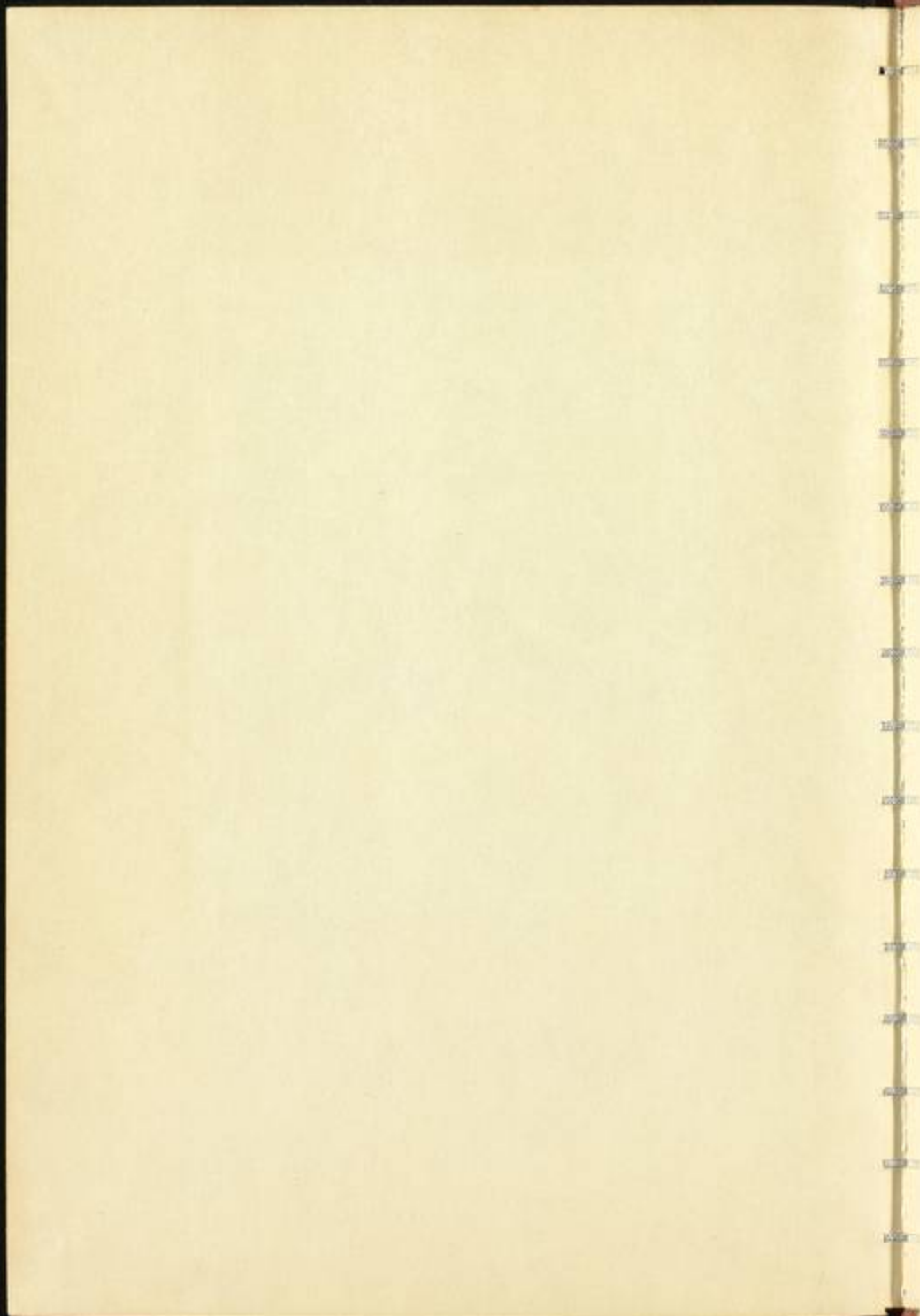


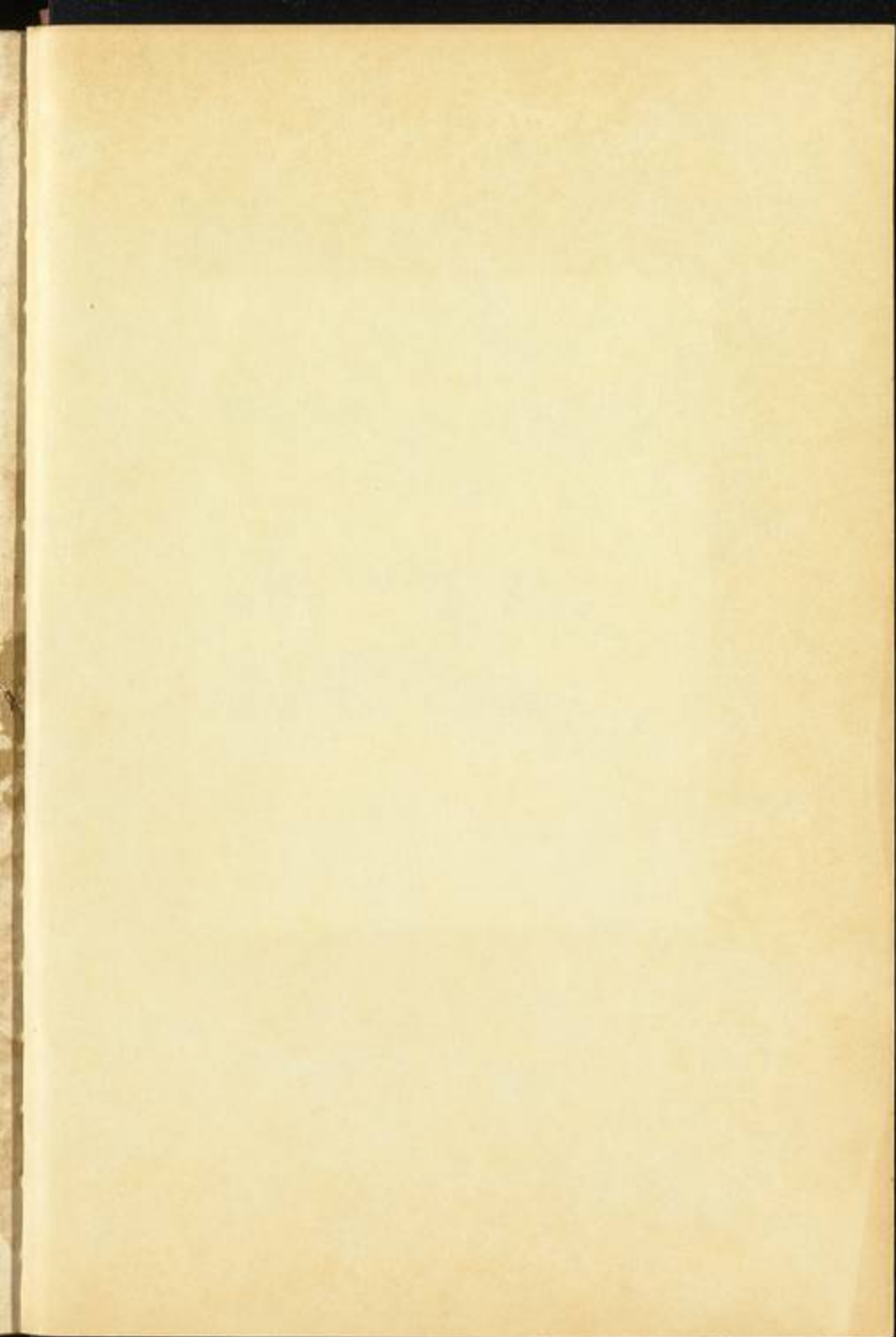


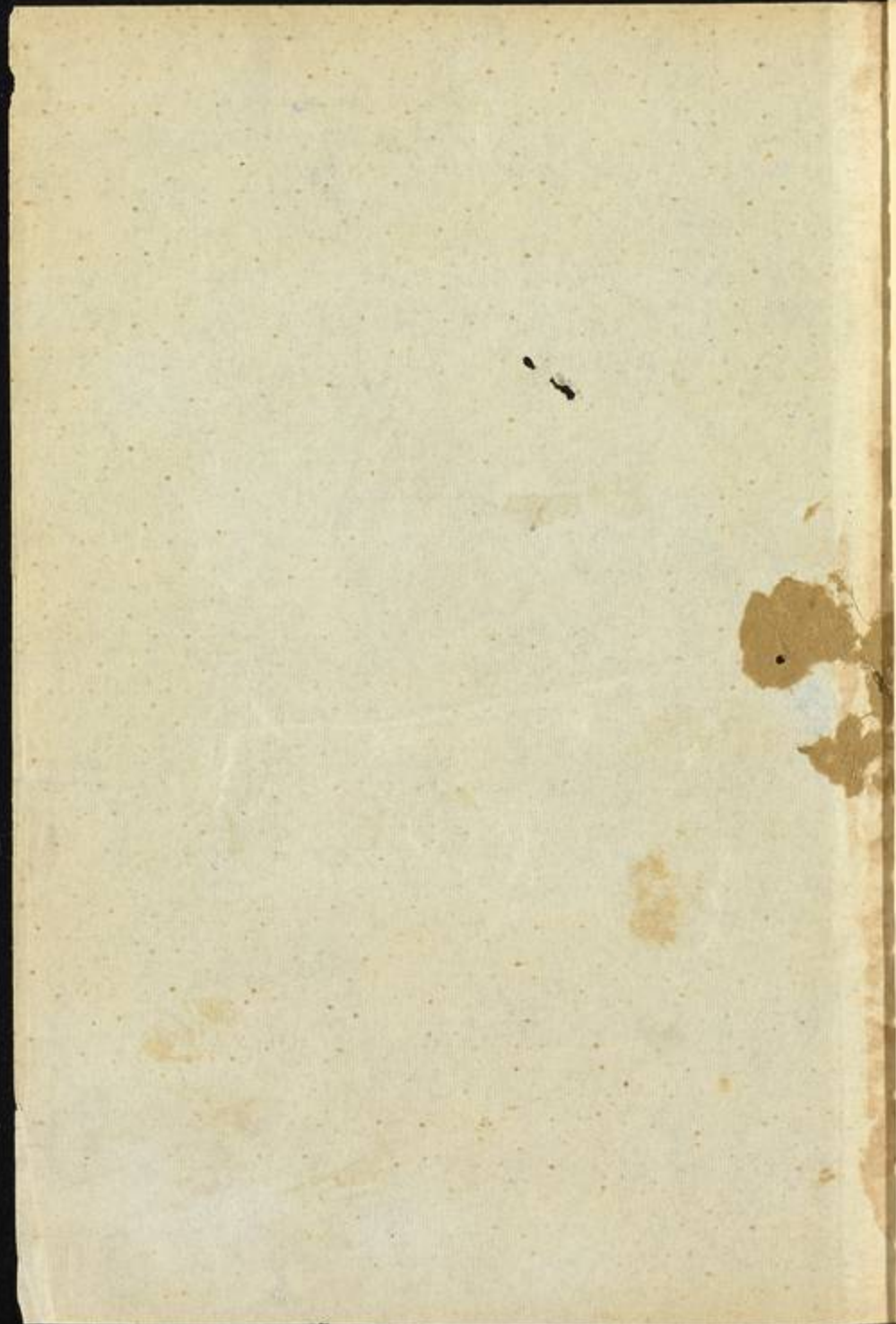
THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

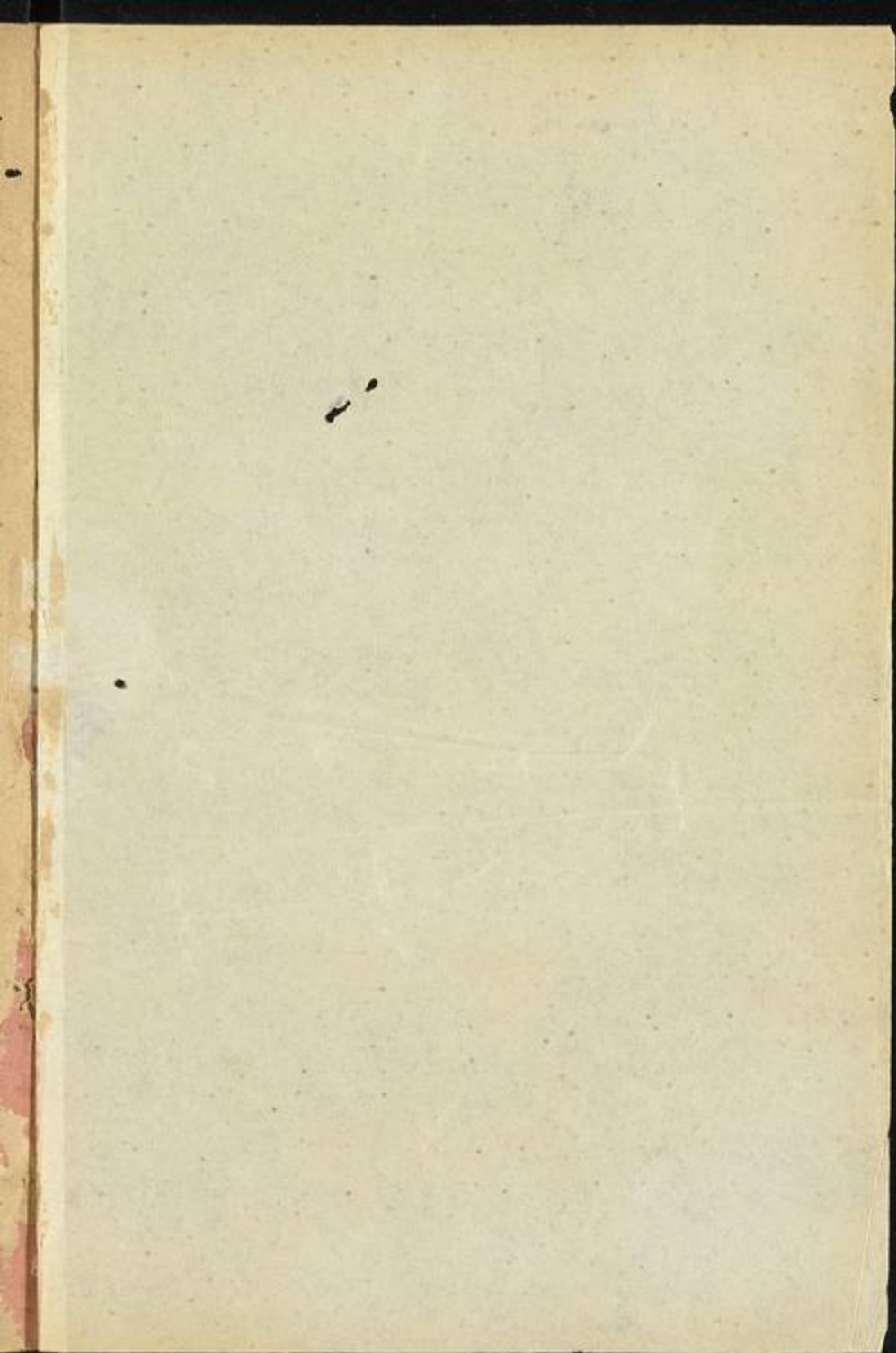


GENERAL LIBRARY









كتاب
اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم

تأليف

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ العلامة المحقق الشيخ
محمد أبي عليان الشافعي من خيرة علماء الازهر
الشريف نفع الله به المسلمين

طبع على نفقة حضرة الاستاذ العلامة الفاضل السيد فريد
الضرفامي الازهرى وهو الذى سماه بهذا الاسم

(حقوق الطبع محفوظة للملزم)

طبع بالمطبعة الحسينية المصرية بكفر الطماعين بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محمدك يامن فتحت الباب لاحزابك * ورفعت الحجب لاجبابك *
 فمرفوا سبيل الصواب * واقفوا آتار من أنزل عليه الكتاب * عليه
 الصلاة والسلام * وآله وصحبه الكرام * ﴿وبعد﴾ فلما كان أمر
 العباد * لا ينتظم في المعاش والمعاد * الا بقوانين تدور عليها أفعالهم *
 وترجع اليها أحوالهم * أرسل الله تعالى رسله بالسرائع الطاهرة * وأيدهم
 بالمعجزات الظاهرة * ومن لطفه تعالى بالعباد * أرسل كل رسول بلسان
 قومه ليبين لهم المراد * ومن ثم جاء القرآن بالعربية * والتوراة بالعبرية *
 والانجيل باليونانية * والزيور بالسريانية * ذكر هذه الاطائف * القترى
 على المواقف * ولما كانت رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عامة
 لجميع الأنام * وشريعته الغراء هي الباقية الى انقضاء الأيام * ولم يتيسر
 حفظ أحكامها * لخواص الأمة وعوامها * الا بتحرير مقاصدها *
 وتقرير قواعدها * ولا يتم ذلك الا بضبط أحوال اللغة العربية * التي
 جاءت بها رسالة خير البرية * وفق الله تعالى أمته الأمة لضبطها بمالها
 وما عليها * فاستنبطوا منها علوما يرجع في فهم معانيها اليها * ولخدمة
 الشريعة فكشفوا رسومها * ودونوا في الدفاتر علومها * ومن المعلوم ان

اكتساب العلوم هو الذي به تكمل القوة العاقلة التي بها امتياز الانسان
 عن بقية الحيوانات * وأنفعها العلوم الشرعية فانها مبنى سعادته في الحياة
 وبعد الممات * وهي متوقفة على علوم العربية * فانها وسائل الوصول
 الى الشريعة المحمدية * ولما كان كل ما يكتسبه الانسان يحتاج الى
 انتقاده * ليعرف صحته من فساد * ولا سيما العلوم فانها مفاتيح الابواب
 ومدار الاكتساب * والذهن فيها قد يخطئ * وفي فهم دقائقها قد
 يبطئ * وكان علم المنطق هو معيار العلوم * وميزان المنطوق والمفهوم *
 وبه يكتسب الذهن العصمة عن الاخلال * والسرعة في الانتقال * تلمقاء
 غالب علماء الشريعة بالقبول * واعتنى به منهم كثير من الفحول * ولذلك
 كان الذي تداولته أدينا * وشاع ذكره في نادينا * أحد عشر علماً
 وهي الصرف والتحو والمعاني والبيان والبديع والحديث والتفسير
 والاصول والفقه والتوحيد والمنطق * وأما غيرها وان كان له نفع في
 الشريعة أيضاً كالحساب والعروض فقد امتازت عنه تلك العلوم بكثرة
 احتياجها اليها * وتوقف الاحاطة باطرافها عليها * ولما كان كل علم من
 العلوم مسائله متكررة في نفسها من جهة كثرة الاحوال المبحوث عنها
 فيه ولكنها مكنتفة بمجتهى وحدة تضبطها الاولى ذاتية وهي وحدتها من
 جهة وحدة موضوع العلم المبحوث فيه عن احواله والثانية عرضية
 كوحدها من جهة وحدة غايتها المرتبة عليها وكان كل شارع في
 تحصيل كثرة يحتاج الى الاحاطة بما يضبطها لئلا من فوت ما يتبعه *
 والوقوع فيما لا ينيه * كما أشار اليه الفنارى على ايساغوجي كان كمال
 الشروع في كل فن متوقفاً على مقدماته ووسائله * كمرقسه حقيقته
 وموضوعه وقائده ومسائله * ومن ثم أشار شيخ الاسلام * شيخنا

الشمس الانبأى متع الله بوجوده الانام * على مر يد التدريس في زمانه *
 ان يصنع رسالة فيما أشرت الى بيانه اختيارا للنصيحة * واختيارا
 للقريحة * فوضعت رسالة في ذلك * مستمدا من الله فتح المسالك *
 مرتبة على مقدمة ومقصد وخاتمة لان البحث فيها اما ان يكون عام النفع
 في مبادئ كل علم وهو المقدمة واما ان يكون خاصا بكل علم على حدته
 من العلوم المذكورة وهو المقصد وأما الخاتمة فهمى في انه ينبغي أن
 يكون تحصيل العلوم كلها على الوجه الشرعى ودفع الاشكال عن ذلك
 وما توفيقى الابالله عليه توكلت واليه أنيب

المقدمة

في مباحث تتعلق بمبادئ العلوم على وجه العموم

المبحث الاول في معنى المقدمة والمبادئ

اما المقدمة فهمى في اللغة اما مأخوذة من قدم بالتشديد بمعنى تقدم وسبق
 فيكون معناها الامر السابق على غيره واما من قدم كذلك بمعنى جعل
 غيره متقدماً وسابقاً فيكون معناها الامر الذى يجعل الشيء سابقاً على
 غيره وفي الاصطلاح لها معنيان أيضاً لانها اما مقدمة علم أو مقدمة
 كتاب فالاولى ما يتوقف عليه الشروع في العلم من المعلومات وهذه من
 قبيل المعاني والثانية طائفة من الكتاب تقدمت امام المقصود لارتباط
 له بها وانتفاع بها فيه وهذه من قبيل الالفاظ على مختار السيد في أسماء
 الكتب وتراجها فتكون مقدمة كل من جنسه حيث كانت العلوم من
 قبيل المعاني والكتب من قبيل الالفاظ وعلى هذا فينهما التباين في
 المفهوم وان كان بينهما العموم والخصوص الوجهى في التحقق لانه اذا
 تحققت المعاني التي يتوقف عليها الشروع في العلم فقد تحقق معها الالفاظ

الدالة عليها وتكون قطعة من بعض كتبه نافعة في ذلك الكتاب واذا
تحققت الالفاظ التي ينفع بها في الكتاب فقد تكون معانيها متوقفاً
عليها الشروع في العلم ولا يخفى انه لا بد من تقدم كل منهما على المقصود
فمن آخر مقدمة الكتاب أو العلم عنه في تأليفه فقد آخرها عن رببتها
ومن قال ان مقدمة العلم هي الالفاظ باعتبار دلالتها على المعاني لان
المعاني لا تقوم بنفسها حتى توصف بالتقدم يقال له هي قائمة بالذهن
ويتوقف عليها حصول ما هي مقدمة له ذهناً فالمدار على تقدمها في الذهن
وهو طبيعي لاعلى تقدمها في الوضع الذي هو باعتبار الالفاظ بخلاف
مقدمة الكتاب فالعبرة بتقدمها في الوضع وقولنا من المعلومات يخرج
به الصفات التي يتوقف عليها الادراك كالحياة والعقل والحواس فليست
من مقدمة العلم وان توقف الشروع فيه على وجودها لانه لا يتوقف
على العلم بها وذلك لان مرادهم مقدمة كل علم بخصوصه وتلك الصفات
لا بد منها في مطلق العلم فمن لم يصرح بذلك القيد أراد ان مقدمة كل علم
ما يتوقف عليها الشروع في ذلك العلم بخصوصه وعلى ان العلوم من
قبيل الادراكات فينبغي ان تكون المقدمة ما يتوقف عليه العلم من
الادراكات كتصور حقيقة العلم والتصديق بثمرته كما أشار له السيد على
المطول وكذا يقال على انه من قبيل الملكات لكن يرد على تعريف
مقدمة العلم انه يشمل الادلة وقد يجاب بأن الادلة انما يتوقف عليها
الحصول والمقدمة يتوقف عليها الشروع في التحصيل وفيه خفاء وقد
يقال كل دليل لا يتوقف عليه الامسئلة بخصوصها غالباً والمقدمة يتوقف
عليها الشروع في جميع مسائل الفن على السواء * والاول أشار اليه
عبد الحكيم على المواظف بقوله ان المقدمة تطلق على ما يتوقف عليه

ماعدها توقف شروع أو توقف ذات وهي بهذا المعنى تشمل الدليل
 وتطلق على ما يتوقف عليه ماعدها توقف شروع فقط وهي بهذا المعنى
 لا تشملها وهذا هو المراد في مثل هذا المقام وظاهر هذا أنهما معنيان
 لها لكنه قال في حاشيته على المطول المقدمة إذا أضيفت إلى العلم تطلق
 على ما يتوقف عليه مسائله شروعاً أو تصوراً أو تصديقا فيعم المبادئ
 أيضا أو شروعاً فقط أي يراد ذلك المعنى باطلاق العام أعني ما تقدم امام
 العلم على فرد منه لانه نقل في الاصطلاح إلى هذا المعنى اذ لا داعي
 ليه وللزوم النقل إلى معاني كثيرة لانه يقال مقدمة الدليل لما يتوقف
 عليه صحته ومقدمة القياس لما هو جزء منه اه وفي حواشي العطار
 على الحيصي ان التاء في المقدمة اما للنقل من الوصفية إلى الاسمية لان
 الاسمية فرع الوصفية كما ان التأنيث فرع التذكير * وبه صرح العمام
 تبعا لظاهر كلام جماعة * واما للتأنيث بناء على بقاء المعنى الوصفي
 بحاله وبه قال عبد الحكيم تبعا لآخرين اه فسامر عنه مبنى على
 هذا ويتجه اجراء ذلك الخلاف في نحو خاتمة وأورد على مفهوم الاضافة
 في مقدمة الكتاب انه يستلزم أن يكون الكتاب غير مشتمل عليها مع
 أنها جزء منه وهو مركب منها ومن غيرها وأورد أيضا ان تسمية الامور
 الواقعة في أول الكتاب للانتفاع بها في باقيه مقدمة كتاب اصطلاح
 جديد لا دليل عليه في كلامهم * وأجيب عن الاول بأن الاضافة في
 مقدمة الكتاب على معنى من التبعية لانها بعضه * وعن الثاني بأنه
 صرح بهذه التسمية في الفائق وفي المغرب فليست اصطلاحا جديدا
 على ان الاصطلاح يكفي فيه وجود المناسبة بين المعنى الاصطلاحى
 والمعنى اللغوى وهي موجودة ثم ان كلا من مقدمة العلم ومقدمة

الكتاب من قبيل أسماء الاجناس الصادقة على القليل والكثير فكل ما تحقق فيه أحد ذينك المفهومين صدق عليه أحد الاسمين سواء كان أمرا واحدا أو أمورا متعددة وقد يتوهم ان المقدمة كاسماء العلوم وأسماء الكتب فيجوز انها من قبيل اعلام الاشخاص ويكون المختار انها اسم للالفاظ وان كانت مقدمة علم كما وقع لبعضهم وليس كذلك كما علم مما مر اللهم الا ان وقعت ترجمة فحينئذ يكون مدلولها ما وقعت ترجمة له بخصوصه (وأما المبادئ) فهي في اللغة جمع مبدأ بمعنى مكان البدء* وفي الاصطلاح ما يتوقف عليه العلم تصورا أو تصديقا كما يفيد مامر أو فلا عن عبد الحكيم* وفي حاشية العطار ان المبادئ تطلق على ما يتركب منه الشيء كالكليات للمعرف والقضايا للقياس وعلى ما يتوقف عليه الشيء وهذا أعم وفيها وفي التهذيب ان المبادئ هي تعاريف الموضوعات كتعريف الكلمة بأنها لفظ وضع لمعنى مفرد وتعاريف اجزائها كتعريف اللفظ والوضع والمعنى المفرد وتعاريف جزئياتها كتعريف الاسم والفعل والحرف وتعاريف اعراضها كتعريف الاعراب والبناء وغيرهما والمقدمات التي تتركب منها أدلة المسائل اه وفي آخر التهذيب ان المبادئ قد تطلق على ما يبدأ به قبل المقصود اه وفي الحاشية الا ليق ان تذكر مبادئ كل علم في صدره ومبادئ كل باب من ذلك العلم في صدر ذلك الباب اه وقد تطلق المبادئ على مقدمة الشروع كما في قولهم ان مبادئ كل فن عشرة

المبحث الثاني في العلم

اعلم أولا ان النفس النباتية جسم به تغذية الجسم وتميته وتوليدته والنفس الحيوانية جسم به ادراك المحسوسات والتحرك بالارادة وقال

الاصفهاني هي جسم بخاري لطيف متكون من أطف اجزاء الاغذية
 منبعث عن القلب الى اجزاء البدن يثير في كل عضو قوة تليق به
 ويكمل بها نفعه والنفس الانسانية مابه ادراك المعقولات وهي عند
 الحكماء جوهر مجرد بمعنى انه ليس جسما ولا جزء جسم متعلق
 بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهذا التعلق ليس على وجه الحلول ولا
 على وجه المجاورة بل تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كالاتها ولذاتها
 الحسية والمعنوية على البدن ووافقهم على ذلك الراغب والغزالي من
 المهملين * ونقل المولى عن الغزالي انها المخاطبة المنعمة المعذبة وقيل كما
 في الاحياء هي لطيفة متعلقة بالقلب تعلق المستعمل للآلة بالآلة وقيل
 تعلق المتمكن بالمكان وقيل تعلق الاعراض بالاجسام والاصناف
 بالوصفات وهي على هذا مراد من قال انها قوة في القلب وقيل انها
 قوة في الدماغ وقيل غير ذلك والمختار عند جمهور المتكلمين كما في
 المواقف انها الهيكل المخصوص الذي يعبر عنه بأنا وهو مجموع البدن
 والروح ويتلخص من كلام النووي على مسلم والمجلى على جمع الجوامع
 ان النفس عند الفلاسفة وكثير من الصوفية جوهر مجرد وعند الاطباء
 وجمهور المتكلمين جسم بخاري وهي الروح عند الجميع وقال كثير
 من المتكلمين ان الروح عرض وهي الحياة اه والعقل قال في التلويح
 هو عند الحكماء جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
 ولكن يفيض منه نور معنوي يشرق على النفس فتدرك بواسطته
 المعقولات فهو لها كالشمس للعين في ان كلا يخرج به ادراك المدرك
 من القوة الى الفعل وهو العقل الاول الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم
 أول ما خلق الله العقل ويطلق على النور المشرق منه على النفس

ويطلق على قوة للنفس بها تكتسب العلوم قال وهي قابليتها لاشراق ذلك التور وقوله الاول ان كان المراد به النوع الصادق على العقول العشرة المعروفة عندهم فأوليته بالنسبة لأول فرد منه أو بالنسبة لعالم العناصر وان كان المراد به الاول من العشرة التي هي افراد ذلك النوع فأوليته ظاهرة لكن التعريف لنوعه لاله وفيضان التور من العاشر على النفس بالمباشرة ومما قبله بواسطة ما بعده وقوله يطلق على التور قريب من قول بعض المتكلمين هو نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية أى نور معنوي يشبه الروح في انه لا يعلم حقيقته الا الله تعالى وقوله بها تكتسب العلوم قريب من قول بعضهم قوة للنفس بها تستعد لادراك المعقولات الا ان في هذا دورا وقيل لادراك العلوم النظرية والصناعات الفكرية فتعلقه على هذا أخص منه على الاول والمعقولات محتمة للعموم والخصوص والعقل بهذا المعنى قائم بالنفس كما ذكره ابن يعقوب على التلخيص وقيل هو قائم بالقلب ونسب لجمهور الحكماء والمتكلمين والشافعية وقيل قائم بالدماغ ونسب للاطباء والخنفية كما في القسطلاني على البخارى في أواخر كتاب الايمان وعلى هذين لا يفسر بتلك القابلية بل يكون للنفس بمنزلة السراج لداخل البيت المظلم وهو المعنى الذي شاع التعبير عنه بالذهن كما يفيد تعريفهم له * قال السعد في مطوله الذهن قوة للنفس بها تستعد لاكتساب الآراء ويطلق العقل عند الحكماء على النفس الناطقة أيضا كما في مقام نسبة الادراك اليه فيكون اطلاقه عليها مجازيا ونسبة الادراك اليه حقيقية فان أريد به تلك القوة فاطلاقه عليها حقيقي والنسبة اليه مجازية لان المدرك حقيقة هو النفس وقيل ان هناك لطيفة لا يعلمها الا

الله تعالى وهي من حيث شهواتها والتعبير عنها بأنها يقال لها نفس ومن حيث تفكرها يقال لها عقل ومن حيث حياة الجسد بها يقال لها روح فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبارات * واعلم أيضا ان المدركة بالفتح اما أمر خارجي واما مفهوم ذهني والمدرك للأمر الخارجي هو احدى الحواس الخمس الظاهرة والمفهوم أما كلي واما جزئي والجزئي اما صور وهي المدركة بواسطة تعلق احدى الحواس الظاهرة ببعض الامور الخارجية واما معان وهي الامور الجزئية المنتزعة من أشخاص المحسوسات ولكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة مدرك وحافظ فمدرك الكلّي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل وحافظه على مازعموا هو المبدأ الفياض ومدرك الصور هو الحس المشترك وحافظه الخيال ومدرك المعاني هو الوهم وحافظه الذاكرة ولا بد من قوة أخرى متصرفه وتسمى أيضا مفكرة ومتخيلة للتركيب والتحليل وبهذه الامور تنظم أحوال الادراكات كلها * فان قلت مفهوم الفعل والحرف لا يتصف بالكلية ولا الجزئية كما قاله العطار على الحبيبي * قلت لعل ذلك باعتبار ان النسبة فيهما آلة للملاحظة غيرها فلا تقبل الاتصاف أصلا فان لوحظت في نفسها قصدا كانت مستقلة بالمفهومية فلا تخرج عن الاتصاف بالكلية أو الجزئية وفي رسالة الوضع ان مدلول الحرف جزئي ومدلول الفعل كلي وحقق شارحها ان الفعل جزئي كالحرف ومما تقدم يعلم ان النفس لا تدرك شيأ بذاتها بل بواسطة آلاتها فتدرك الامور الخارجية والصور والمعاني بواسطة قوى النفس الحيوانية وهي قسمان ظاهرية وباطنية فالاولى خمس السمع وهو قوة قائمة بالعصب الذي في داخل الأذن تدرك بها الاصوات والبصر وهو

قوة قائمة بالحدقة وقيل بالعصب المتصل بين الدماغ والحدقة تدرك بها
 الالوان والاضواء والذوق وهو قوة قائمة بالعصب الذى في ظاهر اللسان
 تدرك بها الطعوم والشم وهو قوة قائمة بمقدم الدماغ تدرك بها الروائح
 من طريق الاتف واللمس وهو قوة قائمة بأكثر اجزاء البدن تدرك
 بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والحشونة واللين
 والصلابة ولا مانع من قيام قوتين أو أكثر بمحل واحد كاللمس والذوق
 في ظاهر اللسان ولا يدرك بقوة منها ما يدرك بالآخرى من المحسوسات
 بالذات وأما المحسوسات بالعرض والتبعية للمحسوسات بالذات كالاشكال
 والاوزاع والمقادير والاعداد والحركة والسكون والبعد والقرب
 والمماسه فيجوز اشتراكها فيها كما يدرك الشكل بالبصر واللمس والثانية
 خمس أيضاً الحس المشترك وهو قوة في مقدم التجوييف الذى في مقدم
 الدماغ تقوم بها صور المحسوسات الجزئية عند حضورها والخيال وهو
 قوة في مؤخر ذلك التجوييف تكمن فيها تلك الصور عند غيوبتها
 والواهمة وهى قوة في مقدم التجوييف الذى في مؤخر الدماغ تقوم
 بها صور المعانى الجزئية المنتزعة من المحسوسات عند حضورها والذاكرة
 وهى قوة في مؤخر هذا التجوييف تكمن فيها تلك الصور عند غيوبتها
 والمنصرفه وهى قوة في التجوييف الذى بين ذينك التجوييفين وظيفتها
 التحليل والتركيب بين بعض المحسوسات والمعانى وبمضها الآخر
 واختراع صور لم يعلم وجودها وهذه الخمسة أثبتتها الحكماء بناء على
 منعهم صدور الكثير عن الواحد وجوز المتكلمون نفيها واحالة
 وظائفها على العقل لانهم لا يمنعون ذلك وتدرك الكلبيات والجزئيات
 المجردة عن المادة بواسطة العقل وهو القوة السابقة وحافظه هو المبد

الفياض الذي هو العقل العاشر وهو عقل فلك القمر لانه مرتسم فيه
 صور المعقولات الماضية والمستقبلة على مازعموا وكذا ما قبله من
 المبادئ التي هي بقية العقول العشرة مرتسم فيها ذلك أيضا كما ذكره
 السيد على المواقف ويمكن التوفيق بين هذا وبين ماورد في الشرع من
 ان القلم كتب في اللوح ما كان وما يكون واتفق المحققون على ان المدرك
 للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها
 كنسبة القطع الى السكنى واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية
 ترسم فيها أو في آياتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة
 الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في النفس الناطقة لانتسمت
 بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هي
 المدركة للاشياء الا ان ذلك بواسطة آياتها ذكره ابن قاسم في آياته
 عند مبحث الحسن والقبح في جمع الجوامع فمثلا اذا سمع الانسان خبرا
 فقد أدرك اللفظ بواسطة السمع وينقل منه الى ادراك مدلوله بواسطة
 باقى القوى كل على مايليق به واذا رأى مكتوباً فقد أدرك الحط
 بواسطة البصر وينقل منه الى اللفظ الحياى ومنه الى المدلول كذلك
 فلم ان الخبر الصادق ليس سبيبا مستقلا للعلم بل واسطة للقوى في ادراكها
 مدلوله ولكن لما كان عليه مدار الشرعيات اهتم به المشايخ وعدوه سببا
 كما اشار له السعد في شرح العقائد ثم ان النفس الانسانية في مبدأ
 أمرها خالية عن جميع المعقولات غالبا وانما تحدث لها بواسطة تلك
 القوى كما يدل عليه قوله تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم
 لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
 ولها في تلك الحالة قوة استعدادية محضة بها تستعد للادراك وتسمى

العقل الهولاني ثم اذا أدركت المعقولات الضرورية بواسطة تلك القوى حصل لها قوة أخرى بها تستعد لاستنباط النظريات من البديهيات وتسمى العقل بالملكة وهي المشهورة بملكة الاستحصال فاذا استنبطت النظريات من البديهيات وصارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا كسب جديد حصل لها قوة أخرى وتسمى العقل بالفعل وهي المشهورة بملكة الاستحضار ثم اذا كانت مستحضرة لتلك المعقولات المكتسبة بحيث لا تغيب عنها حصل لها قوة أخرى وتسمى العقل المطلق وتلك المعقولات تسمى العقل المستفاد ومنها العلوم المتعارفة بين العلماء ومن ثم لا يكادون يطلقون العلم في الاصطلاح الا على المعقولات النظرية اذا علمت هذا وذلك * فاعلم ان العلم في اللغة يرادف المعرفة والفهم قيل والحزم وعند الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل فقيل معناه انتقاش العقل وتأثره بتلك الصورة فيكون من مقولة الانفعال وقيل معناه الصورة الحاصلة فيه التي حصل بها ذلك التأثر فيكون من مقولة الكيف وصورة الشيء الحاصلة في العقل هي ما يكون آلة لامتياز ذلك الشيء فيه سواء كان نفس ماهيته كما للحكماء أو شبحا ومثالا له كما لمضهم والمراد بحصولها فيه حصولها عنده لتناول الجزئيات التي لا حصول لها الا في الحواس ثم هذا يتمشى على ان الماهية كما توجد في الخارج توجد في الذهن وأنكره جمهور المتكلمين وما نجد في أنفسنا فهو خيال لا حقيقة له كما في المرآة على ما عليه بعض الحكماء وعند بعضهم هو تعاقب النفس بالشيء على جهة انكشافه لها فيكون من مقولة الاضافة والتحقيق انه الصورة لان العلم يوصف بالمطابقة وغير الصورة لا يوصف بهائم العلم عندهم يشمل الظن والشك والوهم والجهل المركب وهو

يخالف استعمال اللغة والشرع والعرف وان أطلق عليها مجازا كما في
 تعاريف العلوم الظنية والمختلف في مسائلها * وعند المتكلمين هو صفة
 يتجلى بها الامر لمن قامت به وهي مراد من قال انه صفة توجب لمحلها
 تميزا لا يحتمل التقيض ولو بالحواس كما هو رأى الاشعري وقد يخرج
 عنه ادراك الحواس كما هو رأى جمهور المتكلمين لثلاث تصف البهائم
 بالعلم فيعدل الامر بالمعنى ويقيد التمييز بكونه بين المعاني ويراد بها
 المعقولات الصرفة وهذا هو المعنى الذى أرادته الشيخ الاشعري بقوله
 هو الذى يوجب كون من قام به عالماً الا ان في كلامه دورا والظاهر
 انه على هذا من قبيل الكيفيات أيضا لكنه سابق على حصول الصورة
 على القول به لانه ناشئ عنه فليس اياه وموجب لادراك الضروريات
 كالنظريات فليس ملكة الاستحصال لانها خاصة بالنظريات وترتب
 عليه الادراك فليس ملكة الاستحضار لانها ترتب على الادراك
 ويحتمل أن الصفة عندهم هي الصورة عند الحكماء كما قرره عبد الحكيم
 على العقائد * وقيل هو تمييز معنى عند النفس لا يحتمل التقيض وهو
 مراد الشيخ بقوله أيضا هو ادراك المعلوم على ماهو به لكن فيه الدور
 وقد يقال هو مراد بمض المعتزلة بقوله هو اعتقاد الشيء على ماهو به
 عن ضرورة اودليل والمراد بالاعتقاد الجازم بفرج الظن وبقوله عن
 ضرورة اودليل خرج التقليد وهذا مراد الامام بقوله انه اعتقاد جازم
 مطابق لموجب ومراد من قال هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب
 لكن يرد على الثلاثة انها لا تشمل التصور لان الاعتقاد والحكم يختصان
 بالتصديق الا ان يصطلحوا على ذلك كما عليه الاصوليون ويخصوا التصور
 باسم المعرفة وعليه ما اشهر من ان العلم خاص بالركبات والمعرفة بالبسائط

وعلى هذا فيكون من قبيل الاضافات والامور الاعتبارية وعلى الاول والثالث فانقسامه الى التصور والتصديق ظاهر وعلى القول بانه الصفة فانقسامه اليهما باعتبار تعلقه بالمعلوم لا باعتبار ذاته واختلف هل الامتياز بين التصديق والتصور باعتبار الذات * فالاول الاذعان للنسبة والثاني مجرد الادراك ولو للنسبة أو باعتبار المتعلق فقط فالاول الادراك المتعلق بالنسبة والثاني الادراك المتعلق بالمفرد * وفي حواشى العطار على الخيصى ان الحق هو الاول بشهادة الوجدان هذا وأما ما شتهر من ان العلم بمعنى مطلق الادراك فالمراد بالادراك فيه حصول الصورة عند العقل أو الصفة ذات التعلق أو نفس التعلق كما سيأتى وبالجملة فالعلم لم يخرج عند جمهور الحكماء عن الصورة الحاصلة عند العقل أو تأثر العقل بتلك الصورة ولا عند المتكلمين عن الصفة الموجبة للاتصاف بالعالمية أو تعلق النفس بالمعلوم الذى هو اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهذه المعانى الاربعة تتحقق في الانسان ولو بادراك أمر واحد ويطلق في العرف على طائفة من المسائل مضبوطة بجهة واحدة والغالب أن تكون كلية نظرية وقد تكون جزئية كما ذكره الصبان على الاشمونى وقد تكون ضرورية كما في بعض مسائل المنطق * وقد يطلق أيضا على طائفة من التصورات أى المفردات التى يتصورها العقل مضبوطة بجهة واحدة أيضا كما أفاده السعدى في المقاصد وعبد الحكيم على المطول ويطلق على التصديق بتلك المسائل وعلى تصور تلك المفردات ويطلق على الملكة التى تحصل للنفس من ادراك تلك المسائل أو المفردات التى يقتدر بها على استحضارها عند الحاجة الى ذلك وقد يطلق على الملكة التى يقتدر بها على استحصال ذلك والنتيجة ان ملكات العلوم مختلفة بالذات.

اما ملكات الاستنباط فلاختلاف الطرق التي تستبطن منها الفنون
 واختلاف المنشأ يوجب اختلاف الناشئ* عنه وأما ملكات الاستحضار
 فلأن ادراك كل طائفة من المعقولات غير ادراك الاخرى واختلاف
 المنشأ يوجب اختلاف الناشئ* الا أن يقال ان ذلك يوجب اختلاف
 الاشخاص فلا ينافي اتحاد النوع أو الجنس* فان قلت اطلاق العلم في
 عرفهم على هذه المعاني المخصوصة أفلا يجوز أن يكون من اطلاق العام
 على الخاص* قلت قد يشير اليه قول عبد الحكيم على المطول في معنى
 قولهم العلم اما بمعنى الادراك أو المسائل أو الملكات ان المراد بالادراك
 فيه الصفة ذات التعلق أو نفس التعلق أو حصول صورة الشيء* وقوله
 هناك في موضع آخر ان أسماء العلوم كالنحو تطلق على المسائل المدللة
 وعلى ادراكها وعلى الملكة التابعة لذلك وان لفظ العلم يطلق على
 مطلق العلوم وعلى ادراكه وعلى الملكة التابعة لذلك فتراه أفاد ان
 لفظ العلم يطلق على هذه الثلاثة بلا اعتبار الخصوص فلو أطلق عليها
 باعتبار الخصوص كان من قبيل اطلاق العام على الخاص لكن المتبادر
 من نحو قولهم موضوع العلم كذا وتعلمت علما من العلوم هو المعنى
 الخاص والتبادر من علامات الحقيقة فينبغي أن يكون من قبيل الحقيقة
 العرفية في تلك المعاني* ولذلك اشهر اعتراضهم على تعريف بعض
 العلوم بأنه علم يحصل به كذا بأنه يشمل المركب منه ومن غيره والجواب
 عنه بأن قيد الوحدة معتبر في العلم كما وقع في أوائل حاشية عبد الحكيم
 على القطب ثم على انه من قبيل الملكة فهو من قبيل الكيف وعلى انه
 بمعنى الادراك فهو على ما تقدم من التفصيل وعلى انه بمعنى المسائل أو
 التصورات فالظاهر انه من قبيل الصورة الحاصلة في النفس التي هي من

مقولة كيف أيضاً ويؤيده ماقرره المناطقة من ان القضية كما تكون
لفظية تكون عقلية لان معناه كونها قائمة بالعقل فالطرفان والنسبة من
حيث حصولها عند العقل كيفية قائمة به ومن حيث حصولها في الواقع
يختلف حالها باختلاف حال الواقع وأما تصريحهم في حواشي المختصر
بأن العلم بمعنى الاصول والقواعد ليس من الكيفيات النفسانية فلهذا
مبنى على القول بأن الحاصل في النفس هو المعلوم بحقيقته لا شبيهه
ومثاله هو في حاشية المطار على الحيسى ما حاصله ان الحاصل في الذهن
هو الاشياء أنفسها على ما عليه المحققون من الحكماء أو اشباحها ومثلها •
على ما عليه البعض منهم وعلى الاول فقبل تنقلب الاشياء في الذهن كيفاً
وقيل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة واطلاق اسم الكيف على الكل
بطريق التأويل وعلى الثاني فلا خفاء في ان العلم من قبيل الكيف
وانكار المتكلمين لوجود الذهني مبنى على الاول دون الثاني فتأمل
اه وأما القول بأن العلم عين المعلوم فهو مبنى على تعريف العلم بالصورة
الحاصلة في الذهن وان المراد بالمعلوم هو تلك الصورة الا انها باعتبار
حصولها في الذهن علم وباعتبارها في ذاتها معلوم كذا في حاشية
الصبان على الملوي هذا وقال الغزالي في الاحياء قد كان العلم يطلق على
العلم بالله تعالى وبآياته وبافعاله في عبادته وخلقه فتصرفوا فيه بالتخصيص
حتى اشتهر في المناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها ولكن
ماورد في فضل العلم والعلماء أكثره في المعنى الاول اه وهو يفيد
ان العلم يطلق على أخص مما تقدم لكن بحسب اقتضاء المقام ثم الذي
ينبغي أن يراد بالعلم من هذه المعاني لاسيما في مقام تعريف الفنون
المدونة هو المسائل أو المفردات على حسب المراد لانه يقال تعلمت

التجو والبديع مثلا * والاول بمعنى المسائل والثاني بمعنى المفردات
 اللهم الا ان قامت قرينة على خلافه * وينبغي أن يراد أيضا ما يشمل
 ادراك المخالف المخطئ كافي السيد على المواقف لانه صواب في اعتقاده
 ثم هذا كله في العلم الحصولي الذي مداره على ان يحصل في النفس
 صورة ما يكون في الواقع وأما العلم الحضورى فهو حضور الشيء
 فيها بحقيقته لا بصورته قال الحكماء ولا تخلو عنه النفس أصلا لانها لا تخلو
 عن العلم بنفسها ووجود الشيء في النفس على الاول وجود ظلى لان
 صورته حاكية له كالظل الحاكي للشجرة وعلى الثاني أصلى لانه موجود
 فيها بعينه لا بصورته * فان قلت هذا التوجيه يظهر على القول بأن
 الصورة الذهنية غير الخارجية لاعلى انها عنها قلت يكفي فيه التغير
 بالاعتبار * فان قلت يلزم من حضور النفس في النفس ظرفية الشيء
 في نفسه وانفعاله عن نفسه ان فسر العلم الحضورى بادرار الحاضر في
 النفس بحقيقته واطلاق العلم على العالم ان فسر بالشيء المعلوم الحاضر في
 النفس على نمط تفسير الحصولي بالصورة الحاصلة فيها * قلت التغير
 الاعتبارى كاف في مندل ذلك كما صرح به السيد على المواقف وفي
 الدسوقي على شرح السنوسية ان علم الله حضورى لان الحصولى يستلزم
 سبق العدم فتأمل * وفي تقرير شيخنا الشريفي على جمع الجوامع ان
 علم الملائكة حضورى عند الحكماء وعند أهل السنة حقيقة علمهم
 مغايرة لحقيقة علم البشر وعلم الانبياء بلغ الغاية القصوى كما أشار له
 شارح حكمة العين اه والمتجه ان علمه تعالى أولى بما قيل في علم
 الملائكة عند أهل السنة ثم ما قيل فيه عند الحكماء يتأني ماسر ان صور
 الكائنات مرتسمة في العقول العشرة لكن المناقاة بناء على ما قرره

بعضهم أنها من الملائكة حتى صرح بعضهم بأن العقل العاشر هو جبرائيل
 إلا أن يقال أنه حصولي قبل وجود الكائنات وحضوري بعد وجودها
 فإن قلت العلم سواء كان بمعنى تأثر النفس عن المعلوم أو بمعنى الصورة
 الحاصلة فيها فهو عرض موجود في النفس عند الحكماء فوجوده فيها
 من قبيل الوجود الأصلي أو الظلي * قلت أما وجود الانفعال فيها فهو
 فهو أصلي وأما وجود الصورة فيها فمن حيث اعتبارها في ذاتها أصلي
 ومن حيث كونها حكاية لذى الصورة ظلي وبالجملة فوجود العلم في
 النفس أصلي ووجود المعلوم فيها ظلي فلا اشتباه * فإن قلت قد صرحوا
 بأن العالم بالشيء يعلم أنه عالم به فلهه بأنه عالم من أي العالمين هو أمن
 الحصولي أم من الحضوري * قلت إذا عرفت أن الحضوري هو حضور
 الشيء في النفس بحقيقته لا بصورته ولا شك أن العلم حاضر فيها بحقيقته
 لا بصورته علمت أن العلم بالعلم من قبيل الحضوري لأنه لا معنى لانطباع
 صورته في النفس مع وجوده فيها بعينه هذا وقد صرح عبد الحكيم على
 القطب بما يفيد التردد في ذلك عند الكلام على رسم المنطق * فإن
 قلت ذكروا في مقام تعريف العلم أن تصوره ضروري وقيل نظري
 والتصوير هو حصول الصورة في النفس فالعلم بالعلم حصولي * قلت على
 ظاهر هذا يكون حصوليا وأفاد السيد على المواقف أنه يجوز تصور
 الحاضر في النفس كتصور الخارج عنها اه لكن تقرر أن صورة الشيء
 مابه امتيازه ولو حقيقته * فإن قلت العلم بالعلم يلزمه الدور أو التسلسل
 لاسيما على أنه ضروري لأن العلم بالعلم معلوم أيضا وعلم العلم بالعلم معلوم
 وهلم جرا فإن عاد إلى الأول لزم الدور والا فالتسلسل وكلاهما باطل
 * قلت هذا مبني على أنه كلما يحصل علم لزم علمه بالفعل وليس كذلك

لكثرة ما يحصل فيها ولا تشعر به بل غايته انه يجوز علمه اذا توجهت
اليه النفس وقد لا توجه له ثم المتبادر ان العلم بالكيفيات النفسانية
كالغضب والحلم واللذة والالم من قبيل العلم الحضورى لانه لامعنى
لا تطباع صورها في النفس مع حضورها فيها بأعيانها بناء على ان
كونها نفسانية بمعنى انها قائمة بالانفس كما تصرح به عبارة المواقف
في بحث الصحة والمرض وأما على ان معناه كونها قائمة بالابدان ذوات
الانفس فيكون العلم بها من قبيل الحصولى لان وجودها في البدن أصلى
وفي النفس ظلى لكن مرادهم الاول كما علمت وادراك النفس لها بواسطة
قوة باطنية قائمة بالقلب تسمى الوجدان * وقال الدسوقي في حواشى
المختصر قائمة بالنفس وهو الوجه لانه لامعنى لتوسط ما في القلب بين
النفس وبين ما فيها من المعانى مع ان المدرك حقيقة هو النفس بواسطة
قواها وهذه القوة مختصة بادراك ما كان قائما بالمدرك من المعانى
الجزئية دون ما كان خارجا عنه * وبعضهم استغنى عنها بالواهمة فجعلها
مدركة للمعانى الجزئية ولو لم تكن منزعة من المحسوسات الظاهرية
ولعل هذا وجه عدم ذكر الوجدان مع القوى الباطنة عند من لم
يذكره وصرح عبارة ابن يعقوب على التلخيص وتبعه الدسوقي ان
الوجدان قوى متعددة بحسب تعدد الكيفيات المدركة بها فالمدركة
للغضب غير المدركة للشهوة وغير المدركة للجوع وهكذا * فان
قلت انا نجد الالم الحسى يقوم ببعض اجزاء البدن دون بعض كوجع
الجنب نارة والبطن اخرى فلو قيل بان الوجدان قائم باجزاء البدن
كاللمس أو بان الالم هو المدرك للذة والالم الحسبين لكان له شبهة
والافس الفرق بين الوجدان في الضرس والمرارة في اللسان مع ان كلا

منهما يدرك في محله وترسم صورته في الحس المشترك * قلت هذا مبني
 على توهم ان اللذة والالم يقومان ببعض الاعضاء وليس كذلك فانه اذا
 تكيف العضو بكيفية فأدركت النفس ذلك التكيف فان كان بكيفية ملائمة
 كالحلاوة كان ملائماً وادراك النفس له لذة وان كان بكيفية منافرة
 كالمرارة كان منافراً وادراك النفس له المانع المتجه ان ادراكها
 لذلك التكيف بواسطة اللمس لان ذلك التكيف جزئي مادي وهي
 لا تدركه بذاتها * وقيل التحقيق ان ذلك الادراك ملزوم للذة والالم
 فيكونان كقيمتين تابعتين له فظهر ان اللذة والالم ناشتان عن تكيف
 العضو بما مر وليس قائمتين به وان المدرك لهما سواء كانا بمعنى الادراك
 أو الكيفية التابعة له ليس الحس بل النفس بواسطة الوجدان أو الواهمة
 على ما مر وان الوجدان ليس هو الالم بل سبب له والظاهر ان ادراكه
 بقوة اللمس لانها سارية في جميع البدن ماعدا الرئة والكبد والطحال
 والكلى * وقال السيد على المواقف في بيان الوجدانيات هي التي نجدها
 اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا
 ولذتنا وألمنا وجوعنا وعطشنا اه فتأمل هذا والظاهر ان المتكلمين
 لا يثبتون الوجدان أيضاً ويحيلون وظيفته على العقل كما مر * فان قلت
 اذا كان لكل من هذه الاشياء مدخل في الادراك فما المدرك منها
 بالحقيقة * قلت اشهر ان المدرك حقيقة هو النفس وغيرها آلات قيل
 ولذلك كان النائم لا يسمع ولا يبصر ولو فتحت عيناه وقيل المدرك
 للمحسوسات هو الحواس ولذلك كانت البهائم تدرك المحسوسات مع عدم
 تعلق النفس الناطقة بها ويمكن البحث في الاول بأنه يجوز ان يكون
 عدم ادراك حواس النائم لفقد شرطه وهو سرعان النفس الحيوانية الى

محال تلك القوى * وفي انشائي بأنه يجوز أن يكون المدرك في البهائم
 هو النفس الحيوانية التي بها استعدت اعضاء الحواس لمساخلت له
 وذلك انها منبعثة الى جميع اجزاء البدن باطنه وظاهره مشيرة في كل
 عضو قوته الخاصة به ثم ان كان ضوءها متعلقاً بجميع البدن فتلك حالة
 اليقظة وان انقطع عن ظاهره دون باطنه فحالة النوم وان انقطع عنه
 بالكلية فحالة الموت كما ذكره الاصفهاني وبالجملة فظاهر كلام الحكماء
 ان المدرك للجزئيات الجسمية هو النفس الحيوانية حيث أضافوا
 القوى السابقة اليها والمدرك للكليات والجزئيات المجردة هو النفس
 الناطقة والتحقيق ان المدرك للكل في الانسان هو النفس الناطقة لانها
 تحكم على الجزئي المحسوس بالكلية كحكمها على زيد بأنه انسان فلا بد
 من تعلقها لهما غير ان صور الكليات والجزئيات المجردة ترسم في ذاتها
 بواسطة العقل وصور الجزئيات المادية ترسم في آلتها وهي الحواس
 فتلاحظها النفس من هناك كما يلاحظ الانسان الصور في المرايا فلا
 يلزم من ادراك النفس للشيء ارتسام صورته فيها بل فيها أوفي قواها
 وهي أخرى بنسبة الادراك اليها من النفس الحيوانية لان هذه تدرك
 ما لا تدركه تلك ثم انه يمكن انها اذا لاحظت الصور المرتسمة في الآلات
 انطبعت فيها صور أخرى حاكية لتلك الصور كأنطباع مافي مرآة في
 أخرى فعلى هذا يكون العلم هو الصورة الحاصلة في النفس الحاكية لما
 في الخارج أو لصورة مافي الخارج لكن هذا رجوع الى مذهب جمهور
 المتكلمين الذين لا يجعلون ادراك الحواس الظاهرة علماً فالوجه ان
 محله على مذهب الشيخ الاشعري والحكماء هو النفس والحواس وعلى
 مذهب الجمهور النفس فقط لانها يقوم بها الكليات والجزئيات المجردة

ولو منترعة من الصور المادية القائمة بالحواس ولعله يتخلص من هذا
بما اشهر من ان العلم خاص بالكليات تصورا لها وتصديقا بأحوالها
والمعرفة بالجزئيات كذلك وقيل محل العلم غير متعين عند أهل الحق
بل يجوز أن يخلق الله تعالى في أي جوهر أراد من البدن وقيل
السمع يدل على ان محله هو القلب ونقل عن بعض المحققين ان ظاهر
عباراتهم يدل على ان المراد بالقلب هنا النور الروحاني المختص به الانسان
للاعضو المعروف في جميع الحيوان اهـ والمتبادر ان ذلك النور هو
العقل فلينظر معنى قيام العلم به مع تعريفهم له بأنه نور روحاني به تدرك
النفوس العلوم ولعل معناه تعلق العلم به ويمكن ان المراد به الروح المدركة
بواسطة العقل وهي النفس وجعلها محلا للعلم أقرب من جعل العقل
محلا له * فان قات الحواس من قبيل الكيفيات وهي اعراض فكيف
يقوم بها بعض العلم عند من قال به مع ان العلم عرض والعرض لا يقوم
بالعرض * قلت قد جوز الحكماء وبعض المتكلمين قيام العرض بالعرض
وذلك مبني عليه * وقد يقال هذا مسلم اذا اختلف العارض والمعروض
بخلاف ما هنا فان العلم كيف فكيف يقوم بكيف آخر مع اتحادهما في
الجنس الا ان يكتفى بالتغاير في النوع * ويمكن ان معنى قيامه بالحواس
قيامه بمحلها * فان قلت على ان العلم قائم بالنفس والنفس غير حالة في
البدن ولا مجاورة له يكون العلم غير قائم بالشخص العالم بل بما يتعلق
به مع ان مقتضى اللغة في قولنا زيد عالم انه قائم به العلم قلت قيام الصفة
بالموصوف عند أرباب العربية أعم مما هو عند الحكماء وزيد عندهم
عبارة عن النفس وعند اللغويين عبارة عن الشخص * فان قلت العلم
على ما ذكرت من معانيه حصوله لا اختيار للعبد فيه فكيف كلف به

وطلب منه عقلا وشرعاً * قلت المكلف به انما هو وسائله ومباديه
 كتوجيه الحواس نحو المحسوسات والعقل نحو المعقولات فحق ارتسمت
 صور المحسوسات الجزئية في قواها أدركت النفس بالضرورة ما به
 اشتراكها وما به افتراقها فتحكم على هذا بأنه ذلك وعلى هذا بأنه ليس
 بذلك ومتى حضرت عندها المعقولات للضرورة سواء كانت مفردة أو
 مركبة وربتها على طبيعتها تحركت وانتقلت منها الى معقولات أخرى
 وهكذا الى المقصود وهذا من قيل ما قالوا فيما كلف به العبد هل
 هو الفعل الاختياري وهو تعليق قدرته بالمقدور أو الاثر الناشئ عنه
 وهو حصول المقدور والوجه انه الثاني قصداً والاول تبعاً ولك ان تقول
 لا تكليف بالعلم الضروري حيث عرفوه بأنه مالا يكون تحصيله مقدوراً
 له مخلوق فان المحسوسات مثلاً لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل
 تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلمها كما ذكره السيد على الموافقت الا ان يقال
 على المرء ان يسمى على الامر جهده * وليس عليه ان يتم المقاصد

* فان قلت النفس جوهر مجرد عن المادة وعلاقتها والمعقولات
 كيفيات قائمة بها على مامر والحركة هي انتقال الجسم من مكان
 الى مكان فكيفت وصفت النفس بالحركة في المعقولات * قلت اما
 ان يكون جرياً على اصطلاح الحكماء من ان الحركة هي الخروج من
 القوة الى الفعل أى خروج الشئ من حصول حالة له بالقوة الى
 حصوله له بالفعل لكن الحركة عندهم هي ذلك الخروج على التدرج
 وخروج النفس من الجهل بالشئ الى العلم به دفعي فالمراد هنا مطلق
 الانتقال ولو دفعياً واما ان يكون على سبيل التخيل والتشبيه والمراد
 ان النفس تتوجه اولاً الى المبادئ وتستحضرها بواسطة العقل ثم

تتوجه منها الى المطالب فتدركها بواسطة أيضاً

المبحث الثالث في الحد

اعلم ان المجهولات اما ان يكون العلم بها تصورا وهو ما ليس بحكم واما ان يكون تصديقا وهو الحكم بمعنى ايجاب شئ لشيء أو سلبه عنه وعلى كل اما ان يكون بديها لا يتوقف على نظر بل يحصل بمجرد العقل أو مع الحس أو نحوه واما ان يكون اكتسابيا يتوقف على النظر في طريق بوصول اليه والنظر حركة النفس في المعقولات طلبا للعلم بالمجهول وفي حواشي العطار على الحياصي الفكر عند المتقدمين حركة النفس من المطلوب الى المبادئ ثم من المبادئ الى المطلوب * وعند المتأخرين ترتيب المبادئ اللازم للحركة الثانية والنظر هو الفكر بأحد المعنيين أو هو ملاحظة المعقول الواقعة في ضمن الحركتين أو في ضمن الترتيب لتحصيل المجهول اه وقد يطلق كل منهما على المبادئ المرتبة لموصلة الى مجهول تصوري أو تصديقي بل قد يراد بالترتيب الأمور المرتبة كذلك كما يؤخذ من شروح الشمسية والمواقف ومن عرف النظر بأنه الفكر المؤدى الى علم أو ظن أراد بالعلم فيه ما يشمل التصور وقد يطلق الفكر عرفا على حركة النفس في المعقولات أي حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات * فان قيل بعض الأدلة محسوس كالعلم بوجود الصانع والخطابات اللفظية للاحكام الشرعية فكيف يكون النظر فيه فكرا * قلت صرح الجلال المحني على جمع الجوامع بأن المراد النظر فيما يعقل من الدليل وتخصيص الفكر بحركة النفس في المعقولات مبني على طريق الاقدمين ان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وأما على طريق المتأخرين انه يدركها بواسطة الحواس

محرّكة النفس فيها فكر أيضا كحركاتها في المقولات كما صرح به البناني عليه والطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وصحة النظر بصحة المادة والصورة للمنظور فيه وفساده بفسادهما فان كان المطلوب تصوريا فالطريق الموصل اليه يسمى المعرفة وان كان تصديقا فالطريق الموصل اليه يسمى الدليل * فالعرف هو ما يكون تصوره سببا لتصور الشيء اما بكنهه أو بوجه يميزه عما عداه * والمراد بتصور الشيء بكنهه ادراك حقيقته بكنهها وهذا لا يمكن الا بادراك جميع ذاتياتها واجزائها بكنهها * والمراد بتمييزه عما عداه تعيينه في النفس من بين جميع اغياره وهذا يمكن بادراك بعض اجزاء حقيقته أو بعض خواصها وقدير ادراكه بمجرد الذاتيات كالأول أو بعضها وبالوجه ما عد ذلك ويلزم من تصوره بالكنه تمييزه عما عداه ولا عكس وأما تصور المعرفة فهو أعم من ان يكون بالكنه أو بالوجه أيضا لكن المراد به خطوره بالبال لانه يجب علمه قبل التعريف به والالزم التعريف بالمجهول والشيء يجب أن يكون مجهولا من الجهة التي يراد علمها والالزم تحصيل الحاصل * فان قلت علم المعرفة يلزمه خطوره بالبال في مبدأ حصوله وعلم الشيء لازم للخطور بالبال فكيف يتأخر حتى يقصد تحصيله * قلت ليس كل خطور للمعرفة يلزمه علم الشيء بل الخطور على وجه النظر فيه لا لتساب منه * وفي حواشي العطار على الحبيصي عن عبد الحكيم ما يفيد الخلاف في اشتراط صحة حمل المعرفة على المعرفة وظاهر تعريفه بما مر من عدم الاشتراط وظاهر تعريف السعد له في التهذيب بقوله معرفة الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره انه يشترط ذلك بل مذهب السعد ان المعرفة محمول على المعرفة بالفعل عند التعريف وان كان مذهب السيد ان التعريف تصوير محض لا حمل فيه كما ذكره

يس على الفا كهي وعلى الاول يظهر ما شتهر من ان جملة التعريف
 قضية طبيعية وحينئذ فالمستلزم هو الخطور على وجه الحمل وفي البناني
 على جميع الجوامع ان التصور ادراك الشيء مطلقا عند الجمهور وعند
 بعضهم انه ادراك المعنى بتمامه * واما ادراكه بوجه فهو شعور لا تصور
 اه وينقسم المعرف الى حد ورسم لانه ان كان بمجرد ذاتيات الشيء
 فحد والاولا فرسم وذلك ان المعلوم التصوري اما جزئي واما كلي فالجزئي
 ما يمنع تصويره من اعتقاد الشركة فيه ولا مدخل له في التعريف
 والكلي مالا يمنع تصويره من ذلك وهو منحصر في خمسة أقسام النوع
 والجنس والفصل والخاصة والعرض العام لانه اما ان يكون تمام ماهية
 الجزئيات التي اشتركت فيه أولا فالاول هو النوع والثاني اما ان يكون
 داخلا في الماهية أو خارجا عنها صادقا عليها فالداخل ان كان تمام الجزء
 المشترك بين الماهية وبين ماهية أخرى فهو الجنس وهو قريب للماهية
 ان كان تمام المشترك بينها وبين كل واحد مما يشاركها فيه حتى يصح
 جواباً عنهما كالحیوان بالنسبة للانسان والجوهر بالنسبة للجسم وبعيد
 عنها ان كان تمام المشترك بينها وبين بعض ما يشاركها فيه فيصح جواباً
 عنهما دون بعضه الآخر فلا يصح جواباً عنها وعن ذلك البعض كالجسم
 بالنسبة للانسان وكالجوهر بالنسبة للحیوان فانه تمام المشترك بينه وبين
 العقول والنفوس التي هي جواهر مجردة عند الحكماء وليس تمام المشترك
 بينه وبين النبات ولا بينه وبين الجماد * وان لم يكن تمام المشترك بان
 لم يكن مشتركا بينها وبين غيرها أو كان بعضا من تمام المشترك فهو
 الفصل الذي يميز الماهية عن غيرها ولو في الجملة وهو قريب لها
 ان ميزها في جنس قريب كالنساطق المميز للانسان عما يشاركه في

الحيوان وبعبء ان ميزها في جنس بعيد فقط كالحساس المميز للانسان
 عما يشار كه في الجسم * والخارج ان اختص بالماهية التي يصدق
 عليها فهو الخاصة والافهوالعرض العام والثلاثة الاولى ذاتية والاختيران
 عرضيان * وحاصل التقسيم كما في الخيصى على التهذيب ان الكلبي
 بالنسبة الى ماتمته من الافراد اما جزء من ماهية الافراد وهو الجنس
 والفصل أو تمامها وهو النوع أو خارج عنها وهو الخاصة والعرض العام
 وفي حوائى العطار عليه ان المراد بما تمته ما يصح حمله عليه ولو كان كلياً
 أيضاً * والنوع لا يقع في التعريف لانه تمام الماهية المراد تعريفها وكذلك
 • عرض العام لخروجه عنها وعمومه لغيرها على ما يأتي فانحصر التعريف
 في الثلاثة الباقية هنا وفي حوائى العطار أيضاً ان النوع غير معتبر في
 التعريفات ولا يرد تعريف الصنف بالنوع مع الخصوصية لانه تعريف
 اسمى والنوع فيه جنس اسمى وان كان في نفسه نوعاً حقيقياً اه ملخصاً
 * فان قلت العلم باختصاص ذلك الخارج بالمعرف متوقف على العلم
 باتفائه عن جميع ماعداه وهو متوقف على العلم بجميع ماعداه وهو
 متعذر * قلت قد يجاب عن ذلك بأنه يكفي العلم بجميع ماعداه اجمالاً
 كما صرح به عبد الحكيم على المطول في بحث القصر ثم ان كان التعريف
 بمجرد الذاتيات فهو الحد وهو تام ان كان بجميع الذاتيات وناقص ان
 كان ببعضها والا فهو الرسم وهو تام ان كان بالجنس القريب والخاصة
 وناقص ان كان بغير ذلك وهذا مبني على ان فائدة التعريف هي الاطلاع
 على ذاتيات الماهية أو تمييزها عما عداها فمدار التعريف على ما يحصل
 به ذلك لاعلى كل ما وقع فيه فلو ذكرت الخاصة مع جميع الذاتيات فهو
 حد تام أو مع الفصل فهو حد ناقص وأفاد السيد على القطب والفنارى

على ايساغوجي ان مدار التعريف على قوة الاطلاع على الماهية ولا
 شك ان الاطلاع على ذاتياتها وعوارضها أقوى منه على ذاتياتها فقط
 فيعتبر كل ما وقع فيه من ذلك لافادته قوة الاطلاع فيكون للعرض العام
 ثمرة في التعريف وعلى هذا فيقال ان كان التعريف بمجرد الذاتيات
 فيمجموعها حد تام وبيعضها حد ناقص والا فبالجنس القريب والخاصة
 رسم تام وبغيره رسم ناقص فالعرض العام مع الفصل أو الخاصة والخاصة
 مع الفصل والجنس البعيد مع الخاصة رسوم ناقصة * وفي حواشي
 العطار أيضا ان المشهور وجوب تقديم الجنس على الفصل في الحد
 التام * ونقل عن الشيخ جواز تأخيره وان الاولى تقديمه لشهرته
 وظهوره اه ملخصا وفي حواشي الصبان على الملوى انه يشترط في
 الحد والرسم التامين تقديم الجنس فان أخر كانا ناقصين اه ملخصا ثم
 ظاهر ما مر ان المعرف يجب أن يكون مركبا قيل وهو الصحيح لانه
 لا بد فيه من تصور ثبوت شيء لشيء حتى لو ذكر الفصل القريب
 وحده كالتايق بالنسبة للانسان أو الخاصة وحدها كالضحك بالنسبة له
 كان معناه شيئا ثبت له النطق أو الضحك فرجع الامر الى التركيب
 وعلى هذا عرف النظر بأنه ترتيب أمور تصورية أو تصديقية للتوصل
 الى مجهول كذلك * وقيل يجوز التعريف بالبسيط فيكفي الفصل وحده
 والخاصة وحدها ولو جامدان لا يتصور فيهما ثبوت شيء لشيء ومن ثم
 عرف بعضهم النظر بأنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور للتوصل الى مجهول
 وفي حواشي الصبان على شرح الملوى انه لا بد من تركيب التعريف
 عند المتقدمين ولو تقديرا ويجوز التعريف بالبسيط عند المتأخرين
 لانه في معنى شيء ثبت له ذلك البسيط فهو مركب معنى لخاصته انه لا بد

من التركيب لكن عند المتقدمين في العبارة ولو تقديرا وعند المتأخرين في المعنى فقط فلنأمل * والحد عند الاصوليين وأرباب العربية هو ما يميز الشيء عما عداه سواء كان مع تصور كنهه حقيقته أولا كما في حواشي السيد على القطب وعرف أيضا بالجامع المانع فقبل الاول تعريف له بذاتيته فهو حد اسمي كاسياني * والثاني تعريف له بمخاصته فهو رسم اسمي * فان قلت فيه نظر لجواز أن يكون التمييز أيضا خاصة له أو الجمع والمنع من مسماه اصطلاحا * قلت القصد منه التمييز فهو ركنه الاعظم والجمع والمنع من وسائل التمييز أو من توابعه فجملا شرطين كما سيأتي وعلى كل فهو بمعنى المعرف عند المناطق بل أعم منه على ما مر وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا فنخرج المبين للماهية والخاص والاعم منها وهذا مبنى على ان المقصود بالتعريف الاحاطة بجميع افراد الماهية ممتازة عن جميع ما عداها وقيل كما في السيد على القطب يجوز التعريف بالخاص والاعم بناء على ان المقصود بالتعريف اكتساب تصور الماهية ولو بوجه حتى يجوز تعريف الانسان بالماشي والحيوان بالضحك ويؤخذ منه جوازه بالعرض العام وبما بينه وبين الماهية عموم وخصوص وجهي لانه يفيد المقصود وجواز التعريف بغير المساوي مذهب المتقدمين ويسمونه ناقصا ويسمون المساوي تاما كما في السيد على المواقف * وفي حواشي العطار على الخيصى عن عبد الحكيم ان التعريف المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ساقط عن درجة الاعتبار لامتناعه في الماهيات الحقيقية اه وعلى امتناع التعريف بالاعم لا يجوز الاستثناء من المعرف لانه يؤذن بالعموم واما على جوازه فالظاهر جواز الاستثناء منه ولا يجوز تعريف الشيء بأخفى منه ولا بما يساويه

في الجهالة والمعرفة ولا بما لا يعرف الا به ولا بلفظ مشترك بينهما وبين غيره الا بقريته تعينه ولا بلفظ مجازي الا بقريته كذلك ولا يجوز في التعريف ذكر كلمة أو التي للشك أو الابهام ولا يجوز في الحد ذكر كلمة أو التي للتقسيم أو للتخيير ويجوز ذكرها في الرسم ولا يجوز في الحد التام الاعتماد على دلالة الالتزام فلا يكفي في الحد التام للانسان جسم ناطق اعتمادا على استلزام الناطق للنامي الحساس وهذا معنى ما قيل دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف كذا في الصبان على الملوى وستأني بقية الكلام في هذا المقام * فان قلت تعريف التعريف ممبا يصدق عليه التعريف فيشترط فيه ما يشترط فيه وتعريف الاصوليين غير مانع لصدقه على العقل وعلى العلم وعلى الملزوم بالنسبة للازمه البين * قلت لا بد في المعرف من ان يكون تمييزه للشيء على وجه اكتسابه منه بل ويصح حملها على المعرف على مامر وما ذكر ليس كذلك فان قلت تعريف التعريف مستلزم للدور لتوقف العلم بتعريف التعريف على العلم بالتعريف مع ان العلم بالتعريف متوقف على تعريفه * قلت اوجب بأن العلم بتعريف التعريف من حيث عموم كونه تعريفا متوقف على التعريف ولكن وقوعه تعريفاً للتعريف ليس من تلك الجهة بل من جهة ملاحظته في نفسه بخصوصه والعلم به من جهة خصوصه ليس متوقفاً على التعريف فانك الدور وهذا يندفع ايراد التسلسل أيضاً لان محله اذا كان العلم بالتعريف متوقفاً على سبق تعريفه وهكذا وليس كذلك * وفي حواشي العطار على الحياصي انه يرد على وجوب مساواة التعريف للمعروف ان تعريف التعريف أخص منه والجواب منع انه أخص واثبات انه مساو بمعنى ان كل ما صدق عليه

التعريف صدق عليه تعريفه لاجمعي انه عين تعريفه أو تسليم انه أخص
لكن من جهة اضافته له والمدار على كونه في نفسه مساوياً له اه فان
قلت تعريف المناطقة للمعرف ان كان حدا فهو فاسد لان أوالتى للتقسيم
ذكرت فيه * قلت قد يمنع كونه حدا لان استلزام تصور الماهية أو
امتيازها ليس ذاتياً لماهية المعرف بل خارج عنها وقد أجاز شيخ
الاسلام ذكر أوالتبويعية في الحد الحقيقي كما في تعريفهم النظر بانه
الفكر المؤدى الى علم أوطن * قال الملوى وقد يمنع كون هذا حدا
لان التأدية المذكورة خارجة عن حقيقته وعلى تسليمه فهو في الحقيقة
حدان لامرين مختلفين والمنوع وقوعها في حد واحد لامر واحد
وأيضاً التعريف المشتمل على التقسيم مداره على التقسيم وتقسيم الشيء
الى أقسامه خاصة من خواصه كما ذكره الملوى * لكن نقل الصبان عن
الشفان ان الامور الاصطلاحية لاحقائق لها الاماعينه أهل الاصطلاح
من المعانى ووضعوا اللفظ بازائه فالتبادر ان المعرف والنظر لاحقيقة
لكل منهما الا ما ذكره في بيان مفهومه فيكون هذا من قبيل الحد
اه وفيه ان الحد عندهم قسمان حقيقى واسمى وما ذكر انما يفيد انه
لايجوز وقوعها في الحد الاسمى فيبقى متمتعاً في الحقيقي مع ان صريح
عبارة شيخ الاسلام جوازها في الحقيقي الا ان يقال مراده مطلق الحد
كما أشار اليه الصبان على الملوى وبيان ذلك ان ما يتمقله الواضع ويضع
بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية أو لا وعلى الاول اما ان يكون
تمقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه فتعريف
الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف
حقيقى فيفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو
بالعرضيات

بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف الامور التي تعلقها الواضع ووضع
 لها الاسم تعريف اسمي يفيد تبين ماوضع الاسم بازائه بلفظ أشهر
 كقولنا الغضنفر الاسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم
 اجمالا كقولنا الاصل مايبتنى عليه غيره ويسمى تعريفا لفظيا أيضا
 والمساهية الحقيقية قد تؤخذ مع حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته
 الثابتة في نفس الامر فتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي وقد تؤخذ من
 حيث انها مفهوم الاسم ومتعلق الواضع عند وضع الاسم وتعريفها
 بهذا الاعتبار اسمي ولفظي فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة الشيء
 بأن يكون متعلق الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها وقد يتحد
 الحقيقي والاسمي بالذات وبمختلفان بالاعتبار وذلك ان عندهم بالاسمية
 وهل البسيطة وما الحقيقية وهل المركبة والاربعة مرتبة كذلك فيسئل
 بما الاسمية عن شرح مفهوم الاسم ثم بهل البسيطة عن وجود حقيقة
 ذلك المفهوم في الواقع ثم بما الحقيقية عن شرح تلك الحقيقة ثم بهل
 المركبة عن ثبوت شيء لها ومباحث العلوم من هذه المرتبة ومن ثم
 لايشرع في علم الا بعد معرفة موضوعه على ماسياتي فيجوز أن يكون
 التعريف الواحد قبل العلم بالوجود اسميا وبعده حقيقيا وهذا ملخص
 من التلويح ببعض زيادة * فان قلت هذا انما يتجه على ماذهب اليه
 الامام الرازي ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العقلية لاعلى ماذهب
 اليه أبو اسحاق الشيرازي انها موضوعة للحقائق الخارجية * قلت على
 هذا يكون تعريف الحقيقة الخارجية من حيث انها مسمى الاسم اسميا
 ومن حيث انها متحققة في نفسها حقيقيا كما يشير اليه ما مر من ان
 المساهية الحقيقية يختلف تعريفها بالاعتبار ومثل هذا يقال في تعاريف

الاعلام على ما يأتي مع انها موضوعة للمعاني الشخصية اتفاقا ويمكن ان
 ذلك التقسيم خاص بالتعاريف الحقيقية بخلاف تعاريف الاعلام فانها
 بمنزلة التعاريف الحقيقية على ما سيأتي * ونقل العطار عن ميرزاهد
 الهندي ان التعريف اما حقيقي وبه يحصل التصور ابتداء اولفظي وبه
 يحصل التصور ثانيا * والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو
 ما يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر والى التعريف بحسب
 الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيها وكل منهما ينقسم الى
 الحد والرسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فانقسم
 التعريف الى تسعة اقسام * واختلفت في التعريف اللفظي فقال السيد
 قدس سره هو من المطالب التصديقية لان المقصود منه الاشارة الى
 صورة حاصله وتعنيها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور
 موضوع بازاء الصورة المشار اليها فساله الى التصديق والحكم بأن هذا
 اللفظ موضوع بازاء ذلك المعنى ولو كان من المطالب التصويرية لزم
 تحصيل الحاصل لكن لا يخفى ان الصورة قبل التعريف حاصله في الجزاء
 لافي المدركة وبالتعريف تحصل في المدركة للعقلة عنها قبله والانتفات
 اليها عنده والمقصود من التعريف اللفظي هو الحصول الثاني لا الاول
 ولهذا ذهب السعد الى انه من المطالب التصويرية ولو كان من المطالب
 التصديقية لكان بجنا لغويا خارجا عن طريقة أهل المعقول اه بتغيير
 يسير ولا ينافي هذا ما هو عن الشيخين لان هذا في الغرض من التعريف
 اللفظي ما هو فليتأمل * والحاصل ان التعريف الاسمي واللفظي
 مترادفان عند السعد ومتباينان عند السيد كما صرح به عبد الحكيم على
 الموافق وفي الترادف نظر وان التعريف اما حقيقي واما اسمي باتفاق
 واما

وأما اللفظي بمعنى تبديل اللفظ بمرادف أشهر فهو داخل في الاسمي
 عند السعد وليس من قبيل التعريف أصلا عند السيد قسميته تعريفا
 بضرب من التجوز * ونقل العطار عن مير زاهد أيضاً أن التعريف
 اللفظي في العلوم اللغوية المقصود منه التصديق والتصور حاصل في
 ضمنه وفي العلوم العقلية المقصود منه التصور والتصديق حاصل في ضمنه
 اه وهو جمع بين القولين وحقق بعضهم ان التعريف اللفظي من قبيل
 التصديق وأنه يجوز بالاعم وبالاخص وفاقا وان الاسمي والحقيقي من
 قبيل التصور وكل منهما لا يجوز بالاعم ولا بالاخص عند المتأخرين
 ويجوز عند المتقدمين ثم ان التعاريف الحقيقية يتعذر الفرق بين الحدود
 منها والرسوم لان الاطلاع على ذاتيات الحقيقة وتميزها عن عرضياتها
 متعذر لان الجنس يشتهر بالعرض للعام الملازم والفصل يشتهر بالخاصة
 الملازمة * ولذلك اختلفوا في حصر الاجناس العالية للممكنات على
 ما هو مبنى بحث المقولات وغاية ما يتمسك به في التمييز بينها ما ذكره
 الفنارى على ايساغوجى ان النوع اذا كان له خواص مرتبة كالناطق
 والمتعجب والضاحك للانسان فأقدمها يعتبر ذاتيا لان الذاتى أقدم من
 العرضى وكذا يقال في المفاهيم العامة له ولغيره كالحوان والمتحرك
 بالارادة والمائى للانسان على ما فيه من عدم الاطراد لان محله اذا
 كانت اللواحق مرتبة وعلم ترتيبها ومن ان ذلك اعتبار فقط والا فذلك
 الاقدم لم يتحقق خروجه عن كونه خاصة أو عرضا عاما لاحتمال أقدم
 منه فالتعذر باق ومنه يعلم تعذر الحكم على الحد والرسم الحقيقيين
 بالتسام والنقصان لان ثبوت شئ لشيء يتوقف على ثبوته في نفسه وهو
 متعذر * وأما التعاريف الاسمية فلما كانت لبيان المفاهيم التي اعتبرها

الواضع ووضع الاسماء بازائها كان الفرق بين الحدود منها والرسوم
متيسرا للعالم بالوضع لان ما كان داخلا في المفهوم الذي تعقله الواضع
ووضع له الاسم فهو الذاتي وما كان خارجا عنه صادقا عليه فهو العرضي
ثم انه يعلم مما مر ان الحد لا يكون الا للمركب واما البسيط فلا يمكن
تحديده وانما يمكن رسمه ان كان له خاصة بينة كما ذكره السيد على
المواقف وكذلك الجزئي المشخص لا يمكن تحديده لان معرفته لا تحصل
الا بتعيين مشخصاته بالاشارة أو نحوها والحد لا يفيد ذلك لانه انما
يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته كما ذكره السعد في التلويح
ثم قال والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يميزه بحسب الوجود لا بما
يعينه بحسب العقل وسيأتي بايضاحه والبحث في انه هل يمكن تعريفه
بالرسم أولا يمكن اذا علمت هذا * فاعلم أولا انه وقع تردد في أسماء
العلوم مثل علم النحو وعلم الصرف فقبيل الاسم مجموع المتضايقين
فالاقتصار على النحو والصرف مثلا من قبيل الاقتصار على جزء الاسم
والتحقيق انه الثاني فقط وان اضافة علم لما بعده من قبيل اضافة العام
الى الخاص أو المسمى الى الاسم كسورة فاتحة الكتاب وشهر رمضان
وشجر الاراك لكثرة الاقتصار على الجزء الثاني في أسماء العلوم مع
ان الاقتصار على جزء الاسم قليل جدا ثم اعلم ان المتجه في تعاريف
العلوم انها اسمية لان الظاهر ان الذي يقصد بالتعريف هو المعنى الذي
وضع له اللفظ وأسماء العلوم كالصرف والنحو والفقهاء انما وضعت
للمفاهيم التي اعتبرها الواضعون ووضعوا تلك الاسماء بازائها وذلك ان
كل اسم منها موضوع اما لطائفة مخصوصة من المسائل أو من التصورات
واما لادراك تلك الطائفة بخصوصه واما الملكة ذلك الادراك بخصوصها

وهذه مفاهيم اعتبر الواضع واحدا منها بخصوصه ووضع الاسم بازائه
 وتلك المفاهيم صادقة على الحقائق المتحققة في الواقع وليست هي ونقل
 ابن قاسم عن السيد المحقق ان اسم كل علم من العلوم موضوع بازاء
 مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وحده الحقيقى تصور المسائل بل
 تصور التصديقات ومدلوله المطابق ومسماه الحقيقى عارض ورسم
 بالقياس الى حقيقته فالعلم يطلق على المسائل وادراكها وملكانها وعلى
 مفهوم يصدق عليها اه والظاهر ان مراده على مفهوم يصدق على
 المسائل ومفهوم يصدق على الادراكات وهكذا لاعلى مفهوم واحد
 يصدق عليها كلها ويجوز ان مراده ذلك بان يكون هناك خاصة تتحقق
 في كل منها دون ماعداها فيعتبر المفهوم بالقياس الى تلك الخاصة فيصدق
 على كل منها * وفي حواشى العطار على الخيصى عن السعد في شرح
 المقاصدان تعريف العلم المذكور في مقدمة الشروع اسمى وبعد الاطاعة
 بمسائل ذلك العلم ينقلب تعريفا حقيقيا اه وذلك لعدمه قبل الاطاعة
 ووجوده بعدها ولعل هذا باعتبار الشخص نفسه والا فالعلم قد يكون
 موجودا في ذهن غيره قبله ثم ان هذا لا يختص باسم العلم بل كل اسم
 وضع لمعنى تارة يعتبر معناه في الواقع وتارة يعتبر مفهومه الصادق على
 ما في الواقع كما مر ايضا فثلا تعريفهم علم الصنف بأنه علم يعرف به
 احوال ابنية الكلمات معناه العلم المسمى بالصنف قواعد كلية يعرف
 بها ذلك وادراك تلك القواعد او الملكة التي يعرف بها ذلك وقولهم
 فيه مثلا علم بأصول يعرف بها احوال الكلمات معناه ادراك اصول
 لان العلم يعدى بالباء على تضمينه معنى الاطاعة ويبعد ان يكون معناه
 ملكة بسبب اصول او قواعد مصورة بأصول لتبادر الاول من الباء

في مثل هذا المقام وقولهم فلان عالم بالصراف مثلا معناه أنه متصف
 بالصور المحصورة القائمة بنفسه التي هي تلك القواعد أو مدرك لها ولو
 بالقوة أما باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون لما علمت من أن الإدراك
 أما انفعال على التحقيق وأما فعل وكل منهما لا بد فيه من دوام حصوله
 بالفعل والإدراك ليس بدائم بالفعل أو متصف بملكية ذلك الإدراك
 ولا بد من قرينة تعين المراد من لفظ العلم لا اشتراكه بين تلك المعاني
 * فإن قلت قد صرحوا بجواز التعريف بالمشترك بلا قرينة إذا أريد
 جميع معانيه ويجوز أن يراد به هنا ذلك * قلت المتبادر منه أحد معانيه
 واستعماله في جميعها فيه نزاع ومن أجازوه اختلفوا في كونه حقيقة
 أو مجازا فهو أولى بالقرينة من أحد المعاني وليس المراد بالعلم على هذا
 مجموع تلك المعاني بل المراد به كل منها * وأما كون مثل ذلك التعريف
 حدا أو رسما فهو مبنى على أنه تعريف لحقيقته العرفية أو لسماءه وإن
 الجزئي يحد أو لا يحد كما يأتي * ثم هذا كله إذا كان تعريف العلم بما
 يضبطه من جهة وحدته الذاتية وأما إذا كان بما يضبطه من جهة
 وحدته العرضية كالتعريف بالفائدة فهو من قبيل الرسم جزما * ومن
 المعلوم أن الرسم لا يفيد تصور حقيقة المعرفة ولا تصور مفهومه
 الموضوع له اسمه وإنما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بواسطة تصوره
 بتلك الجهة العرضية * وحينئذ لا يقال دلالة الالتزام مهجورة في
 التعاريف فكيف صححت التعاريف بالخواص التي لا تفيد معرفة الحقيقة
 إلا لزوما لأن هجرها إنما هو في الحدود التامة بأن يراد بها معرفة
 الماهية بذاتها وبذکر فيها ما يدل عليها لزوما وهذا ليس كذلك
 بل الفرض منه تمييزها عن غيرها بواسطة معرفتها بتلك الخاصة كما صر

عن الصبان وقد يقال حيث لم يريدوا من الحد الناقص والرسم معرفة
 المساهية بكنيتها بل معرفتها بوجه من وجوهها سواء كان بعض ذاتياتها
 أو بعض عوارضها كانت دلالة الالتزام غير معتبرة فيهما أيضا لأنها لا بد
 فيها من فهم اللزوم بذاته وفيهما ليس كذلك لما علمت ان القصد منهما
 تمييزها بواسطة تصور بعض ذاتياتها أو عوارضها فتكون دلالة الالتزام
 مهجورة في جميع التعاريف لكن معنى هجرها عدم الاعتداد بها
 لا فساد التعاريف بها * ولعل هذا هو التحقيق * واعلم انه اختلف في
 اسماء العلوم كما ذكره ابن قاسم في الآيات ف قيل انها أسماء أجناس
 فانها تقبل أداة التعريف وقيل انها أعلام أجناس والأداة فيها ليست
 للتعريف بل زائدة كما في العباس والحارث والتعريف بالوضع لذلك
 المفهوم بخصوصه * وهذا المفهوم له افراد متعددة لان ما عند الامام
 مالك مثلا من الفقه فرد يصدق عليه مفهوم علم الفقه وما عند الامام
 الشافعي فرد آخر يصدق عليه هذا المفهوم وهذا شأن الاجناس وقيل
 انها أعلام أشخاص لأنها وضعت لتلك المفاهيم بأشخاصها والموجود في
 ذهن هذا هو بعينه الموجود في ذلك والتعدد بتعدد المحل لا يعتبر وهذا
 أقربها و يليه ما قبله وهو أشهرها وفيه ان عدم اعتبار تعدد المحل ان كان
 معناه ان أسماء العلوم وضعت للمفاهيم المتحققة في أنفسها وجد عالم
 أولم يوجد فهو انما يصح على ان العلوم معناها القواعد المتحققة في
 أنفسها وجد عالم أولم يوجد على ما فيه من مخالفة لـ ١٠١ مـ ولما ورد
 من ان الله يقبض العلم بموت أهله وان كان معناه انها وضعت للمفاهيم
 المعينة القائمة افرادها بالاذهان بقطع النظر عن خصوصيات محالها فهذا
 المعنى بعينه هو المتحقق في أعلام الاجناس ودعوى اتحادها في ذهن

هذا وذلك ان كان معناها انه واحد بالشخص فهو ممنوع أو واحد بالنوع
رجع الامر الى أعلام الاجناس على ان بعض مسائل العلوم قد يكون
عند هذا كلياً أو موجباً أو ممكناً وعند الآخر بخلافه وهذا يقتضى تعدد
ما في الازهان بالذات لا بخصوص المحلات اللهم الا ان يدعى ان اسم
العلم وضع لطائفة مخصوصة من المسائل على أى وجه كانت في أى محل
كانت أو لطائفة من الادراكات متعلقة بتلك المسائل كذلك أو الملكة
من الملكات متعلقة بها أيضاً كذلك فتكون أسماء العلوم على قياس
أسماء القبائل بحيث لا يضر فيها الزيادة ولا النقص ولا تغير أحوال
الآحاد ولا الانتقال من محل الى محل بل أولى لان مسمى القبيلة
تتغير فيه الأجيال جيلاً بعد جيل بخلاف مسمى العلم وفيه انه ان سلم
هذا في المسائل فهو ممنوع في الادراكات والملكات بل لقائل أن يقول
ان أسماء القبائل من أعلام الاجناس لا الاشخاص وانها موضوعة
للمفاهيم الكلية المتحققة في كل جيل من الاجيال لما مر من تغيرها
الا ان يقال انها وضعت لمجموع نسل فلان ولو كان بعضه لم يوجد
فالتغير حينئذ لا يضر ولا مانع من اجراء ذلك في أسماء العلوم فتدبر
وتقل الشرقاوى على التحرير انها ان كانت بمعنى القواعد فهى أشخاص
لان تعدد التعقل لا يقتضى تعدد المعقول وان كانت بمعنى الادراكات
أو الملكات فهى اجناس لحصول التعدد في الواقع اه لكن قد علمت
ان المعقول قد يختلف باختلاف آراء المتعقلين اذا علمت هذا فاعلم انه
على القول بانها أعلام أشخاص لا يمكن تعريفها لتركب كل شخص من
الماهية الكلية ومشخصاتها والمشخصات لادخل لها في التعريف
لانه ليست كليات والتعريف لا يكون الا بها فمرقها على وجه الشخص

لا تمكن الا بالاطلاع على نفس المشخصات بالحواس مثلا وغاية ما يمكن في تعريفها بالعبارة أن يكون بأمور كلية لا يتحقق مجموعها في الخارج الا في هذا الشخص بخصوصه والظاهر أنه يكون من قبيل الرسم لان اعتبار التحقق في الخارج قدر زائد على ذلك المشخص ولكنه مختص به على ان التشخص في العلوم ليس حقيقيا وكذا في الكتب بل والقبائل لما يعتمدها من التعدد بل باعتبار المحل أو غيره وان لم يعتبر عند أرباب العربية وعليه بنيت تعاريف العلوم * وقال في التلويح ان الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة أو نحوها كالتعبير عنه بالاسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل أن يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع المساهية والتشخص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة الامرين ثم قال والحق ان الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير وأفاد الفيزي في حواشيه ان المراد بمقومات الشيء مقومات ماهيته لا مقومات شخصه والا فالمشخصات من مقومات الشخص ولا يشتمل عليها الحد وان محل كون الشخص لا يحد انما هو على اصطلاح المناطقة وأما عند الاصوليين فيمكن حده لان الحد عندهم هو الجامع المانع وقال عبد الحكيم على القطب ذكر الامام في شرح الاشارات ان الحد قد لا يتركب من الجنس والفصل فان المساهيات المركبة منها ما يتألف حقائقها من الاجناس والفصول فلا بد أن يكون حدودها مشتملة عليها وما تركبها على غير ذلك النحو فقد يحد بحدود ما تركبت منها

لا بالاجناس والفصول لانتفأهما مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض
 بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده له وذلك لان
 المقصود من الحد أن تدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة
 مطابقة لها تر كبت من الجنس والفصل أم لا اه وفي حواشي العطار
 على الخيصى عن عبد الحكيم ان شرط في المعرف كونه محمولا فلا يمكن
 التحديد بالاجزاء الخارجية الا بأخذ لازم بالقياس اليها كما يقال في
 البيت هو ذو سقف وجدران فيكون رسما لاحدا وان لم يشترط ذلك
 فيه فالتحديد يحصل بتلك الاجزاء الا انه لندرتة أسقطوه عن الاقسام
 اه ونقل ابن قاسم في آياته ان الشيخ لم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه
 بالكليات اتفاقا بل المراد انه يسمى حدا لمشابهته له تأمل ثم انه قيل
 الحد الحقيقي للعلم لا يمكن لان حقيقته مجموع مسائله أو ادراكها فهي
 مركبة من اجزاء لا يصح حمل بعضها عليها ولا على بعضها الآخر
 كالعشرة المركبة من آحادها وقيل يمكن باعتبار الترتيب من مادة
 وصورة هما في الخارج عين ذلك المجموع كعطلق العلم فانه بمنزلة المادة
 وكونه يبحث فيه عن أحوال كذا بخصوصه بمنزلة الصورة * فان قيل
 تعريف العلم مشكل لانه ولو اسما تصور والعلم تصديق والتعريف عين
 المعرف فيكون التصور عين التصديق وهو باطل * قلت أجيب بأن
 العلم من حيث كونه ادراكا تصديق ومن حيث كونه مدركا تصور
 فالتصور من جهة عين التصديق من جهة أخرى * فان قيل هذا لا يظهر
 على ان العلم بمعنى المسائل * قلت أجيب بأنه تصديق من جهة ادراك
 نسبا وتصور من جهة ادراك مجموعها فانفكت الجهة اه والاولى أن
 يقال تلك المسائل الصورية هي القائمة بالذهن وهي من حيث كونها

مطابقة لما في الواقع تصديق ومن حيث تعلق الادراك بها بأن تدرك النفس تلك الصور تصور هذا ما يتعلق بالمعرف * واما الدليل فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وتقدم تعريف النظر ومنه يعلم ان بين الدليل والنظر التباين في المفهوم وهو ظاهر والعموم والخصوص الوجهي في التحقق الذهني لانه قد يتحقق الدليل في النفس ولا يحصل فيه نظر وقد يتحقق النظر في المعرف ولا يحصل في النفس دليل ومعنى صحة النظر فيه كونه متعلقا بالجهة التي يصح منها في العقل الانتقال من الدليل الى المطلوب لا بجهة غيرها وكونه على هيئة تؤدي الى المطلوب لاعلى هيئة خلافها كما تقدمت الاشارة اليه فالعالم مثلا دليل وجود الصانع فاذا تعلق النظر بجهة حدونه كان صحيحاً لانها يصح منها الانتقال الى ذلك المطلوب أو بجهة وجوده كان فاسداً لانها لا تؤدي الى ذلك واشتهر أن الدليل مفرد عند الاصوليين فمعنى فيه النظر في صفاته وأحواله ومركب عند الاصوليين فمعنى النظر فيه على ظاهره فدليل وجود الصانع على الاول هو العالم وعلى الثاني هو قولنا العالم حادث والحادث لا بد له من محدث وظاهر التعريف يشملهما وهو ما عليه المحققون من المتكلمين كما أشار اليه السيد على المواقف ويؤيده ما ذكره في الاصول في بحث الاستدلال من انه دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وانه يشمل الاقتران والاستثنائي * فان قلت أدلة الفقه يتوصل بها الى الاحكام الشرعية وهي خطابات الله المتعلقة بأفعال المكلفين من حيث التكليف وهي من قبيل الانشاء وهذا ينافي التقييد بالخبري * قلت الخطاب من حيث دلالة على الطلب انشاء ومن حيث استلزامه ان الفعل مطلوب خبر وهذا هو المقصود بالذات

من الدليل ثم المراد من الخطابات هنا كلامه تعالى النفسى ألتنوع باعتبار تنوع الافعال وأما الأدلة الدالة عليها فهى الخطابات اللفظية من الكتاب أو السنة كما سيأتى فى الكلام على علم الاصول ويمكن ان يراد بالاحكام فى مثل ذلك النسب التامة التى بين الافعال وأحوالها كالوجوب والحرمه لا الخطابات ثم أن ذلك التعريف يشمل اليقيني والظنى وقد يقيد بما يقيد اليقين ويسمى ما يقيد الظن اشارة وقد يقيد أيضاً بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى عكسه تمليلاً والظاهر ان القياس الاصولى من هنا القبيل لان الاعتماد فيه على الجامع وهو علة الحكم كما يأتى ثم الدليل ان كان الاستدلال فيه بالكلى على الجزئى فهو القياس المنطقي وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان كان بالجزئى على الكلئى فهو الاستقراء وهو اثبات الحكم لكلئى لثبوته فى جزئياته وان كان بالجزئى على الجزئى فهو التمثيل وهو القياس الاصولى وهو اثبات الحكم لجزئى لمشاركته لجزئى آخر فى علة ذلك الحكم الثابت له وان كان بابطال تقيض المطلوب فهو قياس الخلف وهو اثبات الحكم للشيء ايا كان لبطلان تقيض ذلك الحكم وهو من قبيل القياس الاستثنائى كما صرحوا به فى بعض الرسائل المنطقية * وأيضاً الدليل اما عقلى محض أو نقلى كذلك أو مركب منهما فالاول ممكن كما مر فى دليل وجود الصانع والثانى ممتنع لان صدق الخبر لا بد منه وهو لا يثبت الا بالمقل والثالث ممكن وهو الذى اشتهر تسميته بالنقلى فالدليل اما عقلى واما نقلى وهذا ان لوحظ فى الدليل جميع ما يتوقف عليه الاستدلال ولو مقدماته البعيدة فان اعتبر فيه مقدماته القريبة فقط انقسم الى عقلى ونقلى ومركب منهما

منهما كما في المواقف هذا وأما البرهان فهو القياس المنطقي المؤلف من مقدمات يقينية عقلية فهو أخص من القياس ومن الدليل مطلقا كذا قرر * ونقل الدسوقي في حاشيته على شرح السنوسية عن المولى ان البرهان لا يختص بالعقليات وان اختص باليقينيات وهذا هو المصرح به في المنطق من ان البرهان ما يتألف من اليقينييات ومنها المتواترات اذا علمت طريق التوصل الى المجهولات التصورية والتصديقية * فاعلم ان المجهول المطلق لا يمكن قصد تحصيله فلا يمكن الشروع فيه فالشارع في كل فن لا بد له من الشعور به قبل الشروع فيه ولو بوجه من الوجوه لكن الشروع فيه على وجه لا يعنيه مما لا يرتكبه عاقل لانه لا يأمن من الوقوع فيما لا يعنيه وفوات ما هو يتقنيه فلا بد أن يعرفه بتعريف يضبط به ويميزه عما عداه من العلوم * ولهذا كانت تعاريف العلوم من المقدمات التي يتوقف الشروع فيها عليها * وقال القطب في شرح الشمسية ان حقيقة كل علم مسأله فمعرفة بحسب حده وحقيقته لا تحصل الا بالعلم بجمعها وليس ذلك مقدمة للشروع فيه وانما المقدمة معرفته بحسب رسمه اه فافاد ان تعاريف العلوم التي هي من مقدمات الشروع فيها رسوم لاحدود لتعذر حدودها قبل الشروع فيها والمتجه ان المتمذر انما هو الحدود الحقيقية وأما الحدود الاسمية فلا لسهولة حدود المفاهيم التي تعقلها الواضع ووضع الاسماء بازائها اذا كان ماتعقله الواضع هو ذاتيات الحقيقة كما مرت الاشارة الى ذلك فظهر ان تعاريف العلوم التي هي من مقدمات الشروع فيها اما رسوم أو حدود اسمية

المبحث الرابع في الموضوع

اعلم ان مسائل العلوم متكررة في أنفسها غير منضبطة لكثرة حقائق

الاشياء في أنفسها وكثرة الاحوال اللاحقة لكل منها والبحث عنها مع
كثرتها واختلاطها متعسر غير مستحسن في مقام التحصيل والتعليم
فاقضى ذلك أن يجعل منضبطة متميزة ليسهل تحصيلها وتعليمها وذلك
لا يمكن الا بتنوع الحقائق التي يبحث عن أحوالها ومن المعلوم ان
تلك الحقائق متنوعة في أنفسها الى أنواع شتى وتلك الانواع طبقات
بعضها فوق بعض في العموم والخصوص فالممكن مثلاً حقيقة تحتها
الجوهر والعرض والجوهر تحته الجسم والجوهر المجرد والجسم تحته
الحيوان والجماد والحيوان تحته الانسان والفرس فالمراد القصد الى
بعض أنواعها دون بعض ولا يخفى ان القصد الى طبقة
مخصوصة من بين تلك الطبقات لتنوع العلوم بمقتضاها من غير مقتض
لتخصيصها بحكم وترجيح بلا مرجح فعمدوا الى الاغراض والبواعث
الداعية الى تحصيل العلوم ولا شك انها متنوعة أيضاً في أنفسها وان كل
غرض من تلك الاغراض يترتب على طائفة مخصوصة من مسائل
العلوم فنظروا الى الامور المبحوث عن أحوالها في تلك الطائفة وجعلوها
مندرجة تحت مفهوم يعمها وجعلوا تلك الطائفة فناً مخصوصاً من العلوم
وجعلوا ذلك المفهوم الصادق على موضوعاتها موضوعاً لذلك العلم ترجع
مسائله كلها اليه وان كثرت ولذلك قد يكون النوع الواحد له عوارض
شتى ويجعل البحث عن كل طائفة منها علماً مستقلاً ويجعل ذلك النوع
بنفسه من جهة البحث عن طائفة مخصوصة موضوعاً لعلم مخصوص
ومن جهة البحث عن الطائفة الاخرى موضوعاً آخر للعالم الآخر فهو
واحد بالذات مختلف باختلاف الاعتبارات كما في موضوع علوم العربية
وما ذاك الا لاختلاف الاغراض المترتبة على البحث عن العوارض ومن

ثم اشتهز ان لكل علم وحدة ذاتية جاءت من جهة ووحدة الموضوع لتركب مسائله منا ومن عوارضه ووحدة عرضية جاءت من جهة الفائدة المترتبة عليه لان الامر المترتب على الشيء خارج عن ذاته عارض لها والتحقيق ما صرح به عبد الحكيم على المطول من ان جهة وحدة المسائل هي الجهة المساوية لها سواء كانت هي الجهة التي اعتبرها القوم من الموضوع والغاية أو غيرها كالجهة المأخوذة من المحمولات وهذا كله ان تعددت افراد الاشياء المبحوث عن أحوالها فان كان البحث عن أحوال عارضة كلها لمشخص واحد جعل بعينه موضوعاً للعلم المبحوث فيه فان اختلفت جهة البحث عن أحوال ذلك المشخص أيضاً قيد بما يناسبه من الاعتبارات كقولهم في موضوع الحديث هو ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث أنه رسوله وأصل هذه الطريقة الاوائل من العلماء ثم تبعهم عليها الاسلاميون فجاءت علومهم متميزة في أنفسها بتمايز موضوعاتها فان كان ذاتياً كان تمايز العلوم ذاتياً وان كان اعتبارياً كان تمايز العلوم اعتبارياً كما نقل عن بعض المحققين وقد يمنع الثاني لان كل علم مركب من موضوع ومن محمولات مغايرة بالذات لمحمولات العلم الآخر الا ان يقال حيث كانت الوحدة من جهة الموضوع فالتغاير الذي زالت به تلك الوحدة اعتباري والنظر مقطوع عن جهة المحمولات اتحاداً وتغايراً وهذا انما يتجه على ما اعتبره القوم لاعلى ما صرح به عبد الحكيم والا فذلك التغاير ذاتي لان المحمولات جزء من المسائل التي هي حقيقة العلم وظاهر هذا انه مامن مسألة يبحث عنها في العلم الا وهي مندرجة في ضمن علم من تلك العلوم المتميزة على انها بعض من ذلك العلم وقد يقال محل هذا ان

قصد البحث عنها لذاتها والا فكثير من المسائل يبحث عنه في بعض العلوم وليس بمضامنه ولا من غيره لانه لم يقصد البحث عنه لذاته ثم هذا كله على ان العلوم بمعنى المسائل وأما على انها بمعنى الادراكات فتمايزها بتمايز المسائل وعلى انها بمعنى الملكات فتمايزها بتمايز الادراكات المتميزة بتمايز المسائل اذا علمت هذا * فاعلم ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية ومعنى البحث عنها اثباتها له عند النفس كما هي ثابتة له في الواقع * وذكر ابن قاسم وغيره في حواشي جمع الجوامع ان البحث هو اثبات شئ لشيء أو سلبه عنه * والمتجه ان هذا معنى البحث من حيث هو لا بقيد كونه عن عوارض الشئ * والا فهو خصوص الاثبات وانما قيد البحث بكونه في العلم لبيان معنى اضافة الموضوع ولانه يظهر أثره في بيان موضوع كل علم بخصوصه كموضوع الصرف مثلا والا فالبحث عن عوارض الشئ لا يكون الا في علم على ان المعنى ما يبحث في ذلك العلم المطلوب عن موضوعه لاني العلم مطلقا * والمراد بالعوارض الاحوال الخارجة عن ماهية الشئ اللاحقة له فنحرت اجزاء الشئ فانه لا يكون موضوعاً للبحث عنها لان الجزء من حيث هو جزء لا يصح حمله على الكل من حيث هو كل ولذلك لا يطلب البرهان على ثبوته له بل الشئ لا يكون موضوعاً للبحث عما اعتبر في مفهومه سواء كان جزءاً أو قيدا له كتوهم في موضوع النحو هو الكلمة من حيث اعرابها وبنائها والا لم يكن الموضوع هو ذلك المفهوم بتمامه والغرض انه هو وأيضاً بعد اعتباره في مفهومه يكون مسلم الثبوت له فهو وان صح حمله عليه لا يطلب اثباته له بالبرهان * فان قلت تمييز الذاتي من العرضي متعذر فمن أين يعلم ان هذا جزء للماهية دون ذلك * قلت

يمكن ان يراد بالجزء ما اعتبره الباحث جزءاً على مامر وبالجملة اذا تصور الموضوع بأى وجه كان ذاتياً أو عرضياً فما تصوره به لا يبحث عنه ويبحث عما عداه من الاحوال ونقل عبد الحكيم عن الشيخ في الشفاء ان المحمول في المسئلة لا يجوز أن يكون طبيعة جنس أو فصل أو شيئاً مجتمعاً منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة وقد يبرهن على وجودها بشئ ما اذا كان عرف بموارضه ولم يكن بحقق جوهره وحينئذ لم يكن المحمول جنساً للموضوع بل كان جنساً لشيء آخر محمول يعرض له هذا الذي يطلب له المحمول اه ومنه يعلم حال موضوع الفن مع عوارضه الذاتية فتدبر ومن هنا يظهر قولهم قيد الموضوع لا يكون محمولاً لانه بعد تقييده به لا يحتاج الى اثباته له * فان قلت حيث أخذت العوارض في مفهوم الموضوع كانت معرفته متوقفة على معرفتها وبعد معرفة أنها عوارض له كيف يطلب ثانياً اثباتها له * قلت معرفة مفهوم الموضوع اجمالاً متوقفة على معرفة ان له عوارض لاحقة له اجمالاً لان الموضوعية امر إضافي فيتوقف على معرفة المحمولية ولكن المطلوب اثبات أحواله في العلوم هو ماصدق عليه ذلك المفهوم وهو كل نوع من أنواع ذلك المفهوم تفصيلاً ولا شك ان معرفة كل نوع منها بخصوصه لا تتوقف على معرفة عوارضه اللاحقة له بخصوص كل واحد منها فمثلاً يمكن تصور موضوع الفقه وهو فعل المكلف من غير توقف على معرفة وجوب ولا حرمة بخصوصهما على أنه لا يلزم من معرفة ان هذه الاشياء بخصوصها عوارض لاحقة لفعل المكلف مثلاً معرفة ان كل واحد منها عارض لكل فعل من أفعال المكلف أو عارض لنوع منه بخصوصه فليكن هذا هو المطلوب اثباته له بالبرهان * ويمكن تصور

موضوع المنطق بأنه المعلومات من حيث أنها توصل الى مجهولات
تصورية أو تصديقية أو يتوقف عليها التوصل الى ذلك لكن لا يعلم من
ذلك ان بعضها بخصوصه يوصل الى مجهول تصوري وبعضها الآخر
بخصوصه يوصل الى مجهول تصديقي ايجابي وبعضها كذلك يوصل الى
مجهول تصديقي سلبي وبعضها يتوقف عليه التوصل الى مجهول تصوري
وبعضها يتوقف عليه التوصل الى مجهول تصديقي فليكن هذا هو
المطلوب اثباته له بالبرهان فاذا كان الموضوع جزئيا كما لو جعل موضوع
علم التوحيد ذات الله تعالى من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز
عليه كان المطلوب اثبات كل صفة من الصفات بخصوصها كالقدرة
والارادة * فان قلت قد يكون للمحمول في بعض المسائل نفس العوارض
المأخوذة في موضوع الفن كقولهم في مسائل النحو الكلمة اما معربة
أو مبنيّة مع ان موضوعه الكلمات من حيث الاعراب والبناء * قلت
معنى ذلك ان الكلمة لا تخلو عن الاعراب والبناء فليس المحمول فيها
نفس الاعراب والبناء في الحقيقة وبالجملة فلا بد من اعتبار التغاير بين
العوارض المأخوذة في مفهوم الموضوع وبين العوارض المطلوب اثباتها
له في الفن بأى وجه كان ثم رأيت الصبان ذكر في حاشية الملوى عن
حاشية المطالع ما ذكرناه من توجيه المغايرة في بيان المنطق والمراد
بالذاتية العوارض اللاحقة للشيء لذاته أو لما هو جزء من
ذاته أو لما هو محتص بذاته فخرجت العوارض الغربية وهى
اللاحقة للشيء لغير ذلك فلا يكون ذلك الشيء موضوعاً للبحث
عنها بل يكون موضوع البحث عنها هو ذلك الغير وبيان ذلك ان
العوارض اللاحقة للشيء اما ان تلحقه لذاته بأن لا يكون هناك واسطة

في عروضها بالذات كالقدرة لذات الباري وكادراك الامور الغريبة
 للانسان بالقوة كما في شرح المطالع أولجزئه الاعم كالحركة بالارادة
 العارضة للانسان بواسطة انه حيوان أولجزئه المساوي له كالتكلم العارض
 للانسان بواسطة انه ناطق وليس للماهية جزء أخص والاثمقت بدونه
 فلا يكون جزءاً أولخارج عن مساو له كالفحك العارض للانسان
 بواسطة انه متعجب وكالتعجب بمعنى افعال النفس بواسطة ادراك أمر
 غريب كما في شرح المطالع فهذه كلها اعراض ذاتية اما الاول فظاهر
 وأما الثاني والثالث فلاستنادهما الى ماتتوقف عليه الذات وأما الرابع
 فلاستناده الى مساوي الذات ومساوي الشئ بمنزله فالمستند لمساوي
 الشئ بمنزلة المستند لذلك الشئ، واما ان تلحقه لامر خارج عنه أعم
 منه كالحركة اللاحقة للابيض بواسطة انه جسم أولاًم خارج عنه
 أخص منه كالفحك العارض للحيوان بواسطة انه انسان أولاًم مابين
 له كاللون العارض للجسم بواسطة السطح وأما تمثيله بالحرارة العارضة
 للماء بواسطة النار ففيه ان حرارة الماء غير حرارة النار والمقصود ان
 يكون العارض عارضاً للواسطة اصالة وتكون الواسطة عارضة للشئ
 فيكون هو بعينه عارضاً للشئ لان عارض العارض لشئ عارض لذلك
 الشئ أفاده عبد الحكيم على القطب * ونقل عنه ان الواسطة في ثبوت
 وصف لامر هي العلة في ثبوت له فان ائصفت بذلك الوصف أولاً
 وبالذات واتصف الامر به نانيا وبالعرض سميت واسطة في العروض
 أيضا وان لم يتصف به الا ذلك الامر فهي واسطة في الثبوت فقط
 فالواسطة في العروض أخص من الواسطة في الثبوت اه ملخصالكنه
 لم يعتبر اتصاف الامر بالواسطة الا ان يقال انه لازم للواسطة في العروض

حتى تكون واسطة فيه * وفي حاشية السكندر على إيساغوجي ما يقتضى ان الوسائط ثلاثة واسطة في الثبوت أى التحقق وواسطة في العروض أى الاتصاف وواسطة في الاثبات أى التصديق قيل أو لأمر أعم منه من وجه وأخص من وجه كالتعجب اللاحق للابيض بواسطة انه انسان وهذا في الحقيقة لا يخرج عن كونه عارضاً لخارج أعم أو لخارج أخص * وهذه كلها اعراض غريبة لانها بعيدة عن المعروض لعدم استنادها الى ذاته كلاً أو بعضاً أو الى ماهو بمنزلة فيكون موضوع البحث عنها هو الامور التى استندت اليها وطريقة المتقدمين ان العارض للشيء لجزئه الأعم من قبيل الاعراض الغريبة وصوبه السيد على القطب فالاولى أن يكون موضوع البحث عنه ذلك الجزء الأعم وقد يقال ان ذلك العارض للجزء الأعم تارة يبحث عنه من جهة عمومه وعروضه لكل ما يصلح أن يعرض له فيكون موضوعه ذلك الجزء الأعم وتارة يبحث عنه من جهة خصوصه وعروضه لتويع ذلك الأعم فيكون موضوعه ذلك النوع كما أشار اليه السيد على القطب * فان قلت اذا قيدت العوارض بالذاتية كانت لازمة للموضوع واللازم للشيء ثابت له فكيف يطلب اثباته له بالبرهان * قلت أجيب بما حاصله ان اللزوم لا يقتضى الا حضور اللازم في النفس عند حضور الملزوم وأما كونه محمولاً عليه فلا والمقصود بالبحث هو حمله عليه واثباته له * ولعل هذا معنى قول عبد الحكيم على القطب ان انتفاء الوسطة في الثبوت لا يستلزم انتفائها في الاثبات أى العلم بالثبوت ومراده بالواسطة ما يتوقف عليه الثبوت أو الاثبات على ان اللازم للشيء في الواقع قد يكون خفياً فلا يقتضى تصور الملزوم تصوره ويؤخذ من شرح المطالع للقطب ان العارض

للشيء بواسطة جزئه أو بواسطة خارجه المساوي اثباته له بالبرهان ظاهر
 لاحتياجه الى الوسط وان العارض له لذاته اثباته له بالبرهان مشكل
 لانه بين الثبوت لكن الاشكال انما نشأ من عدم الفرق بين الوسط
 في التصديق وبين الواسطة في الثبوت * وقال الشيخ في الشفان القضية
 الاولية هي ما لا تحتاج الى ان يكون بين موضوعها ومحمولها واسطة في
 التصديق والقضية التي محمولها أولى كثيرا ما تحتاج الى واسطة في التصديق
 به واثباته للموضوع اه فان قلت العوارض للشيء يحكم بها عليه فلا
 بد من صحة حملها عليه والقدرة والحركة والتعجب مثلا لا يصح حملها
 على معروضاتها فكان ينبغي التعبير بالقادر والمتحرك مثلا * قلت هذا
 • يعني على ان المراد حمل المواظاة ومعناه الحكم بأن هذا الشيء هو
 ذلك الشيء وليس بلازم بل يكفي حمل الاشتقاق ومعناه الحكم بأن
 هذا الشيء متصف بذلك الشيء ولذا اختلفت عباراتهم في مسائل
 الفنون فتارة يقولون في مسائل النحو مثلا المعرب اما معرب باللفظ
 واما معرب بالتقدير وتارة يقولون الاعراب اما لفظي واما تقديري
 مع ان موضوع النحو اللفظ العربي وقد شرطوا ان تكون
 موضوعات مسائل الفن غير مباينة لموضوعه * فان قلت كثير من العلوم
 ما يكون موضوعه كلياً ويكون البحث في مسائله عن الاحوال المختصة
 ببعض أنواع ذلك الموضوع أو أنواع عرضه فيكون بحثاً عن الاعراض
 الغربية للحقوقها بواسطة أمر أخص وهو نوع الموضوع أو نوع عرضه
 * قلت أجاب الدواني بأن معنى قولهم يبحث فيه عن عوارض الذاتية
 انه يثبت له ماهو عرض ذاتي أو يثبت لنوعه ماهو عرض ذاتي لذلك
 النوع أو لعرضه الذاتي ماهو عرض ذاتي لذلك العرض أو لنوع عرضه

الذاتي ماهو عرض ذاتي لذلك النوع اه يعنى انه لايلزم في ذاتية
العرض أن تكون بالنسبة الى موضوع العلم بل يكفي فيها أن تكون
بالنسبة الى بعض أقسامه ونظر فيه عبد الحكيم على القطب بأنه يلزم
عليه دخول العلم الجزئي في العلم الكلي يعنى وهو ينافي التمايز بين العلوم
وأجاب عن الاشكال بأن المعنى انه يحتمل على ذلك المفهوم ماهو عرض
ذاتي له سواء كان شاملا لجميع أفراد ذلك المفهوم على الاطلاق أو مع
مقابله مقابلة التضاد كحمل المعرب على الكلمة فانه مع مقابله وهو
المبنى شامل لكل كلمة أو مقابلة العدم والملكية كالموت والحياة للحيوان
لامقابلة السلب والايجاب لان ذلك لاختصاص له بمفهوم دون مفهوم
ثم ان تلك العوارض الذاتية قد يعرض لها عوارض ذاتية أخرى
وهكذا على الوجه السابق وهذه العوارض في الحقيقة قيود للعوارض
المتبته للموضوع أو لانواعه الا انها لكثرتها جعلت محمولات على الاعراض
اه ومثله في شرح المطالع ويشير اليه قول صاحب المرآة في تعريف
الموضوع عن عوارضه الذاتية أو ما يرجع اليها وأنت خير بأنه على
القول بجواز تعدد الموضوع يجوز أن يجعل كل نوع اختصت به طائفة
من العوارض موضوعاً لها وتجعل تلك الانواع المندرجة تحت كلي
واحد ولو ذاتياً لها موضوعاً للفن الباحث عن جميع تلك العوارض
ويكون الجواب الاول مبني على ذلك وهذا ويمكن أن يقال ان ذلك
المحمول كالاغراب وان لم يكن بخصوصه عرضاً ذاتياً لموضوع العلم
كالكلمة ولكنه مندرج تحت كلي هو ذلك العرض الذاتي للموضوع
كحال آخر الكلمة وبالجملة فقد صرح عبد الحكيم على القطب بجواز
كون العارض الذاتي أخص من الموضوع وامتناع كون عروضة
بواسطة

بواسطة أمر أخص منه * ونقل عنه ما يفيد إن امتناع كون المحمول
 أخص من الموضوع إنما هو في العلوم الفلسفية دون ما عداها كعلم
 العربية ثم إن تقييد العوارض بالذاتية يعنى عنه تقييد البحث عنها
 بكونه في العلم لان البحث فيه لا يكون الا عن العوارض الذاتية فهو
 للايضاح وبيان الواقع ثم ان العوارض الذاتية لموضوع الفن اما ان
 يكون البحث عنها فيه مقصودا بالذات واما ان يكون لانها يتوقف عليها
 لحوق المقصودة بالذات كما صرح به صاحب التوضيح * وهذا القسم
 الثاني ترى أكثر مسائل العلوم من قبيله * والظاهر ان الاسباب
 والشروط من هذا القسم وبذلك يندفع استشكال كثير من المسائل
 بانها ليست من الفن الذى ذكرت فيه لانها وان لم تكن مقصودة
 بالذات فهى مقصودة بالتبع على أنهم قد يخلطون العلم بمسائل علم
 آخر تكثيرا للفائدة كما صرح به السيد على المواقف * فان قلت قد
 مر ان الفرق بين ذاتيات الماهية وعرضياتها متعذر فكيف يتيسر
 العلم بأن هذه الاحوال عوارض لهذا الامر وانها اما ان تعرض له
 لذاته أو لجزئه أو لخارج عارض * قلت اما الاحوال المنفكة التى تلحق
 الماهية تارة ويالحقها مقابلها تارة أخرى فلا كلام في انها من عوارض
 الماهية لاستغنائها عنها * وأما الاحوال اللازمة فالذى يظهر الآن
 فيها ان اعتبار الموضوع واجزائه موكول الى رأى الباحث المستنبط
 للعلم فاذا اعتبر ان هذا الامر باجزائه ان كان مركبا موضوع لهذا العلم
 فالاحوال الزائدة على ذلك تارة تعرض له لذاته وتارة لجزئه وتارة
 يعرض له بعضها بواسطة بعض آخر وقد مرت الاشارة اليه ثم انه
 لا يجب على الباحث البحث عن جميع عوارض الذاتية بل العبرة بطاقة

منها متناسبة في أمر واحد يعتبره الباحث في الموضوع ويبحث عن
 أحواله المعارضة له من جهة ذلك الأمر كما جمعت الكلمة من حيث
 تحويلها من صيغة الى صيغة موضوع علم الصرف ويعرض لها من تلك
 الجهة الصحة والاعلال كالقلب والابدال وفعل العبد موضوع علم الفقه
 لا باعتباره في نفسه والا لم تكن الاحكام الشرعية من عوارض الذاتية
 ولا من كل جهة والا كانت العلوم الممتدة علما واحدا بل من جهة
 انه مكلف به فاذا لوحظت تلك الجهة وجعل الموضوع فعل العبد مع
 تقييده بتلك الجهة كانت العوارض اللاحقة له بهذا الاعتبار ذاتية * فان
 قلت انما يتيسر ذلك كله اذا كان موضوع العلم حقيقة واحدة واما اذا
 كان حقائق متعددة فالعوارض اللاحقة لتلك الحقائق ليست لاحقة
 للمجموع المركب بل كل طائفة منها لاحقة لحقيقة من تلك الحقائق
 فيكون اللائق حينئذ عداهم موضوعات متعددة لعلوم متعددة لاموضوعاً
 واحداً لعلم واحد * قلت علمت مما مر ان الداعي لعددها موضوعاً
 واحداً لعلم واحد هو كون الغرض الباعث على البحث عن عوارضها
 واحداً لامتنوعاً بتنوعها والا كانت موضوعات متعددة لعلوم متعددة
 كما ذكرت وحينئذ جعلها موضوعاً واحداً ليس باعتبار المجموع المركب
 منها بل باعتبار تناسبها في جهة واحدة فينتزع لها باعتبار تلك الجهة
 مفهوماً واحداً يصدق عليها كلها فكما يكون الموضوع متحداً بالذات
 متعدداً بالاعتبارات كما في موضوعات علوم العربية كذلك يكون متعدداً
 بالذات متحداً بالاعتبار كما في موضوع علم الهندسة فانه في الحقيقة الخط
 والسطح والجسم ولكنها متحدة باعتبار انها مندرجة تحت مفهوم كلي
 يصدق عليها وهو المقدار وكما في موضوع علم الاصول فانه الكتاب

والسنة والاجماع والقياس وهي مندرجة تحت كلتي يصدق عليها وهو
الدليل ويصرح بهذا ما قاله السيد على الموافقت من أنهم سمو الاحوال
والاعراض المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا أو من جهة واحدة أو بأشياء
متناسبة تناسباً معتدا به سواء كان في ذاتي أو عرضي علما واحدا
ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ أو تلك الاشياء موضوعا لذلك
العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من
الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة
أخرى متشاركة في موضوع آخر ومراده أنهم سمو المسائل المبحوث
فيها عن تلك الاحوال علوما لانهم سمو نفس الاحوال علوما وهذا
كما ترى يصلح جمعا بين القول بوجود كون موضوع العلم الواحد
واحدا والقول بجواز كونه متعددا وأقاد صدر الشريعة في توضيحه ان
الامر الذي تناسبت فيه افراد الموضوع المتعدد لا يجب أن يكون صادقا
عليها لانه اما ان يكون أمرا مستقلا بالمفهومية وهذا اما ان يكون لاحقا
لها من جهة نفسها واما ان يكون لاحقا لها من جهة عوارضها المبحوث
عنها وهذا بقسميه يصح صدقه عليها واما ان يكون أمرا اضافيا لا يتعقل
الا بتعقل الطرفين المتضايقين فالعوارض المبحوث عنها من جهته اما ان
تكون متعلقة بأحد الطرفين فيكون هو الموضوع دون الآخر كما في
موضوع المنطق وهو المعلومات التصورية والتصديقية فان الامر الذي
تناسبت فيه هو توصيلها الى الجهولات وهو أمر اضافي والعوارض
المبحوث عنها من جهته متعلقة بالمعلومات بقسميها دون الجهولات وهذا
أيضا يصح صدقه على افراد الموضوع واما ان تكون متعلقة بكل من
الطرفين فيكون كلاهما هو الموضوع كما في موضوع الاصول وهو الادلة

الشرعية والاحكام الشرعية على ما يأتي فان الامر الذي تناسبت فيه هو
دلالة الادلة على الاحكام وهو أمر اضافي والموارض المبحوث عنها متعلقة
بكل من الادلة والاحكام وهذا لا يصح صدقه على كل من الطرفين
والظاهر ان الاضافة قد تتوقف على تعقل أو كثر من شيئين كالثالثة في
الثالث فانها متوقفة على تعقله وتعقل أمرين آخرين فاذا جمعت جهة
البحث في الاصول هي الاستدلال فهي متوقفة على تعقل مستدل
ومستدل به ومستدل عليه فتكون كلها موضوعا له * ثم ان ظاهر كلام
السيد على المواقف انه اذا قيد الموضوع بحيثية فلا بد ان يكون لها
مدخل في عروض عوارضه له حيث اعترض قولهم في موضوع الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد أو الموجود من حيث ان
البحث عن أحواله على قانون الاسلام بأن كلاما من الحثيين لامدخل
له في عروض عوارض الموضوع كالتوجب والقدرة فلا تكون عوارض
ذاتية له اه ولو جعلت الحثية قيدا للبحث عن العوارض واثباتها
للموضوع لالعروضها لم يتم هذا الكلام * وفي حواشي العطار على
الحثي عن ميرزا همد وما ينبغي أن يعلم ان الحثية المعتبرة في الموضوعات
ليست علة للحقوق الاعراض الذاتية ولا قيدا لمعروضاتها بل علة للبحث
عنها وقيد لمعروضاتها في نظر الباحث مثلا الايصال في موضوع المتعلق
ليس شرطا لعروض الجنبية والفصلية ونحوهما بان يكون متمما لعليتها
الفاعلية ولا قيدا لمعروضاتها بان يكون متمما لعليتها القابلة بل هو
سبب للبحث أو قيد للموضوع في نظر الباحث اه وهذا كله في
موضوع العلم التصديقي وأما العلوم التصورية فان اعتبر لها موضوع
فالظاهر انه يكون هو الامر الذي ترجع اليه تصورات أي علم منها

وتعلق به ولو لم يصح الحمل بينهما كتملق علم البديع وعلم اللغة باللفظ
 العربي اذا علمت هذا * فاعلم ان الطالب يستفيد بمعرفة موضوع العلم
 المشروع فيه على وجه التصديق بأنه موضوعه اطلاعا على ذلك العلم
 وتميزا له زائدا على ما يحصل له بتعريفه سواء كان العلم بمعنى المسائل أو
 الادراك أو الملكة وان كان تعريفه قد يستلزم معرفة موضوعه على
 ذلك الوجه * وقال السيد على المواقف في الفرق بين امتياز العلوم
 الحاصل بالموضوع وامتيازها الحاصل بالتعريف ان الامتياز الحاصل
 بالموضوع انما هو للمعلومات يعنى المسائل بالاصالة وللعلوم يعنى الادراكات
 بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وأما ان
 كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف
 اه واذا عرفت معنى الموضوع بما مر من التعريف فاعلم ان المراد
 بمعرفة الموضوع التي هي من مقدمات الشروع في العلم التصديق بأن
 هذا الامر هو موضوع هذا العلم وأما تصور ذلك الامر والتصديق
 بوجوده فهما من مبادئ العلوم لامن مقدمات الشروع فيها وحينئذ
 يتجه ان يقال نراهم عند بيان مقدمات الشروع في كل علم لا يتعرضون
 لموضوعه الا بتعريفه وهو تصور مع ان الذى من المقدمات هو
 التصديق بموضوعيته وقد يقال ربط التعريف بالمعرف يلزمه التصديق
 بأنه هو فقوله مثلا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث تحوّلها الى
 أبنية مختلفة في قوة ان يقال الكلمة من تلك الحيشية هي موضوع
 الصرف لان الثانى عكس الاول والعكس لازم لاصله كما بين في المتطرق
 فلعل جعل ذلك من مقدمات الشروع باعتبار ما يلزمه من التصديق
 بالموضوعية * فان قلت التصديق انما يكون لازما لتصديق والتعريف

تصور * قلت فيه حمل على المعرف وأن المقصود منه التصور فالعكس لازم له باعتبار ما فيه من الحمل بل هذا الحمل وهو التصديق بأن موضوع هذا العلم هو ذلك الامر كاف في مقدمة الشروع كما صرح به السيد على القطب والحاصل ان تصورات موضوعات العلوم بقطع النظر عن ذلك التأويل من مبادئ العلوم التصورية كما ان التصديق بوجودها من مبادئ التصديقية والتصديق بانها موضوعات من مقدمات الشروع واما تعريف مفهوم الموضوع بأنه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فليس من مبادئ العلوم ولا من مقدماتها بل من مبادئ بعض المقدمات وهو التصديق بموضوعية الموضوع وقد بين ذلك المفهوم في علم المنطق أفاده العطار على الخبصي * فان قلت التصديق بالموضوعية متوقف على تصور الامر المحكوم عليه وعلى التصديق بوجوده لان اثبات الشيء للشيء بالفعل يتوقف على تصور المثبت له والتصديق بثبوته في نفسه فيكونان قبله * وهذا يقتضى أن يكونا من مقدمة الشروع بالاولى فلم جملا من اجزاء العلوم كما يأتي دونه * قلت لتوقف مسائل العلوم عليهما دونه لان التصديق بالمسئلة يتوقف على تصور موضوعها والتصديق بثبوتها دون التصديق بموضوعيته وانما عد من مقدمة العلم لتوقف الشروع في العلم على بصيرة عليه كما يأتي * فان قلت هذا الكلام على موضوعات العلوم وبقي الكلام على محمولاتها * قلت قد مر في المبحث الاول ان تصور المحمول من مبادئ العلوم لامن مقدمات الشروع * وسيأتى ان المبادئ من اجزاء العلوم والمقصود التكلم على مقدمات الشروع فيها لاعلى اجزائها

المبحث الخامس في المسائل

اعلم ان الكلام اما خبر واما انشاء لانه ان احتمل الصدق والكذب

لذاته فخر والا فانشاء وهو غير معتبر في العلوم بخلاف الخبر لان المعلوم
اما تصورى واما تصديقي والانشاء من حيث هو انشاء لا يدل على
واحد منهما بخلاف الخبر لانه للإيجاد والخبر للاعلام وذلك ان الانشاء
لتحصيل معنى في نفس الامر بعد ان لم يكن والخبر للحكاية عما في نفس
الامر والعلم حكاية عن المعلوم لان مافي الذهن حكاية عما في الواقع
والخبر اما قضية حملية وهى ما حكم فيها باثبات مفرد لمفرد أو سلبه عنه
واما قضية شرطية وهى ما حكم فيها بصدق قضية على تقدير صدق
أخرى أو سبب صدقها كذلك وهى المتصلة أو بالتناهي بين قضيتين في
الصدق أو في الكذب أو فيهما أو سبب تنافيهما كذلك وهى المنفصلة
والطرف الاول من الحملية يسمى عند المناطقة موضوعا والثاني محمولا
والطرف الاول من الشرطية يسمى مقدما والثاني تاليا * وفي حواشئ
الطارخ تلخيصا من كلام القوم ان الحملية ما اشتملت على الحبل وكذا
يقال في الشرطية والمتصلة والمنفصلة مع أن السوابب ليست مشتملة على
تلك الاوصاف بل على سلبها فاطلاق تلك الاسماء عليها انما هو لمشابهتها
للموجبات في الاطراف أو لعلاقة التضاد والمقابلة أو لاستعداد اطرافها
لقبول تلك الاوصاف أو بكنفي وجود وجه التسمية في بعض افراد
المسمى ولا يلزم اطراده اه أو بكنفي في الاشتغال اعتبار تلك الاوصاف
في ضمن سلبها ثم ان اشتغال المنفصلة على الشرط بالقوة لانها في قوة
أن يقال ان كان هذا كذا لم يكن كيت وان كان كيت لم يكن كذا ولا بد
من نسبة بين الطرفين يدل عليها بالهيئة التر كيبية القائمة باللفظ المركب
وقال المناطقة يدل عليها بلفظ مستقل كهو في نحو كل انسان هو حيوان
والنسبة تعلق أحد الشئيين بالآخر مطلقا وهذه تكون في الانشائيات

كالاخبار وبين المتضايين وبين القيد والمقيد لابين الامرين باعتبار
ان بينهما عموما وخصوصا مثلا لان المراد النسبة التي يفيدها ضم أحد
اللفظين للآخر كما تشير اليه عباراتهم وهذه ليست كذلك والا فالنسب
بين الاشياء لا تنحصر فان اختصت النسبة بكونها على وجه الثبوت أو
الانتفاء وهما المعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع فهي النسبة الحكمية
التي لا بد منها في القضية وسميت حكمية لانها مورد الايجاب والسلب
وهما المعبر عنهما بالايقاع وهو ادراك الوقوع والانتزاع وهو ادراك
اللاوقوع وهذا الادراك كان هما نوعا الحكم عند السيد وأما عند السعد
فالحكم هو الايقاع والانتزاع أيضا لكنهما عنده عين الوقوع واللاوقوع
من حيث ادراكهما * ونقل عن الجربي في حواشي السعد ان الحكم
عند أهل المعقول هو الايقاع أو الانتزاع * وعند أهل العربية هو
الوقوع أو اللاوقوع اه وقيل الحكم فعل للنفوس لامن قبيل الادراك
الذي هو انفعال أو كيف على مامر فلا يكون علما كما نقله السعد في
شرح الشمسية وذلك بناء على ان الالفاظ التي يعبر بها عنه تدل على
ذلك كالاسناد والايقاع والانتزاع كما في السيد على القطب * وقال عبد
الحكيم عليه التحقيق عندي ان مذهب السيد ومن تبعه من فعلية الحكم مبناه
أمر معنوي وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به
النبي عليه السلام والمكلف به لا بد أن يكون فعلا اختياريا * ثم قال وقال
الأمدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه والتحقيق مامر
وقيل النسبة في القضية هي ثبوت أحد الطرفين للآخر وهذا الثبوت
اما متصف بالوقوع أو باللاوقوع الي آخر مامر ولكنها بهذا المعنى
لا يظهر تحققها الا في القضية احملية * وقال بعضهم ان المراد بهذا الثبوت

هو ذلك التعلق بعينه فرجع الامر الى مامر هذا هو المشهور * وقرر
بعضهم ان اثبوت والانتفاء هما نفس النسبة الحكمية ونوعان لها
لا عارضان لها فيكون الايجاب الذي هو نوع من الحكم ادراك وقوع
الثبوت والسلب الذي هو النوع الآخر ادراك وقوع الانتفاء وانما
احتياج الى زيادة الوقوع لان ادراك النسبة يقطع النظر عن وقوعها من
قيل التصور والحكم ليس تصورا * ونقل ابن قاسم في آياته ان النسبة
الحكمية في الموجبة والسالبة على نهج واحد فيلاحظ الربط والاضافة
فيهما ثم يدعى في الموجبة ان الربط ثابت * وفي السالبة انه غير ثابت
وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد وبه احترز عن قول من
يقول ان النسبة الحكمية في السالبة سلبية يعنى انا نلاحظ عدم الربط
وندعيه فمن حمل كلام المتأخرين على ذلك فقد أخطأه ثم تلك النسبة
الحكمية ان لوحظت بين الطرفين في الواقع سميت النسبة الخارجية
والواقعية ولو كانت لا تحقق لها الا في الذهن بأن يكون الطرفان
ذهنين وان لوحظت من حيث تعلق الادراك بها سميت النسبة الذهنية
وان لوحظت من حيث دلالة الكلام عليها سميت النسبة الكلامية وكما
تطلق النسبة على مامر قد تطلق على مدلول الحكم على المذهبين ويقال
لها ذهنية وكلامية بالاعتبارين السابقين * وقد تطلق الخارجية على
الوقوع واللاوقوع من حيث هما في نفس الامر وكذا الحكم كما يطلق
على مامر من المعنيين قد يطلق على معنى النسبة الحكمية * وفي حواشي
المطار على الحبيصي عن ميرزاهد ان الحكم يطلق على أربعة على
الوقوع واللاوقوع وعلى المحكوم به وعلى القضية بتمامها وعلى التصديق
المتعلق بها ثم ان قصر الحكم على الكلام الخبري انما هو اصطلاح

المنطقة وأما عند علماء العربية فالحكم هو النسبة التي يصح المسكوت
 عليها وهي كما تكون في الخبر تكون في الانشاء كما أفاده عبد الحكيم على
 المطول في أحوال متعلقات الفعل فعمل ان اجزاء القضية ثلاثة الطرفان
 والنسبة الحكمية * وفي حواشي العطار أيضا ان مذهب المتقدمين ان
 اجزاء القضية ثلاثة المحمول والموضوع والنسبة الحكمية التي هي وقوع
 ثبوت المحمول للموضوع أو عدم وقوعه ومذهب المتأخرين انها أربعة
 بزيادة نسبة أخرى وهي ذلك الثبوت الموصوف بالوقوع أو عدمه بشهادة
 الوجدان والحق الاول بشهادة الوجدان أيضا اه قيل ولان متعلق
 التصديق الوقوع لا الثبوت * وفي حواشي السلم ثبوت المحمول للموضوع
 هو النسبة الكلامية ووقوع ثبوته له هو النسبة الخارجية وادراك
 الاولى من قبيل التصور وادراك الثانية هو التصديق وكل من الثبوت
 ووقوعه من اجزاء القضية * وقيل الثبوت دون وقوعه وأما جعل
 الرابع الايقاع فردود لانه وصف للشخص المدرك اه وتحقيق
 المذهبين كما في حواشي الكانقرى على ايساغوجى انه ذهب القدماء
 الى انها ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الثبوتية أو السلبية
 ويعبرون عنها بالوقوع واللاوقوع لكن بمعنى ثبوت المحمول للموضوع
 وعدم ثبوته له فهما صفتان للمحمول وتلك النسبة التامة يتعلق بها التصور
 في صورة الشك والتصديق كما في صورة الجزم فالتصديق بها مغاير
 لتصورها ذاتا لامتعلقا وذهب المتأخرون الى انها أربعة الموضوع
 والمحمول والنسبة بين بين ووقوعها ولا وقوعها فالوقوع واللاوقوع
 عندهم صفتان لتلك النسبة والتصور يتعلق بها والتصديق يتعلق بوقوعها
 أولا ووقوعها فهو مغاير لتصورها ذاتا ومتعلقا اه وذهب الامام الى ان

التصديق

التصديقي مركب من ادراك الموضوع وادراك المحمول وادراك ثبوته له والحكم بوقوع ذلك الثبوت والى ان ذلك الحكم فعل لادراك فكما ان القضية مركبة فكذلك التصديق مركب * ومذهب الحكماء ان التصديق بسيط وهو ادراك النسبة الحكمية فقط ويقاس على الموضوع والحمول في الحلية المقدم والتالى في الشرطية وبيان اجزائها * فان قلت لا بد لنسبة القضية من كيفية في الواقع كالضرورة والدوام تسمى باعتبار الواقع مادة القضية وباعتبار تعقلها جهة القضية فلم يجهلوا جزءاً من اجزاء القضية * قلت لان التصديق بالنسبة لا يتوقف على تعقل تلك الكيفية بل هي في قوة بحث آخر عن حال النسبة ولان الجهة لا تجرى في الشرطيات كما نقله العطار عن عبد الحكيم فان لوحظت في القضية الحلية سميت رباعية كما نقله عن العصام ولعله مبنى على مذهب المتقدمين والا فينبغى ان تسمى خماسية * وعلم ايضا ان القضية اما موجبة واما سالبة وعلى كل فهي اما بدئية ولا يطلب البحث عنها في العلوم واما نظرية وهي التي يبحث عنها فيها اذا علمت ذلك * فاعلم ان المسئلة مفعلة من السؤال بمعنى الطلـب فهي في الاصل بمعنى ممكن السؤال اوزمانه او بمعنى السؤال او مجاز بمعنى المفعول اى المطلوب مطلقاً ثم نقلت في العرف الى مطلوب خبرى يبرهن عليه في العلم وهذا المطلوب في الحقيقة هو النسبة وهي مستلزمة للطرفين ولذلك تطلق المسئلة تارة على النسبة المطلوبة وتارة على مجموع الطرفين والنسبة كالقضية وعلى الاول فالانـسب ان تكون منقولة من المعنى الاخير وعلى الاخير فالانـسب ان تكون منقولة من المعنى الاول وعلى كل فخرجت المطلوبات التصورية والانـشائيات والبدئيات * وقد تطلق على البدئية

أيضا لان البديهي قد يغفل عنه فيطلب * والمراد بالبرهان هنا مطلق
الدليل لاختصاص القياس المؤلف من مقدمات يقينية ثم ان التقييد
بقولهم في العلم لاحاجة اليه الا في بيان المسائل الواقعة في العلوم والا
فمفهوم المسئلة مطلقا لا يتوقف على هذا القيد لوجود كثير من المسائل
غير مندرج في ضمن علم من العلوم المدونة فان أريد بالعلم العلم المطلق
عن التدوين فلا فائدة في التقييد الا مزيد البيان وسميت مسئلة باعتبار
تعلق السؤال بها وتسمى قضية باعتبار انه يقضى فيها أى يحكم بثبوت
محمولها لموضوعها أو انتفائه عنه وأما القاعدة فهي القضية الكلية وسميت
قاعدة مع ان القاعدة لغة أساس الجدار باعتبار انه يبنى عليها معرفة
أحكام جزئياتها بأن يؤخذ جزئي مما أدرج تحت موضوعها
الكلية ويحكم عليه بذلك الموضوع فيكون ذلك مقدمة صغرى فضم
اليها تلك الكلية مقدمة كبرى فينعد قياس من الشكل الاول منتج
لحكم ذلك الجزئي وتسمى القاعدة أصلا أيضا لما مر وضابطا وقانونا ثم
ان حقيقة كل علم من العلوم المدونة هي مسائله والمسائل لا تكون الا
نظرية لحقيقة كل علم لا تكون الا مسائل نظرية * فان قلت قد يذكر
في بعض العلوم مسائل ضرورية كمسئلة انتاج الشكل الاول في علم
المنطق * قلت ما كان من هذا القبيل ان ذكر للتبني على علمه أو
بيان شرطه عاد نظريا من تلك الجهة وان ذكر لتوقف غيره من
مسائل العلم عليه فهو من قبيل المبادئ لذلك العلم وليس مقصودا فيه
بالذات وان ذكر لفائدة غير ذلك فهو من قبيل التوابع واللاواحق
المكتملة لمباحث العلم وليس منه * فان قلت قد تقدم في مبحث الموضوع
ان معنى البحث عن عوارض الذاتية هو اثباتها له وذلك الاثبات هو

الإيجاب * وهذا يقتضى ان مسائل العلوم لا تكون الاموجية فلا تكون
 سالبة لانه لامعنى لسلب عوارض الشيء عنه * قلت بل نقل عن
 الشيخ ابن سينا ان مسائل العلوم لا تكون الاموجيات حمليات فخرجت
 السوالب لصدقها بنفى الموضوع مع ان البحث في العلوم عن أحوال
 الموضوعات المحققة والشرطيات لان كليتها ليست بدلالاتها المطابقة
 بل الالتزامية وينبغى في مسائل العلوم أن تكون دلالتها مطابقة اه
 مع انا نجد كثيرا من مسائل العلوم ماهو من قبيل السوالب وما هو
 من قبيل الشرطيات * فأقول اما ذكر السوالب فلان سلب الشيء
 عن الشيء في قوة اثبات مقابله له فتكون في قوة الموجبات أولان الغرض
 به الرد على من يتوهم ان ذلك المسلوب من عوارض ذلك الشيء فيثبته
 له على انه ليس المراد بالعوارض خصوص الاعراض التي هي الصفات
 الوجودية بل المراد بها الصفات اللاحقة للشيء ولو سلبية كالقدم
 والبقاء لذاته تعالى والقضية السالبة وان كان السلب فيها باعتبار الظاهر
 مسلطا على ثبوت المحمول فهي في قوة قضية موجبة متضمنة لاثبات
 صفة سلبية للموضوع وهي كونه مسلوبا عن ذلك الموضوع فالسالبة
 موجبة بالقوة فلا وجه للتخصيص الا البيان * وأما ذكر الشرطيات
 فلانها في قوة الحمليات لانها ان كانت متصلة فالمقصود فيها بالذات هو
 التالي المسمى عند أرباب العربية بالجواب وأما المقدم وهو المسمى
 عندهم بالشرط فهو مقصود لمجرد تقييد الجواب اما بتخصيص
 موضوعه أو بتخصيص محموله فمثلا قولنا اذا زالت الشمس وجبت
 صلاة الظهر المقصود منه ان صلاة الظهر تجب عند الزوال وان كانت
 منفصلة فالمقصود منها اثبات أحد المحتملات دون غيره فمثلا قولنا

الكلمة اما معربة واما مبنية في قوة قولنا الكلمة لايجتمع فيها الاعراب
والبناء بل تكون معربة تارة وتكون مبنية تارة أخرى أو اثبات أحد
هذه المحتملات دون غيرها فيكون ذلك في قوة قولنا الكلمة لا تخرج
عما ذكر وهذا انما يظهر اذا كان موضوع الجواب في المتصلة وموضوع
المقدم والتالى في المنفصلة من موضوع الفن ولا يظهر أيضاً الا على
ما حققه السمد من أن الحكم في الشرطية عند أهل العربية هو النسبة التي
اشتمل عليها الجزاء وأما الشرط فهو قيد للحكم وأما عند غيرهم فالحكم
انما هو النسبة بين الشرط والجزاء فيبين كونها في قوة الجملة بأن
المقصود في المتصلة هو الحكم بأن التالى لازم للمقدم أو بأن المقدم
ملزوم للتالى وفي المنفصلة هو الحكم بأن التالى منافي للمقدم أو عكسه
وهذا أيضاً انما يظهر اذا كان مفهوم التالى أو مفهوم المقدم من موضوع
الفن وفي حواشى العطار على الحىصى تقرر عندهم أن أجزاء الفن
قضايا حمليات موجبات كليات وقال عبد الحكيم ان السالبة من القوانين
لان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوابق
ملخصاً ولا يخفى أن تلك العلة محققة في الشرطيات أيضاً فتكون من
القوانين أيضاً كالحمليات ومن هنا يعلم أن جميع مسائل الاسباب والشروط
والموانع المتعلقة بمسائل العلوم ليست مقصودة بالذات بل تابعة لمسائل
العلوم أما لتقييد موضوعاتها أو ممولاتها أو لتغير ذلك من الفوائد فان
قلت قد تقرر عندهم ان مسائل العلوم لا تكون الا كلية لان الشخصية
قليلة الجدوى والجزئية مبهمة الموضوع فكيف ذلك مع أن بعض العلوم
مسائله شخصية وقد تذكر في العلوم مسائل جزئية قلت ينبغى أن يكون
اشتراط الكلية في العلوم التي هي قوانين يقصدها معرفة غيرها بأن
تكون

تكون موضوعاتها مفاهيم كلية والمقصود بالذات هو معرفة أحوال
جزئياتها وذكر الجزئية فيها يكون لدفع توهم كلية تناقضها مثلا وأما
العلوم التي يقصد معرفتها في أنفسها كالتوحيد على أن موضوعه الذات
الاقديس فلا مانع من كون مسائلها شخصية وفي حواشي العطار أيضا أن
المحافظة على أن أجزاء العلوم ثلاثة وعلى كلية المسائل وعلى عدم دخول
مسئلة واحدة في علمين الا باعتبار حيثيتين مختلفتين انما يجب في العلوم
الحكمية دون غيرها اه فان المقصود في القضية الكلية هو الحكم
على الافراد والا كانت طبيعية لا كلية فرجع الامر للشخصيات* قلت
في حواشي العطار ان الحكم على الكلي بالفعل يشتمل على أحكام جزئياته
بالقوة اه وأما الشخصيات فهي المحكوم فيها على الجزئيات بالفعل فان
كانت مندرجة تحت كلى لزم الحكم عليه بالقوة هذا وأما جعل الحكم
في الكلليات على نفس الافراد فرأى مرجوح حكاه عبد الحكيم على
القطب والتحقيق ان الحكم في الكلية على الطبيعة من حيث تصلح
للانطباق على الافراد فالحكم على الطبيعة بالذات وعلى الاشخاص
بالعرض وأما الطبيعية فالحكم فيها على الطبيعة من حيث ذاتها ولذا
لا يصدق عليها الا ما لا يتعدى الى الافراد كالجسمية والتوعية كذا نقل
عن الدواني والسيد زاهد في حواشيه وفي حواشي العطار اشهر أن
الحكم في المحصورات على الافراد وقال الدواني التحقيق أنه على
الحقيقة ومنها يسرى الى الافراد وقال مير زاهد هو مرادهم بكون
الحكم على الافراد اه ثم التحقيق في العلوم التي مسائلها كلية ان
أساؤها كالتحو انما تطلق على تلك المسائل وصرح في حواشي السلم بما

يفيد جواز اطلاقها عليها مع جزئياتها المندرجة تحتها فيكون النحو مثلا
 اسما لمجموع الكلميات وجزئياتها* فان قلت بعض مسائل العلوم لم يقع فيها
 حكم بالفعل كالتى قالوا فيها بالوقف * قلت لا يقدح ذلك في جعلها من
 مسائل العلم الذى ذكرت فيه المسمى بالاسم المخصوص لان واضع اسم
 العلم كالتجو والعقه لاحظ جميع مسائله وسمهاها باسمه المخصوص علمت
 بالفعل ولم تعلم ويشير اليه قولهم في تعريف المسئلة مطلوب خبرى يبرهن
 عليه على أنها قابلة لان يحكم فيها بالفعل بل ما قالوا فيه بالوقف قيل ان
 الحكم فيه هو الوقف وهذا كاف في عدها من مسائل العلم الذى
 ذكرت فيه وبالجملة فعدم الحكم لا يقدح في كونها مسئلة وان قدح في
 كونها قضية كما سمت الاشارة اليه ثم ان الموضوع في أى مسئلة من
 مسائل العلم قد يكون نفس موضوع العلم كقولهم في علم الهندسة
 كل مقدار اما مشارك للآخر أو مباين له والمقدار بعينه هو موضوع
 علم الهندسة وقد يكون موضوعه مع عرض ذاتى كقولهم كل مقدار
 وسط في النسبة بأن يكون بين طرفين نسبة أحدهما اليه كنسبته هو الى
 الآخر فهو ضلع ما يحيط به الطرفان بأن يكون حاصل ضربه في نفسه
 كحاصل ضرب أحدهما في الآخر كالأربعة بين الاثنين والثمانية وقد
 يكون نوع الموضوع كقولهم كل خط يمكن تنصيفه وقد يكون نوعه مع
 عرض ذاتى كقولهم كل خط قام على خط فان زاويتي جنبيه اما قائمتان
 أو مساويتان لهما وقد يكون عرضا ذاتيا للموضوع كقولهم كل مثلث
 متساوى الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان والمراد بالنوع في هذا
 لاضافي فيشمل الجنس المندرج تحت غيره لان موضوع العلم قد
 جنسا مندرجا تحتها أجناس تقع تلك الاجناس موضوعات لمسائل

ذلك العلم * فان قلت كثير من مسائل العلوم ما يكون موضوعه جزءاً من موضوع العلم اذا كان مركباً كالمسائل المتعلقة بأركان التشبيه وهى طرقاه ووجهه وأداته فانها ذكرت في فن البيان مع ان موضوعه الكلام العربى وكالمسائل المتعلقة بأركان القياس الاصولى وهى الفرع والاصل وحكمه. وعلته فانها اجزاء للقياس وهو نوع من الدليل الذى هو موضوع الاصول وقد ذكرت هذه المسائل في فن الاصول * قلت اختلف في مثل هذا فقال بعضهم ان البحث عن أحوال اجزاء موضوع الفن لا يكون من مسائله بل يكون من مبادئه وقال بعضهم بل هو من مسائله لان أحوال الجزء من أحوال الكل فالبحت عنها بحث عن أحواله وهذا في الجزء الذى لا يصح حمله على الموضوع وأما جزؤه الذى يصح حمله عليه فقد مر في مبحثه وبالجملة فموضوعات المسائل اما أن تكون موضوعات العلوم وأجزائها أو اعراضها الذاتية أو جزئيات كل منها وأما محمولاتها فهى العوارض الذاتية للموضوع على ما مر في الموضوع * فان قلت قد صرحوا بأن حقيقة كل علم مسائله فما وجه تصريح بعضهم بأن اجزاء العلوم ثلاثة وهى الموضوعات والمبادئ والمسائل فانه يقتضى أن حقيقة كل علم مركبة من الاجزاء الثلاثة * قلت اوجب بأن المقصود بالذات من هذه الثلاثة هو المسائل وأما الموضوعات والمبادئ فانما جعلت من اجزاء العلوم لتوقف مسائلها عليها وقد يجاب بان جعل حقيقة العلم مسائله فقط لانها المقصودة بالذات والا فهى مركبة من الجميع لكنه خلاف ظاهر تعاريفهم للعلوم ويمكن اجراء مثل هذا الاشكال والجواب على أن العلوم بمعنى الادراكات بل وعلى أنها بمعنى الملكات * فان قلت ما المراد بالمبادئ وما وجه مقابلة

الموضوعات لها مع شمول المبادئ للموضوعات * قلت هي ما يتوقف عليها تحصيل المسائل وهي إما تصورات وأما تصديقات أما التصورات فهي حدود الموضوعات وأجزاؤها وجزئياتها واعراضها الذاتية كذا في شرح القطب على الشمسية وفي السيد على المواقف المبادئ التصورية هي تصورات الموضوعات والمحولات اه وأما التصديقات فهي أما قضايا يئنه بنفسها وتسمى علوما متعارفة وأما غير يئنه بنفسها بل يسلمها المتعلم لحسن الظن بالعلم مثلا وتسمى أصولا موضوعه أو يشكرها وتسمى مصادرات كذا في شرح القطب وفي السيد أن المبادئ التصديقية هي المقدمات التي لها دخل في مسائل العلم فإن كانت يئنه بنفسها فهي المبادئ المطلقة والافهسي مباد اضافيه لأن مبدأيتها بالنسبة لمدخليتها في غيرها والاولى ليست من مسائل العلم بخلاف الثانية وان كانت ربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها وأما جعل الموضوع مقاررا للمبادئ فلم يظهر له وجه وجيه لانه ان أريد به تصويره فهو من المبادئ التصورية أو التصديق بوجوده فهو من المبادئ التصديقيه وأما التصديق بموضوعيته فهو من مقدمات الشروع في العلم كذا في القطب والسيد ويمكن اختيار الاول ومنع كونه من المبادئ التصوريه بأن يراد بالموضوعات فيها موضوعات المسائل من حيث انها موضوعاتها وأما هو فهو تصور موضوع العلم من حيث أنه موضوعه وبذكر الحثية لا يردان موضوع المسألة قد يكون هو موضوع العلم وقيل المبادئ هي ما يتألف منه أدلة العلم وعلى هذا فالتصديق بوجوده ليس منها وان كان لا بد منه فيكون جزءا من العلم على حدة وأما تصويره فهو داخل في المبادئ بهذا المعنى أيضاً كما هو ظاهر كلام عبد الحكيم لكن انما يظهر ان أريد بما يتألف من

الأدلة التصديقات مع ما اشتغلت عليه من التصورات حتى تصور الموضوع
وأما أن أريد بها مجرد التصديقات فهو ليس منها وكذا أن أريد بها
التصديقات مع تصورات أجزائها فقط فلم يدخل تصور موضوع العلم على
مأمر. وأما المسائل فهي المطالب التي يبرهن عليها في العلم ولا يقال العلم
هو المسائل فقولهم في العلم يشبه ظرفية الشيء في نفسه لانا نقول المراد بالعلم
هنا المركب من الأجزاء الثلاثة كما مر لخصوص المسائل المبرهنة * فإن
قلت قد صرحوا بأن معرفة العلم بحسب حده وحقيقته لا تحصل إلا
بالعلم بجميع مسأله وهذا يقتضى أن لا يسمى علم من العلوم باسمه المخصوص
كالتحقيق والفقهاء إلا إذا حصلت جميع مسأله عند الواضع ولا يكون
الباحث عن مسأله متصفا بأنه عالم به إلا بعد وقوفه على جميع مسأله مع
أن كثيرا من العلوم لا تزال مسأله تتجدد يوما فيوما بتجدد الأفكار
وتوالي الأنظار ووقع لبعض الأئمة الواضعين للفنون التوقف في كثير من
مسائلها بل كثير منها لم يخطر لهم ببال * قلت قد يجاب كما أفاده السيد على
القطب بأن وضع الاسم المعنى لا يتوقف على حصول عين ذلك المعنى عند
الواضع ولا تصوره مفصلا بجميع أجزائه ومشخصاته بانفسها بل يكفي في
الوضع تصور ذلك المعنى ولو بوجه اجمالي بان تلاحظ هناك المسائل
اجمالا بقانون يضبطها كلها ما علم منها بالفعل وما لم يعلم ثم تسمى بذلك
الاسم وأما اتصاف الباحث عنها بذلك العلم عرفا فيكفي فيه وقوفه على
جملة من مسأله لها وقع بحيث يكون ما لم يحصل منها عنده بالنسبة الى
ما حصل كأنه حاصل فانه اذا مارس أدلة المسائل واستخرج ظاهرها تمرن
على الاستخراج واعتاده حتى كان ما لم يحصل عنده بالفعل حاصلًا بالقوة
القريبة من الفعل بل كثير مما لم يستخرجه يمكن استخراجها مما استخرجه

ككوقع من أصحاب أئمة الفقه فاتهم استخراجوا كثيرا من مسائله من القواعد
 التي دونها الأئمة وهذا صحيح اتصاف الأئمة بأنهم فقهاء وان لم تحصل مسائل الفقه كلها
 عندهم بالفعل وحينئذ لا حاجة لما تخلصوا به عن ذلك من ان المسمى
 حينئذ بالاسم المخصوص والوصف الذي يتصف به الباحث هو الملكة
 التي يقتدر بها على استنباط المسائل لانفس المسائل حتى يلزم عليه
 ان من حصلت عنده المآخذ والشروط واستمد لاستنباط الفقه مثلا
 يسمى فقيها وان لم يستنبط منه مسألة بالفعل أو هو الملكة المقتدر بها
 على استحضار المسائل التي وضعها واضع الفن حتى يلزم عليه ان اذهان
 الواعين قد تفاوتت في وضع المسائل فتختلف الملكات الناشئة عن
 ذلك ومن ذلك قول كستلي على العقائد أسامى العلوم وضعت وضعا
 أوليا بازاء التصديقات بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم
 كعلم الفقه جزئيات تزايد بحسب تزايد الحوادث فلا يترجي حصول
 معرفتها بأسرها بالفعل لاحد بل غاية ما يبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام
 لها أقاموا ملكة استنباطها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعض
 العلوم مسائله قضايا ممدودة كعلم الكلام لكن التصديقات المتعلقة بها
 أمر لا يتيسر دوامه لنا بل كلما يوجد يفقد أجروا ملكة استحضارها
 مقامها وسموها باسمها اه وقول السعد في مطوله ان واضع الفن
 وضع عدة أصول مستنبطة فحصل من ادراكها وممارستها قوة بها
 يتمكن من استحضارها والاتفات اليها متى أريد ثم قال ألا ترى انك
 اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل
 تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن
 من استحضارها اه فافاد ان الاتصاف بعلم من العلوم يكفي فيه وجود

الملكة التي يقتدر بها على استحضار الاصول التي وضعها الواضع ولا
 شك انها ليست جميع مسائله نعم قوله واضع الفن وضع عدة اصول
 يشير الى أن المسمى باسم الفن هو المسائل لا ملكة استحضارها وأما
 الانصاف به وكونه علما به فهو الانصاف بتلك الملكة لكن أورد عليه
 السيدان الحالة البسيطة غير الملكة لان الملكة حاصلة في النفس التفت الى المعلوم
 أولا والحالة البسيطة عند اقوم هي الالتفات اليه اجمالا وهي العلم الاجمالي
 فان التفت اليه بتفاصيله فهو العلم التفصيلي وأجاب بأنه أراد بالحالة البسيطة
 الملكة وان كانت غير ما يريد القوم وفيه أيضا أن تلك الملكة تارة تترتب
 على مقدار من المسائل وتارة تترتب على أكثر منه وتارة على أقل منه
 باختلاف مراتب الازهان في القوة الا أن يقال ان هذا لا يمنع من
 تعيينها في نفسها والعبرة بوجودها ترتبت على قليل أو كثير هذا ويؤيد
 ما ذكرناه ان المدار في ممارسة العلوم على تحصيل الاغراض المترتبة
 عليها ولا شك ان تلك الاغراض لا يتوقف حصولها على الاحاطة
 بجميع مسائل العلوم مسألة مسألة والازم انه لم يحصل لاحد غرض من
 الاغراض التي تقصد من العلوم لانه لم يحط أحد بجميع مسائل علم
 منها وما يدعى ان بعض العلماء حاز المعقول والمنقول فهو من قبيل
 حيازة الفقهاء لمسائل الفقه والنحويين لمسائل النحو ولو سلم فقد يدرك
 بعض المسائل على وجه الايجاب أو الجزئية أو الامكان ويدركها غيره
 على خلاف ذلك ولا يدري أيهما المصيب وهذا ينافي الاحاطة بالجميع
 وقد يجاب عن هذا بأن العبرة بزعم الباحث وزعمه انه هو المصيب
 وبالجملة فلمشاهد حصول الاغراض من العلوم بمجرد ادراك غالب
 مسائلها واذا حصلت فائدة العلم للشخص فقد خرج عن عهدة الازم

بمارسته لتحصيلها وضح اتصافه به فعمل ان الضابط في المسائل المصححة
 للانصاف هو ما يحصل به فائدة ذلك العلم المقصودة منه عرفا وقد يقال
 ان حصول الفائدة المترتبة على مسائل الفن وحصول الملكة التي
 يقدر بها على استحضار تلك المسائل متلازمان عادة وهذا ظاهر في
 ضابط التسمية باسم الفن وأما الانصاف بكونه علما به فكيف مع انه
 لا يتيسر دوام استحضاره الا ان يكون باعتبار ما كان أو باعتبار محقق
 ملكة الاستحضار كما قالوا أو باعتبار تحقق المسائل في النفس وان
 غابت عنها لان غيوبتها عنها كمون فيها واستتار لازوال عنها بالمرّة
 ولذلك تضر بأدنى التفات ثم ان وجه الاحتياج الى ذكر المسائل في
 مقدمات الشروع في العلم ومعرفتها اجمالا قبل الشروع فيه بعدم معرفة
 حده ان تعريف العلم قد يكون للعلم بمعنى الادراك أو بمعنى الملكة فيكون
 متعلقا بالمسائل والشئ يزداد اتضاحا بإيضاح متعلقه فان كان التعريف
 للعلم بمعنى المسائل فقد يكون بخاصة من خواصه ولا يلزم من تعريفه
 بهذا الوجه معرفة مسائله ما هي وقد يقال بل يلزم منه معرفة آتها هي التي
 لها مدخل في تلك الخاصة فيقال معرفتها لا تنافي انه ينبغي معرفتها
 بوجه آخر لتزداد امتيازات ان يكتفي في معرفة المسائل ببيانها بضابط
 يحصرها ويختص بها لتمييز نوعها عن باقي المسائل ولولم يكن على وجه
 التفصيل والتقسيم كما يفيد صنيع السعد في المقاصد كان يقال في مسائل
 التوحيد هي القضايا الشرعية النظرية الاعتقادية * وفي مسائل الفقه
 هي القضايا النظرية الشرعية العملية ولكن ذكر في التهذيب كما يأتي
 ما يفيد ان المجموع من مقدمة الشروع هو تقسيم العلم الى أبواب متميزة
 ولا شك ان البيان بالتقسيم أهم لانه في قوة تعريفها بالرسم ويمتاز

زيادة حصر أنواعها ومعرفة أبوابها * ولا شك ان معرفة مسائل العلوم بنوع تفصيل مما يزيد وضوحا ومن ثم ترى كثيرا من المصنفين بعد ان يعرف العلم يحصر مسأله ويقسمها على وجه اجمالي لتقريب على المتعلمين كما صنع صاحب التلخيص فيه

المبحث السادس في الفائدة

اعلم ان ما يتوقف عليه وجود الشيء ان كان داخلا فيه فاما ان يكون علته المادية وهي ما يكون معه الشيء ذلك الشيء بالقوة كالحشب للسريبر واما ان يكون علته الصورية وهي ما يكون معه الشيء ذلك الشيء بالفعل كهيئة السريبر له وان كان خارجا عنه فاما ان يكون علته الفاعلية وهي ما يكون منه الشيء ذلك الشيء بالفعل كالتجار له واما ان يكون علته الغائية وهي ما يكون لاجله الشيء ذلك الشيء بالفعل ويسمى غرضا وعلته باعثة فهذه هي العلة الاربع المشهورة ويسمى الاوليان علة الماهية والآخران علة وجودها وان كان ذلك الخارج ليس منه الشيء ولا لاجله الشيء كقابلية المفعول للفعل والآلات للتجار فهو الشروط ومنهم من جعل الاول من تمة المادة والثاني من تمة الفاعل وينبغي ان يراد بالشروط هنا ما يشمل المعد وعدم المانع ثم ان كان ذلك الشيء بسيطا صادرا عن فاعل موجب بالذات احتاج الى العلة الفاعلية فقط وان كان صادرا عن فاعل بالاختيار احتاج الى العلة الفاعلية والعلة الغائية وان كان مركبا صادرا عن الموجب احتاج الى العلة الفاعلية والمادية والصورية وان كان صادرا عن فاعل مختار احتاج الى الاربع فاعلم ان كل شيء يصدر عن فاعل مختار لا بد في صدوره عنه من العلة الباعثة والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا

مذهب الحكماء وعليه المعزلة لان الاختيار هو القدرة وهي صفة
 تؤثر على وفق الارادة وهي عندهم اعتقاد النفع في المراد أو ميل يتبع
 ذلك الاعتقاد وعند أهل السنة صفة في القادر مخصص أحد طرفي
 المقدور بالوقوع فيكون اعتقاد النفع عندهم لدفع العيب فقط ان لزم
 من عدمه عيب * وأما ترجيح أحد الجانبين على الآخر فيكفي فيه
 ارادة الفاعل كمن وجد أمامه طريقين متساويين عنده من كل وجه
 واضطر الى سلوك أحدهما فانه اما ان يسلكهما معا وهو محال واما
 ان يدرك مرجحا لاحدهما فيسلكه وهو خلاف الفرض واما ان يتوقف
 عن السلوك وهو خلاف الواقع فلا بد له من سلوك أحدهما من غير
 مرجح فيه وما ذلك الا بإرادته هو وقد يقال ان الحاصل بالاختيار
 هو سلوك أحدهما لا بعينه ولا بد له من مرجح * وأما تعينه فليس
 اختياريا بل بمجرد السلوك من غير شعور بخصوصية الطريق فلا
 يحتاج الى مرجح وفي بحث البديهيات من المواقف ان الاشاعرة قالوا
 لا بد لفعل العبد من مرجح من خارج وهو ارادته تعالى والابان
 كان من العبد تسلسل وان المسلمون قالوا يجوز الفعل من القادر بلا
 مرجح يدعوه اليه اه وبالجمله فحصل ذلك في الفعلين المتساويين
 وأما في الفعل بعد الترك أو عكسه فلا لان الترك مثلا أصل والفعل بعده
 فرع فلا بد في ترجيح جانب الفعل وان تعددت افراده المستوية على
 الترك الحاصل قبله من مرجح في الفعل قال الامير في حواشيه على
 الازهرية ولو كان ذلك المرجح تحقق المفعول وحصوله اه فمجرد الارادة
 لا يكفي في ترجيح ماخالف الاصل ولكن ان سلم كفاية الترجيح في
 مثل ذلك أيضا بمجرد الارادة عقلا فهي ممنوعة عرفا لان الترجيح

بمجرد ارادته لا يخرج عن اتصافه بالعبث عرفا وهذا انما هو بالنسبة
 للعباد لبالنسبة له تعالى لانه تعالى لا يستل عمما يفعل وهم يستلون
 وفي شرح السيد على المواقف ان مذهب الحكماء انه تعالى موجب
 بالذات فلا يمكن في حقه الاغراض ومذهب المعتزلة انه فاعل بالاختيار
 فيجب تعليل أفعاله بالاغراض ومذهب أهل السنة انه فاعل بالاختيار
 ولا يجوز تعليل أفعاله بالاغراض ومذهب الفقهاء انه لا يجب ذلك ولكنها
 تابعة لمصالح العباد فضلا منه تعالى واحسانا اه وأما العباد فلا بد
 لافعالهم الناشئة عن اختيارهم من فائدة حتى يمكن حصولها ونخرج عن
 العبث * والفائدة في الاصل اسم فاعل من الفيد بالياء وهو استحداث
 الخير وذهاب المسال أو نباته أو من الفود بالواو وهو ذهاب المسال أو
 نباته أيضا وشعر جانب الرأس أو من الفاد بالهمز وهو اصابة الفواد
 وفي العرف اسم لما استفدته من الخير فتكون بمعنى الاستفادة كيشة
 راضية بمعنى مرضية * وفي الاصطلاح اسم للمصلحة المترتبة على الفعل
 من حيث انها ثمرته ونتيجته وعلى كل من المعنيين فهي خير مستحدث
 ومرفوعة المقدار عند صاحبها أو مكتملة لما يحتاج اليه وموثرة في
 فوائده فصح أخذها مما مر لكل من المعنيين وتلك المصلحة من حيث
 انها على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها مطلوبة للفاعل من
 الفعل تسمى غرضا ومن حيث انها باعثة للفاعل على الفعل وان صدور
 الفعل لاجلها تسمى علة غائية فالفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان
 بالاعتبار كما ان الغرض والعلة الغائية كذلك لان الحيتين متلازمان
 ودليل اعتبار كل حقيقة فيما اعتبرت فيه اما في الفائدة والغاية فما يشعر
 به اللفظ في أصل الوضع واما في الاخيرين فاضاقهم الغرض الى الفاعل

دون الفعل والعلّة الغائيّة بالعكس والاولان أعم من الاخيرين مطلقا
اذ ربما يترتب على الفعل فائدة أو غاية لا تكون مقصودة لفاءه
ولا باعثة له عليه ومن ثم يعمان الافعال الاختيارية وغيرها كما
صرح به عبد الحكيم على القطب بخلاف الاخيرين وقيل الفائدة ما ترتب
على الفعل والغاية ما كان في طرفه * وظاهر هذا ان بينهما عموما
وخصوصا من وجه لان ما يترتب على الفعل نارة يكون في طرفه وتارة
يكون في اثنائه وما كان في طرفه تارة يترتب عليه ويتسبب عنه وتارة لا
ولكن ما قارن طرف الفعل ولم يترتب عليه لا ارتباط له به وغاية الشيء
لا بد في اضافها اليه من ارتباطها به فاذا لم يكن على وجه الجزئية فلا
أقل من كونه على وجه الترتب وما ترتب على الفعل وكان في اثنائه
فهو في طرف الجزء الذي ترتب عليه من الفعل * فان قلت يجوز ان
المراد الفعل كله لابعضه فالفائدة أعم من الغاية مطلقا * قلت فيمكن
ما في اثنائه ليس فائدة أيضا لعدم ترتبه على الفعل كله فهما متساويان
كالغرض والعلّة الغائيّة اذا علمت هذا كله * فاعلم ان تحصيل الانسان
للعلم من قبيل الافعال الاختيارية فلا بد له من اعتقاد فائدة فيه تبعث
عليه ولو حصوله في نفسه لانه كمال للنفس * قال عبد الحكيم على المطول
انهم ذكروا في كتب المنطق ما يفيد ان غاية تحصيل العلوم الآلية
حصول ما هي آلة له وغاية تحصيل العلوم الغير الآلية حصولها في أنفسها
اه والظاهر ان المراد بالغاية الغرض والالم يفرق بين الآلية وغيرها
ولعل هذا غرض الحكماء والافعظم غرض الاسلاميين من تحصيل
علومهم الغير الآلية هو حصول السعادة الاخرية كما يأتي تفصيله * ثم
قال عبد الحكيم على القطب لا يمكن الشروع في العلم بمجرد اعتقاد ان فيه

فائدة مهمة لامتناع الترجيح بلا مرجح بل لا بد من اعتقاد فائدة
مخصوصة أى فائدة كانت اه لكن قد يرى الشخص الناس تهرع الى
علم من العلوم فيقول لو لم تكن فيه فائدة لما هرعوا اليه فيعتقد ان فيه
فائدة على الابهام فيشرع في تحصيله وقد يقال ان اعتقدان فيه فائدة
ليست في غيره كانت مخصوصة بهذا الاعتبار والا لزم الترجيح بلا مرجح
* فان قلت العلوم من قبيل البسائط أم من قبيل المركبات * قلت المنتجه
انها من قبيل المركبات لانها اما بمعنى طوائف مخصوصة من المعقولات
أو ادراكات فهمى من غير اعتبار الحصوصية حاصله على وجه الامتياز
بالقوة وما ذاك الا بالمادة ومع اعتبارها حاصله على ذلك الوجه بالفعل
فتلك الحصوصية هى الصورة * فان قلت الحكماء يذكررون التركيب
من المادة والصورة في جانب الاجسام والعلوم اعراض * قلت ليس
المراد بالمادة والصورة ههنا خصوص الجوهريتين كما ذكره في
تقسيم الجوهر بل ما كان داخل في الماهية ولو كانت من قبيل العرض
كما صرح به بعض المحققين على انه يمكن قياس الاعراض على الجواهر
في ذلك ثم اذا كانت العلوم لا بد فيها من باعث عليها علم انها لا تخلو عن
فائدة لانا نرى العقلاء يفتون أعمالهم في تحصيلها ولا بد في تحصيل
كل علم من تصور فائدة والتصديق بأنها فائدة والا لزم العبث
والترجيح بلا مرجح فان بعثته على تحصيله كانت علة باعثة والذي
ينبغي لمن يبين مقدمات العلوم أن يعبر عن تلك المصاحبة بالفائدة أو
الغاية واما العرض والعلة الغائية فيختلفان باختلاف مقاصد المحصلين
لان منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الآخرة

المبحث السابع في بقية المبادئ

وهي معرفة شرف كل علم وفضله فيما بين العلوم لتزداد الهمة في تحصيله
 وشرف العلم اما يكون فائدته أفق أو دليله أقوى أو موضوعه أشرف
 أو أعم فهذه جهات شرف العلوم فقط كما أفاده السيد على المواقف
 والشرف بالتمرة مقدم على الشرف بالدليل كما في الاحياء * وقد يقدم
 عليهما شرف العلم بشرف موضوعه لانه ذاتي له ويؤخر عنهما شرفه
 بعموم موضوعه الا انه يلزم على الاول ان التفسير مثلا أشرف من
 الفقه ولا أظنه وأفاد السعد في مطوله وعبد الحكيم عليه ان شرف العلم
 يكون بشرف معلومه سواء كان بمعنى موضوعه أو بمعنى مسائله أو بمعنى
 محمولات مسائله وقد يقال ان شرف المسائل بشرف الموضوع والمحمولات
 وشرف المحمولات ناشيء من شرف الموضوع لانها صفاة وكال الصفات
 ناشيء من كمال الموصوف لانها ما لحقته الا بعد استعدادها وقبوله لها
 فرجع الامر الى شرف الموضوع وصح الحصر السابق ومحل كون
 شرفه بشرف موضوعه ذاتياً اذا أريد به المسائل فان أريد به الادراك
 أو الملكة كان شرفه بذلك كله عرضياً * واعلم ان العلوم بعضها مقاصد
 وبعضها وسائل * ومن المعلوم ان الاولى أشرف من الثانية * ومعرفة
 نسبه الى غيره من العلوم أي مرتبته فيما بينها من التقدم أو التأخر عند
 التحصيل كما يأتي عن التهذيب فما كان آلة لغيره وجب تقديمه عليه
 ثم ما كان أهم شرفاً * قال الغزالي في الاحياء ان نسبة العلم الى غيره
 من جهة كون غيره مقدمة له أو متممة له أولاً ولا يؤيد ذلك صنيع
 السيد على القطب حيث عد من المبادئ معرفة مرتبة العلم ولم يذكر
 النسبة فانه يفيد انها مراد من غير بالنسبة وذلك كقول صاحب المراح
 الصرف أم العلوم والنحو أبوها * وقول صاحب الجوهر المكنون في

علم البلاغة انه كالروح للاعراب * قال الدهموري في شرحه ان ذلك بيان لنسبته الى النحو وليس المراد بالنسبة كون العلم مبينا لما عده من العلوم أو مشتقاً على بعضها أو مندرجاً في بعضها كما عليه بعضهم لانه بعد الوقوف على حقائقها بالتعاريف يعلم ما بينها من التباين أو غيره ثم انه قد تشترك العلوم الاسلامية في انها يطلق عليها اسم العلوم الشرعية كما أفاده عبد الحكيم على المواقف لان لها مدخلا في تحصيل الاحكام الشرعية حتى المنطق لاسما في تحصيل العقائد الدينية ولذلك جعله بعضهم داخلا في علم الكلام قال ثلثا يحتاج العلم الشرعي الى علم غير شرعي وفيه نظر لانه يقتضى جعل علم الاصول داخلا في الفقه بل علوم العربية كلها لان الفقه علم شرعي محتاج اليها ولا يرتضيه أحد والمشهور اختصاص العلوم الشرعية بعلوم العربية كلها والتفسير والحديث والفقه وأصوله والكلام لاشتراكها في أنها من وضع علماء الشريعة بخلاف المنطق فانه من وضع الفلاسفة قبل ظهور الاسلام وكثيرا ما يختص العلوم الشرعية بالحنفية الاخيرة منها كما يفيد السيد على المواقف وما سيأتي عن الزمخشري في أول المقصد لتعلقها بخصوص الخطابات الشرعية دون ما عداها ويقابلها بهذا الاطلاق العلوم العربية الاثنا عشر المشهورة وقد تختص العلوم الشرعية بالتفسير والحديث والفقه كما يستفاد من فروع الشافعية في الوقف والوصية * ومعرفة وجه تسميته باسمه المخصوص لان الاصل ان وجه تسمية الشيء باسمه المخصوص لا يوجد في غيره فيتميز العلم بذلك الوجه أكمل تمييزا وربما كان الاسم منوها بمدح المسمى فتزداد الرغبة فيه وفي الاثر اعتبروا الارض باسمائها وظاهر كلامهم في مبادئ العلوم ان المعدود منها بيان اسم العلم دون وجه تسميته بذلك

الاسم لكن صرح السيد في حواشي القطب بأن المعدود منها هو وجه التسمية وأن كان ظاهر كلام التهذيب الآتي انه بيان الاسم ثم محل ذلك اذا كان الشارع في الفن يحصله عن غيره فان كان هو المخترع له أولا فالذي عليه هو تسميته باسم مخصوص كما يشاء * ومعرفة واضعه الذي اخترعه واستنبط مسأله أولا ودونها ورتبها لان له مدخلا في تعيينه من بين العلوم ولينظر هل حصلت لذلك الواضع ثمرة الفن فيقدم هو عليه أولا فيحجم عنه وهل هو من أرباب الكمال فيقتدى به أولا ومحل هذا أيضا فيما اذا سبق وضع الفن والا كان الشارع فيه هو الواضع له اذا حصله ودونه * ومعرفة طرق استمداده التي استمدده الواضع واستنبطه منها ليسهل عليه الاخذ منها كالواضع فان كان هو الواضع فعليه معرفة طرق استمداده في الواقع واستحضارها اجمالا قبل الشروع في تحصيل مسائله ولا يكتفي بمعرفة طريق مسألة مسألة وان أمكن التحصيل بذلك ويظهر كلامهم أن طريق الاستمداد عندهم أعم من أن يكون متبرا على وجه السببية لاعم كالأدلة أو على وجه الشرطية كعلم بتوقف عليه علم آخر كما يشير الى هذا قول السيد على المواقف ان علم الحديث والتفسير والفقه وأصوله كلها متوقفة على علم الكلام مقبسة ومستمدة منه ثم ان تقع العلم في علم آخر اما على طريق الفيض والاحسان كنفع الكلام في غيره أو على طريق الخدمة والامتهان كنفع المنطق في غيره فلا يلزم ان التوحيد آلة لغيره كالمنطق * ومعرفة الحكم الشرعي في تحصيله والاستفعال به كالوجوب أو الجواز ليكون الشروع فيه على وجه الكمال والأمن من سوء المآل وعد بعضهم من المبادئ التي هي مقدمة الشروع في كل علم مباحث الالفاظ المذكورة في صدر المنطق كما ذكره السيد في حاشية القطب * وقد يقال ان المقصود بالمبادئ

تميز العلم المشروع فيه من بين ماعدها وذلك انما يكون بالامور التي لها به نوع اختصاص ومباحث الالفاظ ليست كذلك * واعلم أن المطلوب تحصيل معرفة تلك الامور بأى طريق كان ولو تقليدا لثقة يغلب على الظن صدقه وان المراد بمعرفتها التصديق بها لاتصورها في انفسها لانه لا ارتباط له بالعلم المشروع فيه

المبحث الثامن في بيان اختلافهم في مبادئ العلوم

وما هو المقدمة للشروع فيها

اعلم أن ما يتوقف عليه الشروع في العلم اما أن يتوقف عليه أصل الشروع فيه واما أن يتوقف عليه الشروع فيه على بصيرة واما أن يتوقف عليه الشروع فيه على كمال البصيرة فالاول هو تصور العلم المشروع فيه بوجه ما والتصديق له بفائدة ما فقط وهذا هو مقدمة الشروع عند السعد على ما نقل عنه في شرح الشمسية والثاني هو معرفة حقيقته ولو بالرسم والتصديق بموضوعية موضوعه له والتصديق بفائدته المقصودة منه وهذا هو المقدمة عند الجمهور وذكر السيد على المطول ان اعتبار البصيرة لا يقتضى حصر مقدمة العلم في الامور الثلاثة بل هو توجيه لما وقع في كتب القوم يعنى انه توجيه لجعل تلك الامور كلها مقدمة مع عدم توقف الشروع عليها لا لحصرهم المقدمة في الثلاثة حتى يرد عدم انضباط البصيرة ثم رأيت صرح في حاشية القطب بأن التصديق بموضوعية الموضوع لا يتوقف عليه أصل البصيرة بل زيادتها وبأن التصديق بفائدته المقصودة منه لدفع العبث لكن قال عبد الحكيم ان زيادة البصيرة بصيرة والخروج من العبث من البصيرة والثالث هو ما تقدم مع زيادة معرفة مسائله وفضله ونسبته واسمه ووضعه وحكمه وطريق استمداده

وهذا هو المقدمة عند بعضهم أما وجه توقف الشروع على التصور
 بوجه ما فلأن الجهول المطلق لا يمكن تحصيله اختيارا لتوقف الاختيار
 على القصد وأما توقفه على التصديق بفائدة ما فلأنه يمكن مستوى
 الطرفين فلا بد لتحصيله من مرجح يرجح على عدمه وأما وجه توقف
 البصيرة على التعريف والموضوع فليتميز بهما العلم عند طالبه فيأمن
 من الزيادة عليه والنقص عنه وكذا كل مسألة على حدتها تمتاز بهما عن
 مسائل ما عداها من العلوم أما معرفة حقيقته فالغالب فيها أن تكون
 بخصوصية توجد في كل مسألة من مسائله ولو من جهة المحمولات كما
 إذا عرف الفقه بأنه ما يبحث فيه عن الأحكام التكليفية فإنه يمتاز به كل
 مسألة من مسائله عن مسائل ما عداها لأن كل مسألة يكون حكمها
 تكليفيا تكون من الفقه وما لا فلا وأما معرفة موضوعه فلأن كل مسألة
 من مسائل العلم لابد من اندراج موضوعها تحت موضوعه فكل مسألة
 يكون موضوعها خارجا عن موضوعه يعلم أنها ليست منه وأما توقفها
 على الفائدة المقصودة منه فلأنها تدفع العبث عن الطالب وتقضى نشاطه
 وقد يمتاز بها العلم اجمالا ولكن لا يمتاز بها مسألة من مسائله على حدتها
 لأن الفائدة إنما تترتب على جملة العلم دون بعض مسائله وإن كان تقسيم
 العلوم وتوابعها مبنى على تنوع فوائدها وثمراتها كما مر وقد تظهر مناسبة
 المسئلة للفائدة لأن لها مدخلا في حصول الفائدة كما في حواشي القطب
 وإن لم تترتب عليها فلا بد من تصور موضوعه والتصديق بأنه موضوعه
 ولا بد من تصور فائدته والتصديق بأنها فائدته قيل ولا بد من كونها
 فائدته في الواقع والا فربما زال اعتقاد أنها فائدته بعد الشروع فيه وظهور
 عدم المناسبة بينها وبينه فيتركه وظاهر هذا أنه لابد أن يكون ذلك التصديق

على وجه الجزم المطابق للواقع لكن في السيد وعبد الحكيم على القطب تفسير العلم بالفائدة بالاعتقاد اما جزما أو ظنا بغايته أو بالغاية التي لها مزيد اختصاص به بان يكون تدوينه لاجلها وقوله فيتركه أى لظهور كون سعيه عبثا عنده ولا بد أن تكون معتدا بها نظرا الى مشقة تحصيله والا عد عبثا وفترة نشاطه فيه وأما وجه توقف كمال البصيرة على الباقي فقدم فيما مر هذا ما عليه المتأخرون وفيه زيادة ونقص عما كان عليه المتقدمون ففي التهذيب كان القدماء يذكرون في أوائل كتبهم ما يسمونه الرؤس الثمانية * الاول الغرض لثلا يكون طلبه عبثا * اثنان المنفعة وهي ما يتشوفه الكل طبعيا لينشط للطلب وتحمل المشقة * الثالث السمعة وهي عنوان العلم ليكون عنده اجمال ما يفصل * الرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم * الخامس من أى علم هو ليطلب فيه ما يليق به * السادس في أى مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويتأخر عما يجب * السابع القسمة ليطلب في كل باب ما يليق به * الثامن الانحاء التعليمية وهي التقسيم أعنى التكتير من فوق والتحليل وهو عكسه والتحديد أى فعل الحد والبرهان أى الطريق الى الوقوف على الحق والعمل به اه وقد مر ايضاح الفرق بين الغرض والفائدة وعنوان العلم هو اسمه والمؤلف المراد به الواضع وقوله من أى علم هو أى جواب هذا السؤال وهو تعريف العلم وقوله في أى مرتبة اشارة الى النسبة على مامر والقسمة تفصيل العلم الى ابواب متميزة والانحاء أى الجهات والطرق والتكتير من فوق أى تفصيل الكلبي العالى الى جزئياته السافلة كتفصيل الحيوان الى أنواعه وأنواعه الى أشخاصها وعكسه تفكيك الجزئى السافل الى كلياته العالية كتفصيل زيد الى مشخصاته ونوعه وهو الانسان وتفصيل الانسان الى فصله وهو

التاطق وجنسه وهو الحيوان ويرجع الى تقسيم الكل الى أجزائه
 والتحديد تعريف الموضوع والحمول والطريق الحجة الموصلة الى
 اعتقاد المسئلة والعمل بمضمونها ان كانت عملية واعلم أن هذا كله في
 المتعلم وينبغي أن يجرى نظيره في المعلم فينبغي له أن يبين للطالب تلك
 المبادئ قبل شروعه في تعليمه العلم لانه أكمل في طريق التعليم وان أمكن
 بغير ذلك * فان قيل اذا أمكن التعليم بغيره أمكن التعليم كذلك وهو
 ينافي ما مر من التوقف * قلت المتوقف فيما مر هو التحصيل الذي هو
 فعل المتعلم وهنالك فعل منه بل هو منفعل محض وذلك كما اذا لقن الفقيه
 جاهلا وألقى اليه مسائل الفقه كل مسئلة بدليلها وهو يسمع ويصدق
 بكل مسئلة عن دليلها من غير أن يخطر بباله شئ من مبادئ الفقه لكن
 الاكمل في التعليم أن يذكر له المبادئ أولا ليحيط بما يلقى اليه اجمالا
 قبل الاطاعة به تفصيلا ولتشوق نفسه اليه فيستقر عندها اذا وقفت
 عليه * تمة * قولهم يجب على الشارع في كل فن معرفة مقدماته لم
 يرد بالوجوب فيه انه لا بد منه عقلا بل أريد الوجوب العرفي الذي
 مرجعه اعتبار الاولى والاحق في طرق التعلم كذا في السيد على المواقف
 وهو ظاهر على غير ما مر للسعد ان المقدمة هي تصور العلم بوجه ما
 والتصديق له بفائدة ما والا فالوجوب على هذا عقلي وليس المراد
 بالوجوب أيضا الشرعي كما يفيد كلام السيد ولكن هذا لا يتم في معرفة
 حكم الاشتغال بالعلم الا اذا بيننا على أنه يجوز للمكلف الاقدام على
 الفعل قبل معرفة حكمه الشرعي والا كان المراد به فيه الشرعي فان
 أريد المعرفة عن دليل فلا تجب شرعا أيضا

المقصد في مبادئ العلوم الا احد عشر

اعلم ان المقصد الاهم والمطلب الاثم للعلماء الاسلاميين هو العلوم المتعلقة بالدين والتوصل اليها لا يتيسر الا بالوقوف على العلوم المتعلقة باللغة العربية كما قال جاز الله الزمخشري في المفصل لا يجدون علما من العلوم الاسلامية فقيها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها الا واقتناره الى العربية بين لا يدفع ومكشوف لا يتقنع اه وبؤيده حديث الجامع الصغير أعربوا الكلام كي تعربوا القرآن وان كان ذلك الحديث معضلا فينبغي لمن عرف من الاحكام الشرعية ما يحتاج اليه في عمله ان يبحث عن علوم العربية قبل البحث عن العلوم الشرعية ثم ان علم الصرف من علوم العربية التي تذكر ههنا باحث عن احوال الكلمات من حيث تأليف كل منها في نفسه على هيئة مخصوصة وبقائها باحث عن احوالها من حيث تأليف بعضها مع بعض وأيضا معظم المقصود من الصرف البحث من جهة الهيئات المختلفة الدالة على المعاني الافرادية ومن غيره البحث من جهة الاحوال المتعلقة بالمعاني التركيبية فوجب تقديم الصرف على غيره لذلك

❦ مبادئ الصرف ❦

ويقال له علم التصريف فمن عبر بالاول اعتبر انه الاصل والاحف والموازي للتعويض * ومن عبر بالثاني اعتبر اشتغاله على تغييرات كثيرة في احوال الكلمات والتصريف اصله تصريف براءين قلبت الثانية ياء للتخفيف * ونقل عن الدماميني ان العوض في التعليم والتسليم التاء التي في الاول لالمدة التي قبل الآخر لانها تثبت لغير تعويض كالانطلاق والاكرام وهو في اللغة التغيير * وفي الاصطلاح يطلق تارة على ما يشمل الاشتقاق وتارة على مقابله وتارة على الاشتقاق نفسه كما في

شرح المقصود وعلى كل حال فهو مقابل للنحو وتارة يجمل الصرف مندرجا في النحو كما يأتي وذلك لان البحث عن أحوال الكلمات من حيث هيئاتها اما أن يكون عن أحوال أو اخرها من جهة الاعراب والبناء فقط وهو النحو واما ان يكون عن بقية أحوالها اللفظية وهو الصرف بالمعنى الاعم وعليه يحمل قول بعضهم ان الاشتقاق جزء من الصرف بلا شبهة * وهذا اما ان يكون باحثا عن أحوال الكلمة من حيث تحويلها الى أبنية مختلفة بحسب المعاني المتنوعة وهو علم الاشتقاق واما ان يكون باحثا عن أحوالها من حيث ما يعرض لها من الصحة والاعلال كالقلب والابدال والزيادة والحذف والابتداء والوقف وغير ذلك بحسب الاغراض اللفظية وهو علم الاوزان وعليه يحمل قول شارح المراح الحق ان الاشتقاق علم مستقل يعنى عن الصرف * ثم ان الاعلال تغيير هيئة الكلمة وهو صادق بالزيادة والحذف والابدال والقلب والنقل والادغام كما في حواشى الصبان على الاشعوني ويطلق على تغيير حرف الة بقلب أو حذف أو اسكان للتخفيف كما في شرح العزى فالصرف بالمعنى الاول علم بأصول يعرف بها أحوال الكلمات العربية من حيث هيئة كل منها غير الاعراب والبناء ومن عادتهم استعمال العلم في الكليات تصورا وتصديقا والمعرفة في الجزئيات كذلك كما مر فالمراد بالاصول القواعد الكلية والمراد بأحوال الكلمات العوارض اللاحقة للمواد الجزئية نقولنا مثلا كل كلمة على وزن يفعل فهى فعل مضارع قاعدة كلية اذا علمت عرف بها أن يضرب فعلا مضارع وقولنا كل كلمة اجتمع فيها الياء والواو وسبقت احدهما بالسكون يجب قلب الواو ياء وادغامها في الاخرى قاعدة كلية متى علمت عرف منها ان

سيود على وزن فيعل يجب قلب واو ياء وادغامها في الاخرى ودخل
 في قولنا علم بأصول جميع العلوم الكلية وخرج بقولنا يعرف بها أحوال
 الكلمات العلوم المتعلقة بغير الكلمات كالمناطق والتوحيد والفقهاء وخرج
 أيضاً الموسيقى لتعلقه بالاصوات وخرج بقولنا العربية العلوم المتعلقة
 باللغات الاعجمية وبقولنا من حيث هيئة كل منها العلوم المتعلقة بها من
 غير تلك الهيئة كالمعاني والبيان وخرج باضافة الهيئة الى كل من
 الكلمات علم العروض فانه باحث عن الهيئة المتعلقة بمجموع الكلمات
 وعلم التوافي فانه باحث عن هيئة الكلمة الواقعة آخر البيت وبقولنا
 غير الاعراب والبناء علم النحو * قال عبد الحكيم على المطول اتفقوا
 على ان الصرف يبحث عن أحوال الكلم الثلاث بناء أو تغيراً من حيث
 الافراد ونص الرضى على ان الادغام في الكلمتين والتقاء الساكنين
 فيهما ليس من قواعد الصرف بل من النحو لرجوعه الى كيفية التركيب
 اه والظاهر ان قوله بناء اشارة الى الاشتقاق وقوله أو تغيراً اشارة الى
 الاوزان * وقوله ونص الرضى الخ رد على ما نقل عن ابن الحاجب
 انه من الصرف كما يأتي فان قيل التعريف فيه ركافة لان هيئة الكلمة
 هي الاحوال العارضة لها قلت ليس كذلك بل هي لازمة للاحوال
 التي هي الزيادة والحذف والحركات والسكنات والترتيب ويمكن ان
 يقال هي الصورة الثابتة لحروف الكلمة بحسب الاصل واما الاحوال
 فهي تفاصيل تلك الصورة وسيأتي له زيادة بيان * فان قلت التعريف
 لا يقع فيه استثناء وهذا فيه الاستثناء بغير * قلت المحذور الاستثناء
 مما يصدق عليه التعريف وهذا ان سلم انه استثناء ليس كذلك وعلى
 المصرف بهذا المعنى يحمل تعريف ابن الحاجب له في الشافية بانه علم

بأصول يعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بأعراب لانه ليس المراد بأبنية الكلم أشياء أخرى غير الكلم كما يفيد كلام بعضهم بناء على ان اضافتها للكلم حقيقية بل التحقيق ان المراد بها صيغها وهي الكلم باعتبار الهيئات التي تعرض لها من عدد الحروف وحركاتها وسكناتها وتقديم بعضها على بعض ونحو ذلك كما صرح به السعد والجاربردى فاضافة الابنية الى الكلم للبيان وانما أقحمت في التعريف لبيان جهة البحث عن أحوال الكلمات وتلك الجهة هي الهيئات المذكورة * فان قلت المتبادر وربما صرحوا به ان الكلمة مركبة من المادة وهي الحروف والهيئة وهي الحركات والسكنات والترتيب فكيف جعلت عارضة لها * قلت الهيئة لازمة لذلك كما مر ويمكن أن يقال ان الهيئة اجمالا عارضة للحروف وتفصيلها وهي الاحوال المبحوث عنها عارضة للكلمة المركبة من الحروف والهيئة الاجمالية والمراد بالكلم الالفاظ العربية والمراد بالأعراب حال آخر الكلمة ليشمل البناء أو اقتصر عليه من باب الاكتفاء بأحد القرنيين عن الآخر كما سمي النحو علم الأعراب * فان قلت قال بعضهم الأعراب داخل في أحوال أبنية الكلم لان البنية تكون على حال باعتباره لانه بالحركات أو بالحروف والبنية لا تتم بدونها * قلت المتجه ان ما توقفت عليه البنية منه تارة يعتبر من حيث انه من ضمن هيئة الكلمة فيكون البحث عنه من الصرف وتارة من حيث انه حال آخر الكلمة من جهة تغييره ولزومه فالبحث عنه من النحو هذا ونقل الجاربردى عن شرح للشافية منسوب لابن الحاجب انه قال انما قلنا أحوال أبنية الكلم ولم نقل أبنية الكلم ليكون الحد جامعا اذ لو لم يزد أحوال يخرج عنه

بعض أحكام الإدغام نحو انا واضرب بعصاك * وانما قيدنا بالبعض لان البعض الآخر داخل في البنية وهو الذي يكون في كلمة نحو شد يشد واذا كان من كلمتين يكون من أحوالها لروضه لها من ضمها الى الاخرى ويخرج عنه أيضا بعض أحكام التقاء الساكنين مثل اضرب الرجل لان البعض الآخر داخل في البنية وهو الذي يكون في كلمة نحو انطلق بسكون اللام وفتح القاف ويخرج عنه أيضا أحكام الوقف لانها ليست راجعة الى ابنية الكلم لان الوقف على نحو زيد وجهفر بالسكون أو بالروم أو بالاشمام ليس راجعاً الى بناء الكلمة اه وهو مبنى على ان مثل ذلك كله من الصرف وتقدم عن الرضى خلافه ومبنى على ان المراد بأبنية الكلم الاحوال القائمة بكل كلمة في نفسها من غير انضمام اخرى اليها * وتقدم ان المراد بها نفس الكلم * وقال الجاربردى التحقيق في هذا المقام ان يقال المراد بأبنية الكلم هي الالفاظ باعتبار حروفها وحرركاتها وسكناتها الموضوعه لها باعتبار كونها مادة للكلمة وبأحوال الابنية هي العوارض التي تلحقها بحسب كل غرض كما ذكره بعض الفضلاء واذا كان كذلك فلا بد من زيادة قولنا أحوال لينطبق الحد على علم التصريف ويخرج عنه ما ليس منه اذ معرفة الابنية ليست منه قائما هو علم بقواعد تعرف بها أحوال الابنية أى يعرف بها الماضى والمضارع والامر الى غير ذلك فان جميع ذلك راجع الى أحوال الابنية لالى نفس الابنية يدل على ذلك قول ابن الحاجب وأحوال الابنية قد تكون للحاجة كالماضى والمضارع الى آخر ما قال حيث جعل جميع ذلك من أحوال الابنية اه وقوله ليست منه أى بل من اللغة كذا قيل ويؤيده بقية كلامه حيث قال ويظهر لك من هذا

التحقيق انه ان أريد بما قبل زاد أحوال لثلا يرد عليه بعض أحكام
الادغام وبعض أحكام التقاء الساكنين حيث قيد بالبعض ان البعض
الآخر الراجع الى الابنية ليس من التصريف ولا بأس بخروجه فهو
ليس بمستقيم في ادغام نحو شد يشد وسكون اللام وتفتح القاف في نحو
انطلق لانه من التصريف وان أرادوا ان ذلك البعض داخل في هذا
العلم فزاد قوله أحوال ليدخل البعض الآخر فلا يستقيم أيضاً اذ هذا
التركيب لا يفيد ذلك لان استناد الشيء الى المضاف لا يقتضى استناده
الى المضاف اليه ولا يندفع هذا بما قيل كل أصل يعرف به حال
ابنية الكلم يعرف ابنية الكلم لانه ممنوع * وأيضاً يلزم على هذا
التقدير دخول جميع مباحث اللغة اه وقد يقال ان ذلك التحقيق
متناقض ويلزم من تناقضه عدم اتضاح المراد بالابنية والمراد بالاحوال
لان قوله ان ابنية الكلم هي الالفاظ باعتبار حروفها وحركاتها وسكناتها
الى ان قال اذ معرفة الابنية ليست من الصرف يفيد ان الهيئة العارضة
للكلمة باعتبار حركاتها وسكناتها كهيئة ضرب المصدر وضرب الماضي
من ضمن الابنية وليست من الاحوال * وقوله تعرف بها أحوال
الابنية أى يعرف بها الماضى والمضارع والامر الى غير ذلك يعنى
كالمصدر واسمى الزمان والمكان الى ان قال يدل على ذلك قول ابن
الحاجب وأحوال الابنية قد تكون للحاجة كالماضى والمضارع الى
آخره حيث جعل جميع ذلك من أحوال الابنية يفيد ان تلك الهيئة
من الاحوال وليست من ضمن الابنية لان ضرباً بالسكون من حيث
هيئته مصدر وبفتحتين من حيث هيئته ماض وحينئذ يلتبس المراد من
الاحوال بما دخل في الابنية وبالعكس * وقد يقال ان الالتباس انما

ينشأ من جعل الهيئة نفس الحركات والسكنات وليس كذلك بل هي
 ناشئة من ترتيب الحروف والحركات والسكنات كما مر ويشير إليه قوله
 باعتبار كونها مادة للكلمة ويمكن ان يقال ان الابنية هي الكلمات
 بهيئاتها الواردة عن العرب جزئية وجزئية وأحوالها هي العوارض
 التي تثبت لها بطريق استخراجها من القواعد الكلية المستنبطة من
 تلك الجزئيات الواردة عنهم والأوجه ان الابنية جمع بناء بمعنى البنية
 وهي مجموع مادة الكلمة وصورتها وهذا يعلم من اللغة وأحوالها
 هي تفاصيل الكيفيات التي انتقلت بها المادة من صورة الى صورة
 لفرض كالفنحات الثلاث التي انتقلت بها الضاد والراء والباء من صورة •
 الضرب الى صورة ضرب وكزيادة الباء وسكون الضاد وكسر الراء
 التي انتقلت بها الى صورة يضرب لافادة تقييد الضرب بالزمن الماضي
 في الاول والمستقبل في الثاني وكقلب الواو ألفا في قال وتقل حركتها
 الى القاف في يقول للتخفيف فقول ابن الحاجب كالمضى أى كالكيفيات
 التي تنتقل بها المادة من صورة كانت عليها الى صورة الماضي وهكذا
 وهذا يعلم من الصرف * ثم ان السيد عبد الله في شرحه على الشافية
 جعل البحث عن ابنية الكلمة بأنها ثلاثية أو رباعية مثلا وانها صحيحة
 أو معتلة وعن ابنية الاسم الثلاثي المجرد بأنها عشرة كفلس وفرس الى
 آخر العشرة وعن ابنية الرباعي المجرد بأنها خمسة كجعفر وزبرج
 الى آخرها وعن ابنية الخماسي بأنها أربعة كسفرجل الى آخرها
 وعن ابنية المزيد بأنها كثيرة كل ذلك من مقدمة الصرف وليس منه
 بل من اللغة لان ذلك لا ينشأ منه أحوال ترجع الى الكلمة وكأنه أراد
 بها الاعراض المعنوية أو اللفظية بخلاف اختلاف ابنية الكلمة الى ماض

و. مضارع وأسر واسم فاعل الى غير ذلك واختلاف الماضي. الثلاثي
المجرد الى ابنية ثلاثة كضرب وشرب وكرم والمزيد فيه الى خمسة
وعشرين كشمعل وحوقل الى آخرها واختلاف المضارع الى نحو
يضرب ويأكل ويشرب الى غير ذلك فانه ينشأ منه ذلك فيكون من
الصرف * وقد يقال ان سلم اطراد ذلك في ابنية الماضي فهو ممنوع في
أبنية المضارع لان اختلاف عينه بالكسر والضم والفتح لا يترتب عليه
غرض * فان قيل الفرض في نحو ذلك هو التوسع في الكلام كما صرحوا
به في المقصور والمدود وذى الزيادة * قلت فليكن مانحن فيه كذلك
وعلى فرض انه لا توسع فيه فنقول جملة من الصرف كجعل البناء من
النحو مع ان الاعراب هو الذى يتميز به المعانى التركيبية بخلاف البناء
فكما جعل البحث عن حال آخر الكلمة اعراباً أو بناء من النحو فالبحث
عن هيأتها مطلقاً من الصرف الا أن يقال المراد التوسع بحالة طارئة
على الكلمة بعد ان لم تكن فيها كلمة الطارئ على المقصور وذى
الزيادة الطارئ على المجرد منها ويفرق بين تعدد الابنية بأصل الوضع
وبين البناء بأن ذكر الاول من قبيل تقسيم موضوع الفن وضبط
أقسامه وذكر البناء ليس كذلك بل لانه حال من أحوال الموضوع
كلاعراب وبالجملة فالفرق بين ابنية الاسم وأبنية الماضي والمضارع
مشكل اللهم الا أن يقال اختلاف ابنية الاسم الجامد لا يترتب عليه
اختلاف المعنى أصلاً بخلاف اختلاف ابنية الفعل اجمالاً والاسم المشتق
فجعل الثانى من الصرف والاول من مقدمته فلم انه ليس البحث عن
كل الابنية من اللفظ بل بعضها يبحث عنه في الصرف كالمضارع والمضارع
ولكن ثبوت هذه الصيغ المتنوعة انما هو بعلم اللفظ وأما استنخراج

بعضها من بعض على قواعد كلية مأخوذة من استقراء جزئيات اللغة
تقتضى قياس ما لم يسمع على ما سمع فهو الذى من الضرفت فظهر ان
البحث عن الابنية كلها اصالة من اللغة ورد بعضها الى بعض قياسا الذى
هو الاشتقاق من الصرف وعلم ان المراد بأحوال الكلمات العوارض
اللاحقة لها من حيث هيئاتها لاغراض معنوية أو لفظية كما أشار اليه
ابن الحاجب بقوله ضبطاً لاقسام المحمول بعد ضبطه لاقسام الموضوع
وأحوال الابنية قد تكون للحاجة وقد تكون للتوسع وقد تكون
للمجانسة وقد تكون للاشتغال يعنى لدفعه * والصرف يعنى الاشتقاق
علم بأصول يعرف بها تحويل الاصل الواحد الى أمثلة مختلفة لمعانه
مقصودة * والمراد بالأصول القواعد الكلية التى يعرف بها أحوال
الجزئيات كقولهم كل كلمة على وزن الافعال يستخرج منها الماضى
على وزن أفعل والمضارع على وزن يفعل واسم الفاعل على وزن مفعل
بالكسر واسم المفعول على وزن مفعل بالفتح والاکرام كلمة على وزن
الافعال فالماضى منه أكرم والمضارع يكرم واسم الفاعل مكرم بالكسر والمفعول
مكرم بالفتح والمراد بالتحويل هو الاشتقاق والاستخراج وهو باعتبار العمل
ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالاً على معنى يناسب
معناه كاخذ ضرب من الضرب ليكون دالاً على حصول ضرب في زمان
سابق وباعتبار العلم هو ان تحكم على الكلمة الموجودة بأنها أخذت من
الكلمة الاخرى لوجود مناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية
والترتيب كما لو سمعت يضرب فحكمت بأنها من الضرب لذلك * وفي
شرح المراح ان علم الموافقة في المعنى والحروف الاصلية وترتيبها اشتقاق
صغير وعلم المناسبة في المعنى والحروف دون الترتيب سواء كانت تلك

المناسبة موافقة أو مجرد مقارنة اشتقاق كبير وعلم المناسبة في المعنى
 والحروف أي المقاربة في المخرج اشتقاق أكبر فقاربة المعنى كما في نلم
 من التلب الأول لاختلال الجسم والثاني لاختلال العرض والمقاربة في
 المخرج كنعق من النهق والكبر وزيادته بكثرة التأمل وزيادتها ثم انه
 أطلق الاصل الواحد ولم يذ كر خصوص المصدر كما قال السعد على
 العزى ليصح التعريف على مذهب البصريين القائلين ان الاصل هو
 المصدر المجرد وما عداه صادر عنه لان مدلوله في الغالب جزء مدلول
 غيره وعلى مذهب الكوفيين القائلين ان الاصل هو الفعل لان المصدر
 تابع له في الاعلال وجودا كما في يمد عدة وعندما كما في يوجل وجلا
 ويجوز ان اطلاقه يشمل تحويل الاسم ولو جامدا الى المتنى والمجموع
 والمصغر والمنسوب ونحو ذلك فانه من الاشتقاق وان منعه القرافي كما
 حواشى جمع الجوامع لاحتمال ان ذلك سرى اليه من صنيع بعض
 الصرفين حيث يعملون للاشتقاق مبحثا يخصصونه بلماضى والمستقبل
 والامر والنهي واسم الفاعل والمفعول والمكان والزمان والآلة أو من
 ظاهر الخلاف بين البصريين والكوفيين في الاصل هل هو المصدر أو
 الفعل أو من اصطلاح النحاة حيث يخصصون الاشتقاق بأسماء الفاعلين
 والمفعولين والصفات المشبهة لكن تعريف الاشتقاق على ما مر لا يختص
 بذلك فكون الاطلاق للشمول أقرب لان المقصود من هذا الفن البحث
 عن حال الكلمة من حيث ما يعرض لها من الهيئات المؤدية الى اختلاف
 المعاني المقصودة والمراد بالامثلة الابنية المتنوعة بحسب ما يعرض للكلمة
 من الهيئات كما مر ومن ذلك تنوع الفعل الواحد الى ابنية شتى باعتبار
 ما يعرض له من الحروف العاملة وغيرها ومن الضمائر المسند هو اليها

كما في تصريف العزى وغيره لانه معها بمنزلة كلمة واحدة تختلف
 معانيها بحسب تلك العوارض وتقييد المعاني بالمقصود ليخرج تحويل
 الكلمة لالتلك المعاني كتحويل فقه بالكسر بمعنى اتصف بالفهم الى فقه
 بالفتح بمعنى اتصف بالفهم على وجه انه غالب لغيره فيه والى فقه بالضم
 بمعنى اتصف بالفهم على جهة انه صار سجية له فالعنى المقصود أولا
 بالاصالة هو اتصافه بالفهم في الزمن الماضي وأما كونه على جهات
 مختلفة فهو مقصود ثانيا بالتبع * والصرف بمعنى الاوزان علم بأصول
 يعرف بها أحوال الكلمات من حيث هيئاتها التي بنيت عليها غير
 الاعراب والبناء كقولنا كل كلمة تحركت فيها الياء وانفتح ما قبلها تقلب
 ياؤها ألفا للخفة ويسع بفتحات كذلك فتقلب ياؤها ألفا ويقال باع وكل
 كلمة وضعت ساكنة الاول يتوصل الى البدء بها بهمزة وابن كذلك
 فتبداً بهمزة وكل كلمة منونة مفتوحة الآخر بوقف عليها بابدال
 تنوينها ألفا وزيدا وضربا كذلك فيوقف عليهما بالانف الى غير ذلك
 وهذا باعتبار العمل وأما باعتبار العلم فهو ان تحكم على الكلمة بأن
 أصلها كذا فصنع بها كذا وقولنا التي بنيت عليها يفيد ان الاشتقاق
 سابق على الاوزان لادخل فيه وبالجملة فالمراد بالاحوال هنا العوارض
 اللاحقة للكلمات من حيث هيئاتها التي جمعت عليها لاغراض لفظية
 فالبحث عنها يكون بعد تحقق الابنية على الوجه الذي تستحقه بحسب
 أصل الوضع مثلاً قاعدة الاشتقاق تقتضى ان مضارع القول يقول بسكون
 القاف وضم الواو وقاعدة الاوزان تقتضى نقل الضمة الى ما قبلها
 للتخفيف ويمكن أن يحمل عليه تعريف ابن الحاجب لا صرف بأنه علم
 بأصول يعرف بها أحوال أبية الكلم التي ليست بلغراب فيراد بالابنية

الالفاظ مع هيئتها التي تستحقها بحسب أصل الوضع وبأحوالها ما يعرض
 لها بعد ذلك من العوارض اللفظية لكنه بعيد من كلامه وكلام شراحه
 وبالجملة فمعرفة الابنية الاصلية من فن الصرف بمعنى الاشتقاق ومعرفة
 أحوالها من فن الصرف بمعنى الأوزان ويشمل المغنين الصرف المقابل
 للنحو * واعلم ان تعريف التصريف بما مر انما هو باعتبار المعنى الاسمي
 وقد يعرف باعتبار المعنى المصدرى فيقال هو تحويل الاصل الواحد الى
 آخر ما مر في الاشتقاق * وموضوعه الكلمات العربية من حيث
 ما يعرض لها من الاحوال اللفظية غير الاعراب والبناء كما يفيد
 ما مر حوا به * وسيأتى من ان موضوع علوم العربية كلها هو الكلمات
 العربية وهذا يشمل الافعال والاسماء المتصرفه وغيرها والحروف لانها
 لا تخلو عن عروض بعض تلك الاحوال لها كالتقاء الساكنين والادغام
 والوقف وتقدم عن عبد الحكيم التصريح به في قوله اتفقوا على ان
 الصرف يبحث عن أحوال الكلم الثلاث بناء أو تمهيرا * فان قلت قد
 صرحوا أيضا بأن الصرف لا يباحق الحروف ولا الاسماء المبنية ولا
 الافعال الجامدة * قلت ذلك مشكل كما ترى لانه ان حمل على الصرف
 بمعنى الاشتقاق كان صحيحا لكنه خلاف المتبادر من كلامهم وان حمل
 على الصرف بمعنى الاوزان كما يفيد تصريح الاشمونى على الالفية
 بأنه باب مخصوص من الصرف منحصر في الزيادة والحذف والابدال
 والقلب والنقل والادغام أو حمل على الاعم كما قيل وردان التقاء الساكنين
 قد يكون بين حرف وغيره فيوجب الحذف نحو على الفرس الى البلد
 وبين الاسم المبنى وغيره متى ارتحل والادغام قد يكون أيضا بين
 حرف وغيره كما مر نحو عنا واضرب بمصاك وبين الاسم المبنى وغيره

نحوكم مالك فان أرادوا بذلك ما كان في كلمة واحدة بخلاف هذا فانه
 في كلمتين فهو خلاف ما نقل عن ابن الحاجب فيما مر * فان قلت هو
 مبنى على ما نقل عن الرضى فيما مر أيضا * قلت ينبغي أن يكون الموضوع
 صالحا لكل مذهب في الفن المشروع فيه الا ان يقال محل هذا ما لم
 يستلزم الخلاف في الفن الخلاف في الموضوع ولكن ذلك لا يحسم مادة
 الاشكال لان بعض الاحوال الصرفية قد تعرض للحرف وشبهه من
 غير اعتبار تركبه مع غيره كالوقف والابتداء * وأجيب عن الاشكال
 بأن محل كونه الحرف وشبهه بريثا من الصرف انما هو عند انفراده فلا
 ينافي انه يدخل الصرف عند تركبه مع غيره كالأبدال والتسهيل عند
 اجتماع همزة الاستفهام وهمزة الوصل في كلمة وقد علمت انه يجرى في
 الحرف وشبهه عند انفراده عن التركيب كما مر وكقولهم أصل ذا
 الاشارية ذين حذف لامها اعتبارا ثم قلبت عينها ألف لتجرؤها وانفتاح
 ما قبلها وأجاب شيخنا الانبائي في تقريره على الاشمونى بأن براءة ذلك
 من الصرف باعتبار الغالب ويمكن ان يقال ان المقصود اصالته من الصرف
 هو البحث عن احوال المشتقات فانجر الكلام الى البحث عن احوال
 الجوامد التي تعرض لها عند ضم كلمة أخرى اليها بل وعند انفرادها
 كما في الوقف على الحرف والضمير تكميلا للفائدة ويؤخذ من كلام
 الدماميني والرضى ان الصرف عند المتقدمين مختص بما يعرض لحروف
 الكلمة من اصالته وزيادة وصحة واعلال وشبه ذلك وليس منه الوقف
 والامالة ونحوهما وعليه ابن مالك وعند المتأخرين شامل لجميع ذلك
 ومسائله اما أن تكون باحثة عن حال الكلمة في ذاتها مطلقا أو عن
 حالها اللاحق لها عند ضمها الى أخرى كذلك أو عن حالها اللاحق

لها في بعض الاحيان فالاولى كما في الماضي والمضارع والمبنى للمجهول
والامر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل
والمصدر واسمى الزمان والمكان والآلة والمصغر والمنسوب والمثنى
والجمع وهذه كلها لاغراض معنوية وبعضهم يجعل المبنى للمجهول والامر
ليسا أصليين مأخوذين مما أخذ منه غيرهما فلا يبحث عن كل منهما
مستقلا بل الاول محمول عن الماضي أو المضارع والثاني محمول عن
المضارع فالبحث عن أصلهما كاف عن البحث عنهما وكحال المقصور
والممدود وذى الزيادة والحذف والابدال والاعلال والامالة والادغام
والتقاء الساكنين في كلمة والثاني كالادغام والتقاء الساكنين في كلمتين
والثالث كالاتداء والوقف وهذه كلها لاغراض لفظية * فان قلت
البحث عن حال لتبلون ونحوه من أى قبيل * قلت هو منزل منزلة
الكلمة الواحدة وان كان في الاصل مؤلفا من كلمات * وفائدته تكثير
القليل من الابنية المتنوعة الدالة على المعانى المختلفة وتصحيح الرواية
وتقوية الدراية وذلك مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الدينية من
النصوص الشرعية * وذكّر عبد الحكيم على المطول في أول المقدمة
ان التحقيق أنه لا يكتفى في جواز استعمال المشتق ورود استعمال
المشتق منه بل لابد من ورود المشتق أيضا اه وهذا قد يناقش تكثير
القليل الا أن يقال انه خلاف ما تقرر في النحو ان بعض المشتقات
قياسية وبعضها سماعية أو يقال لا يلزم من كثرة الابنية عند الشخص
جواز استعمالها من تلقاء نفسه اذا علمت ذلك فمن تصور تلك
الفائدة وصدق بأنها فائدته كانت باعثة له على تحصيله وكانت هي العلة
الفائدية له فان حصلت من غير ان تبعته على تحصيله كانت فائدة له فقط

كما مررت الاشارة اليه * وشرفه من جهة انه اساس علوم العربية كلها ماعدا اللغة زيادة على ما تقدم له من الفائدة ونسبته لباقي علوم العربية في التحصيل بالنسبة للمستنبط له ابتداء انه متوسط بين علم اللغة وبين بقية علوم العربية وبالنسبة للمتعلم مطلقا فالانسب تقديمه على اللغة ايضا لقسره وطولها ومن المعلوم ان علوم العربية قبل العلوم الشرعية * واسمه الصرف لبحته عن كيفية تفسير الكلمات من هيئة الي اخرى والصرف في اللغة التغيير وقد يسمى بالتصريف المفيد للمبالغة لما يتعلق به من كثرة التغيير وسمى القسم الاول بالاشتقاق الذي معناه استخراج شئ من آخر لتخيل ان اللفظ المرود الي آخره مستخرج من ذلك الآخر وسمى الثاني بالاوزان لتعلقه ببيان الاوزان الاصلية وما حصل فيها من التغيير * وواضعه معاذ بن مسلم الهراء واول من ميزه عن النحو بالتصنيف أبو عثمان المازني وحكمه الوجوب ان توقف عليه واجب كعلم الفقه والتدب ان توقف عليه مندوب والا فالاباحة وقد يكره أو يحرم لعارض منهى وطريق استمداده استقراء الفاظ العرب وتببع استعمالها * ولما كانت الكلمات لاتفيد الفائدة التامة الا بعد تركيب بعضها مع بعض احتيج الى قانون يعرف به كيفية ذلك التركيب وقد وضعوا لذلك علم النحو

﴿ مبادئ علم النحو ﴾

اشتهر ان النحو يطلق في اصطلاح المتأخرين على ما يقابل الصرف فيختص بالبحث عن احوال الكلمات حال تركيبها وفي اصطلاح المتقدمين على ما يشمله فيعم البحث عن احوالها حال افرادها أيضاً * فان قلت ينافي هذا ما اشتهر من أن واضع الصرف هو معاذ بن مسلم وواضع النحو

هو أبو الاسود بأمر الامام على رضى الله عنه لما رأى العرب اختلطت
 بالعجم وكادت اللغة العربية أن تتلاشى فوسم له الاسم والفعل والحرف
 وقال له الاشياء ثلاثة ظاهر ومضمر وغيرهما وهو الذى يتفاوت في
 معرفته * قال السيرافي يعنى اسم الاشارة ورسم له أبو ابا منها باب ان
 والاضافة والامالة وقال له انج هذا النحو يا أبا الاسود فروى أن أبا
 الاسود وضع حكم إن وأن وكأن وليت ولعل ولم يذكر لكن فأمره
 الامام أن يزيد بها وسمع رجلا يقرأ ان الله برى من المشركين ورسوله
 بالجر فوضع باب العطف والتعت ثم قالت له ابنته يوما ما أحسن السماء
 على صورة الاستفهام فقال أى بنية نجومها فقالت انما أتعجب من
 حسنها فقال قولى ما أحسن السماء واقتحى فالك ووضع باب التعجب
 والاستفهام وكان يراجع الامام في ذلك الى أن حصل ما فيه الكفاية
 فهذا يدل على أن كلا منهما علم مستقل عند المتقدمين * قلت لا يلزم
 من وضع الصرف مستقلا تخصيص النحو بما لا يشمله لانه كثيرا ما تؤخذ
 طائفة من العلم الواحد وتدون وحدها ويبحث فيها ويزاد عليها مما
 يناسبها وتسمى باسم خاص كفن الجبر والمقابلة من علم الحساب وفن
 الفرائض من الفقه والافق وضعه أبو الاسود شامل للامالة وليست
 من النحو بالمعنى الخاص وبهذا يندفع ما قد يقال اذا كان واضع النحو
 بالمعنى العام هو أبو الاسود فوضع معاذ للصرف بتحصيل حاصل لان
 معنى وضعه اياه انه التقط من النحو المسائل الباحثة عن حال الكلمة
 في ذاتها كالامالة وزاد عليها من نوعها ودون ذلك وسماه بالصرف لكن
 في محاضرة الاوائل للسنوى نقلا عن اوائل السيوطى ان أول من أفرد
 التصريف وميزه عن النحو بالتصنيف أبو عثمان المازنى وان أول من

وضعه معاذ بن مسلم اه وظاهر بقية كلامه ان معاذ قبل ابي عثمان
 في الزمان * ويعرف النحو بالمعنى الخاص بأنه علم بأصول يعرف بها
 أحوال الكلمات العربية من جهة الاعراب والبناء والاعراب هو تغيير
 آخر الكلمة عند تركيبها مع كلمة أخرى لأفادته معنى تركيبى والبناء هو
 لزوم آخر الكلمة حالة واحدة عند التركيب أيضاً فالانفاظ قبل التركيب
 ليست معربة ولا مبنية وقيل انها اما مبنية واما معربة قبله أيضاً وهذا
 في البناء الشبيه بالاعراب في عروضة حالة التركيب وأما البناء الاصلى فهو
 لازم لذات الكلمة ولو مفردة كبقية هيئاتها ولكن البحث عنه انما يقع
 موقه اذا كان بعد معرفة حال الكلمة في نفسها لانه ملحق بالمعارض
 لحلولة محله سواء كان بناء أو اعراباً والافل يتبع الاكثر فخرج بأحوال
 الكلمات العلوم التي لا تعلق لها بالكلمات وخرج بالعربية ما يتعلق
 بغيرها وخرج بجهة الاعراب والبناء ما عدا النحو من علوم العربية الا اننى
 عشر على ما اشتهر وهى اللغة والصرف والاشتقاق والنحو بالمعنى
 الخاص والمعانى والبيان والعروض والقافية وقرض الشعر وانشاء النثر
 والتاريخ والحط وأما المحاضرة وهى نقل الاخبار الموافقة للاحوال فهى
 ثمرة التاريخ وأما فن البديع وفن الوضع فالاول ذيل لعلم البلاغة وهو
 المعانى والبيان والثانى لعلم اللغة لا قسم برأسه كما ذهب اليه الزمخشرى
 وأما غيره فحمل البديع علماً مستقلاً وعده بدل التاريخ ودخل في قولنا
 من جهة الاعراب والبناء ما يتعلق بهما من نحو الاسباب والشروط
 والموانع كالتعريف والتنكير والتقديم والتأخير والذكر والحذف
 والفصل بين الكلمتين بأخرى وعدمه فالبحث عنها من جملة علم النحو
 بل النحو يبحث عن كيفية تركيب الكلمات وان لم يرتب عليه اعراب

ولا بناء كبحث اداة التعريف ومبحث اتصال الضمير وانفصاله لكن
أظهر مقاصده الاعراب والبناء وعرفه بعضهم بأنه علم يبحث فيه عن
أحوال أو آخر الكلم اعرابا وبناء والمراد بالعلم هنا القواعد بخلافه في
الاول فالمراد به الادراك وانما أقحم أو آخر في التعريف لبيان محل
الاحوال غالبا لا لانها قيد لاخراج الصرف مثلا لان الاعراب والبناء
يفنى عنها ولانها لو كانت قيدا لاخراج ما ليس في الآخر مطلقا خرج بها
كثير من مباحثه التي أشرنا اليها آتفا كما يكون الاصل تقديم العامل
على المفعول والفاعل على المفعول والاستثناء على المستثنى منه وجواز
تأخيرها وككون الفصل بين الكلمتين المتعلقة احدهما بالآخرى بكلمة
أجنبية واجبا أو جائزا أو ممتعا وككون الاضمار قبل الذكر جائزا أو
ممتعا ونحو ذلك من الابحاث التي أحال علماء المعاني عليها على النحو
والظاهر أنها منه فيجب ادخالها فيه كما مرت الاشارة اليه لانها وان لم
تكن اسبابا ولا شروطا وليست مقصودة من النحو لكنها شديدة التعلق
بمسائله المقصودة بالذات ويجوز أن من عرفه بمثل هذا التعريف راعى
المقصود بالذات منه وأما تلك المباحث فهي مقصودة بالتبع كما صرح به
بعض أرباب المعاني وحينئذ يقال ذكر الاعراب والبناء لاخراج ما يتعلق
بآخر الكلمة من مباحث الصرف كالوقف والزيادة في آخر الكلمة
والحذف منه وهذا هو المتبادر من التعريف ولكن هذا لا يتم الا اذا
جاز أن بعض المباحث المذكورة في العلوم ليست مندرجة في علم منها
بالاصالة والاقتل تلك المباحث في أي علم تندرج بطريق الاصالة غير
النحو * فان قلت اضافة أحوال الى الاوخر تقتضى ان الاوخر هي
موضوع النحو على ما مر في بيان الموضوع * قلت اذا علمت أنها

مقحمة لبيان محل الحال أو للتقييد فقط مع اشتها ان موضوعه الكلمات
تفسها ومع أن حال الجزء حال لكل اندفع عنك ذلك التوهم المبني على
ظاهر العبارة على أن المتصف بالاعراب والبناء هو الكلمات لا أواخرها
كما أن المتصف بالعلم هو الشخص لا الجزء الذي قام به العلم كالقلب
فان قلت قد يبحث في النحو عن أحوال المركبات التامة كالجمل التي لها
محل من الاعراب وعن غير الاعراب والبناء من الاحوال كحركة المجاورة
وحركة التبعية وهذا التعريف لا يشمل ذلك * قلت البحث عن
المركبات اما غير مقصود بالذات واما لتزييلها منزلة المفردات وقوله اعرابا
وبناء ليس تمييزا للاحوال حتى تكون قاصرة عليهما بل منصوب على
الظرفية أو المفعولية أي عند الاعراب والبناء أو لاجل الاعراب والبناء وأما
ما أجب به الامير في حواشيه على الازهرية من أن ما ذكر في التعريف
باعتبار الغالب فهو مما ينافي تمييز المعرف المقصود من التعريف لان ما عدا
الغالب لا زال مجهولا اللهم الا أن يفترض ذلك على طريقة من جوز
التعريف بالاعم وبالاخص * ويعرف النحو بالمعنى العام بأنه علم بأصول
يعرف بها أحوال الكلمات العربية من جهة هيئة كل منها حال الافراد
أو التركيب ويرادفه علم العربية فانه يطلق على النحو بالمعنى العام
ويطلق أيضا على ما يشمل الاثنى عشر علما المتقدمة وعرف ابن عصفور
في مقربه النحو بالمعنى الاعم بأنه العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة
من تتبع كلام العرب الموصلة الى معرفة أحكام أجزائه التي ائلف
منها مثلا قولنا في أكرم زيد عمرا أكرم فعل ماض مسئلة جزئية عرف
حكما من قاعدة كلية وهي كل كلمة على وزن افعل فهمى فعل ماض
وقولنا أكرم مبنى على الفتح مسئلة جزئية عرفت من قاعدة كلية وهي

كل فعل ماض مبني على الفتح وقولنا زيد مرفوع جزئية عرفت من
كلية وهي كل فاعل مرفوع وقولنا عمرا منصوب عرف من قولنا كل
مفعول منصوب وبهذا عرفت أحكام الكلمات التي ائتلف منها أكرم
زيد عمرا وقدير اذ بذلك التعريف ما لا يشمل الصرف لان وصف الكلمات
بقوله التي ائتلف منها يشعر بالتخصيص واطلاق العلم على المسائل
الجزئية وان كان مجازا عند الحكماء لكنه حقيقة عند علماء الشريعة
والأدب كما ذكره الصبان على الاشموني لكن يلزم على هذا ان القواعد
الكلية ليست من مسمى النحو عند صاحب التعريف وهو بعيدا وغير
سديد لان النحو بين سلفا وخلفا تماما يبحثون عن تلك القواعد ويدونونها
ويسمون العلم بها علم النحو ومخالفهم من غير وجه بين مما لا ينبغي
التعميل عليه فينبغي تاويل التعريف بما يرجع الى كلامهم ويجرى على
نظامهم فيجوز ان المراد بالعلم القواعد الكلية والباء في قوله بالمقاييس
للتصوير أى العلم المستخرج المصور بالمقاييس المستنبطة وهي القواعد
الكلية التي تقاس عليها جزئياتها ويجوز ان المراد بالعلم الادراك والاحاطة
وقوله بالمقاييس متعلق به أى العلم بالقواعد الكلية وان كان فيه الفصل بين
العامل والمعمول بالصفة واطلاق النحو ونحوه من أسماء العلوم على
ادراك القواعد شائع كاطلاقها على الملكات الناشئة عن ادراكها فذكر
المستخرج زائد لانه وان كان بمعنى المكتسب لكنه يغني عنه وصف
المقاييس بالاستنباط * فان قلت الاستنباط من كلام العرب يقتضى سبق
معرفة أحكام الكلمات على المقاييس والتوصيل الى معرفة أحكامها يقتضى
تأخر المعرفة عن المقاييس * وفيه تناقض ودور * قلت أحيب بأن
الاستنباط من العارف بها والتوصيل للجاهل بها * وقد يجاب بأن

الاستنباط لا يتوقف على معرفة جميع الكلمات بل على استقراء جملة
 منها يظن بها الحكم المستنبط ثم يتوصل بهذا الحكم الكلي الى معرفة
 أحكام بقية الكلمات التي لم يستقرها مما دخل تحت هذا الحكم ويجوز
 جعل الضمير في اجزائه راجعاً الى جنس كلامهم أما أحكام كلامهم
 فعرفت فلا اشكال بقي ان هذا التعريف انما يخرج ماعدا علوم العربية
 وأما هي فلا يخرجها * اللهم الا أن يقال انه جار على طريقة من جوز
 التعريف بالاعم لانه يفيد تمييز المطلوب في الجملة ولو عن بعض ماعداه
 واما اخراج علم المعاني والبيان ونحوهما بقيد الموصلة الى معرفة أحكام
 اجزائه كما صرح به الصبان ففيه ان كلاما من علم المعاني والبيان يوصل
 الى معرفة أحكام أجزاء الكلام كاحوال المسند واحوال المسند اليه في
 الاول واحوال المجاز المفرد في الثاني * وموضوع النحو الكلمات
 العربية من حيث ما يعرض لها حال التركيب من الاعراب والبناء وما
 يتعلق بهما * وفي حواشي العطار على الخيصى في المنطق انه اختلف
 في موضوع النحو فاشتهر انه الكلام وقيل هو الكلمة اه وعلى الاول
 فلا بد ان يقال من حيث ما يعرض لاجزائه من الاعراب والبناء وعلى
 الثاني لا بد أن يقال من حيث ما يعرض لها من ذلك حال التركيب
 * فان قلت على الاول يكون الاعراب والبناء ليسا من عوارض الموضوع
 بل من عوارض اجزائه * قلت ما عرض للجزء فهو عارض للكل على
 ضرب من التسامح لاسما على طريق أهل العربية الذين لا يتقيدون
 بتدقيق الحكماء * فان قلت توقف عروض الاعراب على التركيب
 ظاهر لانه انما ينشأ غالباً عن ضم كلمة الى أخرى بل لا ينشأ الا عن
 ذلك ولو حكما كما في تركيب الكلمة مع العامل المعنوي كما قاله عبد

الحكيم على المطول عند الكلام على الجملة الحالية وأما البناء فلا قلت
بعض أنواعه ناشئ من التركيب أيضاً كضم المتأدى وقح اسم لا على
ان التحويين لما كان مجتمه عن أحوال الكلمات عند التركيب بمجثوا
عنها وان لم تكن ناشئة منه كما كثر أنواع البناء وبمض أنواع الاعراب
كرفع المضارع والمبتدا ولا حاجة الى تكلف التركيب فيهما مع العامل
المضوي * وقد يقال لما كان رفع المضارع بتجرده عن أدوات النصب
كانت تلك الأدوات منشأ لاعرابه وجودا وعدما * ولما كان رفع
المبتدا بالابتداء ولا يتصور الابتداء الا بتصور مسافة وهي لا تتصور
الا باضمام شيء الى المبتدا ولا أحق به من الخبر كان رفعه كأنه ناشئ
عن ضمه مع الخبر على ان بعضهم قال ان رفع المضارع بحرف المضارعة
وبعضهم قال ان رفع المبتدا بالخبر فلا بد من التركيب بالنسبة للاعراب
وأما البناء بالتبعية * فان قلت قد مجثوا عن أحوال ألفاظ ليست بكلمات
كاسماء الاصوات * قلت المشهور انها كلمات وعلى مقابله فانما مجثوا
عن أحوالها لشبهها بالكلمات في كونها لفظا يؤدي المراد فماملوها
معاملتها * ومثله اما أن تكون باحثة عن حال الكلمة من حيث انها
معربة أو من حيث انها مبنية والمغرب من الكلمات منحصر في الاسم
الذي لم يشبه الحرف والفعل المضارع الحالى من نون التوكيد المباشرة
ونون النسوة والمبني ما عدا ذلك والمغرب اما معرب بالاصالة
واما معرب بالتبعية والمغرب بالاصالة من الاسم اما صرفوع وهو الفاعل
ونائبه والمبتدا وخبره واسم كان واخواتها وخبران واخواتها واما
منصوب وهو المفعول به والمفعول له والمفعول المطلق وطرقا الزمان
والمكان والحال والتمييز والاستثناء وخبر كان واخواتها وما حمل عليها

واسم اثن وأخواتها وما حمل عليها والمنادى وما حمل عليه وأما مجرور
 وهو المجرور بالحرف والمجرور بالاضافة والمغرب بالاصالة من الافعال
 اما مرفوع أو منصوب أو مجزوم والمغرب بالتبعية اما ان يكون تابعا
 للمرفوع أو للمنصوب أو للمجرور أو للمجزوم وهو منحصر في التعت
 والعطف والتوكيد والبدل والمبنى اما مضموم وأما مفتوح وأما مكسور
 وأما ساكن وهو منحصر في خمسة عشر نوعا الحرف والفعل الماضي
 والامر على المشهور والمضارع المتصل بإحدى التونين واسم الفعل وما
 أشبهه والضمير والموصول واسم الاشارة واسم الاستفهام واسم الشرط
 واسم لا المفرد والمنادى المفرد والظرف المشبه للحرف والعدد المركب
 والعلم المحتوم بويه ومحل البناء في الموصول واسم الاستفهام والشرط مالم
 يعارض سببه معارض والاعراب كما في أى لاضافتها ولو تقديرا ثم انه
 قد يعرض للكلمة أحوال أخر تشبه الاعراب والبناء من جهة عروضها
 لآخرها حال التركيب * ولهذا ذكروها في النحو كحركاتي الحكاية
 والتبعية * فان قلت قد بمخواعن حال أول الكلمة وذلك كما في ان فانها تكسر
 في مواضع وتفتح في مواضع * قلت هي من قبيل الاحوال المتعلقة بالاعراب
 والبناء لان فتحها فيما اذا كانت صلتها معمولة لعامل وكسرها فيما عدا
 ذلك وعمل العامل لا يخرج عن الاعراب فلم يخرج المباحث النحوية
 عن الاعراب والبناء وما يتعلق به - ما على انه قد يقال ان ذلك ليس
 بيانا لحال كلمة واحدة بل المكسورة كلمة والمفتوحة كلمة أخرى
 ولكل منهما مواضع * فان قلت ما تقدم عن على رضى الله عنه من ذكر
 سمة الاسم والفعل والحرف وان الاشياء ثلاثة ظاهر ومضمر وغيرهما
 من مسائل النحو وليس فيه اعراب ولا بناء * قلت ليس منها وانما

هو من قبيل تقسيم موضوع النحو فيكون من مباديه كما ان يسان
الاعراب والبناء وتقسيمهما كذلك لانهما من محمول النحو والمحمول
كل موضوع * وقائده العصمة من الخطا في كلام العرب المؤدى الى
خفاء معناه * ومعرفة صوابه من خطاه والاستعانة على فهم كلام
الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وهى من حيث انها تحصل
بعد تحصيل النحو تسمى غاية له أيضا وبعضهم جعل الاستعانة المذكورة
غايته وما عداها قائده وهو يشير الى ان تلك الاستعانة لا تحصل الا
بعد تمام تحصيل النحو وفيه حث على الاستعداد للنظر في كلام الله
وكلام رسوله * وشرفه انه أعظم من سائر علوم العربية لتوقف صحة
التركيب وفهم أصل مراد المتكلم عليه بخلاف غيره منها * ومراتبه في
التحصيل بعد الصرف وقبل باقى علوم العربية * واسمه النحو لما
روى ان عليا كرم الله وجهه قال لابي الاسود الدؤلى خذ الفاعل
مرفوعاً والمفعول منصوباً والمضاف اليه مجروراً وذكر له مسائل آخر
ثم قال له انى هذا النحو يا أبا الاسود فبعضهم فهم ان مراده بهذا النحو
كل ما كان باحثاً عن حال الكلمات سواء كان من جهة بنيتها أو من
جهة حال آخرها فجملة شامل للصرف وبعضهم خصه بحال الآخر فاخرج
الصرف منه ويسمى أيضا علم العربية وهو من الاعلام الغالبة وأصل
وضعه لما يشمل علوم العربية الاثنى عشر وواضع النحو على بن ابي
طالب رضى الله عنه كما في محاضرة الاوائل للسنوى واشهر ان واضعه
هو ظالم بن عمرو المشهور بأبي الاسود بأمر على كما تقدم ولعله باعتبار
زيادة المسائل وتدوينها * وحكمه الوجوب العيني ان توقف عليه واجب
كذلك والكفائى ان توقف عليه واجب كذلك والتدب ان توقف

عليه مندوب والا فالاباحة * وقد علمت ان علم الشريعة يتوقف فهمه من كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه * وقد ينهى عنه ان عطل عن أهم منه شرعاً وطريق استمداده استقراء تراكيب العرب وتببع استعمالهم ولما كان النحو انما يعرف به كيفية التركيب التي يستعان بها على أداء أصل المعنى ولا يعرف به مطابقة الكلام لما يقتضيه المقام احتيج الى قانون يعرف به ذلك وهو علم المعاني

❦ مبادئ علم المعاني ❦

اعلم ان الكلام ان اقتصر فيه على افادة المعاني الاولية فهو ساقط عن درجة الاعتبار وارتفاع شأنه عندهم في الحسن والقبول بأن يراجع فيه المعاني الثانوية حتى يكون بليغاً والمعنى الاول هو ما دل عليه الكلام من غير اعتبار المطابقة لما يقتضيه المقام والمعنى الثاني ما قصد به المطابقة لمقتضى المقام من المعاني التي دل عليها الكلام سواء كان ذلك المعنى فيها تركيبياً أو افرادياً وعلى ذلك تنزل عباراتهم كقول عبد الحكيم على المطول في بحث القصر ان هذا العلم يعنى المعاني باجث عن الخصوصيات والمزايا الزائدة على المعاني الوضعية وقولهم في حواشي المختصر ان أصل المراد هو مجرد النسبة بين المسند والمسند اليه على أى وجه كان وقول عبد الحكيم على المطول أيضاً ان أصل المعنى المراد هو القدر المشترك بين الكلمتين كالشرط والاستفهام المشترك بين أدواتهما يعنى بخلاف الخصوصيات كالشك في أن والتحقق في إذا قلنا من المعاني الثانوية وبلاغة الكلام التي هي مدار حسنه عندهم مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته وفصاحته سلامته من التعقيد المعنوى واللفظى وضعف التأليف وتنافر الكلمات مع فصاحتها وفصاحتها سلامتها من تنافر الحروف

ومخالفة القياس والغرابية ويحترز عن الغرابية بعلم اللغة لاشتغالها على تمييز مشهور الاستعمال من غريبه وعن مخالفة القياس بعلم الصرف وعن تنافر الحروف وتنافر الكلمات بالحس بمعنى الذوق السليم قال عبد الحكيم على المطول هو كيفية للتنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي في الكلام البليغ اهـ وكونها يدرك بها ذلك لا ينافي أن يدرك بها غيره كالتنافر وعن ضعف التأليف والتعقيد اللفظي بالنحو وعن التعقيد المعنوي بالبيان وعن المخالفة لمقتضى الحال بالمعاني ثم ان البلاغة تستتبع وجوهاً آخر توارث الكلام حسناً فاحتيج الى بيانها وقد وضعوا لذلك علم البديع فلم ان الفصاحة جزء من البلاغة وانها متوقفة على سلامة الذوق ومعرفة اللغة والصرف والنحو وان البلاغة مركبة منها ومن مطابقة الكلام لمقتضى المقام وما قاله عبد الحكيم على المطول من ان الفصاحة شرط للبلاغة لاجزاء من مفهومها فانما استند فيه الى ظاهر تعريف السكاكي للبلاغة وسيأتي وعلم أيضاً انها محتاجة الى معرفة المعاني والبيان والبديع لكنها لا تتحقق بدون المعاني * وقد تتحقق بدون البيان والبديع وذلك لان مراعاة البيان انما تكون اذا قصد ان تجمل دلالة الكلام على معناه المقصود منه عقلية وقد لا يقتضى الحال غير الوضعية بل هي الاصل وما يتوهم من انه اذا لم يقتض الحال غيرها كان التحرز عنه واجبا فيعرف ليحترز عنه مدفوع بان ذلك لا يتوقف الا على تصور غير الوضعية وهي العقلية لاعلى معرفة البيان وكذا ما قيل ان الاحتراز عن التعقيد المعنوي مأخوذ في مفهوم البلاغة وهو لا يمكن بدون علم البيان ممنوع بل غايته انه متوقف على تصور مفهوم التعقيد المعنوي وحينئذ فيتحقق الاحتراز عنه بدون العلم بمسائل البيان

لا مكانه في التراكيب الحقيقية ومبجث الحقيقة ليس من البيان * فان
 قيل تصور مفهوم التعقيد المعنوي متوقف على معرفة الخلل في الانتقال
 وهو لا يعلم الا بالبيان * قلت مسلم ولكن لا يشترط الاحتراز عن الشيء
 الا حيث يكون ممكنا وما دامت الدلالة وضعية لا يمكن التعقيد المعنوي
 ولا تحقق المطابقة لمقتضى الحال بدون العلم بمسائل المعاني وأيضاً
 قالوا ان رعاية اختلاف الدلالة في الوضوح انما تكون بمد رعاية
 ماعداها من مقتضيات الاحوال ووجوه تحسين الكلام لا تقبل الا
 بمد مطابقتها لمقتضى المقام فكان أهم منهما * وهو علم يعرف به أحوال
 الكلام العربي التي بها يطابق مقتضى الحال نخرج بأحوال الكلام
 ما يتعلق بغيره من العلوم وخرج بالعربي ما يتعلق بالمعجمي وان عرف به
 مطابقتها لمقتضى الحال لان علماء المعاني لم يتعرضوا له فلم يدخل في
 المفهوم الذي وضعوا بازائه اسم المعاني وخرج بالمطابقة لمقتضى الحال
 ما عدا المعاني من علوم العربية حتى البيان والبديع لان الاول انما
 يعرف به أحوال الكلام من حيث تفاوت دلالاته على معناه في الوضوح
 والثاني انما يعرف به أحوال الكلام من حيث تحسينه العرضي ولا
 التفات فيهما الى المطابقة ولا عدمها وليس المراد بالسببية الاستفادة من
 البناء ان تتوقف المطابقة على تلك الاحوال وان لم تترتب عليها فتشمل
 السببية البعيدة بل ان يلزم من وجودها وجود المطابقة فهي قاصرة
 على القرية فلا يرد ان غالب مباحث العربية كرفع المسند اليه داخل
 في علم المعاني كما أفاده حواشي المختصر في أحوال المسند اليه والمراد
 بالعلم القواعد الكلية التي يعرف بها أحكام جزئياتها كقولنا كل كلام
 يلقي الى المنكر يجب توكيده وأخبار عيسى عليه السلام بنى اسرائيل

انه رسول الله اليهم كلام يلقى الى منكر لما عرف من جهلهم
 فيجب توكيده بأن يقال انى رسول الله اليكم وكل كلام يلقى الى خالى
 الذهن من معناه يجب تجريد من التوكيد ما لم يدع اليه داع آخر وأخبار فرعون
 قومه بأنه ربهم كلام يلقى الى خالى الذهن من ذلك المعنى فيجب
 تجريده بأن يقال أنا ربكم ويجوز أن يراد به الملكة التى يعرف بها
 ذلك ويجوز أن يراد به ادراك القواعد الذى يعرف به ذلك لكن من
 أراد التصريح بهذا يقول علم بأصول يعرف بها ذلك * فان قيل الاحتمال
 ينافي التعريف * قلت اشهرانه لا ينافية اذا كانت ارادة كل من المحتملات
 محيطة وفيه نظر لان حيرة السامع بينهما مانعة من التعيين والامتيان
 المقصود من التعريف كما أشار له بعض المحققين فينبغى الرجوع في
 مثل هذا الى القران المعينة للمراد * فان قيل لم تركت ما اشهر من
 قولهم أحوال اللفظ * قلت لانهم صرحوا بأن موضوع المعانى هو
 الكلام لا مطلق اللفظ فينبغى أن يكون هو المبحوث عن أحواله ولعل
 من عبر باللفظ رأى أكثر مباحث الفن متعلقة بالمفردات كالمسند والمسند
 اليه ومتعلقات الفعل لكن سيأتى تأويل ذلك بأن البحث عن حال الجزء
 يبحث عن حال الكل والمراد بأحواله الامور العارضة له من التقديم
 والتأخير والذكر والحذف والفصل والوصل ونحو ذلك ومقتضى الحال
 هو تلك الاحوال * فان قلت قد يقتضى الحال تجريد الكلام عن بعض
 تلك الاحوال فيكون مقتضى الحال خلوها عنها * قلت ذلك التجريد
 الذى اقتضاه المقام من جملة الاحوال فلا يكون مقتضى المقام الامن الاحوال
 * فان قلت كيف يصح أن يقال ان تلك الاحوال بها يطابق اللفظ
 تلك الاحوال * قلت تقدمت الاشارة فيما مر الى أن أحوال الكلام

عوارض جزئية له مندرجة تحت مطلق الاحوال التي يقتضها الحال
 كالتوكيد الجزئي العارض للكلام الجزئي وهو مندرج تحت مطلق
 توكيد لمطلق كلام يفيد المعنى المقصود وأما لوجوبنا على أن المراد
 بالاحوال الكلية فيهما وقلنا انها من حيث كونها خصوصيات قائمة
 بالكلام تكون بها المطابقة ومن حيث أنها مقتضى الحال يكون الكلام
 مطابقا لها ويكون التغاير الاعتباري كافيا كما أشار له بعض المحققين فلا
 يصح أن يراد بالعلم الادراك لان ادراك القواعد هو عين معرفة الاحوال
 الكلية ولا القواعد الا أن يراد بالبلاء معنى في أى قواعد يعرف فيها
 تلك الاحوال على أنه يخالف عادتهم في الاستعمال وهي اختصاص
 المعرفة بالجزئيات ولو أريد بالاحوال الجزئية فيهما كان صحيحا على كل
 احتمال لكنه خلاف ظواهر عباراتهم وكثيرا ما تقتضى الحال خصوصيات
 كلية فلا يكون شاملا لها * فان قلت المطابقة انما تكون بين متجانسين
 لان معناها الموافقة وههنا وقعت بين متباينين لانها وقعت بين الكلام
 وبين الاحوال التي تعرض للكلام * قلت في العبارة نوع مسامحة لاتضر
 مع ظهور المراد لان معنى مطابقة الكلام بسبب أحواله للاحوال التي
 يقتضها المقام مطابقتها من حيث اشتماله على أحواله أعنى مطابقة
 أحواله لتلك الاحوال وانفاقهما في جنس واحد وحينئذ يحتاج الى
 اعتبار مغايرة أخرى ليتحقق الطرفان اللذان تقع بينهما المطابقة وأما
 المغايرة الاولى فكانت لاجل امتياز سبب المطابقة عن طرفيها ومن
 تصور سببية الشيء في مطابقة نفسه لغيره يكتبى بمغايرة واحدة ولا يخفى
 ما فيه لكن هنا كله مبنى على اعتبار السببية مع جعل المطابقة بين أحوال
 الكلام والاحوال التي يقتضها المقام والوجه عدم اعتبارها حينئذ لان

جعل المطابقة كذلك هو مآل معنى التركيب ويجوز أن يراد بمقتضى
 الحال الكلام المتصف بتلك الاحوال مثلا انكار المخاطب يقتضى كلاما
 مؤكدا لان الكلام لازم للتوكيد وما يقتضى الملزوم يقتضى اللازم
 ومعنى مطابقة الكلام الجزئى المتصف بحاله الجزئى للكلام الكلى
 المتصف بحاله الكلى موافقته له في الجنس والصفة أعنى أن الكلى
 المقتضى بالفتح متحقق فيه أمران مطلق كلام يفيد المراد ومطلق
 صفة مناسبة للمقام والجزئى المطابق له متحقق فيه هذان الامران
 والمشخص له فكل يوافق الآخر في تحقق ذينك الامرين فيه * فان
 قلت المعروف بينهم مطابقة الكلى للجزئى لا العكس * قلت هذا في
 المطابقة التى بها يصح الحمل وهذه يجب أن تراعى في جانب الكلى لانه
 الذى يحمل على الجزئى لا العكس وأما هنا فهى المطابقة التى بها تتفق
 المخالفة واللائق وصفه بالموافقة والمخالفة هو الجزئى وأما الكلى فهو
 مقياس مقرر تقاس عليه الجزئيات التى يراد ابرادها والتأويل في هذا
 الوجه في محل الحاجة بخلافه فيما قبله والمراد بالحال الشأن الحاصل
 عند ايراد الكلام الذى له تعلق وارتباط بذلك الكلام بحيث يدعو
 المتكلم الى أن يعتبر في الكلام خصوصية ما سواء كان ذلك في جانب
 المتكلم أو السامع أو المعنى الذى يراد أداءه اليه أو مكان الاداء أو
 زمانه وهو المراد بالمقام لتخيل انه مكان لحصول الكلام هذا وأما
 تعريف السكاكى في المفتاح له بأنه تتبع خواص ترايب الكلام في
 الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن
 الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره فهو من قيل بيان
 المسبب بالسبب لان تتبع خواص الكلام هو التفتيش عليها لاجل

اثباتها للكلام وينشأ من ذلك علمه بالقواعد الباقية عن تلك الخواص
ويحتمل أنه أراد بتبع الخواص تعرفها وتعلمها وإنما عبر بمادة الفعل
لان العلم بها لا يعتبر الا اذا كان بطريق الاستنباط من تراكيب البلغاء
ومراد بالاستحسان الذاتي فلا يشمل التعريف فن البديع * ومعنى
اتصاله بالاقادة أن تكون سرعته بعدها ويحتمل ان الضمير للخواص
ومعنى اتصاله بها انه مترتب عليها * ولعل المراد بشيره قبول النفس
للكلام ونحوه مما يترتب على الاستحسان وقد يراد استحسان التوكيد
ووجوبه مثالا لكنه لا يظهر في غير التوكيد والا لصرحوا به وقوله
ليحترز بها بيان لفائده ولجهة البحث عن تلك الخواص وهي المطابقة
المذكورة * وقوله على ما يقتضى الحال ذكره مبنى على الغالب والاقاد
يقتضى الحال حذفاً أو تقدماً أو تأخيراً أو غير ذلك مما ليس بذكر
ويمكن انه أراد بما يقتضى الحال ذكره الكلام الموصوف بتلك
الاصناف على ما مر * وموضوعه هو الكلام العربي من حيث مطابقتها
لمقتضى الحال * ومن هذه الجهة كان مفاير الموضوع بقية علوم العربية
لانه الكلام العربي من غير تلك الحثية * فان قلت قد جعلوا مسائله
باحثة عن أحوال المسند وأحوال المسند اليه وأحوال الاسناد الخبري
وأحوال متعلقات الفعل ونحو ذلك * وهذا يفيدان موضوعه اللفظ
العربي ولو لم يكن كلاماً بل ماهو أعم من اللفظ ليشمل الاسناد بل
صرحوا بأن موضوعه اللفظ من حيث افادته المعاني الثواني التي يقتضها
الحال كما في عبد الحكيم على المطول * قلت كذلك صرحوا بأن موضوعه
الكلام العربي كما في حواشي المختصر عن السيرامي ولا يتأفيه ما مر
لان ما ذكر من المسند والمسند اليه والاسناد وغيرها اجزاء للكلام

وأحوال الجزء أحوال لكل * وقد صرحوا بجواز جعل جزء موضوع
 الفن موضوعاً لمساتله وعلى القول بمنعه فأرباب العربية لا يعتبرون مثل
 هذه التدقيقات كما صرحوا به في غير موضع بل المدار عندهم على
 رجوع مسائل الفن الى جهة واحدة وهي هنا المطابقة لمقتضى الحال
 وتصريحهم بأنه اللفظ العربي الخ يرجع الى ما ذكرناه لان افادته
 المعاني الثواني لا تكون الا بعد تركيبه فيكون كلاماً * فان قلت لان سلم ان
 الاسناد جزء من الكلام وانما هو حال من أحواله * قلت ان سلم
 انه حال من أحواله فيمكن انما نوقف عليه نزل منزلة جزئه على
 ان حال الحال لشيء حال لذلك الشيء * فان قلت لم لا يكون موضوعه
 اللفظ العربي ولو مفرداً ليطابق تعريفه بأنه علم يعرف به أحوال اللفظ
 العربي ويطابق مسائله بلا تأويل * قلت لان مجتمهم فيه عن المفردات
 انما هو باعتبار وقوعها في التركيب * فان قلت كذلك مجتمهم في النحو
 وقد جعلت موضوعه الكلمات فما الفرق * قلت مجتمهم في النحو عن
 أحوال لا يصح التركيب المؤدى أصل المعنى بدونها ومجتمهم هنا عن
 أحوال قد صح ذلك التركيب وتحقق بدون مراعاتها وهي انما تحققت
 بها مطابقته لمقتضى الحال * وأيضاً بعض الاحوال المبحوث عنها هنا
 وصف للكلام كالتصير أو لجزئه الصوري كالتوكيد بخلاف الاحوال
 المبحوث عنها هناك فكلاهما أوصاف لاجزائه المسادية * فان قلت أحوال
 اللفظ العربي من حيث مطابقته لمقتضى الحال ليست كلها اعراضاً ذاتية
 للكلام لان منها ما هو لفظ كالتوكيد وليس عارضاً للكلام لانه مشارك
 له في جنسه وهو اللفظ ولو فسر يكون الكلام مؤكداً كان عارضاً

لكنه لا يكون ذاتياً للكلام العربي لوجوده في المعجمي قلت عروضه
 للمعجمي لاندرجاه تحت جنسه الاعم الصادق بالعربي وغيره وهو
 الكلام * وقد تقدم ان العارض لجزء المساهية الاعم منها عرض ذاتي
 لها * وقد يجاب بأن الفنون الادبية لايراعى فيها مثل ذلك كما مر
 ويمكن أن يقال ان لفظ التوكيد مثلامن حيث انه معتبر فيه المطابقة
 لمقتضى الحال عارض بالنسبة للكلام المؤدى به أصل المعنى لانه زائد
 على القدر الذي يؤدي به ذلك والمراد به أفاظ مخصوصة فلايشمل
 مايلحق الكلام المعجمي * ومثاله اما ان تكون باحثة عن أحوال
 أجزاء الكلام التي تألف منها واما عن أحواله بتمامه فالباحثة عن أحوال
 أجزاءها اما أن تكون باحثة عن أحوال المسند اليه أو عن أحوال المسند
 أو عن أحوال الاسناد والارتباط بين المسند والمسند اليه أو عن أحوال
 متعلقات الفعل كالمفعول والباحثة عن أحواله اما باحثة عن حال الجملة
 في ذاتها وهي مسائل القصر ومسائل الانشاء واما عن حالها مع أخرى
 اما من جهة اتصالها بها وعدمه وهي مسائل الفصل والوصل واما
 من جهة تفاوتها في الطول والقصر مع اتحاد المراد بهما وهي مسائل
 الإيجاز والاطناب والمساواة * فان قلت هذا لايشمل الحصر الواقع في
 تعلق الفعل بالمفعول ونحوه * قلت الحصر الواقع في الجملة المشتعلة على
 بعض متعلقات الفعل اما باعتبار ما فيها من الاسناد وإما باعتبار تعلق
 الفعل بذلك المتعلق على ان كثيراً من الاحوال المتقدمة مايعرض لغير
 ما جعل مختصاً به كعوض أحوال المسند والمسند اليه فانه يكون في غيرهما
 كمتعلقات الفصل وإنما التخصيص باعتبار أصل البحث في نظر الباحث
 ثم كلام صاحب التلخيص يشير الى ان الفصل والوصل من عوارض

الجملة وان لم تكن كلاما مفيدا وان كلا من الایجاز وما يقابله انما هو من عوارض الكلام والظاهر انه اصطلاح والا فهو غير متميز * فان قلت لم ذكر صاحب التلخيص مبحث الحقيقة والحجاز المعليين في المعاني * قلت بناء على انه منه والتحقيق انه من البيان كما يفيد صنيع الشيخ عبد القاهر والسكاكي كما يأتي في الكلام على مسائل البيان لان البحث عنه من حيث تفاوت الدلالة في الوضوح والحفاء لامن حيث مطابقة الكلام لمقتضى المقام * فان قلت زاهم في سرد مسائل الفن تارة يقولون مثلا اما ذكر المسند اليه فلكذا واما حذفه فلكذا واما تعريفه فلكذا واما تنكيهه فلكذا كما في تلخيص المفتاح فيجعلون تلك الاحوال والحواس موضوعات للمسائل مع ان حقها ان تكون محمولات فيها واما موضوعاتها فتكون اما موضوع الفن أو بعض جزئياته أو أجزاءه وتارة يقولون مثلا اما الحالة التي تقتضى ذكره فهمى كذا واما الحالة التي تقتضى حذفه فهمى كذا وهكذا كما في المفتاح فيجعلون الاحوال والمقامات المقتضية للاختصاصات موضوعات للمسائل مع انها أسباب لاحوال الكلام المبحوث عنها * قلت ما ذكره يرجع الى ما تريد بنوع تأويل لانه في قوة أن يقال المسند اليه يذكر لكذا ويحذف لكذا وهكذا ولكنهم لما رأوا ان الحكم بثبوت تلك الاحوال للفظ لايفنى عن بيان الاسباب الموجبة لها بخلاف بيان موجباتها للفظ فانه يفيد ثبوتها له فكانت أهم في نظرهم أبرز والمسائل فيما ترى من الصور * فان قلت وما وجه الاحتياج الى بيان تلك الاسباب في ضمن المسائل * قلت لان جهة البحث في هذا العلم هي المطابقة لمقتضيات الاحوال والاحوال المقتضية للمزايا هي تلك الاسباب فاحتيج

الى ياتها * والحاصل ان المزاي والخصوصيات العارضة للكلام هي
أحوال الكلام المبحوث عنها في هذا الفن والمقامات المقتضية لها
هي الدواعي الباعثة على ايراد الكلام متصفا بتلك الاحوال ويؤول
أمرها الى كونها قيودا لموضوع هذا الفن وهو الكلام أو لحواله
العارضة له في صحة حملها عليه كقولنا الكلام عند الانكار يجب
توكيده ومن ثم أوردنا السكاكي مورد الموضوع لمسائل الفن
وأوردنا صاحب التلخيص مورد العلل وأورد الاحوال مورد الموضوع
للمسائل لان عرض موضوع الفن يصح جعله موضوعاً لمسائله ويحمل
عليه عرض آخر * فان قلت حيث كانت جهة البحث في هذا الفن هي
المطابقة فينبغي جعلها محمولا في جميع مسائله كما جعلوا في المنطق
الايصال الى المجهول محمولا لمسائله لكونه جهة البحث * قلت ان سلم
انه لا بد من ذلك فالمسائل التي ذكرت في هذا الفن محمول فيها المطابقة
بالقوة كما في غالب مسائل المنطق حيث لم يصرح فيها بحمل الايصال
وان رجعت اليه * فان قلت بقيت المسائل الباعثة عن احوال الكلام
من حيث وضوح الدلالة وعدمه والمسائل الباعثة عن احواله من حيث
تحسينه اذا اقتضاها الحال فلها تكون من المعاني فكان ينبغي البحث
عنها فيه * قلت اما الاولى فلانهم لما بحثوا عنها في فن مستقل أغنى
عن البحث عنها في هذا الفن وان اختلفت جهة البحث في الفنين
لان من علم مباحث البيان وعلم قاعدة المعاني وهي وجوب مطابقة
الكلام لمقتضى الحال علم انه يجب عليه مراعاته اذا اقتضاها المقام واما
الثانية فلانه لما كان اقتضاء الحال اياها قليلا اشتهر عنهم انها توجب
الكلام حسنا عرضيا فقط والافقد يقتضيها المقام فتوجب للكلام الحسن

الذاتي الداخل في البلاغة كما نقل عن السعد في شرح المفتاح بل بعضها
 مذکور في المعاني كالاتفات والاعتراض ومجاهل العارف كما تقرر في
 حواشي المختصر ويشير الى ذلك قول عبد الحكيم على المطول ليس
 المراد بمقتضى الحال ما يمتنع تخلفه عنه بل الامر المناسب للحال ليشمل
 الحسنات لانها كالمقتضى في نظر البليغ اه وبالجمله فسا قيل في البيان
 يقال في البديع واعلم انه قد تقدم عن عبد الحكيم ان هذا العلم باحث
 عن الخصوصيات والمزايا الزائدة على المعاني الوضعية * وظاهره ان
 الخصوصيات والمزايا المشتمل عليها الكلام هي المعاني الثانية له وأظهر
 منه في ذلك ما تقدم عنه أيضاً من ان موضوعه اللفظ العربي من حيث
 افادته المعاني اثواني التي يقتضيها الحال وما في حواشي المختصر عن
 ابن يعقوب ان المعنى اثاني هو الخصوصية التي يقتضيها المقام كالتأكيـد
 عند الانكار والايجاز عند الضجر والاطناب عند المحبة بل هذا نص
 صريح وما نقل فيها أيضاً عن السيرامي ان دلالة الكلام على المزايا
 والخصوصيات عقلية لاطبيعية ولا وضعية وان هذا معترض بأن منها
 التأكيـد وقد وضعت له ان وجوبه ان مطلق التأكيـد ليس منها بل
 الذي منها هو التأكيـد الذي روعيت فيه المطابقة لمقتضى الحال وهو
 أمر يدرك بالذوق والتأمل في القرائن اذا علمت ذلك فكيف يعقل
 أن تكون الاحوال القائمة بالكلام التي هي المزايا والخصوصيات كالذكر
 والحذف والتأكيـد وعدمه معاني مدلوله للكلام المشتمل عليها دلالة
 عقلية * قلت قد تقرر في كلام شيخنا الشريفي وغيره ان الحال هو الامر
 الداعي لاعتبار الخصوصية كالانكار ومقتضاه هو الخصوصية كالتأكيـد
 والغرض المقصود من الكلام هو المعنى الثاني الذي يقع به التفاضل في

الكلام كرد الانكار الذي هو أثر الخصوصية وحيثذ فينبغي ان المراد بالمعاني المدلولة للكلام دلالة عقلية هو تلك الاغراض المترتبة على المزايا والخصوصيات ولا مانع من اطلاق لفظ المزايا والخصوصيات على تلك الاغراض أيضا تسمية للمسبب باسم السبب أو للمدلول باسم الدال ولا مانع أيضا من اطلاق مقتضى الحال على تلك الاغراض لانه اذا اقتضى ما ترتب عليه تلك الاغراض فقد اقتضاها أيضا بواسطة اقتضائه ما ترتب عليه وحيثذ فيطرده كون دلالة الكلام على المزايا والخصوصيات التي هي الاغراض دلالة عقلية ولا حاجة الى الجواب السابق * وقائده منها معرفة دقائق اللغة العربية وأسرارها وذلك ان من تعلمه ثم سمع كلاما من الكتاب أو السنة أو غيرهما استدل بأحوال ذلك الكلام على المقامات التي اقتضتها وهذه زيادة على ما يفيد أصل الكلام من ثبوت المسند للمسند اليه ومنها الاقتدار على ايراد الكلام مطابقا لما يقتضيه المقام ومنها معرفة الوجوه التي نشأ عنها اعجاز القرآن للإناس والجان وان عجزهم عن معارضته لاشتماله على معاني ودقائق خارجة عن طاقة المخلوقات * وهذا وسيلة الى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به وهو وسيلة الى رضا الله تعالى وهو منشأ السعادات في الدارين وفضله انه أشرف من علوم العربية كلها ما عدا النحو لان فائدة النحو صحة الكلام وقائده المعاني ارتقاؤه في الحسن والقبول وهو متوقف على صحته ونسبته انه بعد النحو وقبل البيان والبديع لما تقدم وما سيأتي * واسمه علم المعاني لانه لما كان المقصود منه المعاني الزائدة على أصل المراد وهي في نظر البليغ أهم وعنايته بها أهم كانت عند أهل الاصطلاح كأنها هي المعاني دون ما عداها وواضعه

الشيخ عبد القاهر الجرجاني * وحكمه الوجوب العيني ان توقف عليه واجب كذلك كالتصديق بأن القرآن معجز والكفائي ان توقف عليه واجب كذلك كرد معاند في الاعجاز والا فالندب ان توقف عليه مندوب والا فالجواز * وقد نهى عنه ان عطل عن أهم منه شرعاً وطريق استمداده استقراء كلام البلغاء وتبعية تراكيهم * قال السعد على التلخيص الشاهد انما يكون من التنزيل أو كلام العرب الموثوق بمرينتهم * وقال السيوطي على عقود الجمان علوم البلاغة الثلاثة يصح الاحتجاج عليها بكلام المولدين * فان قلت البلاغة تتوقف على غير العلوم الثلاثة كالنحو والصرف فلم احتصت الثلاثة بهذا الاسم * قلت لان ما عداها من علوم العربية التي تتوقف عليها البلاغة كالنحو والصرف واللغة وضمت قبل الالتفات الى البلاغة وعلومها ولما التفت أئمة العربية الى البلاغة لم يحتاجوا الى وضع أكثر من العلوم الثلاثة فاحتصت بتسميتها علوم البلاغة * ولما كان علم البيان أهم من البديع لان الاول مدخلا في الحسن الذاتي الداخل في البلاغة دون الثاني وجب تقديمه عليه

❦ مبادئ علم البيان ❦

يطلق على ما يشمل المعاني والبديع فيرادف علم البلاغة وتوابعها وهو العلم الذي يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال وابراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة ووجوه تحسين الكلام ويطلق على ما يعرف به الاخيران فقط فيشمل البديع دون المعاني ويطلق على ما يقابل المعاني والبديع وهو المراد هنا * وهو علم يعرف به أحوال الكلام العربي من حيث دلالة على غير ماوضع له أي قواعد كلية يعرف

يعرف بها أحوال الكلام الجزئية التي تعرض له من حيث دلالاته على
 معنى غير المعنى الذي وضع هو له كقولنا كل كلمة بين معناها الاصلى
 وبين معنى آخر مشابهة فهى اذا استعملت في المعنى الآخر تلك المشابهة
 مجاز بالاستعارة والشمس في قولنا رأيت الشمس بمعنى الوجه المضى
 كذلك أعنى كلمة مستعملة في غير معناها الاصلى وهو الكوكب
 النهارى للمشابهة في الاضائة فهى مجاز بالاستعارة وكقولنا كل كلمة
 بين معناها وبين معنى آخر تلازم فهى اذا استعملت فيه لذلك التلازم
 مجاز مرسل والشمس في قولنا رأيت الشمس بمعنى ضوئها كذلك يعنى
 كلمة مستعملة في غير معناها للتلازم بينهما فهى مجاز مرسل وكقولنا
 كل استعارة قرنت بما يلائم المعنى الاصلى فهى مرشحة وشمس
 الضحى في قولك رأيت شمس الضحى بمعنى الوجه المضى كذلك
 فهى مرشحة وكل استعارة قرنت بما يلائم المعنى الثانى فهى مجردة
 والشمس تحت الشعر في قولك رأيت الشمس تحت الشعر كذلك فهى
 مجردة * وقد يقال ان تمثيل القواعد على هذا الوجه في قوة التعريف
 لانواع المجاز لامن قبيل التصديق فالوجه في تمثيلها ان يقال اللفظ
 يجوز استعماله في معنى يشبه معناه الاصلى في أخص أوصافه وأشهرها
 مع القرينة ولا يجوز استعماله فيما يشبه معناه الاصلى على غير ذلك
 الوجه واللفظ يجوز استعماله في معنى يينه وبين معناه الاصلى علاقة
 وردت عن العرب مع قرينة ولا يجوز لعلاقة على غير ذلك الوجه واللفظ
 يصح استعماله على أحد الوجهين السابقين مع اقترانه بما يلائم المنقول
 عنه ومع اقترانه بما يلائم المنقول اليه وهكذا وتسميته على الوجه
 الاول استعارة مطلقة أو مرشحة أو مجردة وعلى الثانى مجازا مرسلا

كذلك فهو اصطلاح لانزاع فيه وعلى كل حال ففي ذلك اشارة الى ان دلالة الكلام على غير ماوضع له تحصل ولو بدلالة جزئه على غير ماوضع له كما هو الاغلب في مسائل هذا الفن فلا يقال ان التمثيل بحث عن حال الكلمة لاعن حال الكلام فلا يطابق التعريف وخرج بقولنا احوال الكلام ما لا يتعلق بالكلام من العلوم والعربي ما يتعلق بغيره وبقولنا من حيث دلالاته على غير ماوضع له ماعدا البيان من علوم العربية والمراد باحوال الكلام جميع عوارضه التي تعرض له من تلك الحيثية * ومن عرف القواعد التي يعرف بها تلك الاحوال كان مقتدرا على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه والالم يكن غارفاً بجميعها بل وعلى ايراده بطرق متساوية لان من عرف وجوه الاختلاف عرف وجه التساوي وهو محرز عن تلك الوجوه فلا يقال ان التعريف لم يدخل تحته ما به الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق متفاوتة أو بطرق متساوية في الوضوح مع أن ذلك من مقاصد البيان على أنه قد يمنع كون الثاني منها لانه لا يحصل به التفاوت في مراتب البلاغة كما قاله عبد الحكيم الهمم الا أن اقتضاء المقام وهيئات ويدخل في تلك الاحوال التي تنبئ عليها تلك الدلالة كالعلاقات المصححة لها والاحوال التي تنبئ على تلك الدلالة ككون اللفظ مجازاً أو كناية على ما مر واشتهر تعريفه بأنه علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه أي قواعد أو ادراك أو ملكة يعرف بها كيفية ذلك الايراد أو يقتدر بها عليه والمراد بالمعنى الواحد كل معنى واحد يرد على المتكلم مدلولاً عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال ليخرج عنه معرفة ايراد بعض المعاني فقط وليخرج العلم الذي يقتدر به على

التعبير عن المعنى المفرد بطرق متساوية في الوضوح كعنى الاسد والليث
والفضنفر أو مختلفة فيه كالتعبير عن الجواد بالبحر وكثير الرماد وجبان
الكلب لان العبرة بالقدرة على ذلك في ضمن التركيب لامفردا وليكون
فيه اشارة الى أن اعتبار البيان بعد اعتبار المعاني لانه منه بمنزلة المركب من
المفرد وورد على التقييد بالكلام انه يخرج البحث عن المجاز المفرد وبعض
أقسام الكناية وذلك معظم مباحثه وأجيب بأن تفاوت الكلام في الوضوح
والخفا بتفاوت أجزائه كذلك وأجيب أيضاً بجواز أن مرادهم بالمعنى
المدلول عليه بالكلام ما يشمل المعنى المطابق والمعنى التضمني والمعنى
الالتزامي والمراد بالطرق التراكيب المتعددة كالتركيب المشتمل على
الاستعارة تارة وعلى المجاز المرسل تارة وعلى الكناية تارة وكالتركيب المشتمل
على نوع من الكناية بواسطة واحدة تارة وبواسطة تارة وبواسطة تارة
والمؤدى به معنى واحداً فتفاوتها في الوضوح كما يعلم من تفاصيل الفن
والذى صرحوا به في بيان التفاوت في الوضوح أن اللازم الواحد قد يكون
لازماً لاشياء متعددة لبعضها بالذات وبعضها بواسطة وبعضها بآكثر فدلالة
اللفظ الموضوع للمازوم على لازمه بالذات أوضح من دلالته على اللازم بواسطة
وهي أوضح من دلالته على اللازم بواسطة وهي أوضح من دلالته على اللازم
بثلاثة وهكذا * ونقل السيوطى على عقود الجمان في تصور اختلاف مراتب
الدلالة انا اذا أردنا ايراد معنى قولنا زيد جواد مثلا في الاصول الثلاثة
نقول في طرق التشبيه زيد كالبحر في السخاء زيد كالبحر زيد ببحر وفي
طرق الاستعارة رأيت بحرا في الدار ثم لجة زيد كثرت ثم لجة زيد
متلاطم أمواجها * وفي طرق الكناية زيد مضياف كثير اضيفه
زيد كثير رماده ثم ان الرماد كثير في ساحة زيد ثم ان الجود في
قبة ضربت على زيد ثم انه مصور من الجود هذا وظاهر التمرين انه

لا بد في البيان من القدرة على أداء كل معنى بطرق متعددة فقبل ان ذلك على تقدير أن يكون له طرق وقال في الاطول انه لا بعد فيه لان المعنى الواحد له مسند ومسند اليه واسناد والمجاز يأتي في كل منها وتفاوت الدلالة في الموضوع كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي وبعده من المعنى الحقيقي يكون باعتبار وضوح القرينة وعدمه ومعنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر * والمراد بها العقلية لا الوضعية لانها لا تختلف في الوضوح على ما ذكرها والمراد بوضوحها وضوح متعلقها وهو المدلول أو سرعة العلم بشئها للدال وذكر الاختلاف في الوضوح يعنى عن ذكر الحفاء لانه مقول بالتشكيك فالواضح خفي بالنسبة الي الاوضح بل الاقتصار عليه فيه تنبيه على انه ينبغي الاحتراز عن الحفاء البالغ الى درجة الالغاز كما صرحوا بذلك في الفن * لكن نقل عبد الحكيم عن العلامة في الكلام على تعريف البيان ما يفيد أن الدلالة المختلفة في الوضوح والحفاء اعم من أن تكون واضحة أو أوضحو أو خفية أو أخفى فالقسمان الاخيران لا وضوح فيهما حتى يقال ان التفاوت في الوضوح يعنى عن ذكر الحفاء فليتامل ثم ان ما خرج بتفسير المعنى الواحد بما مر يخرج أيضا بالطرق حيث أريد بها التراكيب ويخرج بقولهم في وضوح الدلالة ما يقتدر به على ايراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في اللفظ كقولك رأيت أسدا ونظرت لينا وأبصرت غضنقرا أو في وضوح الدلالة الوضعية ان سلم تفاوتها في الوضوح كما اذا كانت الالفاظ من قبيل المشتركة بين المعنى المراد وبين غيره فان بعضها قد يكون أوضح دلالة عليه من بعض بحسب ظهور القرينة وخفائها كما مر عن الاطول * لكن اشتهر ان الاختلاف في وضوح الدلالة الوضعية مما ياباه القوم قال عبد الحكيم على المطول والتفاوت الواقع بين بعض المترادفات لعدم الالف ببعضها وقلة جريه

على اللسان كالغضنفر بالنسبة الى الاسد انما هو في مرعة تذكر الوضع وعدمها والواقع بين المشتركات وغيرها انما هو لحفاء القرينة المعينة للمراد من المعاني التي دل عليها اللفظ المشترك لا في أصل الدلالة اهـ فالما أن يفرق بأن قرينة المشترك مزيلة للمانع من الدلالة وقرينة المجاز معينة على الدلالة كما قرروه في الفن واما أن يقال ان التفاوت المعتبر هنا هو التفاوت بالنسبة للبلغاء خاصة ولا يكون الا في المجاز والكناية * اما باعتبار الوسائط واما باعتبار القرائن فهما كما أفاده في الاطول ويمكن اعتباره في التشبيه أيضاً على ما أتى باعتبار تقسيمه الى قريب وبعيد كما قرروه في الفن أيضاً * فان قلت يازم على التعريف أن لا يكون الاقتدار على أداء المعنى الواحد بطرق مستوية في وضوح الدلالة من مزايا البلاغة مع أنه منها * قلت أجيب بأن التعريف بمخاصة لا ينافي بتحقيق غيرها * وقد يجاب بأن الطرق المستوية تأتي في الدلالة الوضعية فلو ذكرت في التعريف لفاتت الاشارة الى أن المراد بالدلالة فيه العقلية لا الوضعية * فان قلت كثير من مهرة هذا الفن لا يقتدرون على تأليف كلام يبلغ حتى يراعى فيه كفيته الدلالة * قلت أفاد عبد الحكيم أن المراد يقتدر به على معرفة الايراد فالقدرة على الايراد غير لازمة والمعرفة بالفعل غير لازمة لانها انما تلتزم عند الايراد بالفعل وهو غير لازم للعالم بالقواعد الكلية * وقد يجاب بأن عدم اقتدارهم قد يكون من عدم اتساع دائرة اللغة عندهم ولا شك أنه شرط في ذلك الاقتدار * فان قلت لم عدلت عن التعريف المشهور الى ما ذكرت * قلت لان ما ذكرته من قبيل الحد لانه يميز الفن بوحدة موضوعه وما ذكروه من قبيل الرسم لانه يميزه بوحدة غايته وأيضاً ما ذكرته مشتمل على بيان موضوع الفن وهو الكلام العربي بخلاف ما ذكروه فانه يوهم أن موضوعه دلالة الكلام كما وقع لبعضهم وأوضح في المراد كما هو أنسب بمقام التعريف

بمخلاف ما ذكره فان قولهم يعرف به ايراد المعنى يحتاج الى تأويل لا يهتدى
اليه الا من عرف البيان لان ايقاع المعرفة على ذات الابراد غير مراد لان
معرفة تصورده وليس مرادا بل المعنى يعرف به كيفية الابراد أى الاحوال
التي بها يمكن ذلك الابراد وهي أحوال التراكيب الجزئية من حيث وضوح
الدلالة أو المعنى يقتدر به على ايراد المعنى فعبر بالمعرفة وأريد الاقتدار للزومه
لها على أن المراد انه يقتدر به على معرفة كيفية الابراد كما مر ولان ارادة
الاستغراق من المعنى مع اتصافه بالوحدة خفيه في بادى النظر ولان تقييد
المعنى بكونه مدلولاً عليه بالكلام المطابق لمقتضى الحال لا دليل عليه في
التعريف وما ذكر مما يرتب عليه غير متوقف عليه لان المراد بالطرق التراكيب
كما قالوا وهو كاف في ذلك وأقرب للتقييد بالاشتمال على مقتضى الحال بل
اخراج العلم الذي يقتدر به على التعبير عن معنى الشجاع مثلاً بعبارة مختلفة
فيه نظر لانه ليس علماً آخر غير البيان وغايته أنه لم يتحقق فيه التركيب الذي
هو شرط في العمل بمقتضى البيان ولان التعبير عن التراكيب بالطرق فيه
يجوز يحتاج الى بيان لا يعرفه الجاهل بالبيان وهو يناهى التعريف ولان
وصف الدلالة بالوضوح خفي يحتاج الى تأويل رقيق كما مر والاتباع
فما يسوغ فيه الاختراع مع توفر الدواعى اليه ليس من دأب العقلاء غير أن ما
ذكره يمتاز ببيان غاية الفن التي هي المقصود بالذات وباشتماله على تفاوت
الدلالة الذي يتبني عليه بيان مقاصد الفن اجمالاً وانحصارها كما ذكره صاحب
التلخيص، وقع في كلام بعضهم تعريفه بأنه العلم الباحث عن اختلاف اللفظ
في التعبير عن المعنى الواحد وضوحاً وخفاءً والظاهر أن المراد به الملكة
التي يبحث بها عن ذلك ويمكن أن يراد به القواعد وأودراكها لكن نسبة
الفعل كالبحت هنا الى آله وهي هنا الملكة أقرب من نسبه الى موضعه
وهو هنا القواعد والى مصدره في المعنى وهو هنا الادراك وقوله عن

اختلاف اللفظ أى عن أحواله التى تختلف بها في الوضوح والخطا وبالجملة
 فهو راجع الى ما تقدم * وموضوعه الكلام العربى من حيث دلالاته على
 غير ما وضع له أو من حيث اختلاف دلالاته في الوضوح وهما متلازمان
 ترجع احدهما الى الاخرى وتوهم بعضهم أن موضوعه الدلالات من
 حيث اختلافها في مراتب الوضوح حذر من اشتراكه مع المعانى في موضوع
 واحد وقد علمت سقوطه لان الكلام موضوع للمعانى من حيث مطابقتها
 لمقتضى الحال وموضوع للبيان من حيث اختلاف دلالاته في الوضوح وينافيه
 أيضاً أن مسائل البيان يبحث فيها عن أحوال اللفظ من كونه مجازاً أو
 كناية ومن كون ذلك المجاز استعارة أو مجاز امر سلا الى غير ذلك من المسائل
 التى موضوعها الالفاظ وان وقعت مسئلة موضوعها الدلالة فهى نادرة ينبغى
 ارجاعها الى الاغلب * فان قلت أغلب مسائله باحثه عن أحوال اللفظ المفرد
 كباحث أركان التشبيه ومباحث المجاز المفرد وكثير من أقسام الكناية
 وبعضها باحث عن أحوال اللفظ المركب كمسائل المجاز المركب وبعض أقسام
 الكناية فينبغى جعل موضوعه اللفظ العربى مطلقا ليشمل المفرد والمركب
 وتكون موضوعات المسائل كلها جزئيات مندرجه تحتها * قلت قد تقرر
 أنه يجوز جعل أجزاء موضوع الفن موضوعات لمسائله لان أحوال الجزء
 أحوال للكل على أن علماء الادب لا يراعون مثل ذلك وأيضاً الالتفات الى
 البيان لا يكون الا بعد تركيب الكلام على مقتضى النحو ومقتضى المعانى
 فظهر البيانين لم يقع الا في كلام مركب مطابق لمقتضى الحال وبخلافه عن أجزاءه
 لا يخرج عن تركيبه * فان قلت حينئذ البحث عن حال الاسناد من كونه مجازاً
 أو غيره لا يدخل في البيان لان موضوعه الاسناد وليس جزئياً من جزئيات
 الكلام ولا جزءاً من أجزاءه * قلت ان سلم أنه ليس جزءاً فهو بمنزلة الجزء
 لانه لما كان ارتباطاً بين اللفظين يصيرهما كلاماً مفيداً ويدل على النسبة

بين المسند والمسند اليه كان كأنه جزء منه على أن علماء المنطق اعتبروا بدله
لفظا يدل على النسبة كهو في قولك زيد هو قائم وسموه الرابطة على أن أحوال
أحوال اللفظ أحوال للفظ وهذا كله بناء على ما اشهر من أن الحقيقة والمجاز
العقليين من أحوال الاسناد لا من أحوال الكلام المشتمل على الاسناد * فان
قلت كثيرا ما يصرح بأن اعتبار البيان انما هو بدمه مطابقة الكلام لمقتضى الحال
مع أن الحال قد يقتضى طريقا من طرق البيان فيؤول الكلام الى أن رعاية
البيان بعد رعاية البيان وهو تناقض موجب لا بدور قلت في النفس منه شيء وينبغي
أن يقال انما يلزم التناقض اذا كان الحال يقتضى مراعاة البيان دائما وليس
كذلك لانه كثيرا ما يقتضى التعبير بطريق الحقيقة حتى أن بعضهم منع المجاز
رأساً وادعى أن كل لفظ يدل على معنى فهو حقيقة فالمراد أن رعاية البيان بعد
رعاية الاحوال التي لا يخلو المقام عن اقتضاها ويجوز أن رعايته من جهة
اقتضاء الحال اياه قبل رعايته لامن تلك الجهة فيكون التباين بينهما اعتباريا
وتباين الحثيات كاف في مثل ذلك كافي حيثيات الموضوع * فان قلت البحث
عن الكلام من جهة انه حقيقة مندرج في البيان * قلت ولكنه ليس مقصودا
بالذات بل توطئة للمجاز * ومسائله اما أن تكون باحثة عن حال الاسناد من
كونه حقيقيا أو مجازيا وأما عن حال اللفظ كذلك وهذه اما أن تكون
باحثة عن حال اللفظ المركب أو عن حال المفرد وكل اما أن تكون باحثة
عن حاله من حيث كونه أصلا للمجاز أو من حيث كونه مجازا أو من حيث
كونه كناية والباحثة عن الاول هي مسائل التشبيه والبحث فيها اما عن أركانها
أو عن الفرض منه أو عن أقسامه والباحثة عن المجاز اما من جهة كونه مجازا
بالاستعارة أو مجازا امرسلا وعلى كل اما أن يكون أصليا أو تبعيا وعلى كل اما
أن يكون مرشحا أو مجردا أو مطلقا والباحثة عن حال الاستعارة اما من
جهة كونها تصريحية أو ممكنية وأما من جهة كونها تحقيقية أو تخيلية أو تمثيلية
والباحثة

والباحثة عن حال الكناية اما من حيث معناها أو من حيث تقسيمها
 والباحثة عن تقسيمها اما من جهة معناها المؤدى بها وإما من حيث
 تفاوتها في الوضوح والحفاء هذا واشتهر ان الاصله والتبعيه والترشيح
 وأخويه من عوارض الاستعارة دون المجاز المرسل وان التحقيقية في
 مقابلة التخيلية والمكنية معا لان الاولى لفظ باتفاق والآخريين ذهب
 الخطيب الى أن اولهما التشبيه المضمرة * وثانيتها اثبات ملائم المشبه
 به للمشبه واشتهر أيضا تخصيص الاستعارة بالمجاز المفرد وأما المجاز
 المركب فيسمى التمثيل على سبيل الاستعارة والتمثيل مطلقا ومتى شاع
 سمي مثلا أيضا ورأيت في بعض الرسائل البيانية ان طريق المتقدمين
 ان التحقيقية هي الاستعارة في المفرد ويقابلها التمثيلية وهي الاستعارة
 في المركب وطريق السكاكي ان الاستعارة في المفرد اما تحقيقية واما
 تخيلية والاستعارة في المركب تمثيلية * واشتهر عنه ان الاستعارة حقيقه
 لغوية ومجاز عقلي لان التصرف في معناها تصرف في أمر عقلي وحمل
 التشبيه من مقاصد هذا الفن مبنى على ما حققه السيد من أنه أصل برأسه
 في هذا الفن لما اشتمل عليه من لطائف ولما كان اختلاف دلالاته
 في الوضوح والحفاء كما في ذكر أداته تارة وحذفها أخرى وكما في مجيئه
 قريبا تارة وبعيدا أخرى بل نقل السيد عن بعض الافاضل انك اذا
 قلت زيد كالبدر لم ترد به مجرد مفهومه وضعا بل أردت أنه في غاية
 الحسن واللطافة وذلك لا ينافي ارادة مفهومه وضعا كما في الكناية
 فنكون مقاصد البيان أربعة التشبيه والكناية والاستعارة والمجاز المرسل
 وفيه اشارة الى أن التشبيه انما يستعمل ويراد منه بعض الاغراض
 المذكورة في الفن وأما على ما عليه السعد من أنه ليس من مقاصد
 البيان تبعا لظاهر كلام السكاكي لانه حقيقه فذكر مباحثه فيه لكونه

من مقدماته ومبادئه * وذلك لانه أصل للاستعارة التي هي من المجاز
وأما بيان الحقيقة فأنما هو لاجل حصر أقسام الكلام في أنه حقيقة
أو مجازاً أو كناية ولانها ضد المجاز وبضدها تتميز الاشياء ولانها أصل
المجاز لانه لا يكاد يوجد مجاز الا وهو في الاصل حقيقة على ان بعض
افرادها متفاوت الدلالة كالكناية على القول بأنها حقيقة * فان قلت ترى
بعض المصنفين كصاحب التلخيص ذكر مباحث الحقيقة والمجاز العقليين
في ضمن علم المعاني دون البيان * قلت بناء على كونها من المعاني دون
البيان والتحقيق انها من البيان لانها ليست من حيث مطابقة الكلام
لمقتضى الحال بل من حيث وضوح الدلالة وخفاؤها بقي أن يقال اذا
تبعنا صنيعهم في الفن وجدناهم انما يذكرون تعاريف التشبيه والمجاز
المرسل والاستعارة والكناية وأقسام كل منها وهذا كله من قبيل
التصور لا التصديق فليس لهذا الفن مسائل بمعنى القضايا أوله مسائل
ولم يذكرها * قلت تعريفهم لتلك الانواع وتقسيمهم اياها وارتكابهم
المشقة في ذلك مع عدم ثبوتها للفظ عبث ولما كان ثبوتها له كالضروري
لم يهتموا بشأنه وعدلوا الى ما ترى ولك أن تقول ان هذا الفن كالبيديع
في ذلك فهمامها اما من قبيل التصورات أو من قبيل التصديقات الا أن
يقرق بأنه وقع الخلاف في مباحث البيان فقد منع قوم المجاز وقد جوز
قوم استعمال اللفظ في غير ظاهره بغير دليل كما في جمع الجوامع بخلاف
البيديع * وأما النزاع في تحقيق الاستعارة المكتنية ونحوها فلا يفيد ان
هذا الفن قضايا محتاجة للنظر لانه نزاع في تصور حقيقة المكتنية مثلاً
وان كان قد يؤول الى ثبوت المجازية لبعض الكلمات وعدمه * وقائده
منها الاحتراز عن الخطأ في فهم المراد من الكلام حتى يتوصل بذلك
الى معرفة الاحكام الشرعية من كلام الله تعالى وكلام رسوله مثلاً

يعلم ما هو المنهى عنه في قوله تعالى لا تواعدوهن سرا ومنها الاعتذار
على إيراد المعنى الواحد بطرق متعددة توسعا في الكلام ومتفاوتة في
الوضوح لانه ربما يراد خطاب بعض السامعين بكلام لا يفهمه غيره
ولا يقتدر على ذلك كله الا بمعرفة البيان ومراعاته * وفضله انه أشرف
علوم العربية كلها ما عدا النحو والمعاني كما يعلم من فوائدها المتفاوتة في
التفع ونسبته لغيره انه متوسط بين المعاني وبين البديع * واسمه البيان
لانه باحث عن أحوال الكلام من حيث تفاوت دلالاته على معانيه في
الوضوح والبيان في اللغة الوضوح * وواضعه الشيخ عبد القاهر
الجرجاني * وحكمه الوجوب المعنى ان توقف عليه واجب كذلك كدفع
اعتقاد باطل عن نفسه في الآيات المتشابهة والكفائي ان توقف عليه
واجب كذلك كرد اعتقاد باطل من غيره والا فالجواز ما لم يفوت أهم
منه شرعاً واستمداده من استقراء كلام العرب وتبعية استعمالها ولما
اشتملت اللغة العربية على مزايا لا تحصى وخواص لا تستقصى وكان من
تلك المزايا وجوه ثورث الكلام حسنا زائدا على البلاغة فتميل اليه
نفس السامع كل الميل وربما اقتضاها المقام فيتأكد الاتيان بها في
الكلام ضبطوها في فن البديع

مبادئ علم البديع

يطلق على ما يشمل المعاني والبيان وليس مرادا ويطلق على ما يقابلهما
وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى
الحال ووضوح الدلالة أى قواعد كلية يعرف بها أحوال الكلام التي
تورثه حسنا بعد رعاية مطابقتها لما يقتضيه المقام عملا بفن المعاني وبعد
رعاية وضوح دلالاته على معناه عملا بفن البيان وذلك كقولنا الكلام
الذي يراد تحسينه يعرض له طباق التضاد لان الذوق يحكم بأنه محسن

للكلام * وقوله تعالى ونحسبهم أبقاظا وهم رقود كلام أريد تحسينه
 فالحق الطباق بين اليقظة والنوم وكقولنا الكلام الذي يراد تحسينه
 يعرض له الجنس كذلك * وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم
 المجرمون ما لبثوا غير ساعة كلام أريد تحسينه فجاء على وجه المجانسة
 بين لفظي الساعة هذا هو المتبادر في تصوير مسائل هذا الفن حيث
 جعلوا موضوعه الكلام وحاصله جعل الكلام موضوعا وحمل وجوه
 التحسين عليه ويمكن تصويرها على وجه آخر كقولك الطباق محسن
 للكلام بشهادة الذوق والوجه الذي ورد عليه قوله تعالى ونحسبهم
 أبقاظا وهم رقود من قبيل الطباق فهو محسن له وكقولك الجنس
 محسن للكلام كذلك والوجه الذي أتى عليه * قوله تعالى ويوم تقوم
 الساعة الخ من الجنس فهو محسن وحاصله جعل وجوه التحسين
 موضوعات للمسائل ويحمل عليها كونها محسنة للكلام بشهادة الذوق
 وعليه فيكون جعل أحوال تلك الوجوه أحوالا للكلام لان عارض
 العارض لشيء عارض لذلك الشيء وليس المراد معرفة جميع الوجوه
 المحسنة التي يمكن وجودها في الكلام لانها لا تزال تجدد ولا تنكاد
 تنحصر بل المراد معرفتها بقدر الطاقة كما سيأتي * فان قلت كثير من
 العلوم كذلك فلم خص هذا بالتنبيه على ذلك * قلت نعم ولكن غيره له
 ضوابط ترجع اليها مسائله الموجودة والمتجددة وأما هذا فمسائله
 منتشرة قل ان ترجع مسئلة منها الى الاخرى وعلى منواله علم اللغة
 وشرح السعد هذا الحد بقوله علم يعرف به وجوه تحسين الكلام أى
 يتصور به معانيها ويعلم به اعدادها وتفصيلها بقدر الطاقة اه وهذا
 هو المتبادر من سردهم أنواع هذا الفن وتفصيلها فانهم انما يشرحون
 معاني تلك الوجوه ويقسمونها وأكثرهم يحرصها عددا وهذا كله

يفهم ان هذا العلم من قبيل التصورات لان العلم الذي يتصور به تلك
 الوجود ليست الا تعاريفها وحدودها وهي من قبيل المعلومات التصورية
 ولا مانع من اطلاق العلم عليها كما أفاده عبد الحكيم ويجوز حملها على
 الملكة التي يتصور بها تلك الوجود وهذه الملكة هي الناشئة عن تكرار
 تصورات الحدود فمضى كونها يتصور بها أنها يستحضر بها تلك الوجود
 المعرفة بتلك التعاريف عند الحاجة اليها ويجوز حملها على الادراك وهو
 هنا تصورات تعاريف تلك الوجود ولا شك انها سبب في معرفة الوجود
 وتصورها لكن الوجه أن يكون العلم هو تلك الوجود المعرفة لا تعاريفها
 لان التعاريف مبادئ للمعرفة كالادلة للمسائل ثم ان قول السعد ويعلم
 به أعدادها وتفصيلها يلوح منه اشارة الى انه بعد تصور الوجود يبحث
 عن أحوالها كمدها وتقاسيمها فيكون البديع عبارة عن مجموع
 تصورات وتصديقات ولا مانع منه هذا ومتى أمكن حملها على التصديقات
 واجراؤه على نسق غيره من العلوم ولو بالتأويل كما مر فالوجه أن
 لا يعدل عنه وعلى كل حال يخرج بقولنا يعرف به وجوده تحسين الكلام
 ما عدا علم البديع من العلوم وينبغي تقييد الكلام بالعربي ليخرج العلم
 الذي يعرف به محسن غيره * ولعله استغنى بجمل المراد بالكلام هو المعهود
 عند البلغاء وهو العربي * وقولهم بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال
 ووضوح الدلالة إنما هو اشارة الى أن تلك الوجود إنما تعد محسنة
 للكلام بعد رعاية الامرين والا كانت لاغية فرعاية الامرين ليست
 شرطا في معرفة الوجود بل شرط في كونها محسنة للكلام يترتب عليها
 قبوله حتى تراعى فيه فهو شرط للعمل لا للعلم فليس من التعريف وقد
 يقال انه لدفع ما عساه أن يرد على التعريف من أنه لا يشمل معرفة
 تلك الوجود قبل رعاية الامرين لانها لا تعد محسنة حينئذ والقصد

شمولها فيقال هي وان لم تكن محسنة قبلها لكنها محسنة بعدها فهي
 داخله في التعريف ويجوز ان المراد بوجود التحسين الاحوال التي
 يحصل بها تحسين الكلام سواء كان ذاتيا وهو الداخل في البلاغة أو
 عرضيا وهو التابع لها فقوله بعد رعاية المطابقة الخ لاجراج العلوم
 التي توجب للكلام الحسن الذاتي فيكون قيدا في التعريف * فان قلت
 قد يقتضى الحال تحسين الكلام بتلك الوجوه فيكون تحسينه بها ذاتيا
 وادخلا في البلاغة * قلت صرحوا بأنه من توابع البلاغة وظاهره
 ان اقتضاء الحال اياه لا يوجب به بخلاف اقتضائه للخصوصيات المعانية ولعل
 الفرق ان التحسين بتلك الوجوه مقبول في كل كلام ولو لم يستدعه
 المقام فلما انفرد بكون الطبع داعيا اليه اقتضاء الحال أولا جعل تابعا
 للبلاغة بخلاف التحسين الذاتي * وفيه انه ربما يقتضى المقام تركه
 فيكون الايسان به سمجا * وقد يقال اذا اقتضاء المقام كان ذاتيا
 والبحث عنه من تلك الجهة من فن المعانى لكن البحث عنه هنا ليس
 من تلك الجهة * فان قلت هذا الحد صادق على نحو علم العروض فانه
 يورث الكلام حسنا * قلت أوجب بأن المراد التحسين التابع لتحسين
 المعانى والبيان وايضاحه ان العروض ليس مقبولا في كل كلام بخلاف
 الوجوه البديعية فاشبهت الوجوه التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال في
 عموم قبولها * وقد يجاب بأن العروض خارج بقولنا بعد رعاية المطابقة
 الخ لان تحسينه لم يشترط فيه كونه بعدها فان وقع كذلك فهو اتفاقى
 لا لازم * قال بعض الافاضل الظرف متعلق بتحسين * وفي التنبيه على
 ذلك اشارة لطيفة الى أن معرفة وجوه التحسين ممكنة قبل معرفة
 المعانى والبيان ولكن التحسين لا يعتبر الا بعد رعايتها * وموضوعه
 الكلام العربي من حيث تحسينه العرضى أى الزائد على تحسين البلاغة

نخرج موضوع غيره من علوم العربية لانه وان كان الكلام العربي أيضا
 لكنه ليس من تلك الحيشية وعلى فرض أن بعضها يوجب للكلام
 حسنا فهو حسن ذاتي لا عرضي * وحاصل غير مقصود بخلاف ما هنا
 * فان قلت اذا جعلنا موضوع مسائله وجوه التحسين والمحمول كونها
 محسنة خالف ما تقرر من أنه يجب أن يكون موضوع مسائل الفن
 جزئيات من موضوعه أو أجزاء منه لان تلك الوجود ليست كذلك
 * قلت هي اجزاء أو بمنزلة الاجزاء للكلام المشتمل عليها لا يقال هذا
 بمنوع في المحسنات المعنوية لانا نقول هي لا تخرج عن كونها ألفاظا أو
 أحوالا للالفاظ على أن المحسنات اذا كانت أحوالا للكلام فأحوالها
 أحواله * لما مر ان عارض العارض لشيء عارض لذلك الشيء على أن
 أهل الادب لا يراعون مثل ذلك * فان قلت على ان هذا الفن من
 قبيل التصورات فما موضوعه * قلت موضوعه الكلام العربي بعينه
 * فان قلت موضوع الفن ما يبحث فيه عن عوارضه وأين البحث هنا
 * قلت يراد بالبحث هنا الفحص والتفتيش عن الخصوصيات المميزة
 لكل من تلك الوجود عن الآخر لا الانبات والحمل على أن المفسر
 بذلك هو موضوع العلم الذي يكون من قبيل القواعد والقضايا والمدار
 عند أهل الادب على الضابط الذي ترجع اليه تفاصيل الفن ويجوز
 ان موضوعه وجوه التحسين بمعنى ان الناظر يتصور ذلك مجملا ثم
 يبحث في الفن عن تفاصيله وجها ووجها أي يتطلبها ليتصورها ويقسمها
 ويعدها * ومسائله اما أن تكون باحثة عن الوجود المعنوية أي التي
 يرجع تحسينها الى المعنى واما أن تكون باحثة عن الوجود اللفظية أي
 التي يرجع تحسينها الى مجرد اللفظ وهذا بحسب القصد الاولي فلا
 ينافي ان المعنوي قد يحسن اللفظ وبالعكس * وقال السيوطي في شرح

عقوده قسم جماعه وجوه التحسين الى ثلاثة أقسام فزادوا ما يتعلق
 بتحسين اللفظ والمعنى مما المطابقة والمقابلة والامر قريب اه
 والبحث في ذلك كله عن محسنات الكلام * وقد يبحث عن محسناته
 من حيث أخذه ولو بالمعنى من كلام آخر وهى مباحث السرقات
 الشعرية وما يتعلق بها وقد يبحث عن تحسينه من حيث ابتدائه وانتهائه
 أو التخلص من بعضه الى بعض * فإن قلت قد صرح في المطول بما
 يفيد ان مباحث السرقات الشعرية وما بعدها ليست من البديع وإنما
 هى من علاقته وتوابعه * قلت أراد من البديع المقصود بالذات الممكن
 في كل كلام فلا ينافي صحة اطلاقه على ما يشتملها لأنها من مكملاته
 وليس لها فن مستقل ولذلك صرح في المختصر بأنها منه * فإن قلت
 كثير من مسائله ما يجعل موضوعه الوجوه المحسنة ومحموله كونها من
 المعنوية أو من اللفظية * وهذا يفيد أن البحث في هذا الفن عن أحوال
 تلك الوجوه من حيث كونها معنوية تارة ولفظية أخرى وان المقصود
 منه معرفة ذلك * قلت مثل هذا يجب تأويله لان المسائل التى على هذا
 الوجه لا ينطبق تعريف الفن عليها ولا يشير اليها * ولكنهم لما رأوا
 كون تلك الوجوه ثابتة للكلام ومحسنة له أمراً متقدراً لا يحتاج الى
 التنبه عليه عدلوا عنه الى وجه يضبط تلك الوجوه فالعرض منه ضبطها
 لا أثبات كونها معنوية أو لفظية وعلى انه من قبيل التصورات فليس له
 مسائل وإنما له أقسام وتعريف وحصر لاعداد الانواع ويمكن ان
 تجمل مسائله الوجوه التى يسأل عن حقائقها ويطلب تصورها وتسميتها
 مسائل على ضرب من التسميح كتسمية الامر الاجمالي الذى ترجع
 اليه أنواع العلم التصورى موضوعاً * وقائده منها معرفة درجات الكلام

في الحسن المؤدية الي تفاوته في القبول ومنها الاقتدار على أداء الكلام
محسناً بتلك الوجوه ومنها معرفة ما اشتمل عليه كلام الله تعالى من
المحسنات فيعتقد أنه في أعلى طبقات الحسن لاشتماله على ما لا يطاق
حصره منها فيعلم أنه تنزيل من حكيم حميد * وفضله ان له شرفاً على
بعض علوم العربية كالعروض والقوافي وقرض الشعر وان كان كثير
منها أشرف منه ودعاها لزيادة الاعتناء به انه من تمة علوم البلاغة
ونسبته لغيره انه ذيل لعم البلاغة لا يحسن طلبه الا بعده وقبل علم
التفسير واسمه البديع لانه باحث عن أحوال الكلام من حيث
تحسينه المقضى لغرابته في جنسه والبديع في اللغة الشيء الحسن
والشيء المستغرب * وواضعه عبد الله بن المعتز العباسي كما في حواشي
المختصر ومحاضرة الاوائل فما في بعض العبارات انه عبد الله بن الملقن
لمه تحريف وذكر السيوطي على العقود ان ابن المعتز جمع منه سبعة
عشر نوعاً ثم تابع الناس في الزيادة الى أكثر من مائتي نوع وذكر
السكاكي منها تسعة وعشرين ثم قال ولك أن تستخرج من هذا القليل
ما شئت * وحكمه الوجوب ان توقف عليه واجب كدفع اعتقاد نقص
في كلامه تعالى من حيث الحسن والافالجواز وقد ينهي عنه اذا عطل
عن أهم منه * واستمداده من استقراء كلام العرب وتبع استعمالهم
ومن الذوق السليم وههنا انتهى ما أردناه من بيان مقدمات العلوم الخمسة
العربية التي هي وسائل العلوم الخمسة الشرعية * تمة * قال السيرامي
علم العربية هو الباحث عن أحوال اللفظ العربي صحة وفسادا ويقال له
علم الادب أيضاً فالباحث عن حال جوهر اللفظ ومادته اللغة * وعن
أصله وفرعه الاشتقاق وعن هيئته التصريف وعن حال آخره اعرابه

وبناء النحو وعن حال مطابقته مقتضى الحال المعاني وعن اختلافه في
 التعبير به عن المعنى الواحد وضوحا وخفاء البيان وعن محاسنه البديع
 وعن وزنه العروض وعن آخر الموزون القافية وعن كيفية النظم
 وترتيبه قرص الشعر وعن كيفية ترتيب المنثور انشاء النثر وعن كيفية
 ايرادها في الكتابة علم الحُط والفرق بين العروض وقرص الشعر ان
 العروض يتميز به الموزون من غيره وقرص الشعر يعرف به كيفية
 ايراد الموزون والمقفي السالم من العيوب اه. زيادة بسيرة والمراد
 بالبحث عن حال جوهر اللفظ ومادته تميز الالفاظ العربية عن غيرها
 ومعرفة المعاني التي وضعت لها الالفاظ وما نقله شيخنا الانبائي في
 تقريره على القطر من ان البحث في قرص الشعر عن نكت الكلام
 المنظوم ينبغي تأويله الى ما تقدم ونقل فيه أيضا ان البحث في انشاء النثر
 من حيث استيفاء المقصود ثم ان هذا أحسن من اسقاط البديع وجعله
 ذبيلا لعلم البلاغة وعد التاريخ بدله لانه لا يختص بلغة العرب بل يترجم
 عنه بكل لغة غير انه ينبغي التعميم في بيان مفهوم علم العربية بأن يقال
 صحة وفسادا وحسنا وعدمه لان البحث في البديع ايس من جهة الصحة
 والفساد * ونقل فيه أيضا أن علم الوضع لم يعد علماً مستقلاً لما انه
 كالجزء من اللغة اذا علمت ذلك علمت ان موضوع علوم العربية كلها
 هو اللفظ العربي * ثم لما كانت الشريعة الغراء لاتلقى الا من قبل
 الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم وجب تقديم العلم الباحث عن
 أحواله عليه الصلاة والسلام وهو علم الحديث على غيره من العلوم
 الشرعية

﴿ مبادئ علم الحديث ﴾

هو علم يشتمل على نقل السنة المحمدية والبحث عن أحوالها وأحوال
رواتها وينقسم الى فئتين أحدهما يسمى علم الحديث رواية أى من جهة
الروايات وبسببها وهى نقل الخبر * والثانى علم الحديث دراية أى من
جهة الدراية وبسببها وهى التفكير فى الشئ وعرف بعضهم فن الرواية بأنه
العلم الذى يبحث فيه عن أحوال الاحاديث وأحوال رواتها وقال
موضوعه الاحاديث من حيث اضافتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم
وعرف فن الدراية بأنه العلم الذى يبحث فيه عن معنى لفظ الحديث وعن
المعنى المراد منه مبتدئا على قواعد العربية وضوابط الشريعة ومطابقا
لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وقال موضوعه احاديث الرسول صلى
الله عليه وسلم من حيث دلالتها على المعنى المفهوم أو المراد منها وربما
يوافقه ظاهر قول النووي فى أوائل شرح مسلم ان المراد من علم الحديث
تحقيق معانى المتون وتحقيق علم الاسناد الى أن قال وليس المراد هنا
مجرد السماع ولا الاسماع * والمشهور أن الاول علم يعرف به أقوال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله كذا نقله المزيزى عن
عن الكرماني على البخارى أى مسائل يبحث فيها عن أحوال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من أقواله وأفعاله وتقريراته وشماله وأيامه أعنى
وقائه كاستشهاد عمه حمزة وقتل عدوه أبى جهل ونحو ذلك والمراد
مايشمل التروك أو المراد أفعاله اثباتا أو نفيًا كقولهم لم يفعل صلى الله
عليه وسلم كذا أو لم يقل كذا والمراد البحث فيها عن أحوال النبي صلى
الله عليه وسلم من حيث أنه رسول وهو فرد جزئى وكذلك عضوه كوجهه وشعره
إذا وقع موضوعا لبعض مسائله فهو جزئى فمسائله جزئية لأكلية كقولهم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما الاعمال بالنيات وخرج عن هذا

التعريف ما عدا المعرف من العلوم وخرج البحث عن أحواله صلى الله عليه وسلم قبل النبوة وبعدها لا من تلك الحثية فليس من الحديث وان ذكر فيه لانه قلما يخلو علم من التوابع المكملة لفائدته كلاحاطة بأحواله صلى الله عليه وسلم ههنا وأما قولهم في تعريفه علم يشتمل على نقل ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً أو تقريراً فهو بيان لطريق هذا العلم لان معناه مسائل طريقها وسبب العلم بها نقل أحواله صلى الله عليه وسلم وبعضهم أسقط لفظ النقل * وقال علم يشتمل على ما أضيف الخ فيحتمل تقديره ويحتمل انه غير مراد وان المعنى مسائل تشتمل على تلك الاحوال من اشتمال الكل على أجزائه أو تشتمل على اضافة ما أضيف الخ وتفسير العلم هنا بالادراك أو الملكة بعيد وفيه كلفة * فان قلت بقيت الاخبار المضافة للصحابة والتابعين * قلت هي من توابع الفن ومكملاته لا من مقاصده ومن جعلها منه زاد في التعريف * فقال علم يبحث فيه عن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم أو من دونه من الصحابة والتابعين ومن ثم كان المختار في تعريف الحديث انه ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم وأما ما أضيف الى الصحابي أو التابعي فيقال له أثر وخبر وقيل ما أضيف اليه أو الى الصحابة أو التابعين ويؤيده ما سيأتي في سبب تدوينه من أمر عمر بن عبد العزيز بكتابة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته وأخبار الخلفاء والصحابة ونحوهم وقد يقال انها منه ولو لم تزد تلك الزيادة لانها ما رويت عن الصحابة والتابعين الا لاحتمال أخذها عن النبي صلى الله عليه وسلم فهي من أحواله ومضافة اليه صلى الله عليه وسلم ولو احتمالاً ومن ثم قد يكون ما وقع من الصحابي في قوة المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم

اذا قوى ذلك الاحتمال هذا وأما ما مر عن النووى فمعناه أن الفرض
 من علم الحديث معرفة معانى الاحاديث وأحوال رواة علم كل حديث
 ليعرف درجته في الصحة والضعف ولا يتيسر له ذلك الا بضم فن الدراية
 الآتى بيانه الى فن الرواية * وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه
 عليه وسلم من حيث أنه رسوله لا من غير تلك الجهة ككونه بشرا لا ملكا
 ومحو ذلك وكذا نقله العزيزى عن الكرمانى على البخارى أو موضوعه
 هو الصحابة والتابعون * فان قلت قد يكون موضوع مسائل هذا
 العلم شيئا يتعلق به صلى الله عليه وسلم كما ماتته وردائه وسيفه وعصاه وهذا
 ليس ذاته ولا بضمه * قلت ترجع الى مسائل موضوعها ذاته صلى الله
 عليه وسلم بنوع تأويل ومن هذا يؤخذ جواب آخر عن المسائل التى
 موضوعها صحابى أو تابعى بأنها ترجع الى مسائل باحثة عن أحواله
 صلى الله عليه وسلم لان أحوال أصحابه وأتباع أصحابه بهذه الاضافة
 مستلزمة لاحوال معنوية متعلقة به صلى الله عليه وسلم كما في قولك خادم
 زيد أمين وابنته مصونة فانه يصح تأويله الى قولك زيد غلامه أمين
 وابنته مصونة * فان قلت قد نقل في فن الحديث كثير من أحواله صلى
 الله عليه وسلم قبل النبوة من خوارق العادات وجمل الصفات فلا يكون
 موضوعه ذات النبى من حيث أنه نبى فقط * قلت ما نقلها المحدثون الا
 لتأييد النبوة بها فرجعت الى تلك الحثيثة أو نقلت على وجه التبعية لا
 الاصاله كما مر * فان قلت كثيرا ما يذكر في هذا الفن أحوال متعلقة
 بغير النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين له كيان حال جيل أو
 شجر في ضمن سياق الحديث فيكون باحثنا عن أحوال غيرهم أيضاً
 * قلت المقصود بالذات من ذكرها هو ذكر ما اشتملت عليه من أحوال

النبي صلى الله عليه وسلم أو أصحابه أو أتباعه فيذكر الكل لاجل البعض
 * ومسائله أما أن تكون باحثة عن أقواله صلى الله عليه وسلم وأما عن
 أفعاله وأما عن تقريراته بأن يسكت على ما يقال أو يفعل بحضرة وأما
 عن شمائله الظاهرية كلونه وطوله أو الباطنية كشجاعته وحلمه وأما
 عن وقائمه كوقعة سم الذراع له وسحر اليهود إياه وشج وجهه وكسر
 ربايعته بأحد وأما عن معجزاته صلى الله عليه وسلم كانشقاق القمر له
 وتسييح الحصا في كفه وحزب الجذع إليه ونوع الماء من بين أصابعه
 صلى الله عليه وسلم فينبغي اعتبار تلك الأحوال ونحوها في الفن ويحتمل
 شمول الوقائع لها والمراد بأقواله صلى الله عليه وسلم ألفاظه التي قالها
 بقصد افادة غيره بخلاف ما ليست كذلك كعقد النكاح والبيع والشراء
 والذكر فانها من قبيل الأفعال كما في شرح المحلى عن الورقات ويحتمل
 أن يعتبر فيها جهة القول وجهة الفعل ثم إن من المحدثين من يضبط
 الأحاديث ويرتبها على حسب ترتيب أبواب الفقه ومنهم من يضبطها على
 حسب مراتبها في القبول والرد كالصحة والحسن والضعف ومنهم من
 يضبطها بغير ذلك * فإن قلت هل يدخل القرآن في أقواله صلى الله عليه
 وسلم ويكون نقله عنه من علم الحديث كالأحاديث القدسية * قلت الظاهر
 عدم دخوله ولو قرأت شاذة أو آيات منسوخة بأن يراد أقواله التي تلفظ
 بها من عند نفسه أو التي قالها لا على وجه أنها قرآن والأحاديث
 القدسية إن كان أوحى إليه معانيها وعبر عنها بالفاظ من عنده فالامر
 ظاهر وإن كان أوحى إليه ألفاظها أيضا كما اشتهر فليس على وجه أنها
 قرآن لانه معجز متعبد بتلاوته بخلافها وأيضا نزل به جبريل وأما هي
 فبطريق الإلهام كما أفاده بعضهم لكن ذكر الصبان في حاشيته على المولى

أنها نسبت الى القدس بمعنى الطهر لظهورها عن الكذب لصدورها عن
 أصدق القائلين أو الى روح للقدس وهو جبريل لنزوله بها عن الله
 تعالى وكانت النسبة الى العجز دون الصدر خوف اللبس اه فلعل
 معنى اضافتها اليه صلى الله عليه وسلم دون القرآن أنها مصدره بنحو يقول
 الله تعالى وهذا من قوله صلى الله عليه وسلم بخلاف القرآن فلم ينقل
 عنه صلى الله عليه وسلم تصديره بذلك عند تلاوته آياه فالواقع منه في
 الحديث القدسي حكاية ما وقع منه بخلافه في القرآن * فان قلت في
 القرآن أيضا حكاية ما وقع نحو قال الله هذا يوم ينفع الخ * قلت
 الحاكى هناك هو الله تعالى بخلافه هنا والقرينة على عدم شموله أقواله
 صلى الله عليه وسلم للقرآن مقابلة السنة المشتملة على أقواله وأفعاله ونحوهما
 بالكتاب الذي هو القرآن وقد نقل ابن قاسم في آياته عن ابن السبكي
 أن السنة هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول
 ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير اه ويؤيده أيضاً ما روى في سبب
 تدوين الحديث من أن عمر بن عبد العزيز كتب الى أبي بكر بن محمد
 ابن عمرو بن حزم أن أنظر الى ما كان من حديث رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أو سنته فاكتبه فاني خفت دروس العلم وذهاب العلماء وقيل
 في سببه أن عمر بن عبد العزيز أمر ابن شهاب الزهري بجمعه وتدوينه
 بدمومة صلى الله عليه وسلم بمائة سنة وفي محاضرة الاوائل ما يؤيده وأنه
 أمر بكتابة أخبار الخلفاء الاربعة وفقهاء الصحابة ونحوهم ولا مانع
 من الجمع كما روى أنه كتب الى أهل الآفاق بذلك مع أن القرآن قد
 اعتنت به الصحابة قبل ذلك بكثير فجمعوه ورتبوه وضبطه القراء بفن
 القراءات فلم يكن مراداً لاهل الحديث * فان قلت هل يدخل من

حيث نزول جبريل به على النبي صلى الله عليه وسلم ومن حيث تلاوته له تعبداً أو بياناً للناس * قلت الظاهر أنه لا مانع من دخوله من تلك الجهة لأنها ترجع الى بيان أحواله صلى الله عليه وسلم * فان قلت ماتقدم من أمر ابن عبد العزيز بكتابة الحديث واجماعهم عليها من غير تكبير مخالف لما روى مسلم في أواخر صحيحه من أنه صلى الله عليه وسلم نهاهم أن يكتبوا عنه غير القرآن وأمرهم أن يحدثوا عنه ما شاؤا * قلت يحمل النهي عن كتابة الحديث على الصدر الاول خوف التباسه بالقرآن وبعد انضباطه في المصاحف زالت علة النهي فكتبوا الحديث بل ثبتت بكتابة بعضه في زمنه صلى الله عليه وسلم كافي كتاب الصدقة وقد عقد لها البخارى باباً في أوائل صحيحه وأجابوا عن حديث مسلم بأنه حين نزول القرآن أو منسوخ والحديث في كلام ابن عبد العزيز بمعنى الاقوال والسنة بمعنى الافعال ونحوها وهذا على أصل اللغة والافتقار اشهر اطلاق الحديث على العلم المتعلق بجميع ذلك وعلى ما ينقله المحدث عنه صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو نحوه وقد يختص بالقول كما مر عن ابن السبكي واطلاق السنة على جميع أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله ونحوها وقد تطلق على ما يصدق عليه أنه من أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله أو نحوها هذا وأما تمثيل الشيخ الايارى فيما كتبه على مقدمة القسطلانى لمسائله بقوله قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وتعليقه بأنه متضمن لقضية قائمة انما الاعمال بالنيات من أقواله صلى الله عليه وسلم فهو يفيد ان موضوعات مسائله هي متون الاحاديث ومحمولاتها كونها من أقواله صلى الله عليه وسلم أو من أفعاله أو من نحو ذلك فيقتضى ان موضوعه هو الحديث لان موضوعات مسائل الفن يجب أن تكون

موضوع الفن أو مندرجة فيه مع انه ممن صرح بأن موضوعه ذات النبي صلى الله عليه وسلم فهذا من السهو أو من التساهل * وأعلم أنه لا يجب في الانصاف بهذا العلم الاحاطة بجميع مسائله لان هذا مما لا يطاق ولم يتفق لاحد من المحدثين بل المدار على جهة منها لها وقع بحيث يترتب عليها عرفا انصافه بأنه محدث * وفائدته الاحتراز عن الخطأ في اعتقاد أحوال النبي صلى الله عليه وسلم والافتداء به فيما ينبغي فيه ذلك بأن لم يكن من أحواله الجلية ولا من خصوصياته صلى الله عليه وسلم لتحصيل سعادة الدارين وجمع أحواله صلى الله عليه وسلم وحفظها عن الضياع لاستنباط الاحكام الشرعية منها عند الحاجة الى ذلك ونقل العزيزي عن إلكرماني على البخاري ان غايته هو الفوز بسعادة الدارين * والثاني علم يعرف به أحوال المتن والسند من حيث القبول والرد أي قواعد كلية يعرف بها أحوال الاحاديث الجزئية وأحوال رواياتها كذلك من حيث قبول الحديث أي ثبوت انه عن النبي صلى الله عليه وسلم ورده أي عدم ثبوت انه عنه كقولهم كل حديث اشتمل على اتصال السند والعدالة والضبط وخلا عن الشذوذ وعن العلة القادحة فهو صحيح وقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كذلك فهو صحيح وكقولهم كل حديث اختلف فيه شيء من ذلك فهو ضعيف وقوله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة وأيام التشريق أيام أكل وشرب كذلك لانه شذ فيه موسى بن علي بالتصغير من بين الرواة الثقات بزيادة يوم عرفة فهو ضعيف وخرج يقولنا من حيث القبول والرد معرفة أحوالها لامن تلك الحيشة فليست من هذا العلم والمراد القبول والرد من جهة رواية الحديث ونقله وثبوتة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما مررت الاشارة اليه لامن جهة أنه يعمل

به أولا يعمل به ولا من جهة تأخره وتقدمه وهي معرفة الناسخ
والمنسوخ ونحو ذلك كعارضته للكتاب أو الاجماع المحتاجة للترجيح
فانه من علم الاصول لانه في قوة انه يستدل به على الحكم أولا يستدل
به وأما معرفة سبب النسخية والمنسوخية في كل حديث بخصوصه فالمتجه
انها من فن الحديث رواية لانها ترجع الى نقل الحديث مشتملا على
ما يفيد نسخ غيره كما في قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها وكتفئده بزمن متأخر عن زمن غيره وأما ما ذكره
النووي في مقدمة شرح مسلم ان معرفة الناسخ والمنسوخ والحاص
والعام والمجمل والمبين من علم الحديث فالوجه ان مراده بذلك كونها
من علم الحديث اذا كانت من حيث ثبوت الحديث عن النبي صلى الله
عليه وسلم لانه مثلا لولا بيان ان أحد المتخالفين ناسخ للآخر أو مخصص
أو مبين له لزم ان أحدهما غير ثابت عنه صلى الله عليه وسلم وأما
معرفة من حيث الاستدلال بها فهي من الاصول واحتمال اشتراك
العلمين عنده في بعض المباحث بعيد عن التحقيق * وهذا على ان علم
الحديث مسائل وأما على انه تصورات كما سيأتي فيجوز ان معرفة تلك
الاشياء منه ومعرفة أحوالها من الاصول وتكون الاولى من مبادئ
الثانية * وعرفه بعض الافاضل بأنه علم بقوانين يعرف بها أحوال
السند والمتن من صحة وحسن وضعف وعلو ونزول وكيفية التحمل
والاداء وصفات الرجال وغير ذلك والظاهر ان معنى العلم في كلامه
الادراك لتعديته بالباء ويمكن انها للسببية فيكون بمعنى الملكة وانها
للتصور فيكون بمعنى القواعد كما مر وتمثل الشيخ الايارى لتلك
القوانين التي هي القواعد بقوله الصحيح ما احتوى على اتصال السند
والعدالة

والعدالة الخ والضعيف ما خلا عنها أو عن بعضها ليس على ما ينبغي لانه من قبيل التعريف وكيفية التحمل كسماعه الحديث من الشيخ وقراءته عليه وتناوله منه مكتوباً فهي داخله في أحوال السند فتكون مجرورة عطفاً على الصحة لترجع كلها الى موضوع واحد وقول بعضهم انها مرفوعة عطفاً على الاحوال مخالف لذلك واطاهر السياق ولا حاجة اليه والاداء كقول الشيخ للتلميذ * حدثنا فلان أو أخبرنا فلان أو أملى علينا فلان وصفات الرجال كالعدالة والنسق فهي من تلك الاحوال أيضاً وقوله وغير ذلك كالرواية بالمعنى وطبقات الرجال ورواية الاصاغر عن الاكبر وكيفية الكشط ونحو ذلك مما يتعلق بقبول الحديث ورده ثم ان قوله وغير ذلك منافٍ للتعريف لما فيه من الابهام فلما أن يكون اتكالا على سرد جميع الاحوال في بعض كتب الفن واما أن يكون المبنى وغير ذلك مما هو على نمطه كما أشرنا اليه * وعرفه بعضهم بأنه علم يعرف به حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها حقيقة الرواية نقل السنة ونحوها كأقوال الصحابة وشروطها أنواع التحمل وأنواعها الاتصال والانتطاع ونحوهما وأحكامها القبول والرد وحال الرواة العدالة والجرح وشروطهم الاسلام والبلوغ والعقل والعدالة الى آخر ما ذكره وأصناف المرويات هي المصنفات من المسانيد والمراسيل ونحوهما أحاديث أو آثار أو غيرها كما قيل وما يتعلق بها هو مصطلحات أهلها * وهذا كله يمكن أن يرجع الى ما تقدم وان كان ظاهره ان ذلك الفن من قبيل التصورات * وصرح عبد الحكيم على المعطول بأن فن الحديث من قبيل التصورات فيكون المقصود منه ضبط أنواع الحديث وتقسيمها من حيث قبوله ورده ومعرفة

كل قسم من أفسامه بحده أو رسمه * وعلى هذا فيكون كلامه محمولا على فن الحديث دراية بالمعنى المشهور وكذلك بالمعنى الذي لم يشتهر يمكن جملة من قبيل التصورات كما قيل بذلك في علم التفسير وكذلك فن الرواية بالمعنى الذي لم يشتهر فانه عين فن الدراية بالمعنى المشهور وأما فن الرواية بالمعنى المشهور فجعله من قبيل التصورات بعيد أو غير سديد بقی ان يقال على ما تقرر من ان هذا الفن قواعد كلية يجوز أن يكون الشخص عالما بفن الدراية المشهور وان لم يطالع على حال كل حديث بخصوصه بل وان لم يعرف الاحاديث نفسها أصلا كما يعرف قواعد النحو وان لم يعرف اللغة ولم يحفظ منها شيئا * ويؤيده انهم قد يحملوه مقدمة للرواية ويحتمل ان العالم به هو من تتبعها حديثا حديثا على قدر الطاقة وعرف أحوالها ودرجاتها في الثبوت عن النبي صلى الله عليه وسلم تفصيلا فتكون مسائله جزئية وتكون معرفة الانواع اجمالا من قبيل المقدمات التي تذكر في مبادئ الفنون لتوقفها عليها كما ميز البخاري بين صحيحها وغيره على قدر طاقته وألف بعضهم في مرسلها وبعضهم في مسندها وبعضهم في غيرها الى غير ذلك فلا يتحقق فن الدراية الا بعد تحقق فن الرواية * وموضوعه السند والمتن من حيث القبول والرد والسند هو سلسلة رواة الحديث لا كل واحد منهم على انفراد لان السند يتصف بما لا يتصف به الواحد كالانصال والاقطاع والعلو والازول وتعبير بعضهم عنه برجال الاسناد جرى على الغالب والافوه يشمل النساء ويطلق عليه الاسناد أيضا والمتن هو الخبر الذي ينقله الراوي الى غيره سواء كان قولياً أو فعلياً أو غيرهما وليس المراد خصوص اللفظ المنقول بل معناه أو ما يشملهما لصحة رواية

الحديث بالمعنى وتسمية المروى كذلك حديثا مع ان المروى هو المعنى ولما كان الغالب ذكره عقب سنده فسرهم بعضهم بما ينهى اليه السند وقد يسمى المتن بالسند أيضاً وخرج بقولنا من حيث القبول والرد المتن من حيث الاستدلال به وعدمه وعمومه وخصومه واجماله وتبينه الى غير ذلك فانه من موضوع علم الاصول ثم انه باعتبار اتحاد جهة الموضوعية هنا وهي القبول والرد صار الموضوع كأنه شئ واحد وان كان متعدد في ذاته وما كان في هذا الفن موضوعه غير المتن والسند فهو دخیل فيه لفائدة أوراجع الى ماموضوعه من المتن أو السند بنوع تأويل (ومسائله) اما أن تكون باحثة عن أحوال السند ككونه عاليا أو نازلا وكون رجاله عدولا أو فسقة ومدلسين أو غير مدلسين وضابطين أو غير ضابطين وكونهم صحابة أو بمن دونهم من الطبقات وضبط أسماهم وأنسابهم ومواليدهم ووفياتهم ونحو ذلك من الصفات واما أن تكون باحثة عن أحوال المتن ككونه مرفوعاً أو موقوفاً أو نحو ذلك من صفات الحديث واما أن تكون باحثة عن حالهما معا ككون الحديث صحيحاً أو ضعيفاً لان الصفات المرتب عليها الصحة بعضها في المتن وبعضها في السند وكذلك المرتب عليها الضعف كذا قالوا بناء على الظاهر من ان بعض الاحوال يتحقق في المتن تارة وفي السند تارة والذي يظهر ان أحوال المتن هي المقصودة بالذات وان البحث عن أحوال السند انما هو لبيان أحوال المتن فمثلا البحث عن ضبط الراوى ويقظته انما هو لاجل اثبات صحة الحديث وعن فسقه أو غفلته انما هو لاجل اثبات ضعف الحديث ولذلك يقال حديث صحيح لضبط راويه أو ضعيف لغفلته وكذلك العلو والنزول فان البحث عنهما انما هو

لأثبت ان الحديث على الاسناد فيقدم أو نازله فيؤخر ومن هنا يظهر انه لو قيل في تعريف هذا الفن انه علم يعرف به أحوال الحديث من حيث قبوله وردده لكفي ويكون موضوعه هو الحديث من تلك الحيشة وتكون مسأله كلها باحثه عن أحوال الاحاديث من حيث قبولها وردها ولو بواسطة ولكن لما كان كثير من مباحثه في أحوال الرجال وربما دوت وحدها من غير ذكر متون جعلوا البحث عنها كالمقصود بالذات واعتبروه مستقلا وان كانت غايته معرفة حال الحديث * فان قلت القرآن يتصف ببعض الاحوال المبحوث عنها في هذا الفن ككون بعض قراآته متواتراً وبعضها آحادا مشهورا أو عززا أو شاذا فهل البحث عن حال القرآن من تلك الجهة داخل في فن الحديث * قلت الظاهر عدم دخوله فيه لعدم دخول القرآن في موضوعه ولاستغنائه بفن القراءات واتصاف القراءات الواردة فيه ببعض تلك الاحوال لا يقتضى دخوله هنا لان كثيرا من أحوال الحديث يوجد في غيره من مطلق الاخبار المروية كما في الاخبار التاريخية ولم يبحثوا عنها في هذا الفن اما لعدم تعلق غرضهم بها واما لانها لا تتصف بجميع الاحوال المبحوث عنها هنا ككون الخبر مرفوعا أو موقوفا أو مقطوعا أو مرسلا على انه قد يختلف الاصطلاح في البابين فان القراء والاصوليين يطلقون الشأن في القرآن على ما ليس متواتر ولو كان شائما بخلافه في مصطلح الحديث وأما لو تكلفت ادخال القرآن في أقواله صلى الله عليه وسلم فلا مانع من دخول البحث عن أحواله من تلك الجهة في هذا الفن اكن الوجه هو الاول * فان قلت اذا كانت هذه الاحوال يوجد بعضها في غير الحديث لم تكن من عوارضه الذاتية بل الغريبة

فلا يكون موضوعها الحديث بخصوصه بل مطلق الخبر الشامل له ولغيره
 * قلت يمكن اجراء ذلك على مذهب المتأخرين من ان ما يعرض للشيء
 لجزئه الاعم كمطلق الخبر هنا ولو عن غير النبي صلى الله عليه وسلم
 واتباعه من قبيل العرض الذاتي كما تقدم في بحث الموضوع على ان
 ارباب الحديث لا يعتبرون مثل ذلك من تدقيقات الحكماء وتمثيل الشيخ
 الاياري فيما كتبه على مقدمة القسطلاني لمسائل هذا العلم تبعاً لغيره
 بقوله كل حديث صحيح يقبل أو يستدل به وكل ضعيف يقبل في فضائل
 الاعمال ولا يستدل به على الاحكام ليس على ما ينبغي لان الاستدلال
 بحث آخر بعد البحث عن صحة ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه
 وسلم وضعف ثبوته عنه وليس من مسائل الفن بل مما يترتب عليها لان
 البحث عن الاستدلال بالحديث بعد ثبوت كونه حديثاً * والاول من
 فن الاصول والثاني من فن الحديث ويمكن انه لما كان صحة الاستدلال
 لازمة لصحة الحديث وعدم صحته لازم لضعف الحديث مثل بذلك
 تسامحاً وكأنه حمل الصحة والضعف على الحديث * وقائده منها معرفة
 ما يقبل وما يرد من جزئيات المتن والسند ومعنى قبول المتن اعتقاد
 ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ومعنى رده عدم اعتقاد ذلك ومعنى
 قبول السند اعتماده والاخذ بمرويه * ومعنى رده عدم ذلك ويمكن
 ان يقتصر في الفائدة على قبول الحديث ورده لان قبول الراوى ورده
 انما هو ليقبل مرويه أو يرد واذا عرف المقبول من المردود عرف
 اما يصلح للاستدلال من غيره واذا عرف ذلك صح اقتداؤه برسول
 الله صلى الله عليه وسلم وكان منجياً عند الله تعالى لبذله وسعه ولا يكلف
 لله نفساً الا وسعها هنا على ان مسائله كلية وأما على انها جزئية باحثة

عن حال كل فرد فرد من أفراد المتن والسند فيكون البحث عنها هو
 عين المعرفة المتقدمة وتكون فائدته جواز أدائه لمن يرويه عنه أو امتناعه
 وصحة العمل بالمقبول واجتناب المردود ومن فائدته أيضا معرفة
 ما يفيد العلم من الحديث وهو المتواتر وما يفيد الظن وهو الآحاد
 ومنها كمال الاقتدار على فهم كلام الله تعالى لانه من وسائله كما قال
 تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم * وفضله انه أشرف من علوم العربية
 لانها وسائل بالنسبة اليه وان كان غيره من العلوم الشرعية أفضل منه
 ونسبته انه بعد علوم العربية وقبل غيره من العلوم الشرعية وان كانت
 معرفة العقائد التوحيدية اجمالا وما تصح به العبادة والمعاملة الضرورية
 من الاحكام الفقهية لا بد من تقديمها على جميع العلوم واسمه علم
 الحديث لتعلقه بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أعني أقواله وهي
 في مقام التشريع أكثر وأدل من أفعاله ولان السنة كلها معتمدها
 التحديث من الشيخ للتلميذ * ونقل عن الكرماني على البخاري ان
 ذلك لان الحديث بمعنى السنة مقابل للكتاب الذي هو القرآن وهو
 قديم والحديث في اللغة مقابل للقديم * وواضعه رواية هو محمد بن
 شهاب الزهري وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم لما كتب عمر بن
 عبد العزيز الى أهل الآفاق ان انظروا الى ما كان من حديث رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أوسنته فاكتبوه فاني خفت دروس العلم وذهاب
 العلماء وقال في مقدمة الفتح أول من جمع في ذلك الربيع بن صبيح
 وسعيد بن عروة وغيرهما اه ولعله قبل امر ابن عبد العزيز والا
 وجه ان كلا من ذكر أول من وضع فيه بحسب قطره كما صرحوا به
 فلا تنافي * وواضع علم الحديث دراية القاضي أبو محمد الراهمزمي

والحاكم أبو عبد الله النيسابوري * وحكمه الوجوب العيني ان تعين
والكفائي ان لم يتعين حتى يحيط بمعظمه ثم التذب بعد ذلك والظاهر
أنه لا تعتربه الاباحة لانه قربة لاندراجه في العلم الذي حث عليه الشارع
وطريق استمداده استقراء أحوال النبي صلى الله عليه وسلم كذا قيل
والتحقيق ان فن الرواية من النقل عن الصحابة ومن بعدهم وفن
الدراية من استقراء أحوال الراوي والمروي ويمكن رجوع ما قيل الي
ذلك التفصيل * وما كان وسيلة الى التفسير كما مر ناسب ذكر التفسير
عقبه وضعا أيضا

❦ مبادئ علم التفسير ❦

هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالاته على مراد
الله تعالى بقدر الطاقة البشرية والمراد بالعلم المسائل وخرج بالقرآن
العلوم الباحثة عن أحوال غيره وبدلالاته على مراد الله تعالى العلوم
الباحثة عن أحواله من غير تلك الجهة كعلم القراءات فانه يبحث عن
أحوال القرآن من حيث ضبط ألفاظه وكيفية أدائها وخرج علم الرسم
العماني فانه يبحث عن أحوال ألفاظ القرآن من حيث كيفية إيرادها
في الكتابة * فان قلت هذا متعلق بالتقوش لا بالألفاظ فلم يدخل في
البحث عن أحوال القرآن * قلت قد جعلوا علم الخط باحثا عن أحوال
اللفظ العربي وعدوه من علوم اللغة العربية فيكون علم الرسم داخلا في
البحث عن أحوال القرآن فيحتاج الى خروجه بتلك الحثية وخرج
بها أيضا البحث عن حاله من حيث انه مخلوق أو غير مخلوق فانه تكفل
به المتكلمون ومن حيث حرمة قراءته على الجنب ونحوها فانه من
الفقه ومن قولنا بقدر الطاقة البشرية يعلم انه لا يقدح في العلم بالتفسير

عدم العلم بمعاني المتشابهات وعدم العلم بمراد الله في الواقع ونفس الامر فان هذا العلم ينقسم الى تفسير وتأويل فالاول هو الجزم بأن هذا اللفظ مثلا معناه كذا ولا يكون الا بنقل من كتاب أو سنة أو أثر ولا يجوز الا بتوقيف لانه كالشهادة على الله والقطع بأنه أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ولذا جزم الحاكم بأن تفسير الصحابي مطلقا في حكم المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال أبو حيان ماملخصه انه يمكن استنباط التفسير من القواعد العربية لمن تبجر فيها وان تفسير الصحابي الفصيح يجوز أن يكون بمقتضى لغته ولا يتوقف على نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم اه. والثاني هو ترجيح أحد المعنيين أو المعاني التي يحتملها اللفظ بلا قطع وهذا يمكن ادراكه بالقواعد العربية وغيرها ولا يتوقف على نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو داخل في علم التفسير أيضا وان وقع في المتشابه من القرآن لانه بحث عن معنى القرآن بقدر الطاقة البشرية وبالجملة فالنفسير ما يرجع الى الرواية والتأويل ما يرجع الى الدراية كما في القنرى على المطول * فان قلت لم سمي القسمان باسم أحدهما دون الآخر * قلت لان قسم التفسير هو الاصل والام والركن الاهم فغلب على التأويل * فان قلت مسائل هذا العلم قواعد كلية كغالب العلوم أو مسائل جزئية * قلت اذا علمت انه باحث عن أحوال القران وهو في الخارج أمر جزئي واجزاؤه أيضا الفاظ جزئية علمت ان مسائله جزئية كقولاك الاسم معناه الدال على المسمى والله معناه الذات الاقدس والرحمن معناه المحسن * فان قلت نقلوا عن ابن عباس ان يأبها الناس خطاب لاهل مكة ويأبها الذين آمنوا خطاب لاهل المدينة في أى موضع كان من القرآن أفليس هذا ونحوه من القواعد الكلية * قلت

الذي يظهر لي انه كذلك لان لفظ يأبها الناس متعدد في مواضع مختلفة من القرآن وكل افراده مندرجة تحت قول ابن عباس يأبها الناس وكذلك لفظ يأبها الذين آمنوا لانه لم يخص كلامه بلفظ مخصوص في موضع معين * فان قلت صرحوا بأن اللفظ لايتعدد بتعدد محله وهو يفيد ان هذا من قبيل المسائل الجزئية * قلت قائل ذلك هم علماء الادب الذين لايتزمون تدقيقات الحكماء فان تبعهم فلا عليك وقيل انه علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز من جهة نزوله وسنده وأدائه وألفاظه ومعانيه المتعلقة بالالفاظ والمتعلقة بالاحكام ونزوله أى سببه ومكانه وزمانه وسنده أى كونه متواترا أو أحادا أو شاذا وأداؤه أى كالدوام والادغام وألفاظه أى ككونها حقيقة أو مجازا أو مشتركا أو مترادفا أو صحيحا أو معطلا أو معربا أو مبنيًا ومعانيه المتعلقة بالالفاظ كالفصل والوصل وبالأحكام كالعموم والخصوص والاحكام والنسخ فدخل فيه علم القراءات وعلم الأصول وعلم الادب أى ما يحتاج اليه من ذلك ويمكن رجوع هذا التعريف للتعريف المتقدم لان البحث عن تلك الجهات يرجع الى بيان المعنى الذي أراده الله تعالى من القرآن وأما دخول الأصول والادب فمنوع لان الداخلة هنا إنما هو جزئيات مما اندرج تحت قواعدهما وذكر القراءات فيه من حيث بيان معنى كل قراءة ورجوع بعضها الى بعض لامن حيث روايتها وثبوتها فقط هذا وصرح عبد الحكيم على المطول بأن علم التفسير من قبيل التصورات فيكون المقصود منه تصور معاني ألفاظه وحينئذ يكون من قبيل التعاريف لكن أكثرها بل كلها من قبيل التعاريف اللفظية وتقدم ان السيد يجعلها من قبيل التصديقات لانها ترجع الى الحكم على الالفاظ

بأنها مفيدة لهذه المعاني وعليه فيكون التفسير من قبيل التصديقات
 فيوافق غالب العلوم * وموضوعه القرآن المجيد من حيث دلالاته على
 مراد الله تعالى وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
 للاعجاز بأى سورة منه المتعبد بتلاوته والمشهور ان القرآن منزل من
 عنده تعالى على لسان جبريل عليه السلام بلفظه ومعناه * وفي حاشية
 الشرقاوى على التحرير انه قيل ان المنزل هو المعنى فقط فقيل عبر
 عنه جبريل بألفاظ من عنده وقيل تلقفته روحه صلى الله عليه وسلم
 من روح جبريل واجتذبت منها وعبر عنه صلى الله عليه وسلم بألفاظ
 من عنده اه واجتذاب روح من روح غير بعيد عقلا لمشاهدة مثله
 في الجمادات كما في المغناطيس وأغرب الشيخ الدباع فقال في ابرزه
 ان الملك مركب من النور والعقل فقط والانسان مركب منهما ومن
 التراب والروح وعليه فيراد بروح جبريل ذاته أو عقله وكونه منزلا
 للاعجاز بمعنى انه يترتب عليه الاعجاز وهذا لا ينافي انه يترتب عليه
 غيره كيان الاحكام وهداية الانام والتبشير والانذار وكون الاعجاز بسورة
 منه هو المشهور ومثلها قدرها وأقوله ثلاث آيات وقيل ان الآية الواحدة
 معجزة أيضا بل قيل ان الجملة الواحدة معجزة ذكرهما القاضي عياض
 في الشفا * وقيل المعجز اما سورة من الطوال واما عشر سور من
 الاوساط واختاره السكاكي كما في خاتمة مفتاحه وخرج من التعريف
 سائر الكتب المنزلة على غيره صلى الله عليه وسلم والاحاديث حتى
 القدسية وما نسخت تلاوته وحكمه وما نسخت تلاوته دون حكمه وان
 سبق التعمد بتلاوتهما وخرجت القرآت الشاذة أيضا لعدم التعمد
 بتلاوتها ويدخل فيه ما نسخ حكمه دون تلاوته * فان قلت اذا خرج

منسوخ التلاوة بقسميه والشاذ من القرآن ومن السنة أيضا لان ما ذكر
ليس من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبحث عنه بخصوصه فهل
هو ساقط عن درجة الاعتبار أم يبحث عنه في غير الحديث والتفسير
* قلت اما منسوخ التلاوة والحكم فالظاهر سقوطه عن درجة الاعتبار
من زمن الصحابة رضى الله عنهم بل من ازمه صلى الله عليه وسلم كما
ذكر في تفسير قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما منسوخ
التلاوة دون الحكم والشاذ فقد يبحث عنهما المفسرون لايضاح معنى
لفظ قرآنى كما في قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله
أخ أو أخت فللكل واحد منهما السدس فان المراد بالاخ والأخت يتضح
باللفظ الذى قرأ به بعضهم * وهو قوله تعالى من أم وكما في قوله تعالى
وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم فان مقدار الرضاعة المحرمة علم بما نسخ من
قوله تعالى في موضع آخر خمس رضعات معلومات يحرم من وهلم جرا
وقد يبحث عنه الفقهاء عند استنباط الاحكام من القرآن أو الحديث فهو
من لواحق الكتاب والسنة لادخل فيهما ولا مستقل بغير عنهما وان
ذكرت مباحث الشاذ في فن القراءات وخرج عنه أيضا الالفاظ التى
تقدر في القرآن لتوقف دلالة بعض ألفاظه على تقديرها فانها ليست
من القرآن وان كانت مرادة له تعالى كما صرح به الشرفاوى على
التحرير وخرج بقولنا من حيث دلالاته على مراد الله تعالى موضوع
فن القراءات فانه القرآن من حيث اختلاف ألفاظه بزيادة أو نقص أو
مد أو قصر أو تفخيم أو ترقيق أو تخفيف للهمزة أو تحقيق أو نحو ذلك
لامن حيث دلالاته على معناه وكذلك موضوع الرسم العثمانى فانه القرآن
من حيث كتابة ألفاظه ثم ان مفهوم القرآن بهذا المعنى أمر كللى يصدق

على مجموعه وعلى بعضه ولو حرفاً واحداً بل لو فرض له فرد آخر غير هذا المهود لصدق عليه فيكون اسم جنس ولا يتأني شموله للبعض تقييده بالاعجاز بسورة منه لان المعنى بسورة من جنسه وكذلك مفهوم القرآن بمعنى ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتراً فهو كلّي أيضاً لصدقه بالبعض ويخرج عنه جميع ما مر حتى القراآت الشاذة لانها لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما احتص بمصحف أبي رضى الله عنه أو الشهرة كما احتص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه كما أفاده في التلويح * فان قلت انه يشمل أسماء السور وأعدادها مما تواتر نقله بين دفتي المصحف * قلت المقصود ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم على وجه انه قرآن هذا ولكنهم صرحوا بأن المراد بالقرآن ما صدق عليه ذلك المفهوم وهو الفرد المشخص الذى هو مجموع الالفاظ المعهود خارجاً فيكون القرآن علماً شخصياً عليه كباقي أسماء الكتب والتراجم وتشخصه اما باعتبار تأليفه المخصوص الذى لا يختلف بتعدد المحل أو بملاحظة تأليفه وقيامه بأول لسان اخترعه الله فيه وهو لسان جبريل عليه السلام كما نقل ابن قاسم عن الكمال وغيره وأفاد الفري على التلويح ان القرآن لا يجوز ان يكون واحداً بالشخص لان فيه قراآت مختلفة فاما ان يقال انه عبارة عن مجموعها كلها حتى لا يحنث من حلف لا يقرأ القرآن وقرأه بواحدة منها والظاهر خلافه واما ان يكون عبارة عن تمام ما يشتمل على قراءة معينة منها وهو تحكم أو واحدة مطلقة فقد تعدد الذات ولم يتوقف تعدده على تعدد المحلات اه وقد يقال ان ذلك المشخص هو المجموع المركب من الالفاظ التى اتفق فيها القراء ومن الالفاظ غير معينة من الالفاظ التى اختلفوا فيها فمثلاً * قوله تعالى

أنذرهم قرأه حفص هكذا وقرأه ورش بتسهيل الهزرة الثانية ووصل
 الميم بواو فالجمل هو جزء من القرآن هو إحدى القراءتين لا يسبها لكن
 هذا ربما لا يظهر عند اختلافهم بالزيادة والتقص إلا أن يحمل الجملة
 التي وقع فيها ذلك كالكلمة المختلف في صفاتها ويبقى النظر في اختلافهم
 في البسمة هل هي آية من كل سورة أم لا والأوجه أن يقال اختلاف
 القراء إما في صفات الالفاظ وإما في زيادات تزد عليها فذلك المشخص هو
 مجموع الالفاظ المتفق على اثباتها الموصوفة بأي صفة من تلك الصفات
 التي اختلفوا فيها وتمدد صفاتها لا يقدح في تشخيص ذاتها وإما الالفاظ
 التي أثبتها بعضهم ونفاها بعضهم فهي جزء من ذلك المشخص عند
 المثبت وليست جزءاً منه عند النافي ولا يضر ذلك في تشخيصه أيضاً
 وبالجملة فقد يطلق القرآن على الفرد المشخص وهو مجموع ما نزل على
 محمد صلى الله عليه وسلم لتعبه بتلاوته وقد يطلق على المفهوم الكلي
 وهو مطابق ما نزل كذلك الصادق بذلك المجموع ويتضمنه وعلى كل
 حال فاختصاص القرآن بالكتاب المحمدي بطريق الغلبة والافتقار
 القاضي عياض في شفاؤه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال خفف على داود القرآن فكان يأمر بدوايه أن تسرج فيقرأ القرآن
 قبل أن تسرج يعنى الزبور وهذا يفيدان القرآن في الاصل كل ما يقرأ
 به فاختصاصه بالكتاب المحمدي إنما هو بطريق الغلبة ثم على أن
 مفهومه كلي يكون كل لفظ من ألفاظه جزئياً من جزئياته وعلى أنه
 مشخص يكون كل لفظ منه جزء من أجزائه فموضوعات مسائل التفسير
 على الأول جزئيات من موضوعه وعلى الثاني أجزاء منه * ومسائله
 إما أن تكون باحثة عن الأمر أو الهسى أو عن الوعد والوعيد أو عن

الوعظ أو عن أخبار السابقين كقولنا أقيموا الصلاة معناه الأمر بالصلاة
 ولا تقربوا الزنا معناه النهي عن الزنا والمسائل المبحوث فيها عن معنى
 اللفظ المفرد راجعة إلى ما ذكرنا من الأنواع بل بعض تلك الأنواع
 يرجع إلى بعض * فإن قلت كثيرا ما يذكر فيه من مسائل القراءات
 ومن جزئيات مسائل النحو والصرف وغير ذلك من العلوم كقولهم
 الاسم مشتق من السمو وأصله سمو والله مشتق من إله إذا عبد وأصله
 الإله والرحمن مشتق من الرحمة بمعنى الإحسان فهل تلك المسائل من
 التفسير * قلت الظاهر أنها منه لأنها وإن لم تكن مقصودة بالذات فهي
 وسيلة للمقصود بالذات وهو بيان معاني الألفاظ لأنه إذا علم أن لفظ
 الجلالة مشتق من إله بمعنى عبد علم أن معناه المعبود وإذا علم أن الرحمن
 من الرحمة بمعنى الإحسان علم أن معناه المحسن وهكذا ولا ينافي ذلك
 كونها من مبادئه لأن مقاصده لأنهم كثيرا ما يطلقون اسم الفن على
 ما يشمل مبادئه * ولهذا جعلت المبادئ جزءا من العلوم بل قد يستغنى
 بمثل ذلك في بيان المعنى المقصود بالذات فيكون مقصودا بالذات * فإن
 قلت كثير من مسائل اللغة ما هو مذکور في التفسير ومبين للمعنى بذاته
 لا وسيلة إلى بيان المعنى كقولك الصيب معناه المطر النازل فإنها مسألة
 لغوية وهي بمنها مسألة تفسيرية * قلت إن كان المحكوم عليه فيها هو لفظ
 الصيب مطلقا ولو لم يكن قرآنا فهي من قبيل الوسائل لا المقاصد وإن
 كان هو لفظ الصيب المقيد بكونه قرآنا فهي مسألة تفسيرية مقصودة
 بالذات للغوية وأيضا الحكم في المسئلة اللغوية راجع لما عند العرب
 وفي التفسيرية لما عند الله تعالى * فإن قلت ما وجه قول بعضهم دليل
 بالتفسير الكتاب والسنة ولفظ العرب العربية واستمداده من علمي أصول

الدين وأصول الفقه مع أنه متوقف على كل منها بل وعلى غيرها على
السواء * قلت لعله اعتبر في الثلاثة الاول أنها مثبتة لمسائله فجعلها دليلا
وفي الاخيرين انهما كالمادة لبعض مسائله فجعلهما مستمدا * وقائده
زيادة التذکر والاعتبار عند تلاوة القرآن والاقتدار على استنباط
الاحكام الشرعية عند الحاجة فانه أصل أدلة الاحكام الفقهية والقائد
التوحيدية لا يعتمد بها ما لم تؤخذ من القرآن * وفضله انه أشرف من
علوم العربية ومن علم الحديث لعظم قائده وشرف موضوعه بالنسبة لها
ونسبته لماعداه من العلوم تعلم من استمداده فينبغي تأخيريه في
التحصيل عن العلوم التي يستمد هو منها * واسمه التفسير لانه يبين فيه
معاني كلام الله تعالى والتفسير في اللغة الكشف والتبيين واختص باسم
التفسير دون بقية العلوم المشتملة على الكشف والتبيين لانه لخطر أمره
واحتياجه الى زيادة الاستمداد حيث اشتمل على تبيين مراد الله تعالى
من كلامه القديم كان كأنه هو التفسير دون ماعداه وواضعه الامام
مالك بن أنس وأما ما نقل عن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين
فلم يكن على سبيل التدوين والاحاطة بجميع ذلك الفن * وحكمه
الوجوب العيني أو الكفائي أو التدب كما في علم الحديث * واستمداده
من علوم العربية ومن الاصول ومن الكتاب والسنة والاجماع بل
والقياس كتفسير آية بمعنى لم يرد فيها عن الشارع قياسا على تفسير آية
أخرى بذلك وارد عن الشارع ولما كان متعلقا بالركن الاعظم من
أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس المبحوث عنها في
الاصول كان الاصول ههنا مؤخرًا عنه بل هو بالنسبة للاصول بمنزلة
الجزء من الكل والكل مؤخر عن الجزء فكذا هو بمنزلة وهو

مبادئ علم أصول الفقه

الاصل في اللغة ما يبنى عليه غيره حسيا كان أو عقليا كابتداء المعلوم على علته والمدلول على دليله * وفي عرف العلماء بمعنى القاعدة وهي القضية الكلية التي يعرف بها أحكام جزئياتها * وفي اصطلاح الاصوليين بمعنى الدليل الاجمالي وبمعنى الامر المقيس عليه غيره في الحكم وبمعنى الحكم السابق المستصحب ويطلق في اصطلاح الفقهاء على الدليل التفصيلي كقولهم الاصل في وجوب الوضوء قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ والفقهاء في اللغة الفهم * وفي الاصطلاح معرفة الاحكام الشرعية القرعية وازضافة الاصول اليه تفيد اختصاصه بها كما هو قاعدة الاضافة * فان قلت أصول الفقه قد يبنى عليها غير الفقه فلا يختص بها * قلت هو مختص بها من حيث أصليتها له ودلالتها عليه لا من حيث ذاتها ولا من حيث أصليتها لغيره على ان الاصول مادون الا بالنظر لابتداء الفقه عليه فالاختصاص بحسب القصد فلا ينافي ابتداء الغير وان لم يقصد فعنى أصول الفقه بحسب اللغة الاشياء التي يبنى عليها الفهم وبحسب الاصطلاح القواعد والادلة الدالة على تلك الاحكام ويمكن اعتبار المضاف بالمعنى اللغوي والمضاف اليه بالمعنى الاصطلاحي كما هو ظاهر كلامهم فيكون معناه الاشياء التي تبنى عليها الاحكام لكنه يكون ملفقا من اللغوي والاصطلاحي ويعد هنا عكسه لان المقصود بالازضافة تبيين الاول بالثاني فينبغي ان يكون هو معنا والانسب هو التمين الذي به ينطبق المعنى الاضافي على المعنى اللغوي الا اني هذا والتحقيق ان الدليل في ذاته اصل للحكم في ذاته بمعنى ان

ثبوت الدليل في الواقع يلزم منه ثبوت الحكم في الواقع ومعرفة أصل
 لمعرفة أى يلزم منها معرفته ثم انه قطع النظر فيه عن معنى الاضافة
 وصار برمته اسما لقن مخصوص بحيث متى أطلق لا ينصرف الا اليه ولا
 يفهم منه غيره الا بقريئة الا انه مشعر بمدح ذلك الفن من حيث انه
 يتوصل به الى الفقه الذى به انتظام أحوال العباد في المعاش والمعاد
 فهو لقب لهذا الفن وهو علم يبحث فيه عن أحوال أدلة الفقه من حيث
 الاستدلال بها على أحكامه أى قواعد كلية يبحث فيها عن العوارض
 الذاتية لادلة الفقه يلزم من العلم بها معرفة أحكام المسائل الجزئية
 المدرجة تحتها كقولنا الامر يفيد ثبوت وجوب المأمور به فقوله
 تعالى أقيموا الصلاة يفيد ثبوت وجوب اقامتها لانه أمر بها وكقولنا
 النهى يفيد ثبوت حرمة المنهى عنه فقوله صلى الله عليه وسلم لا يبيع
 أحدكم على بيع أخيه يفيد ثبوت حرمة البيع على بيع الآخر لانه
 نهى عنه وقولنا مثلاً لانه أمر بها اشارة الى قياس صورته هكذا
 أقيموا الصلاة أمر والامر يفيد الوجوب ونتيجته أقيموا الصلاة يفيد
 وجوبها وعلى هذا فقس بقية الأدلة وصغرى تلك الاقيسة تبين في
 مبادئ الاصول وكبرائها في نفس الاصول ونتيجتها عند الاجتهاد
 وأما كيفية استنباط مسائل الفقه الباحثة عن أحوال أفعال العباد من
 تلك الأدلة كما يأتى فهى كان يقال الصلاة تعلق بها الامر وكل ما تعلق
 به الامر واجب فهذا منتج لثبوت الوجوب للصلاة * وسأتنى تحقيقه في
 بيان الفقه وذلك التركيب هو كيفية النظر في الدليل لانفس الدليل
 فلا يقال الدليل عند الاصوليين مفرد وهذا مركب * وليس الدليل هو
 كون الخطاب أمراً مثلاً بل الدليل نفس الخطاب وكونه أمراً هو

جهة الدلالة كما في العالم وحدونه * فان قلت قد تقرر في الاصول ان الخطاب والامر والنهي تطلق على أنواع الكلام النفسى فما المراد بها هنا قلت لا يخفى ان المراد بها هنا أنواع الكلام اللفظى لانها هي الأدلة * وقد تقرر أيضا ان كلا الاطلاقين حقيقة نخرج عن التعريف ما لا يتعلق بالأدلة من العلوم وخرج ما يتعلق بأدلة غير الفقه وخرج ما يتعلق بأدلة الفقه لامن حيث استنباط الاحكام منها كالم التفسير فانه متعلق بالكتاب وعلم الحديث فانه متعلق بالسنة لكن لامن تلك الحيشة بل الاول من حيث بيان معانيه والثانى من حيث القبول والرد لامن حيث دلالتها على الاحكام الفقهية وعدمها وما يذكر في أثناء مباحته مما ظاهره البحث فيه من حيث القبول والرد كقولهم زيادة العدل مقبولة يجب تأويله بأن المراد القبول في الاستدلال لا مجرد الثبوت عن النبي صلى الله عليه وسلم لئلا يختلط فن الحديث بفن الاصول على ان أصول الفقه لا بدان يعرف به أحوال جميع أدلة الفقه وهذان متعلقان ببعضها وخرج أيضا علم الجدل وهو علم يقتدر به على حفظ أى وضع يراد ولو باطلا وهدم أى وضع يراد ولو حقا لانه يحصل للشخص ولو لم يعرف شيئا من كتاب ولا سنة ولا نحوهما فهو شبيه بالمنطق في عدم تعلقه بأدلة مخصوصة دون غيرها وخرج أيضا علم الخلاف وهو علم يقتدر به على حفظ الاحكام التى استنبطها امام من الأئمة وهدم ما خلفها من غير استناد الى دليل مخصوص لان العالم به ليس باحثا عن أحوال أدلة الفقه وانما هو متمسك بوجود المقتضى للحكم اجمالا عند امامه فيكون ثابتا وبوجود الثاني للحكم الذى يخالفه اجمالا عنده فيكون ذلك الحكم منفيًا فان اطلع الخلافى على أدلة الاحكام واستدل

عليها بها صار مجتهدا وأصوليا * فإن قلت كثير من مباحثه يتعلق بغير
 الأدلة لاسيما مباحث العام والخاص فانهم كثيرا ما يصورون مباحث
 المتخصصة ويمثلونها بصيغ الاقرار والوقف والعتق ويفرغون أحكام
 تلك الصيغ على تلك المباحث * قلت هي وان تعلقت بتفسير الأدلة
 متعلقة بها أيضا وهي المقصودة بالذات منها وأما تصويرها بالصيغ
 المذكورة وتقرير أحكامها عليها فهي زيادة فائدة مناسبة للاصول
 فتكون من حيث تعلقها بالأدلة من الاصول ومن حيث تعلقها بتلك
 الصيغ ليست منه بل تابعة له كالفواعل التي يبنى عليها الفقه نحو قولهم
 اليقين لا يرفع بالشك والمشقة تجلب التيسير كما سيأتي في التنبيه عليه
 على ان تلك الصيغ بمنزلة نصوص الشارع في اعتبار دلالتها على
 معانيها وترتب بعض الأحكام عليها وأدلة الفقه الاجمالية أربعة الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس وما عداها من أنواع الاستدلال كالاستقراء
 فهو راجع اليها والمراد بالكتاب والسنة ما شتملا عليه من الاوامر
 والنواهي وما في معناها مما يفيد الأحكام الفقهية كإعماله صلى الله
 عليه وسلم وتقريراته ويلحق بالكتاب والسنة الآيات المنسوخة التلاوة
 دون الحكم والقراءات المروية آحادا كما مر في مبادئ التفسير وما كان
 تفصيل افراد تلك الأدلة والبحث عن كل واحد منها بخصوصه لا يكاد
 يمكن عنوانوا عن كل نوع منها بعنوان كلي ويخشا عن أحوالها على
 وجه اجمالى كمطلق الامر ومطلق النهى ومطلق الاجماع ومطلق
 القياس لتيسر ذلك واشتراك جزئيات كل نوع فيما يثبت له من الأحكام
 كما هو شأن العلوم القانونية يكون البحث فيها عن أحوال الكلليات
 ويعرف به أحوال الجزئيات فن زاد في التعريف قوله على وجه

كل ما صرح بالمراد ولم يزد شيئا لم يكن يستفاد وأما البحث عن
 أحوال الأدلة تفصيلا على قدر الطاقة فهو وظيفة المجتهد لا الأصولي
 وما قيل إن المقصود في القضايا الكلية هو الحكم على الجزئيات
 المتدرجة تحت موضوع كل منها فيكون البحث في الأصول عن الأدلة
 التفصيلية والأحكام طبيعيات لا كليات فهو مبني على رأى مرجوح في
 القضايا المحصورة بالسور والتحقيق إن الحكم فيها على الطبيعة من
 حيث انطباقها على الأفراد وفي القضايا الطبيعية على الطبيعة من حيث
 ذاتها كما مر في بحث المسائل على أن المراد بالبحث عن الأدلة التفصيلية
 هو الحكم على كل منها بعنوان يخصه وعن الإجمالية هو الحكم
 عليها بعنوانات كلية وذهب امام الحرمين إلى أن القياس ليس من أصول
 الفقه وإنما يبين في كتابه لأن إثبات حجتيه من غرض الأصولي
 لتوقف الفقه عليها ولا يلزم أن كل ما هو غرض للأصولي يكون من
 أصول الفقه * قال الزركشي وشبهته إن أصول الفقه أدلته وأدلتها
 إنما تطلق على المقطوع بها والقياس لا يفيد إلا الظن ولكن لا نسلم
 أن أصول الفقه أدلته فقط سلمنا ولا نسلم أن أدلته لا تفيد إلا القطع
 سلمنا ولا نسلم أن القياس لا يفيد إلا الظن اه وقد يقال إن حجج
 الكتاب والسنة والإجماع قطعية بخلاف حجج القياس وأيضا القياس
 فرع عن دليل الأصل فليكن هو الأصل ولا يقال الإجماع أيضا فرع
 عن مستنده فليكن هو الأصل لانا نقول مستند القياس معلوم بعينه
 بخلاف مستند الإجماع وأحوال تلك الأدلة هي عوارضها الذاتية
 اللاحقة لها من حيث دلالتها على الأحكام الفقهية وهي كما في التوضيح
 أما أن يكون البحث عنها مقصودا بالذات كقولنا الأمر يدل على الوجوب

وأما أن يكون مقصودا بالتبعية كقولنا التكررة في سياق النفي للمعوم ثم
 انها تارة تعرض للادلة في أنفسها كما مر وككون النهي مفيدا للتحريم
 وكون الاجماع حجة وكون القياس حجة وعقدوا لها مبحث
 الكتاب ومبحث السنة ومبحث الاجماع ومبحث القياس وبتبعها مبحث
 الاستدلال الشامل لما عدا الاربعة من الادلة وتارة باعتبار معارضة
 بعضها لبعض ككون النهي مقدما على الامر وكون المثبت مقدما على
 النافي وعقدوا لها مبحث التعادل والتراجع وبينوا فيه ما يرجح به
 أحد الدليلين على الآخر عند التعارض * وهذا في تعارض الادلة
 وأما الترجيح عند تعارض احتماليين في فهم دليل واحد فأغلبه مذكور
 في مبحث الحقيقة والمجاز كتعارض الحقيقة والمجاز والنقل والاضمار
 والاشترك والتخصيص وتارة باعتبار استنباط المجتهد للاحكام منها وعقدوا
 لها مبحث الاجتهاد وبينوا فيه شروط المجتهد وغيرها مما يتعلق بالاجتهاد
 وأشار لذلك مثلا خسرو في المرأة بقوله المراد بأحوالها يعني الادلة
 اعراضها الذاتية باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا وعند التعارض
 أو باعتبار استنباط الاحكام منها * فان قلت رجوع الاحوال الاولى
 واثنائية الى الادلة ظاهر * وأما اثنائية فأمرها مشكل لانها كان المراد
 بها شروط المجتهد التي يجب على الاصولي أن يعرف انها شروط لا بد
 من قيامها بالشخص حتى يصح اجتهاده فليست أحوالا للادلة بل
 للمستدل وان كانت غيرها فلم يبينوها * قلت يمكن أن يراد بها كون
 الادلة مشروطا في المستدل بها اضافة بتلك الصفات حتى تفيد الاحكام *
 بل مثله يقال في كثير من المرجحات كما في الترجيح بعلو الاسناد وفقه
 الراوي الى غير ذلك من صفات الرواة فلما تعلق الاحوال بما

يلبس الادلة كانت متعلقة بالادلة تبعاً على قياس ماقاله التحاة في التعت
 السببي لكن لا ينفى ما في ذلك من التكلف ومن ثم ذهب امام الحرمين
 والقشيري والكمال الى جعل مباحث المرجحات من فن الاصول دون
 مباحث شروط المجتهد وهو وجيه واما ابن السبكي فلم يجعلها جميعاً
 من الاصول * ولذا قال في جمع الجوامع أصول الفقه دلائل الفقه
 الاجمالية وقيل معرفتها والاصولى العارفت بها وبطرق استفادتها
 ومستفيدها فقوله دلائل الفقه جمع دلالة بمعنى دليل وقيل انه جمع
 دليل وسمع له نظائر كليل وسلائل ووصيد ووصايد فلعله مثلها وبه
 يندفع ما قيل ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فاعل غير قياسي
 وهو على تقدير مضاف أى قواعد دلائله يعنى القواعد الباحثة عن أحوال
 دلائله أو المراد بدلائل الفقه تلك القواعد ومعنى الاجمالية الكلية كمطلق
 الامر ومطلق النهى أو كقولنا الامر يدل على الوجوب والنهى يدل على
 التحريم لا التفصيلية كاقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا أو كقولنا اقيموا
 الصلاة يفيد وجوبها ولا تقربوا الزنا يفيد تحريمه لان البحث عنها قصداً
 من وظائف المجتهد فلا ينافي اندراجها في الاجمالية تبعاً والقرينة على
 ذلك التأويل * قوله قبل ذلك الآتى من فن الاصول بالقواعد حيث
 بين القواعد بالفن فقوله وقيل معرفتها المراد بها اعتقادها والتصديق
 بها لانصورها كما هو ظاهر وبه يندفع ماورد عليه من ان الادلة موضوع
 الاصول ومعرفتها تصورها والاصول هو القواعد الباحثة عنها أو التصديق
 بها وقال المحلى في شرحه رجع المصنف الاول بأنه أقرب الى المدلول
 لفة اذ الاصول لفة الادلة اه ولعل عدوله عن التعبير بالقواعد الباحثة
 عن الادلة الى التعبير بالادلة للإشارة الى ذلك * وأورد عليه أن ما

التعريف الاول الى الثاني لان القواعد لا تكون علم الاصول الا باعتبار ادراكها
 والتصديق بها فراجع الامر الى معرفتها فلا معنى للترجيح * وأجيب
 بأنه قد اشتهر ان أسماء العلوم تارة تطلق على ادراك القواعد وتارة
 تطلق على نفس القواعد المدركة ولا يلزم من اعتبار ادراكها رجوع
 الاول الى الثاني ثم انها قد تطلق على ملكة ادراك القواعد أيضا لكن
 لم يذهب أحد الى تعريف الاصول بملكية ادراك القواعد التي ينبنى
 عليها الفقه مع انه كباقي العلوم في صحة تعريفه بذلك ولعلمم اعتبروا
 ما يتوقف عليه الفقه وهو انما يتوقف على القواعد باعتبار معرفتها
 وان لم توجد ملكة ويشير الى هذا انه لم يشترط في الاجتهاد أن تكون
 العلوم التي يتوقف عليها الفقه ملكات للمجتهد الا الشيخ السبكي وأورد
 أيضا ان الاصول لغة ما ينبنى عليها غيرها لا خصوص الأدلة وان سلم
 فلا معنى لقرب الشيء من نفسه * وأجيب بأن المراد ان الاصول
 مما صدقتها الأدلة أو الاصول المضافة الى الفقه معناها الأدلة ولا يلزم
 قرب الشيء من نفسه لان المعنى الاصطلاحي هو الأدلة الاجمالية
 واللفوي صادق بالتفصيلية فليس نفسه وربما يتبادران مراده تعريف
 أصول الفقه بالمعنى الاضافي كما يشعر به إعادة الاضافة في التعريف
 وتعريفه الفقه بعد ذلك ولا ينافيه قوله وقيل معرفتها لانه كما ان الأدلة
 أصل للاحكام كذلك معرفتها أصل لمعرفة الاحكام لكنه أقاد في منع
 المواضع أنه بالمعنى اللقبى مع ملاحظة المعنى الاضافي للإشارة الى وجه
 النقل منه الى المعنى اللقبى ويفيده هنا أيضا قوله دلائل الفقه بالظهار
 لانه لو كان ملاحظا للاضافة لكان المقام للاضمار وايضا انه لم يقل
 دلائله بالاضمار مع تقدم لفظ الفقه لان المتقدم جزء من العلم بالمعنى

له كالزاي من زيد فلا يصح الاضمار بعده واعادة الضمير عليه وأما
 كونه اسما مستقلا والاصول مضافة اليه فذلك باعتبار المعنى الاضافي
 قبل نقله الى العلمية فظهر انه لا اضافة فيه الآن حتى تكون الثانية
 تكريرا لها بل هو اسم لمعنى مفرد واصله صورية وانما عرف الفقه
 مع انه بصدد الاصول لالفقه اظهارا لقدرة الفقه حتى يظهر مدح أصوله
 فاندفع ما قيل لاداعي لتعريفه لانه ليس من الاصول ولم يعرف أصول
 الفقه بالمعنى الاضافي حتى يقال انه عرف المضاف أولا فعرف المضاف
 اليه ثانيا كابن الحاجب وغيره وأراد بطرق استفادتها المرجحات التي
 توجب للمجتهد تقديم أحد الدليلين على الآخر عند التعارض ويطرق
 مستفيدها شروط الاجتهاد التي يتوصل بها المجتهد الى مقصده من
 استفادة الاحكام من الادلة وترجيح أحد الدليلين على الآخر ان
 تعارضا ويمكن انه أراد العارف بمستفيدها أي بأحواله المشروطة في
 الاستفادة وهي تلك الصفات لكن تفوت الاشارة الى جعل الصفات
 طريقا للمرجحات وهو مستند المصنف في تركهما من التعريف على
 ما يأتي وعلى كل حال فلا يتحقق مفهوم الاصولي الا بمعرفة الاشياء
 الثلاثة وان كان الاخيران طريقا الى الاول بالنسبة اليه بمعنى انه يتوصل
 بالاول منهما الى معرفة الدال على الحكم من الدليلين الاجماليين المتعارضين
 وبالتالي الى معرفة من هو أهل للاستدلال به والاستفادة منه وانما
 عرف الاصولي بعد تعريف الاصول لانه اعتبر في مفهومه معرفته
 بأمرين يتوقف الاصول على معرفتهما لم يعتبرهما في الاصول فاندفع
 ما قيل لاحاجة اليه للعلم بأن الاصولي هو العالم بفن الاصول والحاصل
 ان ابن السبكي أسقط المرجحات والصفات من تعريف الاصول وأدخلها

في تعريف الاصولى والجمهور ادخلوها في تعريف الاصول لانها
 يتوقف عليها الفقه بواسطة أن المستدل على أحكامه لا يعرف الادلة
 التفصيلية الدالة عليه الا اذا عرف المرجحات وانصف بشروط الاجتهاد
 وكل ما يتوقف عليه الفقه فهو من الاصول وقال المحلى اسقطها المصنف
 لما قاله من أنها ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته
 على معرفتها لانها طريق اليه وذكرها حينئذ في تعريف الاصولى
 كذا كرههم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه حيث قالوا الفقيه
 المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد
 وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن
 المرجحات والصفات طريق للدلائل الاجالية الذى بنى عليه اسقاطها
 من تعريف الاصول اه وصرح ابن قاسم وغيره أن المصنف ذكر
 هذا في منع الموانع لكنى تصفحته فلم أجد شيئا من ذلك في النسخة التى
 وقعت لى منه وذكر بعض مشايخنا عن بعض الافاضل أن منع الموانع
 ثلاث نسخ صغير وكبير ومتوسط اه فلعل ما صرحوا به في نسخة غير
 التى رأيتها والذى يتبادر من كلامه انه انما أسقطها بناء على دعواه أنها
 ليست من فن الاصول ولما استشعر أن ذكرها في كتب الاصول وفي
 تعريف الاصولى مناف لتلك الدعوى أجاب بأن ذكرها في كتبه
 لتوقف معرفته على معرفتها لالانها منه وعلل دعوى التوقف بأن
 المرجحات والصفات طريق الى معرفة الاصول وذكرها في تعريف
 الاصولى لذلك التوقف كذا ذكر القوم للصفات في تعريف الفقيه لتوقف
 الفقه عليها وفهم منه ابن قاسم وتبعه غيره أن اسقاطها مبنى على كونها
 طريقا للاصول الذى هو الادلة الاجالية فاعترضا على الشارح في

تسليمه ذلك البناء لان كونها طريقا للدلائل الاجمالية لا ينافي جعلها
 معها فنا واحدا وهو وجيه في ذاته لان كثيرا من العلوم يتوقف بعض
 مسائله على بعض كالمطلق والكلام لكن ذلك انما يظهر على جعل قوله
 الذي بنى عليه صفة لكون المرجحات والصفات طريقا للدلائل الاجمالية
 والظاهر انه صفة لكلامه ويحتاج الى جعل قوله لانها طريق الى علة
 لكونها ليست منه والظاهر انه علة للتوقف كما يتبادر من عبارة المصنف
 اللهم الا أن يستند الشارح الى نقل عنه غير ما مر فيد أن كونها ليست
 منه مبنى على كونها طريقا اليه والحاصل أن كلامه يشتمل على عشر
 دعاوى بعضها صريح وبعضها ضمنى كما نشير اليه الاولي كون المرجحات
 والصفات ليست من الاصول * الثانية كون ذكرها في كتبه لتوقفه عليها
 * الثالثة كونها لم تذكر في كتبه لغير ذلك كما يتضمنه الحصر بانما * الرابعة
 كونه متوقفا عليها كما يتضمنه التعليل * الخامسة كونها طريقا اليه الذي
 علل به توقفه عليها * السادسة تشبيه تعريفه للاصولي بتعريفهم للفقيه
 * السابعة التسوية بين الاصولي والفقيه في أن التوقف في كل توقف قيام
 وحصول كما يتضمنه التشبيه * الثامنة كون ما ذكر فيه الشروط تعريفيا
 للفقيه كما يتضمنه الاضافة في قوله تعريف الفقيه * التاسعة وان لم تعرضوا
 لها كون ما ذكر في تعريف الاصولي لا بد منه كما أن ما ذكر في تعريف
 الفقيه لا بد منه على ما يقتضيه التشبيه * العاشرة كونهم لم يقولوا الفقيه
 هو العالم بالاحكام فأما الدعوى الاولي فلم يذكر لها دليلا الا على ما
 فهموه من أن اسقاط المصنف للمرجحات والصفات مبنى على كونها
 طريقا للاصول لانه يؤل الى كون اسقاطها مبينا على أنها ليست منه وكونها
 ليست منه مبنى على أنها طريق اليه والطريق الى الشيء لا يكون من
 الشيء

الشيء* وحينئذ يقال ان فيه مصادرة لان محل النزاع هو كون الادلة
 الاجمالية التي زعم أن المرجحات والصفات طريق البها هي الاصول
 أو بعض الاصول* فان قيل مراده انها طريق الى الادلة بقطع النظر عن
 كونها هي الاصول أو بعضها ومتى كانت طريقا اليها كانت بمنزلة المبادئ
 والمقدمات لها ومبادئ العلم لانكون منه* قلنا تقدم أن كثيرا من العلوم
 ما تتوقف بعض مسائله على بعض مع جعلها علما واحدا على أن كونها
 طريقا للادلة الاجمالية مردود على ما يأتي وهذا كله على أن كونها ليست منه
 مبنى على كونها طريقا للاجمالية وقد يقال انه مبنى على ما يحتاج اليه
 صنيمهم من دفع التنافي الواقع فيه فانهم جعلوا المرجحات والصفات
 من الفن واقتصروا في الموضوع على الادلة الاجمالية كما يأتي مع وجوب
 الموافقة بين مسائل الفن وموضوعه فلا بد من اسقاطهما من الفن أو
 زيادتهما في الموضوع والاول أقرب من الثاني لكن قد تقدم أن المرجحات
 والصفات من عوارض الادلة التي هي موضوع الفن وكونها من الاصول
 لا يقتضى كونها من موضوعه حتى يحتاج الى زيادتهما فيه وأما الثانية
 والثالثة والرابعة فهي مبنية على الخامسة التي هي كون المرجحات
 والصفات طريقا للادلة الاجمالية وهي مردودة لانها سرت اليه
 على ما قاله المحلى من كون التفصيلية جزئيات للاجمالية وما كان طريقا
 للجزئى كان طريقا لكليه وهو مندفع بأن توقف التفصيلية من حيث
 تفاصيلها وخصوصياتها المفيدة للاحكام والاجمالية مجرد عن اعتبار
 الخصوصيات وبان ذلك ان ظهر في المرجحات فلا يظهر في الصفات
 لان توقف التفصيلية عليها من حيث قيامها بالمرء لا معرفتها وهي معتبرة
 في مسمى الاصولى من حيث معرفتها له لا قيامها به فكيف ينشأ توقف

الإجمالية عليها من توقف التفصيلية عليها مع اختلاف جهتي التوقف على أن المراد أن المرجحات طريق الاستفادة المجتهد للدليل لا الاستفادة الاصولي له كما أن طرق المستفبد هي الصفات التي بها يستفيد المجتهد لاستفادته الاحكام من الادلة وأما المعبر في الفقيه فهو لاستفادته هو لافقه لا لاستفادته غيره له ومعرفة الاصولي للمرجحات والصفات معتبرة فيه بعد معرفته لقواعد الادلة واتصاف الفقيه بما اعتبر فيه معتبر حصوله قبل معرفته بالاحكام واذا لم يكن وجه لكونها طريقا للاجمالية غير ما ذكر وقد علمت بطلانه بطل كونها طريقا لها واذا بطل ذلك بطل ما ينبغي عليه وهو كون الاصول متوقفاً عليه وكونها ذكرت في كته لذلك التوقف وكونها لم تذكر لغيره لان ذكرها في الكتب ان لم يكن لذلك كان لغيره بالضرورة وما ذاك الا كونها من الاصول فبطل دعوى انها ليست منه هذا ما أفاده المحلى وستأتي بقية الكلام في هذا المقام وأما دعوى التشبيه وما تضمنته من الدعاوى الثلاثة بعدها فهي مردودة أيضاً أما دعوى التسوية فلأن المعبر في مسمى الفقيه حصولها وقيامها بالمرء والمعتبر في مسمى الاصولي معرفتها لا حصولها وأما دعوى ان ما ذكر فيه الشروط تعريف للفقيه فلأنه تعريف للمجتهد وأما الفقيه ففسروه بالمجتهد وهذا بيان لما صدقه لا تعريف لمفهومه لاختلاف مفهوميهما كما قاله المحلى * فان قيل اتحاد المفهوم انما هو شرط في التعريف اللفظي دون غيره سببا للتعريف الرسمي * قلنا هذا لا يقتضي أن الشروط المذكورة في تعريف الفقيه لانهما مذكورة في تعريف تعريفه اللهم الا أن يقال أن تعريف التعريف اشئ * تعريف لثلاث اشئ * أو يقال ان

الضمير في قولهم وهو ذو الدرجة راجع للفقير لا للمجتهد وهو بعيد
وأما دعوى ان ما ذكر في تعريف الاصول لا غنى عنه كما ان ما ذكر
في تعريف الفقيه كذلك فهي مردودة لان توقف الفقه على ما ذكر
في تعريف الفقيه مسلم وأما توقف الاصول على ما ذكر في تعريف الاصول
فهو ممنوع على ما سر وعلى تسليمه فهي مردودة أيضاً لان المصنف
ذكر في تعريف الاصول كونه عارفاً بالاصول ولا شك ان معرفته
بالاصول مستلزمة لمعرفته بالمرجحات والصفات لتوقفها عليها عنده فلا
حاجة الى ذكرها في التعريف وأما ذكرهم الشروط في تعريف الفقيه
بناء على ما مر فلا بد منه لانهم لم يذكروا في تعريف الفقيه كونه عارفاً
بالفقه حتى يستغنوا عن ذكر الشروط معه في التعريف * الملهم الا ان
يقال ان تعريفهم الفقيه بالمجتهد قبل ذكر الشروط يعنى عن تعريفه بها
فيستوى التعريفان في ان كلا منهما ذكر فيه ما يتوقف عليه الفن
وفيه بعد واذا بطلت تلك الدعاوى الثلاث اللازمة للتشبيه بطل ملزومها
وهو دعوى التشبيه وأما دعوى انهم لم يقولوا الفقيه العالم بالاحكام
فهي مردودة بان بعضهم كالشيخ ابن اسحاق الشيرازي * قال ذلك
بعد تعريف الفقيه تصريحاً بما علم التزاماً هذا ملخص كلامهم في هذا
المقام مع زيادة تناسبه وبالجملة فحاصله ان ابن السبكي رأى ان المرجحات
وصفات المجتهد تتوقف عليها الادلة الاجمالية فاسقطها من تعريف
الاصول وان الجمهور رأوا انها تتوقف عليها الدلائل التفصيلية المتوقف
عليها الفقه كالدلائل الاجمالية فادرجوها معها في تعريف الاصول
واختار ذلك المحلى لان توقف الاجمالية عليها لم يتم توجيهه عنده والوجه
ان لكل وجهة هو موليا وان كلاماً من التوقف الذي رآه الجمهور

والتوقف الذي رآه ابن السبكي صحيح ولا بد من يانها حتى يظهر
 المقام ويقرب المرام والذي يظهر أن وجه توقف الادلة الاجمالية عليها
 انها ترجع الى تقييد موضوعات مسائل الفن وهي الادلة المبحوث
 عن أحوالها لان قولهم مثلا الامر يفيد المستدل به الوجوب لا بد من
 تخصيصه حتى يكون قاعدة كلية كما أفاده في التلويح بالنسبة للمرجحات
 بأن يقال الامر الذي ترجح على معارضه ان كان له معارض بمرجح
 من المرجحات وكان المستدل به متصفا بتلك الصفات يفيد من يستدل
 به الوجوب * فان قيل المستدل هو المجتهد وهو انما يستدل بالتفصيلي
 دون الاجمالي * قلت التفصيلي لا يدل الا بما فيه من وجه الدلالة ووجه
 الدلالة في التفصيلي هو الاجمالي مثلا أقيموا الصلاة لا يدل على وجوبها
 الا لكونه أمرا وكل أمر للوجوب وبهذا ظهر توقف الاجمالية عليها
 وأنه ليس ساريا من توقف التفصيلية عليها كما زعمه الشارح ووجه توقف
 التفصيلية عليها أن الاجمالية كليات للتفصيلية وكل ما يتوقف عليه الكلي
 يتوقف عليه الجزئي فثبت توقف التفصيلية أيضاً عليها لان الاستدلال
 بكل منها لا بد فيه أيضاً من ترجيحه على معارضه ان كان ومن اتصاف
 المستدل به بصفات الاجتهاد كما قال الشارح فمثلا قوله تعالى أقيموا الصلاة
 لا يفيد الشخص وجوب الصلاة الا اذا ترجح عنده على معارضه ان
 كان واتصف هو بشروط الاجتهاد فباعتبار توقف التفصيلية عليها تكون
 المرجحات والصفات في مرتبة الادلة الاجمالية لمشاركتها لها في أن كلا
 يتوقف عليه الادلة التفصيلية المتوقفت عليها الفقه فتكون من أصول
 الفقه وباعتبار توقف الاجمالية عليها يكون البحث عنها من مقدمات
 البحث عن الادلة الاجمالية وسابقا عليها لا في مرتبتها فلا يكون من

الاصول وحينئذ فلا يكفي في اثبات مذهب الجمهور اثبات توقف
 التفصيلية عليها لانه انما ينتج المعارضة بل يعترض دليل ابن السبكي بأن
 توقف الاجالية عليها لا ينتج كونها ليست من الاصول لان كثيرا من
 العلوم ما يتوقف بعض مسائله على بعض مع جعل الجميع علما واحدا
 وايضاحه أن يقال أن تقييد الموضوع كما مر في قوة قضية قائله مطلق
 الامر لا بد فيه أن يكون راجحا على معارضه ان كان حتى يكون
 دليلا وقضية قائله مطلق الامر لا بد من انصاف المستدل به بصفات
 الاجتهاد حتى يكون دليلا له دلالة معتدا بها وتوقف التصديق بأن مطلق
 الامر يفيد من يستدل به الوجوب على تينك القضيتين لا ينافي عددهما
 من مسائل الفن لتوقف الفقه عليهما بواسطة توقفه على الادلة وغاياته
 ان هذا التصديق هو المقصود بالذات وهما مقصودان بالتبع لتوقفه
 عليهما وكثير من العلوم ما يتوقف بعض مسائله على بعض بقى أنه قد
 يقال ان توقف الفقه على المرجحات يقتضى جعلها من أصوله بلاخفاء
 لانه توقف معرفة على معرفة وأما توقفه على الصفات فاقضاؤه لذلك
 غير ظاهر لانه توقف معرفة على وجود فأما ان لا تجعل الصفات من
 الاصول كما نقل عن امام الحرمين وغيره واما أن يجعل كل ما توقف
 الفقه على وجوده كالسمع للادلة السمعية من الاصول ولايرضاه عاقل
 الا أن يقال ان الفقه متوقف على قواعد الادلة الاجالية والتصديق
 بها متوقف على التصديق بالقضايا الباحثة عن المرجحات والصفات على
 الوجه المتقدم فيكون التوقف من توقف المعرفة على المعرفة وقد يقال
 يمكن جعل التوقف على السمع توقف معرفه على معرفة أيضاً لان التصديق
 بالقواعد المتعلقة بالادلة السمعية يتوقف على التصديق بأن تلك الادلة

لا بد من كون المستدل بها سمياً حتى يتحقق عنده فيستدل بها اللهم
 إلا أن يقال إنهم شرطوا ما يمكن حصول صورة الاستدلال بدونه من
 الصفات بخلاف نحو السمع فإنه لا يتحقق الدليل السمعي عند الشخص
 ولا يخطر بباله بدونها فلا يمكن تخلفه عن الاستدلال حتى يشترط لصحته
 ولا يخفى ما في ذلك من التكلف البعيد * ثم هذا كله انما يتم للجمهور
 إذا كانت جهة البحث في هذا الفن هي استدلال المستدل بالأدلة على
 الأحكام كما لوحث به إشاراتهم وربما صرحت به عباراتهم وذلك كقول
 بعضهم أن موضوع الأدلة من حيث اثباتها للأحكام ولم يقل من حيث
 دلالتها عليها وأما إذا جعلت جهة البحث هي دلالة الأدلة في أنفسها
 على الأحكام بقطع النظر عن استدلال المجتهد فالظاهر أن الأدلة من
 تلك الجهة لا توقف على المرجحات ولا صفات المجتهد لأنها متصفة
 في أنفسها بالدلالة وهي كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر سواء وجد
 أمر آخر يفهم منه خلاف ما يفهم من الأول أو لا وسواء وجد مستدل
 متصف بالصفات أو لا وباعتبار هذا يتجه لابن السبكي أن المرجحات
 وصفات المجتهد ليست من الأصول بل من تيمته المحتاج إليها عند العمل
 به وهو الاستدلال على الأحكام وربما يشير إلى هذا اختلافهم هل يجب
 على المجتهد البحث عن المعارض عند الاجتهاد أو لا لكن قد علمت أن
 جهة البحث هنا هي الاستدلال لا الدلالة كما يوضحه عبارة شرح المنهاج
 الآتية والقول بعدم وجوب البحث عن المعارض لا ينافي وجوب الترجيح
 عند تحققه * ثم قال المحلى بعد رده على ابن السبكي فالصواب ما صنعوا
 كأن يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد
 جزئياتها وهو صريح في أن ما صنعه ابن السبكي خطأ لا وجه لصحته

وقد علمت أولاً وجهه بما له وما عليه ويوهم أن يكون البحث في الاصول
 عن أحوال الادلة وأحوال المرجحات وأحوال صفات المجتهد بل
 صرح ابن قاسم في حواشي هذا المقام بما يفيد ذلك وأخذ بظاهره
 بعض الاخوان فعرف الاصول بأنه علم يبحث فيه عن أحوال الادلة
 وأحوال المرجحات وأحوال صفات المجتهد من حيث توقف الاحكام
 الشرعية على ذلك * وقال ان موضوعه الادلة والمرجحات وصفات
 المجتهد وأحوال الادلة كونها تدل وأحوال المرجحات كونها ترجح
 وأحوال الصفات كونها شروطاً وأنت خير بأن هذا وان صح في نفسه
 مخالف لما كاد رؤساء الفن أن يطبقوا عليه من انحصار موضوعه في
 الادلة والاحكام ولما قرره المناطقة والمتكلمين من أنه اذا تعدد الموضوع
 فلا بد له من مفهوم كلي يصدق على افراده المتعددة ويعبر به عنها وذلك
 بعيد ههنا ومخالف لصنيع الاصوليين في المرجحات فانهم لم يبحثوا
 عن الاحوال المتعلقة بها بل بحثوا عن أحوال الادلة من حيث ترجيحها
 بالمرجحات بل أكثر مسائلها موضوعه أنواع الادلة كما يعلم من تتبعها
 سيما في جمع الجوامع وصرفها عن ظاهرها لتصحيح أمر مخترع بلا
 ضرورة ليس على ما ينبغي فالمصير الى تأويل ما قاله المحلى على معنى
 انه المسائل المتعلقة بذلك سواء كان راجعاً الى موضوعاتها وهو الادلة
 أو الى محمولاتها وهو الطرق والافكيكف يكون فن الاصول عند الجمهور
 باحثاً عن أحوال الادلة وأحوال المرجحات وأحوال صفات المجتهد
 مع انهم لم يقولوا بأن المرجحات والصفات من موضوعه فلو لا هذا
 التأويل لكان الصواب هو ما صنعه ابن السبكي كما يشير اليه ما فعله ابن
 قاسم عن الشهاب عميرة من البحث في هذا المقام بما حاصله أن المرجحات

والصفات ليست من الاصول بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفة أو
نفس معرفتها على التعريفين هذا وقال بعضهم ما حاصله أن السعد قال
موضوع الاصول هو الأدلة من حيث استفادة الفقه منها بالاجتهاد بعد
معرفة المرجحات فلما أخذوا المرجحات والاجتهاد في مدخول الحيثية
التي هي قيد في الموضوع ذكروا المرجحات والاجتهاد وشروطه في
فن الاصول لاجل تصورها لا لاجل البحث عنها لان تمام تصور المقيد
متوقف على تمام تصور أجزاء قيده فكانت مباحث الفن هي مباحث
الأدلة الاجمالية فقط اه وذلك لانها اذا كانت من جملة قيد الموضوع
هو قيد الموضوع مسلم الثبوت له لا يحتاج الى الاثبات كانت هي كذلك فلا تكون
من المباحث اه وقد يدفع بأن المجمعول من قيد الموضوع ان سلم هو
المرجحات والصفات اجمالا فيجوز أن تفصيلها محتاجة الى الاثبات كما
تقدمت الاشارة اليه في بحث الموضوع وعلى تسليم أن تفصيلها أيضا
تصورية تبعا لتصور الموضوع تكون من المبادئ وقد اشتهر جعلها من
أجزاء العلوم كما مر في بحث المسائل ومقتضى هذا ان الجمهور اعتبروا
التصورات من جملة العلم وان لم تكن مسائل وابن السبكي اعتبر التصديقات
فقط لانها المسائل لكن هذا على سبيل التنزل فقط والا فالتحقيق ان
مباحث المرجحات والصفات من قبيل التصديقات ولو بالتأويل وبخبرهم
عنها تفصيلا في أواخر الفن يتبادر منه خلاف ما ذكره السعد لانه
كان يكفي فيه بيانها اجمالا عند ذكر الموضوع فالذي ينبغي ما دل
عليه صنيعهم انها من مباحث الفن وانها من قبيل التصديق لا التصور
هذا وفي بعض شروح المنهاج الاصولي ما حاصله ان المرجحات وصفات
المجتهد جعلتا من الاصول لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط

الاحكام وهو متوقف على الترجيح بمد التعارض ولان الادلة الظنية
 ليس بينها وبين مدلولها ربط عقلي لجواز عدم دلالتها عليه فاحتجج الى
 رابط وهو الاجتهاد ولان المستفيد هو الطالب لحكم الله تعالى فيشمل
 المجتهد والمقلد ومعرفة حالهما اشارة الى الاجتهاد وشرائط التقليد وقال
 العراقي أن التقليد لا مدخل له في الاصول ولا في الفقه فشمول المستدل
 له ضعيف اه ومنه يعلم أن في التقليد خلافا وجملة من أصول الفقه
 يؤيده أنه كما في التلويح عبارة عن قياس قائل هذا الحكم أدى اليه رأى
 المجتهد فهو واقع عندي * فان قلت يلزم على هذا أن يكون المقلد مجتهدا
 لانه استنبط الحكم من دليل فيصح تقليده وهلم جرا ولا قائل به *
 * قلت المجتهد هو المستنبط للاحكام من الادلة التفصيلية والمقلد ليس
 كذلك لان مستنده اجمالى لا يختص بحكم دون حكم فلا يصح تقليده
 والجمهور جعلوا التقليد عبارة عن أخذ قول الغير من غير معرفة دليل
 وهذا ليس من أدلة الفقه في شئ وبمدهذا كله فالتعريف الاول وتعريف
 ابن السبكي ونحوهما لا يحسن كل الحسن الا لمن سبق له معرفة الفقه قبل
 تعريف الاصول فتكون معرفتهما على ترتيب محققهما فان تدوين الفقه كان قبل
 تدوين الاصول كما نقل عن منافع الدقائق انهم استنبطوا أولا الاحكام من
 الادلة * ثم ضبطوا أحوال الادلة وجملوها فنا مستقلا اه وعرفه ابن
 الحاجب وغيره كصاحب البديع بما يفتى عن تعريف الفقه حيث قالوا انه
 العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
 من أدلتها التفصيلية لكن الظاهر أن المراد بالعلم فيه الادراك وهو خلاف
 المشهور في تعريف الفنون المدونة وان المراد بالاحكام النسب التامة
 لاختصاصات الله المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والاضاع

تقييدها بالشرعية الفرعية لانها لا تكون الا كذلك وان قيد التفصيلية
 لاحاجة اليه وما قاله صاحب البديع من انه لاخراج علمي الجدل
 والخلاف مبنى على عدم الالتفات لقيد الاستنباط والا فهما خارجان به
 لان الاول كما مر يتوصل به الى حفظ أى وضع يراد ولو باطلا أو
 هدمه ولو حقا والثانى يتوصل به الى حفظ حكم مستنبط أو هدمه ولا
 شئ من الحفظ والهدم باستنباط ويصدق على الكلام والمنطق الا ان
 يراد بالتوصل التوصل القريب أو يعتبر فيه قيد الحثية والبحث هنا من
 حيث التوصل الى الاحكام الفرعية وفيهما ليس من تلك الحثية ويصدق
 على التفسير والحديث الا ان يجاب بما مر أو بأنهما من قبيل التصور
 لا التصديق على ما تقدم فيهما * وموضوعه الادلة الشرعية من حيث
 انبائها للاحكام وهى الكتاب والسنة أى ما شتملا عليه من آيات
 الاحكام وأحاديثها والاجماع والقياس الا عند امام الحرمين على ما مر
 وما عدا هذه الاربعة مما يبايرها ظاهرا فهو راجع اليها كما نقل عن
 ابن مالك من الحنفية وصنيع ابن السبكي يفيد ان الادلة الاجمالية
 خمسة تلك الاربعة والاستدلال الشامل لما عداها كالأستصحاب وأما
 قول الصحابي فهو ملحق بالسنة لان حججه على القول بها لاستناده الى
 توقيف وعلى القول بعدم حججه فظاهر وأما ما يدكر فيه من القواعد
 التى يبنى عليها الفقه كقولهم اليقين لا يرفع بالشك فلتشبهها بالادلة
 ذكروها فيه * فان قلت بقيت الآيات المنسوخة التلاوة دون الحكم
 فانها محتج بها اتفاقا والقراآت المروية آحادا فانها جارية مجرى الاحاديث
 المروية آحادا على الصحيح * قلت هى وان لم تكن قرآنا من حيث
 عدم التعبد بتلاوتها فهى قرآن حكما من حيث وجوب العمل بها مع

ان المنسوخ سبق له التعبد بتلاوته وما بعده منقول على انه قرآن
 وأيضاً هو تابع لما يتعبد بتلاوته فالمراد الكتاب ولو حكماً * فان قلت
 الموضوع ما يبحث في الفن عن عوارض الذاتية وكثيراً ما يبحثون في
 فن الاصول عن أحوال لا تختص بالادلة الشرعية بل تكون في جميع
 التراكيب اللغوية كما في مباحث المنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز والعام
 والخاص والمطلق والمقيد وبقية مباحث الاقوال فلا تكون ذاتية * قلت
 هي من قبيل العوارض المعارضة لجزء الماهية الاعم وهي ذاتية عند
 المتأخرين كما مر في بحث الموضوع على ان علماء الشريعة لا يلتزمون
 مثل تلك التدقيقات الفلسفية وقيل موضوعه الاحكام الشرعية من
 حيث ثبوتها بالادلة وهي الوجوب والندب والحرمه والكراهة والاباحة
 والسببية والشرطية والممانعة والصحة والفساد وعلى هذا فيعرف
 الاصول بأنه علم يعرف به أحوال الاحكام الشرعية من حيث ثبوتها
 بالادلة وقيل موضوعه الادلة والاحكام جميعاً وعليه فيعرف بأنه علم
 يعرف به أحوال الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وأحوال
 الاحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالادلة * ونقل عن السعد انه قال
 وفي ظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل
 المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى أحوال الادلة ومن جعله الاحكام
 جعل المباحث المتعلقة بالادلة راجعة الى أحوال الاحكام تقليلاً لكثرة
 الموضوع فانه اليق بالعلوم ومن جعله كلا الامرين فقد أراد التوضيح
 والتفصيل اه ولعل معنى نفي الخلاف كما يفيد تعليقه ان من جعل
 الموضوع الادلة لا يلغى المسائل الباحثة عن أحوال الاحكام التي تذكر
 في هذا الفن كما عقد لها النسق في المنار باب المشروعات ولا يسقطها

من مسمى الاصول بل يرجعها الى المسائل الباحثة عن احوال الادلة
 بنوع تاويل ومن جعل الموضوع الاحكام على عكس ذلك ومن جملة
 كليهما استراح من مشقة التاويل فيؤول المعنى الى نفي الخلاف في اعتبار
 مسائل الاصول التي ذكرت فيه سواء تعلقت بالادلة أو بالاحكام لالى
 نفي الخلاف في الموضوع هذا ولكن بعض المحققين كالبيضاوي وابن
 السبكي جعل كثيرا من مباحث الاحكام من قبيل المقدمات كما سيأتي
 وعليه فلا ينتفي الخلاف أصلا * ومسائله تارة يكون موضوعها نوعاً
 من موضوعه كقولهم الامر يفيد الوجوب وتارة يكون عرضاً ذاتياً له
 كقولهم العام يتمسك به في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وتارة يكون
 نوعاً من أنواع عرضه الذاتي كقولهم العام المخصوص حجة فيما بقي
 بعد التخصيص وتارة يكون جزءاً من أجزاء الموضوع بناء على مامر
 من جوازه كقولهم في بحث القياس الاصل لا يشترط الاتفاق على
 وجود العلة فيه وحكم الاصل يشترط ثبوته بغير القياس والفرع يشترط
 وجود تمام العلة فيه والعلة مثبتة لحكم الاصل فان هذه الاربعة أركان
 للقياس الذي هو الدليل الاجمالي على ان العموم والخصوص ونحوهما
 إنما هي عوارض لجزء الدليل في الحقيقة لانه لان الدليل بتمامه
 هو الكلام المركب من المسند والمسند اليه وما يتعلق بهما والعموم
 ونحوه إنما هو في واحد منها الا ان يقال ان وصف الجزء وصف
 لكل وقال ابن قاسم انه قد يكون موضوع المسئلة موضوع علم الاصول
 كقولنا الكتاب يثبت الحكم * وفيه نظر لانه ان أراد أن تمام
 موضوع الاصول هو الكتاب فهو باطل وان أراد ان الكتاب قسم
 من أقسامه فهو صحيح لكن لا يتم تمثيه لان موضوع الاصول مطلق
 الدليل

الدليل الشرعي الشامل للكتاب والسنة ونحوهما أو المجموع المركب
 منها وقد يجاب بأنه مبنى على أن موضوع الاصول متعدد وان كلامنا
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس يقال له موضوع الاصول * وأما
 الدليل فهو عرض عام لها اشتركت فيه كلها فصح جعلها موضوعاً للعلم
 واحد مع اتمدها كما أفاده في التلويح وأما على المتبادر من أن موضوع
 الاصول الذي اصطالحوا عليه هو نفس هذا المفهوم الصادق عليها
 وانهم اعتبروه جنساً لها فتكون هي أنواعاً مندرجة تحته وان كان
 بعضها كالكتاب والسنة جنساً لأنواع مندرجة تحته أيضاً كالامر والنهي
 ومنه يعلم ان قولهم موضوع المسئلة قد يكون موضوع الفن أو نوعه أو
 عرضه أو نوع عرضه المراد بالنوع فيه النوع الاضافي الشامل للجنس المندرج
 تحت جنس أعلى منه ومثل بعضهم لجعل موضوع العلم موضوع المسئلة بقولهم
 الادلة النقلية قد تفيد اليقين * وفيه نظر لان كثيراً من أدلة الفقه
 ما ليس نقلياً الا ان يتكلف بتعميم النقلية لما استند الى منقول وان
 لم يكن منقولاً ثم ان مسائل الاصول اما أن تكون باحثة عن أحوال
 الكتاب والسنة جميعاً كبحث الحروف ومبحث المنطوق والمفهوم
 ومبحث الحقيقة والمجاز ومبحث العام والخاص ومبحث الامر والنهي
 ومبحث الظاهر والمؤول ومبحث النسخ والمنسوخ فهذه كلها مشتركة
 بين الكتاب والسنة على السواء وكبحث الاخبار ومبحث شروط
 الراوى ومصطلح المحدثين فهذه أكثر ما يتعلق بالسنة وقد تتعلق
 بالكتاب والمنطوق والمفهوم قسماً للمدلول والبحث في الحقيقة عن
 أحوال الدال وهو اللفظ لكن لما كان من حيث انقسام مدلوله اليهما
 وأما ان تكون باحثة عن أحوال الاجماع فقط وأما ان تكون باحثة

عن أحوال القياس فقط واما ان تكون باخنة عما يتعلق بالاربعمة
 وهى مباحث المرجحات واما ان تكون باخنة عن أحوال ماعد الاربعمة
 من الادلة وهى مباحث الاستدلال واما ان تكون باخنة عما يتعلق
 بجميع مامر وهى مباحث الاجتهاد ومن هنا يعلم ان من جعل مباحث
 المنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز ونحوها مع مبحث الكتاب قبل
 مبحث السنة كابن السبكي لم يردانها من علائق الكتاب دون السنة كما
 تشير اليه ترجمته بقوله الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال
 * فان قلت مبحث الحروف من اللغة ومبحث الحقيقة والمجاز من
 البيان فلم ذكر في الاصول * قلت ما كان من غير الاصول وذكر
 فيه فان لم يكن مقصودا فيه بالذات فهو وسيلة للمقصود بالذات ولا بأس
 بذلك كما مررت الاشارة اليه وبالجملة فقد تكون بعض مسائله مبادئ
 لبعض الآخر كمسئلة الحقيقة والمجاز ليعرف منها النص كالحقيقة والظاهر
 كالمجاز فيرجح الاول على الثاني وكمسئلة الاشتقاق ليعرف منها اللقب
 فلا يحتاج بمفهومه والمشتق فيحتاج بمفهومه * فان قلت ان البحث عن
 الكتاب والسنة والاجماع بأنها حجج من فن الكلام لانه يتوقف
 عليه اثبات العقائد السمعية * قلت ذلك لاينافي انه من أصول الفقه
 أيضا لتوقفه عليه واختلاف الحثية كافي في المغايرة كما مررت الاشارة
 اليه * فان قلت القياس على تعريف ابن السبكي له بأنه حمل معلوم على
 معلوم مساوياه في عنة الحكم فعل من أفعال المكلفين وتونه حجة
 في قوة كونه يجب على المجتهد العمل به بل صرحوا بأنه فرض كفاية
 فيكون مبحثه من الفقه لا الاصول * قلت وجوب العمل به بعد ثبوت
 حججته ومترتب عليه وذلك من الفقه وهذا من الاصول وتصريحهم

بأنه فرض كفاية دخيل في هذا الفن من حيث تعلقه بخصوص المجتهد وليس من مقاصده الذاتية * وأما على ما ذكره ابن الحاجب فهو نفس تلك المساواة وأما ما ذكره ابن السبكي قبل الكتاب الاول فهو مقدمة للكتاب بل وللعلم أيضا لانه لم يخرج عن تعريف الاصول وما يتعلق به من تعريف الفقه وتعريف الحكم وتعريف أنواعه وتعريف الدليل وغيرها مما يتعلق بذلك وبيان الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وهذا ظاهر فيما ذكره قبل المسائل وان كان ذكره لمبحث شكر المنعم والحكم قبل الشرع بين نزاع أهل السنة والمعتزلة في ان الحكم شرعى أو عقلى ولم يخفى تسمية الكلام في الازل خطابا وتوعه فيه الى أمر ونهى بين الدليل والنظر فيه محتاجا الى بيان وجه وجهه * وأما ذكر مسألة الحسن والقبح فلتحرير معانيهما الاصطلاحى وكان ذكرهما أولا لتحرير محل النزاع فيما يثبت به الحكم وذكر مسألة جائر الترك لبيان ان الواجب والمأمور به والمكلف به والحكم الشرعى والاباحة والاستحباب وقع خلاف في اطلاق كل منها على بعض افراده للنزاع في انه من افراده أولا ومسئلة الواجب المخير لبيان ان الخطاب أمر أو غيره اذا تعلق بأشياء على وجه التردد بينها فهل الواجب مثلا واحد مهم منها وعلى هذا فهل الثواب والعقاب مرتب على ذلك المهم فقط أو قد يكون على معين أو الواجب معين منها وعلى هذا فما هو المعين وهذه تصلح ان تكون من مقاصد الفن ومسئلة فرض الكفاية لبيان النزاع في انه هل يكون الشخص المكلف مبهما أولا وعلى هذا فما هو المعين اذا لم يعينه الخطاب كما بينه قبل ذلك في انه قد يكون الفعل المكلف به مبهما ومسئلة وقت الظاهر لبيان انه كما وقت التوسعة في

العبادة في مسألة الواجب الخير وفي فاعلها في مسألة فرض الكفاية هل
 تقع في زمن أداؤها أولاً وعلى هذا فما هو وقت الاداء بعينه من الوقت
 الزائد على ما يسع العبادة كوقت الظهر ومسئلة ما لا يتم الواجب الا به
 لبيان النزاع في أنه اذا دل الخطاب على طلب شيء يتوقف تحققه على
 شيء آخر فهل يدل ذلك الخطاب على طلب الآخر بواسطة توقف الاول
 عليه أولاً وهذه بمقاصد الفن أشبه ومسئلة مطلق الامر الخ لبيان انه
 اذا اقتضى الخطاب فعل شيء واقتضى خطاب آخر ترك بعض جزئياته
 أو اجتمع في الشيء جهتان بالنظر لاحدهما يقتضى الخطاب فعله وبالنظر
 للآخرى يقتضى خطاب آخر تركه لا يصح فعله أو يصح لبيان انه اذا
 كان التخلص عن المنهى لا يمكن الا بمنهى آخر اقل منه ضرراً أو
 مساو له فهل يكون مطلوباً أو منهيّاً أولاً ولا وهذه تصلح أن تكون من
 المقاصد أيضاً ومسئلة التكليف بالمحال لبيان النزاع في التكليف بالفعل
 الذي لا يمكن وقوعه كما بين في المسئلتين قبلها التكليف بالفعل الذي
 لا بد من وقوعه تبعاً لغيره وذلك لتحرير الفعل المكلف به ومسئلة
 صحة التكليف بالفعل قبل حصول شرطه لبيان النزاع في التكليف بالفعل
 قبل حصول شرطه وفي تكليف الشخص بفروع الشريعة قبل اسلامه
 وبين المسئلتين عموم وخصوص وجهي ويرجع ذلك الى بيان الفعل
 الصالح للتكليف به ومسئلة انه لا تكليف الا بفعل لبيان النزاع فيما
 يقتضيه النهي هل هو فعل كما يقتضيه الامر يترتب عليه انتفاء المنهى
 عنه المقصود من النهي لان ذلك الفعل هو المقذور للمكلف ولان النهي
 عن الشيء يستلزم الامر بخصه أو نفس انتفاء المنهى عنه لانه المقصود
 من النهي وهو مقذور للمكلف بأن لا يشاء فعل المنهى عنه ولما بين

ذلك ناسب أن يبين اقتضاء الامر للفعل هل هو قبل مباشرة ومعها أو قبلها فقط لان محصيله معها غير مقدور لانه حاصل وهذان بناء على ان القدرة سلامة الاسباب والآلات أومع المباشرة فقط لانه قبلها غير مقدور وهذا بناء على ان القدرة هي الاستطاعة المقارنة للفعل فهو مكلف قبلها بترك الكف عن الفعل لان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والحاصل انه لما بين انه لا يصلح للتكليف الا الفعل بين انه متى يتوجه الخطاب الى المكلف إزاما ومسئلة انه يصح التكليف الخ لبيان انه هل يصح التكليف بالفعل قبل مجيء وقته مع العلم بأنه لا يتمكن منه المكلف اذا جاء وقته أولا يصح لعدم تمكنه منه في وقته وبيان انه هل يحصل للمكلف عقب ورود الخطاب اليه علم بأنه مكلف بذلك الفعل لان الاصل استمرار تمكنه منه فيكون التكليف به قبل مجيء وقته اعلاما وعند مجيئه الزاما كما ذكره في المسئلة قبلها أولا يحصل له علم بذلك لاحتمال أن يزول تمكنه منه اذا جاء وقته وخاتمة المسائل لبيان انه اذا تعلق الحكم الواحد بأمرين فأكثر فهل يلزم أن يكون حكم الجمع بينهما كحكم الواحد منهما أولا يلزم فان كان تعلقه بكل منهما مطلقا لزم ذلك وان كان بكل منهما لكن تعلقه بأحدهما متوقف على المعجز عن الآخر أو كان بواحد منهما لا بعينه لم يلزم ذلك وهذه محتمل أن تكون من مقاصد الفن وذلك كله مما يزيد الشارع في علم الاصول بصيرة فيه لانه من قبيل المبادئ التي تلقى الى المتعلم قبل الشروع في المقصود لينتفع بها وبعضها من قبيل المبادئ التصورية وأكثرها من قبيل المبادئ التصديقية وبالجملة فقد ذكر في هذه المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في الفن فتكون مقدمة له وما ينتفع به في الكتاب فتكون

مقدمة له أيضا * وأما ما ذكره في آخره من مسائل الفتوى والتقليد
فليس من مسائل الفن على ما مر ولكن لما كانا من أعظم فوائد الاجتهاد
ذكر مباحثهما عقبه تميما للفائدة * وفائدة الأصول الاقترار على
استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية فان من علم أحوال الادلة
الاجمالية من حيث دلالتها على الاحكام عرف أحوال جزئياتها وهي
الادلة التفصيلية من تلك الحيثية فاذا وجدها أمكنه الخوض فيها واستنباط
الاحكام منها على الصواب بقدر الطاقة فلا يلزم من كون الشخص
أصوليا أن يكون فقيها لانه قد يعلم بأحوال الادلة ولا يجدها وقد يجدها
ولا ينظر فيها ويلزم من كونه فقيها أي عارفا للاحكام عن أدلتها
التفصيلية أن يكون أصوليا لتوقف معرفة الاحكام منها على معرفة
أحوالها وتوقف معرفة أحوالها على العلم بأحوال كلياتها وقد يقال
ان معرفة حال الجزئيات قد لا تتوقف على العلم بحال الكل لانه قد
تحصل بالاستقراء وربما يشير اليه ما تقدم من انهم استنبطوا أولا الاحكام
الشرعية من أدلتها ثم بحثوا عن أحوال الادلة وضبطوها وجعلوا البحث
عنها فنا مستقلا الا ان يقال الحكم على هذا الدليل الجزئي بأنه يدل
لما فيه من وجه الدلالة وهو كذا يازمه الحكم بأن كل ما اشتمل على
ذلك الوجه يدل والاستنباط كله من هذا القبيل على انهم قد اشترطوا
في المجتهد الذي هو الفقيه شروطا منها كونه أصوليا ثم ان هذا يستلزم
كونه عارفا بشروط الاجتهاد القائمة به والالم يكن أصوليا فما قيل
انه يشترط في المجتهد قيامها به لا معرفتها لا ينافي حصول معرفتها اللازم
لكونه أصوليا ومن أهم فوائده حفظه عن طعن الطاعنين وتشكيك

المخالفين كقول الهشامية لادلالة في القرآن على حلال ولا حرام وقول
 النظامية الاجماع والقياس ليسا بحجة فهذا ونحوه مما يوجب حفظ
 قواعده وتدوينها * وفضلها انه أشرف من علوم العربية لشرف موضوعه
 ومن علمي الحديث والتفسير لعموم موضوعه بالنسبة اليهما ولو من
 وجه ولان الجميع وسائل بالنسبة اليه ولانه أقرب الوسائل الى الفقه
 ونسبته لغيره من العلوم انه بعد ما تقدم من علوم العربية وعلمي الحديث
 والتفسير وقبل الفقه بالنسبة للمجتهد واسمه أصول الفقه وبالإضافة
 تميز عن أصول الدين وهو التوحيد وكثيرا ما يقطع عن الإضافة لقبه
 في هذا الفن واستغناء التوحيد بكثرة أسمائه وتسميته بذلك لانه ينبغي
 عليه الفقه والاصل في اللغة ما يبنى عليه غيره * وواضعه الامام الشافعي
 رضى الله عنه بأمر محمد ابن مهدي وكان تولى الخلافة نحو ستة أشهر
 وتوفي وعمره نيف وعشرون سنة كما نقل عن الفخر في مناقب الشافعي
 رضى الله عنه وأما من سبقه من المجتهدين كالامام مالك والامام أبي
 حنيفة فلم يدونوا في الاصول وان كانوا عالمين به لتوقف اجتهادهم عليه
 وحكمه الوجوب العيني ان توقف عليه واجب كذلك كالفقه وكدفع
 معاند في حجة بعض الادلة تعين دفعه والكفائي ان لم يتعين ذلك
 والا فالجواز ما لم يشغل عن أهم منه شرعاً * وطريق استمداده تتبع
 اللغة العربية وعلومها والكتاب والسنة وعلومهما قيل والكلام لان
 الحكم بأن الادلة مثبتة للاحكام متوقف على ثبوت الادلة في نفسها
 وهو بالكلام كما قرر في موضعه لكن تصریحهم بانه لا يشترط في المجتهد علم
 الكلام لامكان الاستنباط ان يحزم بمقيدة الاسلام تقليدا يقتضى ان

الاصول لا يتوقف على علم لان مالا يشترط في المجتهد لا يشترط في
 الاصولي الا ان يقال علم الكلام ولو تقليدا على التسامح على ان علم
 الكلام لا يتوقف عليه الا تحقق الموضوع كالكتاب والسنة ولا يتوقف
 عليه اثبات المحمول كالحجية كما اعترف به وطرق الاستمداد انما هي
 لاثبات مسائل الفن الا ان يعمم فيها على التسامح وقد علم ان اصول
 الفقه عدة ومقدمة للفقه بالنسبة لمن يريد تحصيله بالاستنباط كما مر
 ولذلك قدم عليه هنا

مبادئ علم الفقه

اشتهر أن الفقه في اللغة الفهم مطلقا وظاهره أن المراد به مطلق الادراك
 ولو بالحواس ويؤيده قول ابن عمر لم أفقه هذه من رسول الله صلى
 الله عليه عليه وسلم يشير الى قوله وهبل أهل اليمن من يعلم كما في
 أواخر كتاب العلم من البخارى والظاهر أن معناه لم أسمع هذه وقيل
 فهم المراد من كلام الغير فيكون خاصا بالمعاني التي يدل عليها الكلام * وقيل
 فهم الامر الدقيق وان هذا هو التحقيق * وفي الاصطلاح عرفه
 الامام أبو حنيفة رضى الله عنه معرفة النفس ما لها وما عليها والاشتهار أن
 الفقه من العلوم الدينية علم أن فيه قيدا محذوفا انكالا على ذلك وهو
 أن تكون معرفتها من الشرع لتخرج معرفتها من غيره كالعقل والعادة
 وتخرج أيضا معرفتها بالتقليد لانها من أقوال المجتهدين وهى من
 الشرع فليست هى الشرع وهذا التعريف شامل للكلام والتصوف
 اذ هما من الفقه عنده حتى سمي الكلام الفقه الأكبر كما قال بعضهم
 وقد وافقه أبو حام الغزالي حيث صرح في الاحياء بأن أصل وضع
 للفقه للمعنى العام الشامل للاعتقادات والوجدانيات واختصاصه بالفروع

عرف ظاري على الاصل * فان قلت المتبادر ان ما لها اشارة الى المباحات
 فان لها فعلها وتركها وما عليها اشارة الى المسامرات فان عليها فعلها
 والمنهيات فان عليها تركها أو ما لها اشارة الى جائز الفعل والترك ولو مكرها
 أو مندوباً وما عليها اشارة الى واجب الفعل وواجب الترك والتصوف
 معرفة أحوال الوجدانيات كالصبر والتواضع والحسد والكبر وغير ذلك
 من الاخلاق التي تدركها النفس بالوجدان وشمول التعريف لها ظاهر
 لانها لا تخلو اما أن تكون محمودة فيطلب التحلى بها أو مذمومة فيطلب
 التخلي عنها أولاً ولا فتكون مباحة * وأما الكلام فهو معرفة صفات
 الله تعالى ورسله ولا توصف تلك الصفات بطلب ولا نهى ولا اباحة
 قلت اما أن يراد بما لها لنافعها وما عليها مضارها لكنه يشمل الطيبات
 ونحوها كالغنى والفقر مما لا تعلق له بالآخرة وهذا ليس من الفقه وان
 عرف من الشرع واما أن يراد بالكلام معرفة الاعتقادات المتعلقة
 بتلك الصفات ولا شك أن تلك الاعتقادات اما أن تكون مطلوبة اذا تعلق
 بصفات الكمال أو منهيّة اذا تعلق بصفات النقص وقد تكون لا ولا
 اذا تعلق بما لا ولا ومن أراد اخراجهما من التعريف زاد قوله
 عملاً وأراد به الافعال الظاهرية فالبحث عن أحوال الانسان شرعاً
 ان كان عن أحواله الباطنية * فان تعلق بالوجدانيات فهو التصوف أو
 بالاعتقادات فهو الكلام وان كان عن أحواله الظاهرية فهو الفقه
 بالمعنى المشهور * وعرفه جمهور الشافعية بأنه العلم بالأحكام الشرعية
 العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا الادراك لتعديته
 بالباء وجعله بمعنى القواعد أو بمعنى ملكة الاستنباط أو الاستحضار
 يحتاج الى تكلف يجعل الباء للتصوير في الاول والملازمة في الثاني ولانه

بذلك المعنى هو المناسب للفقهاء بالمعنى اللغوي ولأنه لم يعرفه أحد من
 الفقهاء بأنه الاحكام ولا القواعد على ما قاله المحلى في شرح جمع الجوامع
 وان كان تعريفه بذلك هو الموافق لغيره من تعاريف المعلوم بمعنى
 الفنون على أنه يؤخذ من حواشى الخيالى على العقائد ما يصرح بتعريفه
 بالاحكام والحكم في اصطلاح الاصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال
 المكلفين بالاقضاء أو التخيير أى بالطلب أو الاباحة والطلب إما
 طلب الفعل وهو الامر أو طلب الترك وهو النهى والامر ان كان
 جازماً فهو ايجاب والا فهو ندى والنهى ان كان جازماً فهو تحريم والا
 فهو كراهة وهذه هى الاحكام الخمسة التكليفية وبقية الخمسة الوضعية
 لا يشتملها التعريف وعليه بعضهم وبعضهم على الشمول واختاره ابن
 الحاجب ولذلك قال السنوسى في بعض رسائله الحكم الشرعى خطاب
 الله المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع لهما والطلب
 إما طلب الفعل أو طلب الترك وعلى كل جازم أو غير جازم والوضع
 نصب الشارع اشارة على حكم من تلك الاحكام الخمسة فيدخل فيه
 السبب والشرط والمنازع اه وظاهره لا يشمل بقية الخمسة الوضعية
 وهما الصحة والفساد فيكون جارياً على القول بأنهما ليسا من الاحكام
 الشرعية بل يدركان بالفعل على ما نقل عن كتب الشافعية كما في التلويح
 لانه يعلم عقلاً انه اذا استجمع الفعل ما يعتبر فيه شرعاً كان صحيحاً والا
 كان فاسداً * وقد يقال أن العقل لا يستقل بذلك بل يتوقف على
 ورود الشرع وان لم يرد خطاب مخصوص بأن هذا صحيح أو هذا
 فاسد على أنه قد ورد ما يفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله
 صلاة أحدكم اذا أحدث حتى يتوضأ فيكونان شرعيين لفهمهما من

التشرع وان فهما بالعقل لانه لا ينافي الفهم بالتشرع أيضاً وقد يتكلف
 شمول التعريف لهما بأن يقال أن الصحة أمانة على طلب الفعل أو
 أباحته والفساد أمانة على طلب تركه وتقييده الوضع بكونه للطلب أو
 الإباحة باعتبار الاصل والغالب والا فقد يتعلق الخطاب الوضعي بكون
 الشيء شرطاً للصحة أو مانعاً لها واختار السبكي كما في بعض شروح
 المنهاج الاصولي انه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الانشاء
 ويمكن أن يكون بمعناه قول ابنه في جمع الجوامع خطاب الله المتعلق
 بفعل المكلف من حيث أنه مكلف والتقييد بكونه على وجه الانشاء
 أو من حيث أنه مكلف ليخرج المتعلق بأفعالهم من غير تلك الجهة
 كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وظاهرهما اخراج الوضعية
 ويمكن حملهما على ما يشملها بأن يراد بالمتعلق بفعل المكلف على وجه
 الانشاء أو من حيث أنه مكلف ما يشمل المتعلق بفعله بالتبعية لذلك لان
 الاحكام الوضعية تابعة للاحكام الانشائية التكليفية في التحقق بل الإباحة
 تابعة للتكليف أيضاً وأما التذب والكرهية فهما منه على أنه طلب ما
 فيه كلفة وتامان له على أنه الزام ما فيه كلفة ويمكن جعل الاحكام
 الوضعية من الانشاء لا تابعة له لانها عبارة عن جعل الشيء سبباً أو
 شرطاً مثلاً لا مجرد الاخبار بكونه كذلك * فان قلت كثيراً من الخطابات
 ما هو متعلق بفعل غير المكلف مع أنه حكم * قلت قد أجيب عن ذلك
 بما لم يتم ويمكن الجواب بأن المراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولو
 ضمنا والخطابات المتعلقة بفعل غير المكلف هي خطابات المكلف ضمنا
 فلا بد من تعلقها بفعله هو قصداً وان تعلقت بفعل غيره تبعاً والحكم
 بهذا المعنى هو محل النزاع بين المعتزلة وأهل السنة هل يثبت بالعقل

أو لا يثبت الا بالشرع وهو قسم من الاحكام الشرعية التي يقسمونها الى عملية واعتقادية اذا جعل الحكم الشرعي بمعنى خطاب الله مطلقاً والمشهور ان المنقسم اليهما الحكم الشرعي بمعنى النسبة التامة بين امرين المستفادة من الشرع ثم انه أفاد العضد ان خطاب الله تعالى هو نفس الايجاب والتحرير مثلا ونفس الوجوب والحرمه وان الكلام النفسى الانشائي من حيث توجيهه الى المكلف خطاب ومن حيث صدوره من الحاكم ايجاب أو تحريم مثلا ومن حيث تعلقه بالمحكوم فيه وجوب أو حرمة فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبارات وأفاد غيره ان الايجاب والتحرير مثلا مدلول كلامه تعالى النفسى وهو طلب الفعل أو الترك الجازم وهو بالقوة قبل وجود المكلف وبالفعل بعد وجوده وان الوجوب والحرمه مثلا أثر الايجاب والتحرير وهو كون الفعل مطلوباً جزماً مثلاً فالايجاب ونحوه صفة الحاكم والوجوب ونحوه صفة المحكوم فيه فالثلاثة متغايرة بالذات ويفسر الحكم بكل منها في الاصطلاح وهذا هو التحقيق ويطلق الحكم في العرف على النسبة التامة التي بين المحمول والموضوع كنبوت الوجوب للصلاة وثبوت التحريم للزنا وهو المراد هنا والاضاع تقييد الاحكام بالشرعية وبالعملية لان الاحكام بمعنى خطابات الله المذكورة لا تكون الا كذلك ويطلق على ادراك النسبة ولا تصح ارادته هنا لان الادراك لا يتعلق به العلم بمعنى الادراك وقد يطلق على المحكوم به ويبعد ارادته هنا لاحتياجه الى تقدير مضاف أى ثبوت الاحكام والا كان العلم هنا من قبيل التصور وربما أطلق على المحكوم عليه وارادته هنا ابعد مما قبله ويطلق على القضية بتمامها موئصح ارادته هنا بلا كلفة * ثم ان الاحكام اما حسية وهى ما توقفت

معرفة على ادراك الحواس وأما عقلية وهي ما توقفت على مجرد العقل
وأما عادية وهي ما توقفت على التكرار مرة بعد أخرى وأما وضعية
وهي ما توقفت على وضع واضع غيره تعالى كأحكام السياسية * وأما
شرعية وهي ما علمت لنا بوضعه تعالى بأن ورد بها الشرع الينا وقسم
السنوسى في شرح الصغرى الحكم الى عقلى وهو ما لا يتوقف على تكرار
ولا وضع واضع وهو المنحصر في الوجوب والاستحالة والجواز والى
عادى وهو ما توقفت على التكرار وأدخل فيه الحسيات والى شرعى وهو
ما توقفت على وضعه تعالى ويعلم بالشرع وهو كما فى السيد على المواظف
الكتاب والسنة وما ينسب اليهما يعنى كالأجماع والقياس ونسبت
الشرعية الى الشرع لانها تؤخذ منه اولانها تتوقف عليه وهذا أنسب
بأصول أهل السنة لانه لاحكم قبل الشرع الا ان هذا فى الاحكام
العملية اما الاعتقادية فهى شرعية بمعنى انها تؤخذ من الشرع وان لم
تتوقف عليه وعلى كل فتشمل بعض مسائل الاصول كحجية القياس
لاستفادتها من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وحجية الاجماع
لاستفادتها من قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتى على ضلالة * فان
قلت هذا ظاهر ان أريد بالاحكام النسب التامة وأما ان أريد بها
خطابات الله ففيه نسبة الشئ الى نفسه اما بالنسبة للكتاب فظاهر واما
بالنسبة للسنة وما ينسب اليها فلانها خطابات الله حكما * قلت بل فيه
نسبة الجزء الى كله لان خطابات الله المقيدة بما مر بعض الشرع
بالمعنى السابق على ان المراد بالكتاب كلامه تعالى اللفظى وبخطاب الله
كلامه النفسى ولا شك انه مستفاد بالنسبة لنا من الشرع بذلك المعنى
وفي التوضيح ما يشير الى ان الشرع هو خطاب الله فقط حيث أقاد ان

الشرعية ما تؤخذ من خطاب الشارع سواء كان بعين الحكم كأقيموا الصلاة أو بما يتوقف عليه الحكم كما في الحكم القياسي فإنه متوقف على المقيس عليه فإن أراد بالخطاب اللفظي فظاهر وإن أراد النفسي فنية الأحكام بمعنى النسب إليه ظاهرة وأما بمعنى الخطابات فمشكلة كأخذها منه اللهم إلا بلفظ الاعتبارية وليس نسبتها إلى الشرع لأن ثبوتها متوقف على ثبوته لثلاث مخرج منها معظم الأحكام الكلامية والألزم الدور لأن ثبوته متوقف على ثبوتها إلا أن يقال أنها متوقفة على الشرع أيضاً من حيث الاعتداد بها لامن حيث ثبوتها ويمكن أنها منسوبة إلى الشرع بالمعنى المصدرى وهو اظهار الله لها وتبينها للعباد وقد يشير إليه ما مر عن التوضيح وأما أن أريد بالشرع نفس الأحكام والنسب التي شرعها الله لعباده فتكون الشرعية من نسبة الشيء إلى نفسه مبالغة وإن أريد به الشارع فالنسبة إليه ظاهرة وربما يشير إليه ما مر أيضاً ولكنه متوقف على التوقيف لأن أسمائه تعالى توقيفية عند الجمهور ثم إن الشرعية إما عملية وأما اعتقادية وأما غير ذلك فكما إن الحكمة العقلية إما علمية وإما عملية فكذلك الحكمة الشرعية فالعملية هي المتعلقة بكيفية عمل كثبوت الوجوب للصلاة فالصلاة مثال للعمل والوجوب للكيفية وثبوته لها هو الحكم وكنهية سببية الزوال لوجوب صلاة الظهر والعمل يختص عرفاً بأفعال العقلاء فلا يشمل أفعال البهائم ويشمل الأقوال والنيات والاعتقادات والوجدانيات لأن الأولى من أعمال اللسان وما بعدها من أعمال القلوب وقيل يختص بأفعال الجوارح الظاهرة فلا يشمل ما في القلوب ولذلك ذكر في منع الموانع أنه لما رأى الآمدى وابن الحاجب وغيرهما أن الحكم على نحو النية من مسائل

الفروع وهي الفقه وليست عملاً عبروا بالفرعية بدل العملية وفرعيتها
 اما بالنسبة الى العقائد الدينية لانها أصول الدين أو بالنسبة الى أدلتها
 وهي أصول الفقه لكن أورد ابن السبكي على ذلك وجوب اعتقاد
 المسائل السمعية فانه من الفقه خلافا لوالده السبكي وليس فرعياً كما قال
 وقد يقال ان فيه جهة فرعية فيجعل من الفقه وجهة اصالة فيجعل من
 الكلام والاعتقادية هي ما كان المقصود منها اعتقادها فقط وهي مسائل
 الكلام لانها ليست متعلقة بأحوال الاعمال بل بأحوال الذوات
 ويعبر عنها بالاصلية لان معظمها يتوقف عليه اثبات الشرع كثبوت
 الوجود وثبوت القدرة وثبوت العلم له تعالى وثبوت الصدق لرسوله عليهم
 الصلاة والسلام وغلبت على غيرها فجعلت كلها أصلية ويجوز أن تفسر
 العملية على نمط الاعتقادية فيكون معناها التي قصد بوضعها العمل بها
 فتكون نسبة كل منهما الى ما قصد منه وأما على الاول فنسبة العملية الى
 ما يتعلق به ولو بواسطة ونسبة الاعتقادية الى ما يتعلق بها وأما غير
 العملية والاعتقادية فهو كثير منتشر لم يستقل بغير مخصوص بل بعضه
 في الاصول كثبوت حجية الاجماع والقياس وبعضه في الطب كالطبيات
 الواردة في الشرع وبعضه في التاريخ كأخبار الامم الماضية وهلم جرا
 ويمكن ادخال الاخير في الاعتقادية باطلاقها وما قبله في العملية كذلك
 وهذه الاحكام العملية اما أن لا يعرفها الانسان أصلاً ولا تخاطر له ببال
 ولكنه يعمل الاعمال مطابقة للشرع في الواقع لكونه يرى الناس تعمل
 كذلك فهو مقلد لهم في مجرد الفعل والظاهر صحة أعماله والاعتداد
 بها بناء على القول بجواز التقليد بعد العمل لكن محل ذلك اذا لم يحتاج
 الى نية متوقفة على قصد الفرضية كالصلوات المفروضة والا فلا يصح

فعلها الا بعد معرفة انها فرض * ونقل ابن قاسم في آياته في مسألة
تعلق الامر بالفعل قبل دخول وقته عن الكمال وشيخ الاسلام ان
ايجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن المهدة اه
فاما أن يقال مادام لم يعتقد ولو بعد العمل والا كفي واما ان يحمل على
الاعمال المتوقفة على تلك التية هذا في الصحة وعدمها وأما اقدام
الشخص على الفعل قبل معرفة حكمه شرعاً فلا يجوز كما ذكر ابن قاسم
في الآيات في مسألة تكليف الكافر بالفروع ان ابن السبكي نقل عن
والده ان الاجماع قائم على ان المكلف لا يحل له الاقدام على فعل حتى
يعلم حكم الله فيه اه والظاهر ان ذلك ليس بكلي لانه يستثنى منه نحو الاقدام
على معرفة الله تعالى وعلى معرفة الاحكام الشرعية وستأتي زيادة على
ذلك في خاتمة الرسالة واما ان يعرفها بمجرد تقليده لبعض العوام كما به
وأمه من غير استناد الى عالم ولا مجتهد واما ان يعرفها بواسطة تقليده
لبعض العلماء من غير استناد الى مجتهد وهي أرقى مما قبلها والمتجه
كفاية أعمالهما أيضاً بل الصحة ههنا أولى منها فيما مر واما اقدامهما
على الفعل فالظاهر هنا جوازه لانه وان لم يعلم استناد الحكم الى مجتهد
لكنه في الواقع مستند اليه وهو جازم به ولكن هؤلاء كلهم لم يخرجوا
عن عهدة المطالبة بتقليد المجتهدين فانه يجب على غير المجتهد تقليد المجتهد
لمعوم قوله تعالى فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وأما ان يعرفها
بمجرد تقليده المجتهد من غير اطلاع على جنس ما أخذها ولا على أحوال
الكتاب والسنة واللغة العربية ولا كلام في صحة أعماله وكفايتها وجواز
اقدامه عليها وأما أن يعرفها بواسطة تقليده مجتهد مع الاطلاع على ذلك
فيكون قريباً من المجتهد لامتيازه بالاطلاع على ما تقدم وهذا يقال له

عالم عرفاً ولا يقال له فقيه ولا يقال لعلمه فقهاً وأما أن يعرفها بواسطة
 استنباطها من الأدلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
 وما يتحقق بذلك وهذا خاص بالمجتهدين ويسمى العالم بذلك فقيهاً
 ويسمى علمه فقهاً وأما معرفة الأحكام بالأدلة العقلية اعتماداً على حسن
 الأفعال وقبحها عقلاً فليس بمعتبر عند أهل السنة وإن اعتبره المعتزلة
 والأدلة الشرعية أما اجمالية كطلاق الأمر ومطلق النهي وأما تفصيلية
 كقياموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وكيفية استنباط الأحكام منها إن يجعل
 العمل المطلوب حكمه موضوعاً ويثبت له محمول من جهة تعلق الدليل
 به فهذه مقدمة تحصل من استقراء الأدلة الشرعية ثم يجعل ذلك المحمول
 موضوعاً ويثبت له ما يناسبه من الأحوال كالوجوب والحرمه فهذه
 مقدمة أخرى تعلم من أصول الفقه ينتظم منها مع الأولى قياس منتج
 للمطلوب وهو حكم ذلك العمل كقولنا الصلاة تعلق بها خطاب الأمر
 وكل ما تعلق به الأمر واجب فهذا منتج لثبوت الوجوب للصلاة ولما
 كان تعلق الخطاب بالعمل منشأً لتلك الكيفية جملوه هو الدليل على
 الحكم وأما ترتيب ذلك فهو كيفية النظر في الدليل وإن كان الدليل
 عند المناطقة هو ذلك القياس إذا علمت ذلك فخرج بقيد الأحكام العلم
 بالنوات والصفات كتصور الإنسان واليباض وخرج بقيد الشرعية
 العلم بالأحكام الحسية ككون النار محرقة والعقلية ككون الواحد نصف
 الاثنين والعادية ككون السقمونيا مسهلة للصفراء والوضعية ككون
 السارق ينتفى إلى مكان بعيد وتفرغ الضارب مقداراً من النقد ونحو
 ذلك من القوانين السياسية وخرجت الأحكام التي يشبهها المعتزلة
 للأفعال قبل البعثة بمجرد عقولهم لأنها لا تتوقف على الشرع ولم تؤخذ

منه اللهم الا ان يراد بالشرعية ما يمكن ادراكها بالشرع وحينئذ لا يخرج
 الا اذا قيدت الادلة بالشرعية * فان قلت قولهم في اصول الفقه ان
 العادة محكمة يقتضى دخول الاحكام العادية * قلت الحكم بأنها محكمة
 مستند الى الشرع وبعد تقرير الشارع لها صار حكمها شرعيا وخرج
 بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية كثبوت الوجود والقدرة
 لله تعالى لان المقصود منها اعتقاد ذلك واما وجوب هذا الاعتقاد
 ونحوه فهو من الفقه ولكنهم استغنوا عن التصريح بذلك فيه بعلمه
 اجمالا من مسائل الكلام ولدخوله في وجوب معرفة الله تعالى
 وكذلك الوجدانيات لعلم احكامها من التصوف وخرج بقيد الاكتساب
 علم الله تعالى بها وكذا علم جبريل فانه حصل بمجرد خلق الله تعالى
 اياه فيه أو بالهامه اياه وقد يرجع الى خلقه فيه وخرج علم النبي صلى
 الله عليه وسلم بها من طريق الوحي فانه ليس بالاستنباط واما ما علمه
 منها بالاجتهاد على القول بأنه يجتهد كما يدل عليه ما ذكره القاضي عياض
 في الشفا من تخرىج الثقة عن أم سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال
 انما اوقى بينكم برأى فيما لم ينزل على فيه شيء فقيس انه خارج
 أيضا بناء على ان الله تعالى يخلق فيه علما ضروريا بما اجتهد فيه
 وقيل انه من الفقه بناء على انه من مجرد النظر في الدليل والتحقيق انه
 من حيث استنباطه من الادلة يكون من الفقه ومن حيث استنباط
 المجتهدين منه يكون من أدلة الفقه كما في حاشية الشرقاوى على
 التحرير وخرج به أيضا علمها الحاصل لبعض الاولياء بطريق القبض
 والالهام وعلمها الحاصل بالتقليد فليساقفها لعدم استنباطها من الادلة
 ومن الحاصل بالتقليد علم الخلاف بها وهو من نصب نفسه لحفظ احكام

امامه لوجود مقتضيتها وهدم ماخالقها لوجودنا فيه كقول مقلد الشافعي
 التية في الوضوء واجبة لوجود المقتضى عند امامي والوتر ليس واجبا
 لوجود الثاني عنده فانه لو سئل عن نفس الدليل المتبج لهذا الحكم عند
 امامه لايعله ولو علمه فعلمه به اجمالى لاينتج الحكم فان علمه تفصيلا
 بأن قرره ودفع الشبه الواردة عليه فهو مجتهد لامقلد لانه صار مستنبطا
 للحكم وعلم المناظرة والجدل والخلاف بمعنى واحد وهو علم يقتدر به
 الشخص على المدافعة عن مذهب امامه والمناظر والجدلى والخلافى هو
 العالم بذلك كما أفاده حواشى جمع الجوامع وفي الاحياء للفرزالي ان علم
 الخلاف فرع عن الفقه وعلم الجدل فرع عن الكلام اه فظاهره
 اختصاص علم الخلاف بالمتفرع عن الفقه والجدل بالمتفرع عن الكلام
 والمناظرة كالجدل وأورد على ما تقدم انه حينئذ كان الفقه مختصا بالمجتهدين
 فاذا وقف على الفقهاء اختص به المجتهدون مع انه ليس كذلك
 وأحيب بأن هذا اصطلاح والالفاظ في مثل ذلك تحمل على اللغة
 والعرف العام وخرج أيضاً تصور المجتهد للاحكام لانه ان سلم انه لم
 يحصل الا عند اكتسابه التصديق بها فليس تصويره اياها مكتسبا من
 الادلة وان سلم انه مكتسب منها فليس مكتسباً بالقصد بل حاصل تبعاً
 للمقصود وهو التصديق وقيد التفصيلية لاحاجة اليه وانما هو لبيان
 الواقع لان الاحكام لا تستنبط الا من الادلة التفصيلية * فان قلت
 المجتهد لا يستغنى عن التعرض للدليل الاجمالي كقوله أقيموا الصلاة
 أمر ومطلق الامر يفيد الوجوب فأقيموا الصلاة يفيد الوجوب فان
 هذا تفصيلي مشتمل على اجمالى * قلت الدليل على وجوب خصوص
 الصلاة هو التفصيلي لا الاجمالي وانما احتيج للاجمالى لبيان جهة

دلالة التفصيلي وهي كونه أمراً * فان قلت أورد بعض المحققين ان تعريف
 الفقه غير مانع لصدقه على نحو العلم بأن أعمال العباد موزونة * قلت
 قد أوجب بأن العلم في التعريف بمعنى الظن وفي صورة النقض بمعنى
 اليقين وأيده ابن قاسم بقيام القرينة على ذلك وهي ظهوران الأدلة هنا
 لا تفيد كلها اليقين * وفيه ان هذه القرينة إنما تقتضي شمول العلم
 للظن لا اختصاصه به * وقد أوجب أيضاً بأن المراد بالعملية المتعلقة
 بكيفية عمل والمراد بالكيفية هنا الوجوب والحرمه ونحوهما وما يتعلق
 بذلك من الاحكام الوضعية وهي في صورة النقض غير ذلك لكن ضعفه
 ابن قاسم بأن المراد لا يدفع الايراد ما لم تقم عليه قرينة اه بل الكيفية
 لم تذكر في التعريف حتى يراد بها ذلك أو غيره هذا ولو جعل معنى
 العملية التي قصد بوضعها العمل لم يرد ذلك من أصله لكن يبقى ورود
 نحو العلم بأن القياس حجة فانه مكتسب من نحو قوله تعالى فاعتبروا
 يا أولى الابصار * والمقصود من ذلك الاحتجاج به لا مجرد اعتقاده ولو
 أريد بالاحكام خطابات الله التكليفية وكان التقييد بالشرعية العملية
 الايضاح لكان أولى مما أوجب شمول التعريف لغير المعرف * فان
 قلت اشهر ان بعض الاحكام الشرعية ضرورية كوجوب الصلاة
 والصوم وحرمه الزنا والقتل فان كان من الفقه فأين استنباطه * قلت
 هو من الفقه عند الجمهور كما هو صريح تعريف بعضهم له بأنه معرفة
 أحكام الحوادث نصاً واستنباطاً * ومعنى كونه ضرورياً انه اشهر بين
 العوام والخواص حتى صار كالضروري فلا ينافي انه مأخوذ من الكتاب
 والسنة * فان قلت الظاهر ان مثل هذه الاحكام لم يقع فيها استنباط
 من أحد من المجتهدين لاستغنائها عن ذلك * قلت هي وان علمت

لهم قبل وقوع الاجتهاد منهم لا تخلو من توجيه نفس المجتهد لادلتها
 وربطها بها عند تدوين أبواب الفقه فتكون مكتسبة بهذا الاعتبار على
 ان علم الصحابة المتلقين للاحكام من النبي صلى الله عليه وسلم بها انما
 هو مستند لادلتها وان كان قطعياً سريعاً * وهذا داخل في الاكتساب
 والاوجه أن يقال هذا التعريف للشافية كما تقدم وهم قد اصطالحوا
 كما في التلويح على ان الفقه لا بد أن يكون حاصلًا عن نظر واستدلال
 وأرادوا بذلك اخراج ما علم من الدين بالضرورة حتى صار يعلمه
 المتدين وغيره فليس من الفقه اصطلاحاً وهو خارج هنا بقيد الاكتساب
 ولعل معنى كونه غير مكتسب أنه بمجرد سماع النص يحصل العلم بالحكيم
 للعالم باللغة من غير توقف على اعمال فكر كما يشير له تعريف بعضهم
 السابق ومن ثم اشتهر عندهم ان أدلة الفقه كلها ظنية وذلك اما لكون
 ثبوتها ظنياً اولكون دلالتها على الاحكام ظنية لكن أورد عليهم ان
 بعض أدلته قطعية الثبوت والدلالة كـ بعض النصوص والاجماع القطعية
 وأجيب بأنه مبني على ما ذهب اليه بعضهم من ان الأدلة اللفظية لانفيد
 الاظنا فكندا ما يترفع عليها من الاجماع لانه لا بد له من مستند منها
 وبأن دعوى ظنيتهما مبنية على تغليب الاكثر على الاقل وبأن كل
 ما كان دليلاً قطعياً فليس من الفقه * ولعل هذا بناء على ان الفقه في
 اللغة فهم الامر الدقيق فالمناسب عدم شمول المعنى الاصطلاحى لغيره
 وأورد أيضاً انه اذا كانت أدلته ظنية كان هو من قبيل الظن فكيف
 يصح التعبير عنه بالعلم مع ان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
 الناشئ عن دليل وأجيب بأنه لقوته عند المجتهد قريب من العلم وحينئذ
 فلم يدخل فيه علم الله تعالى بالاحكام ولا علم غيره بها مما كان قطعياً

الا باعتبار ظاهر لفظ العلم * وأجيب أيضا بأن الفقه ليس هو نفس
 الظن الناشئ عن الأدلة بل هو الحزم التابع لذلك الظن بواسطة
 جزمه بوجود علمه بما ظنه كما أفاده في التلويح وأشار إليه في بعض
 شروح المنهاج الاصولي بقوله ان المجتهد يفتى به ظنه الحاصل من
 الاشارات الى العلم بالحكم بخلاف المقلد وأفصحت عنه عبارة السيد كما
 نقله عنه ابن قاسم في مباحث الامر من آياته بقوله ان المجتهد اذا ظن
 ان كذا حكم الله في الواقع علم قطعا انه حكمه بحسب الظاهر في حقه
 وحق مقلديه اه وقد يقال لم يخرج بهذا كله عن كونه مجازيا وغير
 الفقه من العلوم الظنية مثل الفقه في ذلك فالاولى والاعم ان يقال ان
 اطلاق العلم على تلك الفنون الظنية من الفقه ونحوه لان الظن يشارك
 العلم في كونه ادراكا ناشئا عن دليل مطابقا للواقع عند صاحبه سواء
 كان قويا أو لا يطابق الواقع في نفس الامر أو لان انه صار حقيقة
 عرفية في ذلك أو يقال انه من قبيل اطلاق العلم عند الحكماء وهم
 لا يشترطون فيه تلك الشروط * فان قلت هل المراد بالاحكام في
 التعريف جنسها الصادق بالبعض أو المراد بها جميعها * قلت قيل يجوز
 ان يراد بها الجنس كما في بعض شروح المنهاج الاصولي * وربما يؤيده
 ما صرح به الاصوليون من ان الصحيح جواز تجزئ الاجتهاد بأن
 تحصل للشخص قوة الاجتهاد في بعض الابواب دون بعض مع تصریحهم
 بأن المجتهد هو الفقيه * وحينئذ فيكون الفقه صادقا على العلم ببعض
 تلك الاحكام قليلا أو كثيرا فلا ينافي ان العلم بها جميعها لم يحصل لاحد
 من أئمة الفقه بل سئل الامام أبو حنيفة عن أربعين مسألة فأجاب عن
 ثنتين وثلاثين وقال في ثمانية لأدرى والامام مالك عن أربعين فأجاب

عن أربعة وقال في الباقي لأدرى * ووقع للإمام الشافعي التوقف في
 بضعة عشر مكانا كما في جمع الجوامع لكن هذا لا يتجه الا على القول
 بأن أسماء العلوم من قبيل أسماء الاجناس أو اعلام الاجناس حتى تقبل
 تفاوت الافراد في القلة والكثرة واما على انها من قبيل اعلام
 الاشخاص كما اشتهر فلا لان مدلولها شخصي لا يقبل التفاوت وأما
 على ما اشتهر من ان المراد بالاحكام الاستغراق فلا يصدق الفقه الا
 على العلم بجمعها وحينئذ فينافي الواقع من أحوال الأئمة المستبطين
 للفقه وأجيب بأن المراد بالعلم التيهو بالقوة القريبة من الفعل وهي ملكة
 الاستحصال فيكون العلم قد نقل من الجزم المطابق الى ظن الاحكام ثم
 نقل منه الى ملكته لكن حينئذ تكون الباء في قولهم بالاحكام للملاسة
 أي العلم الملاسه للاحكام * وأجيب أيضا ببقاء العلم على معنى الظن
 وتقدير التيهو بمعنى الملكة مضافا اليه فتكون الباء للتعدية على ظاهرها
 أي ملكة الظن بالاحكام وهي القوة التي يقتدر بها على استنباط
 الاحكام من الادلة * وهذه تحصل للشخص بأن يحضر عنده المآخذ
 والشرائط الكافية في استحصال جميع الاحكام كما صرح به الفسري
 على المواقب * وحينئذ فلا مانع من كون المتصف بتلك الملكة فيها
 وان لم يستنبط مسألة من المسائل كما تقدم عن كسني في مبحث المسائل
 كما يكون مجتهدا بمجرد ذلك * ويؤيده تصريحهم بأن الفقيه المجتهد
 وان المجتهد الفقيه مع انهم لم يشترطوا في المجتهد علمه بالاحكام بالفعل
 والذي انحط عليه كلام ابن قاسم في آياته في مبحث الاجتهاد انه بناء على ان
 الفقه ظن جميع الاحكام والاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الظن بجمعها
 يلزم عدم تحقيقها لاحد من الناس ولا مانع من ذلك والمتحقق هو

هو الفقه بمعنى التمهؤ لظن جميعها والاجتهاد بمعنى التمهؤ لبذل الوسع في
تحصيل ذلك الفطن أو بمعنى بذل الوسع في تحصيل الظن لبعض الاحكام
عند من يقول بجواز مجزىء الاجتهاد ولا مانع من جواز مجزىء الفقه
قياسا على الاجتهاد وان لم يازم منه هذا ولكن استبعد صاحب التوضيح
اطلاق الفقيه على المتصف بملكة الاستحصال وان لم يستنبط مسألة
من المسائل فتخلص عن الاشكال بتعريف الفقه بأنه العلم بكل الاحكام
الشرعية العملية التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع عليها من
أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها * وفيه نظر من وجوه
ذكرها في التلويح وقد يتخلص عنه بأن يراد بالعلم ملكة الاستحضار
فان الملكة التي يقتدر بها على استحضار البعض يقتدر بها على استحضار
الباقى اذا حصل وحينئذ يقال لمن علم المسائل التي وضعها واضع الفن
عن أدلتها وقدر على استحضارها متى يريد فقها لقدرة على استحضار
ما سيعلمه بها اذا علمه وتقدم ما فيه في مبحث المسائل ولكن هذا كله
لا يتجه أيضا الا على ان أسماء العلوم من قبيل أسماء الاجناس أو اعلامها
بناء على ما مر ان التحقيق انها ان كان المراد بها الادراكات أو الملكات
تكون من اعلام الاجناس لتعدد الادراكات في أنفسها ولو بقطع النظر
عن محالها وان أريد بها القواعد صح انها من اعلام الاشخاص بالنظر
لايجاد كل علم منها في نفسه بقطع النظر عن تعدد محله وحينئذ فلي
القول بأنها من اعلام الاشخاص ينبغي أن يراد بالفقه نفس الاحكام
لانها المقصودة من المسائل وتكون الباء في قولهم هو العلم بالاحكام
لتصوير أويراد به المسائل المشتملة على الاحكام كغيره من العلوم
وتكون الباء للملاسة وحينئذ فيمكن التخلص بأن يقال ان اسم الفقه

وضع لجميع الاحكام أو المسائل الشرعية العملية ما علم منها بالفعل وما لم
 يعلم كاسم غيره من العلوم بأن لاحظها الواضع جميعها ما حصل عنده
 بالفعل وما لم يحصل ووضع اللفظ بازائها كما صرح به السيد على القطب
 وأما انصاف المجتهدين بالفقه عرفا فلا يتوقف على حصول جميعه عندهم
 بل على حصول جملة من مسائله لها وقع بحيث يحصل بها الثمرة
 المقصودة من الفقه وكذا انصاف الانسان بغيره من العلوم عرفا يصح
 بمجرد استحصاله على جملة منه ترتب عليها فائدة ذلك الفن الذي
 مارسه لاجلها وهذا على طريق أسماء القبائل * فان قريشا مثلا انما
 وضع لجميع أفراد القبيلة المعينة من وجد منها ومن لم يوجد ولكن لو
 قلت جاءني قريش كلها وأردت به الموجودين منها لكنت صادقا عرفا
 بل ينبغي اعتبار تلك الجملة المترتبة عليها الفائدة ولو على القول بأن
 أسماء العلوم من قبيل أسماء الاجناس لان استعمال العرف دائر عليها
 * وموضوعه أفعال المكلفين من حيث تكليفهم بها كالصلاة والصوم
 أو تركها كالزنا والقتل أو تخييرهم فيها كالأكل والشرب وأما حرمت
 عليكم أمهاتكم وانما حرم عليكم الميتة ونحو ذلك من الاحكام المتعلقة
 بالذوات والاعيان فهو على تقدير محذوف أى استعمال ذلك بالتمتع في
 الاول والاكل في الثاني والاصل في ذلك انه لا يكلف الله نفسا الا
 وسعها والاعيان ليست في وسع العبد ولا داخلة تحت اختياره من حيث
 ذاتها بل من حيث الافعال المتعلقة بها * فان قلت الصوم ليس فعلا بل
 ترك لانه اجتناب المفطرات * قلت قد بينوا في فن الاصول ان الترك
 من الافعال في مسألة لا تكليف الا بفعل فان المختار أن المكلف به في
 النهي الكنت أى الانتهاء وهو المراد بالترك وذلك من أفعال النفس

فالفرق بين الفعل والترك مبني على العرف كما قاله المحلى * فان قلت اذا كان الصوم من قبيل الترك فلم جعل من القسم الاول ولم يجعل ضده وهو الافطار من القسم الثاني ويستغنى بذلك * قلت لان المراد بالاول ما يتعلق به الامر وبالتالي ما يتعلق به النهي وأكثر الخطابات المتعلقة بالصوم من قبيل الامر كقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا عاشوراء ولان المقصود اصاله بالقسم الثاني هو المنهيات لذاتها والافطار ليس كذلك واذا علمت ان الترك من قبيل الافعال التكليفية وهو من افعال النفس علمت شمول الافعال للنيات والاعتقادات والوجدانيات كما مر بيانه كما هي شاملة للاقوال ايضا لانها من افعال اللسان وان اشتهرت بمقابلة الفعل للقول والذي استظهره ابن السبكي في منع الموانع ان شمولها لذلك حقيقة عرفية ويؤيده اشتهار كون موضوعه افعال المكلفين مع كثرة البحث فيه عن احوال الاقوال كما في مباحث العقود والحلول كالبيع والنذر والوقف والعتق والنكاح والطلاق ومن هنا يعلم ان الحكم على الشيء بكونه سببا أو شرطا أو مانعا يجب يأويله الى الحكم على الفعل بأن سبب وجوبه مثلا هو ذلك الشيء أو بأن شرطه هو ذلك الشيء أو بأن مانعه هو ذلك لتكون موضوعات مسائل الفقه مندرجة تحت موضوعه وهو الافعال على ان علماء الشريعة لا يراعون مثل تلك التدقيقات بل المدار عندهم على رجوع مسائل الفن الى جهة واحدة وهي هنا التكليف الشرعي ولا شك ان مسائل الفقه كلها متعلقة بذلك ولو لم يكن موضوعها من موضوعه وأما الحكم بالصحة والفساد فأمره ظاهر * فان قلت قد يمنع شمول الافعال للاعتقادات لانها ادراكات والتحقيق انها

من قبل الكيفيات كما مر في مبحث العلم * قلت ان سلم انها كيفيات
فالحكم عليها بالوجوب ونحوه باعتبار مبادئها كالنظر الموصل اليها فيكون
دخولها في الافعال باعتبار مبادئها فتأمل بقى الكلام في الحكم على
بعض الاشياء بالطهارة وعلى بعضها بالنجاسة ويمكن ارجاعه الى الافعال
لانه في قوة الحكم على استعمال بعضها بالجواز وعلى استعمال بعضها
بالحرمة ومثله يقال في الحكم على بعض الاموال بأنه ملك لفلان دون
فلان * وأما مسائل الفرائض كقولهم للزوج النصف وللزوجة الربع
فان البحث فيها له جهتان إحداهما جهة استحقاق الورثة للاموال
وهي من تلك الجهة ليست من الفقه بل فن مستقل وموضوعه التركة
من حيث استحقاق الورثة لها * ولذلك كان موضوع مسأله التركة
كلا أو بعضاً فمعى قولهم للزوج النصف ان النصف مستحق للزوج
والجهة الاخرى جهة اعطاء التركة للورثة وأخذهم لها وانتفاعهم بها
وهي من تلك الجهة من الفقه لانها ترجع الى البحث عن حال الاعطاء
والاخذ والتصرف فمعى قولهم للزوج النصف ان اعطاء النصف واجب
وأخذه اياه وتصرفه فيه جائز وعلى هذا ينزل البحث عن أسباب الارث
وشروطه وموانعه فانه تابع لجهة البحث في المسائل بالاعتبارين ونقل
الخيالى في حاشية العقائد ان موضوع الفرائض التركة ومستحقوها
وحيث يشكل عدده بابا من الفقه * واختار ان موضوعه قسمة التركة
بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة
تركة الميت بين الورثة * ثم ذكر ان جعل موضوع الفقه أعم من العمل
مما لم يقل به أحد * والمراد بالمكلفين ما يشمل المكلفين حكما بأن يراد
من شأنهم التكليف ليشمل نحو الصبيان فان أفعالهم يبحث عن أحوالها

في الفقه كمنعهم من الزنا وأمرهم بالصلاة فكان الاولى التعمير بالعباد كما
عبر به بعضهم لانه أظهر في المراد ويمكن أن يقال ان البحث عنها
راجع الى البحث عن أفعال المكلفين بالتأويل كما ذكره عبد الحكيم في
حاشية العقائد فالمحكوم عليه قصدا في منع الصبي من الزنا هو المنع وهو
فعل وليه لكن يبقى الحكم على صلاته بأنها يشترط لها الطهارة ويمنعها
الحدث وسببها دخول الوقت وانها صحيحة أو فاسدة فانه من مسائل
الفقه ولا يرجع الى أفعال المكلفين اللهم الا بتكليف بعيد والمراد
بأحوال الافعال عوارضها التي تلحقها من حيث التكليف بها وهي
الوجوب والتدب والحرمة والكراهة والاباحة وهذه هي الاحكام الخمسة
التكليفية وقيل ان الاباحة ليست حكما شرعيا والمشهور خلافه لان
ورود الاذن من الشارع في الفعل والترك يقتضى أمرا زائدا على مجرد
الجواز بحكم الاصل وكون الفعل من حيث الحكم عليه بواحد من تلك
الاحوال سببه كذا أو شرطه كذا أو مانعة كذا وكونه صحيحاً أو فاسداً
وهذه هي الاحكام الخمسة الوضعية وانما اعتبرت تلك الحثية لما أفاده
في التوضيح من ان زوال الشمس مثلا سبب لوجوب صلاة الظهر
لالصلاة الظهر * فان قلت اذا كان البحث عن الجميع من حيث
التكليف فلم سميت هذه وضعية * قلت لما كانت مقصودة بالتبعية
للخمس الاولى لم تسم باسمها وسميت وضعية * فان قلت الفعل من حيث
حقيقته لا يعرض له وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية
خصوصا عند أهل السنة القائلين بعدم وجود الاحكام قبل البعثة فضلا
عن ادراكها والشيء لا يكون موضوعا للفن الا اذا بحث فيه عن عوارضه
الذاتية فكيف جعلت هذه اعراضا ذاتية للفعل * قلت فعل العاقل

لا يخلو في ذاته عن أن يكون مذموماً به أو ممدوحاً أولاً ولا ولكن لما
اعتبرت تلك الاحوال من جهة الشارع اعتبر في الفعل قيد زائد وهو
كونه مكلفاً به فهي من حيث ذاتها عارضة له من حيث ذاته ومن
حيث صدورهما عن الشارع عارضة باعتبار تقييده بكونه مكلفاً به وبعد
تقييده بهذه الحثية صار التقييد من مفهومه وهو بهذا القيد لا يخلو عن
تلك الاحوال شرعاً فصارت عوارض ذاتية له بذلك الاعتبار وأما عند
المعتزلة فظاهر لان أحكام الافعال نابتة لها عندهم لذاتها قبل الشرع
ويمكن ادراكها بمجرد العقل * فان قلت على القول بأن البحث عن
احوال الاعتقادات والوجدانيات ليس من الفقه يكون موضوع الفقه
هو الافعال الظاهرية فقط مع ان تلك الاحوال تعرض للاعمال الباطنية
أيضاً فتكون عارضة لما هو أعم من الموضوع فلا تكون اعراضاً
ذاتية له * قلت يمكن ان يقال ان ذلك مبني على طريقة المتقدمين من ان
العارض للشيء لجزئه الأعم من قبيل العوارض الذاتية ويمكن ان تؤخذ
تلك الاحوال مقيدة بخصوص الافعال الظاهرية وبعد تقييدها بذلك
لا توجد في غيرها فتكون ذاتية على ان مثل هذه التدقيقات انما يعتبرها
الحكماء والمدار عند علماء الشريعة والادب على رجوع مسائل الفن
الى جهة تضبطها على أي وجه كانت بقي ان كثيراً من الحنفية يجعلون
الاحكام الشرعية صفات للاعيان والذوات التي هي محال الافعال
ومتعلقاتها ويجعلون قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وانما حرم
الميتة على ظاهره من ان المحرم عين الام وعين الميتة كما قاله السبكي في
الاشباه والنظائر وعليه فينبغي أن يكون موضوع الفقه أعم من العمل
ليشمل الاعيان لكن مر عن الخيالي انه لم يقل به أحد وأما جعل

الاحكام الشرعية صفات للاعيان فقط كما تعطيه العبارة السابقة فلا أظنه
 مرداهم * ومسائله اما ان تتعلق بالعبادات أو بالامعالمات أو بالمناكحات
 أو بالجنايات * ولذا اشتهر تقسيمه الى أربعة أرباع لان الغرض منه انتظام
 أحوال العباد في المعاش والمعاد وذلك بكمال قواهم النطقية والشهوية
 والغضبية فما به كمال النطقية هو العبادات وما به كمال الشهوية ان
 تعلق بالاكل ونحوه فالامعالمات أو بالوطىء ونحوه فللمناكحة وما به كمال
 الغضبية هو الجنايات ونحوها وهي في التقديم والتأخير على هذا الترتيب
 وقد يقال تقرر في الحكمة ان القوة النطقية وظيفتها اعتقاد النفع أو الضرر
 والشهوية وظيفتها محبة النفع والغضبية وظيفتها كراهية الضرر وينشأ عن
 ذلك تحريك الاعضاء بما فيها من القوى العضلية الى جلب النفع أو
 دفع الضرر سواء كان ذلك النفع والضرر اخروياً كما في العبادات أو دنيوياً
 كما في غيرها فمن أين ذلك التوزيع وعلى الترتيل فهو ظاهر فيما به كمال
 الشهوية والغضبية لان كلا يبحث فيه عن أحوال آثار قوته بخلاف
 ما به كمال النطقية * وقد يقال وهو أيضاً كذلك بواسطة لان النطقية
 منشأ لاعتقاد عظمة المعبود وذلك الاعتقاد منشأ للعبادة فهي أثر
 للنطقية بواسطة الاعتقاد وبمنزلة الامارة عليه فجعلت مكملة للنطقية
 التي بها ذلك الاعتقاد وان كانت العبادة بواسطة محبة النفع وكراهية
 الضرر أيضاً * والحاصل ان ذلك التوزيع مبنى على العرف الظاهر ولا
 شك ان العبادة لامنشأ لها في ظاهر العرف الا اعتقاد عظمة المعبود
 الناشئ من القوة النطقية فاختصت بها كما اختصت الشهوية عرفاً بأعمال
 والغضبية بأعمال * وفي السيد على المواقف ان الامر بمعرفة العقائد
 الدينية لتكميل المكلفين في قوتهم النظرية وتشريع الاحكام الفعلية

التكميلهم في قوتهم العملية * فان قلت كل قوة من الثلاثة السابقة
 لا تخلو عن التكميل بما جعل مكملًا للآخرى * قلت العبرة بأكثر الكمال
 وأظهره وهو على ذلك الوجه * فان قلت مسائل الاقضية والشهادات
 من أى قبيل * قلت جعلها في التدوين مع ربع الجنایات يقتضى أنها
 منها لان أكثر ما يكون فيها ويجوز أنها متعلقة بالجنایات والمناكحات
 والمعاملات بل والعبادات أيضا فهي كالتممة لها كلها ولذلك أخرجت
 عنها ولم يجعل قسما خامسا * وأما مسائل العتق فالظاهر أنها من قبيل
 المعاملات لتعلقها بالاموال كالوقف لان التصرف فيها اما لوضع اليد
 كالشراء والقراض والقرض أو لازاتها كالبيع والوقف والعتق وختموا
 بها الكتب تفاولا لجلب خاتمة أمرهم العتق من النار وقد يقال أيضا
 مسأله اما أن تتعلق بالتقرب الى الله تعالى وهي العبادات أو باسترباح
 الاموال وهي المعاملات أو بقضاء الشهوات وهي الانكحة والاطعمة
 أو بحفظ النفس وهي الجنایات أو بحفظ الدين وهي السير أو بحفظ
 الانساب والاعراض والعقول والاموال وهي الحدود أو بفصل الخصومات
 بين العباد وهي الاقضية والشهادات * وفائدة العمل بمقتضى الشرع
 الشريف من عبادة الخالق ومعاملة الخلائق على وجه الصحة والفوز
 بالنجاة من النار ودخول الجنة مع الاررار لمن استمسك بهما وعمل
 بمقتضاه * وفضله انه أشرف من علوم العربية ومن علم التفسير والحديث
 والاصول باعتبار فائدته لانها كلها وسائل اليه وان كان لها شرف عليه
 باعتبار موضوعها لكن الظاهر أن شرف التمسك فوق شرف الموضوع
 ونسبته لما عدها انه بعد ما تقدم ذكره من العلوم التي هي وسائل
 اليه وبعد التوحيد لان التقليد فيه كاف بالاجماع وفي التوحيد فيه نزاع

لكن ذلك لمن أراد تحصيله عن الأدلة واستنباطه منها وأما من أراد تحصيله تقليدا كما هو الجاري في هذه الاعصار المتأخرة فنذلك لا يتوقف على سبق تلك العلوم بل ينبغي التعجيل به ولو قبلها مسارعة الى نصيح العبادة والمعاملة * وواضعه الائمة المجتهدون السابقون وأولهم أبو حنيفة رضي الله عنه * وأما ما قيل ان واضعه النبي صلى الله عليه وسلم فعنايه أنه مشرعه على أن المشرع حقيقة هو الله تعالى وان كان المدار على معرفة الاحكام فهو صادق بالتفسير أيضا لكن ليس هو واضعه على أن معرفته صلى الله عليه وسلم بها لا تسمى فقها * وحكمه الوجوب العيني ان توقف عليه صحة العبادة والمعاملة والا فالكفائي الى أن يحيط بمعظم الاحكام فيكون حكمه التدب * وطريق استمداده الكتاب والسنة والاجماع والقياس مع مراعاة العربية والاصول ثم ان مجرد العمل به لا يعتبر شرعا الا بعد صحة العقائد الاسلامية لانها أساس القواعد الدينية وقد وضعوا لها فن التوحيد ولكن لما كانت تلك العقائد متفرقة عند العباد وكان معظم الباعث على تدوينها قمع أهل العناد بخلاف أحكام الفقه كان الفقه أهم من التوحيد بهذا الاعتبار ولذلك أخرجت مبادئه وان كان ينبغي تقديم تحصيله

❦ مبادئ علم التوحيد ❦

اعلم أن الاحكام اما شرعية واما غيرها والشرعية المأخوذة من الشرع وهو الكتاب والسنة وما ينسب اليهما كالاجماع والقياس كما يفيد السيد على المواقف والظاهر ان هذا خاص بالشرع المحمدي والا فالشرع مطلقا ما جاء به رسول من قبل الله تعالى من الاحكام وهي ثلاثة أقسام عملية وعلمية وغيرهما وهو كثير منتشر كما مر في حد الفقه والعملية

المتعلقة

المتعلقة بكيفية العمل من حيث التكليف الشرعي وتسمى فرعية
 وأحكاماً ظاهرية والعلم بها هو علم الفقه والعلمية التي قصدتها اعتقادها
 فقط وتسمى اعتقادية وأصلية ويصح تسميتها أحكاماً باطنية لمقابلتها
 الظاهرية والعلم بها هو علم التوحيد عند المتقدمين ولما كثرت
 الاختلافات والشبه والضلالات بين الفرق الإسلامية حتى خاضوا في
 القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لبسط أدلة تلك العقائد وتفصيلها
 ودفع الشبه والضلالات الواردة عليها وجعلوا المسائل المتعلقة بذلك
 من علم الكلام حتى قال السيد علي المواقف وعبد الحكيم عليه إن
 مسائل هذا العلم أما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصابغ واثبات
 الحدوث وصحة الاعادة للاجسام وأما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد
 كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء المحتاج اليها في
 صحة اعادة الاجسام بناء على أنها يجمع الاجزاء المتفرقة وانها مستزمنة
 لبقاء هذا العالم المستنزم لجواز الخلاء وكاتفاه الحال وعدم تمايز
 المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة
 في ذاته وأفاد الغزالي في الاحياء ان التوحيد عبارة عن اعتقاد ثبوت
 الكمالات لله وسلب النقايس عنه والكلام عبارة عن الفن المشتمل
 على مبادئ تلك العقائد وتفصيل أدلتها * ويعرف بأنه العلم بالعقائد
 الدينية المكتسب من أدلتها اليقينية فالعلم هنا بمعنى مطلق الادراك أو
 مطلق التصديق ولو خطأ يشمل اعتقاد المخطئ على ما يأتي وأما ارادة
 الملصقة أو المسائل منه هنا فتحتمل الى تكلف ياباه مقام التعريف
 والعقائد الدينية هي الاحكام الشرعية التي يجب اعتقادها شرعاً ولا يقصد
 بها الا ذلك فخرج العلم بالاحكام التي ليست شرعية والعلم بالاحكام الشرعية

التي لا يجب اعتقادها والتي يجب اعتقادها والعمل بمقتضاها وهو علم
 الفقه فان بعض مسائله يجب اعتقاده كوجوب الصلاة بناء على شمول
 الفقه للاحكام القطعية والدينية المنسوبة الى دين سيدنا محمد صلى الله
 عليه وسلم لاخذها منه بناء على انه الخطابات الشرعية ونحوها أو لكونها
 منه بناء على انه الاحكام الشرعية سواء كان العقل يفيدها أيضاً كوجوده
 تعالى أو لا كسومه وبسره * فان قلت العقائد لا اختلاف فيها بين الاديان
 فلم خصت هنا بالدين المحمدي * قلت أجيب بأنه لظهورها منه والتحقيق
 ان ال في العقائد للاستفراق وليس غير الدين المحمدي مشتملا على
 جميعها اذ منها ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم ولو ازمها ومباحث الامامة
 وغيرها فخرجت عقائد غيره من الاديان لانها بعض العقائد المعتبرة الآن
 وفيه نظر لان التعريف المعاهية الموجودة في كل زمن وزيادتها في بعض
 الازمان لانضر كزيادة القبيلة لاتقدح في علمية اسمها الا أن يقال ان
 الواضع لم يضع ذلك الاسم الا للعقائد المحدية فقط لا لجميع العقائد في
 أي ملة كانت وخرجت إلهيات الفلاسفة أيضاً اذ ليست مشتملة على جميع
 العقائد الاسلامية وليست جميع مسائلها واجبة الاعتقاد اذ منها ما
 يخالف الشرع على أن ما وافقه منها ليس شرعياً بل محاذي به مقتضى
 العقل الصرف والمكتسب من الادلة المستنبط منها فخرج به علم الله
 تعالى بذلك وخرج به أيضاً علم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم
 بذلك لانهما بمجرد خلق الله تعالى فيهما أو بالالهام والوحي لا عن
 دليل ويخرج أيضاً علم أرباب الكشف بذلك لانه ليس بالاكساب بل
 بإزالة الحجاب وخرج به اعتقاد المقلد لتلك العقائد لانه ليس عن دليل
 وعلى فرض أن التقليد في قوة قياس من الشكل الاول قائل هذه

العقيدة أدى إليها رأى الامام وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندي
 فهو ليس يقينياً وأدلة الكلام مقيدة باليقينية وهي المنتجة لليقين ولا
 تكون كذلك الا اذا علمت على وجه اليقين والتفصيل ودفع الشبه عنها
 فخرج العلم بذلك المكتسب عن الأدلة الاجمالية وهي المعجوز فيها عن
 دفع الشبه والشكوك لانها لا تنتج اليقين ودخل فيه علم الصحابة رضى
 الله عنهم لذلك لا تدارهم على ذلك ولولم يحصل بالفعل اصفاء بصائرهم
 بسبب قربهم من النبي صلى الله عليه وسلم * فان قلت كذلك النبي صلى
 الله عليه وسلم * قلت علمه ليس متوقفا على دليل بخلاف علمهم * فان
 قلت ان هذا التعريف يخرج منه علم المخالف كالمعتزلى لانه ليس معلماً
 بمقائد دينية ولا مكتسباً من أدلة يقينية * قلت هو كذلك في زعم
 صاحبه فكان داخلاً فيه وبعض أهل السنة جعل الكلام مختصاً بالمقائد
 التي ذهب اليها الاشعري والماتريدي ومن حذا حذوهما لكثرة
 محافظتهم على مراعاة ظواهر السنة وتجنّبهم عن القواعد الفلسفية فخرج
 علم المخالف كالمعتزلى فانه لا يبعد كلاماً لكثرة ميلهم الى الفلسفة ومخالفتهم
 ظاهر السنة مع أن الكلام لا بد أن يكون البحث فيه على قانون الاسلام
 ثم ان ظاهر هذا التعريف كما ترى لا ينطبق الا على علم الكلام عند
 المتقدمين لانه لا يشمل العلم بالقضايا التي هي وسائل لاثبات العقائد لانها
 ليست عقائد دينية بذلك المعنى لانه لا يجب اعتقادها ولا تؤخذ من
 الشرع اذا أمكن اثبات العقائد بغيرها اذ العقيدة الواحدة قد يكون لها
 أدلة متعددة وليس بعضها أولى بالاعتقاد من بعض اللهم الا أن يقال انها
 واجبة الاعتقاد في الجملة بأن يكون الواجب اعتقاده أحدها لا بعينه أو
 ما يخطر بالبال عند الاستدلال أو يراد بالعقائد الدينية المعتقدات المتعلقة

بالدين سواء كانت مقصودة فيه بالذات أو بالتبع * فان قلت حينئذ
يشمل الضروريات التي تنهى اليها أدلة العقائد لانها مباد للادلة التي هي
مباد للعقائد وما لا يتم الواجب شرعاً الا به فهو واجب شرعاً * قلت
على تسليم انها كذلك فهي خارجة بقيد الاكتساب كما هو بين على أنه
قد يقال ان كلام المتقدمين لا يشترط فيه تفصيل أدلته لعدم احتياجهم
الي ذلك بل يكفي فيه بالادلة الاجالية بخلاف كلام المتأخرين فينبغي
تطبيق ذلك التعريف عليه * ويعرف التوحيد أيضاً بأنه علم يقتدر معه
على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه وحمل العلم هنا على
الملكة أو على المعلومات أقل تكلفاً من حمله على ذلك فيامر والمراد
الاقتدار بالفعل بأن يكون عنده جميع الاسباب والشرائط بمقتضاها
تفصيلاً الكافية في الوصول الى ذلك الاثبات بخصوصه فخرج العلم بالقوانين
المنطقية لانه لا يقتدر معه بالفعل على ذلك لانه لا يلزم منه حضورها
حقائق الدلائل عند الشخص بل حضور صورها وأحكامها الكلية
كما انه لا يلزم من علم أصول الفقه الاقتدار على علم الفقه لعدم الوقوف
على نفس أدلته التفصيلية وان وقف على كيفية اجمالها وهذا مراد من
قال المراد الاقتدار التام لان الاقتدار هو الاستعداد بالاسباب والشرائط
والمنطقي وان حضر عنده أحكام صور الدلائل وموادها لكن لم يحضر
عنده ذات الدلائل وصورها هي الاشكال وموادها هي المقدمات وخرج
علم الجدل أيضاً وهو علم يتوصل به الى حفظ أى وضع يراد ولو باطلا
وهدم أى وضع يراد ولو حقاً سواء كان حكماً شرعياً أو غيره لانه لا يلزم
منه حضور جميع دلائل العقائد عند الشخص العالم به وان سلم فليس
مختصاً بها وخرج علم الخلاف وهو علم يتوصل به الى حفظ رأى امام من

الاثمة أو هدمه في الاحكام الشرعية لان المقصود منه اثبات مذهب
 الامام لا اثبات الحكم في نفس الامر ولانه لا يختص بالمقائد ومر عن
 الغزالي ان علم الجدل فرع من علم الكلام كما أن علم الخلاف فرع عن
 الفقه وخرج المجموع المركب من الكلام وغيره كالنحو اذ المراد ماله
 مدخل في الاقتدار وان سلم خلافه ففيد الوحدة معتبر في العلم كما صرح
 به عبد الحكيم في أوائل حاشيته على القطب أي علم واحد يقتدر معه على
 ذلك والمراد باثبات المقائد اثباتها على الغير والزمام اياها لا تحصيلها
 عند النفس واثباتها فيها لانه يلزم منه أن يكون علم الكلام علما آخر غير
 العلم بالمقائد وان علم المقائد ثمرة له وليس كذلك ويمكن دفعه بأن يراد
 بالعلم المسائل المدللة ولا شك أن من طالعها ووقف على أدلتها حصل له
 العلم بالمقائد فهو ثمرة بهذا المعنى وعلى تقدير حمله على مطلق الادراك
 أو على التصديقات فهو معتبر مع قطع النظر عن خصوصية المحل والثمرة
 هي الاثبات الجزئي القائم بالمحل الخصوص ولو حمل على ملكة الاستحضار
 فالامر ظاهر وأما حمله على ملكة الاستحصال فلا يصار اليه الاضرورة
 كما مر في بحث المسائل * وقال بعضهم المراد بالاثبات استنباط جزئيات
 المقائد من كليتها ليخرج ما عداه من العلوم وبرد عليه انه يخرج منه
 المقائد الجزئية كالله واحد مع أنها معظم المقصود منه * وقيل المراد
 باثباتها تقريرها في النفس بحيث لا تنزلها شبه المبطلين وخرج علم الله
 تعالى اما على أن الاثبات بمعنى التحصيل والاكتساب فالامر ظاهر لان
 علم الله حاصل لا يحصل وكذا لو أريد به الاستحضار لان علم الله حاضر
 فلا يستحضر وأما على أن المراد به الاثبات على الغير فالامر لان المراد العلم
 الجادث وأما لان الاقتدار يشعر بالتكلف وهو محال في جانبه تعالى

وأما على أن المراد به التقرير فلانه انما يمكن فيما يقبل التفاوت وعلمه تعالى لا يقبل التفاوت وأما علم جبريل والنبي صلى الله عليه وسلم فأخراجهما على أن المراد به الاكتساب ظاهراً أيضاً لانهما بطريق الإلهام والوحي كما مر وأما على غيره فلا يخرج لهما الا اذا أريد بالعلم المسائل المدللة أو التصديق بها الناشئ عن الدلائل أو الملكة الناشئة عن ذلك لان علمهما ليس مكتسباً عن دليل ويمكن أخراجهما بحمل الاقتدار على الاقتدار المكتسب لان اقتدارهما ليس كذلك وكذا يقال في علم أرباب الكشف * وأما علم العقائد قبل الدين المحمدي وعلم الالهيات الفلسفية فهما خارجان بما مر ثم ان المراد بالحجج والشبه ما كان كذلك في زعم المستدل وان كان ليس كذلك في الواقع فيدخل في الكلام علم المخالف كالمعتزلي لان ما كان شبهته عند غيره فهو حجة عنده وبالعكس وهذا التعريف كما ترى منطبق على علم الكلام عند المتأخرين لانه يشمل العلم بالقضايا التي هي وسائل للعقائد كمباحث الاعراض والجواهر بل لا يشمل العقائد الا بتساويل كما مر لكن يمكن تطبيقه على كلام المتقدمين أيضاً لان الاقتدار على اثبات العقائد على الغير يحصل مع العلم بالعقائد عن أدلتها اللهم الا أن يراد بالعلم الواقع جنسافيه جميع ما يقتدر معه على ذلك لا أي علم يقتدر معه عليه ولا شك أن العلم بالعقائد ليس جميع ما يقتدر معه على ذلك بل بعضه أو يقال ان كلام المتأخرين لا يشترط فيه تفصيل الادلة بالفعل وحينئذ لا يحصل معه الاقتدار على ذلك بالفعل لانه لا يكون الا عند حضور الادلة مفصلة بالفعل * فان قلت ما تقول في الضروريات التي تنهى اليها المبادئ فانها داخله في التعريف لاسيما على ارادة العموم الشمولي لانها مبادئ المبادئ التي يترتب

عليها الاقتدار فلها مدخل فيه * قلت لا يخرجها الا حمل العلم الناشئ
 عن دليل كما مر فينبغي المصير اليه * فان قلت تخرج القضايا التي هي
 أدلة للعقائد قلت الاستناد فيها الى الضروريات هو الاستدلال بها عليها
 فلا تخرج * فان قلت بعض أدلة العقائد اقناعي * قلت باستناده الى
 الشرع المقطوع بحقيقته يكون بمنزلة ما ينتهي الى الضروري * فان قلت
 اذا كانت بعض مسأله مبادئ للبعض الآخر فلم جعلت منه * قلت كثير
 من العلوم ما بعض مسأله كذلك كاتاج الشكل الاول في المنطق فانه
 مبدأ لاتاج غيره من الاشكال ولا مشاحة في الاصطلاح * ويعرف
 أيضاً بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات
 في المبدأ والمعاد فيبحث عن ذاته تعالى بأنه موجود قديم مخالف للحوادث
 وعن صفاته من حيث انها واجبة للذات أو جائزة قديمة أو حادثة كصفات
 الافعال الى غير ذلك من التقسيمات وينبغي تقييد البحث بكونه على
 قانون الاسلام كما مر ليكون كتعريفه بأنه علم يعرف به أحوال الواجب
 وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والمراد بأحوال
 الواجب ما يعم صفاته الثبوتية كالوجود والسلبية كالقدم وأفعاله في الدنيا
 كاحداث العالم وفي الآخرة كحشر الاجساد وأحكامه فهما أيضاً
 كوجوب بعث الرسل ونصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه وكوجوب
 الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبه وبهذا علم أن المراد البحث
 عن أفعاله تعالى على الاجمال فخرجت أفعاله تعالى الجزئية اليومية في
 الدنيا والآخرة فلا يبحث في هذا العلم عنها لانها لا تحيط بها الطاقة
 البشرية ومفهوم الواجب هنا أعم من ذاته تعالى فيما قبله والمراد بأحوال
 الممكنات أحوالها التي تلحقها من حيث بدؤها واعادتها كاحتياجها

الى الواجب وانها حادثة عنه بالاختيار لا بالتعليل مثلا وكصحة اعادة
الاجسام وصحة الخلود على الدوام والمراد بقانون الاسلام القواعد التي
تبنى عليها الاحكام الشرعية مثل كون القديم الاول مؤثرا بالاختيار
وكون الواحد تصدر عنه الكثرة وكون السماء يجوز خرقها والثامها
وكون الملك يصح نزوله منها وكون العالم مسبوqa بالعدم وملحوقا بالفنا
ونحو ذلك مما اتفق عليه جميع الفرق الاسلامية وان خالف فيه غيرهم
ويجوز أن يراد بقانون الاسلام الكتاب والسنة وما يناسبهما والاحكام
المستفادة من ذلك فالمنى أنه يجب أن يكون البحث عن تلك الاحوال
مطابقا لما يستفاد من الشرع الشريف بحيث لو ادى العقل الى ما يخالفه
لا يكون مقبولا لظهور انه غلب عليه الوهم وعلى كل حال خرجت
الالهيات والطبيعات الحكيمة فانها لا يجازى بها قانون الاسلام وهذان
التعريفان منطبقات على كلام المتأخرين ويمكن تطبيقهما على كلام
المتقدمين بتخصيص قانون الاسلام * ويعرف أيضاً بأنه علم يبحث فيه
عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية ومن أفعاله المتعلقة بأمر
الدنيا والآخرة لكن ظاهر هذا التعريف لا يشمل البحث عن أحوال
الممكنات كما شمله ما قبله وتكلف بعض المحققين ارجاع ما قبله اليه بأن
يراد بالممكنات الافعال الدنيوية والأخروية فهمى من أحوال الواجب
وعلى هذا فأحوال الممكنات جوازها عليه تعالى أو مقابله ويكون
تعريفا لكلام المتقدمين وكذا لو عرف بأنه علم يبحث فيه عن صفات
الله تعالى ورسله فانه يمكن ارجاعه الى البحث عن أحوال الصانع ويكون
كذلك ثم ان التعاريف الثلاثة التي قبل هذا لا تشمل مباحث الرسل
الا بتكلف كاد خالها في صفاته تعالى من حيث أن الارسال من صفات

الافعال او في أحوال الممكنات فتدبر * وموضوعه الموجود من حيث
 هو موجود باعتبار أنه يبحث فيه عن أحواله لاثبات العقائد الدينية
 وبهذا الاعتبار غاير موضوع الالهيات الحكمية والطبيعات فانه الموجود
 من حيث هو موجود لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما هو عليه في الواقع
 * فان قيل اذا كان الموضوع هو الموجود كان وجوده مسلما قبل
 البحث عن عوارضه لاخذه في مفهومه مع انه قد بحث في هذا العلم عن
 وجود الصانع وهو من موضوعه * قلت أجيب بأن المبحوث عنه هنا
 هو وجوده المقيد بالوجوب وهذا بخصوصه ليس داخلا في مفهوم
 الموجود وفيه نظر لانه يؤول الى كون البحث عن وجوب الوجود لا
 عن الوجود وقد يمنع * فان قيل قد يبحث في هذا العلم عن أحوال
 أشياء لا باعتبار وجودها كاحوال النظر مثل كونه يفيد العلم مطلقا أم لا
 وكونه يحتاج اليه في التصورات والتصديقات أو في التصديقات فقط
 وكاحوال الدليل مثل كون وجه دلالة نفس المدلول أم لا وكونه يلزم
 من وجوده وجود المدلول خارجا ولا يلزم من اتفائه خارجا في المدلول
 فان نحو هذه الاحكام ثابتة لهما وان لم يوجد في الخارج وقد يبحث
 فيه عن أحوال الحال عند من يقول بأنه واسطة بين الموجود والمعدوم
 مثل كونه مستلزم للمعنى موجود وكونه ذاتيا ومعنويا وكونه قديما وحادئا وقد
 يبحث فيه عن أحوال المعدوم مثل استحالة الشريك وجواز وجود
 المعدوم الممكن * قلت أجيب بأن تلك المباحث بعضها من قبيل المبادئ
 لمسائل الفن وليست منها كمسائل النظر والدليل وبعضها لواحق ومكملات
 كمباحث الحال والمعدوم وفيه ان هذا انما يجيء على طريقة المتقدمين
 الذين لا يعملون مبادئ هذا الفن منه وقد يدفع بأن مسائل النظر مبادئ

للمبادئ التي هي منه عند المتأخرين * وأجيب أيضاً بأن بعض المتكلمين
 يثبت الوجود الذهني فيكون الموجود شاملاً للوجود في الذهن وهذه
 الاشياء موجودة ذهنياً وفيه انه كيف يصح أن يكون الموضوع عند
 المتكلمين مبني على ما ذهب اليه بعضهم ولذلك ذهب بعض الافاضل
 وتبعه كثير من المحققين الى أن موضوعه المعلوم من حيث يبحث عن
 أحواله لا يثبت العقائد الدينية وهذا يشمل البحث عن أحوال الواجب
 جل شأنه وعن أحوال الممكنات ولو معدومة وعن أحوال المعدومات
 ولو مستحيلة وعن أحوال الحلال المتوسط بين الموجود والمعدوم لاجل
 اعتقاد الاحكام الشرعية في النفس والزام الغير اياها * فان قيل موضوع
 الفن يجب أن يكون مسلم الثبوت قبل البحث عن عوارضه فلا يبحث
 فيه عن وجوده وقد يبحث في هذا الفن عن وجود بعض موضوعه كوجوده
 تعالى قلت المنوع هو بيان وجود الموضوع لا بيان وجود جزئي من
 جزئياته * فان قلت موضوع الكلام على كلا القولين يشمل موضوع
 الاصول لانه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه يصدق عليها
 الموجود والمعلوم من حيث انها يثبت بها بعض العقائد * قلت انما جعلت
 موضوعاً للاصول من حيث انها يثبت بها الاحكام الفرعية فلان في انها
 من موضوع الكلام من حيث انها يثبت بها بعض العقائد الدينية فتكون
 مباحثها مشتركة بين الفئتين بالاعتبارين السابقين * وقيل موضوعه ذات
 الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته تعالى وعن أفعاله كاحداث العالم
 وحشر الاجساد وعن أحكامه مثل كون بعث الرسل واجبا عليه أولاً
 وكون نصب الامام واجبا عليه أولاً وبهذا الاعتبار يشمل العقائد كلها
 عقليات وسمعيات * فان قلت أورد عليه بعض المحققين ان موضوع العلم

لا يبين فيه وجوده لان اثبات الاعراض الذاتية له متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً والا لزم توقف الشيء على نفسه وأيضاً ان كان المبحوث عنه الوجود المطلق فهو متحقق في الموجودات بأسرها فلا يكون عرضاً ذاتياً للذات الاقدس بل غريباً وان كان وجوده الجزئي فالجزئي لا يجعل على الجزئي * قلت أجيب بمنع لزوم توقف الشيء على نفسه وقد يمنع كونه غريباً عند من يجعل العارض لجزء الماهية الاعم منها ذاتياً لان هذا عارض لما هو بمنزلة الجزء الاعم والافالذات الاقدس بسيط احدي لا يتجزأ * وأجيب أيضاً بمنع عدم صحة حمل الجزئي على الجزئي ولو سلم فالمحمول مطلق الوجود المقيد بالوجوب وهذا كلي مخصوص على أن هذا يرد على ما اختاره ذلك المورد من أن موضوعه هو المعلوم لانا تنقل الكلام الى مسألة البحث عن وجوده تعالى وبحجى فيها ذلك الايراد بالنسبة الى موضوعها هي فيحتاج الى دفعه بمسألة أو نحوه * فان قلت كثير من مسائله ما يجعل موضوعه غير ذات الله تعالى كالمسائل التي يبحث فيها عن احوال الرسل حتى انه ربما قيل ان موضوعه ذات الله تعالى وذات الرسل * قلت يمكن ارجاعها الى أن يكون موضوعها ذاته تعالى بالتأويل * فان قلت كثير منها يتعسر ارجاعه الى ذلك * قلت لعل هذا جار على طريقة المتقدمين من عدم دخولها في الكلام والا فالتأويل لا بد منه وان كان بعيداً ومن ثم قال بعض المحققين موضوعه ذات الله والممكنات من حيث استنادها اليه تعالى * فان قلت كثير من مسائله ما موضوعه صفات الله تعالى كباحث الصفات من حيث انها تنقسم الى ذاتية وفعالية وقديمة وحادثة وعامة التعلق وخاصة التعلق وهذا ليس من موضوع الفن على كل قول من الاقوال السابقة

* قلت يمكن انه مبني على ما يفيد كلام بعضهم من انه يجوز أن يكون موضوع بعض مسائل الفن عرضاً ذاتياً من عوارض موضوعه أو من عوارض جزئيات موضوعه حتى انه مثل لذلك بقولهم في مسائل النحو الاعراب اما لفظي واما معنوي مع أن الاعراب هو نفس العرض الذاتي لموضوع النحو وهو الكلمات العربية وأما لو بنينا على ما اشهر من أن موضوع مسائل الفن لا بد أن يكون صادقاً عليه موضوع الفن فلا بد في مثل ذلك من التأويل ومن سلك طريق الايضاح والتسهيل قال موضوعه ذات الله وصفاته والممكنات من حيث مبدؤها ومعادها هذا * وقيل موضوعه ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على ما يجب الاله عز وجل وفيه انه لا يشمل أكثر مباحث العقائد كالتعلقة بذاته تعالى الا ان أريد بها الممكنات بالامكان العام * وقيل موضوعه أقسام الحكم العقلي وهي الوجوب والاستحالة والجواز وهذا خروج عن القوانين التي قرروها في مباحث الموضوع بالمرّة اللهم الا أن يقال انه جار على أن علماء الشريعة لا يلتزمون مثل تلك التدقيقات الحكيمة والمدار عندهم على رجوع مسائل الفن الى ضابط يضبطها ايا كان ولا شك ان مسائل الكلام كلها راجعة الى ذلك وينبغي تقييده بكونه على قانون الاسلام * ومسائله على طريقة المتقدمين اما أن تكون باحثة عن أحواله تعالى واما عن أحوال غيره وهذه اما أن تكون باحثة عن أحوال الرسل عليهم الصلاة والسلام واما عن أحوال الممكنات في المبدأ والمعاد شرعاً وعلى طريقة المتأخرين اما أن تكون مبادئ واما أن تكون مقاصد والاولى اما أن تكون باحثة عن أحوال الامور الشاملة للجواهر والاعراض وغيرهما كالدليل والنظر فيه على ما مر والحال والوجود

والامكان

والامكان والعلة والمعلول واما عن احوال الاعراض واما عن احوال
الجواهر والثانية اما أن تكون باحثة عن احواله تعالى واما عن احوال
غيره كالرسل واليوم الآخر * فان قلت قد يذكر فيه مسائل باحثة عن
احوال افعال المكلفين كمسئلة نصب الامام ومسئلة التقليد * قلت اشهر
الجواب عن ذلك بأن هذه من فن الفقه وانما ذكرت في هذا الفن
لكثرة الخلاف وانتشار النزاع فيها بين الفرق الاسلامية كمعظم مسائل
الكلام فادرجت فيه وان لم تكن منه وتقدمت الاشارة في مبادئ
الفقه الى انه يمكن ارجاع كثير منها الى مسائل الكلام بالتأويل والائمة
تواب الرسل فكانت الامامة تابعة للنبوة وفي النزعة من كتب الطب
لداود الاكبر ان موضوع العلم الالهى ذات الواجب على الاصح من
أقوال ثلاثة وانه ناظر في المجرى عن العلائق وان أنواعه خمسة عند
المتقدمين الاول الامور العامة كالعلة والوحدة والوجود والعدم وانظيرها
* والثانى مبادئ الموجودات * والثالث اثبات الصانع وما يصح له
ويمتنع عليه * والرابع تقسيم المجرىات * والخامس حال النفس بعد
المفارقة زاد أهل الاسلام نوعاً * سادساً سموه السمييات وهو مباحث
النبوة والمعاد وأول من زاده الشيخ وزادت المعتزلة مباحث العدل
المعروفة عند الاشاعرة بالافعال وزادت الامامية من الشيعة مباحث
الامامة وأول من أدخله ابن نويخت في الياقوتة ثم تبعهم أهل السنة
وغيرهم وتوسعوا فضموا اليه التصوف ومباحث الآجال والارزاق اه
ومراده بالعلم الالهى الحكمة الالهية وبالتقدمين المتقدمين على الاسلام
ثم اذا علمت ان بعض مسائله يبحث فيها عن احوال ذاته تعالى بخصوصها
بل هي أهم مسائله وبعضها يبحث فيه عن احوال غيره كالممكنات على

سيدل الاجمال علمت ان بعض مسائنه جزئية وبعضها كلية وأنه ملحق
 من القسمين على خلاف الغالب في العلوم وأما تأويل الجبرية بكلية كان
 يقال ان قولهم الله موجود معناه الواجب موجود والله قادر معناه
 الواجب فهو قادر تكلف لاداعي اليه في هذا الفن لانه ليس المقصود منه
 أن يكون قانونا كليا يعرف منه أحوال الجزئيات بل معظم المقصود منه
 بالذات من أول الامر هو معرفة أحوال الذات الاقدس جل شأنه على
 انه لا يتم في بعض السمعيات كوجود الجنة والنار وخلافة أبي بكر وعمر
 * وقائده منها محلية الايمان بالايقان ومنها الانتداع على ارشاد المسترشدين
 * والزمام المعاندين ومنها صحة العمل بالاحكام الشرعية العملية لان التصديق
 بها والعمل بمقتضاها متوقف عليه فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم
 قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يثبت شيء من الكتاب والسنة ولا
 غيرهما مما هو مدار الاحكام العملية وأكبر فوائده ونهاية مقاصده
 الفوز بسعادة الدارين فانه المقصود بالذات وما عداه وسائل وآلات
 * فان قلت سعادة دار الدنيا انما تقرّب على الاحكام العملية * قلت
 وهي لا تثبت الا اذا ثبتت الاحكام الاعتقادية * وفضله انه أشرف
 جميع العلوم لاشتماله على جميع جهات الشرف لان قائده أنفع الفوائد
 * وموضوعه أعم الموضوعات وأشرفها لاشتماله على ذات الباري عز
 وجل وادلته أقوى الادلة بالنسبة لباقي العلوم الاسلامية بل بالنسبة لما
 عداه من العلوم لتأييد أدلته العقلية بالادلة السمعية * ونسبته لما عداه
 من العلوم التقدّم عليها لانه أهم الجميع لانه مدار الايمان * واسمه
 التوحيد لان أهم مقاصده توحيد الباري جل شأنه والكلام لان أهم
 مباحثه وأعظمها نزاعاً بين الفرق الاسلامية هو مبحث كلامه تعالى

أولاً يلزمه كثرة الجدل وإدارة الكلام بين الجانبين وفي الأحياء للغزالي كانوا يقولون فلان عالم لمن عرف علم الباطن وفلان متكلم لمن عرف الجدل في العقائد وأصول الدين لا يتناء الأحكام الشرعية الفرعية عليه لأنه لو لم يثبت الصانع بصفاته لم تثبت رسالة ولا ديانة * وواضعه قيل أبو حنيفة وسماه الفقه الأكبر * وقيل مالك بن أنس وألف فيه رسالة * وقيل لما كثرت الفتن أمر المنصور بوضع كتب لازاتها وأما تكلم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في التوحيد فلم يكن على سبيل التدوين وما اشتهر أن واضعه أبو الحسن الأشعري ومتابوه وأبو منصور الماتريدي ومتابوه فلعله مبنى على عدم شموله لعلم المخالف كالمعتزلي ولا شمولها لهما هما اللذان قاما في أول القرن الرابع كما قيل بآثبات العقائد الموافقة لظواهر السنة وتحقيق أدلتها ودفع شبه الواردة عليها من طرف المخالفين ولكن الفرق بينه وبين الفقه بعيد التأثير إلا أن يقال لما كانت شبهه المخالف في الكلام سارية إليه من الفلسفة لم يعتد بعلمه بخلاف الأئمة في الفقه وأيضاً المصيب في العقلية واحذف فقط بخلاف غيرها ولكن المقرر أن علم المخالف داخل * وحكمه الوجوب العيني على كل مكلف بناء على عدم الاكتفاء بالتقليد في معرفة العقائد أما على الاكتفاء به فحكم الاشتغال بأدلته على وجه الإجمال بحيث يحصل له العلم بالمعقيدة عن دليلها الوجوب العيني أيضاً أما على وجه التفصيل بحيث يمكنه تقرير الدليل ودفع شبه التي ترد عليه فحكمه الوجوب الكفائي حتى يتبحر فيه ثم التذب بعد ذلك * وأما الطعن في الاشتغال به فلعله بالنسبة للمشتغل على شبه الزيف والضلال في حق من لم يتمكن من العقائد الإسلامية والأفليس بشئ وان وقع من السنوسي وفي الدسوقي على شرح السنوسي أن معرفة

العقائد ولو بالدليل الاجمالي وهو المعجوز عن تقريره ودفع شبهه فرض عين ومعرفتها بالدليل التفصيلي وهو المقدور على تقريره ودفع شبهه فرض كفاية ومن لم يوجب المعرفة بأن اكتفى بالتقليد في صحة الايمان ودفع الاثم لا ينفى وجوبها الكفائي اه ملخصاً وفيه أيضاً عن اللقائي ان كلام الاوائل كان مقصوراً على الالهيات والسمعيات والنبوات فلما حدثت طوائف المتبدعة وأوردوا شبهة على مآقره الاوائل وخلطوها بقواعد الفللفة تصدى المتأخرون لدفعها فاضطروا لادراجها في كتبهم ليمكنوا من ردها وذلك لا يقدر فيهم ولا في تماطى كتبهم لمن يميز بين الحيث والطيب اه ملخصاً * وطريق استمداده الادلة العقلية والكتاب والسنة والاجماع ولما كان الذهن في العلوم قد يخفى وفي فهم خفياتها قد يبطى احتاج الى ما يعصمه عن ذلك وهو علم المنطق فهو خادم لما عداه من العلوم وقد يستغنى عنه بجودة الذهن وكمال القريبة ولذا آخر الى ما هنا

مبادئ علم المنطق

اعلم أن الانسان اذا أدرك اشخاص الموجودات الخارجية سواء كانت من الجواهر أو الاعراض وتأمل فيها وجدها تارة تشترك في بعض الامور وتارة تفرق فالامور التي اشتركت فيها طائفة من الافراد بحيث تكون متحققة في كل فرد منها اما أن تكون منتزعة من افراد لا تتحقق تلك الافراد الا بها كالجوانية لافراد الحيوان وهي طبائع تلك الافراد الموجودة في الخارج وحققها واما أن تكون منتزعة من افراد تتحقق بدونها كالمشي لافراد الحيوان وهي عوارضها العارضة لها زيادة على حقيقتها لكنها وان كانت عوارض لما يتحقق بدونها فهي طبائع لافراد

لافراد أنفسهم مفهوم المشى عارض للحيوان لكنه طبيعة لمشى زيد
 ومشى عمرو مثلا فكل كلى طبيعة لافراده والاختلاف اتما هو بحسب
 الانزاع فتارة من افراده وتارة من معروضها وعلى كل حال فهى اول
 ما تدركه النفس وتتعلقه منتزعا من الموجودات الخارجية ولهذا تسمى
 المعقولات الاولى واما نفس الاشخاص فانما تدركها أولا الحواس لا
 النفس على ما مر في أوائل مبحث العلم واختلف في تلك المعقولات الاولى
 هل هى موجودة في الخارج أيضا لانها جزء الاشخاص الموجودة في
 الخارج أولا وجودها الا في الذهن لان الموجود في الخارج لا يقبل
 الاشتراك وفي حواشى العطار على الحىصى ان القول بوجود الكلى
 الطبيعى خارجا هو رأى المتقدمين وهو مبنى على الاشخاص مركبة من
 الماهية الكلية والشخصات العارضة لها والقول بعدمه رأى المتأخرين
 وهو مبنى على أن الاشخاص بسيطة خارجا يتزع العقل منها أموراً
 كلية فان كان انزاعها باعتبار ذوات الاشخاص سميت ذاتية وان كان
 باعتبار أمر خارج سميت عرضية وصحة حمل الجزئى على الكلى مبنية
 على الاول دون الثانى اه ملخصا من مواضع وأما حمل الجزئى على
 الجزئى فيرجع الى حمل الكلى عليه لانه لا بد من المغايرة بينهما بالاعتبار
 لعدم تصور النسبة بين الشئ ونفسه وحينئذ يتوول حاصل الحمل الى
 أن الذات الممنون عنه بالاعتبار الاول محمول عليه الاعتبار الثانى كما في
 عبد الحكيم على القطب * فان قلت قد تشترك الاشخاص الخارجية
 في أمور محسوسة موجودة في الخارج قطعاً كلبياض المتحقق في كل
 جسم أبيض فليس كل مشترك معقولا * قلت البياض المحسوس المتحقق
 في هذا الجسم غير البياض المحسوس المتحقق في ذلك الجسم فلم يقع

اشترك في ذلك المحسوس وانما الاشتراك في مفهوم البياض وهو اللون
المفرق للبصر وهذا المفهوم الكلي كما يتحقق في هذا البياض يتحققه
بمعينه في ذلك البياض وليس محسوسا ثم اذا استحضرت الانسان تلك
المعقولات الاولى في مرآة نفسه وتأمل فيها وجدها أيضا تارة تشترك
في بعض المفاهيم وتارة تفترق فالمفاهيم التي تشترك فيها تلك المعقولات
ليست داخلة في حقائق الافراد الخارجية ولا عارضة لتلك الافراد
وان كانت مفاهيم متحققة في الذهن عارضة للمعقولات الاولى منتزعة
منها على قياس انتزاع المعقولات الاولى من الاشخاص الخارجية وفي
وجودها في الخارج خلاف أيضا على ما يفيد كلام الشمسية ولا يمكن
تعقلها الا بعد تعقل طبائع الموجودات كما لا يمكن تعقل الطبائع الا بعد
ادراك الموجودات ولهذا تسمى المعقولات الثانية * فان قلت انا نجد
مفهوم الانسان ومفهوم الاسد يشتركان في الحيوان كما تشترك فيه افرادهما
فيكون من المعقولات الثانية لانتزاعه من عدة مفاهيم كلية * قلت كل
ما تحقق اشتراك الافراد الخارجية فيه فهو من الاولى ولا يكون من
الثانية الا ما اختص بالمفاهيم الذهنية دون الافراد الخارجية على أن
الحيوان داخل في حقيقة تلك المفاهيم بالانتزاع بخلاف الثانية بالنسبة
للاولى بل نقول ان الحيوان ليس بعارض لمفهوم الانسان والاسد
لان المعتبر في عروض المعقولات الثانية للاولى عروضها لها باعتبار الوجود
الذهني ومفهوم الانسان والاسد باعتبار وجوده الذهني لا يصدق
عليه انه حيوان لانه من قبيل الكيف فتدبر * فان قلت قد عدوا
الشيئية والوجود والامكان والوجوب منها مع انها تشترك فيها الافراد
الخارجية * قلت المراد أن لا يكون وجود معروضها في الخارج شرطاً

لعروضها له والوجود وما معه كذلك لا يمرض لمعرضه باعتبار وجود
 معرضه خارجا والا كان قبل الوجود وجود خارجي وبالجملة فالمعتبر
 في المعقولات الثانية ان تكون عوارض لما لحقته وأن لا يجاذى بها
 افراد خارجية لا لانفسها ولا لمعرضاتها ولا شك أن الوجود وما معه
 ليس داخلا في حقيقة الماهية المتصفة به بل عارض لها وليس عارضا
 لموجود خارجي فان تخلف الامر الاول كما في بحر من زئبق فانه
 داخل في حقيقة افراده أو الامر الثاني كما في الإضافات فان وجود معرضها
 في الخارج شرط لعروضها له حتى عند من يجعلها أمورا اعتبارية فهي
 من المعقولات الاولى وسأني زيادة تحقيق لذلك ثم ان العقل يتتبع من
 المعقولات الثانية أيضا معقولات ثالثة ومن الثالثة رابعة وهكذا وكثير
 ما يراد بالمعقولات الثانية جميع ما بعد الاولى مثلا اذا أدركنا افراد
 الانسان كزيد وعمر ووبكر وخالد وجدناها كلها تشترك في مفهوم الانسان
 وهو الحيوان الناطق وتشترك أيضا في مفهوم الضاحك فاذا استحضرتنا
 معها افراد الفرس والاسد وجدنا الكل يشترك في الحيوان وفي الماشي
 فاذا استحضرتنا مع ذلك افراد النبات والجماد وجدنا الكل يشترك في
 الجسم وفي المتحيز ثم اذا استحضرتنا مفهوم الانسان والضحك والحيوان
 والماشي والجسم والتميز التي هي طبائع للافراد المشتركة فيها أو
 عوارضها وجدناها أيضا تشترك في أن كل واحد منها كلي وفي أن كل
 واحد منها ان لم يكن خارجا عن الماهية التي تفرضها فهو ذاتي لها وان
 كان خارجا عنها عارضا لها فهو عرضي لها وتشترك في أن كلا منها ان
 كان جزءا من الماهية يوجد فيها وفي غيرها فهو الجنس أولا يوجد
 الا فيها فهو الفصل وان كان تمام الماهية فهو النوع وان كان خارجا عن

الهاية عارضا لها وغيرها فهو العرض العام أو عارضا لها فقط فهو
 الخاصة فذلك الطبائع والعوارض للأشخاص الخارجة هي من المعقولات
 الأولى والكلية والذاتى والعرضى والجنس والفصل والنوع والعرض
 العام والخاصة من المعقولات الثانية ثم اذا حملت على بعض المفاهيم
 بعضها كان هناك قضايا بعدد الاحكام فاذا تأملت ما وجدتها أيضا تشترك
 في بعض المفاهيم كمفهوم القضية وتفرق في بعضها كمفهوم الحملية فانه
 خاص بطائفة من القضايا ومفهوم الشرطية فانه خاص بطائفة أخرى
 منها وان اشتركت كل طائفة منها فيما اختص بها واذا ركبت بعض
 تلك القضايا مع بعض وتأملت في تلك التراكيب الكبرى وجدتها أيضا
 تشترك في بعض المفاهيم كمفهوم القياس وتفرق في بعضها كمفهوم الحملي
 فانه خاص بالمركب من الحمليات وان اشتركت فيه افراد ذلك المركب
 منها ومفهوم الشرطية كذلك ومفهوم الاستقراء فانه تشترك فيه
 افراد المركب من قضايا حكم فيها على جزئيات مندرجة تحت كلى بحكم
 واحد ليحكم به عليه ولا شك ان تلك التراكيب لا تحقق لها الا في الذهن
 فهي من المعقولات الأولى وتلك المفاهيم المشتركة بينها انما تصدق
 عليها ولا تصدق على أمر في الخارج فتكون من المعقولات الثانية قال
 شارح المطالع الوجود على نحوين في الخارج وفي الذهن وكان ان الاشياء
 اذا كانت موجودة في الخارج يعرض لها في الوجود الخارجى عوارض
 مثل السواد واليباض والحركة والسكون كذلك اذا تمت في العقل
 عرض لها من حيث هي متمثلة في العقل عوارض لا يحاذى بها أمر في الخارج
 كالكلية والجزئية فهي المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية
 من العقل ثم صرح بما يفيد ان الذاتى والعرضى والنوع والجنس والفصل
 والخاصة

والخاصة والمرض العام والحد والرسم والحلية والشرطية والقياس والاستقراء والتبديل كلها معقولات ثانية والحاصل ان المعقولات الاولى هي المفاهيم التي يحاذي بكل منها افراد لو وجدت كانت في الخارج فتشمل طبائع الاعراض وان كان تعقلها بعد تعقل معروضاتها ومتوقفا عليه وتشمل المعدومات كبحر من زئبق وشريك الباري فان افراد كل منها لو وجدت كانت في الخارج وان لم توجد بالفعل والمعقولات الثانية هي المفاهيم التي لا يحاذي بكل منها الافراد لا تتحقق الا في الدهن فلا تشمل الاعراض وان كان تعقلها في الدرجة الثانية ولا المعدومات وان لم تتحقق في الخارج بالفعل وهي بهذا المعنى تشمل المعقولات الثانية التي يحاذي بها المعقولات الاولى وتشمل المعقولات الثالثة التي يحاذي بها الثانية والرابعة التي يحاذي بها الثالثة وهكذا وقد يختص كل منها باسم مرتبته * وقال السيد في شرح المواقف ان المعقولات الثانية هي العوارض التي لا تعرض للماهية الا باعتبار وجودها في الدهن والحكم بها على الماهية يتوقف على تصور صورتها الحاصلة في الدهن مرة ثانية فافاد أيضاً أن المعقولات الثانية لا يحكم بها الا على ما في الدهن بخلاف المعقولات الاولى فانها يحكم بها على ما في الخارج * فان قلت تقدم ان الجزئية من المعقولات الثانية مع انها يصح حملها على ما في الخارج كقولنا زيد جزئي * قلت نقل العطار في حواشي الحيصي عن السيد ان مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني ومن المعلوم ان الجزئي يقابل الكلي فهما متكافئان لانهما من قبيل واحد ومفهوم الكلي لا يحمل الا على ما في الدهن فكذلك مفهوم الجزئي لا يصح حمله الا على مفهوم ذهني فقولنا زيد جزئي يجب ان يكون الجزئي فيه محمولا على مفهوم

زيد القائم بالذهن المانع تصوره من وقوع الشركة فيه وهو الذات
 المينة ذهنا لا على ذات زيد وشخصه الموجود في الخارج ويؤخذ من
 حاشية الكاقرى على ايساغوجى جواب آخر حيث قال وما اشتهر من
 أن كل ما وجد في الخارج فهو جزئى فليس على حقيقته بل مجاز عقلى
 من قبيل اسناد حال المفهوم الى ذى المفهوم اه بتوع تصرف على انه
 ذكر السيد على القطب أن ذكر الجزئية استرادى وعليه فلا اشكال
 الا أن يقال ان كونه استراديا بالنسبة لعدم نفع الجزئى في الايصال الى
 المطلوب مجهول الذى هو مدار المنطق لانه لا يلزم من العلم به العلم
 بغيره كما في حواشى العطار على الجيعى فلا ينافى انه من المعقولات
 الثانية فالجواب ما تقدم وكذا يقال في حمل الكلبي على طبائع
 الموجودات بناء على القول بوجود تلك الطبائع خارجا بان يقال عروض
 الكلية لها انما هو باعتبار مفهومها الذهنية لاحتماقها الخارجية * فان قلت
 ما هو التقابل بين الكلبي والجزئى * قلت في حواشى العطار على الجيعى ان بين
 الكلية والجزئية الحقيقية تقابل العدم والملكية لان الجزئية منع فرد الاشتراك
 والكلية عدم المنع كافي السيد على القطب وبينها وبين الجزئية الاضافية تقابل
 التضاف * فان قلت ذكر بعضهم ان الخلاف بين الشيخ القائل ان الانفاظ
 موضوعه لاصور الذهنية وبين غيره القائل انها موضوعه للمعاني الخارجية انما
 هو في غير علم الشخص لان الشخص لا يحصل في الذهن * قلت اجاب عنه العطار
 في حواشيه بان مرادهم بالصور الذهنية هنا نفس الشئ من حيث هو
 سواء كان حاصله في الذهن بنفسه او بوجه ما فلا ينافى ان الشخص
 لا يحصل في الذهن * فان قلت قد يلزم من العلم بالجزئى العلم بغيره كما
 في الاستقراء والتثليل * قلت هما من لواحق القياس المنطوق فذكرهما

في المنطق استطرادى لتناسبها له على ان الجزئي فيهما لم يستلزم لذاته
 العلم بغيره بل في الاستقراء بالنظر لمجموع الجزئيات وفي التمثيل بالنظر
 لمادة الحكم اذا علمت ذلك * فنقول المنطق علم يبحث فيه عن الاعراض
 الذاتية للمعقولات الثانية باعتبار انطباقها على المعقولات الاولى من
 حيث تقعها في الايصال الى المجهولات ومن حيث ايصالها اليها أي قواعد
 كلية يبحث فيها عن ذلك كقولنا الجنس يتوقف عليه التوصيل الى
 المجهول التصوري والحد المركب من الجنس والفصل يوصل اليه وكقولنا
 المقدمة الصغرى يتوقف عليها التوصيل الى المجهول التصديقي والقياس
 المركب من الصغرى والكبرى يوصل اليه فنخرج بقولنا للمعقولات
 الثانية ما عدا المنطق من العلوم وشمل بعض مباحث الحكمة ككون
 تلك المعقولات موجودة في الذهن أو أمورا اعتبارية وخرج بقولنا
 من حيث تقعها في الايصال الخ ذلك البعض فانه ليس من حيث
 التوصيل المذكور بل من حيث معرفتها على ماهي عليه وأما قولنا
 باعتبار انطباقها الى آخره فلان العوارض المبحوث عنها في المنطق
 ليست عارضة للمعقولات الثانية من حيث مفهومها الكلي بل عارضة
 لمصادقات ذلك المفهوم كالجنس والفصل والحلمية والشرطية الى غير
 ذلك والمعقولات الاولى كالحيوان والناطق لا ينطبق عليها مفهوم المعقولات
 الثانية بل مصادقاته كالجنس فانه يصدق على الحيوان والفصل على الناطق
 وذلك قرينة على ان المراد بالمعقولات الثانية مصادقاتها لا مفهومها ومن
 ثم كان التعبير عنها بصيغة الجمع لا المفرد ثم ان العوارض العارضة لتلك
 المصادقات ليس البحت عنها باعتبار تلك المصادقات في أنفسها بل باعتبار
 مصادقت عليه تلك المصادقات وهو المعقولات الاولى كالحيوان والناطق

ثم المتبادر ان الضمير في تقعها يعود الي المعقولات الاولى لانها اقرب
 مذكور الى الضمير ولانها التي يحصل بها التوصيل في الخارج لان
 المعارف والاقيسة المستعملة في العلوم وموادها كلها منها * فان قلت قد
 يكون الموصل بالفعل الى المجهول المقصوري من المعقولات الثانية
 كقولهم في تعريف الجنس هو كل مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة
 ولاشك ان الجنس الواقع في تعريف الجنس وهو الكلى من المعقولات
 الثانية وهكذا تعاريف بقية الكليات الخمسة وقد يكون الموصل بالفعل
 الى المجهول التصديقي من المعقولات الثانية أيضا كقولنا الكلى في تلك
 التعاريف مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة وكل ما كان كذلك فهو
 جنس فالكلى جنس * قلت قد يجاب بان هذه من مبادئ المنطق فهو
 متوقف عليها وهي غير متوقفة عليه والمقصود بالذات هو التوصل بما
 علم من طبائع الموجودات وأحوالها الى المجهول منها ومن أحوالها
 وان كانت قوانين المنطق مشتملة على ما ذكر من مبادئه وذلك لانه آلة
 فيما عداه من العلوم ولا يكون آلة لنفسه وقد يقال الكلى الواقع في مثل
 هذه المواضع ليس محاذي به طبائع الموجودات كالحوان والتايط بل
 معتبر في ذاته فيكون في درجة تلك الطبائع ومن ماصدقات الكلى
 المحاذي به تلك الطبائع كتعريف التعريف فانه من ماصدقات التعريف
 ولفظ الكلمة فانه من ماصدقات الكلمة فليس الموصل بالفعل من المعقولات
 الثانية بل من الاولى وان أبيت ذلك فاجعل الضمير راجعا الى المعقولات
 الثانية كما هو صريح ما نقل عن مير زاهد في حواشي الحياصي ان
 المنطق علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للمعقولات الثانية من حيث
 تقعها في الايصال الى المجهول وكما يدل عليه أكثر عباراتهم سواء كانت

منطبقة على معقولات ثانية أيضا يقع بها التوصليل بالفعل كما مر او على
 المعقولات الاولى كما هو أصل المقصود من المنطق * فان قلت اذا
 كان التوصليل بالفعل لا يكون الا بما انطبقت هي عليه فما معنى اضافة
 الايصال اليها * قلت العارض للجزئي اذا لم يكن له لخصوصه كان في
 النفس عارضا لكلية المنطبق عليه وعلى غيره وان كان في الخارج عارضا
 لجزئيات ذلك الكلي كالضحك لزيد فانه في النفس للانسان وان كان في
 الخارج لافراده واعترض عليه أكثر المتأخرين بان المنطق قد يبحث
 فيه عن نفس المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغير
 ذلك لاعن عوارضها فقط وأجيب بانهم أرادوا بالبحث عنها يعان
 تصوراتها فليس من قبيل المسائل وان أرادوا حملها على أشياء فليس
 من مسائل المنطق يعني ان ذلك من قبيل مبادئ المنطق لكنه على الاول
 من قبيل المبادئ التصورية لانه تقسيم للموضوع وعلى الثاني من قبيل
 المبادئ التصديقية لان البحث فيه وسيلة لغيره * وأجيب أيضا بان مثل
 ذلك وان كان من المعقولات الثانية لكنه محمول على معقولات ثانية
 أيضا كالكلية فلم ينتقض مذهب المتقدمين وانما يرد عليهم ذلك لو حصروا
 العوارض المبحوث عنها في هذا العلم في المعقولات الثالثة وما بعدها
 العارضة للمعقولات الثانية وفيه نظر لان الكلية والجزئية مما اعترضوا
 به فهذا الجواب لم يسد باب الاعتراض على ان شارح المطالع صرح
 بالحصص المذكور الا ان يقال قوله كالكلية أي بالنسبة للحل الذاتية
 والعرضية وكالمفهوم بالنسبة للحل الكلية والجزئية وهذه معقولات
 ثانية باعتبار انطباقها على الاولى وثالثة باعتبار انطباقها على الثانية وعرف
 المتأخرون المنطق بما لا يرد عليه ذلك فقالوا هو علم يبحث عن الاعراض

الذاتية للتصورات والتصديقات من حيث نفعها في الايصال الى المجهولات
 والمراد بالتصورات المعلومات التصورية والتصديقات كما عبر به بعضهم
 لا ادراك تلك المعلومات ولا شك أن المعلومات أعم من كونها من
 المعقولات الاولى أو من المعقولات الثانية كما صرح به شارح المطالع
 فالمعقولات الاولى عوارضها من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية
 عوارضها من المعقولات الثالثة وما بعدها وبعض من كتب على
 ايساغوجي أراد بالمعلومات الاولى وقال انها لاتشمل المعقولات الثانية
 ويرد عليه ان النفع كما يكون بالمعقولات الاولى قد يكون بالثانية كما مر
 في تعريف الجنس الا ان يجاب بما مر وان البحث في المنطق كما يكون
 عن عوارض المعقولات الاولى كثيرا ما يكون عن عوارض الثانية وما
 بعدها الا أن يقال عوارض العوارض لشيء عوارض لذلك الشيء وأما
 المعقولات الثانية فهي من قبيل المعلومات التصورية دون التصديقية كما
 يعلم من تتبع الامثلة السابقة وماتوهمه بعضهم من ان بعضها من قبيل
 التصديقية فانما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض كما يعلم مما مر أيضاً
 أفاده محمد أمين في رسالته في جهة الوحدة وخرج بقولهم من حيث نفعها
 في الايصال ماعدا المنطق من المعلوم وان كانت باحثة عن أحوال
 تلك المعلومات ككونها قديمة أو حادثة واجبة أو جائزة موجودة في
 الخارج أو في الذهن الى غير ذلك لان ذلك ليس من حيث نفعها في
 الايصال الى المجهولات ثم الظاهر انه متعلق بقولهم يبحث لكونه بياناً
 للاحوال المبحوث عنها هنامن بين أحوال المعلومات أى يبحث عنها
 من تلك الجهة بأن تكون هي مبدأ البحث عنها أو سببه والتحقيق انه
 متعلق بالمعروض المفهوم من الكلام وانه قيد لموضوع البحث وهو
 التصورات

التصورات والتصديقات ويتميز به الاحوال المبحوث عنها تبعاً لتمييز
الموضوع فيكون المعنى للتصورات والتصديقات التي تعرض لها تلك
العوارض من حيث نفعها الخ والقيد مغلق النفع والمبحوث عنه النفع
المخصوص فلا يرذان الحثية من تمة الموضوع فلا تكون مبحوثاً عنها
أفاد ذلك عبد الحكيم على القطب ويجوز تعلقه بالاعراض أي الاعراض
العارضة للمعلومات من تلك الجهة فيكون قيداً في المحمول لان المنطق
لا يبحث عن جميع عوارض المعلومات بل عن عوارضها من حيث
نفعها والضمير في نفعها راجع للتصورات والتصديقات كما أطقت عليه
عباراتهم وهو الظاهر لانها هي التي تقع في المعارف والاقيسة لا اعراضها
وربما يجوز رجوعه للاعراض لان لها مدخلا في النفع في الايصال
وتلك الاعراض كالتامة والعرضية والجنسية والفصلية العارضة للمعلوم
التصورى فانها يتوقف عليها الايصال للمجهول التصورى والحدية
والرسمية العارضين له فان بهما الايصال اليه وكالحلية والشرطية والعكسية
والنقيضية العارضة للمعلوم التصديقي فانها يتوقف عليها الايصال للمجهول
التصديقي وكونه من الشكل الاول أو الثاني العارض له فان به
الايصال الى مجهول لكن في حاشية قول أحمد على الغفارى وغيره ان
الايصال نفسه من العوارض المبحوث عنها في المنطق بل هو المقصود
منه بالذات فلا يصح أن تكون العوارض نافعة في الايصال لان منها
الايصال * فان قيل ليس في المنطق قضية محمولها الايصال أو ما يتوقف
عليه الايصال * قلت أجب بأنه اذا حكم على المعلوم التصورى بأنه
ذاتي أو على المعلوم التصديقي بأنه حلية كان في قوة قولنا أنه متوقف
عليه التوصيل واذا حكم على الاول بأنه حد وعلى الثاني بأنه قياس كان

في قوة قولنا انهما موصلان وعلى هذا القياس على انهم ضرحوا في ضروب الاشكال بأن هذا الضرب منتج لكذا من المطالب وهذا منتج لكذا منها والانتاج هو الايصال * وقد يقال ان الايصال لازم لذلك الانتاج وعلى كل حال فلا اشكال والاقرب أن يقال من حيث نفعها في الايصال أو من حيث الايصال نفسه كما مر في التعريف الاول * فان قيل الايصال من العوارض ولا يصح أن يكون الايصال نافعاً في الايصال ولا عارضاً من حيث الايصال * قلت الذي من العوارض الايصال الخصوص وبه يتحقق مطلق الايصال * وقد يقال المراد من النفع في الايصال صحة الايصال كما قال السيد على القطب ان قيد الموضوع صحة الايصال والمبحوث عنه نفس الايصال فلا اشكال ثم ان هذين التعريفين يفيدان انضباط مسائل المنطق باعتبار موضوعه واشتهر تعريفه برسم يفيد انضباطه باعتبار فائدته وهو انه قانون يعرف منه صحيح الفكر وفاسده أى قواعد كلية تطبق على مسائل جزئية يعرف بسبب ذلك القانون أى بممارسته ومراعاته الصحيح من الفكر وهو الذى يؤدي الى المطلوب والفاسد منه وهو الذى لا يؤدي الى ذلك وهو بمعنى تعريفه بأنه آلة قانونية تصمم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر والآلة هي الواسطة بين الفاعل والمنفعل في اىصال أثر فعله اليه والمنطق واسطة بين العالم والمعلوم والقانونية التي هي من القانون وهو القاعدة الكلية والفكر كما تقدم حركة النفس في المعقولات أو ترتيب معلومات للتأدي الى مجهول واعتبر بعضهم في القانون أن يكون متوقفاً على وجود جزئياته فخرجت القضايا السالبة لانها تصدق بنفي الموضوع والشرطية لانها لا جزئيات لها أو لا تتوقف على وجود الجزئيات أيضاً وبؤيده

ان العلوم انما يبحث فيها عن العوارض الذاتية وهي لا تسلب عن
 موضوعاتها وعلى هذا فيكون ذكرها في العلوم القانونية اما على وجه
 ارجاعها الى الحملات الموجبة او على وجه انها لغرض آخر من
 الاغراض غير الغرض الاصلى من العلوم الذى هو اثبات الاعراض
 الذاتية لموضوعاتها وبعضهم يجعلها من القانون أيضاً لان تعرف الجزئيات
 كما يكون بالحلمية الموجبة يكون بنـيرها تجعل المدار في القانون على
 تعرف الجزئيات منه وجزئيات الشرطية تحقق باعتبار تقييدها بكل
 وضع مخصوص على حدته من اوضاعها وصدقهما بنقى الموضوع لا
 يضر في اعتبار الثابت منه والفكر عند المتقدمين مجموع حركتين
 للذهن حركته من المطلوب المشعور به اجمالاً الى المعلومات لاجل
 تحصيل المناسبة للمطلوب ونهايتها حصول تلك المبادئ عنده وحركته
 من المبادئ الى المطلوب ونهايتها حصول المطلوب وتلك الحركة
 الثانية لا تكون الا بترتيب تلك المبادئ على وجه يؤدى الى المطلوب
 فهى التى يحصل بها الايصال بالفعل ولذلك كان الفكر عند المتأخرين
 هو ترتيب أمور معلومة تصورية أو تصديقية للتادى الى مجهول تصورى
 أو تصدىقي ومثال التعرف بذلك القانون قولنا الحيوان جنس وكل
 جنس يتوقف عليه الايصال فالحيوان كذلك والحيوان الناطق قول
 شارح وكل قول شارح موصل الى المطلوب فالحيوان الناطق موصل
 الى المطلوب وهو الانسان هنا وكقولنا العالم حادث يكون مقدمة في
 القياس وكل مقدمة فيه يتوقف عليها التوصيل فقولنا العالم حادث
 كذلك وكقولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث قياس
 صحيح وكل ما كان كذلك فهو مستلزم للمطلوب فهذا مستلزم للمطلوب

وهو هنا ان العالم لا يبدله من محدث ويسمى هذا العلم قانونا لان القانون في اللغة السريانية هو المسطر كما في شرح المطالع والمسطر آلة حاسبة تقاس عليها الخطوط لتخرج مستقيمة فتستقيم السطور التي تكتب عليها ولا شك ان مسائل هذا الفن قواعد كلية يقاس عليها جزئياتها لتخرج مستقيمة على وجه الصواب وسمى العلم كله قانونا بالافراد لانه لما كان المقصود منه واحدا وهو استقامة الجزئيات صار كأنه قانون واحد وسمى منطقاً لانه يتوصل به الى استفادة المجهولات وافادتها كما ان المنطق اللفظي يتوصل به الى افادة المعاني واستفادتها وكلام بعضهم كالصريح في ان النطق يطلق لغة على ادراك المعلومات كما يطلق على التلقظ بالاصوات غير ان الاول باطنى والثانى ظاهرى وبالجملة فكما ان الكلام نفسى ولفظي كذلك النطق نفسى ولفظي ومثلهما القول فانه كما يكون لفظياً يكون نفسياً كما صرحوا به في تعريف القضية بأنها قول يحتمل الصدق والكذب فقالوا يجوز ان يراد به الملفوظ والمعقول فالنطق منقول عن المعنى المصدرى ويجوز انه منقول من اسم المكان لتخيل انه منبع للنطق ومنشأه * وموضوعه عند أهل التحقيق من المتقدمين كما في شرح المطالع المعقولات الثانية المنطبقة على المعقولات الاولى من حيث تقعها في الايصال الى المجهولات أو من حيث انها توصل اليها لان موضوعات مسائله كالذاتى والعرضى والجنس والفصل والحد والرسم والموضوع والحمول والمقدمة والقياس كلها من المعقولات الثانية لا من المعقولات الاولى وموضوع الفن يجب ان يكون هو موضوع مسائله أو امراً كلياً يصدق عليها والذي يصدق على الموضوعات المذكورة هو المعقولات الثانية لا الاولى فيجب ان تكون هي

موضوع الفن لا الاولي * وقال في شرحه أيضاً ان المنطق انما يبحث
 عن المعقولات الثالثة وما بعدها لانها هي أحوال المعقولات الثانية
 واعترض عليه أكثر المتأخرين بأن المنطق يبحث عن نفس المعقولات
 الثانية أيضاً كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرهما فلا تكون
 هي موضوعه ولذلك عدل صاحب الكشف والمصنف يعني
 صاحب المطالع عن طريقة المحققين الا أن موضوعه ما هو أعم فقلنا
 موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث انها توصل الى
 المجهولات كذلك ثم قال وفيه نظر لانهم ان أرادوا بأن المنطق يبحث
 عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية انه يبين تصوراتها فهو ليس من
 المسائل وان أرادوا التصديق بها للاشياء فهو ليس من المنطق في شيء
 اه أي بل من مبادئه وأجاب العطار على الخبيصي بأن مثل ذلك وان
 كان من المعقولات الثانية لكنه محمول على ما هو من المعقولات الثانية
 أيضاً كالكلية فلم ينقض مذهب المتأخرين اه ولكنه لا يجزى في
 البحث عن الكلية وتقدم تمام الكلام على هذا المقام في بيان التعريف
 ثم قال شارح المطالع على أنهم ان عنوا بالمعلومات التصورية والتصديقية
 ما صدقنا عليه من الافراد يلزم أن يكون جميع المعرفات والحجج في
 سائر العلوم بل جميع المعلومات التي من شأنها الايصال موضوع المنطق
 وليس كذلك ضرورة ان المنطق لا يبحث عنها أصلاً وان عنوا بهما
 مفهوميهما يلزم أن لا يكون المنطق باحثاً عن الاعراض الذاتية لهما
 لان محمولات مسائله لا تلحقهما من حيث هما بل لامراض
 فان الانقسام الى الجنس والفصل لا يعرض للمعلوم التصوري الا من
 حيث انه ذاتي والايصال الى الحقيقة يعني المطلوب بالكنه لا يلحقه الا لانه

حد وكذا لانكاس الى السالبة الضرورية لا يعرض للمعلوم التصديقي
 الا لانه سالبة ضرورية وانتاج المطالب الاربعة لا يلاحظه الامن
 حيث انه مرتب على هيئة الشكل الاول الى غير ذلك وليس لك
 أن تورد هذا السؤال على المعقولات الثانية فان البحث عن أحوالها من
 حيث انها تنطبق على المعقولات الاولى اه وهي لا تنطبق على المعقولات
 الاولى كالحيوان والناطق وكقولنا كل انسان حيوان باعتبار مفهومها من
 حيث هي معقولات ثانية بل باعتبار ماصدقها كالجنس فانه ينطبق على الحيوان
 والفصل على الناطق والحلمية فانها تصدق على قولنا كل انسان حيوان
 ثم انه حموى في انعكاس السالبة الضرورية كنفسها على قول بعضهم
 لكن بين فساده في شرح الشمسية وقرر انعكاسها الى الدائمة كما فيها
 وقد يجاب عن الاشكال باختيار الشق الاول والمنطق وان لم يبحث
 عن الماصدقات كالحيوان والناطق تفصيلا فقد بحث عنها اجمالا حيث
 عبر عن كل جملة منها بعنوان اجمالى كالجنس والفصل وبحث عن أحواله
 ومنه تعرف أحوال جزئياته كما مر في بحث المسائل وفي رسالة محمد
 أمين وحاشية قرأ خليل عليها ان من جعل الموضوع هو المعلومات
 جعل الموضوع الذكري هو المعقولات الثانية حيث جعلها عنوانات عن
 المعلومات والمعلومات هي المقصودة بالبحث وتلك العنوانات هي آلات لذلك
 البحث وأما من جعل الموضوع هو المعقولات الثانية فقد جعلها هي المقصودة
 بالبحث ومنها يسرى الى المعلومات بطريق التبعية * وفي حواشي العطار
 على الحيصى عن مير زاهد ينبغي أن يعلم أن المعقول الثاني وهو ما
 يكون الذهن فقط ظرفا لمروضه على قسمين * الاول أن لا يكون الوجود
 الذهني شرطا لمروض كالوجود والشيئية ونحوهما * والثاني أن يكون
 شرطا

شرطاً له كالكلية والجزئية ونظائرهما وموضوع المنطق هو القسم الثاني اه ثم انه على مذهب المتقدمين يكون الموضوع واحداً وحدة حقيقية وعلى مذهب المتأخرين تكون وحدته اعتبارية لانه في نفسه تصورات وتصديقات لكن يصدق عليهما المعلوم أو ما يصح به الايصال الى المجهول كما أفاده محمد أمين في رسالته ويرد على القول بأن موضوعه المعلومات أنه شامل لموضوع الحساب وهو العدد فانه يصدق عليه أنه معلوم يتوصل به الى مجهول فان الاربعة مثلاً اذا ضربت في نفسها توصل بذلك الى حاصل الضرب واذا قسمت على اثنين توصل بذلك الى نصيب كل منهما منها وهذا يقتضى ان الحساب من المنطق وأجيب بأن البحث في المنطق عن هيئة المعلوم وكيفية ترتيبه الموصلة الى المجهول وفي الحساب عن مادته وطبيعته لا عن هيئته وصورته وفي حواشي العطار على الحيصي عن عبدالحكيم أنهم اتفقوا على أن موضوع المنطق المعقولات الثانية أو المعلومات وان القدماء جعلوا موضوعات مسائله الالفاظ تسهيلاً للفهم ولعله من اقامة الدال مقام المدلول اه ماخصاً وقال شارح المطالع قد سبق الى بعض الازهان أن موضوع المنطق الالفاظ من حيث تدل على المعاني وذلك لانهم لما رأوا ان المنطق يقال فيه الحيوان الناطق مثلاً قول شارح والجزء الاول جنس والثاني فصل وان مثل قولنا كل ج ب وكل ب ا قياس والقضية الاولى صغرى والاخرى كبرى وهي مركبة من الموضوع والمحمول حسبوا ان هذه الاسماء كلها بأزاء تلك الالفاظ فذهبوا الى أنها هي موضوعه وليس كذلك لان نظر المنطق ليس الا في المعاني المعقولة ورعايته جانب الالفاظ انما هي بالعرض * ومسائله اما أن تكون

باحثه عن أحوال مبادئ التصورات الموصلة الى الجهولات التصورية
 وهي مباحث الكليات الخمس الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض
 العام أو عن أحوال التصورات الموصلة الى ذلك وهي مباحث المعارف
 وأما أن تكون باحثه عن أحوال مبادئ التصديقات الموصلة الى
 الجهولات التصديقية وهي مباحث القضايا وما يتعلق بها أو عن أحوال
 التصديقات الموصلة الى ذلك وهي مباحث القياس وما يتعلق به وأما ذكر
 أقسام الدلالة اللفظية ونحوها في هذا الفن فلأنها مبادئ لمسائله يتوقف
 تعليمها وتعلمها عليها وبعضهم عدّها من مسائله وإن كانت مبادئ لغيرها
 كما أن بعض ما عدّها من مسائله مبادئ للبعض الآخر وغاية ما هناك أن
 توقف مقاصد التصورات والتصديقات على مبادئها يتوقف قريب وعلى
 مباحث الدلالة يتوقف بعيد وهذا لا يمنع عدّها منها وهذا نظير ما تقرر
 في مسائل الكلام من شمولها لمبادئ العقائد وإن بعد توقفها عليها كما
 أشاروا اليه في حواشي المواقف * فإن قلت مباحث الدلالة وما معها إنما
 يبحث فيها عن عوارض الالفاظ لا عن عوارض المعقولات * قلت هو
 في قوة البحث عن عوارض المعقولات من حيث دلالة الالفاظ
 عليها * فإن قلت هذه غير حيثية النفع في الايصال * قلت حيثية
 النفع متوقفة على حيثية الدلالة في مقام التعليم والتعلم من المعلم
 فكان لها مدخل فيها ولما كان جمعها منه يتوقف على ذلك
 التكلّف جرى الجمهور على جعل مباحث الالفاظ مقدمة لمسائله
 لا منها ومبنيّ الدلالة أما مقدمة لمباحث الالفاظ كما أفاده القنارى على
 إيساغوجى أو من جملتها * وقائده معرفة صحيح الفكر من فاسده
 فيؤخذ بالاول ويثبت الثاني ويترتب على ذلك عصمة الذهن عن الخطأ

في الفكر فانه اذا اختل شرط من شروطه فاما ان لا يفيد أصلاً واما ان يفيد غير المطلوب واما أن لا تطرد افادته للمطلوب ولا تلزم بل يكون حصولها اتفاقياً لخصوصية بعض المواد واما اذا راعى ذلك العلم وأتى بالفكر متوفر الشروط لزمته افادته للمطلوب ولم يتخلف ومن قائده أيضاً اكتساب الذهن سرعة الانتقال من المبادئ الى المطالب لان درجات الازهان متفاوتة فمنها ما هو سليم الفطرة مطبوع على الحدة والتوقد فهذا يسهل عليه الانتقال بسرعة وأكثرها مجبول على الكلال مطبوع على السآمة والملال فلا يتيسر له الانتقال الى مطلوبه بسرعة الا بممارسة هذا العلم ومراعاته فهو من بين العلوم آلة لمساعدته منها ومنها أيضاً معرفة الخطأ من الصواب فيما حصل للشخص من العلوم فانه اذا اجتمع عنده جملة منها يرجع عليها بهذا القانون و ينتقد طرق اكتسابها به فيميز قشرها من لبها وخطاها من صوابها والله الموفق للصواب وفي حواشي العطار على الحبيصي ان المنطق لا يسد باب الخطا لان قاعدته انتهاء المقدمات الى الضروريات وقد يلبس الوهمي الكاذب بالضروري ولا يميزه المنطق بل الفطرة الانسانية المجردة عن الوهم وبهذا ضعفت الحاجة الى المنطق اه ملخصا ولا يقال كلامهم صريح في حصر الحاجة اليه في ترتيب المبادئ لانا نقول الفطرة المقتدرة على ذلك الترتيب تكفي في التمييز أو نقول النطق يكفي الطالب مؤنة أعمال الفطرة في الترتيب عند كل طلب فيكون أسرع في الوصول الى المطلوب وفضله أن له شرفاً باعتبار قوة أدلته فانها أقوى أدلة العلوم الاسلامية و باعتبار احتياج كثير من الازهان اليه خصوصا كلما تداعى الزمان وكلت الازهان ونسبته لما عداه انه مقدمة لجميع العلوم المحتاجة اليه وقد يجمل جزءاً من الكلام وكثيراً ما يجمل جزءاً من الفلسفة بل هي

المقصودة بوضعه * واسمه المنطق لان به تكمل القوة النطقية وهي
القوة العاقلة وكما ان في اللسان نطقا لفظيا كذلك في الجنان نطقا نفسيا
أو لانه يقتدر به على كمال النطق اللفظي ويسمى الميزان والقانون ومعيار
العلوم لانه تقدر به أدلة العلوم وتقاس على قواعده فإن انطبقت عليها
كانت راجحة عند العقل مقبولة والا كانت ساقطة مردودة فاشبه
الميزان والمقياس الحسنيين والقانون في اللغة المسطر الذي يقاس به غيره
وفي النزعة الطيبة لداود الاكد ان المعلم سمي المنطق حين اخترعه
بالمسبار يعني الميزان ووضعه ارسطو ويقال ارسطو وارسطاليس
وارسطاطاليس وارسطاطاليس فيحتمل انه شخص واحد وكثرة
العبارات بسبب تصرف العرب في اسمه على عاداتهم في كثير من الاسماء
الاعجمية كما قيل انه شخص واحد حكيم من أهل اصطخر ويطلق عليه
ارسطو وارسطاطاليس وسمعت عن بعض اليونانيين ان الاسم هو ارسطو
وأماطاليس فهو اسم جده ذكر معه دفعا للاشتراك كما يذكر اللقب أو
الكنية مع الاسم وقيل ان ذلك الحكيم يسمى ايساغوجي أيضا ويحتمل
ان ارسطو غير ارسطاليس فقد رأيت في بعض التواريخ ان ارسطاليس هو ابن
نيقوماخوس وهو أخذ عن أفلاطون بن ارسطو وفي شرح رسالة ابن
زيدون ان أفلاطون هو الذي أخرج مقاصد المنطق من القوة الى
الفعل وان تلميذه ارسطاليس هو الذي رتبها ودونها وزاد عليها هذا
ولا مانع من وقوع تغاير المسمى والتصرف في الاسم معا وبالجملة فالذي
ينسب اليه وضع المنطق هو تلميذ أفلاطون سواء سمي ارسطاليس أو
غيره * وحكمه الوجوب العيني ان توقف عليه واجب كذلك كالتوصل
الى عقيدة اسلامية أو دفع شبهة ضلالية والا فالكفائي حتى يتمكن من
ذلك لو طولب ثم الحسواز بعد ذلك وقيل بنده وحكى عن جمهور
الفقهاء

الفقهاء والمحدثين محريمه قال السيوطي على عقود الجمان اتفق أكثر
المستبرين خصوصا المحدثين والفقهاء من كل المذاهب خصوصا الشافعية
وأهل المغرب على تحريم المنطق وعقوبة المشتغلين به واهانتهم وأنص
كثير من المحدثين على عدم قبول رواية المشتغل به اه ولعل ذلك في
حق من يخاف عليه الضلال وهذا كله اذا اشتمل على القواعد الفلسفية
الموقفة في الزيغ عن العقائد الاسلامية والافلا خلاف في جوازها بل
طلبه على ما تقدم وطرق استمداده الادلة العقلية اليه بانفسها أو بالنظر
الفطري وبعض مسائله تستمد من بعض والله أعلم

الحائمة

اشتهر انه ينبغي للشارع في تحصيل كل علم ان يعرف حكمه شرعا ليكون
تحصيله على الوجه الشرعي فيتخلص الشارع فيه من العقاب ان كان
جازا بان ينال الثواب ان كان مطلوبا وطلب معرفة ذلك الحكم يحتمل
ان يكون عرفيا كبقية المبادئ ويحتمل أن يكون شرعيا لانه تقرر في
الشرع انه ينبغي للمكلف معرفة حكم فعله قبل اقدامه عليه كما تقدم في
مبادئ الفقه ويحتمل الجمع بين الامرين لعدم المناقاة فان قلت الاشتغال
بغير العلوم الشرعية التي هي الفقه والحديث والتفسير بدعة وهي مذمومة
شرعا قلت يؤخذ من مجموع كلامهم ان البدعة تعتر بها الاحكام الخمسة
حتى الوجوب قال القسطلاني في أول كتاب العلم من البخاري عند
الشيخ عز الدين بن عبد السلام تعلم النحو وحفظ غريب الكتاب
والسنة وتدوين أصول الفقه من البدع الواجبة اه على ان حديث
الجامع الصغير اعرى الكلام كى تعربوا القرآن ربما يقتضى طلب تحصيل
علم العربية فلا يكون بدعة ويبقى النظر في تحصيل معرفة تلك الاحكام
هل يطلب من الشارع فيه معرفة حكمه والمتجه انه لا يطلب من

الشارع في تحصيل تلك المعرفة معرفة حكم ذلك التحصيل والاطلب
 منه أيضا معرفة حكم تحصيل تلك المعرفة وهكذا فيلزم الدور والتسلسل
 * فان قلت تكليفه بمعرفة تلك الاحكام ظاهر ان تيسرت له معرفتها
 بالتقليد فان لم يمكن الاستنباط تلك الاحكام من أدلتها فيقال ان لم
 يتوقف استنباطها على تحصيل ماعدا الفقه من العلوم فتكليفه بمعرفة
 حكم الاشتغال بها قيل الشروع فيها ظاهر أيضا والافقيه نظر وكذا في
 تكليفه معرفة حكم الاشتغال بالفقه قبل الشروع فيه لازوم الدور على
 كل أما الاول فلان الشروع في تحصيل ماعدا الفقه من العلوم على
 الوجه الشرعي متوقف على معرفة حكمه وحكمه من جملة أحكام الفقه
 ومعرفة أحكام الفقه متوقفة على تحصيل ماعدا من العلوم فيكون
 الشروع في تحصيلها على ذلك الوجه متوقفا على تحصيلها وأما الثاني فلان
 الشروع في تحصيل الفقه على الوجه الشرعي متوقف على معرفة حكمه
 وحكمه من جملة أحكام الفقه ومعرفة أحكامه متوقفة على الشروع
 في تحصيله فيكون الشروع في تحصيله على ذلك الوجه متوقفا على تحصيله
 قلت وأقوى من ذلك في الاشكال ما تقرر من وجوب معرفة الله
 تعالى فان تحصيل المعرفة على الوجه الشرعي متوقف على معرفة
 وجوبها شرعا ومعرفة الوجوب الشرعي متوقفة على معرفة الشارع وهو
 الله تعالى والذي يظهر في التخلص من ذلك أن يقال ان تحصيل العلوم
 على الوجه الشرعي ليس متوقفاً على معرفة تلك الاحكام مفصلة على
 الوجه السابق بل متوقف على معرفة طلب الشارع لها اجمالا وان سلم
 توقفه على معرفتها مفصلة الى وجوب عيني أو كفائي أو ندب الى آخر
 ما مر فيجوز ان معرفة تلك الاحكام الجزئية المتعلقة بتحصيل العلوم
 بخصوصها ليست متوقفة على تحصيل ما عداها من العلوم كبقية أحكام

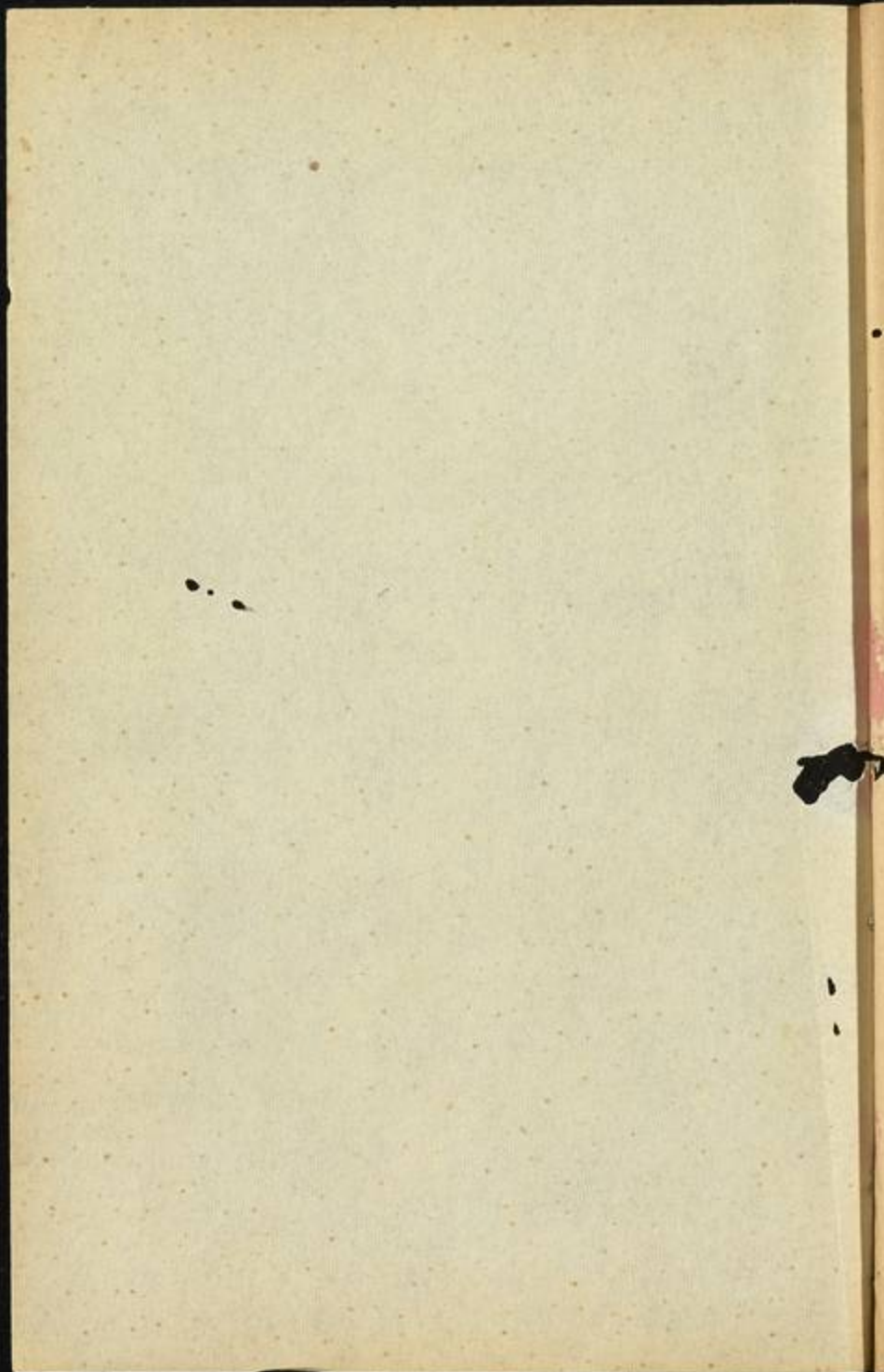
الفقه وان كانت من جملة أحكام الفقه بل متوقفة على نظر مخصوص في
 أدلتها بخصوصها وذلك كأن يقال ان أول ما يعتمد عليه من دلائل
 الشرع هو المعجزة الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في
 دعواه ان الله أرسله لتبليغ الاحكام فاذا أمر بالطاعة علم أن الشارع
 طلبها منا وهي متوقفة على معرفة الاحكام ومعرفة متوقفة على معرفة
 وسائلها وهي تلك العلوم وكل ما توقف عليه المطلوب من جهة الشارع
 فهو مطلوب من جهته أيضاً وهذا كاف في كونه على الوجه الشرعي
 بحيث يترتب عليه الثواب ثم اذا حصل تلك العلوم ووقف على تفاصيل
 الاحكام الشرعية علم أن تحصيله لكل علم من العلوم محكوم عليه بحكم
 مخصوص من بين تلك الاحكام أو يقال اذا أمرنا بالطاعة في كل أمر
 يطلبه منا فلا يخلو اما أن يكون ذلك الامر متحتما على كل انسان أو
 على بعض الناس أو ليس متحتما والطاعة في تلك الامور محكوما عليها
~~بالتحتم~~ ونحوه متوقفة على معرفة ذلك ومعرفة متوقفة على تحصيل
 العلوم وما توقف عليه الامر المتحتم على كل انسان فهو كذلك أو على
 بعض الناس فهو كذلك أو غير المتحتم فهو كذلك لان طلب الوسائل
 في درجة طلب المقاصد فاذا عرف العلوم وعرف أحكام الفقه الكلية
 عرف أن تلك الاحكام الجزئية التي كان علمها بخصوصها قبل العلوم هي
 من جملة أحكام الفقه التي حصلها بعد تحصيل العلوم وحاصل الجواب
 منع توقف الشروع في تحصيل العلوم على الوجه الشرعي على معرفة
 تلك الاحكام مفصلة أو منع توقف تلك الاحكام على الشروع في تحصيل
 تلك العلوم ثم ان ظهور المعجزة على يد الرسول صلى الله عليه وسلم
 في قوة الامر بتصديقه اياه في دعواه ان الله أرسله والتصديق بذلك
 متوقف على معرفة ان الله موجود وان الله يصح إرساله للرسول لما تقرر ان

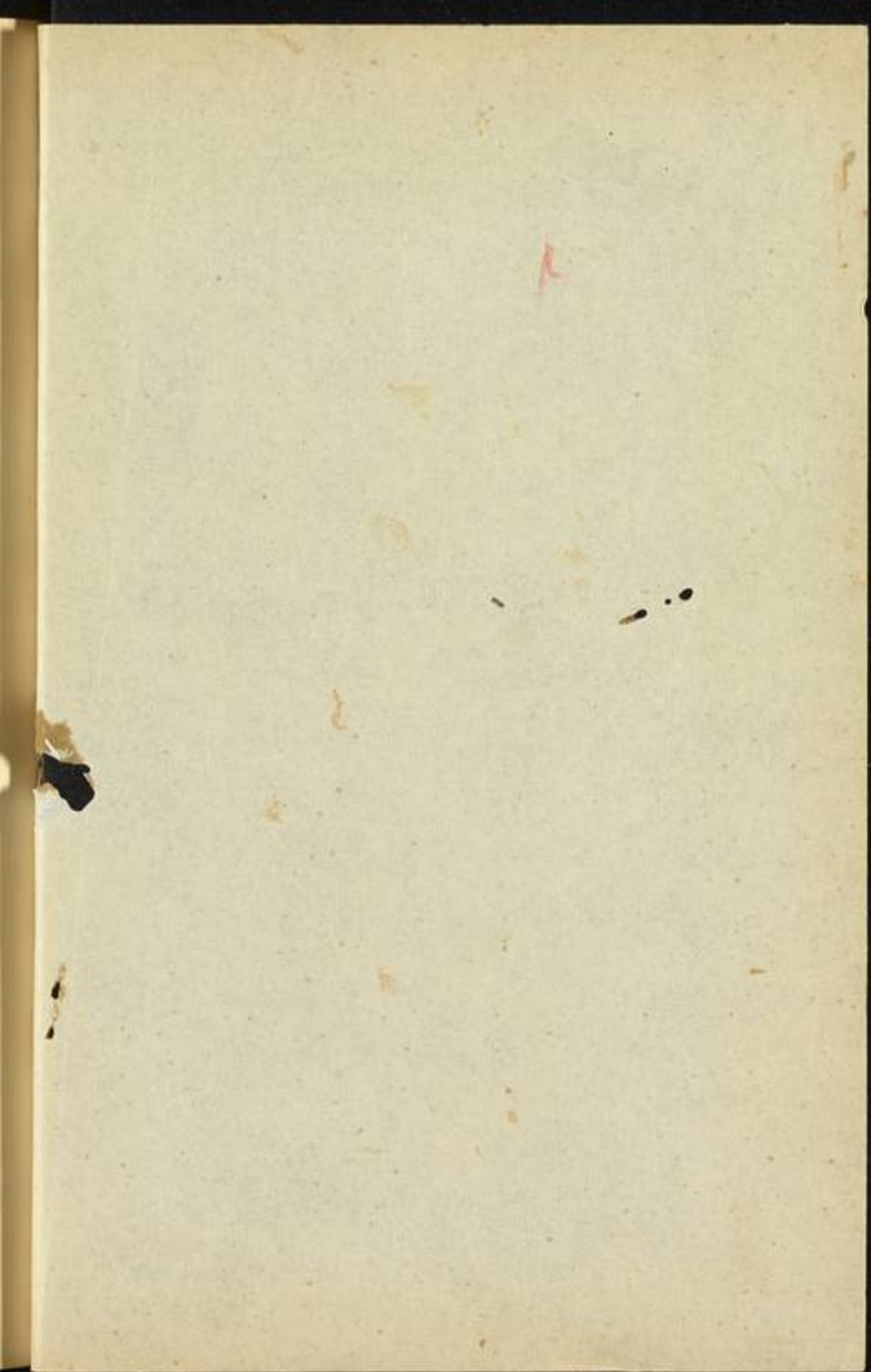
اثبات الشيء للشيء بالفعل يتوقف على ثبوته في نفسه وصحة ثبوته ذلك الشيء له وما توقف عليه المطلوب فهو مطلوب لمعرفة الله مطلوبة أو متحتمة على ما مر لا يقال ان طلب التصديق بذلك يحصل في الواقع بمجرد دعوى النبي صلى الله عليه وسلم بتلك الدعوى ولا يتوقف على المعجزة ومن صدق بذلك كان تصديقه على الوجه الشرعي بحيث يتأب عليه من قبل الشارع كما في تصديق خديجة وأبي بكر رضى الله عنهما لانا نقول لم يدع الرسالة الا مع ظهور المعجزة وهي اول منازل من سورة اقرأ باسم ربك لكن يبقى الكلام فيمن بلغته دعوة ولم تبلغه المعجزة فان الظاهر انه يطلب منه الايمان بالله ورسوله بمجرد بلوغها ويتأب على ذلك ويعاقب على تركه فتكون معرفته تعالى متحتمة عليه من غير أمر من الشارع ولا ما هو في قوة الامر من المعجزة ولعله من ثم قال المعتزلة والما تريدية ان وجوب معرفة الله عقلي وقال السيد على المواقف ان ما يتوقف عليه اثبات التكليف نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات اكتساباً مشكلاً لانه لو توقف على النظر لم يكن حاصله ولو لم يكن حاصله لكان العبد بتحصيله وتكليفه بتحصيله من تكليف الغافل ومن ثم ذهب بعضهم وهو الجاحظ ومن تبعه على ما قيل الى أن علم ما يتوقف عليه اثبات التكليف ضرورى ويمكن أن يقال لما كان لدعوة الاسلام مدخل فيه كان شرعيًا بناءً على أن الشرع كل ما ورد عن الرسول ولو دعواه ان الله أرسله لاعلى انه ما ورد عنه بعد ثبوت رسالته المتضمن للايمان بالله ورسوله وغير ذلك من العقائد التي يتوقف عليها التصديق بما يبلغه من الاحكام وقال السيد على المواقف أيضاً وجوب المعرفة في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور

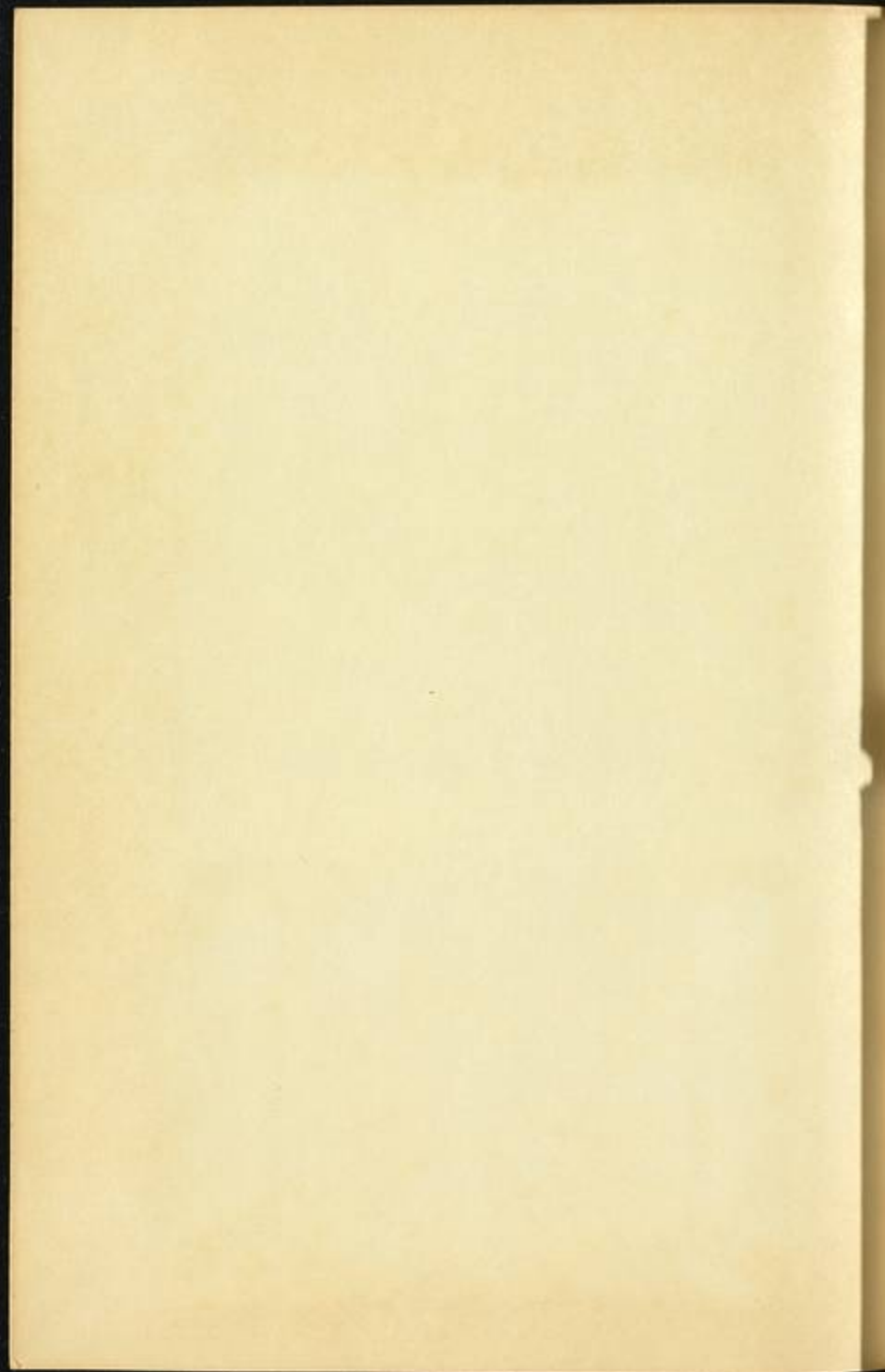
التكليف أصلاً بأن لم ينبه عليه كمن لم يبلغه دعوة أوبه ولم يفهم الخطاب كالصبي
والجنون لا من يتصوره ومن لم يصدق به اه وهو يفيدان وجوب المعرفة
شرعاً لا يتوقف على بلوغ الامر المفيد لذلك بل على بلوغ التكليف من
الشارع ولو لم يصدق به فيكون حاصل الجواب ان تحصيل معرفته تعالى شرعاً
لا يتوقف على معرفة حكمها وهو الوجوب وان كان حاصلها في الواقع أو أن
بلوغ الدعوة بمنزلة الامر المفيد لوجوب المعرفة لكنه يحتاج الى منع توقف
الوجوب الشرعي على معرفة الشارع وهو بعيد وان اشهر ان الطاعة لا تتوقف
على معرفة المطاع ومثلها بالاشتغال بالمعرفة والقربة تتوقف على معرفة
المقرب اليه فقط والعبادة تتوقف على معرفة المعبود وعلى النية هذا وما تقر
من وجوب معرفة الله تعالى هو مذهب الجمهور والمراد بها الجزم بالاعتقاد
المتعلقة به تعالى عن أدلتها لكنهم اختلفوا فقيل ان ذلك لاجل تحصيل الايمان
وقيل انه لاجل الخروج من العصيان والتقليد كاف في الايمان وذهب غير
الجمهور الى عدم وجوبها فتكون مندوبة لتكميل اعتقاده وايمانه والمعتمد
اها واجبة لاجل الخروج من العصيان فقط فتأمل في هذا المقام فانه من مزالقي
الاقدام وبهذا ظهر ما اشهر بينهم من أن أول الواجبات على الانسان
معرفة الله تعالى ثم يجب عليه تحصيل ما عداها من العلوم ثم العمل بها
وذلك ان كان لتطلب منافع الدنيا وتجنب مضارها فهو في المرتبة
السفلى من مراتب العبادة وان كان طلباً لثواب الآخرة وهرباً من
عقابها فهو في المرتبة الوسطى التي بنى عليها الشارع أمر التكليف من
الوعد والوعيد وان كان مجرد امتثال لأوامره تعالى وطلباً لرضاء فقط
من غير مراعاة مصلحة تعود عليه فهو في المرتبة العليا والتحقيق الذي
ترفضه أرباب الهمم ان طلب منافع الدنيا وتجنب مضارها ساقط عن
درجة الاعتبار وان رغب فيه الشارع تارة كما في قوله تعالى واستغفروا

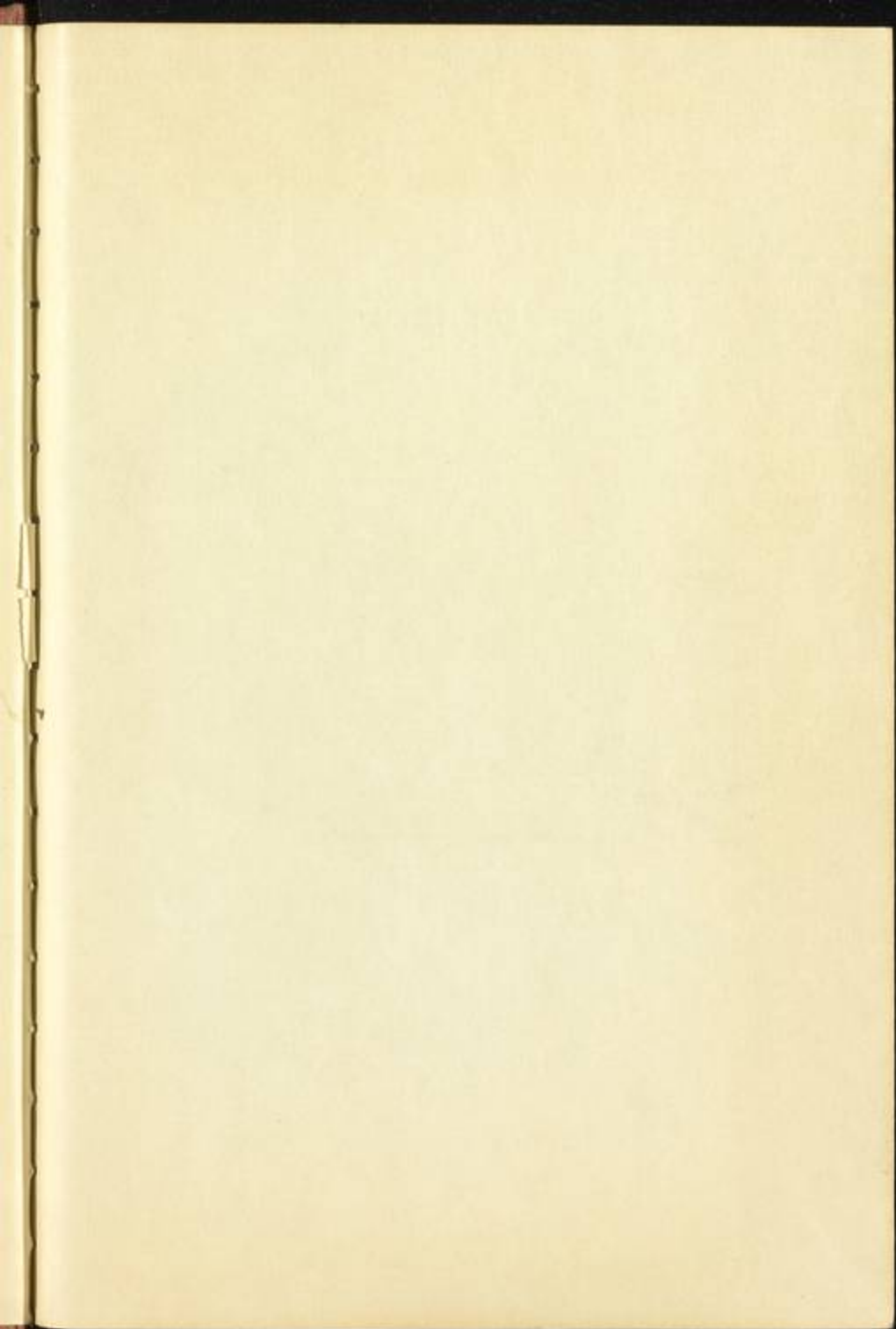
ربكم انه كان غفارا الخ وكما في قوله تعالى ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل
 الخ وأدنى مراتب العبادة هو العمل طلبا للثواب وهربا من العقاب
 وهي التي ينفي الشارع عليها أمر التكليف وربما شمل الثواب والعقاب المنافع
 والمضار الدنيوية وأوسطها العمل امتثالا وأعلها العمل خدمة للذات
 الاقدس وان لم يكلف عبده بشيء وهذا قريب مما نقله الصبان على
 الملوي عن المناوي ان مراتب العبادة ثلاث أدناها أن تعبدتعالى طلبا
 وهربا كما مر وفوقها أن تعبدت لتشرف بعبادته والنسبة اليه وأعلها أن
 تعبدت لكونه الهلك وأنت عبده اه وأفاد القسطلاني في شرح قوله عليا
 الصلاة والسلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ان للعبد في عبادته
 ثلاث مقامات أدناها فعلها مستوفية للشروط فقط وفوقها فعلها مع
 المراقبة باستحضار ان الله تعالى يراه وأعلها فعلها مع المشاهدة بأن
 يكون كأنه يرى الله تعالى اه وهذا هو الدرجة العليا والغاية القصوى
 وبالجملة فمراتب العبادة تتفاوت بتفاوت المقامات التي يكون فيها العبد
 أشار اليه من لا ينطق عن الهوى بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
 بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
 سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم

قد تم بعون الله هذا الكتاب الذي حوى من الفرر الدقائق وضبط
 شوارد المسائل مع عنوية اللفظ وجزالة المعنى سهل المتال
 بقوة الملك المتعال وذلك الطبع الزاهر والوضع الباهر
 بالمطبعة الحسينية المصرية في أواخر شهر ربيع
 الآخر سنة ١٣٢٥ هجرية على صاحبها
 أفضل الصلاة وأزكى التحية









COLUMBIA UNIVERSITY



0026811480

AG
90
.A7
Sl

JAN 16 1970

