تقرر فى محله مع انه أشار كما قال الكمال الى ضعف هذا القول ببنائه على ماذكره (قوله قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى) قال شيخنا العلامة قال العضد ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية الى آخر ما أطال به وقال فى آخره ولا يخفى ان هذا الكلام صريح فى ان مذهب القاضى مخالف لقول الشارح مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى الخ اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر مثله عن فاضل ولكن الشغف يعمى عن الحق الواضح ويصم أما أولا فقد بينا فى غير موضع من كتابنا هذا ان كلام الشارح لا سيما فى أمر نقلى لا يرد بمجرد مخالفة نحو العضد ولا سيما مع الاتفاق على جلالة الشارح واحاطته وامامته وتحريه وتانيه واحتياطه مع تاخره عن العضد وامعان تامله فيما فيه وما قيل عليه وهل يسوغ لعاقل ان يتوهم تصدى الشارح لشرح هذا الكتاب الذى دأبه التعرض لشروح العضد واستدراكه عليه بدون احاطته بما فى العضد بل كلامه فى كثير من النقليات مقدم قطعا على ما فى العضد وغيره فهب ان العضد صرح بخلاف ما قاله ماذا يلزم بمجرد ذلك من غير حجة على ترجيح نقل العضد على نقل الشارح ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما ثانيا فقد صرح الائمة بعين ما قاله الشارح فقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج الذى قال فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوى ليس على المنهاج أجل منه مانصه قد اختلفوا فى وقوعها أى الشرعية فمنعه القاضى أبو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا فى الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها الدعاء ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على ان

قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى أى الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد به أمورا كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقا وقوم) وقعت (الا الايمان) فانه فى الشرع مستعمل فى معناه اللغوى

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه اه وقال الزركشي مانصه وأما وقوعها ففيه مذاهب أحدها انكاره مطلقا وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله الماوردي في الحاوي عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك لم ينتقل أصلا وانها باقية على أوضاعها لكن الشرع شرط في الاعتداد بها أمورا أخرى نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية اه فماذا يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الائمة أيبطله بمجرد مخالفة العضد وأما ثانيا فاليت الشيخ أمعن التأمل في كلام العضد الذي رد به أدنى امعان أو راجع شيأ من حواشيه حتى يعلم حاصل كلامه فيتحقق انه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له فقد قال المولى سعد الدين في كلام العضد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح مانصه قوله أي العضد ومحل النزاع يعني لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا وأما في كلام الشارع فعندنا يحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية اه فتأمل هذا الكلام الشارح لعبارة العضد المصرح فيه بعين ماقاله الشارح الا ترى الى قوله وعند القاضي على معانيها اللغوية لتعلم ان الشيخ لاقتصاره على النظر في العضد وعدم تأنيه في تأمله التبس عليه مقصود العضد فبادر الى الانكار به على الشارح لمزيد اهتمامه بالاعتراض وقصور غرضه عليه وهذا أمر صعب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع وحاصل ذلك ان تلك الالفاظ اذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية وان استعملها الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور مجازات لغوية عند القاضي وانها اذا وقعت في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور على المعاني الشرعية وعند القاضي على المعاني اللغوية وحينئذ فحاصل مذهب القاضي ان تلك الالفاظ لم ينقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران أحدهما انه ان استعملها في غير المعاني اللغوية كان مجازا بمعونة القرائن والثاني انها اذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت محمولة على المعاني اللغوية فقول الشارح ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه اللغوي انما هو باعتبار الامر الثاني وقول العضد في أول كلامه الذي نقله الشيخ وقد استعملت في غير معانيها اللغوية انما هو باعتبار الامر الاول وأما الامر الثاني فاشار اليه بقوله في آخر كلامه المذكور حتى اذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة الى قوله فعلى ايهما يحمل فقد ذكر الامرين وميز بينهما تمييزا ظاهرا لكن لما لم يتأن الشيخ في تأمل كلامه مع كلام الشارح ولم يراجع كلام الحواشي أولم يتأن أيضا في مراجعته وقع فيما وقع وقد قرر السيد في حاشية كلام العضد بمثل ماقرره به التفتازاني ومن كلامه على قوله ثم لم يذكر

فى الاحكام والمحصول سوى مذهبين الخ الذى حكاه الشيخ فى آخر كلامه عنه مانصه قوله ثم لم يذكر فى الاحكام والمحصول قال فى الاحكام ولاشك فى امكان الحقيقة الشرعية اذ لا احالة فى وضع الشارع اسما من اسماء أهل اللغة أو من غير اسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم ثم قال وانما الخلاف نفيا واثباتا فى الوقوع والحجاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أو لا فمنع القاضى أبو بكر من ذلك وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء اه فتأمل قوله فى تقرير كلام العضد عن الاحكام فمنع القاضى أبو بكر من ذلك والله الموفق فتفطن ولا تكن من الغافلين (قوله أى تصديق القلب) قال شيخنا العلامة قد يقال الايمان شرعا معناه تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الاول والاعم غير الاخص قطعا وان صدق عليه بدون العكس اه (وأقول) قد يقال هذا الاعم وان كان غير هذا الاخص لكن هذا لا يمنع كون ذلك الاخص فردا منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالا فى معناه اللغوى لانه لم يوضع ليستعمل فى ذلك الاعم دون غيره بل ليستعمل فى كل من افراده أيضا كما ان اسم الجنس كلفظ الرجل الموضوع للذكر الآدمى لغة اذا استعمل فى زيد الذى هو أخص منه باعتبار كونه ذكرا آدميا كان استعمالا للغوى حقيقيا قطعا ولو منع كون فرد المعنى اللغوى أخص منه كون الاستعمال فيه لغويا لزم المنع فى سائر افراد سائر الاجناس اللغوية وهو باطل قطعا وكان منشأ هذا الوهم توهم ان اتحاد فرد المعنى اللغوى مع المعنى الشرعى مانع من كون الاستعمال فيه لغويا وان الوضع للجنس يقتضى قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان كما لا يخفى مما ذكرنا ثم رأيت الكمال ذكر فى قول الشارح الآتى كالايمان فانها فى الشرع مستعملة فى معناها اللغوى ما يوافق ما ذكرته فقال واعلم ان الايمان لغة تصديق القلب مطلقا وشرعا تصديق خاص وهو تصديق القلب بما علم ضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وجعل المتعلق خاصا لا يقتضى نقل الايمان عن كونه تصديقا بالقلب بل هو باق على الاستعمال فى المعنى اللغوى اه والحاصل أن المراد بمطلق التصديق الذى هو المعنى اللغوى التصديق من غير اعتبار قيد وذلك لا ينافى صدقه مع وجود القيد وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى ينافى صدقه مع هذا الوهم توهم ان وجود القيد ولعمر الله ان ذلك من واضح الواضحات وان التمسك فى هذا الايراد بمجرد المغايرة المذكورة لا ينبغى أن يكون منشؤه الا الغفلة الفاحشة فتأمل (قوله وان اعتبر الشارع فى الاعتداد به التلفظ بالشهادتين) قال شيخنا العلامة هذا يصح ان اعتبر شرطا لاشطرا كما هو أحد القولين اه (وأقول) لا محيص عن ذلك وليس فى كلامهم ما ينافى ان هؤلاء القوم من القائلين بالشرطية دون الشطرية (قوله لا الدينية كالايمان) قال شيخنا العلامة قال التفتازانى تبعا للعضد وزعمت المعتزلة الى آخر ما أطال بنقله عن التفتازانى وعقبه بقوله فقول الشارح كالايمان جار على هذا واذا تأملت كلام التفتازانى والعضد علمت ان كون نحو المؤمن والايمان من الدينية من جعل المعتزلة الذى هو مجرد دعوى لا برهان عليها وانه غير مسلم لهم فتأمله اه (وأقول) هذا الايراد من الشيخ لا ينبغى أن يكون الا سهوا وذلك لا يخفى بادنى تامل ان الذى نسبه التفتازانى الى زعم المعتزلة

أى تصديق القلب وان اعتبر الشارع فى الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر بناء على (ووقف الآمدى) فى وقوعها (والمختار وفاقا لابى اسحق الشيرازى والامامين) أى امام الحرمين والامام الرازى (وابن الحاجب وقوع الشرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالايمان فانها فى الشرع مستعملة فى معناها اللغوى

وأنكره عليهم هو اثبات الدينية بالمعنى الذى صرح به قول التفتازانى فيما نقله عنه يعنى ان أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعبارة العضد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو مالا يعلم اهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما قال التفتازانى والظاهر ان الواقع هو القسم الثانى فقط أى مالم يعرف أهل اللغة معناه اه وحاصله ان المعتزلة زعموا ان لفظ الايمان مثلا ابتكر الشارع وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العضد بعد ذلك المعتزلة قالوا أولا الايمان فى اللغة التصديق وفى الشرع العبادات المخصوصة اه والمصنف أعنى التاج السبكى خالفهم فى ذلك بقوله لا الدينية أى لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالايمان خلافا للمعتزلة فالحاصل ان محو لفظ الايمان ادعى المعتزلة ان الشارع ابتكر وضعه لمعان لا تعرفها أهل اللغة والمصنف والشارح ادعيا ان الشارع لم يبتكر وضعه لما ذكر وانما استعمله فى معناه اللغوى فقول الشيخ مانصه فقول الشارح كالايمان جار على هذا ان أراد به الاعتراض بان الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط ظهور انه لم يوافقهم وانما نفى كالمصنف قولهم كما تبين وان أراد انه مثل لنفى الدينية بما مثلوا به لاثباتها رد المذهبهم فهذا لا محذور فيه بل هو مطلوب كل أحد ممن خالفهم كالمصنف وابن الحاجب والعضد والسعد وغيرهم فان قصد بذلك الاعتراض فهو غلط والا فلا موقع لايراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه وأما قوله واذا تأملت كلام التفتازانى الى قوله من جعل المعتزلة الذى هو مجرد دعوى الخ فان أراد به الاعتراض على الشارح ففساده فى غاية الظهور مما تقرر لان الشارح كما تبين لم يوافقهم حتى يرد عليه بان ذلك دعوى لا برهان عليه وانه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار الى رد مذهبهم وان لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذى لا موقع له هنا على ان اقتصاره على انه من جعل المعتزلة غير صحيح بل وافقهم فيه الفقهاء كما نقله نفس التفتازانى بعد الكلام الذى نقله عنه الشيخ حيث قال فينبغى ان يعلم ان الآمدى فى الاحكام والامام فى المحصول لم يذكرا سوى مذهبين أحدهما كونها حقائق شرعية ونسبة كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الآمدى بنسبته الى الفقهاء أيضا اه وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضا فانا لله وانا اليه راجعون

(ومعنى الشرعى)

(قوله ومعنى الشرعى) أقول يجوز ان تكون الاضافة فيه بيانية أى والمعنى الشرعى ويجوز ان يكون حقيقية بان يراد بالشرعى لفظه أى ومعنى هذا اللفظ أى لفظ الشرعى وعلى التقديرين لفظة ما فى قوله مالم واقعة على المعنى وعلى التقدير الاول يشكل قوله وقد يطلق أى الشرعى على المندوب والمباح اذ الاطلاق من صفات الالفاظ دون المعانى الا أن يحمل على الاستخدام فيراد بضمير الشرعى فى قوله وقد يطلق لفظ الشرعى أن الشرعى يوصف به اللفظ تارة والمعنى أخرى وعلى التقدير الثانى فقد يلزم التكرار لان المفهوم من قولنا اللفظ الشرعى ان الشرع استقل بجعل ذلك اللفظ لذلك المعنى فلم يستفد اسم ذلك المعنى الا من الشرع ولو أسقط المصنف لفظة اسم لامكن حمل الشرعى على اللفظ وكان التقدير حينئذ ومعنى اللفظ الشرعى أى وضابطه ما أى لفظ لم يستفد أى هو اى لم يستفد من حيث كونه لذلك المعنى الا من الشرع وعلى ماذكره المصنف فهذا مستفاد منه اذ يستفاد من كون المعنى الشرعى مالم يستفد اسمه أى لفظه الا من الشرع ان اللفظ الشرعى هو اللفظ الذى لم يستفد كونه لذلك المعنى الا من الشرع

فليتأمل (قوله الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة لايخفى عليك ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كلى هو شئ لم يستفد اسمه الامن الشرع وان الصلاة مثلا موضوع بازاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لانفسه فهى أخص منه والاخص لايحمل على أعمه بهو هو كما فعل الشارح اه (واقول) لايخفى بادنى تأمل ان حاصل هذا الاعتراض ان الشارح حمل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلى بهو هو وان هذا الحمل لايصح لان الهيئة أخص من المفهوم والاخص لايحمل على الاعم حمل هو هو وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور أن ليس فى كلام الشارح حمل الهيئة على المفهوم فانه انما وصف معنى الشرعى بقوله الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية ولا اشكال فى هذا الوصف وليس فيه حمل الاخص على الاعم لان كلا من معنى الشرعى ومن مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلى اذلم يرد بمسمى الماصدق معين بل مفهومه الكلى ثم مثل لقوله مالم يستفد اسمه الامن الشرع الذى هو مفهومه الكلى بقوله كالهيئة المسماة بالصلاة وليس فى هذا التمثيل حمل الهيئة على المفهوم والالزم بطلان كل تمثيل اذ من لازم كل مثال انه أخص من ممثله ولا يقول ذلك عاقل فان كان منشأ هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح الذى هو مسمى الخ يتضمن حمل المسمى على معنى الشرعى وذلك يستلزم حمل الاخص على اعمه حمل هو هو لان المسمى اخص فقد ظهر بطلان ذلك وانه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون أخص بل مفهومه الكلى المساوى لمفهوم معنى الشرعى لانهما كليان اختلفا مفهوما واتحدا ماصدقا لان كل ماصدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذى هو معنى قوله ومعنى الشرعى ماصدق عليه مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية وبالعكس وان كان منشؤه تمثيل الشارح بالهيئة المذكورة فقد بان بطلان ذلك أيضا وان ذلك التمثيل لايقتضى ذلك الحمل فالحق ان لامنشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة عن معنى الكلام مع وضوحه وليت شعرى كيف خفى على الشيخ مع ذلك ولكن حبك للشئ يعمى ويصم * وثانيهما قال الكمال وكان الاليق بالشارح ان يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى الصادق بالحقيقة الشرعية لان الاولى اضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على انه قد كان الاليق بالمصنف ان يقول والشرعى الاسم الذى لم يسبق وضعه لمعنا الامن الشرع لان مراده تعريف الحقيقة الشرعية أو الاسم الشرعى الصادق عليها وعلى المجاز الشرعى والاسم لفظ وكل من الحقيقة والمجاز لفظ كما ينبئ عنه تعريفهما اه (وأقول) أما قوله وكان الاليق بالشارح الى قوله لان الاولى اضافة المسمى للاسم الخ فيرد عليه انه ان أراد اضافته للاسم بشرط عنونته بلفظ الاسم فدعوى أولوية ذلك ممنوعة وان أراد اضافته للاسم اعم من أن يعنون بلفظ الاسم أولا والحاصل ان يكون المضاف اليه هو اللفظ الذى ذلك الاسم مسماه فسلم ولايصح الاعتراض حينئذ لان الشارح اضافه الى اللفظ المذكور اذ الماصدق فى عبارته واقع على اللفظ ضرورة ان الحقيقة الشرعية لفظ فحاصلها كذلك فقد أضاف المسمى للاسم الذى عبر عنه بالماصدق وأما قوله وجعل الماصدق للفظ الخ فيرد عليه ان ماصدق الشئ فرده ولاشك ان مفهوم الحقيقة الشرعية ماصدقه الجزئيات المعينة أعنى الالفاظ المخصوصة الموضوعة شرعا فلا اشكال فيما صنعه

الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية (ما) أى شئ

الشارح على انه يفيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه أما الاول فحيث أضاف الماصدق الى الحقيقة لانها لفظ فماصدقها كذلك وأما الثانى فحيث أضاف المسمى الى الماصدق لانه يشعر بانه لوحظ باعتبار مسماه وأما قوله على أنه قد كان الاليق بالمصنف بخوابه ان هذا الاليق مستفاد من صنيعه كما بيناه فيما سبق (قوله لم يستفد اسمه الا من الشرع) فيه أمران الاول قال شيخنا أى لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشئ فالمستفاد من الشرع وصفه بالاسمية لاذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر اه (وأقول) أما قوله أى لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشئ الخ فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما تقدير المضاف أى وضع اسمه او تقدير المضاف مما لا شبهة فى صحته وانه أمر شائع ذائع بل صرح ابن مالك بقياسيته حيث استحال الظاهر (فان قلت) أى قرينة على تقدير المضاف (قلت) استحالة الظاهر ولو فى الجملة للقطع بان ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو كثيرا منها مستفادة من غير الشرع واما اعتبار قيد الحيثية أى لم يستفد اسمه من حيث كونه اسما وقيد الحيثية فى الامور التى تختلف بالاعتبار أمر متبادر فى غاية الاعتبار فلا اشكال بوجه فى صحة عبارة المصنف وأما قوله ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر فان أراد مع كون المراد بالشرعى المعنى فليس بسلم لانه لا يناسب قوله وقد يطلق على المندوب والمباح الا أن يحمل على الاستخدام المخالف للظاهر كما تقدم لان المقصود حينئذ بيان الشرعى باعتبار كونه معنى الحقيقة الشرعية ولا يتم ذلك الا ببيان ان لفظه بوضع الشرع اذ لو اسقط ما ذكر لم يستفد ان لفظه بوضع الشرع فقوله لكان أخصر قلنا مسلم لكن على وجه مفسد مفوت للمقصود فهو اختصار ممتنع وقوله وأظهر قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه وان أراد مع كون المراد بالشرعى اللفظ تسلم لكن فيه ايهام وخفاء فى مرجع نائب فاعل يستفد لتردده بين المضاف والمضاف اليه بل يتبادر منه الاول لانه الاصل فى مرجع الضمير والثانى انه قد يقال لا حاجة الى الحصر فى قوله لم يستفد اسمه الا من الشرع وقد يجاب بمنع ذلك لان الشرع اذا استعمل اللفظ فى معناه اللغوى يستفاد منه ان ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق ان اسمه استفيد من الشرع وان استفيد من اللغة أيضا مع أنه ليس شرعيا وفيه نظر فليتامل (قوله وقد يطلق على المندوب والمباح) قال الكورانى خارج عن المبحث لان قولهم المباح مشروع والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لا بمعنى وضع بازائه لفظا كالصلاة والزكاة فتامل اه (وأقول) لما ذكر المصنف معنى الشرعى لتعلقه بالمبحث لكونه معنى الحقيقة الشرعية التى هى من جملة المبحث ناسب كل المناسبة بيان بقية معانيه فهذا وان كان خارجا عن المبحث لكن له به غاية التعلق والمناسبة فالاعتراض بخروجه عن المبحث مجرد حماقة أو ذهول (قوله ولا يخفى مجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة) قال شيخنا الشهاب نعم قد يتفرد عن الاطلاقات الثلاثة بالصلاة فى الحمام وغير ذلك من المطلوب الترك كصلاة الحائض فان تسميته بالصلاة لم يستفد الا من الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اه (وأقول) قد يمنع ذلك نظرا لانه يوصف بذلك فى نفسه باعتبار وضعه (قوله والمجاز) قال السيد لفظ المجاز اما مصدر ميمى بمعنى الجواز أى الانتقال من حال الى غيرها واما اسم مكان منه بمعنى موضع

(لم يستفد اسمه الا من الشرع) كالهيئة المسماة بالصلاة (وقد يطلق) أى الشرعى (على المندوب والمباح) من الاول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أى تندب كالعيدين ومن الثانى قول القاضى الحسين لو صلى التراويح أربعا بتسليمة لم يصح لانه خالف المشروع وفى شرح المختصر يدل المباح الواجب وهو صحيح أيضا بفعال شرع الله تعالى الشئ أى اباحه وشرعه أى طلبه وجوبا أو ندبا ولا تخفى مجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز)

الانتقال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لمناسبة هي ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصلي فهو متصف بالانتقال وسبب له في الجملة وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر هذا هو الظاهر من الشرح يعني العضدي وان أمكن أن يقال في توجيهه نقل المجاز عن معناه اللغوي الى معنى الجائز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور اه (قوله المراد عند الاطلاق) قيد بذلك للاحتراز عن المجاز في الاسناد ولبيان ان المراد تعريف أحد نوعي المجاز (فان قلت) لم لم يذكر مثل ذلك في تعريف الحقيقة كأن يقول في قول المصنف الحقيقة المراد عند الاطلاق وهي الحقيقة بمعنى اللفظ (قلت) لعدم الحاجة الى ذلك لان كلا من الحقيقة والمجاز عند الاطلاق ينصرف الى غير ما يكون في الاسناد منهما كما قال في المطول فالمقيد بالعقل أي منهما ينصرف الى ما في الاسناد والمطلق أي منهما الى غيره سواء كان لغويا أو عرفيا أو شرعيا اه واعلم ذكر ما تقدم في المجاز لئلا يتوهم من قول المصنف الآتي وقد يكون في الاسناد ان المراد هنا تعريف الاعم وان هذا الآتي وما معه تفصيل له فليتأمل (قوله وهو المجاز في الافراد) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة وهو ان المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر المبني أي التجوز في الافراد اه (وأقول) يمكن دفع هذه المناقشة اما أولا فبانه لا يتعين ارادة المصدر ههنا بل يجوز ارادة اللفظ وجعل قوله في الافراد حالا لاصلة المجاز أي المجاز بمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لا في التركيب بناء على ان لفظة في للمصاحبة أو الظرفية الاعتبارية على انه يمكن تعلق في المجاز بمعنى اللفظ لان فيه معنى الحدث أي الجواز وذلك مما يكفي لتعلق الظرف وذلك نظائر لا تخفى على ماهر وقد جوز بعضهم تعلق في السموات والارض بلفظ الجلالة بالمعنى العلمي في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض نظرا لما فيهما من معنى الحدث بحسب الاصل أي الالوهية بمعنى المعبودية واما ثانيا فلو سلمنا تعين ارادة المصدر لكن يمكن تقدير المضاف أي وهو مجاز المجاز في الافراد أي مجازا لتجوز في الافراد واما ثالثا فيجوز ان يكون قولنا المجاز في الافراد اسما اصطلاحيا للفظ المخصوص فلا يضر ما كونه في الاصل بمعنى التجوز في الافراد فليتأمل (قوله اللفظ المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لان المجاز بمعنى اللفظ يكون مفردا ومركبا كما في نحو اني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى (قوله بوضع ثان) قد يقال لا حاجة اليه لخروج الحقيقة التي أخرجت به بقوله لعلاقة ويجاب بان المقصود بالقيود بالذات بيان الحقيقة وما يعتبر فيها والاحتراز تابع وكذا يقال في الاحتراز بالوضع عن المهمل المستعمل في معنى عقلي كحياة المتكلم به (قوله كفضل) قال شيخنا العلامة في التمثيل به للعلم المنقول لا للعلاقة نظرا لان العلاقة في فضل مصدرا وعلما ظاهرة والمطابق التمثيل له بما مثل به التفتازاني وهو جعفر واعلم ان قول المصنف بوضع ثان لعلاقة جمع بين قولين في المجاز متقابلين الخ (وأقول) اما تنظيره في التمثيل بما ذكره فهو بتقدير تسليمه مما يتعجب منه لان قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود ما يصلح للعلاقة في نفس الامر ويصح أن تكون علاقة والا لزم التجوز في كثير من الحقائق غير الاعلام لاشتمالها على ما يصح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعا كما لا يخفى بل المراد به أن يكون الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولاجلها فانهم صرحوا بأن صحة استعمال المجاز تتوقف

المراد عند الاطلاق وهو المجاز في الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفا أو شرعا (بوضع ثان) خرج الحقيقة (لعلاقة) بين ما وضع له أولا وبين ما وضع له ثانيا خرج العلم المنقول كفضل

على اعتبار العلاقة ومراعاتها وظاهر ان العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة
في استعماله وان كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون
علاقة في الاستعمال وبين مجرد مصاحبة ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال ولعمر الله ان
هذا في غاية الوضوح وانه لا منشأ لهذا الاعتراض الا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصح
أن يكون علاقة وأما قوله والمطابق له التمثيل بما مثل به التفتازاني فلا يخفى بطلان ما تضمنه
من الحصر بعد ما تبين من مطابقة تمثيل الشارح أيضا ومن هنا يظهر أولوية تمثيل الشارح
لان فيه تنبيها على ان المشترط في المجاز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق
ما يصلح لذلك وبذلك تعلم ان ذلك من دقائق الشارح التي يغفل عنها فاعتراضها ليس الا من قبيل
التغبير في وجوه الحسان وأما قوله واعلم الخ فجوابه بعد تسليمه والا فمن أين ان أحدا منهم لم يذكر
تعريف المصنف ان الجمع بين قولين لا سيما في أمر اصطلاحي اشتهر تنصيص الائمة انه لا مشاحة
في أمثاله انما يكون محذورا اذا أدى الى محذور اسلم كفاية أحدهما ولم تشتمل على فائدة تفوت
بدونه وهنا ليس كذلك اذ لا محذور وقد احتيج اليه في الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح
نعم قد تقدم في الكلام على تعريف الحقيقة انه آل الامر الى ان المراد بالوضع الثاني مما يتوقف
الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضي استدراك قوله لعلاقة اذ العلم
المنقول ليس بوضع ثان بهذا المعنى فهو خارج بقوله بوضع ثان ولم يتلخص لي بعد جواب شاف
عن هذا وقد يجاب بأن فائدة قوله لعلاقة التنبيه على أن المراد بالوضع الثاني ما ذكر وبالابتداء
مقابله المتقدم فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثاني هنا ورفع توهم ارادة غير ذلك مما يحتمله انه اذ قد
تطلق الابتدائية والثانوية على مجرد السبق والتاخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم
لا يكون مستدركا (فان قلت) فلا حاجة حينئذ الى قوله بوضع ثان (قلت) فائدته التنبيه على
ثبوته دفعا لما يتوهم من تعريف من عرف المجاز بأنه المستعمل في غير ما وضع له فقد ظهر للجمع
بين هذين القيدين كل من هاتين الفائدتين (فان قلت) على هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد
الوضع الثاني لا بقوله لعلاقة كما قاله الشارح (قلت) لكن لما لم يتعين خروجه بقيد الوضع
الثاني مع احتماله أخرجه بقوله لعلاقة فتأمل ذلك لتعلم انه في غاية الحسن ويمكن ان يكون
التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا بقيد ثانوية الوضع لاعتباره في مفهومه في اعتقاده
ولو تركه لم يشعر اللفظ باعتباره في المفهوم والاظهر وهو الجواب الثاني ان شاء الله تعالى أن
يقال المراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز ما هو الظاهر من الثاني لان الثانوية بالمعنى الظاهر
متحققة في المجاز أبدا ضرورة ان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الاول
علاقة فلذا احتيج بعد ذكر الوضع الثاني الى قيد العلاقة لاخراج العلم المذكور لاعتقاد
المصنف خروجه وكان ذكر العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على ان المراد بها أعني الثانوية
ما يتبادر منها وهذا بخلاف الوضع الاول في تعريف الحقيقة فانه لما كانت الاولية بمعناها
الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعنى الظاهر احتيج الى حمله على ما تقدم
ليطرد فليتأمل ذلك فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن
ارادة ما وضع له مشى على انه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا) قال شيخنا العلامة هذا

ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا

غير مسلم بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز بل هو كناية اذ الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه والكناية كما انها ليست بمجاز كذلك ليست بحقيقة الى آخر كلامه (وأقول) لا يخفى بأدنى نظر فى كلامه هذا ان هذه الدعوى التى رتبها ما قاله الشارح وهى قوله بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ما ذكر لم يستدل عليها بسوى ان فى الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كما ترى المنثور اما أولا فلان الشارح ثقة وقد نقل ذلك عن البيانيين وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعلق بامر محتمل لاسيما وما نقله الشارح عن المذكورين نقله غيره عنهم ولهذا قال الكمال فى قول المصنف وفى الحقيقة والمجاز الخلاف فى المشترك ما نصه أى فالبيانيون وغيرهم كالحنفية على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقى ومجازه مع قرع استعمال المشترك فى معنييه كما سيعلم من عبارته أيضا وأما ثانيا فلانه مبنى على الاسترواح وعدم تحرير محل الخلاف حتى يظهر له ان ما فى الكناية ليس من هذا القبيل قال فى التلويح لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا شرط فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لاقتل الاسد والاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح فليست من هذا لما عرفت من أن مناط الحكم أى فى الكناية انما هو المعنى الثانى اه نعم لقائل ان يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ان لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا لان الواجب فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له أى وحده وذلك لا ينافى ارادتهما معا كما ذكر ذلك فى التلويح وهذا ايراد على ما نقله الشارح عن البيانيين لا على الشارح نفسه لانه فى مقام مجرد الحكاية عنهم هذا وما تقدم عن التلويح من انه لا نزاع فى امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا مخالف كما تقدم لقول الشارح السابق قبيل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أى صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره الا أن يكون مراد التلويح ما اذا أريد المعنيان لا على أن يكون كل منهما متعلق الحكم بدليل قوله بعده وانما النزاع الخ فلا مخالفة حينئذ فليتأمل (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطف على الوضع الواقع فى حيز قوله فعلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد

(فعلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثانى (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) أى وجوب ذلك (اتفاق) أى متفق عليه فى تحقق المجاز (لا الاستعمال) فى المعنى الاول فلا يجب سبقه فى تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أى عدم الوجوب (المختار) اذ لا مانع من أن يتصور فى اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولا وقبل يجب سبق الاستعمال فيه والا لعرى الوضع الاول عن الفائدة

المذكور

المذكور وليس مرادا بل المراد أنه علم انه لايجب سبقه كما اشار اليه الشارح اه (وأقول) قد يتظر فيه بانه انما يكون مفادما ذكر لو كان العطف على الوجوب اما لو كان على الوضع فلا اذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أى علم مما اقتضى هذا السبق اذ السبق فى الوجوب أى علم ان سبق هذا واجب وان سبق ذاك غير واجب كما تقول علمت استحقاق زيد دون عمرو أى علمت أن زيدا يستحق وأن عمرا لايستحق وهذا صريح فى علم عدم وجوب سبق المعطوف فليتأمل (قوله والاصح لماعدا المصدر) فيه أمران الاول ان المتبادر من مفهومه أن المراد انه يجب فى استعمال المصدر مجازا سبق استعماله حقيقة وليس مرادا بل المراد انه يجب فى استعمال مشتقه مجازا سبق استعماله هو حقيقة كما بينه الشارح والثانى ان هذا التفصيل الذى اختاره لم يظهر توجيهه ولذا اعترضوه ومنهم الكورانى فقال وأما تفصيل المصنف بقوله والاصح لماعدا المصدر ومعناه على ما نقل عنه أن لفظ المشتق كالرحمن مثلا وان لم يستعمل حقيقة قط اذ لايستعمل فى غير الله استعماله فيه حقيقة محال وهذا المجاز لابد وان يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالرحمة فتنى لايساعده عقل ولانقل أما الاول فلان المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب واذا كان كذلك فما لزوم فى أن اللفظ المشتق اذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا فى معناه الموضوع له ليصير حقيقة فان نظرا الى الاستقراء والتتبع لكلام البلغاء واستعمالاتهم فانى يتم له ذلك وكيف السبيل الى الاحاطة بجزئيات المشتق بأسرها وان نظرا الى لفظ الرحمن وان مصدره مستعمل فى معناه الحقيقى فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لايجدى نفعا وأما الثانى فلان علماء البيان والاصول مطبقون على ماذكرنا من عدم التفرقة وان خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفته العقل والنقل والعجب كيف خفى عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكره احتمالا بل يتخذه مذهبا اه (وأقول) لايخفى مافى تقريره ومنه ان احتجاجه على امتناع الاستقراء بقوله فانى يتم له ذلك الخ انما يفيد لو أريد الاستقراء التام أما لو أريد الاستقراء الناقص الكافى فى المطالب الظنية كما فى سائر الاستقراآت اللغوية فلا كما لايخفى وان دعواه مخالفة العقل فى محل المنع فان العقل كما لم يشهد لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أولا وكأنه لم يتنبه للفرق بينهما على أن عدم مساعدة العقل فى محل المنع أيضا لان المجاز لما كان من الجواز والانتقال لم يبعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقى فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على انه لما صح دعوى اعتبار سبق استعمال نفس لفظ المجاز فى المعنى الاول كما هو القول المقابل للمختار فلتصح دعوى اعتبار سبق استعمال أصل المجاز والفرق بينهما بان المشتق موضوع بوضع مغاير لوضع المشتق منه لايجدى شيأ اذا اعتبار أصل الشئ فى أحكامه أمر معهود كما لايخفى نعم قد يتوجه انه ينبغى اعتبار أحد الامرين اما سبق استعمال الاصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار خصوص الاول لظهور معنى الانتقال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آخر وراء الفساد الذى زعمه على انه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الامرين ان لم يكن فى كلامه ما ينافى ذلك صريحا (قوله ويجب لمصدر المجاز) قال شيخنا العلامة لو قال للمصدر المجاز بالنعت

وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانيا وماذكر من انه لايجب سبق الاستعمال (قيل مطلقا والاصح) تفصيل للمصنف اختاره مذهبا كما قال فى شرح المختصر وهو انه لايجب (لماعدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق فى المشتق مجاز الا اذا سبق استعمال مصدره حقيقة

لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذى لم يشتق منه شئ الخ (وأقول) لكنه لا يشمل حينئذ المصدر الذى لم يتجوز فيه بل فى مشتقه مع ان شموله لما ذكره انما يصح ان كان المصنف يشترط فى التجوز بالمصدر أيضا سبق استعماله فى معنى حقيقى وهو غير معلوم بل ظاهر النقل عنه خلافه ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله لا يجب لما عدا المصدر ليس المراد بمفهومه أن المصدر اذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة بل انه اذا استعمل مشتقه مجازا يجب ذلك كما نبه عليه الشارح بقوله ويجب لمصدر المجاز الخ اه والحاصل أن عبارة النعت تشمل ما ليس بمعلوم الارادة ولا تشمل ما هو معلوم بها وعبارة الاضافة بالعكس فهى الصواب فظهر أنه لا معنى لهذا الاعتراض (قوله فلا يتحقق فى المشتق مجازا الخ) قال شيخنا العلامة ينقض بتحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لاستعمالها فى الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازا اه (وأقول) ممن صرح بكونها مجازات الصدفقال وكذا أى لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لتحو عسى وحبذا من الافعال التى لم تستعمل لزمان معين أى لكان لتلك الافعال حقيقة اه قال السعد لا يقال لا نسلم أن هذه مجازات بل لم توضع الا لمعانيها التى استعملت فيها ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف انها افعال مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعنى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء على أن عدم جواز استعمال هذه الافعال فى المعانى الزمانية معلوم من اللغة الخ اه وقال السيد وأما نحو عسى من الافعال التى لم تستعمل فى زمان معين مع كونه داخلا فى مفهوم الفعل فمن اطلاق لفظ الكل على الجزء اه ولا يخفى قوة الاشكال بذلك على المصنف الا أن يكون تفصيله مقيدا بما له مصدر فتخرج المذكورات اذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ما له مصدر تفرع عنه وجوده تفرعا محققا فناسب أن يتفرع تجوزه عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعة فى الاصل للزمان حتى لزم انها الآن مجازات لاستعمالها فى مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع فى الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب كما قدمناه قبيل مسئلة الاشتقاق بل كما هو أيضا ظاهر كلامه فى الكافية لقوله فيها أفعال المدح والذم ما وضع لانشاء مدح أو ذم فنعم وبئس اه ومادة النقض لا يكفى فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) الظاهر انه تمثيل للمشتق الذى تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة فقوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو الخ بيان لوجوب كونه مجازا فى حقه تعالى لاحقيقة لاستحالة معناه الحقيقى فى حقه تعالى نعم التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفى استعماله لغير الله تعالى فقوله لم يستعمل الا له تعالى الظاهر انه لزيادة الفائدة لا للتوقف التمثيل عليه (فان قلت) التجوز فى الرحمن يقتضى على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على اطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم (قلت) لا أثر لهذا الاعتراض اذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والالفاظ كلها حادثة ويجوز أن يكون وقع اطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوز المذكور ومادة النقض لا بد من تحققها (قوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى)

وان لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل الا الله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى

قال العضد لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله الخ قال السعد قوله وهو ذو الرحمة أى رقة القلب وهذا فى حق الله تعالى محال فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن نصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وظاهر كلام الشرح أن الرحمن حقيقة فى ذى الرحمة قديما كان أو حادثا وقد يستعمل فى القديم بخصوصه مجازا مع بعد الاستعمال فى المطلق الذى هو معناه الحقيقى وأما ما يقال من أن مجازيته بناء على أن الصيغة للمذكر فوهم اه وقال السيد قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة اى استعمال فى المعنى الحقيقى وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والا لجاز اطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمن اليمامة ومنه قول شاعرهم * وأنت غيث الورى لازلت رحمانا * فباب من تعنتهم فى كفرهم ومردود فى عرف أهل اللغة أيضا فلا يعتد به والرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا فى خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله فى غيره كالبارى تعالى مجاز وليس بشئ وقيل هو مشتق من الرحمة أعنى رقة القلب التى لا تتصور فى حقه سبحانه فهو فيه مجاز اه وقوله وهو ذو الرحمة أى ذو الانعام لا ذو رقة القلب والا لغا قوله مطلقا وقوله حتى جاز الخ كذا كتب فى حاشية المقام وظاهر كلام السيد دون السعد أن التجوز فى اطلاق الرحمن على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهى محال فى حقه بل هو بناء على انه موضوع للعام وقد استعمل فى الخاص أى من حيث خصوصه فقد استعمل فى غير الموضوع له وقد يتوجه على هذا انه من أين انه مستعمل فى الخاص من حيث خصوصه فالمجازية غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالف لهذا موافق لكلام السعد (قوله وأما قول بنى حنيفة الخ) جواب اعتراض على قوله لم يستعمل الا لله تعالى (قوله فمن تعنتهم فى كفرهم) قال شيخ الاسلام كفره أى تخريجوا بما لغتهم فى كفرهم عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى فى غيره (أقول) لى فيه اشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها ان يكون القياس جواز اطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة غايته انه اطلاق موافق لقياس لغة العرب ولطق بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبانه خروج عن منهج اللغة لا يقال انه صار علما لله تعالى أو ان الواضع شرط أن لا يستعمل فى غيره تعالى فلا يصح اطلاقه على غيره تعالى لانا نقول أما الاول فغايته انه صار علما بالغلبة ومثله لا يمتنع اطلاقه بالمعنى الوضعى على الغير كما فى سائر الاعلام الغالبة بل لو سلم أنه بالوضع لم يمتنع اطلاقه كذلك لان جعل اللفظ علما لا يمنع اطلاقه باعتبار معناه الاصلى بخصوصه وظاهر عدم صحة ذلك لا حقيقة ولا مجازا مع أن الصحيح جواز التجوز فى الاعلام وأما الثانى ففى غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطا بمجرد الاحتمال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح انما أخره لانه أضعف الاوجه (قوله أى ان هذا الاستعمال غير صحيح) ظاهره أنه لا يصح حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الا تى كما لو استعمل كافر الخ وقد يستشكل ذلك فليتأمل (قوله قالا ومايظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمى فحقيقة) قال المصنف فى شرح المنهاج وأما من أنكر المجاز فى اللغة مطلقا فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه أسد فان ذلك

وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه
سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا
وأنت غيث الورى لازلت رحمانا
أى ذا رحمة قال الزمخشرى فمن تعنتهم فى كفرهم أى ان هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم فى كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبى صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله تعالى فى غير البارى من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداد به وقيل انه معتد به والمختص بالله المعرف باللام (وهو) أى المجاز (واقع) فى الكلام (خلافا للاستاذ) أبى اسحق الاسفرايينى (و) أبى على (الفارسى) فى نفيهما وقوعه (مطلقا) قالا ومما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمى الحقيقة (و) خلافا (للظاهرية فى) نفيهم وقوعه (فى الكتاب والسنة)

مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين أحدهما ان يدعى أن جميع الالفاظ حقائق ويكتفى فى كونها حقائق بالاستعمال فى جميعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظيا فانه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل وان لم يكن بأصل الوضع ونحن لا نطلق ذلك وان أراد بذلك استواء الكل فى أصل الوضع قال القاضى فى مختصر التقريب فهذه مراجعة الحقائق فانا نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد ولو قيل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وان تناول الاسم لهما متساو فى الوضع فهذا دنو من تحد الضرورة الخ اه كلام المصنف وفى النهاية للصفى الهندى فان عنى الخصم بالحقيقة ما يفيد معنى ولا يحتمل غيره سواء كان ذلك المفيد لفظا صرفا أو لا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه لفظا اذ الدلائل العقلية الصرفة لا توصف بكونها حقائق فهو نزاع لفظى فانا لا نعنى بالحقيقة الا اللفظ الذى يكون مستقلا بالافادة بدلالة وضعية فان كان الخصم يريد بها غيره فلا ذلك اذ لا مشاحة فى الالفاظ اه ولا يخفى أن ما جوزه المصنف والهندى حمله عليه ينافيه استدلاله كما فى العضد وغيره بانه لو كان المجاز واقعا لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة وان أجيب بان هذا لا يقتضى الامتناع غايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أى الذى أفاده ما سيأتى عن العضد (قوله لانه كذب بحسب الظاهر) هذا الدليل يجرى فى المجاز فى الاسناد فلعل المراد بالمجاز هنا ما يشمله وان لم يتعرض له بعد ويؤيد ذلك تعبير العضد بقوله انا نرى على وقوع المجاز فى اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يسبق منها عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه واغايفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز اه (قوله وأجيب بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة) قال شيخنا العلامة اذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله وجدت الجواب غير ملاق للدليل فيجاب عنه بمنعه ويكفى فى الملاقاة جعل حاصل الجواب انه لا يتصور كذب حقيقة مع اعتبار العلاقة ومجردا يهام الكذب الذى هو الكذب بحسب الظاهر لا التفات اليه ولا محذور فيه مع اندفاعه بالتامل فى المعنى غاية الامر انه ترك التصريح بذلك لظهوره ومثله كثير فى كلامهم كما لا يخفى على المتتبع له فحاصل الجواب كونه كذبا بحسب الظاهر لا يؤثر مع انتفائه حقيقة وهذه ملاقاة أى ملاقاة اذ لا معنى لها الا دفع دليل المستدل وتأثيره وهذا حاصل بما ذكره وأما قوله والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر فجوابه انه انما ترك سوقه كذلك اما لكونه واقعا فى كلام المستدل كذلك فالملائق سوقه كما هو ثم دفعه واما لانه لو ساقه كذلك لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب الظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج الى كلام آخر لبيان أنه يدفعه بخلاف ما اذا ساقه مع التقييد فان فى الجواب حينئذ مع الاختصار اشارة الى دفعه بانه لا أثر لايهام الكذب مع انتفائه حقيقة فكان الملائق التقييد فتامله فانه فى غاية الحسن والدقة للمتأمل المنصف العارف بطريقتهم وأساليب الكلام وأما قوله ثم الكذب لازم لارادة المعنى الحقيقى فارتفاعه انما هو بارادة المعنى المجازى والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى المجازى لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح

قالوا لانه بحسب الظاهر كذب كما فى قولك فى البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة

والعلاقة غير القرينة اذ قولك رأيت أسدا يرمي العلاقة فيه المشابهة والقرينة يرمي اه
فجوابه انه مبني على اشتباه ذلك لانه لايخفى مع التأمل الصحيح أن المحقق لارادة المعنى المجازي
الدافع للكذب انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي علامة على تلك الارادة فانتفاء
الكذب انما هو لاجل اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي دليل على ذلك الانتفاء فما زعمه
الشيخ من أن انتفاء الكذب لاجل وجود القرينة لالاجل اعتبار العلاقة منشؤه اشتباه سبب
الشيء بسبب العلم به والمراد هنا انما هو الاول دون الثاني فتأمله لتعرف أن ما قاله الشيخ وهم
محض وان الصواب ما قاله الشارح من أن انتفاء الكذب لاجل اعتبار العلاقة على أن
الشارح ناقل عن غيره كما هو صريح تعبيره بقوله أجيب فاسناده اليه لايحوج اليه الا مجرد
محبة التشنيع عليه فكان الصواب أن يبدل قوله كما قاله الشارح بقوله كما نقله الشارح (قوله
أي عدم الفهم) أقول وجه كونه صفة ظاهرة انه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم
الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لايخفى على المجرب (قوله عن الحقيقة الاصل)
أقول وجه الوصف بالاصالة الاشارة الى تحقيق معنى العدول الذي عبر به اذ لو لم يكن اصلا فلا
وجه لمعنى العدول الا أن المجاز لايستلزم الحقيقة فلعل هذا الكلام باعتبار الغالب (قوله
يعدل عنها الى الغائط) أقول المتبادر من الغائط ماهو عرف الفقهاء وهو الفضلة المعروفة
وقضيته أن المراد بالحرأة تلك الفضلة أيضا فليتأمل (قوله فانه أبلغ من شجاع) قال شيخنا
العلامة تعبير الشارح بابلغ الموافق لتعبيرهم في اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضي أن
المصنف لو قال أو أبلغ منه كان أولى وما اقتضاه التمثيل بزيد أسد الخ (وأقول) أما ما اشار اليه
من أنه لو قال المصنف أو أبلغ منه كان أولى فجوابه بعد تمهيد مقدمة وهي ان أفعل التفضيل في
قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم لعله من المبالغة لا البلاغة قال شيخنا الشريف
الصفوي وفيه نظر اذ لا مبالغة في الحقيقة في كثير من المواضع ولعلها انما قال ذلك دفعا لما يورد
على الابلغية من انه لايجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن وكيف ذلك مع أن
المجاز أبلغ وجوابه ان أبلغية اذا وافق مقتضى الحال والحال في كلامهما انما يقتضي الحمل
على الحقيقة وان سلم فالمانع من عدم الحمل على الابلغ لمانع شرعي فتأمل اه وبه يظهر أن
التفضيل المقتضي للمشاركة بين المجاز والحقيقة في أصل الفعل غير مطرد سواء كان أبلغ من
المبالغة أو من البلاغة بل قد ينتفي كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحينئذ
فيوجه عدول المصنف عن التعبير بأبلغيته بعدم اطراد التفضيل المقتضي للمشاركة في
الاصل اذ قد يتفرد المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أي بالنسبة اليها بمعنى البلاغة المختار
بها عنها فانه مطرد سواء تشاركا في الاصل أو لا فهذا من دقائق الكتاب التي خفيت عليه كما انه
قد تتفرد الحقيقة بالبلاغة بحيث لايكون في المجاز بلاغة ولا يرد ذلك على المصنف لانه لم يدع
بلاغة المجاز دائما بل انه اذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول اليه
واما ما أشار اليه من المناقشة في التمثيل بان الحق ان أسدا فيه أي ومثله حمار في قوله السابق
هذا حمار حقيقة لامجاز فجوابه انه مناقشة في مثال وقد اشتهر ضعف أمرها وأنها ليست من دأب
المحصلين لان المثال مما يكفي فيه الاحتمال بل الفرض والتقدير على انا قدمنا في أول الكتاب

وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة أي عدم الفهم (وانما يعدل اليه) أي الى المجاز من الحقيقة الاصل (لنقل الحقيقة) على اللسان كالحقيقة اسم للداهية يعدل عنه الى الموت مثلا (أو ريشا عنها) كالحرأة يعدل عنها الى الغائط وحقيقته المكان المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو المخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع

ان جواز كون اسد امثلا فى نحو التمثيل المذكور استعارة مما ذهب اليه المولى سعد الدين وناهيك به ونقله غيره عن المحققين واذا كفى فى التمثيل مجرد الاحتمال والفرض والتقدير كما صرحوا بذلك فكيف اذا بنى على قول ذهب اليه مثل السعد ونقل عن المحققين واذا علمت ذلك علمت اندفاع ما أورده شيخنا الشهاب على قول الشارح نحو زيد اسد فانه ابلغ من شجاع مما نصه فيه نظر من وجهين الاول ان زيدا فى هذا التركيب مستعمل فى معناه الحقيقى لانه من باب التشبيه البليغ الثانى ان قضية المتن ان البلاغة فى المجاز دون الحقيقة والمثال وان كان صحيحا فى نفسه غير مطابق للمتن الا بعناية اه وجه علم اندفاع الوجه الاول مما ذكر ظاهر ووجه علم اندفاع الثانى مما علم من ان الحقيقة والمجاز قد يتساويان فى الاصل فيتحقق معنى التمثيل وقد ينفرد المجاز بالاصل فلا يتحقق وان قوله لبلاغته معناه لبلاغته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من بلاغة ليست فى الحقيقة فشمل اختصاصه بالاصل وبالزيادة فقط وتعبير الشارح بالابلغية فى مثال مخصوص اشارة الى ذلك لا ينافى ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما قررناه فتأمله (قوله اوشهرته) قد يقال لا حاجة مع ذلك لقوله اوجهلها لانه اذا كفى شهرته المقتضية للعلم بالحقيقة فكيف الجهل بها ويجاب بان الجهل بها قد يكون مع عدم شهرته فهما غرضان على ان مقام التفصيل لا يلتفت اليه لمثل ذلك لانه مقام استعجاب (قوله وليس غالبا على اللغات) قال شيخنا العلامة ما حكاه الشارح عن ابن جنى بقوله انه غالب الخ يقتضى أن حق العبارة وليس غالبا على الحقيقة فى اللغات الا أن تكون على فى عبارة المصنف بمعنى فى فستقيم بدون ذلك اه (وأقول) عبارة المصنف هى عبارة الامام فى المحصول ويمكن ان يجاب أيضا مع بقاء على على معناها بان المراد بكونه غالبا على اللغات انه فائق عليها لكونه أكثر وجودا من غيره منها ولا ينافى ذلك انه منها كما يقال زيد غالب على الرجال بمعنى انه فائق مقدم عليهم مع انه من عدادهم ولا ينافى ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه بيانا للحاصل المعنى دون تقدير الاعراب كما يقع لهم مثل ذلك كثيرا كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فليتامل (قوله أى ما من لفظ الا ويشتمل فى الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة ان المعنى انه ما من لفظ الا وهو فى أكثر استعماله مستعمل فى معنى مجازى لانه حكم بان كل لفظ مشتمل فى الغالب على مجاز ولا يكون كذلك الا اذا كان فى أكثر استعماله مستعملا فى معنى مجازى فيكون استعماله مجازا أكثر من استعماله حقيقة وهذا هو المتبادر من تعبير الصفى الهندى فى نهايته بقوله المسئلة الحادية عشرة فى ان الغالب فى الاستعمال الحقيقة أو المجاز قيل الحق هو الثانى للاستقراء أما بالنسبة الى كلام الفصحاء فى نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنايات واسنادات قول وفعل الى من لا يصلح ان يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولا شك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع انه ما سافر فى كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انه ما ضرب الا بعض جسمه وكذلك اذا عين جزء منه مثل أن تقول ضربت رأسه مع انه ما ضرب الا بعض جسمه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد وعرض عمرو بل اسناد الافعال

(أوشهرته) دون الحقيقة (أوغير ذلك) كاخفاء المراد على غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس) المجاز (غالبا على اللغات خلافا لابن جنى) بسكون الياء معرب كخ بين الكاف والجيم فى قول انه غالب فى كل لغة على الحقيقة أى ما من لفظ الا ويشتمل فى الغالب على مجاز

الاختيارية كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلي الخ اه ومن كلام القرافي في شرح المحصول فان الامام عقب هذه المسئلة بقوله المسئلة العاشرة المجاز خلاف الاصل فقال القرافي ما نصه سؤال كيف يجمع بين هذه المسئلة وبين قوله في التي قبلها المجاز غالب على اللغات على ما قاله ابن جني وساعده هو بالاستدلال فاذا كان المجاز غالبا كان هو الاصل كما تقول الاصل في كاس الحجام النجاسة وفي سوسة القصار الطهارة بناء على الغالب جوابه ان المجاز انما غلب وقوعه مقرونا بالقرينة وهذا الاصل الذي ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض اه وحينئذ يطرق قول شيخ الاسلام في هذا أي قوله ما من لفظ الا ويشتمل في الغالب على مجاز لا يخفى ان هذا الا يوفي بمدعى ابن جني من أن المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتهما اه لكن يشكل حينئذ استدلاله بقوله تقول مثلا رأيت زيدا وضربته والمرئي والمضروب بعضه في اثبانه المدعى اذ مجرد ذلك لا يثبت الاكثرية المذكورة ويجاب بانه نبه بهذين المثالين على غيرهما فكانه قال وهكذا غير ذلك من الامثلة واعلم ان الكوراني رد هذا الاستدلال بقوله وهو مردود اذ الالفاظ المذكورة قد استعملت في الموضوع لها وأما ان المرئي بعض أو كل فلا دخل له في كون اللفظ حقيقة بل لو لم ير من زيد شيأ وقال رأيت زيدا يكون حقيقة غايته ان القضية تكون كاذبة اه وفيه نظر لان كونه حقيقة يتوقف على استعماله في المعنى الحقيقي وان لم يوجد ذلك المعنى فان وجد كان صادقا وان لم يوجد كان كاذبا فلا يتوقف كونه حقيقة على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه والغرض من هذا الاستدلال انه لم يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي لانه استعمله في رؤية بعضه والمعنى الحقيقي رؤية كله فهذا الاستدلال لا يندفع بمجرد ما أورده نعم يمكن أن يقال في دفعه ان المفهوم من اللغة ان نحو رأيت زيدا وضربته موضوع للرؤية والضرب المتعلقين به أعم من أن يعماه أولا فيكون حقيقة مطلقا فليتأمل (قوله تقول رأيت زيدا وضربته) قال في المحصول الضرب امساس جسم لجسم حيواني بعنف قال القرافي في شرحه الظاهر انه لا يشترط في المضروب أن يكون حيوانا لقوله أن اضرب بعصاك البحر وفي الاية الاخرى أن اضرب بعصاك الحجر الظاهر ان هذا حقيقة والاصل عدم المجاز اه (قوله والمرئي والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة أي فاطلاق زيد على هذا البعض مجازي من اطلاق اسم الكل على الجزء الى آخر كلامه وذكر مثله شيخنا الشهاب فقال قضيته ان التجوز في زيد حيث أطلق الكل على البعض فان قيل بل من حيث اسناد ما للبعض الى الكل قلت فيكون مجازا في الاسناد وليس الكلام فيه اه (وأقول) قال الامام في المحصول بعد ان تكلم على المسئلة وذكر الامثلة ما نصه ثم ههنا دقيقة وهي ان هذه المجازات من باب المجاز العقلي لانك اذا قلت رأيت زيدا وضربت بكرا فصيغتا رأيت وضربت مستعملتان في موضوعيهما الاصليين فلا يكون مجازا وأما لفظة زيد فهي من الاعلام فلا تكون مجازا فلم يبق الا ان المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا عقليا اه وقال الصفي الهندي في نهايته ثم لتعلم ان الغلبة لو ثبتت للمجاز فانما تثبت لمجموع المجازين أعني الافرادي والتركيبي وأما بالنسبة الى الافرادي وحده فلا وأما بالنسبة التركيبي وحده فنحن مطلعون على أنه من لم يثبت

تقول رأيت زيدا وضربته والمرئي والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله

فاعلا وخالقا غير الله تعالى اه وكلاهما يدل على ان الكلام فيما يشمل المجاز فى الاسناد وبه يندفع قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وماذكره الامام يتطرب به فى قول شيخنا العلامة اى فاطلاق زيد الخ ثم نازع القرافى الامام فيما قاله فقال قوله ضربت زيدا مجاز عقلى لان زيدا علم لايدخله المجاز والضرب مستعمل فى موضعه فلم يبق الا المجاز فى النسبة فيكون مجازا عقليا عليه سؤالان الاول انه قد تقدم ان العلم يدخله المجاز وههنا دخله المجاز من باب التعبير بالكل عن الجزء ان جعلنا المضروب بعضه أو التعبير بالحال عن المحل ان جعلناه اسما للنفس خاصة الثانى ان مجاز التركيب انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ ليركب مع لفظ معين فركب مع غير ذلك اللفظ وتركيب لفظ الضرب مع لفظ زيد ليس على خلاف الوضع الاول فلا يكون مجازا فى التركيب بل فى المفرد فقط وهو زيد وزيد ليس من الالفاظ اللغوية حتى يكون مجازا لغويا فتلخص ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ان كان المتكلم تفطن لمعنى زيد واستعمل لفظه فى بعضه والا فهو كذب محض ولا مجاز فيه بطريق أصلا وهذا أحد الفروق بين الكذب والمجاز اه لكن لايخفى ما فى السؤال الثانى فان قوله فيه انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ الخ مما يتطرق فيه بان العرب وضعت لفظ الضرب ليركب مع لفظ معين وهو زيد بشرط وقوع الضرب على جميع أجزائه فاذا ركب مع زيد حين وقع الضرب على بعض أجزائه فقط فقد ركب مع غير ما وضع ليركب معه فيكون مجازا فى التركيب وقوله فيه وزيد ليس من الالفاظ اللغوية الخ مما يتطرق فيه أيضا اما أولا فبان المراد بالمجاز اللغوى ماوضعه أهل اللغة أو وضع على طريقة وضعهم وقانونه والاعلام العربية كذلك وأما ثانيا فبأن المراد بالمجاز اللغوى ههنا مالس بعقلى وهو المجاز فى الكلمة والاعلام كذلك فقوله فتلخص ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ممنوع ولا يتصه ما قاله فتأمل (قوله ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة) فيه أمور * الاول ان الكمال أشار الى منازعة المصنف فى نسبة هذا الاصل الى الشافعية حيث قال فى آخر كلامه قال يعنى شيخه فى تحريره ولم يذكر الشافعية هذا الاصل اه وكان المصنف فهم من موافقتهما فى الفرع موافقتهما فى الاصل ويوافقه قول الزركشى فى البحر المحيط بعد نقل أصلهما انه ظاهر مذهبنا اه (وأقول) لايخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله وكان المصنف الخ وبرودته مع عدم الاحتياج اليه بل الظاهر الذى لايمتنع منه منقول ولا معقول ان المصنف اطلع على نقل فى المسئلة نعم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه بهامش الكمال مانصه ذكر هذا الاصل ظهير الدين الزنجانى فى كتاب تخريج الفروع على الاصول فقال مسئلة المجاز عند الشافعى رحمه الله مخلف عن الحقيقة فى الحكم كما انه مخلف عنه فى التكلم ذكر ذلك فى مسائل العلم اه * الثانى ان قضيته عدم الاعتماد عليه ولو مع النية وعبارة العراقى مصرحة به حيث قال الثانية اذا أريد باللفظ معناه المجازى وكان المعنى الحقيقى هنا مستحيلا فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد وعند أبى حنيفة معمول به مثاله اذا قال لعبده الذى هو أسن منه هذا ابنى وأراد به العتق لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لاحقيقة له فلغا وقال أبو حنيفة يعتق اه ألا ترى الى قوله وأراد به العتق مع تركه لم يعتق عندنا فانه صريح فى عدم الاعتماد به مع النية لكن قوله لان اللفظ انما

(ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة خلافا لابى حنيفة) فى قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبده الذى لايولد مثله لمثله هذا ابنى انه يعتق عليه وان لم ينو العتق الذى هو لازم للبنوة صونا للكلام عن الالغاء وأعنيناه كصاحبيه

يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له ينافى ما تقدم من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة الآن يريد بقوله اذا كان له حقيقة اذا كانت حقيقته ممكنة ومع ذلك ففيه نظر أيضا فسيأتى ان مما يعرف به المجاز الاطلاق على المستحيل انتهى الا ان يريد بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه * الثالث انه ينبغى ان المراد الاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية أيضا لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد وكان معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا * الرابع انه ينبغى ان لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة عاما والا فاعتبار المجاز مع الاستحالة كثير كما فى قوله تعالى واسأل القرية وامثاله وحينئذ فما ضابط عدم الاعتماد الا أن يكون عدم الاعتماد بالنسبة لما يترتب على المجاز من الاحكام المناسبة لمدلوله كالعتق فى المثال ثم رأيت شيخنا العلامة قال فى قوله اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر ما نصه احترازا عن مثل قوله وجاء ربك واسأل القرية فان المجاز بالنقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية فى كلام الصادق الى اعتماده وان آل الامر معه الى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلية لا فى الجملة انتهى * الخامس قد يشتبه قبل التأمل ما هنا بقوله الآتى والاطلاق على المستحيل والجواب ان المراد بما هنا انه عند استحالة المعنى الحقيقى يكون المجاز لغوا فلا يترتب عليه حكم والمراد بما سيأتى ان استحالة المعنى الحقيقى دليل على ارادة المعنى المجازى والحاصل ان الاستحالة تدل على ارادة المجاز وهو ما يأتى وبعد ارادته هل يترتب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة البنوة فى قوله لمن هو اسن منه هذا ابنى قرينة على ان المراد لازم البنوة وهو الحرية وهو ما يأتى وبعد أن اريد به لازم البنوة من الحرية هل تثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فكم بين المقامين (قوله اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر) قال شيخ الاسلام أى لجواز تصحيحه بغير العتق كالشفقة والحنو ولك ان تقول هذا أيضا مجاز اذ الخ (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد ان عدم الاعتماد انما هو بالنسبة للاحكام كما تقدم لا مطلقا فلا محذور فى مجرد تصحيحه بما ذكره ولا ينافى ذلك قول الشارح وألغيناه لجواز ان يريد بالالغاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه فليتأمل (قوله أو المنقول عنه واليه فالاصل) أى الراجح حمله على المنقول عنه ثم مثل المنقول بقوله صليت (وأقول) ان أراد الحمل فى نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول اليه بل من باب احتماله معناه الحقيقى ومعناه المجازى لان استعمال الصلاة فى غير الدعاء مجاز فى اللغة وان أراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتى فيما بعد ثم هو أى اللفظ محمول على عرف المخاطب فى خطاب الشرع الشرعى لانه عرفه ثم اللغوى اه وقول الشارح الآتى هناك فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعى معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولا على الشرعى وان ماله معنى عرفى عام ومعنى لغوى يحمل أولا على العرفى العام اه فليتأمل ثم رأيت المحشين قالا ما نصه واللفظ للكمال قوله مثالهما الخ أى اذا كان التخاطب بعرف اللغة لا بعرف الشرع ولا بالعرف العام لانه اذا كان التخاطب باحدهما قدم على اللغوى كما يؤخذ مما سيأتى اه ويرد عليهما انه اذا كان التخاطب بعرف اللغة كان المثال الثانى من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقى

اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر اما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فانه يعتق عليه اتفاقا ان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك فاصح الوجهين عندنا كقولهم انه يعتق عليه مؤاخذة باللازم وان لم يثبت الملزوم (وهو) أى المجاز (والنقل خلاف الاصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقى والمجازى أو المنقول عنه واليه فالاصل أى الراجح حمله على الحقيقى لعدم الحاجة فيه الى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للموضوع له أولا مثالهما رأيت اليوم أسدا وصليت أى حيوانا مفترسا ودعوت بخير أى سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية

والمجازى لا من باب احتماله معناه المنقول عنه والمنقول اليه كما هو مراد الشارح ثم رأيت شيخنا العلامة قال مانصه قوله أو المنقول عنه ينبغى أن يكون الحمل عليه لا بالنسبة الى أهل المنقول عنه ولا الى أهل المنقول اليه بل الى غيرهما أما بالنسبة الى أحدهما كأهل اللغة أو أهل الشرع فهو محتمل لمعنييه الحقيقى والمجازى فيقدم الحقيقى حيث كان فليتامل اه (وأقول) ينبغى أن المراد بغيرهما فى قوله بل الى غيرهما مايعم السامع والمتكلم اذ مجرد ان السامع الحامل غيرهما مع كون المتكلم أحدهما لايكفى فى الحمل على المنقول عنه وكونه من تعارض الحقيقة والمجاز بل اذا كان المتكلم أهل اللغة كان المناسب الحمل على المعنى الاول وكان ذلك من تعارض الحقيقة والمجاز لان المنقول عنه هو الحقيقة عند المتكلم والآخر عنده مجاز واذا كان المتكلم الشارع كان الامر بالعكس فليتامل (قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك) يفيد أن اللفظ بالنسبة الى معنييه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشترك وان كان لفظا واحدا متعدد المعنى والوضع قال العصام فى بعض كتبه ومما ينبغى أن ينبه عليه ان المثبت فى كتب الميزان رسم المشترك بما تعدد معناه ويكون وضعه لتلك المعانى على السوية بان لايتخلل بين المعنيين نقل بان يوضع لمعنى ثم ينقل عنه الى آخر لمناسبة بينهما والواقع فى كثير من كتب الاصول ان المشترك ماتعدد معناه ويكون حقيقة فى الجميع ومن تلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب اه ثم نازع فيما وقع فى التنقيح وصرح به السيد من زيادة قيد تعدد الوضع فيه وقد نقلناه فيما سبق وعبارة السعد فى شرح الشمسية وان كان الثانى أى ان كان معنى الاسم كثيرا فان كان وضعه للمعانى الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذاك ولم يعتبر النقل من أحدهما الى الآخر سمى اللفظ بالنسبة الى جميع المعانى مشتركا والى أحدها مجملا كالعين للباصرة والجارية والذهب وان لم يكن وضعه للمعانى على السوية بل وضع أولا لاحدها ثم نقل الى الآخر لمناسبة بينهما فاما ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لايستعمل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع والاصطلاح أولا فان ترك سمى منقولا وينسب الى الناقل وان لم يترك فحال استعماله فى المعنى الاول الموضوع هو يسمى حقيقة وحال استعماله فى المعنى الثانى الذى نقل اليه يسمى مجازا اه وبه يظهر ان تعدد المعنى فى المنقول بالنسبة الى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فيتضح قول الشارح والمنقول لافراد مدلوله الخ واعلم ان المفهوم من تمثيل الشارح لقوله وهو والنقل خلاف الاصل مع تمثيله لقوله بعده وأولى من الاشتراك ان المراد باحتمال اللفظ المذكورات حتى يحمل على مايحمل عليه منها على التفصيل المبين فى المتن أعم من احتماله لارادتها بعد العلم بثبوتها فان الاسد فى تمثيله الاول قد ثبت مجازيته فى الشجاع والصلاة فيه قد ثبت نقلها على الاصح للصلاة الشرعية واحتماله لاصل ثبوتها ألا ترى قوله فى تمثيله الثانى محتمل فيما يخرج من المال الخ فانه ظاهر فى ان المراد انه محتمل لوجود كونه حقيقة شرعية أو مجازا لغويا فتامل (قوله قيل والمجاز والنقل أولى من الاضمار) قال شيخ الاسلام ليس المراد بالمجاز هنا مطلقه المقابل للحقيقة بل مجاز خاص وهو المجاز الذى ليس باضمار والا فالاضمار مجاز أيضا ولهذا اقتصر ابن الحاجب على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز اه (وأقول) مما يدل على ارادة ذلك الخاص أمران الاول انه المتبادر

من

(و) المجاز والنقل أولى من الاشتراك لان المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الاغلب أولى والمنقول لافراد مدلوله قبل النقل وبعده لايمتنع العمل به والمشترك لتعدد مدلوله لايعمل به الا بقرينة تعين أحد معنييه مثلا الا اذا قيل بحمله عليهما ومالا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالاول كالنكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة فى أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز فى الآخر والثانى كالزكاة حقيقة فى النماء أى الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضا أى لغوية ومنقولا شرعيا (قيل) والمجاز والنقل أولى (من الاضمار) فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فقيل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل الى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز

لان قرينته متصله والاصح انهما سيان لاحتياج كل منهما الى قرينة وان الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ

من اطلاق المجاز والثانى مقابلته بالاضمار ثم قد يدل كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر الاضمار لدخوله فى المجاز كما اقتصر ابن الحاجب على ماذكره وهو ممنوع بل المصنف يحتاج الى افراده بالذكر ليتأتى له حكاية هذا القول وليلا يتوهم انه أراد بالمجاز ماعدا الاضمار على ماهو المتبادر (قوله لان قرينته متصله) قال شيخ الاسلام أى به أى بما يحتاجه اذ لا يدرك معناه الا بالاضمار فقرينة الاضمار كون مايحتاجه لا يدرك الا به بخلاف قرينة المجاز فانها منفصلة خارجة عنه والاصح اكتفى باحتياج كل منهما الى قرينة اه وقال شيخنا العلامة لان الاضمار هو المسمى سابقا بالاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وقرينة صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله والاصح انهما سيان) أى واستواؤهما لا ينافى ترجيح أحدهما المدرك لبعضه كما فى المثال الآتى وكذا يقال فى قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور المدرك لبعضه كما فى المثال الآتى (قوله لاحتياج كل منهما الى قرينة) أقول وأيضا فقد تكون قرينة المجاز الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها ان لم تكن أبلغ (قوله وهما وجهان عندنا كما تقدم) أى والاصح منهما العتق كما قدمه ولا يرد عليه قول الكمال فى آخر كلامه على ان المختار فى الروضة من زوائده انه لا يحكم بعتقه بمجرد قوله هذا ابنى لما كتبه شيخنا الشهاب بهامشه مما نصه الذى فى الزيادات فى قوله لزوجته يا بنتى لا فى الرقيق وعبارته المختار فى هذا انه لا يقع به فرقة اذا لم تكن نية وأما مسئلة قوله لعبده أو أمته أنت ابنى أو أنت ابنتى فليس فيها فى باب الطلاق ولا فى باب العتق ما يناقض ما فى الشرح من تصحيح العتق اه (قوله فى شرح قول المصنف والتخصيص أولى منهما (فماشك فى استجماعه لها يحمل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده دون الثانى لان الاصل عدم استجماعه لها) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى ان استجماعه لها هو الموافقة التى هى الصحة خلاف الاصل الذى هو عدم الاستجماع المذكور اذ الاصل فى كل حادث عدمه وعدم الاستجماع المذكور هو الفساد فالفساد لكونه عدم استجماع هو الاصل فقوله لان الاصل عدم فساده لا يخفى مافيه من التهافت والتناقض مع قوله بعده لان الاصل عدم استجماعه لها فليتأمل الخ وتبعه فى هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فقال فى قوله لان الاصل الخ قد سلف فى أول الكتاب ان الصحة موافقة الفعل الشرع بان وجد مايعتبر فيه شرعا فقول الشارح لان الاصل عدم فساده يحمل الى قوله الاصل وجود مايعتبر فيه شرعا وذلك بلا ريب مناقض لقوله الآتى لان الاصل عدم استجماعه لها فليتأمل اه (واقول) لامنشأ لهذا الاعتراض منهما الا الغفلة وعدم التأمل والعجب انهما أهملا التامل مع أمرهما به وكأنهما نسيا شروط التناقض التى منها اتحاد المعال مع اختلافه هنا فان المعلل بالاول غير المعلل بالثانى كما هو بديهى من الكلام فكيف مع ذلك يدعى التناقض (فان قيل) بل القائل واحد وهو الشافعى كما يدل عليه قوله وهما قولان للشافعى قلنا اما أولا فهذا الدليل فيه على انهما له دون غيره بل سياقه صريح فى اختلاف قائلهما غير الشافعى فان ذلك هو المفهوم من قوله فقيل كذا وقيل كذا ولو سلم ان قائلهما هو الشافعى دون غيره فقد قالهما على اعتقادين فكانا بمنزلة ما اختلف قائلهما ولو سلم فقد قالهما فى وقتين قطعا وشرط التناقض اتحاد الوقت

منه الناسى لها فتحل ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها

المعنى الاول مثال الاول قوله لعبده الذى ولد مثله لمثله المشهور والنسب من غيره هذا ابنى أى عتيق تعبيرا عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابنى فى الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثانى قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أى أخذه وهى الزيادة فى بيع درهم بدرهمين مثلا فاذا أسقطت صح البيع وارتفع الاثم وقال غيره نقل الربا شرعا الى العقد فهو فاسد وان أسقطت الزيادة فى الصورة المذكورة مثلا والاثم فيها باق (والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى اما فى الاول فلتعين الباقى من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل مثال الاول قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه ورخص

على الاول دون الثانى ومثال الثانى ١٣٤ قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقا وخص منه الفاسد لعدم حله

وقيل نقل شرعا الى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعي فاشك فى استجماعه لها يحل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده دون الثانى لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار أن التخصيص أولى من الاشتراك والاضمار وان الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقدم بهذه الاربعة العشرة التى ذكروها فى تعارض ما يحتمل بالفهم مثال الاول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطؤه لان النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعى أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الاول الاشتراك لثبوت ان النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى انه لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الزمخشرى أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجا غيره فانكحوا ما طاب لكم من النساء ويلزم الثانى التخصيص حيث قال تحل للرجل من عقد عليها أبوه

واعلم ما توهماه ان المعلل فى الموضعين هو الشارح وغفلا عن كونه حاكيا لكل تعليل عن قائل وعن اشارته فى تقرير القولين الى ملحظ كل قائل فى ذلك التعليل بحيث لا يبقى اشكال بوجه وبيان ذلك ان المعلل بان الاصل عدم الفساد هو قائل الاول وهو ان البيع هو المبادلة مطلقا ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية علقت الحل ابتداء بمطلق المبادلة الا أن يصحبها فساد فصار الحل هو الاصل الثابت الى تحقق الفساد فالفساد على هذا ملحوظ باعتبار كونه مانعا من ثبوت الحل لان وجود المخصص مانع من ثبوت الحكم والاصل عدم المانع فان المعلل بان الاصل عدم الاستجماع الذى هو بمعنى ان الاصل الفساد هو قائل الثانى وهو ان البيع هو المستجمع لشروط الصحة ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية علقت الحل بالبيع المخصوص وهو المستجمع للشروط فثبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها ملحوظا ابتداء باعتبار كونه شرط الثبوت الحل والاصل عدم وجود الشرط والحاصل ان الشئ الواحد يختلف حكمه باختلاف عنوانه والوجه الذى اعتبر فيه ولوحظ به فلما اعتبر الفساد على الاول مانعا من الحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم المانع ولما اعتبر على الثانى الاستجماع الذى هو بمعنى عدم الفساد شرطا للحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم وجود الشرط فتأمله فانه فى غاية الحسن والدقة لكنه خفى على الشيخين لان شغفهما بالاعتراض على الشارح منعهما من احسان التأمل وان أمعرا به لا يقال عدم التخصيص شرط للحكم والاصل عدم الشرط فيكون الاصل الفساد فلا فرق لانا نقول الملحوظ فى التخصيص مانعيته لا شرطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند الجهل بوجود التخصيص أو عدمه بخلاف ما جعل شرطا ابتداء لا يكفى جهله بل يضر ولا بد من تحققه فتامل ولا تكن من الغافلين (قوله فى تعارض ما يحتمل بالفهم) قال شيخ الاسلام أى المعنى لا اللفظى انتهى لا يقال بل اللفظى أيضا اذ اللفظ مع التعارض لا نقول هذا انما يصح لو كان احتمال المتعارضين على السواء فى صور أولويه أحدهما مع رجحان أحدهما فى غيرها وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح الراجح فى هذه المسائل ثم يمكن ان يخص أحدهما بقرينة توجب المعارضة على السواء فى الاولى ومع رجحانه فى الثانية كما لا يخفى ولا يتجه حينئذ الا العمل بمقتضى ذلك من الاحتياج الى المرجح لاحدهما فى الاول وتقديم الآخر فى الثانى وبهذا يظهر ما فى شرح المحصول للاصفهانى فى هذا المقام (قوله فقيل هى مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت اليها شرعا) أورد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه ان قول الشارح فقيل انها مجاز خلاف ما مشى عليه المصنف من انها منقولة اه (وأقول) هذا مما يتعجب منه لان الشارح ذكر هذا القول فى معرض التمثيل لهذه القاعدة ولم يذكر انه مختار المصنف ولا انه راجح ولا هو بصدد ذلك وقد علمت أن المثال مما يكفيه الاحتمال بل مجرد الفرض والتقدير فكيف بما قيل فهذا الايراد فى غاية السخافة كما لا يخفى على ذوى اللطافة (قوله وقد يكون المجاز) قال شيخ الاسلام قد للتحقيق اه (أقول) أى لان كون المجاز بهذه المذكورات كثير لا قليل (قوله بالشكل أو صفة ظاهرة) ينبغى ان المراد بالمشابهة فيها وعبارة المنهاج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنقوش اه وعبارة الاسنوى فى شرحه النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشئ باسم ما يشابهه اما فى الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو فى

الصورة كالطلاق على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبه في المعنى أو الصورة استعرناله اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي اه (قوله أو صفة ظاهرة) أي ظاهرة الثبوت لموصوفها فقوله لظهور الشجاعة أي ظهور ثبوت الشجاعة له ونسبتها اليه ويحتمل ان المراد ظهور ادراك ذلك للاطلاع على شجاعته بالمشاهدة بخلاف البخر للاحتياج في ادراكه الى مخالطته والقرب منه وهو غير معتاد (قوله أو ظنا لا احتمالا) ينبغي ان المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شانه في نفسه فلا يرد انه قد يظن عتق العبد في المستقبل بنحو وعد السيد وان العصير قد يحصل اليأس من تخمره لعارض فينتفي ظن تخمره (قوله وبالضد) أي الضدية ركائنة على حذف المضاف أي ضدية الضد وقضية هذه العلاقة صحة التجوز باطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلا (قوله والمجاورة) لم أر لها شيطا وقضية اطلاقها صحة التجوز باطلاق نحو لفظ الارض على النابت فيها من شجر وغيره ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد (قوله والزيادة والنقصان) قال العلامة ابن جماعة أورد واذلك في أنواع العلاقة فيكون علاقة وفيه حينئذ بحث لانه يتعين ان يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بامر في معنى وفي النفس من الصدق عليه حينئذ شئ اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان في تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لهذين التوجين تسمحا ذلالة بالى العلاقة فيهما فان اللفظ لم يخرج عن موضوعه في استعماله في غير فليتأمل (قوله نحو واسال القرية أي أهلها) قال المصنف ولقائل أن يقول يحتمل ان الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بان الاصل عدم المجاز اه وفي العضد وقولهم واسال القرية حقيقة فانها تجيبك أو ان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف اه وقوله فانها تجيبك قال السيد لان الله سبحانه قادر على انطاقها وزمان النبوة زمان خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي عليه الصلاة والسلام اه وقوله ضعيف قال السيد لان جواب الجدار غير واقع على وفق الاختيار في عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتحدي النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا في الاحكام وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع الا بالتحدي أيضا اه (قوله فقد تجوز أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها الخ) قد أطال ههنا شيخنا العلامة بما لخصه ان الشارح نبه بقوله أي توسع على ان المجاز ههنا بغير المعنى المتقدم وهو كلمة تغير اعرابها بزيادة أو نقصان أو الاعراب المتغير اليه المذكور وان هذا اختيار السكاكي وان الذي عليه الاصوليون كما صرح به السيد في حاشية المطول هو القول الثاني المذكور بقول الشارح وقيل يصدق الخ وأراد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجح قول غير الاصوليين وضعف قول الاصوليين مع انه في تقرير كلامهم (وأقول) لا نسلم انه نبه بذلك على ان المجاز ههنا بالمعنى الذي ذكره بل يحتمل انه نبه بذلك على ان المجاز ههنا بمعنى المتوسع فيه بل هو المتبادر من عبارته ولهذا قال الكمال انه نبه بقوله أي توسع على الخلاف في ان ماذكر من الزيادة والنقصان مجاز بالمعنى الاصطلاحي أم بمعنى المتوسع فيه وهو معنى لغوي اه ولا خفاء

ما يحمله من حمل أو بغل أو حمار (والزيادة) نحو ليس كمثله شئ فالكاف زائدة والا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محـ

ولكم في القصاص حياة أي في مشروعيته لان بها يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو في القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع شر القاتل الذي صار عدوا لهم فيكون الخطاب مختصا بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسأل القرية أي أهلها وقيل القرية حقيقة في الاهل كالابنية المجتمعة لهذه الآية وغيرها نحو فلولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أي العبادة المخصوصة فقيل هي مجاز فيها عن الدعاء بجامع لاشتمالها عليه وقيل نقلت اليها شرعا (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة (أو صفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابخر ظهور الشجاعة دون البخر في الاسد المفتقر (أو باعتبار ما يكون) في المستقبل (قطعا) نحو انك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتمالا) كالخل للعبد فانه يجوز أما باعتبار ما كان كالعبد لمن عتق فتقدم في مسئلة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة) كالراوية للظرف الماء المعروف تسمية له با

في ان هذا المعنى اللغوى قد ذكره الاصوليون فى عداد أنواع المجاز ولهذا قال الصفى الهندى فى نهايته وثانى عشرها أى جهات التجوز فى المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ عند من يجعل الكاف زائدة واذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم كان كل ما تقدم أولى لان فيه زيادة لا معنى لها وهو غير مرضى عند الفصحاء وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى واسأل القرية ونستعرف انه اذا وقع التعارض بين الاضمار والمجاز أيهما أولى اه ولما قال البيضاوى فى المنهاج فى سياق عد أنواع العلاقات تبعا للامام فى المحصول والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شئ واسأل القرية شرحه الاسنوى بقوله العاشرة أى من العلاقات الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شئ فان الكاف زائدة بتقدير ليس مثله شئ الخ ثم قال الحادية عشرة النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم بنقصانها كقوله تعالى واسأل القرية أى أهل القرية الخ ومثله فى شرح المصنف وغيره وهو فى غاية الظهور فى المعنى الذى بدأ به الشارح الا ترى قول الاسنوى كالمصنف وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ فانه مصرح بأن التجوز هنا بمعنى زيادة كلمة بل كلام الهندى نص فى ذلك ألا ترى قوله عند من يجعل الكاف زائدة وقوله لان فيه زيادة لا معنى لها وهؤلاء ائمة أصوليون فى صدد تقرير كلام الاصوليين مقدمون على مثل السيد فى نقل الاصول بلا تردد من عاقل وقد ذكروا هذا المعنى اللغوى وحينئذ فان أراد السيد بكون الاصوليين على القول الثانى أنهم لم يذكروا الاول الذى بدأ به الشارح فهو ممنوع منعا فى غاية الوضوح مؤيدا بأن من يقدم علمه فى نقل الاصول تقرر هذا المعنى فى سياق تقرير كلام أهل الاصول غاية ما فى الباب أن يلزم مخالفة الظاهر فى ذلك السياق والامر فيه هين لا يقال لزوم ما ذكر يدل على ارادتهم القول الثانى لانا نقول تحرر ذلك لا يقاوم الصرائح التى تقررت فى ارادة الاول على انه يحتمل احتمالا قويا ان يريد السيد مجرد نفى الاول عن الاصوليين بالمعنى الذى ذكره صاحب المفتاح وهو الكلمة التى تتغير اعرابها أو الاعراب المتغير اليه لا بالمعنى الذى أراده الشارح وهو التوسع المذكور وقد لا اشكال أصلا وبما تقرر يظهر اندفاع ما فى حواشى التلويح الخسروية فى هذا المقام (قوله حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) المقصود انه استعمل مثل المثل فى نفس المثل والقرية فى أهلها فان ذلك هو محل التجوز دون النفى والسؤال ويجوز أن يريد ان التجوز فى لفظ اسأل كما سيأتى عن السيد فى الكلام على قوله كما فى قوله واسأل القرية فى شرح قول المصنف وعدم وجوب الاطراد (قوله وليس ذلك من المجاز فى الاسناد) أى لان الاسناد فيه على هذا التقدير الى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه (قوله والسبب للمسبب الخ) ينبغى ان التقدير وسببية السبب منسوبا للسبب وكلية الكل منسوبا للبعض وتعلق المتعلق منسوبا للمتعلق لان العلاقة هى السببية والكلية والتعلق (قوله وما بالفعل على ما بالقوة) فيه أمران الاول ان قضية سياقه ان التقدير وقد يكون بما بالفعل على ما بالقوة ولا يخفى فساده فلابد فى تصحيحه من المصير الى حذف المضافين والتقدير وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى باطلاق لفظ الشئ المتصف بصفة بالفعل على الشئ المتصف بتلك الصفة بالقوة كاطلاق لفظ المسكر الموضوع للخمر المتصف بالاسكار بالفعل على الخمر المتصف به بالقوة وانما قدم على هذا قوله وبالعكس لعدم تاتيه فيه اذ اللفظ المتناول لما بالقوة حقيقة

والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسأل القرية أى أهلها فقد تجوز أى توسع بزيادة كلمة أو نقصها وان لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز فى الاسناد (والسبب للمسبب) نحو للامير يد أى قدرة فهى مسببة عن اليد لحصولها بها (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم أى أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أى مخلوقه ورجل عدل أى عادل (وبالعكس) أى المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لانه سبب له عادة والبعض للكل نحو فلان بيملك ألف رأس من الغنم والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائما أى قياما (وما بالفعل على ما بالقوة)

متناول

متناول لما بالفعل كذلك أيضا كلفظ الخمر فانه متناول حقيقة للمسكر بالفعل والثانى انه قد يعبر عن هذا بمجازا لاستعداد وأورد عليه ان هذه العلاقة يغنى عنها قوله فيما مر أو باعتبار ما يكون أى يؤل اليه وأجيب بالمنع فان المستعد للشئ قد لا يؤل اليه بأن يكون مستعدا له وامنعه قال شيخ الاسلام وفيه نظر لان ماذكره فيه آت فى اعتبار ما يكون ظنا مع أن الجواب بذلك لا ينحصر فيما ذكره آخرا اه (وأقول) يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق الى مجرد الاول اليه وهنا الى مجرد الاستعداد فليتامل (قوله كالمسكر للخمر فى الدن) لا يخفى ان المثال يكفى فيه صدقه على تقدير فلا ينافى انه لا يتعين فى مثل هذا كونه مجازا كما يعلم من قول المصنف السابق ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة فى الحال أى حال التلبس مع ماشرحنا به (قوله وقد يكون المجاز فى الاسناد) قال شيخ الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه به مر انتهى (وأقول) ينبغى أن يراد بمطلقه ما يسمى بلفظ المجاز اذ ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز فى الاسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقتهما لان ذاك لفظ مخصوص وهذا اسناد كذلك الا ان يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الامرين الصادق بكل منهما والثانى أن المعنى قد يقتضى تعلق قوله فى الاسناد بالمجاز بمعنى التجوز لكن الموجود فى عبارة المصنف مما هو ضمير المجاز وهو لا يعمل وان عبر الشارح بالاسم الظاهر ايضاحا للمعنى فينبغى تعلقه اما يكون حالا لها على التمام أو بمحذوف حالا لها على النقصان والمعنى وقد يكون المجاز كائنا فى الاسناد أى فى عداده ومن افراده (قوله بأن يسند الشئ لغير من هو له الملابسة بينهما) قال شيخنا العلامة عرفه البيانيون باسناد الفعل أو معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول فخرج نحو قولك الحيوان جسم وقولك جاءنى زيد غالطا مريدا عمرا وقول الدهرى أنبت الربيع البقل وقولك جاء زيد وأنت تعلم انه لم يجئ والثالث والرابع داخلان فى عبارة الشارح انتهى (وأقول) ما زعمه من دخول الثالث والرابع ممنوع منعا واضحا اما الرابع فظهر وجه بقوله للملابسة بينهما ضرورة ان الاسناد فيه ليس لاجل الملابسة واما الثالث فظهر وجه بقيد الحيثية المفهومة من قوله غير ما هو له أى من حيث انه غير ما هو له لان الامور التى تختلف بالاعتبار يعتبر فيها قيد الحيثية حتى انه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والاسناد هنا ليس الى غير ما هو له من حيث انه غير ما هو له ضرورة اعتقاد المتكلم أنه الى ما هو له فتدبر (قوله فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها) قال شيخنا العلامة يعنى فزاد المسند مجازا فى ازداد ووقع بين الفاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات قلب بفعل كل مكان الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف والاقرب ما قاله العضدان زادت مجاز فى التسبب العادى أى تسببت فى الزيادة على ان فى تأويل الشارح نظرا من وجه آخر وهو ان زاد القاصر وازداد مطاوعا زاد المتعدى كما صرح به فى شرح خطبة الكتاب فهما بمعنى واحد وزاد فى الآية على التأويل المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اه (وأقول) لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لانه أورده على الشارح بدليل قوله على ان فى تأويل الشارح نظرا من وجه آخر مع ان الشارح حاكاه عن القوم المذكورين لانه فى تقرير قولهم ولم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له وقد اشتهر انه لا تعترض الحكاية فالشيخ لفرط شغفه بالاعتراض على الشارح وقع فى مخالفة القانون من حيث لا يدرى مع ان

كالمسكر للخمر فى الدن (وقد يكون) المجاز (فى الاسناد) بان يسند الشئ لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا أسندت الزيادة وهى فعل الله تعالى الى الآيات لكون الآيات المتلوة سببا لها عادة (خلافا لقوم) فى تفهيم المجاز فى الاسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه فى المسند ومنهم من يجعله فى المسند اليه فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثانى زادهم الله تعالى

اعتراضه هذا بعرض توجيهه مدفوع * اما الوجه الاول منه فمازعمه فيه من التعسف ممنوع اذ لا تعسف فى القلب كيف وقد قبله السكاكى مطلقا وقال انه مما يورث الكلام ملاحة وقبله صاحب التلخيص حيث اشتمل على نكتة غير الملاحة التى أوردها نفس القلب وهى هنا المبالغة فى سببية الآيات حتى كانها فاعل الزيادة * وأما الوجه الثانى منه فان كان حاصله ان زاد فى الآية على التاويل قاصرفهو بمعنى ازداد فلا يصح ان يكون مجازا عنه لاتفاقهما فى المعنى فلا معنى للتجوز باحدهما عن الآخر كان مندفعا بل لم يكن له منشأ الا التباس لان اتفاقهما فى المعنى ليس بحسب الاصل بل بواسطة التجوز فلا يكون مانعا منه ومما يدل على ان زاد فى الآية هو المتعدى لا القاصر تعديه الى المفعول به وهو ضمير المؤمنين فلولا انه المتعدى اصالة لما صح نصبه اذ لك الضمير على المفعولية وبهذا يندفع أيضا قول شيخنا الشهاب مانصه ويمكن ان تقول ان زاد يصح ان يستعمل بمعنى ازداد اذا كان زاد سطا وعلا زاد المتعدى وحينئذ فلا يكون مجازا انتهى وجه اندفاعه ان تعديه ههنا مانع من كونه المطاوع لزاد المتعدى وموجب لكونه هو زاد المتعدى تجوز به عن اللازم على ان مجرد الصحة لا يمنع من المقصود لان هؤلاء القوم فى مقام تاويل الآية لما قام عندهم من الادلة على نفى المجاز فى الاسناد فيكفيهم صحة كون زاد ههنا هو المتعدى وان صح أيضا ان يكون هو القاصر لانهم ليسوا فى مقام الاستدلال بالآية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر يل فى مقام تاويلها الموافق ماثبت عندهم بادلة أخرى فاحسن التامل فى المقام نعم لقائل أن يقول ان تعديه الى المفعول به مانع من التجوز به عن اللازم لان التعدى واللزوم يدوران على المعنى فاذا كان بمعنى اللازم كيف يتعدى الى المفعول به الا ان يمنع دورانهما كليا على المعنى فليتامل (قوله اطلاق الآيات) قال شيخنا العلامة أى اضمارها واطلاق الآيات أو ضميرها عليه تعالى مع كون الاسماء توقيفية محل منع انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما لا وجه له اما أولا فلان كون الاسماء توقيفية أحد أقوال فيها فلا توجه لهذا الاعتراض حتى يثبت ان هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم فالجزم بالاعتراض من غير اثبات ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له رأسا فاسد قطعا وقد قرر الائمة انه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيرا ما يهمل ذلك غفلة عما ذكر أو محافظة على ترويج اعتراضه واما ثانيا فلو سلم ان هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم يتوجه عليهم هذا الاعتراض لان هذا الاطلاق فى كلام الله تعالى والخلاف انما هو فى اطلاق غيره تعالى فحاصل كلامهم انه تعالى أطلق هنا ضمير الآيات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعا بل هذا من جملة التوقيف الوارد نعم يتوجه عليهم انه يلزم اثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الآية غير هذا الوجه من التاويل كالتأويل الاول وكالاسناد المجازى الذى هو مذهبنا وأن يجوز اطلاق الآيات عليه تعالى فى سائر المحال لورود التوقيف به لكن هذا شئ آخر غير ما أورده الشيخ كما لا يخفى مع انهم يمكنهم دفعه بانه قام عندهم ما يمنع الاسناد المجازى ولما أورد عليهم الآية ذكروا فى دفعها عنهم هذا التاويل على سبيل الاحتمال الكافى فى مثل ذلك فكانهم قالوا لا ترد علينا الآية لاحتمالها هذا المعنى فليتامل (قوله ومنع الامام الرازى الحرف مطلقا) أقول لا ينافى نقل المصنف الاطلاق عنه وقول الشارح فى تفسيره أى قال لا يكون فيه مجازا فرادا لا بالذات

اطلاق الآيات عليه تعالى لاسناد فعله اليها (و) قد يكون المجاز (فى الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والتفتازانى) مثاله فى الافعال ونادى أصحاب الجنة أى ينادى واتبعوا ماتتلوا الشياطين أى تتلوه وفى الحروف فهل ترى لهم من باقية أى ماترى (ومنع الامام) الرازى (الحرف مطلقا) أى قال لا يكون فيه مجازا فرادا لا بالذات ولا بالتبع لانه لا يفيد الا بضمه الى غيره فان ضم الى ما ينبغى ضمه اليه فهو حقيقة أو الى ما لا ينبغى ضمه اليه فمجاز تركيبى

ولا بالتبع قول المحصول اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لجواز انه أراد بالمجاز بالذات مجاز الافراد مطلقا بدليل قوله عقب ذلك لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لابد وان ينضم الى شئ آخر لتحصل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد انتهى وبذلك يتضح ان كلام الامام في هذا المقام في مجاز الافراد دون مجاز التركيب (قوله قال النفشواني من أين انه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد) أقول هذا أحد أمرين اعترض بهما على الامام والامر الثاني انه لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لما دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان كذلك لما صح ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فانه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو انه لو تعدد دخول المجاز في الحرف وحده بل في التركيب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب فيكونه حقيقة أو مجازا انما يكون في التركيب لا في المفرد وليس كذلك لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف وقد حكى الاصفهاني الامرين في شرحه للمحصول معبرا عن الاول بقوله ثم نقول ما الدليل على انه اذا ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه فهو مجاز في التركيب لا في الافراد ولم لا يجوز أن يكون المنضم الى شئ غير ملائم له يصير قرينة في المجاز المفرد وهذا كما تقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما لا ينبغي أن يضم اليه بان تقول رأيت أسدا يرمي صار ذلك قرينة دالة على انه أراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهذا مجاز في المفرد دون التركيب انتهى ثم أجاب عن الامرين أما عن الاول فبقوله فالجواب عنه أن تقول الدليل عليه ما بيناه من كون الحرف لا يفيد معنى أصلا عند الافراد بل يجري مجرى المهملات فاستحال ان تفيده القرينة ما ذكرتم واما المثال المستشهد به فهو فاسد اما أولا فلان قوله رأيت أسدا لا يفتقر في كونه حقيقة الى قرينة أصلا الى آخر ما ذكره وانما تركته لسقم النسخة الواقعة لي منه في هذا المحل وأشار بقوله ما بيناه الخ الى ما بسطه قبل مما حاصله ان الحروف موضوعة لنسب مخصوصة بين الشيئين والنسب المخصوصة بين الشيئين بدون ذكر المنتسبين لا تفهم أصلا قال والقضية الاولى نقلية نقلها ابن الحاجب في كتبه الادبية والاصولية والقضية الثانية بديهية انتهى (قلت) ولعل سكوت الشارح على كلام النفشواني وعدم تعرضه لهذا الجواب لانه لا يسلم القضية الثانية ولا بداهتها بل النسب المذكورة تفهم في الجملة بدون ذكر المنتسبين وان لم يتبين الا بذكرهما أو يسلمها لكنه يمنع الاستحالة المذكورة اذ توقف أصل دلالة الحرف على المضموم اليه لا ينافي كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف واستعماله وحده في مناسب معناه الموضوع له وأما عن الثاني فبقوله لا نسلم ان ما ذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تطرق الى الحروف غايته ما في الباب انه ذكر معاني الحروف ولم يذكر ان الحروف تفيدها عند الافراد بل معناه لها معان تفيدها عند التركيب على ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى (قوله نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل) أي عليها قال شيخ الاسلام استعمل في التي للظرفية للاستعلاء لعلاقة هي مشابهة تمكنهم على المجذوع كتمكن المظروف في ظرفه انتهى وقضيته ان ذلك من قبيل الاستعارة وقد يقال ظاهر كلام النفشواني انه من قبيل المجاز المرسل والقرينة الضم الى ما لا ينبغي فهو قريب من جعل

قال النفشواني من اين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل أي عليها (و) منع أيضا (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (الا بالتبع) للمصدر أصلهما فان كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلهما

الاستعمالة قرينة (قوله وبان الاسم المشتق يراد به الخ) وبان اسم الفاعل يراد به المفعول واسم المفعول يراد به الفاعل من غير تجوز في أصلهما كما ذكر ذلك الاصفهاني في شرح المحصول حيث قال الثاني أي من وجوه النظر قوله المشتق لا يدخل عليه المجاز الا بعد الدخول على المصدر يطل باسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم دخول المجاز في المصدر كما يناف أمثلة المجاز انتهى (قوله وكان الامام فيما قاله نظر الى الحدث مجردا عن الزمان) أقول عبارة الامام ظاهرة في موافقة هذا الجواب فانه قال واما الفعل أي واما عدم دخول المجاز فيه بالذات فهو لفظ دال على ثبوت شئ لموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركبا من المصدر وغيره فلما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشئ انتهى ثم قال واما المشتق فلم يتطرق المجاز الى المشتق منه لا يتطرق الى المشتق الذي لا معنى له الا انه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى فتامل قوله فلما لم يدخل المجاز في المصدر الخ وقوله فلم يتطرق المجاز الى المشتق منه الخ تجده كالصريح بان كلامه ليس الا باعتبار مجرد المصدر في نفسه لا باعتبار قيد الزمان الخارج عنه واما ما أجاب به الكمال وقال انه الاقرب فيتوجه عليه ان المصدر في القسم الثاني من الاستعارة التبعية الذي ذكره وحمل عليه كلام الامام لا تجوز فيه في نفسه اذ الضرب في نفسه في طرفي المشبه والمشبه به بمعنى واحد بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر فالحمل عليه خروج عن ظاهر عبارة المحصول المذكورة فتبصر دعوى الاقربية نظر وكذا في قوله ومن تامل كلام المحصول ظهر له سلوك الامام طريق البيانيين انتهى والله سبحانه ولي التوفيق نعم يرد على جواب الشارح ما تقدم عن الاصفهاني وهو اسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم التجوز في المصدر أي نحو من ماء دافق أي مدفوق وسر كاتم أي مكتوم وحجابا مستورا أي ساترا وانه كان وعده مأتيا أي آتيا على أحد الاقوال الا ان يجيب بان الامام يمنع التجوز في ذلك اذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه أو يمنع عدم التجوز في المصدر بل يجوز ان يكون اسم الفاعل انما تجوز به عن المفعول بعد التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول انما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم فليتامل (قوله ولا يكون المجاز في الاعلام الخ) أقول ههنا مقامان الاول ان العلم باعتبار استعماله في المعنى العلمي هل هو مجاز أولا والثاني انه هل يصح التجوز باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العلمي ولا يخفى ان كلام المصنف كغيره ليس الا في المقام الاول وهو الذي خالف فيه الغزالي وبه يصرح تقرير الشارح لكلامه الاتي الى قوله لصحة الاطلاق عندهما وقوله لانه لا يراد منه السمة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وحينئذ فكلام المصنف هذا لا ينافي التجوز باستعمال العلم في معنى مناسب للمعنى العلمي وانك اذا قلت مثلا رأيت اليوم بياتما وأردت به شخصا معينا لكونه شيبا بياتما في اليوم كان مجازا لكونه استعارة تصريحية وهي من اقسام المجاز ولما التبس الحال على الكوراني ولم يتنبه للتمييز بين المقامين ولم يراجع مبسوطات الائمة ليعرف ان فرض هذه المسئلة ماذا توهم ان كلام المصنف في المقام الثاني وان مخالفة الغزالي فيه خبط خبط عشواء وقال ما نصه وما ذهب اليه المصنف

وبان الاسم المشتق يراد به الماضي والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز في أصله وكان الامام فيما قاله نظر الى الحدث مجردا عن الزمان (ولا يكون) المجاز (في الاعلام) لانها ان كانت مرتجلة

خلاف ما عليه المحققون اذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا وانما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به فى الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهى مجاز لغوى عند المحققين وكذلك اذا قلت رأيت اليوم أبا لهب واردت شخصا معينا وقصدت كونه كافرا مثله يكون استعارة فما ذكره الغزالى هو كلام فى غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله انتهى فما أحقه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وقوله وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

ثم رأيت شيخ الاسلام اشار الى مضمون ما ذكرته فراجعه وفى شرح المنهاج للمصنف واعترض النقشوانى على قولهم ان المجاز لا يدخل فى الاعلام بأن القائل يقول جاءنى تميم أو قيس وهو يريد طائفة من بنى تميم وهذا مجاز لا حقيقة وتميم اسم علم فقد تطرق المجاز الى العلم لما بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق وفى هذا الاعتراض نظر انتهى (قلت) ويمكن توجيه النظر بان المنفى مجازية العلم باعتبار معناه العلمى لا مطلقا كما علم مما تقرر ولعل هذا الاعتراض بالنظر لمن أطلق نفى المجازية عنه وقد علم مما ذكرنا وما سبق فى الكلام على تعريف الحقيقة ان الاعلام تنصف بكل منهما خلافا للامام وغيره (قوله أى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية) أقول يجوز رجوع الى فى العلمية على الحضور أى لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنه ما استعمل علما ثم نقل علما أيضا وبذلك يندفع ما أورده شيخ الاسلام كالكمال هنا (قوله فواضح) قال شيخنا العلامة غير واضح اذ المجاز يكفى فيه سبق الوضع بمجرده انتهى (وأقول) لا وجه للتوقف فى وضوحه بالنسبة للشق الثانى وهو المنقولة لغير مناسبة اذ النقل لغير مناسبة ينافى اعتبار العلاقة المعتبرة فى المجاز التى هى مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فينافى المجاز وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرتجلة المفسرة بالتى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف فى محله وقد تبعه المغيره كالكمال واشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب أى من انه اذا لم يسبق الاستعمال فى معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب انه اذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفى سبق الوضع ووجه افادة العبارة له بحملها على الكناية وهى اطلاق اللفظ مرادا منه لازم معناه لان الوضع لازم للاستعمال أى بحسب الغالب واللزوم فى الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك كما يعرف من محله فيثبت الوضوح ويندفع التوقف فيه (قوله وعدمها أولى) أقول من وجوه الاولوية اعتبار العلاقة للمجاز وهى منتفية عن العلم قطعا (قوله ويعرف المجاز أى المعنى المجازى) أقول فيه اطلاق المجاز على المعنى وهو صحيح خلافا لبعضهم فقد قال فى التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا الا خطأ وجله على خطأ العوام من خطأ الخواص انتهى (قوله بتبادر غيره) قال العضد يرد عليها أى على هذه العلامة المشترك اذا استعمل فى معناه المجازى اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شئ منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان أجيب بانا لا نسلم انه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا لو صح ذلك لصدق على المعنى انه

أى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح أو لمناسبة كحسن والده بما وان لاحظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند رواتها (خلافا للغزالى فى متلح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحارث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا خلاف فى التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أى المعنى المجازى للفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسياتى

يتبادر غيره اذ غير المعين غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا فى المعين فلا يكون مشتركا بل متواطئا انتهى ثم حكى فى الجواب ما بينه السيد بقوله وتحرير الجواب انه انما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازا فى المعين وحقيقة فى غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطئا أن لو تبادر الى الفهم مفهوم أحدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذى هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم ان المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل فى خصوصية أحدهما لكنا لا نعلمه بل نجزم ان المراد اما هذا المعين واما ذاك المعين وهذا هو المراد بتبادر غيره وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازى فنحن نجزم بارادة معين مغاير للمعنى المجازى وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شئ من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك يتردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة انتهى (قوله ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة) وأقول وجه الاخذ ان الغير فى قول المصنف ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة ليس المراد به فى الواقع الا الحقيقة فاذا كان المجاز يعرف بتبادر غيره الذى هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذى هو ذلك الغير يعرف بتبادره من غير قرينة وهذا فى غاية السداد والوضوح وليس مبنيا كما ترى على انعكاس العلامة فان قيل لا نسلم ان ذلك الغير ينحصر فى الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى من اللفظ انما يتصور حين استعماله فى المعنى وأما معرفة أن معناه كذا للعلم بانه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ الذى يتبادر منه المعنى لا يكون الا الحقيقة فتدبره وحينئذ لا يرد ما يقال ان هذه العلامة للحقيقة تنتقض بالمشترك لانه لا يتبادر شئ من معانيه أما أولا فالعلامة لا يجب انعكاسها كما علمت فلا يضر تخلف هذه العلامة عن المشترك وأما ثانيا فلا نسلم الانتقاض المذكور أما على قول الشافعى ومن وافقه ان المشترك عند تجرده من القرائن ظاهر فى معنييه أو معانيه فظاهر وأما على قول غيره فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر منه على البدل كما تقدم ايضاحه فى كلام السيد السابق قريبا وذلك كاف كما لا يخفى ثم رأيت ما سيأتى عن شرح المنهاج للمصنف واذا علمت ذلك علمت بطلان ما شنع به شيخنا العلامة حيث قال فى قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ ما نصه الذى يؤخذ من الاثبات هو النفى فالمأخوذ فى معرفة الحقيقة هو ان انتفاء تبادر غير المعنى علامة الحقيقة لا تبادر المعنى كما قاله الشارح والا انتقض بالمشترك وبدل لما قلنا قول العضد ومنها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة انتهى ثم اعلم ان هذا الاخذ مبنى على وجوب انعكاس العلامة وقد نقله الشارح فيما مر انتهى ووافقه شيخنا الشهاب على مضمونه وذلك لانك قد علمت بطلان الحصر فى قوله الذى يؤخذ من الاثبات هو النفى وفى قوله فالمأخوذ الخ اذ قد بان لك مما لا مزيد عليه وضوح الاخذ الذى ذكره الشارح بالوجه الذى بيناه وكان الشيخ توهم ان وجه الاخذ منحصر فى المقابلة وتوهم ان هذا الاثبات لا يقابله الا النفى وغاب عنه ما بيناه مما هو فى غاية الوضوح وكذا بطلان قوله والا انتقض

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة

بالمشترك

بالمشترك اذ قد بان لك ان لا انتقاض وقوله ثم اعلم الخ اذ قد بان لك عدم البناء على ما ذكر على ان عدم وجوب انعكاس العلامة لا ينافي صحة انعكاسها في بعض المواد الخصوص تلك المادة نظير قولهم الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى انه لا يصح كليا انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية في بعض المواد كما صرحوا به فالمانع من صحة عكس هذه العلامة الخصوص هذه المادة وانما يقع اذا كان اعتبارها من حيث كونه عكس العلامة من حيث كونها علامة فتدبر ولا تكن من الغافلين وأما قوله ويدل لما قلنا قول العضد الخ فجوابه أما أولا فلم يقم عقل ولا نقل على امتناع مخالفة العضد خصوصا من مثل الشارح فان اعتقد الشيخ ان الشارح لم يطلع على ما في العضد فهو بلاء عظيم لا يصدر مثله الا عمن ابتلي بفساد عقله وان اعتقد أنه اطلع عليه لكنه أخطأ في مخالفته فان اعتقد ان الخطأ لمجرد مخالفة العضد من حيث مجرد كونه مخالفة العضد فهو جنون لا يعيب به ذوو العقول وان اعتقد انه لانحصار الصحة فيما قاله العضد في خصوص هذا المحل وفساد ما قاله الشارح فيه فقد اتضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه وقد خالف العضد هنا من عداه من شراح مختصر ابن الحاجب في تفسير قول ابن الحاجب عكس الحقيقة ففسروه على وفق ما قاله الشارح كما أوضح ذلك السعد والسيد في حاشيتيهما ولم يعترضا عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم في صحة ما قالوه بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما والعجب من الشيخ حيث لم يتعرض لذلك وكأنه لم يطلع عليه بل هو الظاهر أو قصد ترويج اعتراضه بسكوته عنه لكنه بعيد وأما ثانيا فجعل العضد العلامة عدم تبادر الغير لولا القرينة لا ينافي جعلها التبادر من غير قرينة كما ذكره الشارح موافقا لما ذكره من عدا العضد من شراح المختصر حتى يرد بكلامه كلام الشارح اذ ليس في كلامه ما يفيد الحصر فيما قاله ولا ما ينفي ما قاله غيره لظهور ان عدم تبادر غير الشيء صادق بتبادر الشيء ومجامع له فكيف يعترض أحدهما بالآخر فاعتبروا يا أولي الابصار وأما ثالثا فالتمسك بكلام العضد ليس أولى من التمسك بكلام غيره كامام الاسلام والمسلمين الامام فخر الدنيا والدين قال في المحصول أحدها ان يسبق المعنى الى أفهام جماعة من أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة فيعلم انها حقيقة فيه انتهى وكالامام صفي الدين الهندي قال في نهايته أحدها ان يتبادر المعنى الى فهم جماعة من أهل اللسان عند سماع اللفظ من غير قرينة والمتبادر الى الفهم هو الحقيقة وكالامام العلامة القاضي البيضاوي قال في منهاجه علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجمال الاسنوي في شرحه وهو أي علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه أمران أحدهما سبقه الى افهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره ثم أورد المشترك وأجاب عنه بما سيأتي عن المصنف وقال المصنف في شرحه العلامة الاولى من علامتي الحقيقة تبادر الذهن الى فهم المعنى من غير قرينة فان قلت ما ذكرتم منقوض طردا وعكسا أما الطرد فلان المجاز المنقول والمجاز الراجح مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينة دون حقيقتهما واما العكس فلان المشترك حقيقة في مدلوليه مع عدم تبادر شيء منهما الى الفهم قلت أما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما يتبادر لانه حقيقة فيه وكونه مجازا فيه أيضا لا ينافي كونه حقيقة فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا وأما عدم تبادر

الحقيقة الاصلية فاصير وربتها الآن مجازا عرفيا واما المجاز الراجح فقال صفي الدين الهندي هو نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة وتخلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدح فيه الا ترى ان الغيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر وتخلفه في بعض الاوقات لا يقدح في كونه دليلا عليه لاسيما في المباحث اللغوية والامارات الاعرابية وأما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به عنه ان التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اه وأجاب الكمال عن المجاز الراجح بوجه آخر حيث قال فان فرض تبادره أي المجاز دون قرينة لقوة اشتهاره فقد صار حقيقة بحسب ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فما تبادر الا لكونه حقيقة وان كان مجازا باعتبار وضع آخر اه فانظر هذه النصوص من هؤلاء الائمة المعروفين بسعة الاطلاع ومزيد التتبع والتحرير وكان الشيخ لاعتياده الاقتصار على مطالعة العضد ظن انه لا مزيد على ما فيه واعلم ان المشهور من قول الاسنوي لان السامع لو لم يعلم الخ ان هذه العلامة في حق من يجهل الوضع فيستدل بتبادرهم غيره من أهل اللغة لان ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع فتامله (قوله وصحة النفي) قال شيخنا العلامة عبارة العضد صحة النفي في نفس الامر كقولك البليد ليس بحمار وانما قلت في نفس الامر لينتفع ما أنت بانسان لصحته لغة اه وهذا القيد أهمله الشارح مع الحاجة اليه اه (وأقول) اما أولا فللشارح اسوة في اهماله بغيره كابن الحاجب ذلك الامام الذي للشيخ غاية الاعتناء بكلامه والذب عنه والانحراف التام من مخالفيه واما ثانيا فوجه اهماله الاستغناء عنه بكون المتبادر من صحة النفي صحته في نفس الامر لا لشيء آخر لغة والتبادر علامة الحقيقة ولا يتوهم عاقل ان الشارح لم يطلع على عبارة العضد بل لا شبهة في انه كرر الاطلاع عليها لكنه اسقط هذا القيد قصدا اشارة الى انه مستغنى عنه بقي ههنا بحث وهو ان اعتبار هذا القيد الذي صرح به الكمال أيضا يشكل معه الجواب الذي حكاه في دفع الاعتراض الذي نقله أيضا وذلك لانه مع فرض عدم معرفة ان المعنى حقيقي كيف يمكن معرفة صحة نفيه في نفس الامر ليستدل بتلك الصحة على التجوز فتامله (قوله بان لا يطرد كما في واسأل القرية أي أهلها ولا يقال واسأل البساط أي صاحبه أو يطرد لا وجوبا الخ) اعترضه الكمال وتبعه شيخ الاسلام بان حاصله يرجع الى أنه لا يلزم اطراد مجاز من المجازات في جزئيات مدلوله لانتفاء التعبير به في بعضها بان يعبر بالحقيقة بدله كالتعبير بالشجاع بدل الاسد في بعض ذوي الشجاعة ولا شك ان مثل ذلك يأتي في الحقيقة التي لها مجاز فانه يصح التعبير في بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدلها الخ (وأقول) يمكن أن يجاب بان حاصل كلام الشارح ان المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد ذلك المعنى مع امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الأفراد الى اطلاق يكون حقيقيا ألا ترى الى قوله بخلاف المعنى الحقيقي الى قوله لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها ولا دور في ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما ان معرفة ان ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الاول حقيقي ثم الاطراد وعدمه بهذا المعنى يتنزل الاول كل جزئي من جزئيات الحقيقة وكل جزئي

(وصحة النفي) كما في قولك في البليد هذا حمار فانه يصح نفي الحمار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كما في واسئل القرية أي أهلها ولا يقال واسئل البساط أي صاحبه أو يطرد لا وجوبا كما في الأسد للرجل الشجاع

من جزئيات المجاز وذلك لان أى جزئى من الالفاظ يستعمل فى معنى جزئى ان اطرد استعماله فيه وفى أمثاله بأن صح اطلاقه على كل منها فان لم يتأت استعمال لفظ آخر فى ذلك المعنى الجزئى أو غيره من أمثاله حقيقة كان ذلك الجزئى حقيقة والا كان مجازا فاذا استعمل أسد فى هذا الشجاع المعين كان مجازا لانه وان اطرد فيه وفى أمثاله لكن يتأتى استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو فى شئ من أمثاله كلفظ شجاع وبهذا يندفع قول الكمال ان الاطراد وعدمه بهذا المعنى انما يميز بالاول منهما جملة الحقيقة عن جملة المجاز وبالثانى جملة المجاز عن جملة الحقيقة وليس ذلك مقصودا للعلامة انما مقصودها تعرف كون كل لفظ جزئى يقبل علامة المجاز مجازا وكون كل لفظ جزئى يقبل علامة الحقيقة حقيقة (فان قلت) يرد على الشارح بعد ذلك ان أحد المترادفين يصح استعماله فى كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله فى بعض الافراد الى الرديف الآخر الذى هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع ان كلا منهما حقيقة لا مجاز (قلت) يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجوز كما تقدمت الاشارة اليه فليتامل (قوله كما فى واسئل القرية) فيه أمران الاول أنه لا يبعد ان المراد ان التجوز فى لفظ القرية بان أريد به أهل القرية حيث كان المسند مما لا تصح نسبته الى نفس القرية هو والثانى قال شيخنا العلامة التمثيل به للفظ الذى لم يطرد فى أفراد معناه المجازى مبنى على انه من المجاز المحدود بما سبق خلاف ما سبق للشارح ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره فى نظائر معناه لا باستعماله هو فى أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد الا أن يراد به المجاز فى الهيئة التركيبية أعنى ايقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بان تقول اسأل البساط اذا أمرته بسؤال أهله قاله التفتازانى قال وبهذا تشعر عبارة الشارح يعنى العضد اه (وأقول) أما قوله التمثيل به مبنى على أنه من المجاز المحدود بما سبق الى قوله خلاف ما سبق للشارح فان أراد به الاعتراض على الشارح بان هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له فهو مردود أما أولا فلما تقدم مكررا أن التمثيل مما يكفى فيه الاحتمال بل مجرد الفرض فكيف بما قيل به فكون هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه ومن له خبرة بكتب الائمة لا يرتاب فى أنها مشحونة بامثال هذا الصنع وأما ثانيا فكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من جملة ما سبق له لانه حكاه أيضا فيما سبق غاية الامر انه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هنالك بقيل لم يقصد به تضعيفه بل هو لمجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم فان أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا بعد تسليمه لا يقتضى الاعتراض عليه لانه يكفى مجرد حكايته فى صحة بناء التمثيل عليه وأما قوله ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره الى آخر ما نقله عن المولى التفتازانى فجوابه أنه لا محذور فى ذلك بل فيه فائدة وهى التنبيه على أنهم أرادوا بالاطراد ما يشمل ذلك لئلا يتوهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع انه ليس كذلك على ان السيد خالف التفتازانى حيث قال شرح الكلام العضد ما نصه يعنى ان لفظة اسأل استعملت فى محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم

فيصح فى جميع جزئياته من غير وجوب بل جواز أن يعبر فى بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقى فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة فى جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقى بغيرها (وجمعه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالامر يجمع على الفعل مجازا يجمع على أوامر بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر

تستعمل فى محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك أى تعلق السؤال بالاهل وهذا مبنى على ماسيأتى من مذهب المصنف فى مثل قولنا أنبت الربيع البقل أى من أن المجاز فى المسند بالتأويل فى أنبت وهو السبب العادى وان كان وضعه للسبب الحقيقى وعبارته أعنى السيد فيما سيأتى وأما قول المصنف ان أنبت موضوع للسبب الحقيقى واستعماله فى السبب العادى مجاز فقد صرح به فى المنتهى وهو مذهب شرذمة من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح وغيره اه وكتب أعنى السيد بهامش ذلك مانصه ليس المقصود ان السبب العادى جار فى جميع الصور حتى ينتقض بنحو وحد جده بل المقصود ان الفعل موضوع للنسبة الى ماهو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا أسند الى غيره فقد خرج عن موضوعه سواء استعمل فى السبب العادى أو فى ملابسة أخرى مغايرة للملابسة مع الفاعل وكذا الحال فى المفعول نحو اسأل فانه موضوع لأن يوقع على ماهو صالح لان يكون مسؤلا فتأمل اه أى فاذا أوقع على مالا يصلح ان يكون مسؤلا كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل فى ملابسة مغايرة للملابسة مع المفعول وكان معنى اسأل القرية لابس القرية ملابسة تتعلق بسؤال أهلها وحاصله ان المجاز على هذا فى لفظ اسأل فقط ثم أشار أعنى السيد الى رد ماقاله التفتازانى من وجهين تانيهما ان عدم الاطراد أن يستعمل لفظ فى محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان يستعمل نظيره فيه وماذكرتم من هذا القبيل اه والوجه انه يصح أيضا أن يراد بالاطراد مايشمل هذا المعنى أيضا وقوله لا أن يستعمل الظاهر كما قال بعضهم أن يقال لا أن لا يستعمل فليتأمل (قوله ولا يقال واسأل البساط) قال القرافى فى شرح المحصول قلنا لانسلم انه يمتنع بل كلام سيبويه وغيره يقتضى الجواز قال سيبويه لا يصح أن يقال قامت هند ومرادك خلافها يعنى لان قرينة التعذر فى القرية هى الدالة على الاضمار ولا تعذر هنا فى هند فلا يجوز اضمار بغير دليل وهذا يقتضى اسأل البساط بقرينة التعذر فيصرف السؤال الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه كلام القرافى (قلت) وقد ذكر النحاة مايصرح بقياسية جواز نحو اسأل البساط فقد ذكر ابن مالك فى تسهيله أنه يجوز حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فى اعرابه وقسم ذلك الى قياسى وسماعى وذكر أن ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسى نحو واسال القرية وأشربوا فى قلوبهم العجل اذ القرية لاتسئل والعجل لايشرب وان لم يمتنع ذلك فهو سماعى كقوله

عشية قرا الحارثيون بعدما ✽ قضى نحبه فى ملتقى القوم هوبر

أى ابن هوبر اه وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الاشكال ومما يقويه ان المعتبر فى العلاقة نوعها الاشخصها وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة فاوجه الامتناع والحاصل ان كلام الاصوليين مصرح بامتناع نحو اسأل البساط أى ساحبه وكلام النحاة مصرح بجوازه ويمكن التوفيق بينهما بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل حينئذ لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف كما اذا حذف لفظ الاهل من قولنا اسأل القرية تسببا ثم أريد بلفظ القرية نفس الاهل أو أريد بالمسند معنى مجازى مناسب للمفعول كما تقدم فى كلام السيد وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف

اليه

اليه فى معنى المضاف بل أبقى بحاله مرادا منه معنى المضاف اليه كما كان قبل الحذف بأن حذف فى المثال لفظ الاهل مع ارادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وهذا مع بعده من كلامهم وان اندفع به التنافى لكن يبقى الاشكال بما أشرنا اليه من أن المعتبر فى العلاقة نوعها مع تحقق القرينة فلم امتنع ذلك فليتأمل (قوله وبالتزام تقييده) فان قلت يرد عليه الاسماء الملازمة للاضافة بل والحروف لالتزام تقييدها بمتعلقها (قلت) يمكن التخلص بوجهين الاول أن يقيد هذه العلامة خاصة بما جهل حاله اما ما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التفات لهذه العلامة بالنسبة اليه اذ الدليل الدال على انه حقيقة مقدم عليها والثانى ان المراد التزام تقييده لا التصور فى معناه ولا الارادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وان الجاز لم يقيد لاجل ذلك فليتأمل (قوله أى لين الجانب) قال شيخنا العلامة تفسير للذل فقط لا لجناح كما هو ظاهره اذ لا معنى لاختصاص لهما لين جانب الذل ولا لجناح الذل اذ لا معنى لاختصاص لهما لين الجانب واعلم الشارح رأى فى كلام بعضهم تفسيرا اختصاص لهما جناح الذل بلين الجانب بصيغة الامر قاصدا تفسيرا اختصاص بلين والجناح بالجانب فاعتقد أن لين مصدر مضاف للجانب تفسير لجناح الذل فليتأمل اه (وأقول) أما أولا فقوله كما هو ظاهر مجرد دعوى لاسندا لها من عقل أو نقل بل لا حامل عليها الا مجرد محبة الاعتراض بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمضاف اليه كما يحتمل الرجوع للمضاف والمميز القرائن ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته ودعوى ظهوره فى الثانى خيال باطل لا اعتبار به اذ لم يشهد به عقل ولا نقل وقل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وأما ثانيا فلو سلم أن ظاهر ما ذكر كان غاية الامر ايهام فى العبارة مدفوع بالتأمل فى المعنى ومثله كثير حتى فى كلام الصادق فلا محذور فى ذلك بوجه وأما ثالثا فلا نسلم انه لا معنى لان يقال اخفض لهما لين جانب الذل لان حاصله اخفض لهما لين جانبك أى لينك الحاصل بواسطة الذل أى التذلل أى قربه منهما بأن تعاملهما به أو زدله ما منه بواسطة زيادة التذلل وهذا معنى صحيح لطيف لا ريب لمتأمل فى صحته ولطفه فلا وجه لنفى المعنى عنه وأما رابعا فلا نسلم انه لا معنى لان يقال اخفض لهما لين الجانب أى قربه منهما بما ملتهما به أو زد لهما منه وقد أشار الكمال الى انه تفسير لجناح حيث قال واعلم أن ظاهر هذا التمثيل ان استعمال الجناح فى لين الجانب من قبيل المجاز فى المفرد واذا علمت ذلك فاعجب غاية العجب من قوله ولعل الشارح الخ فانه من العظائم وذلك لانه زعم بغير سند أن المعنى المشكل أى فى زعمه والا فقد علمت أنه لا اشكال فيه وظاهر كلام الشارح ثم أخذ يعتذر عنه بما يحاشى عنه بعض فضلاء الطلبة فضلا عن مثل هذا الامام المجمع على جلالته وامامته ومزيد تأنيه وتحريه وقوة نظره وتأمله وقد علمت بطلان ما زعمه على الشارح وما رتبه عليه مما يغنى عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان (قوله أى شدته) قال شيخنا العلامة تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما فى حتى تضع الحرب أوزارها اه (وأقول) ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطعا أما أولا فلان فيها لغتين التذكير والتأنيث ولهذا قال شيخ الاسلام قوله أى شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها اه وأذا كان فيه لغة بالتذكير وان كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجبا وأما ثانيا فهب انه ليس فيها الا التأنيث لكن يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال كما فى قطائرها وقد قال النحاة قد يذكر المؤنث

(وبالتزام تقييده) أى تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أى لين الجانب ونار الحرب أى شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يقيد من غير لزوم كالعين الجارية

ويؤنث المذكر حملا على المعنى فالاول كقوله

ترى رجلا منهم أسيفا كأنما * يضم الى كشحيه كفا مخضبا

فذكر وصف الكف وهو مخضبا حملا على معنى العضو والثانى كقول بعضهم أتته كتابى فاحتقرها فانث ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولهذا قال الفقهاء رضى الله عنهم فى الدعاء للميت فى الصلاة عليه انه اذا كان الميت أنثى قال هذه أمتك وأنت ما يعود اليها قالوا ولو ذكره على ارادة الشخص جاز (فان قلت) سلمنا ذلك لكن الاولى التأنيث لانه اللغة المشهورة ولان التذكير بالتأويل خلاف الاصل فما وجه العدول عنه (قلت) يمكن ان يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حينئذ للناس دون الحرب (قوله متوقف على وجوده) أقول المتبادر منه ارادة تحققه فى نفس الامر لكن قول الكمال ووافقه شيخ الاسلام ينبغى ان يكون المراد وجوده تحقيقا كالمثال الذى تكلم فيه أو تقديرا كقوله تعالى أفأمنوا مكر الله فهو من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى صبغة الله كما قرر فى علم البيان انتهى يقتضى ارادة الوجود فى الذكر اذ لا معنى لانقسام الوجود فى نفس الامر الى تحقيق وتقديرى فليتأمل (قوله فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة قوله مستحيل خبر اطلاق وفى كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا تناقض ومخالفة للمتن فى أن المستحيل هو المطلق عليه لا الاطلاق الا ان يؤول بان المراد على المستحيل عليه ذلك الاطلاق فان دفع التناقض بان المأخوذ الاطلاق عليها من حيث هى والمستحيل انما هو الاطلاق عليها مرادا بها الابنية قلنا فالاطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بانه هو فليتأمل والذى يتبين ان يقال وهو مقتضى المتن أطلق سؤال القرية على معنى هو استفهامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف بها ان المراد استفهام اهلها وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا خروج عن ظاهر العبارة انتهى (وأقول) لا يخفى ان الاطلاق على كذا من أوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالاسناد الايقاعى أو غيره وأن نحو اسأل القرية لا استحالة فى طرفيه اذ كل منهما مستعمل فى أمر ممكن بل فى اسناد أحدهما الى الآخر اسنادا ايقاعيا فلا يصدق الاطلاق على المستحيل بل واحد من الطرفين لعدم استحالة معناه ولا على الاسناد الايقاعى وان استحال لعدم تحقق الاطلاق اذ لم يعبر عنه بلفظ لا يقال الفعل يتضمن النسبة لاعتبارها فى معناه والمراد بالاسناد ما يشملها فقد صدق الاطلاق لدلالة لفظ الفعل عليها لانا نقول المعتبر فى معناه النسبة الى الفاعل والكلام فى الاسناد الى المفعول اسنادا ايقاعيا وبذلك يتضح عذر الشارح فى العدول عن ظاهر التمثيل بالآية الى جعل المثال لفظ المسؤل المأخوذ منها ووجه أخذه منها ظاهر لانه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها والمراد باستحالة هذا الاطلاق استحالته من حيث ما دل عليه من اتصاف القرية بصيغة المسؤلية وغاية الامر أن فى الكلام مسامحة وأمثالها من الشائع الذائع فلا منافاة بين أخذ هذا الاطلاق وكونه مستحيلا ولا منشأ لزعم التناقض الا توهم ان المراد استحالة نفس الاطلاق وليس كذلك واذا أحسنت التأمل فيما قررناه وفهمت حق الفهم ما بيناه أيقنت بقيام عذر الشارح فى العدول عن ظاهر التمثيل وبصحة ما عمل اليه بل تعينه ويسقط جميع ما هول به الشيخ فقوله وفى كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا

(ويوقفه) فى اطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ومكروا ومكر الله أى جازاهم على مكرهم حيث تواطؤا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بان ألقى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه الى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا انه عيسى ولم يرجعوا الى قوله أنا سألكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر فاطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف اطلاق اللفظ على معناه الحقيقى فلا يتوقف على غيره (والاطلاق على المستحيل) نحو واسئل القرية فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وانما المسؤل أهلها (والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز) فليس لنا أن نتجوز فى نوع منه كالسبب للمسبب الا اذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكتفى بالعلاقة التى نظروا اليها فيكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى عكسه مثلا (ويوقف الآمدى) فى الاشتراط وعدمه

تناقض قلنا دعوى التناقض ممنوعة منعا لاشتباه فيه لان معنى أخذه منها انه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها وهذا لا ينافي كون هذا الاطلاق مستحيلا بالمعنى المتقدم الذي حاصله وما كله استحالة المعنى لان قياسية الاطلاق لغة لا تتوقف على صحة المعنى ولا تستلزمه كما لا يخفى ولعمري ان هذا في غاية الوضوح فعلم انه لا حاجة الى ما أبداه وردة بقوله فان دفع التناقض الخ لما بان بما لا مزيد على وضوحه انه لا تناقض بوجه وقوله ومخالفة للمتن قلنا أشار بمخالفته الى صرفه عن ظاهره اذ لا يصدق عليه الاطلاق على المستحيل لان الفعل يستعمل في السؤال ولا استحالة في نفس السؤال والقرية مستعملة في الابنية ولا استحالة في مجردها وانما الاستحالة في اسناد أحدهما الى الآخر لكن لا يصدق الاطلاق عليه لما بيناه فان قيل عبارته لا تفيد ما قررته فيها الا بمسامحة قلنا لا محذور في مسامحة دلت القرينة على المقصود معها والقرية هنا قوله وانما المسؤل أهلها فانه مصرح بأن استحالة الاطلاق ليس لنفسه بل باعتبار ما دل عليه وحينئذ فغاية الامر رجوع هذا الاعتراض الى المناقشة في العبارة وقد اشتهر انها ليست من دأب المحققين ولا المحصلين وقوله والذي يتعين أن يقال الخ قلنا هذا الذي وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وان كان صحيحا في نفسه الا انه لا يناسب قول المصنف والاطلاق على المستحيل اذ لا يتحقق معه الاطلاق على المستحيل بل الاسناد المستحيل كما يعلم مما قررناه (قوله ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا) قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى أن نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط النقل في الآحاد على الاصح محمول على غير الاشخاص كما حمل عليه المصنف في شرح المختصر حيث قال محل الخلاف آحاد الانواع لا الاشخاص اذ الشخص الحقيقي لا يصح كونه محل خلاف لان أحدا لا يقول لا أطلق الاسد على هذا الشجاع الا اذا أطلقته عليه العرب بعينه وأطال في بيان ذلك ثم قال فقد تحرر ان الخلاف في الانواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع الواحد وسبقه الى ذلك القرافي اه كلام شيخ الاسلام وما نسبه القرافي نقله الاسنوي وناعبث به عنه أيضا ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعه ومزيد تحريه وتحريره حتى قال فيه شيخنا الشريف الصفوي ليس على منهاج البيضاوي أجل من شرحه فقال قال القرافي والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وما نسبه المصنف في شرح المختصر ذكر مثله في شرح المنهاج أيضا ناسبا خلافه الى ايهام كلام بعضهم كما تقدم عن الاسنوي فقال والخلاف انما هو في الانواع لا في الجزئيات النوعية أي جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وجزم الزركشي بما قاله المصنف والشارح فقال في جنس العلاقة شرط بالاجماع لما ذكرنا وشخصها غير شرط بالاجماع فلا يقال لا يطلق الاسد على الشجاع الا بنقل من العرب او محل الخلاف انما هو النوع اه واذا سمعت هذا الكلام عن هؤلاء الائمة المعروفين بسعة الاطلاع الموصوفين بالجلالة والامامة بالاجماع خصوصا القرافي المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الاحاطة بهذا الفن وتحريره وكثرة زياداته واستدراكه فيه على غيره المحل الذي لا ينكر والمقام الذي لا يحصر وخصوصا مع تعقيبه كلام ابن الحاجب في هذه المسئلة والاشارة الى تأويل كلامه فيها والاستدلال على ما قاله

ولا يشترط السماع في شخص المجاز اجماعا بان لا يستعمل الا في الصور التي استعملت العرب فيها

بذلك الدليل الواضح الذى لا يسع عاقلا الا العمل بمقتضاه والتعويل على مغزاه كما فى شرح المختصر بل والى ان الذى فى كلامه مجرد ايهام كما فى شرح المنهاج كالاسنوى علمت ان موافقة الشارح لهم حيث نقل الاجماع مخالفا لما فى ذلك لابن الحاجب والعضد والسعد لو فرض ان كلامهم صريح فى المخالفة فكيف وهو قابل للتاويل بحمل الآحاد فيه على آحاد الانواع دون الاشخاص ليس مما يقضى منه العجب بل مما يحمل عليه ويجب على العاقل التمسك به والمصير اليه بل التعجب منه هو غاية العجب كيف وحاصل الحال ان الشارح اشار الى رد ما توهمه كلام ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الايهام كما حرره أئمة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح بانه مخالف لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا أولى الابصار وكان شيخنا العلامة لعدم وقوفه فى هذه المسئلة على غير كلام ابن الحاجب والعضد والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام هؤلاء توهم انه لا سند للشارح فى حكايته الاجماع حيث قال هذا مخالف لقول ابن الحاجب والعضد وغيرهما ولا يشترط النقل فى الآحاد على الاصح بل الذى يقتضيه كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما ان الخلاف الموجود هو الثانى والثالث دون الاول الذى اختاره المصنف الى آخر ما أطال به عن الثلاثة مما لخصه مجردا قضاء عبارة هؤلاء الثلاثة ثبوت الخلاف فى الآحاد يعنى الاشخاص دون التصريح بذلك وقال فى آخره فدعوى الشارح الاجماع على نفى اشتراط السماع فى الآحاد بعد اطلاعه فيما نظن على ما سمعت مما يقضى منه العجب اه وهو حقيق بانشاد قول القائل

أوردها سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل

فليعجب العاقل منه حيث بالغ فى رد كلام الشارح بمجرد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفطن لمقصود الشارح من الاشارة الى رد قضية كلام هؤلاء أو الى تأويله لفساد تلك القضية وثبوت خلافها ومن غير وقوف منه على كلام أئمة الفن ولا على ما أشار اليه كلامهم من رد قضية كلام المذكورين أو تاويله وهذا من المشكل الموجب لعدم الوقوف بما يتحيره فى كثير من المواضع لمزيد تساهله فيها باهمال التأمل وعدم مراجعة كلام أئمة الفن فلا يحل لعاقل متدين التعويل على ما فى حواشى شيخنا الابعد الامعان فى التأمل والمراجعة ولينظر فرط هذا التعصب البارد والتحامل الفاسد الكاسد خصوصا مع التقصير البالغ النهاية بالاقتصار على الوقوف على كلام هؤلاء الثلاثة والتمسك به مع احتماله وعدم مطالعة كلام أهل الفن فى مقام معارضة أئمة الفن والمبالغة فى الرد عليهم كيف حمل الشيخ على ان يجوز على هذا الشارح المحقق المجمع على جلالته وامامته ومبالغته فى التحرى والاحتياط ما لا ينبغى ان ينسب الى بعض آحاد الفضلاء من دعوى الاجماع بلا سند صحيح يعتد به حيث قال فدعوى الاجماع الخ اذ لو اعتقد انه سند يعتد به لم يكن مما يقضى منه العجب كما زعمه وان يجوز عليه مع ذلك ومع تصديه لشرح هذا الكتاب المتوقف شرحه على مراجعة جميع كتب الفن والاكثار من تأملها خصوصا مختصر ابن الحاجب وما يتعلق به فان هذا الكتاب بصدد الاستدراك عليه ومناقشته انه لم يطلع على كلام هؤلاء الثلاثة الذى هو نصب اعين بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما نظن اذا اقتصاره على الظن يقتضى التجويز المذكور ولعمر الله ان هذا وأمثاله مما أكثر منه الشيخ هو الحقيق

بالتعجب منه واقد أبعد جدا عن سلوك طريق العقلاء وماهو دأب الفضلاء اذ لا يليق بعاقل ولا ينبغي لفاضل بعد ظنه اطلاع مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التعجب من جزمه بخلافهم بل لا يليق الا ظنه بل قطعه انه انما خالفهم لسند يصح الاستناد اليه بل يجب التعويل عليه لانهم امام جليل من اعيان العقلاء ومشاهير الائمة الفضلاء والاذكياء النبلاء ومن هو كذلك لا يتصور ان يخالف مثل هؤلاء الائمة بمجرد التشهي أو التساهل فان ذلك بل توهمه عن مثله انما يليق بذوي الجنون والانحراف ومن استولى على عقولهم الفساد والاضراف وكثيرا ما سمعنا أستاذنا محقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوي اذا اطلع على أمثال هذا الكلام الواضح الفساد يقول الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فيكتب مهما احب اذ لا حجر عليه واعلم ان مما يزداد به وضوح مزيد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكوران حاصل المقام ان الشارح كالمصنف وغيره من الائمة المذكورين أشاروا الى فساد ما أوهمه كلام ابن الحاجب والى تأويله وتصويب خلاف ظاهره فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول وانحراف بالمرة كما لا يخفى على ذوي البصيرة والعقول بل كان الواجب حيث أراد نصرة ابن الحاجب ان يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل سريح يرد على هؤلاء الائمة فيما قالوه وقفلوه وسطروه (قوله المعرب) لفظ شامل للكلمات الثلاث (قوله اذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله عربيا) قال شيخنا العلامة قد يجاب بأن العربي ما استعملته العرب في معناه وتصرفت فيه سواء أكان من اوضاعهم أم لا ويدل على صحة هذا الجواب ان المخالفين في وقوع الشرعية في القرآن الى قوله قال العضد وغيره والجواب الجواب اه (وأقول) أنت خبير بان هذه المسئلة ظنية فيكفي فيها الظن والتمسك بالظاهر ولا خفاء في ان المتبادر من العربي ما كان من أوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وان لم يكن من أوضاعهم لان ذلك خلاف المتبادر من العربي كما لا ينكر ذلك ذو طبع مستقيم وحينئذ فاستدلاله على صحة جوابه بما ذكره لا يفيد لان ما ذكره لا يخرجه عن كونه خلاف المتبادر على ان لقائل ان يقول في قول العضد وغيره والجواب الجواب تقرير ظاهر للظهور الفرق بين المقامين فان المعرب حقيقة فانه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له على ما اقتضاه قول السيد في حواشيه المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اه اذ استعماله اذا بني على ذلك الوضع لا يكون الا حقيقة وقول الشارح كغيره وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به الخ فانه يدل على انه ليس مجازا بل يشبهه من الجهة التي بينها واذا كان حقيقة فمعلوم انه ليس حقيقة لغوية لان العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو الفرض وليس هو مجازا لغويا لان العرب لم يستعملوه في هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر حقيقي لهذا اللفظ باعتبار وضعهم ومما يقطع بانه ليس حقيقة لغوية ولا مجازا مطلقا القطع بان العرب استعملته في المعنى الموضوع له في غير لغتهم فلا جائز أن يكون حقيقة لغوية لانهم لم يضعوه لذلك المعنى كما هو الفرض ولا مجازا لغويا لان استعمالهم له في ذلك المعنى ليس لعلاقة بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ له أولا لاستعماله ذلك اذ الفرض انهم لم يضعوا ذلك اللفظ مطلقا ولا مجازا غير لغوي أي باعتبار غير لغتهم لاستعمالهم له في ذلك المعنى الموضوع له أولا في غير لغتهم كما هو الفرض وغاية ما يثبت به انهم

*(مسئلة المعرب لفظ غير عربي استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقا للشافعي وابن جرير والاكثر) اذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي

قوله الى قوله تمام عبارته بعد قوله القرآن قالوا لانه يستلزم اشتماله على غير عربي فاجيبوا بان الشرعية وضعها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية ولما أورد المخالف في وقوع المعرب في القرآن هذا الاستلزام قال العضد وغيره والجواب الجواب

فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التي لا منفذ وأجيب بان عدد الالفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف في وقوع العلم الاعجمي في القرآن كابراهيم واسمعيل ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وان يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نبه على ان العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه كما استعمالهم المجاز فيما لم يضعوه ابتداء (مستند اللفظ) المستعمل في معنى (اما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالاسد للحيوان المفترس أو الرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كان وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة الامساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة في اللغة كل ما يدب على الارض

استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يكفي في كونه عربيا الا على وجه التوسع والتسمح كما لا يخفى على منصف وذلك خلاف المتبادر قطعا من اطلاق العربي وهذا بخلاف لفظ الصلاة والزكاة ونحوهما من الاوضاع الشرعية فانها مجازات لغوية لان لها وضعا لغويا تعتبر العلاقة باعتباره وحينئذ فلنسبة تلك الاوضاع الشرعية اليهم اتجاه ظاهر لانها مجازات لهم فهي من أوضاعهم بوضع ثان بل وبوضع أول لا يستعمل لكن لغير المعنى الشرعي بخلاف نسبة المعرب اذ ليس من حقائقهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم في وضعه مطلقا فأين أحدهما من الآخر فليتأمل غاية التأمل في المقام (قوله فلا يكون كله عربيا) فان قلت اشتماله على غير العربي أمر لازم لان العلم الاعجمي واقع في القرآن بلا خلاف كما قاله الشارح كغيره فليس كله عربيا قلت أجاب شيخ الاسلام بانه اتفقت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اه (وأقول) فيه نظر لانه لو كان كذلك لم يحتج الى الاحتراز عنه بقوله غير علم كما لم يحتج الى الاحتراز عن نحو استبرق وقسطاس ومشكاة بل يجوز ان يلتزم انه أعجمي قطعا ولا ينافي ذلك كونه كله عربيا نظرا الى ما ذكره السعد كغيره ان الاعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما تنسب الى لغة دون أخرى ولا يرد على ذلك منع الصرف نظرا لكون الوضع في الجملة فهي وان كانت لا تنسب الى لغة دون لغة الا أن لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك الغير وعلى طريقه في الوضع وبذلك يخرج المعرب عن قول العضد كابن الحاجب ان اجماع أهل العربية على ان منع صرف ابرهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه أي في القرآن اه (فان قلت) ما ذكر عن السعد انها لا تنسب الى لغة دون أخرى هل يصح نسبتها الى العربية ليصح الحكم بكون القرآن عربيا على الحقيقة بان يكون بجميع أجزائه عربيا (قلت) الظاهر انه كذلك لانه اذا لم ينسب للغة دون أخرى فهو ينسب الى الكل وانما ينافي نسبته الى العربية اختصاص نسبته بغيرها فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضي كونه معربا لجواز اتفاق اللغتين فيه وانما اعتبرت عجمته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها اه لكن ينبغي التأمل في المراد باصالة وضعها مع فرض اصالة اللغتين ويحتمل ان المراد بسببتها في ذلك أن وضعه أشبه بطريقتهم في الوضع وفي النقود والردود مما نصه وجعل الاعلام من المعرب محل المناقشة لان العلم ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك ولئن سلمنا ان الاعلام أعجمية لكن على ان مثل ذلك المعرب مما فيه النزاع مناقشة اذ النزاع في معرب يكون من باب اسم الجنس اه (قوله وان يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر) يرد عليه انه حينئذ يشكل الاستدلال بالآية لانهم جعلوا وجه الاستدلال انه لو اشتمل القرآن على غير العربي لم يكن كله عربيا وذلك مناف لقوله قرآنا عربيا فيقال لا نسلم المنافاة لانه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه من المعرب لم يكن كله عربيا وحينئذ لا يصح الاستدلال بقوله قرآنا عربيا على نفي ما عدا العلم من المعرب عنه وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآية ان الاصل والمتبادر من العربي ما هو عربي بجميع أجزائه لكن دل الدليل على عدم عربية الاعلام الواقعة فيه دون الاجناس الواقعة فيه فتبقى على الاصل (قوله حيث لم يقل ذلك) يعني انه لم يصرح بانه يسمى ولكن أخذ تسميته من كلامه هذا (قوله أو حقيقة ومجازا باعتبارين)

(فان قلت) هلا مثلوه باللفظ المستعمل فى حقيقته ومجازه معا فانه حقيقة ومجاز باعتبارين على مقتضى ما قاله الشافعى فى استعمال المشترك فى معنييه انه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق (قلت) لا يصح تمثيله بذلك لخروجه عن فرض المسئلة اذ فرضها استعمال اللفظ فى معنى واحد وانه باعتبار استعماله فى ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجاز باعتبارين كما أشار الى ذلك الشارح بقوله المستعمل فى معنى أى واحد ولهذا قال شيخنا العلامة والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد الى هذه الاقسام الثلاثة وأما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة الى جملة معانيه وقد لوح الشارح الى ما قلناه بقوله فى معنى فتأمل اه وأما هذا فكونه حقيقة ومجازا انما هو باعتبار معنيين هو بالنسبة لاستعماله فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجاز ومن هنا يظهر فى تجويز العراقى دخوله فى ذلك حيث قال ما نصه قال الشارح يعنى الزركشى وقد يقال التقسيم ناقص وبقى عليه احتماعهما فى الارادة على قولنا بجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) قد يدعى دخوله فى قوله أو حقيقة ومجاز باعتبارين اه وأما دعوى الزركشى نقص التقسيم فمدفوعة بان الكلام بالنسبة للاستعمال فى المعنى الواحد فلا يرد ما أورده (فان قلت) ما الحامل للشارح على تخصيص المسئلة بالمعنى الواحد ولم يعممها (قلت) يمكن ان يجعل الحامل على ذلك أن هذه المسئلة وافق عليها من منع استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه معا فتعين التخصيص المذكور فليتأمل وقد يتهم مما تقرر أن المراد بالاعتبارين فى قول المصنف باعتبارين اعتباران الواضعين أى بالنظر لوضعين لواضعين وبالاعتبار الواحد فى قول الشارح باعتبار واحد أى اعتبار واحد لواضع واحد أى بالنظر الى وضع واحد لواضع واحد ويمكن أن يقال لا فرق فى اعتبارى الوضعين بين كون الوضعين لواضعين أو لواضع واحد بان يضع واحد لفظا واحدا لكل من الشئ ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما اعتباران اعتبار كونه موضوعا له ابتداء واعتبار كونه لازما أو ملزوم الموضوع له ابتداء وكل من لازم الموضوع له ابتداء وملزومه معنى مجازى للفظ والمعنى المجازى موضوع له ثانيا كما تقدم فاذا استعمل فى أحدهما كان حقيقة ومجازا باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعا له ابتداء ومجازا باعتبار كونه لازم أو ملزوم الموضوع له ابتداء فليتأمل (قوله خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس) فان قلت هل تخصيص أهل العراق ينافى عموم العرف فى ذوات الحوافر لانهم من الناس وتعارفوا غير ذوات الحوافر (قلت) فسروا العرف العام بما لم يتعين فاقله وذلك صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم العرف لذوات الحوافر سابقا على تخصيص أهل العراق بالفرس فلا أثر له لانه طارئ عليه فليتأمل (قوله للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا) قال شيخنا العلامة يتعين أن يقول بعد ثانيا باعتبار واضع واحد اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم أنه يتعين أن يقول ذلك بل يكفى انه يفهم من سياقه ما يغنى عنه فان وقوع ذلك تعليلا لقوله ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد يفهم فهما فى غاية الوضوح ان المراد الوضع ابتداء وثانيا باعتبار واحد لان المعنى حينئذ للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا فيما هو كذلك أى باعتبار واحد ولعمر الله ان هذا من الوضوح بحيث لا يحتمل الخفاء وأما ثانيا فقوله باعتبار واضع واحد ان كان اللفظ واضع فيه بصيغة اسم الفاعل كما رأيته كذلك فيرد عليه أن وحدة الواضع لا تنافى

خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله فى الفرس حقيقة لغوية مجاز شرعى أو عرفى وفى الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا

امكان اجتماع الوضع أولا وثانيا على معنى واحد بل يتصور منه أن يضع ابتداء وثانيا للمعنى الواحد بان يضع اللفظ لكل من الشئ ولازمه أو ملزومه كما تقدم ذلك فيصدق على كل منهما ان واضعه واحد وان اللفظ وضع له أولا وثانيا لانه من حيث كونه لازم الموضوع له أولا أو ملزومه معنى مجازى للفظ والمعنى المجازى موضوع له ثانيا وان كان بصيغة المصدر فيكون اثبات الالف فيه من التحريف فلا اشكال عليه من هذا الوجه (قوله اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا) أقول فيه بحث بل يصدق ذلك كما صورناه في اللفظ الموضوع لكل من الشئ ولازمه أو ملزومه فانه مع استعماله في أحدهما موضوع له ابتداء وثانيا ويجاب بان مراده انه لا يصدق ذلك باعتبار واحد (قوله ففي خطاب الشرع الشرعي) قال شيخنا العلامة قدر الشارح لفظ خطاب اشارة الى أن الشرع بمعنى الشارع لوقوعه مثالا للمخاطب بكسر الطاء اه (قلت) وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثالا للحمل على عرف المخاطب وهذا لا يقتضي ان الشرع بمعنى الشارع لان خطاب الشارع يضاف الى الشرع فاذا حمل خطاب الشرع على المعنى الشرعي فقد حمل خطاب صاحب الشرع على ذلك ولو سلم الاحتياج في التمثيل الى ذكر الشارع جاز تقديره أي ففي خطاب صاحب الشرع (قوله ثم العرفي العام) قال الكوراني (فان قلت) تقييد المصنف بالعرف العام هل له فائدة (قلت) لا بل حذفه أولى ليشمل العرف الخاص لكن ينبغي أن يعلم أن العرف العام يقدم على العرف الخاص قال الامام في المحصول فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة في شئ بحسب احداهما ومجاز في الاخرى في شئ آخر وجب أن يحمل كل منهما على ما يتعارفه والا يلزم أن يكون قد خاطب الله تعالى بما ليس بظاهر بدون القرينة اه (وأقول) ما أجاب به عن سؤاله من انه لا فائدة في التقييد بالعرف العام وان حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم بل هو غلط ظاهر لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف الشارع الذي الكلام فيه فعرفه هو الذي ذكره المصنف بقوله الشرعي فقد ذكر عرفه الخاص وقدمه على العام فكيف يصح مع ذلك ان يكون حذف التقييد بالعام أولى ليشمل الخاص وان أراد عرف غيره من بعض الطوائف الخصوصة فقساده ظاهر اذ لا ينبغي لعاقل ان يقول ان خطاب الشارع غير محمول على اللغة المتأصلة في حقه بل هو محمول على عرف النحاة مثلا مع انه لا تعلق له به ولا ارتباط بوجه وبالجملة فهذا الكلام منه لم ينشأ الا عن الاسترواح وعدم التأمل ومجرد ملاحظة ما ذكر في ذهنه من التعويل على العرف الخاص في مواضع ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكرته وفي رد هذا الذي وقع للكوراني (قوله بأن يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر) قال شيخنا العلامة بعد ما أطال ما نصه بقي ههنا بحث وهو ان العرفي العام انما حمل عليه اللفظ لظهوره وارادته بسبب تعارف الناس له ووجود هذا التعارف زمن الخطاب دون ما بعده كاف في ذلك فاشتراط استمراره لا داعي اليه لانه اذا انتفى استمراره ونقل الينا انه كان زمن الخطاب ثابتا حمل اللفظ عليه اه (وأقول) هذا بحث جيد ظاهر لا يقال انما قيد بالاستمرار ليتحقق العموم لانه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان شاصا أو لان استمراره طريق الى معرفة أنه كان في زمن الخطاب فيتأتى الحمل فيكون التقييد على هذا للتمثيل لكونه من طرق معرفة ما ذكر لانا نقول اما الاول

اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والامران) أي الحقيقة والمجاز (منتفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانهما أخوذ في حدهما فاذا انتفى انتفيا (ثم هو) أي اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (ففي) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعي لانه عرفه) أي لان الشرعي عرف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) اذا لم يكن معنى شرعي أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفي العام) أي الذي يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر لان الظاهر ارادته لتبادره الى الاذهان (ثم) اذا لم يكن معنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوي) لتعينه حينئذ

فلا نسلم انه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا بل هو عام لان العام ما لم يختص بقوم وقصروه بما لم يتعين ناقله وهذا كذلك ولا ينافي عمومه انقطاعه لان العام قد ينقطع ويتغير وأما الثاني فمجرد وجوده في زمن الحمل لا يدل على وجوده زمن الخطاب فلا يكفي في الحمل بل لابد فيه من معرفة انه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لا تتوقف على الاستمرار كما لا يكفي فيها مجرد الاستمرار فظهر أن مجرد الاستمرار مما لا يكفي في معرفة انه كان في زمن الخطاب وان المدار على معرفة انه كان في زمن الخطاب سواء كان هناك استمرار أولا اللهم الا أن يقال الغالب في طريق نسبة ذلك الى زمن الخطاب هو الاستمرار لكن قد يرد على هذا انه ربما كان مبنيا على الاستصحاب المقلوب وهو ضعيف اللهم الا أن يخص ضعفه بغير هذا وقد يوجه التخصيص بان الظاهر أن العرف الخاص يعتبر أيضا بالنسبة لما مضى عند الجهل بالحال بناء على ان الغالب في العرف العام عدم تغيره فليتأمل وقد يجعل بأن من كلام الشارح بمعنى كان كما يعلم من عادته تبعا للرافعي والنووي فلا ينافي عدم الاحتياج لقوله واستمر فليتأمل (قوله فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام الخ) قال شيخ الاسلام حاصله انه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة الى ما بعده الا اذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام في ذلك فان اجتمعا فالظاهر تقديم العام على الخاص اه (وأقول) فيه أمور * الاول ان قوله والعرف الخاص كالعام الخ يوهم موافقة الكوراني فيما تقدم وقد علمت ما فيه الا أن يكون هذا مخصوصا بقول الشارح وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام ومع ذلك فلا ينفي ما فيه لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف المخاطب بكسر الطاء فلا وجه للتردد حينئذ حيث قال فالظاهر لان هذا داخل في قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب لانه يفيد ان العرف الخاص الذي هو عرف المخاطب مقدم على غيره مطلقا وان أراد به عرف غيره فلا وجه للحمل عليه كما هو ظاهر ثم رأيت شيخنا العلامة قال (فان قلت) التقييد بالعام والسكوت على منواله عن الخاص يشعر بعدم الحمل عليه فما علته (قلت) اللفظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو اللفظ الواقع في خطاب الشارع كما يقتضيه صنع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريده الشارع اه فليتأمل * والثاني انه ينبغي التأمل في قوله ومجازه من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخله في حاصله فان المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب بانه يستفاد من اطلاقه مع قوله الآتي وسيأتي في مبحث المجمل الخ * والثالث أن ما أفاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل مرتبة على ما بعدها صرح به غيره ففي شرح العراقي فان تعذر حمله على هذه الحقائق حمل على مجازاتها وينزل مجاز كل واحدة منزلتها اه وستأتي الاشارة الى ذلك في قول الشارح وسيأتي في مبحث المجمل الخ (قوله وان ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام) (أقول) ينبغي أن يستثنى ما اذا كان المتكلم له أيضا عرف خاص وتكلم فيما يناسب ذلك الخاص كالنحوي اذا تكلم بمسئلة نحوية فالوجه الحمل على عرفه الخاص به (قوله وعدل عنه مع ارادته) فيه أمران * الاول ان الكمال أورد عليه ان استعمال النفي في معنى النهي مجاز يحتاج الى قرينة مع انتفائها هنا * والثاني انه يخرج النفي بمعناه الظاهر ولم يتعرض البيان حكمه مع انه قد يقال ان مقتضى دليل كل منهما انه كالنهي فان كان كذلك فحكمه يمكن حمل النفي في عبارة

فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولا على الشرعي وان ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام (وقال الغزالي والآمدي) فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي مجمل (في الاثبات الشرعي) وفق ما تقدم (و) في (النفي) وصيرتهما النهي وعدل عنه مع ارادته لمناسبة الاثبات

(فهرسة الجزء الثانى من الآيات البينات)

صحيفة	
٣	*(المنطوق والمفهوم)*
٣٣	مسئلة المفاهيم الالقاب حجة لغة الخ
٤٠	مسئلة الغاية قيل منطوق الخ
٤٢	مسئلة انما قال الآمدى وأبو حيان لاتفيد الحصر الخ
٤٨	مسئلة من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ
٦٠	مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية الخ
٦٢	مسئلة قال القاضى وامام الحرمين والغزالى والآمدى لاتثبت اللغة قياسا الخ
٦٥	مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع تصور معناه الشركة فجزئى الخ
٧٨	مسئلة الاشتقاق رد لفظ الى آخر الخ
٩٦	مسئلة المترادف واقع خلافا لثعلب الخ
١٠٠	مسئلة المشترك واقع خلافا لثعلب الخ
١٠١	مسئلة المشترك يصح اطلاقه على بعضيه معا الخ
١٥١	مسئلة المعرب لفظ غير عربى الخ
١٥٢	مسئلة اللفظ اما حقيقة أو مجاز الخ
١٦٩	*(الحروف)*
٢٠٣	*(الامر)*
٢٠٧	مسئلة القائلون بالنفسى اختلفوا هل للامر صيغة تخصه الخ
٢٢١	مسئلة الامر لطلب الماهية لا التكرار الخ
٢٢٥	مسئلة الرازى والشيرازى وعبد الجبار الامر يستلزم القضاء الخ
٢٣٢	مسئلة قال الشيخ والقاضى الامر النفسى بشئ معين نهى عن ضده الخ
٢٣٧	مسئلة الامر ان غير متعاقبين أو بغير متماثلين غيران الخ
٢٥٤	*(مبحث العام)*
٢٧٥	مسئلة كل والذى والتى وأى وما ومتى وأين وحيثما ونحوها للعموم الخ

(تمت)