مخطوط رقم	3720 م.ك	الموضوع	موضوعات العلوم
العنوان	انموذج الفنون		
المؤلف	سباهي زادة محمد بن علي البروسوي ـ 997 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	القرن (11)		
إسم الناسخ			
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	58
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات			
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع			

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS

1303 1979

5 cm

3720

UNMŪDHAJ AL-FUNŪN, by Muḥammad b. ʿAlī SIPĀHĪ-ZĀDA al-Brūsawī (d. 997/1589).

[An outline of the religious and secular sciences.]

Foll. 58. 21·6 × 14·2 cm. Good scholar's naskh.

Undated, 11/17th century.

Brockelmann ii. 453, Suppl. ii. 673.

MS 3120
٦٧

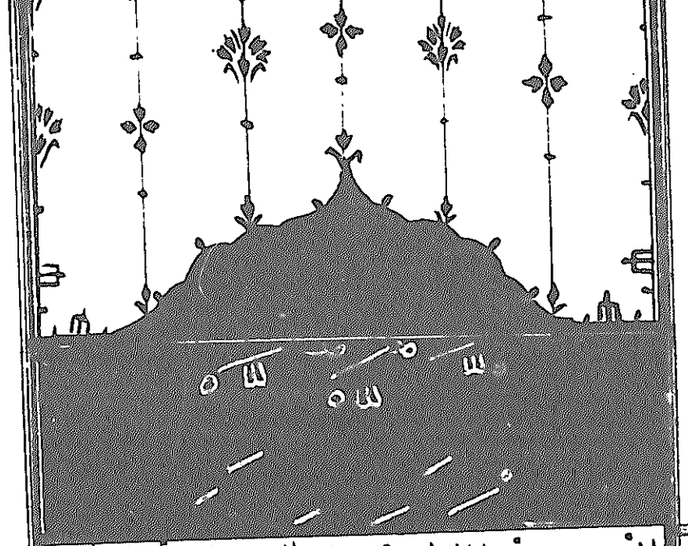
لا اله الا الله محمد رسول الله

٢٠٠ الم رصد الرحمن سوره الضحى فحان كل انر حي وقعد

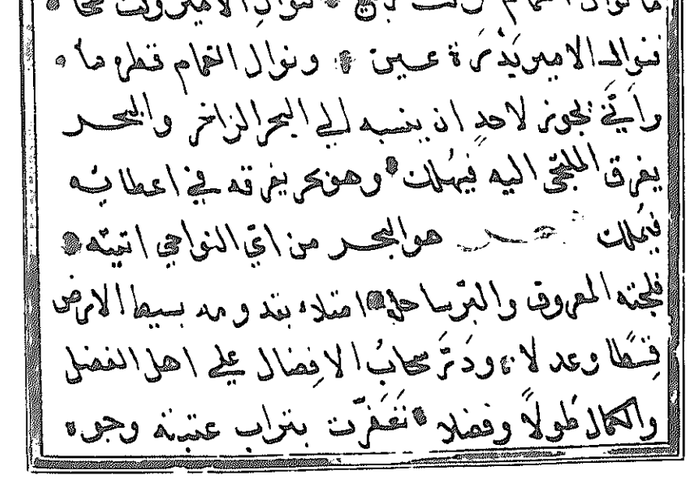
مملكة العلة المصرية السيحة
محمد اس مصطفى المراغي كحداد
عفى عنه ٥٥ سنة

وكحك نوال الحاص بمملكة
لقد كان جداره لفلان

٢ علم الورد احمد
عفى عنه
١٣٨٠



الرحمن علم القرآن ● خلق الانسان علمه البيان ●
وهد انا الى سلوك سنن نبيه المستل من سلالة
عدنان ● وجلنا من المتدينين باشرف الاديان ●
والعاملين باصول الشرع الراسخ الاركان ●
والعاملين بفروع الدين الشامخ البنيان ●
والمتقيدين بقوانين علم الابدان ● احمده
حمدًا يوجب الامتنان ● واشكره شكرًا يصون
عن الاقتران ● واصلي على رسوله محمد المبعوث
لاظهار الايمان وابطال الاوثان ● والمنعوت
باكرم الخلايق في كل لسان ومكان ● وعلى آله
واصحابه الذين بايعوه بيعة الرضوان ● وعلى
التابعين لهم باحسان ● ما دار القمران ● وتعاقب
الملوان ● وبعد فيقول العبد الحقير الداعي ● محمد بن علي
الشهير بابن السباعي ● هذا ابتدا من الكلام ● وشيء من
النقض والابرام ● مما لاح على الذهن المغموم ●
عند الاشتغال بانواع العلوم ● حررته مع القلب



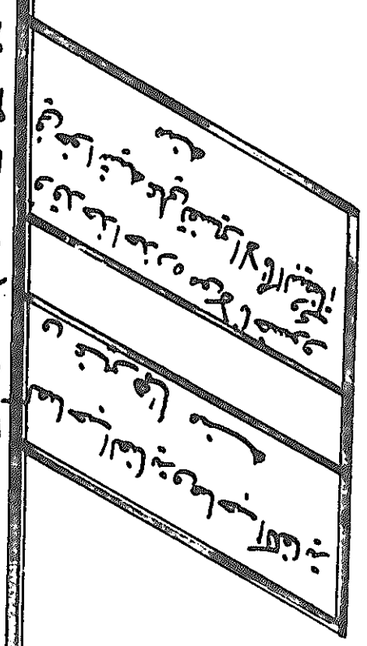
المخزون ● والطبع المشحون ● وجعلته انموذجًا للفنون ●
وانضممت فيه عما وقع من الشكوك والظنون ●
ولما شيدت اركانه ● واسست بنيانه ● رايت
ان احق شانه ● واطرز عنوانه ● باسم من تفتح
نسايم عدالته ورافته في الاقاليم ● ويدعو من الله
تعالى دوام سلطنته كل احد حتى عابدي الاقانيم ●
تشرف السلطنة بالانتساب اليه ● وتفتخر الحكومة
بالاهتداء عليه ● افتخر النيران بالوقوع على قدمه ●
وباهت النجوم بالاخراط في سلك خدمه ● نبي
النهي من تشبيهه بالسحاب الماطر ● ومجي الحجى عن نسبته
الى البحر الزاخر ● وكيف يسوغ لاحد ان يشبهه بالسحاب
الماطر وانما همه قطرة ماء ● وهو نجي المحتاجين
عن الاحتياج بكثرة الانعام والاعطاء شعب
ما نوال الغمام وقت ربيع ● كنوال الامير وقت سخاء
نوال الامير يدرة عين ● ونوال الغمام قطرة ماء
واني يجوز لاحد ان ينسبه الى البحر الزاخر والبحر
يغرق الملتجي اليه فيهلك ● وهو بحر يغرقه في اعطائه
فيملك هو البحر من اي النواحي اتيته ●
فلجته المعروف والبر ساحله ● امتلاء يبدو منه بسيط الارض
قطًا وعدلاء ودر سحاب الافضال على اهل الفضل
والكمال طولاً وفضلاء ● تفترت بتراب عتبته وجوه

الاكاسرة • وتطأطأت لعظمته رقاب
القياصرة • نتيجة اقترانات الاجرام السعيدة العلوية
وخلاصة امتزاجات المواد الطيبة السفلية •
قرة عين السلطنة العثمانية • ودرة صدف الحكومة
السليمانية • والي لواء الولاية في الافاق • مالك
سرير الخلافة بالارث والاستحقاق • صاحب الاقاليم
السبعة على الارض • سلطان العمورة من الطول
الى العرض • رايه ثالث النيرين • وقدره فوق القمرين •
غياث الاسلام والمسلمين • ظل الله تعالى في الارض
على العالمين • اعدل الملوك والسلاطين • قهرمان
الماء والطين • دافع العداة والمتمردين • قامع الكفرة
والمشركين • وهو السلطان الاعظم • والخاقان الافخم •
مالك رقاب الامم • سلطان سلاطين العرب والعجم •
السلطان بن السلطان بن السلطان السلطان مراد خان
بن السلطان سليم خان بن السلطان سليمان خان • خلد الله
سلطنته الى انتهاء الدوران • وابد ظلال معدلته
الى نهاية الدهور والازمان • ولا برحت تراه صارت
سدته الرفيعة ملتقى بشفاء ارباب الفضائل من كل فج
عميق • ورساحته المنيعة محطا لرحال الرجال الافاضل
من كل مرئي سحيق • وطارحيت جلالة قدره كالاسطار
في الاقطار • وسار بناهة ذكره كالامثال في الافواه

كل ما قيل في شان الملوك العظام على سبيل
الاغراق • فهو قاصر عن بيان جزء من مآثره
على الاطلاق • بل الالفاظ ليست بكافية لبيان
مناقبه الشريفة • والعبارات غير وافية بشرح
شمايله اللطيفة • لا يدركه الواصف
المطنب خصايصه • ولا يدنيك سابقا في كل
ما وصفا • فينبغي ان نكف عن اعداد فضايل
شيمته • ونشتغل بدعاء دوام ايام دولته •
كما زال ارقام اقلام مخدامه نافذة في
ربع المسكون • وسيوف عساكر المنصورة
خطباء في منابر رقاب اعدايه الى يوم يبعثون •
وما بزغ النصر لخدم اعلامه • والدهر
يضحك ايامه • والفلك الدوار يطيع اوامر
واحكامه • والزمن الغدار يتبع نقضه
وابرامه • حتى ينضبط الاقاليم السبعة
بسنن قلمه • ويسير امراء العالم في ظل علمه •
ويتضعضع رقاب الجبابرة تحت عالي قدمه •
ويستوي الاعمار في خدمته بنوخدمه •
بحرمة النبي وحرمه • والكتاب
رتب على سبعة فنون
وخاتمة

الفن الاول علم التفسير

قال الله السميع العليم في فاتحة كتابه الكريم وكلامه القديم بسم الله الرحمن الرحيم وقال المحيط ببحر العلوم والحاوي ناصر الدين عبد الله الامام البيضاوي وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان الترك والاستعانة بذكر اسمه او للفرق بين اليمين واليمين بعيني ان فايدة لفظ اسم الفرق بين اليمين واليمين وذلك لان اليمين باسم الله لا بذاته وكذا اسمه يجعل آلة للفعل لا بذاته بخلاف اليمين فان الحلف به لا باسمائه التي هي الالفاظ كذا ذكره العالم الرباني السيد الشريف الجرجاني في حواشي الكشاف اقول ان اليمين ايضا باسمه تعالى لا بذاته كما ذكر في عامة الكتب الفقهية قال صاحب الهداية واليمين بالله وقال شراحها اي بهذا الاسم وقال ابي صاحب الهداية او باسم اخر من اسمائه كالرحمن والرحيم او بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه وقال الشيخ الامام الشارح ابن الهمام يفيد لفظة آخر ان المراد بالله اللفظ والمراد بالاسم الاخر كالرحمن والرحيم واما الصفة فالمراد بها اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتا ولا يحمل عليها بهو هو كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف العظيم وايضا قد صرحوا بان الكفارة انما شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وهذا التصريح منهم يشهد



شهادة لامرد لها على ان اليمين باسمه تعالى لا بذاته فح لا يتم الفرق المذكور وايضا ان باسم الله يمين ان نوى به اليمين في رواية عن محمد رح وفي رواية ابن رستم عنه انه يمين وان لم ينو كذا في الخلاصة فعلى هذا لا يتم الفرق المذكور ايضا قال الله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء قال العلامة الزمخشري فان قلت اما يناقض هذا قوله والارض بعد ذلك دحيها قلت لا لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السماء واما دحوها فمتاخر وعن الحسن خلق الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم ارتفع الدخان وخلق منه السموات وامسك الفهر في موضعها وبسط منها الارض فذلك قوله كانتا رتقا وهو الالتزاق وقال الامام الرازي هذا مشكل لان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متاخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا متاخرا عن خلق السماء اقول مبني الاشكال الغفول عن قول الزمخشري في معرض الدليل وعن الحسن الي اخره فانه يدل على ان مراده بتاخر دحوها عن خلقها لا يقول بعظمها في ابتداء خلقها بل يقول انها في اول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت فيتحقق الانفكاك ويثبت

فان الجسم العظيم وان كان كرة الا ان كل قوس منها يكون في النظر على الشكل المستقيم فتكون مدحوة لا محالة كذا ذكره الامام في اسرار التنزيل وانوار التاويل منه

تاخر وضعها عن خلقها قال الله تعالى فسوى بهن
سبع سموات قال الامام الرازي فان قال قائل
فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد
الزايد قلنا الحق لا لان تخصيص العدد بالذكر لا يدل
على نفي الزايد اقول قد عرف ابن الحاجب اسم العدد
بما وضع لكمية احاد الاشياء وقال نجم الائمة كمية الشيء
عدده المعين لان الكمية ما يجاب به عن السؤال بكم
وهو العدد المعين كما ان ماهية الشيء حقيقته المعينة
التي يستفهم عنها بما الموضوعة للاستفهام عن حقيقة
الشيء وكيفية الشيء وصفه المعين الذي يستفهم عنها
بكيف فكانه قال اسم العدد ما وضع للعدد المعين احترازا
عن الجمع فانه وضع لعدد غير معين الى هنا كلامه ولا
شك ان هذا تنصيص على ان اسم العدد نص في مدلوله
لا يحتمل الزيادة والنقصان وقال الامام البيضاوي
في سورة براءة عند قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة انه عم فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل
فجوز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه انتهى
ولا يخفى ان المفهوم منه ايضا كون العدد نصا في مدلوله
وقال الشيخ اكمل الدين في شرح المنار عند شرح قوله عم
اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي الحديث
ان قوله ان اسماء العدد لا يفيد الحصر فان الرجل

اذا قال عندي عشرة دراهم ليس في لفظه ما يدل على
انه ليس عنده غيرها ليس بصحيح لان الفاظ العدد كل منها
لفظ خاص وضع لمعنى معلوم على الانفراد لا يحتمل
الزيادة والنقصان وقد قررناه في التقرير وقوله
عندي عشرة دراهم في موضع البيان عما عنده بنافي
ان يكون عنده غيره لكونه كذبا حينئذ الى هنا كلامه
وهو ايضا صريح فيما اردناه وايضا ما ذكره اصحاب
الاصول في ابطال تاويل الشافعي القروء بالاطهار
من ان ثلاثة في قوله تعالى ثلاثة قروء لفظ خاص فلو كان
المراد بالقروء الطهر لبطل موجب الخاص يدل على ما
ذكرناه نعم يمكن تخليص كلام الامام عن الاعتراض المذكور
بان الامام غير قائل بكون مفهوم العدد حجة على ما ذكره
الامام الاسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد حجة
عند الشافعي والجمهور كذا قاله امام الحرمين في البرهان
ونقله الغزالي ايضا في المنخول عن الشافعي لانه لما نزل
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين
واختيار الامام فخر الدين والامدي انه ليس بحجة انتهى
ولكن لا يمكن تخليص كلام الامام البيضاوي عنه لما ذكره
في سورة براءة على ما نقلنا عنه وايضا قال في المسئلة الثانية
وسبعة من مسائل الفصل التاسع من كتاب منهاج الاصول

اذا قال

التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد والناقص انتهى ولا
يخفى ان معناه ان العدد نص في مدلوله لا يحتمل الزايد والناقص
طاهر فان قيل قد ذكر في كتب الاصول ان التخصيص
على الشيئ باسمه العلم لا يدل على الخصوص سواء كان
مقرونا بالعدد يدل على الحصر به لان في اثبات الحكم في غيره
ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز قال الله تبارك
وتعالى واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا آل فرعون
وانتم تنظرون قال الامام الرازي روي انه تعالى
لما اراد ان يغرق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله
انه لا يؤمن احد منهم امر موسى بني اسرائيل ان يستعيروا
حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم
لجل المال والثاني ان يبقى اموالهم في ايديهم اقول
الامر باستعارة الحلي للغرض الثاني مشكل لكونه امرا
باخذ مال الغير بغير عوض فان قيل انه مال غنيمة قلنا انما
يكون غنيمة بعد ما هلكوا وهم لم يهلكوا بعد وبعد تسليم
كونه غنيمة نقول ان مال الغنيمة لم يكن حلالا في ذلك
الزمان لقوله عم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء
قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجدا
وطهورا فايما رجل ادركته الصلوة فليصل واحلت لي
الغنايم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان
النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

ولما ذكر المفسرون في تفسير قوله تعالى في سورة طه
ولكن حملنا اوزارا من زينة القوم من انه حملنا احمالا
من حلي القبط التي استعرناها منهم واردوا بالاوزار
انها اثام وتبعات لانهم كانوا معهم في حكم المستامنين
في دار الحرب على ان الغنايم لم تكن تحل حينئذ لكن هذا
مخالف لما ذكروه في تفسير قوله تعالى في سورة الاعراف
واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم من اضافتها اليهم لانهم
ملكوها بعد هلاكهم كما ملكوا غيرها من املاكهم الايرى
الى قوله عز وعلا كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام
كريم كذلك واورثناها بني اسرائيل فانه يدل على حل المال
الغنيمة حينئذ قال الله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية
وكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين
ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا
من السماء قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي
امروا به بعد التيه اقول ان قوله تعالى في سورة المايدة
يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم الى قوله تعالى
قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض
صريح في ان الامر بدخول القرية كان قبل التيه ولا شك
ان القصة واحدة باجماع المفسرين وما قيل من انه قد امروا
بالدخول في الارض المقدسة مرة اخرى وذلك الامر قبل التيه

هامش المولى الفاضل السعد ياشا
حمله الله

دل علي ذلك ما في سورة المائدة من ترتيب التيه علي عدم
امتثالهم بعد الامر مع عدم كونه منفكا عن المفترين
يرد عليه انه يفهم منه انهم امتثلوا بعد الامر المذكور في
سورة البقرة ولا يخفى ان قوله تعالي فبدل الذين ظلموا الي آخره
دلالة واضحة علي انهم لم يمتثلوا امر الله تعالي ولم يلتفتوا اليه
قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي والباب باب
القرية وقيل هو باب القبة التي كانوا يصلون اليها لانهم
لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسي عم اقول اختلف
العلماء في انهم هل دخلوا الارض المقدسة في حياة موسي عم
اما لو فان اخبر انهم دخلوها في حياته عم فلا وجه لحمل
الباب علي باب القبة بالتعليل المذكور وان كان قوله تعالي
فبدل الذين ظلموا بابي عن الاختيار كما لا يخفي علي ذوي الالتفات
وان اخبروا انهم لم يدخلوها في حياته عم فنقول لا شك ان
دخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وان يعني قوله تعالي
فبدل الذين ظلموا انهم لم يمتثلوا امر الله ولم يلتفتوا اليه فعلي
هذا عدم دخولهم بيت المقدس في حياة موسي عم لا يمنع
حمل القرية علي بيت المقدس ولا حمل الباب علي باب بيت المقدس
لان المعني يكون حينئذ انا امرناهم بدخول باب بيت المقدس
سجدا فلم يفعلوا ما امروا به فلا يحتاج الي حمل الباب علي
باب القبة ولا الي حمل الامر علي الامر علي لسان يوشع
وايضا قوله تعالي في سورة المائدة ادخلوا عليهم الباب

يابي عن حمل الباب علي باب القبة اذ ليس المراد بالباب
في هذه الآية الاباب قريتهم علي ما صرحوا به والقصة واحدة
وايضا قد ذهب الامام البيضاوي الي ان الامر بالدخول
كان بعد التيه وان معني سجدا ساجدين لله شكرا علي اخراجهم
من التيه فيكون الامر بالدخول سجدا بعد مدة من موسي عم
فلا يصح صرف الباب عن باب بيت المقدس الي باب القبة
بالتعليل المذكور واما ما قيل من ان كونهم لم يدخلوا بيت
المقدس لا ينفي ان يكون الباب باب بيت المقدس لانه يجوز
ان يتيقن كونه باب القبة فيجاب دفعه بان يقال انا كيف
نذكر بيت المقدس عن ذكر ارياحا لكونها قريبة منه علي
مسافة يوم كما لا يخفي قال الامام الرازي وههنا سؤالات
السؤال الاول لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف
واذ قيل ثم الجواب ان الله تعالي صرح في اول القرآن بان قائل
هذا القول هو الله تعالي بازالة الابهام ولانه ذكر في اول الكلام
اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمة نعمة فالليق
بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في الاعراف فلا يبقي في قوله
واذ قيل ابهام بعد تقدير التصريح به في سورة البقرة
السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا
وفي الاعراف اسكنوا والجواب الدخول مقدم علي السكون
ولا بد منهما فلذكر مر ذكر الدخول في السورة المتقدمة
والسكون في المتاخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة

فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب هاهنا
هو الذي ذكرناه في قوله في سورة البقرة وكلا منهما
رغدا وفي الاعراف فهذا السؤال الرابع لم قال في البقرة
نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف خطيئاتكم الجواب الخطايا
جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة وهو القلة ففي سورة
البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا
هذه القرية لاجرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران
الذنوب بالكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف
لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لاجرم ذكر
ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق
بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل
لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا
وحذفه في الاعراف والجواب عنه كالجواب في الخطايا
والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام
الاعظم وهو ان يكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الى
نفسه لاجرم لم يذكر الانعام الاعظم السؤال السادس
لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي
الاعراف قدم المؤخر للجواب الواو للجمع المطلق وايضا
فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض
الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لابد وان يكون اشتغاله

الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب
مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة
فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا
الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل
اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس
وازالة العجز في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا
الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون
اولئك المخاطبين المنقسمين الى هذين القسمين لاجرم
ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى
السؤال السابع لم قال في البقرة وسنزيد المحسنين
وفي الاعراف سنزيد من غير لواو في الجواب اما في
الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قوله حطة وهو
اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة
الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما نغفر لكم خطاياكم
وهو واقع في مقابلة قوله حطة والآخر قوله سنزيد المحسنين
وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو ليفيد
توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين واما
في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء
واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة
السؤال الثامن من قال في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا في
الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفايدة في زيادة

منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في
الاعراف ان اول القصه ههنا مبني على التخصيص بلفظة
من لانه قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه
يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف
انعامه عليهم وامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل
الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من في اخر القصة كما ذكرها
في اول القصة ليكون آخر الكلام مطابقا لاوله فيكون
الظالمون من قوم موسى هم بازاء الهادين منهم فهناك
ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف واما في البقرة فانه لم يذكر
في الآيات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا
حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق
السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا عليهم رجزا
وفي الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه في
اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستيصالهم
بالكلية وذلك انما يحدث بالآخرة السؤال العاشر لم قال
في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون
الجواب انه تعالى لما بين في البقرة كون ذلك الظلم فسقا
اكتفى بلفظ الظلم في الاعراف لاجل ما تقدم من البيان
في سورة البقرة اقول في هذه الاجوبة نظر اما في
الاول والثاني والتاسع والعاشر فلانها انما تصح اذا كانت
سورة البقرة متقدمه على سورة الاعراف في النزول

كما انها متقدمه عليها في الترتيب وليست كذلك فان
سورة البقرة كلها مدنيه وسورة الاعراف كلها مكية
الا ثمان ايات من قوله تعالى واسئلهم عن القرية التي
الى قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوق قومه وقوله تعالى واذ قيل
لهم اسكنوا هذه القرية الى آخره داخل في الايات المكية
فحينئذ لا تصح الاجوبة المذكورة واما في الجواب الثالث فلان
ما ذكره في سورة البقرة هو ان كل فعل عطف عليه شيء
وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء
عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو فلما تعلق الاكل
بالدخول قيل في سورة البقرة فكلوا بالفاء ولما لم يتعلق
الاكل بالتكون قيل في سورة الاعراف وكلوا ولا يخفى انه
يرد عليه منع عدم تعلق الاكل بالتكون وقد قال صاحب
الكشاف في سورة الاعراف انهما اذا سكنوا القرية فتسبب
سكناهم للاكل منها فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل
منها فحينئذ لا فرق بين وكلوا وفكلوا فلا يتم الجواب المذكور
واما في الجواب الرابع فلانه تعالى وان قال في سورة الاعراف
واذ قيل لكنه تعالى قال في السورتين نغفر لكم واضاف
الغفران الى نفسه تعالى فيحكم المقدمة القائلة بان اللائق
بالاضافة الى نفسه تعالى ان يذكر اللفظ الدال على الكثرة
ينبغي ان يذكر في السورتين لفظ الجمع الدال على الكثرة
ولا شك ان رعاية جانب قوله تعالى نغفر لكم اولى من

رعاية جانب قوله تعالى واذ قيل لتعلق الغفران بالخطايا
كما لا يخفى على العارف بالمزايا واما في الجواب الخامس
فلانه تعالى وان لم يسند الفعل في الاعراف الى نفسه لكنه مسند
الى نفسه تعالى في نفس الامر فينبغي ان يذكر الانعام الاعظم
في السورتين واما في الجواب السادس فلان القصة واحدة
وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق فعلى
مقتضى ما ذكره ينبغي ان يذكر قوله تعالى وقولوا حطة مقدما
على قوله تعالى ادخلوا الباب في السورتين واما في الجواب
السابع فلان القصة واحدة وان الواو لمطلق الجمع وقوله
تعالى نغفر لكم خطاياكم في مقابلة قوله تعالى وقولوا حطة سواء
قدم او اخر وقوله تعالى وسنزيد المحسنين في مقابلة قوله تعالى
وادخلوا الباب سجدا سواء ذكر الواو او ترك واما في الجواب
الثامن فلانه تعالى قد ذكر في سورة البقرة قبل قوله فبدل
الذين ظلموا ما يدل على التمييز والتخصيص حيث قال وظللنا عليكم
الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم
الى آخره بكافات الخطاب وصيغه فعلى مقتضى ما ذكر ينبغي
ان يذكر لفظه منهم في سورة البقرة ايضا والجواب الصحيح عن
جميع هذه السؤالات ما ذكره صاحب الكشاف في سورة الاعراف
من انه لا بأس باختلاف العبارتين اذا لم يكن هناك تناقض
ولا تناقض بين قوله اسكنوا هذه القرية فكلوا منها وبين
قوله وكلوا الا انهم اذا اسكنوا القرية فتسبب سكناهم للاكل منها

فقد جمعوا في الوجود بين سكناها والاكل منها وسواء
قدموا الحطة على دخول الباب او اخروها فهم يجامعون
في الايجاد بينهما وترك ذكر الواو لا ينافض اثباته وقوله
نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين موعد بشيئين بالغفران
وبالزيادة وطرح الواو لا يخل بذلك لانه استيناف مرتب
على تقدير قوله القائل ما ذا بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين
وكذلك زيادة منهم زيادة بيان وارسلنا وانزلنا وبطرنا
ونفسقوف من وادٍ واحد الى هنا كلامه

الفن الثاني علم الحديث

نقل العالم الرباني الامام الصغاني في مشارق الانوار
من صحاح الاخبار عن الشيخ البخاري عليه رحمة الباري
عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال من آمن بالله ورسوله واقام الصلوة وصام رمضان
كان حقا على الله ان يدخله الجنة هاجر في سبيل الله او جلس
في ارضه التي وُلِد فيها قال افضل الشارحين
مولانا الشيخ اكمل الدين انما لم يذكر الزكوة والحج لكونهما غير
مفروضين وقت ورود الحديث كذا في بعض الشروح ورد
بان الراوي ابو هريرة واسلامه متاخر والجواب عنه يجوز ان
يكون راويا عن غيره فيكون مرسلا وارسال الصحابي مقبول
بالاجماع الى هنا كلامه اقول منشاء هذا الجواب التغافل
عن آخر الحديث لان قوله صلى الله عليه وسلم هاجر في سبيل الله

او جلس في ارضه التي ولد فيها جملة مستانفة جوابا عما يقال
اهذا الثواب خاص في حق من هاجر من المؤمنين ام عام في
جميعهم والشيخ المذكور معترف به فهذا يدل علي ان الحديث
صدر عن صدر بيت الم لا يترك الرسالة بعد فتح مكة لان الهجرة
قبله كانت فريضة علي كل مؤمن ليجتمعوا عنده سيد المرسلين
وخاتم النبيين فلما قوي الاسلام بفتح مكة سقط فرضيتها
وفتح مكة كان في السنة هذه السنة علي ما ذكره المورخون فح
لا يحتمل لان يقال ان الزكوة ليست بمفروضة وقت ورود الحديث
فلا يصح هذا الجواب والله اعلم بالصواب واما الحج فانما فرض
في السنة التاسعة وابو هريرة نص قد اسلم في عام خيبر سنه سبع
واما ما قيل من ان الحج فرض سنة خمس وست وهما رجح
من قول من قال سنة تسع فمدفوع بان يقال ان الذي نزل
في سنة ست قوله تعالي واتموا الحج والعمرة لله وهو امر باتمام ما شرع
فيه وليس فيه دلالة علي الايجاب من غير شروع وانما وجب
بقوله تعالي ولله علي الناس حج البيت الآية وهي نزلت في سنه
تسع كذا في تبيين الحقايق ثم قال الشيخ الشارح وقيل انما لم يذكر
استغناء بذكر الايمان الذي هو اساس الحسنات وذكر الصلوة
التي هي ام العبادات البدنية وعنوان الاسلام واورد عليه
بذكر الصوم واجيب بانه ذكره لشرفه بواسطة قهره عدو الله
تعالي وهو النفس وفيه نظر لانا لا نتم انه اشرف من الصلوة
لكونها حسنه في عينها وكونه واسطة اليها لما عرف في

موضعه انتهي اقول هذا النظر ليس بتوجه اذ لم يقل
ان الصوم ذكر لكونه اشرف حتي يتوجه ان يقال انا لا نتم انه
اشرف من الصلوة بل قال انما ذكره لشرفه فحصل الجواب
انما ذكر الصلوة لكونها ام العبادات وذكر الصوم لشرفه
ولا خلل فيه لكن يرد علي الجواب المذكور ذكر الزكوة لكونها
فوق الصوم في الشرف لما ذكره الامام ابو اليسر البزدوي
في اصوله حيث قال والاصل في فروع الايمان الصلوة ثم
الزكوة ثم الصوم ثم الحج ثم الجهاد وتقل
الامام الصفاني عن الشيخين عن ابي بكرة رضي الله عنه ان النبي
صلي الله عليه وسلم قال ان الزمان قد استدار كهيئته يوم
خلق الله السموات والارض السنة اثني عشر شهرا منها اربعة
حرم ثلثة متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب
مضر الذي هو بين جمادي وشعبان وقال الشارح
ابن الملك سبب ذكره ان العرب كانوا يعتقدون تحريم الاشهر
الحرم حتي لو لقي واحد منهم قاتل ولده لم يتعرض له متمكن
في ذلك بملة ابراهيم الخليل لكنهم اذا وقع لهم ضرورة في
القتال بدلوا الشهر الحرام الي غيرها لا سنكراههم استحلالها
بالكلية وامروا منادیا ينادي في القبايل الا انا نسانا المحرم
الي صفر اي اخرنا عنوا بذلك انا نحارب في المحرم ونترك الحرب
بدله في صفر واذا عرض لهم حاجة اخري ينقلون المحرم من
صفر الي ربيع الاول وكانوا يؤخرون الحج من شهر الي شهر

حتى وصل ذو الحجة الي موضعه عام حجة الوداع فخطب
رسول الله صلعم فقال فاعلم ان ذي الحجة وصل الي موضعه فاجعلوا
الحج فيه ولا تبدلوه شهرا بشهر كما هل الجاهلية اقول
هذا الكلام يدل علي انه كلما وقعت لهم ضرورة القتال او
حاجة اخري ينقلون الاشهر الحرم الي الاشهر الاخري لا علي
الترتيب وليس كذلك وايضا لم يتبين منه سبب تأخيرهم
الحج من شهر الي شهر بل الحق ان سبب ذكره عليه السلام ان النسيء
في الجاهلية كانت تتعمل شهور الاهلة ويجج عاشر ذي الحجة
كما رسمه ابراهيم عليه السلام ولاختلافه بحسب الفصول كما هو
الآن اراد وان يقع دايما عند اعتدال الهواء وادراك
الثمار والحبوب تسهيلا للسافرة عليهم وذلك بقرب نزول
الشمس الخريفي فاحتالوا في جعل فصول سنتهم القمرية موافقة
لفصول السنة الشمسية بان كبسوا في كل سنتين او ثلث شهرا
واذ ذاك فيقع الحج دايما عند اعتدال الهواء والادراك وكان
يقوم في الموسم عند اقبال العرب من كل مكان خطيب
فيحمد الله تعالي ويقول انا اسبي كم في هذه السنة شهرا اي
او خر والشهر الزايد وهو الكبس يسمي النسيء لانه المؤخر
والزايد مؤخر عن مكانه وكذا افعل في كل سنتين او ثلث
حتى يأتي محكم وقت الادراك فينسي المحرم ويجعله كبسا
ثم بعد انقضاء ما النوبة وانتهاء نوبة الكبس الي شهر كان يقع
فيه الحج كان يقوم خطيب في الموسم يتكلم بما اراد ثم يقول

انا جعلنا الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما بعده وينسئهم
ان السنة قد تكرر فيها الشهر الحرام ان كان كذلك
اذ لا ادراتهم النسيء [illegible] ع الشهور بالنوبة يتكرر الاربعة
الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولا يتصادف
الثلثة دون الرابع قيل ثلثة منها سرد وواحد فرد وحرم
عليهم واحدا بوايا [illegible] تهم ويحل الآخر فلما انتهت النوبة
في ايامه صلي الله [illegible] وسلم الي ذي الحجة وتم دور النسيء
علي جميع الشهور حج في تلك السنة وهي العاشرة من الهجرة فوقع
الحج فيها عاشر ذي الحج [illegible] لهذا الترجيح في الناسخ منها حين
حج ابوبكر بالناس [illegible] قوعه في عاشر ذي القعدة ثم خطب
وقال في جملة ما خطب الا ان الزمان قد استدار كهيئة
يوم خلق الله السموات والارض يعني رجوع الحج واسماء
الشهور الي الوضع الاول ثم تلا قوله تعالي ان عدة الشهور
عند الله اثني عشر شهرا الآية وضع العرب عن هذا الحساب
فصارت سنوهم وشهورهم دايرة في الفصول الاربعة
والحج واقعا في كل منها كما كان في زمن ابراهيم عليه السلام
كذا في الآثار الباقية عن القرون الخالية وفي القانون
المسعودي للامام ابي الريحان البيروني وفي التحفة الشاهية
للعلامة الشيرازي ونقل الامام الصغاني
عن مسلم عن عمرو انه لما كان يوم خيبر قالوا فلان شهيد
وفلان شهيد حتى مروا علي رجل فقالوا فلان شهيد

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا اني رايته في النار
في بردة غلها ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ابن الخطاب
اذهب فناد في الناس انه لا يدخل الجنة الا المؤمنون
قال الشيخ اكمل الدين قيل قوله ثم اني رايته في النار فيه
حجة لاهل السنة على قولهم ان الجنة والنار مخلوقتان
اليوم وعلى ان بعض من يعذب في النار يدخلها ويعذب
فيها قبل يوم القيمة وقال الشارح ابن الملك فيه تامل
لان النصوص شاهدة على ان دخول النار حقيقة يكون
بعد الحشر فتحمل هذه الروايتر على وجه التمثيل اشارة الى
انه سيكون كذلك كما مثل عليه السلام دخول بلال في الجنة
قبل موته نعم عذاب القبر حق لكنه نوع اخر لا بهذا الوجه
اقول قد استدل في الكتب الكلامية على اثبات عذاب القبر
بقوله تعالى في قوم نوح ثم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء
للتعقيب وقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا اي قبل القيمه بدليل قوله تعالى ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقد قال المفسرون
ان عرضهم عليها اعرافهم بها يقال عرض الامام الاسارى
على السيف اذا قتلهم به وبالجملة النصوص ظاهرة
في دخول النار حقيقة قبل يوم القيمة فلا وجه لما ذكره
ونقل الامام الصفاني عن مسلم عن اسامة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال يا اسامة أقتلته بعد ما قال

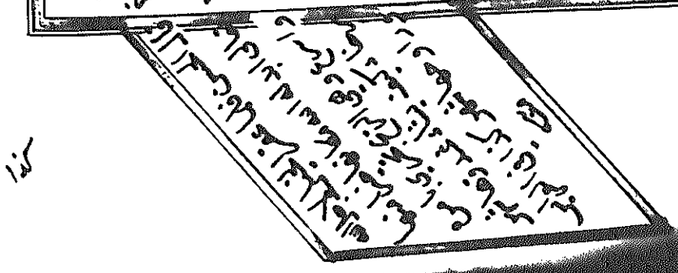
لا اله الا الله يعني رجلا من الحرقات من جهينة قال
لا اله الا الله لما عشوة بتخفيف الشين وضمها اي حين اجتهى
عليه قال الراوي بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة فادركت رجلا فقال
لا اله الا الله فطعنته فمات فوقع في نفسي من ذلك شيء فذكرته
للنبي ثم فقال يا اسامة أقتلته بعد ما قال لا اله الا الله
قال الراوي قلت يا رسول الله انما قالها خوفا من السلاح
قال افلا شققت عن قلبه حتى تعلم اقالها عن قلبه ام لا
فما زال النبي ثم يكررها تشديدا في الانكار على قتله حتى
تمنيت اني قد اسلمت يومئذ فان قلت ان كان اسامة قتل
كافرا فلم يرشد عليه وان قتل مؤمنا فلم لم يلزم عليه قودا
ولا دية لانه لم ينقل انه الزمه قلت لم يكن ذلك الرجل
محكوما عليه بالاسلام قبل الاقرار بنبوته ثم وانما شدد
عليه لانه لم يتوقف حتى يعرف حاله كذا ذكره الشارح
ابن الملك اقول في هذا الجواب نظر اذ يحتمل ان ذلك
الرجل كان وثنيا او مشركا فيكون محكوما عليه بالاسلام
قبل الاقرار بنبوته لما صرح به في الكتب الفقهيه من ان
الوثني الذي يجحد الباري تعالى والمشرك اذا قال
لا اله الا الله يحكم باسلامه وكذلك اذا قال اشهد
ان محمدا رسول الله لانه دليل على انتقاله عما كان
عليه لانه ينكر الامرين فبأيهما شهد كان ذلك دليلا

السرية بفتح السين وكسر الراء
المهملتين من خمسة الى ثمانمائة
او اربعمائة وتقول صبحته اذا اتيته
صباحا وصبحنا القوم هزمناهم
والحرقات بضم الحاء وفتح الراء
المهملتين وبالقاف وقد روي
بضم الراء موضع معروف
في بلاد جهينة

اسلامه حتى لو حمل مسلم ليقتله فقال اشهد ان لا اله الا الله
او قال محمد رسول الله فعلى المسلم ان يكف عنه وان قال اردت
به التعوذ ليلا تقتلني لا يلتفت اليه لان الظاهر انه قصد به الاخبار
الى ما طلب منه المسلم واما الذي اقر بالتوحيد ولكني اجحد رسالة
نبينا محمد ع م اذا قال لا اله الا الله لا يحكم باسلامه ما لم يشهد
ان محمدا رسول الله واما الذي اقر بالتوحيد والرسالة لا يحكم
باسلامه بالشهادتين ما لم يتبرء عما كان عليه لان بعض اهل الكتاب
يزعمون ان محمدا رسول الله مبعوث الى العرب خاصة كاليهود
والنصارى الذين بين ظهراني المسلمين ويستدلون بقوله
تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا والمراد بالاميين
غير اهل الكتاب فاذا قال احدهم اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله لا يكون مسلما حتى يضم اليه التبرئ
فان كان نصرانيا قال وابتراء من النصرانية وان كان يهوديا
قال وابتراء عن اليهودية فحينئذ يكون مسلما كذا في التتمة وايضا
اذا لم يكن هذا الرجل محكوما عليه بالاسلام ولم يكن محكوما عليه
بالكفر فباي شيء يحكم عليه فالجواب المذكور لا يدفع السؤال
المزبور فالصواب في الجواب يقال ان اسامة رضه اخطأ في
اجتهاده ان الايمان من خوف السلاح او استعاذة ليس بعاصم
للدم الذي كان مباحا والمخطئ في اجتهاده لا يلزمه شيء كذا
ذكره الشيخ اكمل الدين وفي هذا الجواب ايماء الى ما ذكرناه من
احتمال كون هذا الرجل وثنيا او مشركا وكونه محكوما عليه بالاسلام

قبل الاقرار بنبوته عليه السلام فليتامل ونقل الامام
الصغاني عن الشيخين عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال
قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقرية النمل فاوحى الله اليه
أن قرصتك نملة احرقت امة من الامم تسبح قال الشارح ابن
الملك الظاهر ان العتاب على النبي ع م جرى لزيادة القتل على نملة
لدغته لا لنفس القتل او للاحراق لان قتل امة لا ذنب لها
كان جائزا في شريعته حتى لو عمد سليمان ع م الهدهد فقال
لاعذبنه عذابا شديدا وجاز ضرب اعناق الخيل وعرقبها
اقول الظاهر ان العتاب على النبي ع م لقتل امة لا ذنب
لها يؤيده ما روي في حديث اخر من انه مر نبي من الانبياء
بقرية او مدينة اهلكها الله تعالى واهلها فقال يا رب قد
كان فيهم صبيان ودواب ومن لم يقترف الذنب فاراد الله
ان يريه العبرة في ذلك فسلط عليه الحرحتى التجاء الى ظل شجرة
وعندها بيت النملة فغلبه النوم فلما وجد لذة النوم لدغته
فهذا النبي لما قال في الامة التي اهلكها الله تعالى كان ذلك
منه شبه الاعتراض على ربه ولم يكن له ذلك وسالعما لا ينبغي
له السؤال منه ابتلاه الله تعالى بالنملة التي عضته فامر في قريتها
فقال الله تعالى له فهلا نملة واحدة كانه قال له انك عبد مامور
منهي جنت عليك نملة واحدة فاحرقت امة منها فكيف تعترض
على مالك يفعل في ملكه ما يشاء ليكون ذلك زجرا له عن مثل ما
اتى به من الاعتراض وناديتما فيما تقدم من طول العهود بزوال

يستلم لله الملك القادر الجبار القاهر كذا ذكره الكلاباذي
واما جواز قتل امة لا ذنب لها في شريعتنا من الشرايع فليس بثابت
واما توعد سليمان عليه السلام الهدهد فلذنبه وهو تغيبه بغير
اذنه ع م لما روي انه ع م لما اتم بناء بيت المقدس تجهز للحج فوافى
الحرم واقام به ما شاء ثم توجه الى اليمن فخرج من مكة
صباحا فوافى صنعاء وقت الزوال فاعجبته نزاهة ارضها
فنزل بها ليصلي ويتغدى فلم يجد والماء وكان الهدهد
دليله على الماء لما كان يرى الماء من تحت الارض كما يرى
احدكم كما سه بيده فينقر الارض ويعرف موضع الماء وعمقه
ثم يجيء الشياطين فيستخرجونه كما يستخرج الاهاب ويستخرجون
الماء فتفقده ولم يجده وتوعده وروي انه وقعت نحته
من الشمس على راس سليمان فنظر فاذا موضع الهدهد خال
فدعا عريف الطير وهو النسر فساله عن الهدهد فقال اصلح
الله الملك ما ادري اين هو وما ارسلته الى موضع فغضب
سليمان ع م وقال لاعذبنه عذابا شديدا كذا في العرايس
للامام الثعلبي واما ضربه ع م اعناق الخيل وسوقها فانما
هو للتقرب الى الله تعالى لا لمجرد الافناء والاهلاك لما
روي من انه ع م غزا دمشق ونصيبين واصاب الف فرس
وقيل اصابها ابوه من العمالقة فوهبها منه فاستعرضها
فلم يزل يعرض عليه حتى غربت الشمس ففاتته عن العصر او عن
ورده كان له فاغتم لما فاته فاسترداها فعقرها مقربا لله تعالى



كذا ذكره العلامة الزمخشري والامام البيضاوي ولئن
سلمنا ان قتلها كان قتل امة لا ذنب لها لكن لا نم انه كان
جايزا في شريعته اذ لو كان الامر كذلك لما جازاه الله بسلبه
ملكه اربعة عشر يوما قال كعب كانت الافراس اربعة عشر فامر
بضرب اعناقها وسوقها بالسيف وقتلها فسلبه الله تعالى
ملكه اربعة عشر يوما لانه ظلم الخيل بقتلها كذا في العرايس
فهذا يدل على عدم جواز قتل امة لا ذنب لها في شريعتنا
وقال الامام الصفاني في ع م الشيخين عن ابي هريرة
رضي الله عنه انه ع م قال كانت بنو اسرائيل يغتسلون عراة
ينظر بعضهم الى سوأة بعض وكان موسى ع م يغتسل وحده
فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه ادر قال
فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه قال
فجمع موسى ع م باثره يقول ثوبي حجر ثوبي حجر حتى نظرت
بنو اسرائيل الى سوءة موسى فقالوا والله ما بموسى من باس
فقام الحجر حتى نظر اليه قال فاخذ ثوبه فطفق بالحجر
ضربا قال الشيخ الشارح وفي الحديث اشارة الى ان
الانبياء ع م لا بد وان يكونوا مكملين في الخلق والخلق لا يكون
فيهم نقص ولا معتبر بالطاري كعمى يعقوب وابتلاء
ايوب وقد حذا حذوه ابن الملك اقول فعلى هذا يختل
ما ذكره الشارحان المذكوران في شرح قوله ع م اراني
ليلة عند الكعبة الحديث من ان عيسى ع م انما سمي مسيحا

لانه مسوح اسفل القدمين لا اختص له فلنا مدثم ههنا
كلام آخر وهو ان في هذا الحديث اشارة الي كونهم متبرئين
عن النقص الطاري لانهم نسبوا الي الادرة ولا يخفى انها
من الامراض الطارية كما بين في الكتب الطبية وايضا قد
ذكر في شرح المقاصد ان السلامة من العيوب المنفرة كالبرص
والجذام من شروط النبوة ولا يخفى انه يقتضي كونهم متبرئين
عن النقص الطاري لكنه يشكل بعمي يعقوب وابتلاء ايوب
والعقدة التي كانت في لسان موسي عليهم السلام
ونقل الامام الصفاني عن الشيخ البخاري عن ابن
عمر ان النبي صلي الله عليه وسلم قال رايت امراءة سوداء
ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتي نزلت مهيعة فاولتها ان
وباء المدينة نقل الي مهيعة قال الشارحان الفاضلان
الشيخ الاكمل وابن ملك مهيعة بفتح الميم وسكون الهاء وفتح
الياء وهو مفعلة من التهيع وهو الانبساط وهي الجحفة
ميقات اهل الشام وهي موضع شديد الوخم قال الاصمعي
لم يولد احد فيه فعاش الي ان يحتلم الا ان يرتحل منه اولد
اذا لم يعش احد فيه الي ان يحتلم فلا تتصور الولادة فيه فح
لا يصح قوله لم يولد احد فيه الي آخره واما مجيء الاشخاص
اليه من الخارج وتوالدها فيه فمستبعد جدا لانه اذا لم
يقدر من ولد فيه علي التكين فيه فاني يمكن فيه من
جاء اليه من الخارج الفن

الفن الثالث علم الكلام

قال الفاضل الطوسي في تجريد العقايد ورتبته علي
ستة مقاصد وقال شمس الدين الاصفهاني في شرحه لما
كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب
وذلك يتوقف علي النبوة والامامة وهما يتوقفان علي
اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف علي الحدث الذي
هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف علي الامور العامة
التي هي مشتملة علي بيان مباديها لاجرم رتب المصنف
كتابه علي ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة
والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع و
صفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس
في المعاد وقال سيد المحققين وسند المدققين
قوله لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد اعترض
عليه بان ما ذكره يدل علي ان المعاد مطلوب بذاته في هذا
الفن وان ما عداه مطلوب فيه بالعرض وليس كذلك
فورد بمنع دلالته علي ان ما عداه مطلوب فيه بالعرض بل
فيه دلالة علي كونه مطلوبا فيه بالذات حيث صرح بان
علم الكلام باحث عما يتوقف عليه العلم بالمعاد ولا شك
ان البحث عنه فيه يكون من مسائله المقصودة فيه بالذات
فيكون ما عداه مطلوبا فيه بالذات من هذه الحيثية

ومطلوبا فيه ايضا بالعرض من جهة اخري وهي توقف
مسائل المعاد عليه ولا محذور فيه وهو ممنوع بان مقصود
المصنف دلالة ما ذكر في الشرح علي ان العمدة الكبري والغاية
القصوي من بين مسائل الكلام هي مباحث المعاد وليس كذلك
فان مباحث المبداء اولي بذلك ومع هذه الدلالة نوع مكابرة
فالاولي ان يقال المقصود الاصلي من هذا الفن الصانع تعالي
بصفاته الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية ما
يتميز عن سايرها بمزيد بحث فيه كارسال الرسل ونصب الائمة
علي زعم من يدعي وجوب كون الامام منصوصا عليه من عند الله
كما سيأتي وحشر الاجساد وما يتبعه فافرد كلا من هذه الثلثة
مقصدا علي حدة ورتبت هذه المقاصد الاربع علي حسب توقف
بعضها علي بعض ولما كان اثبات الصانع متوقفا علي المحدث
الذي هو الجوهر والعرض وكان الكل متوقفا علي الامور
العامة كما ذكره حصل هناك مقصدان اخران فانحصرت
المقاصد في ستة وبين وجه ترتيبها وقال بعض الفضلاء
قوله فالاولي ان يقال المقصود الي لزم يدل ان المقصود من
المقاصد الثلثة الاخيرة معرفة الصانع ببعض صفاته الفعلية
كارسال الرسل ونصب الائمة وحشر الاجساد كما ان المقصود
الاصلي معرفته بصفاته الذاتية وبعض صفاته الفعليه وان
العقيدة الدينية التي وضعت تلك المقاصد لبيانها ان
الله مرسل الرسل وناصب للائمة وحاشر للاجساد وهو ليس

بظاهر من تلك المقاصد موضوعاتها ومحمولاتها بل الظاهر
ان المقصود معرفة النبي واحواله ومعرفة الائمة بكونها
اماما ومعرفة الاجساد بكونها محشورة وان العقيدة
الدينية الحكم بتلك الاحوال علي تلك الموضوعات وان
الاحوال المبحوث عنها في تلك المقاصد ليس الا مثل الاحوال
المبحوث عنها في المقصد الثاني الا انها افردت عنها
لتميزها عنها بالتوقف علي السمع ولذلك عدها بعضهم من
احوال الممكن التي يتوقف اثباتها علي السمع اقول
قد ذكر المصنف في المقصد الرابع ان البعثة واجبة علي
الله تعالي لاشتمالها علي اللطف في التكاليف العقلية وفي المقصد
الخامس ان الامام لطف فيجب نصبه علي الله تعالي تحصيلا
للغرض وفي المقصد السادس ان وجوب ايفاء الوعد
والحكمة تقتضي وجوب البعث ولا يخفي ان هذه المذكورات
ليست الا ابحاثا عن كونه تعالي مرسلا للرسل وناصبا للائمة و
حاشرا الاجساد فكيف يصح ان يقال وهو ليس بظاهر من تلك
المقاصد موضوعاتها ومحمولاتها وقال الفاضل الشريف
في شرح المواقف ان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام
وهو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وحينئذ اما ان
يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة التي
للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص
فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث

بظاهر

في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع
في الجواهر واما بالواجب تعالي فاما بارساله للرسل وبعثه للانبياء
وهو الموقف السادس في السمعيات اولا باعتباره وهو الموقف السابع
في الالهيات الي هنا كلامه ولا شك انه ايضا ظاهر في ان المقصد
من هذه المقاصد ان الله تعالي مرسل للرسل وناصب للائمة وحاشر
الاجساد قال سيد المحققين وسند المدققين قوله
وذلك يتوقف علي النبوة والامامة اورد عليه ان توقف
العلم بمباحث المعاد علي الامامة ممنوع اذ يكفينا في العلم
بها ما نقل الينا من اقوال النبي عليه السلام فيها الا يعلي
مذهب من يزعم ان الامام حافظ للدين عن التبديل وانه
لا وثوق بما نقله غيره لاحتمال التغيير خصوصا علي طول الزمان
وقال بعض الفضلاء لا يقال التوقف مذهب المصنف
فاستقام الكلام علي مذهبه لانا نقول المفهوم من كلام
الشارح التوقف بحسب نفس الامر كما في سائر ما ذكره
من التوقفات اقول الظاهر التوقف علي مذهب المصنف
لا التوقف بحسب نفس الامر اذ الكلام في بيان ترتيب المصنف
كتابه علي ستة مقاصد قال الفاضل الشريف
قوله وهو يتوقف علي المحدث الذي هو الجوهر والعرض
قيل عليه اثبات الصانع لا يتوقف الا علي حدوثهما فقط
واما سائر مباحثهما وهو اكثر مباحث ذلك المقصد فلا
توقف لاثبات الصانع عليه نعم يمكن ان يقال ان ذكر سائر

المباحث هناك استطرادي وانت تعلم ان الضمير في قوله
وهو يتوقف راجع الي اثبات الصانع وصفاته وقد يستدل
بغير الحدوث علي الصفات كالاستدلال بالاحكام علي العلم
اقول الجوهر والعرض وجعلهما مقصدا من مقاصد
الكتاب لكن عبر عن الموقوف عليه بالمحدث دون الممكن
لان ما يتوقف عليه اثبات الصانع وصفاته هو الموجود من الجوهر
والعرض كما يعلم ذلك في المقصد الثالث ولا شك ان اللفظ
المطابق للموجود منهما هو لفظ المحدث لان معني المحدث
هو المخرج من العدم الي الوجود دون الممكن فانه هو الذي
يتساوي طرفا وجوده وعدمه بالنظر الي ذاته سواء كان
موجودا او معدوما فحينئذ لا يتوجه القيل والقال
كما لا يخفي علي من تامل في المقال قال مولانا علاء الدين
القوشجي في شرح التجريد لما كان المطلب الاعلي والمقصد
الاقصي في علم الكلام هو العلم باحوال المبداء والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها
الي السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي عليه السلام
بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به
العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم
الي الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم
رتب المصنف كتابه علي ستة مقاصد الاول في الامور
العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع

المعرف

وصفاته الرابع في النبوة وقال الفاضل الشهير بصدر الحسيني
قوله واحوال المعاد مما لا يستقل بإثباتها العقل
لا يستقل باكثر احوال المعاد وان كان يستقل ببعضها
كنيل اللذة والالم بعد خراب البدن ولذلك ذهب
اليه الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان
كان لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يذهب اليه
الحكماء فظهر انه لو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال
المبداء مما لا يستقل به العقل كان اظهر وقال الفاضل
جلال الدين الدواني الظاهر ان مراده المعاد الجسماني
فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه
وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر
عدم استقلال العقل باحواله ثم قال صدر الحسيني
وفيه بحث اما اولا فلانه لا يشتبه على احد ان المراد
بالمعاد ههنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب الذي يكون
الكلام في ترتيب اجزائه وهو اعم من المعاد الجسماني
وغيره كما صرح به عبارة الشرح هناك وعبارة المتن
بقوله والحكمة تقتضي البعث والضرورة قاضية بثبوت
المعاد الجسماني من دين محمد ﷺ واما ثانيا فلان الحصر
المستفاد من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام
تقتضي ان لا يكون غيره من مسائل الكلام مقصد اخاصا
وليس كذلك لان كل مسئلة من مسائل علم الكلام بل من

مسائل كل علم حيث هو مسئلته مقصد خاص به لا يكون
مسئلة لعلم آخر من هذه الحيثية ثم قال الفاضل الدواني
في البحث بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان المبحوث عنه في الكتاب
اعم من الجسماني ولا نسلم ان عبارة الشرح مصرحة به فان
الشارح اشار هنا من عند نفسه الى المعاد الروحاني
استطرادا ولم يدع ان ذلك مذكور في المتن ولا نسلم
ان عبارة المتن مشعرة به فان قوله والحكمة تقتضي البعث
من قبيل المبادي كقوله في اول البحث حكم المثلين واحد
وذكر الشيخ على سبيل المبادئ في فصل لا يكون بحثا عنه
في ذلك الفصل وكانه قال الحكمة تقتضي البعث لتحقق
المكافات فيجب على الله كما هو زعمه والضرورة قاضية
بثبوت هذا القسم منه فيكون مقتضى الحكمة متحققا
في ضمنه ومحصله ان اصل المعاد ثابت بالدليل العقلي
وخصوص الجسماني بالضرورة من الدين فيكون المعاد الروحاني
مسكوتا الحكمة تقتضي البعث الروحاني كما لا يخفى هل على البعث
المطلق واذا تحقق المطلق في ضمن هذا القسم فقد تحقق
مقتضى الحكمة ولا يلزم تحققه في ضمن القسم الآخر ثم اذكره
من انه لو قال اكثر احوال المعاد كان اظهر انما يظهر اذا علم
ان احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني
وهو غير ظاهر بل في حيز المنع واما ثالثا فلان الحصر المستفاد
من قوله لانه المقصد الخاص بعلم الكلام انما هو بالنسبة

* عنه اذ لم يثبت باكثر احواله لا يثبت على العاقل كلام

صايب

الي المعاد الروحاني لانه لو فرض كونه من مسائل الكلام
لم يكن مقصد اخاصا به بحسب الذات بل من المسائل
المشتركة بين العلمين ثم قال صدر الحسينى وفيه بحث اذ
يكفي شاهدًا علي ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من المعاد
الجسماني قول المصنف والحكمة تقتضي وجوب وجوب
البعث فان المراد بالبعث هناك اعم من الجسماني كما اعترف
به واما ان ذكر هذه المسئلة من مسائل المعاد في مقصد
ليس بواسطة كونها من مسائل هذا المقصد بل علي سبيل
المبدائية قياسًا علي ذكر مسئلة من غير هذا المقصد فيه
فمما لا يعول به من يستحق ان يصغي اليه واما منع كون
عبارة الشرح مصرحة بما هو مذكور فيه صريحًا مستندا
بان الشارح ذكره من عند نفسه فخارج عن قانون
التوجيه لان ما ذكره الشارح من عند نفسه من عبارة
الشرح ايضًا واما قوله ثم ما ذكره من انه لو قال اكثر احوال
المعاد كان اظهر انما يظهر اذا علم ان احوال المعاد الجسماني
اكثر من احوال المعاد الروحاني ففيه التباس اذ الاظهرية
المذكورة علي ما ذكره المحشي مبني علي ان يكون ما لا
يستقل به العقل من احوال المعاد اكثر مما يستقل
به منها وذلك ظاهر علي العارف بهما لا علي ان يكون
احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني
كما حسبه ثم منع ذلك ولو كان الحصر المستفاد من قوله

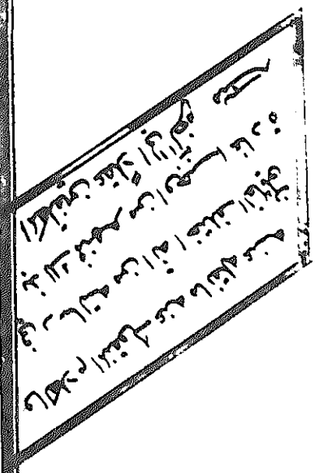
فانه المقصد الخاص بعلم الكلام بالنسبة الي المعاد
الروحاني لدلالة الكلام علي ان المعاد الروحاني من مسائل
علم الكلام وليس خاصا به وقوله فانه لو فرض انه
من مسائل الكلام يدل علي انه ليس من مسائل الكلام
وهما متنافيان ثم ما ادعاه من ان المعاد الجسماني
مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح في
الشفاء بان الحشر فيهما جسماني وقد اغنانا النبي
عن التعرض له وروحاني ونحن نشتهيه وقد اثبت الحشر
الجسماني في بعض تصانيفه بوجه دقيق لابد ذكره
في هذا المقام اقول فيه بحث اما اولا فلانه
لا يخفي علي اولي الالباب ان المبحوث عنه في الكتاب
ليس اعم من المعاد الجسماني والفاضل الدواني لم يعترف
بعمومه بل حمله علي البعث المطلق والفرق بين العام والمطلق
ظاهر واما قوله واما ان ذكر هذه المسئلة من مسائل المعاد
الي آخره فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه واما ثانيا فلان الفاضل
الدواني لم يكن كون ما ذكره الشارح عبارة الشرح حتي يتجه
عليه انه خارج عن قانون التوجيه بل مراده انا لا نسلم
ان عبارة الشرح مصرحة بكون المبحوث عنه في الكتاب
اعم من الجسماني ولا يخفي ان الامر كذلك فلا يرد ما ذكره
واما ثالثا فلان مراده من المعاد ما هو اعم من الجسماني
والروحاني علي ما صرح به في اول كلامه ولا يخفي

ان كون ما لا يستقل به العقل من احوال المعاد اكثر مما يستقل به العقل في خير المنع ايضا واما رابعا فلان مراد الفاضل الدواني بقوله الحصر انما هو بالنسبة الى المعاد الروحاني ان المعاد الجسماني مقصد خاص بعلم الكلام والمعاد الروحاني ليس من مقاصده ينادي عليه قوله لانه لو فرض كونه من مسائل الكلام الى آخره فلا مناقاة بين قوليه فليتامل واما خامسا فلانه لا يلزم من ذكر الشيخ في كتابه المعاد الجسماني كونه من مسائل الحكمة اذ لا يتيسر اثباته على قانون الحكمة في زعمهم الا بري ان الشيخ قد انكر في كتاب المعاد وبالغ في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده او للنفس والبدن جميعا الا انه لما اراد ان يجمع بين الشريعة والحكمة قال في الهيات الشفاء والنجاة يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمفايس الثابتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما توضح من العلل

والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول وعلى ما نصفه ممن قريب فلتعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ منها في الشرع الى هنا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان اثباته للمعاد الجسماني انما هو من جهة الشريعة لا من جهة الحكمة فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الفلسفة وقال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان كثيرا من المحققين قالوا بالمعاد الروحاني والجسماني معا لانهم اراد وا ان يجمعوا بين الشريعة والحكمة فقد حصل مما قررناه ان اثبات المعاد الجسماني من المسائل المختصة بعلم الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي الكلام في الحصر المستفاد من قول الشيخ ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة اذ الامام استدل في الاربعين على جواز المعاد الجسماني ووقوعه بالدلايل العقلية التي لا يسع ذكرها هذا المقام ثم نقول قال بعض الفضلاء لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني لارادة النفوس لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم العالم امتنع الحشر الجسماني عليهم لانه لابد في حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية وامكنه غير متناهية

وهو الفاضل الدواني ذكره في شرح الهياكل العضدية وفي رسالته الموسومة بانموذج العلوم منه

وقد ثبت ان الابعاد متناهيه وقال الهولي المحقق والتحرير
المدقق وليس الامر كما توهمه فان حشر الاجساد اللازم على
تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق
للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا حشر جميع افراد البشر
مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس من ضروريات الدين
لان الاخبار المنقولة فيه لم يصل الى حد التواتر ولم ينعقد
عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فيما بينهم فلم يكن الاعتقاد
به من شرايط الاسلام وقد بينه عليه الفاضل الطوسي
في التجريد حيث قال والسمع دل عليه ويناقش في المكلف
بالتفرق وقال الشارح يعني لا اشكال في غير المكلفين فانه
يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين
فانه يتأتى القول بالعدم بتفرق الاجزاء وفي تخصيص المحصل ايضا
حيث قال والقائلون بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى
يعدم المكلفين ثم يعيدهم ونبه الآمدي ايضا في كلام المنقول
عن ابكار الافكار حيث قرر الخلاف في اعادة المكلفين
والمكلف من بلغ الحلم وبلغ اليه الحكم ولا خفاء في عدم تناهي
جميع افراد البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلفين منهم فلا
يلزم من القولين المنقولين انكار ما هو ضروري في الدين
في هذه المسئلة اقول لا يخفى انه على تقدير قدم العالم
لا يمكن تناهي افراد المكلفين ولو وجد في الالف سنين مكلف
واحد فيمتنع الحشر الجسماني عليهم اللهم الا ان يقال بوجود المكلفين



وانقراضهم في ازمنة محدودة واوقات محدودة وقد
فسر المكلف بمن بلغ الحلم وبلغ اليه الحكم فيلزم ان لا يوجد
في سائر الازمنة والاوقات الا الصبيان او المجانين او الاشخاص
الذين خلوا عن النبي والشريعة والكل باطل اما الاول فلانه
ينقطع التوالد والتناسل فينتهي جميع افراد البشر وقد فرض
انه غير منتهي واما الاخيران فلانهما مخالفان للقواعد الحكمية
اما الاول فلان الاصل في خلقة كل نوع السلامة عن الافات
لكونه على الوجه الابلغ في الامكان كيف وكون العناية
الازلية التي هي عبارة عن علمه تعالى بانه كيف ينبغي ان
يكون نظام الوجود حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل
الانفع سببا لوجود كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام
يابى عن ان يكون العالم مشحونا بالمجانين واما الثاني فلان
الحكماء كافة والقدم العالم كذلك قالوا بوجوب وجود النبي
والشريعة في جميع الاوقات والازمنة لبقاء نوع الانسان
مع بقاء الدهور والازمان صرح به المحقق الطوسي في شرحه
للاشارات حيث قال ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى
لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة
ومن اراد التفصيل في ذلك فعليه بمراجعة كتاب الشفاء
والاشارات وشرحهما ونحن نستدل ايضا على امتناع الجمع
بين القول بقدم العالم والقول بالحشر الجسماني بان نقول
لا شك ان حشر جميع افراد البشر لا يمكن الا بان ينقطع وجود

جميع الافراد ثم بحشرهم علي تقدير قدم العالم لانقطاع وجود
الافراد حتي يمكن حشرهم جميعا فامتنع الجمع بينهما فالقول
بقدم العالم باطل والقول بالمعاد الجسماني حق لما ورد في
مواضع من القرآن المجيد التصريح به بحيث لايقبل التاويل
اصلا وحمل النصوص علي ظواهرها واجب والتجاوز عن هذا
المنهج غي وضلال والتزامه طريق اهل الكمال رزقنا الله
تعالي الاعتصام بهذه العروة الوثقي وثبتنا علي نهج لاانفكاك
والهدي بحرمة محمد المصطفي وآله وصحبه نجوم الهدي
ومصابيح الدجي قال [illegible] في حواشي
شرح التجريد واقل مايتركب منه الجسم عند المعتزلة اربعة
اجزاء وقيل ستة لحصوله من تركيب سطحين كل منهما ثلثة
وقيل ثمانية لوجوب تركيب كل من السطحين من اربعة
وقال بعض الفضلاء عرف المعتزله الجسم بانه الطويل
العريض العميق وبعد اتفاقهم علي هذا الحد اختلفوا في اقل
مايتركب منه الجسم فقال الجبائي ثمانية اجزاء بان يوضع
جزآن فيحصل الطول ويوضع الجزآن الاخران علي احد جنبيه
فيحصل العرض ويوضع اربعة اخري فوق الاربعة الاولي
فيحصل العمق فعلي هذا يكون الجسم مركبا من سطحين وكل
منهما مركب من خطين كل منهما من جزئين وقال الحلاف
ستة اجزاء بان يوضع ثلثة علي ثلثة وقال ان الجسم مركب
من سطحين كل منهما مركب من ثلثة اجزاء وقال محققوهم

اربعة

اربعة اجزاء بان يوضع جزآن وبجنب احدهما في سمت آخر
جزء ثالث وفوق احد الثلث جزء آخر وانما لم يتعرض لوضع
الثلثة علي وضع المثلث والرابع علي ما قالها بحيث يحصل
مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام
علي مابين اقول هذا مع كونه منحلا من شرح المقاصد
غير صحيح في نفسه اذ المكعب علي ماذكر في الكتب الهندسية
والحسابية هو ماتحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية
ولايخفي علي المتدرب عدم حصول الشكل المذكور من الوضع
المزبور ثم انه لوكان جواز ذلك في حيز المنع لاستلزامه
الانقسام لكانت الاوضاع الباقية في حيز المنع لاستلزامها
الانقسام ايضا فلا وجه لتخصيص القول بالانقسام بهذا الوضع
المشعر بعدم الانقسام في سائر الاوضاع كما لايخفي والحق
ان جميع الاوضاع المذكورة لايستلزم الانقسام عندهم
بل عند جميع المتكلمين لان تركيب الجسم عندهم من الجواهر
الفردة وهو لايتحقق الا بالتلاقي فلو كان التلاقي مستلزما
للانقسام لزم عدم تركب الجسم من الجواهر الفردة قال
صاحب المواقف قال القاضي ان عيسي عليه السلام كان
نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار
ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل
وغيره ولا يخفي بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة
عنه بسنة شفة الي اوانه ولم يظهر الدعوة من بعد ان

تكلم بها الى ان تكامل فيه شرايطها وقال الفاضل الشريف
وبلغ اربعين سنة اقول اتفق المؤرخون على ان الله
تعالى ارسل عيسى عم وهو ابن ثلثين سنة ورفعه الله تعالى
وله ثلث وثلثون سنة فقوله وبلغ اربعين سنة ليس
بصحيح وبهذا ظهر فساد ما نقله الامام البيضاوي وصاحب
الكشاف في سورة الاحقاف من انه لم يبعث نبي قط الا
بعد اربعين سنة وايضا المنقول المشهور منقوض
بعيسى عليه السلام فانه بعث صغيرا قال قتادة في قوله
تعالى وآتيناه الحكم صبيا ابن ثلث سنين ثم ان الامام الرازي
قال عند تفسير قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا ان المراد
بالحكم النبوة فان الله تعالى احكم عقله في صباه واوجب
اليه وذلك لان الله تعالى بعث يحيى وعيسى وهما صبيان
كما بعث موسى ومحمدا عم وقد بلغا الاشد انتهى ولا يخفى
انه لم يصب في قوله ان يحيى بعث صبيا لما ذكرنا انه بعث
وله ثلثون سنة [illegible] علم صوابه فقه
قال صدر الشريعة والاسلام اعلى الله تعالى درجته
في دار السلام في التفتيح الباب الثاني في افادته الحكم
الشرعي اللفظ المفيد له اما خبر او انشاء وقال العلامة
التفتازاني جعل الله الفوز وصله المعاني في التلويح
الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الآتي الخبر والانشاء من
اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم وقال الفاضل المحشي

يعني ان عروض القسمة الى الخبر والانشاء للفظ ليس
باعتبار افادته الحكم الشرعي بل باعتبار افادته الحكم
المطلق فكان الانسب ايرادهما في الباب الاول لكالاقسام
المذكورة هناك وليس المراد انهما لا يفيدان حكما شرعيا
حتى يرد ان الكلام في الخبر والانشاء الواقعين في الكتاب
ولا يدان يفيد منهما حكما شرعيا اقول لا شك
ان عروض القسمة اليهما باعتبار افادته الحكم الشرعي
اذ الكلام في تقسيم لفظ الكتاب لا في تقسيم اللفظ المطلق
وقد صرح به المصنف حيث قال في اوايل الكتاب وتورد
ابحاثه اي ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادته
المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي وبهذا تبين
الخلل في كلام الفاضل المحشي من وجه اخر وهو انه بشر
بان عروض [illegible] الى الاقسام المذكورة في الباب
[illegible] باعتبار افادته الحكم المطلق وليس كذلك
[illegible] باعتبار افادته المعنى كما ذكره المصنف بقي ههنا شيء
[illegible] كلام العلامة التفتازاني يدل على ان الانشاء
[illegible] الحكم وليس كذلك كما لا يخفى اللهم الا ان يريد بالحكم
المعنى فليتامل قال مولانا صدر الشريعة الدلايل
التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر الفعلي
للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر
يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها

في سورة نور

على الفعل وسيأتي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره فالضمير ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله
على الفعل وان كان راجعا الى الرسول عليه السلام فالقول
مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به
اكثر من معنى واحد اقول ذكر صاحب الكشاف ان
الضمير في امره لله سبحانه او للرسول ، والمعنى عن طاعته
ودينه ولا يخفى ان الضمير في طاعته ودينه يجب ان يرجع
الى الله فالمعنى عن طاعة الله ودين الله وقد عرفوا الدين
بانه وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات ولا شك ان الوضع فعل فيمكن حمل الامر على
الفعل على تقدير رجوع الضمير الى الله تعالى ثم ان دعوى
الاجماع في محل النزاع مما لا يليق بالاستماع قال
مولانا صدر الشريعة موجب الامر الوجوب عند اكثرهم
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف
اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك
الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ يلزم على
ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وقال العلامة
التفتازاني لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف
والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعلى النزاع وعلى
تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل مطلق ولا نزاع في كون

بعض الاوامر

بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر
قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا
القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب والاباحة
بل الحذر عن اصابة امكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى
تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان مدعى الامر
المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا اتفاقا
القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من لاية التهديد
على مخالفة الامر واحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد
والتهديد وتكلف القاضي البيضاوي اعتراضا على قول العلامة
التفتازاني وانه لا معنى ههنا للندب والاباحة بانه لا
يلزم من هذا كونه للايجاب لجواز ان يكون للتهديد ثم رده
بقوله وليس بشيء اذ بعد تسليم كون التهديد معنى حقيقيا
للامر لا معنى له ههنا اصلا لان المهدد عنه مدلول
عليه بالفحوى كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والحذر عن
مخالفة الامر ليس مما يهدد عنه لعدمه اقول فيه
بحث لانا لا نسلم لزوم كون المهدد عنه جوهر اللفظ للتهديد
وما ذكره استدلال بامثال الجزئي وهو ليس بمقبول ومختار
عند العلامة التفتازاني حمل هذا الامر على التهديد على
مخالفة الامر فالصواب في الجواب عن هذا الاعتراض

ان يقال وعلى تقدير كونه للتهديد يثبت المدعي لما صرح
به من ان الاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد
وقال الفاضل المحشي لفظ امره بالجر على الحكاية وهو جواب
عن منع عمومه اي هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق
ولا يحتاج ان تخصص من عمومه امر قصد به غير الوجوب
بمعونة القرائن لان العموم اللازم انما هو بالنظر الى افراده
حقيقة والامر فيما ذكر مجازا قول فيه بحث ظاهر وهو
انه لم يثبت بعد كون الامر في غير الوجوب مجازا فلا وجه
لهذا الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان الفاضل
المحشي اعترض على قول العلامة التفتازاني وعلى تقدير كونه
مطلقا يتم المطلوب بقوله فيه بحث لان المطلق في المدعي
بمعنى المطلق عن القرينة والمطلق في التقدير ليس بهذا المعنى
فكيف يثبت المدعي على ذلك التقدير اقول يمكن دفعه
بان يقال لا مباينة بين المطلقين لان المطلق في التقدير
بمعنى البعض ولا شك انه يصح ان يقال ان الامر المطلق
عن القرينة بعض من الاوامر وان بعض الاوامر مطلق
عن القرينة وفي تعبير العلامة التفتازاني عن هذين
المعنيين بلفظ المطلق لطف وقد غفل عنه الفاضل المحشي
فاعترض فليتامل قال صاحب التوضيح قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان
يكون لهم الخيرة من امرهم وقال صاحب التلويح الضمير

في لهم

في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي
وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان
يختاروا من امرهما شيئا ويمكنون تركه بل يجب عليهم امتثا
وعجلة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما
بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك
رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق
النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء
ههنا بمعنى الحكم وحقيقته انه انمام الشيء قولا كما في قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه او فعلا كما في قوله تعالى
فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى
ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول ولما اطلق
على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه
فجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل
او الشيء على ما ذكر وا في قوله تعالى واذا قضى امرا اي اراد
شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين
عنه ولو اريد حكم بفعل وشيء احتيج الى تقدير الباء وهو
خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق
لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وحينئذ تثبت
الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت
المدعي وهو ان يكون الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد
ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله

من امورهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس
الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما
في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم
الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه الى هنا
كلامه ۞ قوله واما الطلاق على تعلق الارادة الالهية
اه اقول وايضا ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى
كما لا يخفى قوله لانه لو اريد فعل فعلا اقول لا وجه لهذا
التصوير بعد تعيين كون القضاء ههنا بمعنى الحكم وكان ينبغي
على مقتضى التعيين المذكور ان يقول لانه لو اريد حكم فعلا
فلا معنى لهذا الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام اللهم
الا ان يقال انه تصوير مع قطع النظر عن التعيين المذكور قوله
فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه قال الفاضل المحشي رد
عليه بان له معنى صحيحا اذا اريد به فعل يتعلق بالمؤمنين
والامر كذلك في سبب النزول فان اهل التفسير قالوا الآية
فيه هو خطبة زينب لزيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع
زينب من تزويج زيد بعد ان خطبها النبي عليه السلام
لزيد ويمكن ان يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وبعد تقييد الفعل بالمؤمنين لا معنى لنفي الخيرة
في اكثر الافعال المتعلقة بهم اذ بعد صدور الفعل كما مثلة
ولد زيد مثلا لا يتصور الخيرة حتى تنتفي نعم يتصور في الخطبة
باعتبار حكمها فليفهم اقول في كل من الرد والدفع بحث

اما في الرد فلان الخطبة هي القول لا الفعل صرح به لوجه
حيث قال عند قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من
خطبة النساء ان الخطبة بالكسر خطاب المرأة في التزوج
وهي مصدر مضاف الى مفعوله والتقدير من خطبتكم
النساء وقال الجوهري خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا
وخطبت على المنبر خطبة بالضم وخطبت المرأة بالكسر
وخطبت ايضا فيهما واما في الدفع فمن وجهين
الاول ان امامة ولد زيد مثلا فعل لا يتصور اسناده
الى غير الله تعالى ولا شك ان مثل هذا الفعل قد خرج
من تحت الامر بقوله ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول
يابى هذا المعنى الثاني ان النفي لا يقتضي وجود المنفي كما
ان الامر لا يقتضي حصوله ورد الاعتراض على قولهم ان النهي
يقتضي وجود المنهي عنه بالنهي عن النكاح بغير شهود قالوا
انه نفي لا نهي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله ۞ م
لا صلوة الا بطهارة وقوله لا رجا في الدار كذا في الكشف
فلا وجه لقوله لا يتصور الخيرة حتى ينفي ۞ قوله جاز ان
يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وحينئذ تثبت الخيرة
اقول قد سبق بان هذا احتمال بان اذا اريد بالامر
الصيغة اذ لم يثبت بعد كون صيغة للوجوب ۞ قوله يثبت
مدعي قال الفاضل المحشي اعترض عليه بانه يثبت لكن
لا بالطريق المذكور وهو كون المراد من الامر القول ومثله

بعد عند اهل المناظرة انقطاعا مردودا والامر فيه هين
فان اصل المقصود اذا ثبت ولو بطريق اخر لم يضر فوات
الطريق الاول ومثله بعد نقله وهو مقول الابري الى قوله
الخليل عليه السلام بعد ان احتج بقوله ربي الذي يحيي
ويميت وقول نمرود لعنه انا احيي وامیت فان الله يأتي
بالشمس من المشرق فات بها من المغرب اقول ان الاعتراض
حق وفساد الجواب الذي ذكره بقوله والامر فيه هين الى
بين لان هذا الطريق هو الطريق الفاسد من طرق الانتقالات
وهو قول الخليل عليه السلام ليس من هذا القبيل لان
حجته الاولى كانت لازمة الابري انه عارض بامر باطل
وهو قوله انا احيي وامیت الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتأملون حقايق المعاني فخاف الخليل عليهم
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه كذا في كتب الاصول كما لا يخفى على
الفحول ثم قال الفاضل المحشي واعترض عليه ايضا بانا لا
نسلم ثبوت المدعي من كون الحكم بفعل موجبا لنفي الجواز وانما
يثبت لو كان ورود صيغة الامر مطلقا حكما بالفعل فمن
يمنع كونه للوجوب كيف يسلم ذلك وربما يدفع بان منع كونه حكما
بالفعل مطلقا سواء تعلق بوجوبه او اباحته مكابرة اقول
هذا الدفع مدفوع بان يقال ان الاطلاق في كلام المعترض يفيد
للورود فحاصل الاعتراض انه انما يثبت المدعي لو كان

ورود صيغة الامر مطلقا عن القرائن حكما بوجوب
الفعل فمن منع كونه للوجوب كيف يسلم ذلك والفاضل
المحشي حمله على كونه قيدا للفعل وبني دفعه عليه وابن
احدهما من الآخر [illegible]
وهو قسمان احدهما ما يتعلق بحالة الحيوة وثانيهما ما
يتعلق بحالة الممات وهو علم الفرايض ونحن نريد ان
نذكر بذا من القسم الاول فيقول [illegible] صاحب الهداية
كتاب الايمان ٠ وقال الشيخ الامام شارح ابن الهمام
ومفهومه اللغوي جملة اولى انشائية صريحة الجزئين يؤكد
بها جملة بعدها خبرية وترك لفظ اولى يصيره غير مانع
لدخول نحو زيد قايم وهو على عكسه فان الاولى هي المؤكدة
بالثانية مع التوكيد اللفظي وجملة اسم من الفعلية كحلفت
بالله لافعلن او احلف والاسمية مقدمة الخبر كعلي عهد الله
او موثق لعمرك لافعلن وهو مثال ايضا لغير المصرح بجزئها
ومنه والله وبالله فان الحرف جعل عوضا عن الفعل اقول
فيه بحث من وجهين الاول ان ترك لفظه اولى لا يصيره
غير مانع لخروج نحو زيد قايم فانه قايم بقوله الثانية فترك
لفظة اولى اولى كما لا يخفى الثاني انه لا وجه لقوله ان نحو لعمرك
لافعلن مثال لغير المصرح بجزئها بعد ما قال في التعريف
صريحة الجزئين فليتامل ثم اختلف في بيان مفهومه الاصطلاحي
فقال بعضهم انه عقد قوي به عزم الحالف على الفعل

كما تركه صاحب الغاية وصاحب
غاية البيان حيث قالا وهي
جملة انشائية تؤكد بها جملة خبرية

ورود

او الترك وقال بعضهم هو تقوية الخبر بذكر اسم الله تعالى
او التعليق اقول لا يخفى ان تعريف الطائفة الاولى
لا يتناول اليمين الغموس واللغو ذهبوا الى ان الذي ان تعرف
اليمين الحقيقية وهي المنعقدة واما اليمين الغموس
واللغو فليستا بيمين على الحقيقة على ما صرحوا به لكن
هذا التعريف غير ملائم لكلام المصنف لانه قال الايمان
على ثلثة اضرب فيتبادر الى الذهن ان اليمين المنقسمة
الى هذه الاقسام هي التي عرفت ههنا وليس كذلك بل المنقسمة
اليها انما هي اليمين المطلق كما لا يخفى واما تعريف الطائفة
الثانية فلا شك انه يتناول الانواع الثلثة فهم ذهبوا
الى ان الاولى ان تعرف اليمين التي اعتبرها الشرع وترتب
عليها الاحكام والمراد بترتب الاحكام عليها ترتب المؤاخذة
الاخروية على الغموس وعدمها على ترك اللغو والكفارة
على المنعقدة ثم ان بعض الفضلاء ذهب في عطف عبارة او التعليق
الواقعة في التعريف الثاني فقال يحتمل ان يكون معطوفا
على قوله بذكر فتوجيهه ان مثل ان فعلت فكذا للتقوية
لا افعل وهو حق ويحتمل ان يكون معطوفا على التقوية
فلا حاجة الى التوجيه السابق لكن الاول اولى لانه مناسب
للمعنى اللغوي وهو القوة كما لا يخفى اقول ليس هذا موضع
التردد اذ الظاهر انها معطوفة على التقوية لما ذكر في الكافي
والتبيين من ان اليمين بغير الله تعالى هو تعليق الجزاء بالشرط

نحو ان دخلت الدار او ان كلمت فلانا فانت حر ومعنى التقوية
ما صرح به فيه لان الحالف يتقوى بالتعليق على الحلف ومنع
وذكر في المبسوط ان اليمين نوعان يمين بالله واليمين الآخر
الشرط والجزاء ثم قال ان فعلت فكذا ليس لتقوية الافعال
وهو حث او تقوية لا فعل فقط او تركه وهو حث او منع
له فليتأمل قلت صاحب الهداية قال الغموس هي
الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه فهذه يمين
يأثم صاحبها لتقويه عليه لتلزم من حلف كاذبا دخوله
النار ولا كفارة فيها لا توبة ولا استغفار وقال
اسمي فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك
حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستهزاء بالله كاذبا
فاشبه المقصودة وانها كبيرة محضة والكفارة عبادة
حتى تؤدى بالصوم ولم تشترط فيها النية فلا تتأدى
بها بخلاف المقصودة لانها مباحة وكان فيها ذنب
فهو ما حرم متعلق باختيار مبتدء وما في الغموس ملازم
فيمتنع لاحاق وقال صاحب فتح القدير وقد نقض
بالظهار ويجاب بان وجب فيه عود لانقض تحقق
قال الله تعالى ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وهو
مباح كونه ممسكا بالمعروف وبالافطار في رمضان
ولو كفر او زنا واجب الكفارة باعتبار نقض عهد
الاسلام وهو يجب الحد باعتبار انهما في نفسهما كبيرة وحقه

اخر بان ذلك حرام في نفسه وحرام لغيره وهو الصوم فوجب
الحد بالاول والكفارة بالثاني ونقض ايضا بقتل المحرم صيدا
عمدا واجيب بان عين الفعل ليس حراما حتى لو فعله في
غير الاحرام او الحرم لم يحرم وانما حرم باحرامه و بالحرم
لا بنفسه وصحح شارح الايراد ومنع نفي كون المعصية سببا
للكفارة وجعل المذكور من الاجوبة خبطا ولم يبين موضع
الفساد فيها وهو واضح لان كلامهم هذا يقتضي تقييد قولهم
المعصية لا تصلح سببا للكفارة لكونها عبادة بما اذا كان
حراما لعينه ومرجعه الى التحسين والتقبيح في الفعل لذاته
وهو منتف عند الاشعرية وهو قليل جدا فانه لا يزيد على الكفر
والظلم وكون اليمين الغموس منه قد يمنع لان اليمين في نفسه
مباح او عبادة اذ هو ذكر الله تعالى على وجه التعظيم وهذا
لا يسقط عن قلب المؤمن الحالف عنها والا كانت كفرا وانما
رتب به باطله فقبحها ليس الا لعدم مطابق المحلوف عليه
او لقصده ذلك وذلك خارج عن اليمين موجب لحرضها فكان
من قبيل ما حرم لغيره على ان كون حرمة السبب تمنع مناسبتها
للعبادة لا تفصل بين كون الحرمة لعينه او لغيره ولو قيل
لا يلزم من شرعية الكفارة جابرة او ساترة في ذنب اخف
شرعيتها كذلك في ذنب اعظم كان اوجه اقول فيه
نظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان كلامهم هذا يقتضي
التقييد المذكور بل انما غرضهم ان سبب الكفارة لا بد وان يكون

دايرا بين الحظر والاباحة على ما عرف سواء كان حراما لعينه
او لغيره واليمين الغموس محض محض فلا يكون سببا للكفارة و
اما اليمين المنعقدة فدايرة بين الحظر والاباحة لانها صحة
في نفسها ومحظورة بحسب جنسها فتصلح ان تكون سببا لها
الثاني انا سلمنا ان كلامهم هذا يقتضي التقييد المذكور لكن
منع كون اليمين الغموس مما حرم لعينه غير مسلم لان الحرم
لعينه نوعان نوع يكون حراما لعينه وضعا كالكفر فان واضع
اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح لذاته عقلا من غير ورود
الشرع به لان قبح كفران النعم يكون في العقول ونوع يكون
حراما لعينه شرعا كبيع الحر لان العقل يجوز بيعه كما عرفت
في قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة
مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا
ولانك ان اليمين الغموس وان لم تكن حراما لعينها بالمعنى
الاول فهي حرام لعينها بالمعنى الثاني كما لا يخفى الثالث ان
اليمين الغموس وان كان فيها ذكر اسم الله تعالى لكن الشرع جعلها
كبيرة محضة فلا تكون في نفسها مباحة او عبادة الرابع انه يمكن
ان يقال من طرف الشافعي على طريق المعارضة بالقلب نعم انه لا
يلزم من شرعية الكفارة جابرة او ساترة في ذنب عظم لكن مما
لم يوجد ساتر اعظم من الكفارة فلنا انها ساترة للذنب الاعظم
ايضا لئلا يبقى بلا ساتر فلو جعلنا الموبة فقط جابرة للغموس
للزم ان يكون جابرا الذنب الاعظم اخف من جابر الذنب الاصغر

اذ وجوب الكفارة في اليمين المنعقدة مع كون التوبة ماثرة
للذنوب جميعها اي كبيرها وصغيرها دليل على ان الكفارة
اعظم واكبر من التوبة في الجبر والستر فليتامل في هذا المقام
فانه مزلة الاقدام لكن تحقيق المرام على وجه يندفع به النقض
والابرام ان يقال ان النصوص وهي قوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله توبوا
الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون وقوله تعالى
توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم
وقوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له عامة
تشتمل جميع الذنوب فيرتفع جميعها بالتوبة والاستغفار الا ما خص
منها بالدليل المنصوص كاليمين المنعقدة فلا يقاس اليمين
المغموس عليها لئلا يلزم معارضة الراي النص بالتخصيص
بالقياس كذا في غاية البيان وقال صاحب العناية قوله ولو
كان فيها ذنب جواب عما يقال المباح هو ما لا يكون فيه ذنب
والمنعقدة فيها فيها ذنب فلا يكون مباحة فلا تناط بها
العبادة كما ذكرتم وتقريره لو كان في المنعقدة ذنب بهتك
حرمة اسم الله تعالى فهو متاخر عن وقت الانعقاد باختيار
مبتداء لم يدخل في السببية ويرفعها عند الطربان بخلاف
الغموس فان الذنب لازم لا يفارقه لا ابتداء ولا انتهاء
فيمتنع الالحاق اقول فيه نظر لانه اذا لم يكن داخلا في
السببية يلزم ان يكون سبب الكفارة المباح المحض فقط وهو

اليمين تفوت [illegible] وقال [illegible]
[illegible] الكفارة حقيقة [illegible]
[illegible] حقيقة هو حق [illegible]
يكون [illegible] الكفارة محضا محضا تفوت [illegible]
[illegible] توبة [illegible] وهو [illegible]
التوبة [illegible] واحدة [illegible]
قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون
فجعل [illegible] يكون [illegible] محضا محضا
وهو [illegible] وقال [illegible]
والله [illegible] يكفر [illegible] على المعاقبة
بقدر [illegible] يكون [illegible]
[illegible] مستقيما لانه [illegible] ويكون [illegible]
[illegible] على القول
حتى ذكر [illegible] هذا على [illegible] وهو يعلم خلافه
قال والله [illegible] وهو انه ليس [illegible] كما ذكر
في شرح [illegible] فلا حاجة [illegible] الذي سيذكره
بقوله [illegible] يذكره [illegible] يمكن [illegible]
[illegible] الاحتياج [illegible] الذي سيذكره متحقق على تقدير
التوجيه المذكور اذ مراده [illegible] الذي سيذكره [illegible]
على حالف غير متحقق حلفا [illegible] الحالف الذي جعلوه حالفا

على الحال داخل في الحلف على الماضي لا ما ذكره الشراح
فلا يلزم الاستدراك حينئذ وقال صدر الشريعة فان
قلت الحلف كما يكون على الماضي والآتي يكون على الحال
ايضا فلم لم يذكره وهو من اقسام الحلف قلت انما لم يذكره
لمعنى دقيق وهو ان الكلام يحصل اولا في النفس فيعبر
عنه باللسان فالاخبار المتعلق بزمان الحال اذا حصل في النفس
فعبر عنه باللسان فاذا تم التعبير باللسان انعقد اليمين
فزمان الحال صار ماضيا بالنسبة الى زمان انعقاد
اليمين فاذا قلت كتبت لا بد من الكتابة قبل ابتداء التكلم
واذا قلت سوف اكتب لا بد من الكتابة بعد الفراغ من التكلم
بقي الزمان الذي من ابتداء التكلم الى الفراغ فهو زمان الحال
بحسب العرف وهو ماض بالنسبة الى آن الفراغ وهو انعقاد
اليمين فيكون الحلف عليه على الماضي اقول اذا كان زمان
الحال ماضيا بالنسبة الى آن الفراغ من التكلم لا يحتاج في والله
ان هذا مجرا اذا اريد الزمان الماضي الى تقدير كلمة كان
لحصول المضي بدون التقدير كما لا يخفى قال بعض الفضلاء
والصواب في الجواب ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد ما
قال اولا ان مطلق اليمين اكثر من الثلث اقول لا وجه
لهذا الجواب بعد ما قال ذلك الفاضل اولا ان الايمان
التي اعتبرها الشرع ورتب عليها الاحكام ثلثة اذ يلزم منه
ان لا يعتبر في الشرع الايمان كما لا يخفى قال صاحب الهداية

والمنعقدة ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله او لا
يفعله واذا حنث في ذلك لزمته الكفارة لقوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وهو ما ذكرنا اعترض
صاحب فتح القدير على حصر الايمان في الثلثة بالحلف
على ماض صادقا فيه كوالله لقد قدم زيد امس ثم اجيب
عنه بان الاقسام الثلثة فيما يتصور الحنث لا في مطلق
اليمين اقول هذا الجواب يقتضي تصور الحنث في الغموس
واللغو وليس بمتصور فيهما اذ الحنث نقض اليمين
والنقض انما يتصور فيما يتصور فيه العقد ولا شك انه
لا عقد فيهما فالصواب في الجواب ان يقال المراد حصر
الايمان التي اعتبرها الشرع ورتب عليها الاحكام في الثلثة
كما ذكرنا والحلف على ماض صادقا ليس منها فلا يضر
خروجه عنها قال صاحب الوقاية فحلفه على
فعل او ترك ماض كاذبا عمدا غموس يأثم به او ظانا
انه حق وهو ضده لغو يرجى عفوه وعلى ات منعقدة
وقال بعض الفضلاء اي على امر مستقبل ان يفعله
او لا يفعله كذا في الهداية وسائر الكتب ويعلم من هذا
ان في المنعقدة يجب ان يكون الفعل فعل الحالف فلا
يدخل في المنعقدة مثل قوله والله لا اموت او لا تطلع
الشمس غدا او نحوهما كما لا يخفى بل تدخل في الغموس على
تقدير عدم شرطية كون ما ضيا كما نقل عن الشروح

آنفا ففي تقرير الكتاب كلام لا يخفى وهو انه ان حمل الفعل
السابق على الامم كما ذكره الشارح لا يتم قوله وعلى آت
منعقدة كما لا يخفى وان حمل على فعل الحالف لا يتم تفسير الغموس
لان الفعل مطلقا سواء كان فعل الحالف او غيره اذا لم
يكن واقعا فاليمين عليه عمدا غموس الا ان يقال
ليس المقصود التخصيص بفعل الحالف لكنه بعيد اقول
فيه كلام من وجهين الاول ان غرض الشراح من
عدم شرطية كونه ماضيا ان الغموس تجري في الحال
لانها تجري في المستقبل صرح به صاحب غاية البيان
حيث قال اعلم ان اليمين الغموس ما يتعمد به الكذب على
اثبات شيء او نفيه سواء كان ماضيا او حالا نظير ما قاله
قول الرجل والله ما فعلت ذلك الامر وهو عالم بانه فعله
ونظير الحال والله انه لزيد مع علمه انه عمرو وما شابه
ذلك وما وقع في تفسير الغموس في مختصر القدوري
بانه الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه فهو بناء على الغالب
لان الماضي شرط ولهذا صرح صاحب التحفة وغيره ان الغموس
يتحقق في الحال ايضا الثاني انا لا نسلم ان في تقرير الكتاب
كلاما ذا عبارته وعلى آت ولا نسلم ان معناه وعلى فعل
آت فحينئذ يكون الفعل المذكور في المنعقدة غير الفعل
المذكور في الغموس لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى فلا يلزم من عموم الفعل الاول عموم الثاني

وهذا فائدة ذكر لفظة على وقد ضيعها صدر الشريعة
حيث قال والاحسن ان يقول وان منعقده بلا كلمة
على ليكون معطوفا على ماض فانه اذا ذكر لفظه على يكون
معطوفا على فعل او ترك ثم لا بد ان يقدر لقوله آت مرض
وهو فعل او ترك فيكون فيه اطناب مع وجوب تقدير
ما ليس بمذكور ولو اسقط لفظة على حتى يكون عطفا
على ماض ففيه ايجاز بلا احتياج تقدير شيء غير ملفوظ
الى هنا كلامه ثم اعلم ان صاحب الوقاية ذكر اللغو عقيب
الغموس لاشتراكهما في الجنس بناء على الغالب وذكر صاحب
الهداية المنعقدة عقيب الغموس لاشتراكهما في لزوم
المواخذة وكل وجهة هو رليها [illegible] صاحب الهداية
وبين اللغو ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه كما قال
والامر بخلافه فهذه اليمين نرجو ان لا يواخذ الله بها صاحبها
ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيدا وانما هو
عمرو والاصل فيه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
لا انه علقه بالرجاء للاختلاف في تفسيره قوله
اما ان يريد بقوله تعالى لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ما في
سورة البقرة او ما في سورة مائدة وايا ما اراد لا بد
على عدم المواخذة اصلا في اللغو اما اذا اراد ما في سورة
البقرة فلان المراد باللغو فيه السهو بدليل السياق وهو
قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ولانك انه لا حد

في السورة المذكورة بل تجب المواخذة الاخروية فيها لقوله
تعالي ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم لوجود القصد فيها
واما اذا اراد ما في سورة المايدة فلانه وان كان المراد
باللغو المذكور فيه ضد المعقودة بدليل السياق ايضا
وهو في له تعالي ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان لكن المراد
بعدم المواخذة عدم المواخذة بالكفارة بدليل في له تعالي
فكفارته اطعام عشرة مساكين وقد اثبت المواخذة الاخروية
لهذه الصورة في الآية السابقة مع ان المقصود ان لا يكون
في اللغو مواخذة اصلا في له الا انه علقه بالرجاء للاختلاف
في تفسيره قال صاحب فتح القدير ففسره محمد بما ذكر وهو
مروي عن ابن عباس وبه قال احمد وقال الشافعي كل يمين
صدرت عن غير قصد في الماضي والمستقبل وهو مباين للتفسير
المذكور لان الحلف علي امر يظنه كما قال لا يكون الا عن قصد وفي
رواية عن احمد وهو معنى ما روي صاحب السنن عن عايشة
عن رسول الله عليه السلام هو كلام الرجل في بيته لا والله و
بلي والله وقال الشعبي ومسروق لغو اليمين ان يحلف علي
معصية فيتركها لا فيما بينه وقال سعيد بن جبير ان يحرم
علي نفسه ما احل الله له من قول او عمل فلما اختلف في اللغو
علقه بالرجاء والاصح ان اللغو بالتفسيرين الاولين وكذا
بالثالث متفق علي عدم المواخذة في الاخرة وكذا في الدنيا
بالكفارة فلا يتم العذر عن التعليق بالرجاء اقول لا يخفي

ان تجب المواخذة الدنيوية فيما قاله الشافعي كما ذكروا من
انه لا تاثير للسهو والنسيان في اليمين وفيما قاله الشعبي
ومسروق ايضا لما صرحوا به من ان حلف من حلف علي
معصية مثل ان لا يصلي او لا يتكلم اباه ينبغي ان يحنث نفسه
ويكفر عن يمينه وفيما قال سعيد بن جبير ايضا لان تحريم
الحلال يمين كما ذكروا وكذا الشافعي يوجب الكفارة فيما
قلناه لانه مقصود بالقلب وما هو مقصود بالقلب
يجب فيه الكفارة عنده ولهذا اوجب الكفارة
في الغموس فحينئذ لا يصح في له ان الصور المذكورة متفق
علي عدم المواخذة في الدنيا والآخرة واما القسم الثاني
فهو علم الفرايض ذكر في تعريفه وموضوعه وغايته
اقوالا منها ما ذكره المولي الفناري من انه علم يعرف
به كيفية قسمة التركة علي مستحقها وموضوعه التركة
ومستحقها لان الفرضي يبحث عن التركة من حيث
انها تقسم بقواعد معينة شرعية سيأتي ذكرها وعن
المستحقين من حيث كيفية استحقاقهم واحرازهم
لما استحقوه وغايته الاقتدار علي تعيين السهام لذويها
بالبيان علي وجه صحيح اقول فيه بحث اما اولا فلان
علي قسمة التركة قصورا اذ يعرف به كيفية التجهيز وقضاء
الدين وتنفيذ الوصية ايضا وما ثانيا فلان علم الفرايض
باب من الفقه بالاتفاق وموضوعه افعال المكلفين

ولا شك ان كلا من التركة ومستحقها ليس منها واما ثانيا
فلان قوله في التعريف قسمة التركة يقتضي كون موضوعة
القسمة لا التركة ومستحقها كما لا يخفى واما رابعا فلان
غايته ليست الاقتدار على تعيين السهام لذويها فقط
بل هي القدرة التامة على اجراء الحقوق المتعلقة بالتركة
من التجهيز واداء الدين وتنفيذ الوصية والقسمة
بين الورثة ومنها ما ذكره المولى لطف الله في رسالته
المعمولة لبيان من موضوعات العلوم من انه علم باحث
عن كيفية قسمة تركة الميت وموضوعه الميت من حيث
قسمة تركته اقول لا يخفى ورود الابحاث الثلاثة
الاولى عليه وجعل الموضع الميت ابعد من جعله التركة و
منها ما ذكره الامام شيخ الاسلام حامد التبريزي بعد النقل
من ان علم الفرايض القضايا الشرعية الفرعية المتعلقة
بتركة الاموات وموضوعه افعال المكلفين من الضرب
والقسمة والتصحيح وغير ذلك من حيث يتعلق بها الاحكام
اقول لا يخفى على ذوي الافهام ما في قوله وغير ذلك
من الابهام فالاولى ان يقال في تعريفه انه علم باحث
عن كيفية اجراء الحقوق المتعلقة بالتركة من التجهيز
واداء الدين وتنفيذ الوصية والقسمة بين الورثة
قال الفقيه التبريزي مالك زمام التقرير والتحرير
الامام سراج الملة والدين اعلى الله تعالى درجته في

عليين ٭ قال علماؤنا رحمهم الله تتعلق بتركة الميت حقوق
اربعة مرتبة [illegible] الى المحقق والتحرير المدقق
تتعلق بمال الميت حقوق ثم قال في شرحه عدل عن عبارة
التركة الى عبارة المال واصاب اذ لا اختصاص لتعلق
تلك الحقوق بالتركة وانها تتعلق بالدية الواجبة بعد
موته وهي من جملة امواله دون تركته اذ لم يتركها حيث
حصل بعد من تركته الدية وان كان حصولها بعد
من تركته مضافا الى انعقاد السبب وهو الجرح الحاصل
في حال الحياة صرح بذلك صاحب الهداية حيث قال في باب
القصاص فيما دون النفس ان الارث من الدية يثبت
مستندا الى سببه وهو الجرح فكانه ملكها في حال حياته ثم تركها
ولهذا يملك الميت العفو بعد الجرح قبل الموت وقد اطلق
الامام السرخسي لفظ التركة على الدية حيث قال في مبسوطه
في باب القتل عن الخطاء رجل قتل رجلا خطاء فالدية
بين جميع الورثة والموصى له بالثلث كساير التركة لان الدية
مال هو بدل النفس اي نفسه بالثلث كساير امواله ثم ان المولى
المحقق اسقط عبارة اربعة مرتبة وقال وكون تلك الحقوق
اربعة مرتبة حاصل من التفصيل الآتي فلا حاجة الى التنصيص
بها ولا الى التصريح بترتيبها بل تقول لا وجه لذكر قيد الترتيب
لان الظاهر منه ثبوت كل حق في مرتبة عينت له و يلزمه
ان لا يضمن قبض الغريم مال الميت المستغرق في الدين قبل التجهيز

والتكفين منه مع انه صحيح فانه صرح في موضعه بانه لو
قبضه لا يسترد منه شيئ اقول فيه بحث اما اولا فلانا
لانسلم ظهور كون تلك الحقوق اربعة من التفصيل
الاتي اذ تخصيص بعض الاشياء بالذكر لاينافي ما عداه
فيحتمل ان تكون تلك الحقوق اكثر من اربعة بخلاف اذا
ذكر لفظ اربعة اذ العدد نص في مدلوله ولو كان التفصيل
الاتي ههنا كما يأتي في المسايل الاتية ايضا فلم يحتج في بيان
موانع الارث الي ذكر لفظ اربعة وفي بيان الفروض الي ذكر
لفظ اثني عشر وغيرهما مع ان ذلك الفاضل قد ذكر جميعها فيها
واما ثانيا فلانا لانم ايضا ظهور كون تلك الحقوق مرتبة من
التفصيل الاتي اذ المولي المذكور ذكر هذه الحقوق بالواو وهي
لاتدل علي الترتيب بل علي الجمع فقط كما في اية الوضوء نعم لا اجد
الي ذكر الترتيب في كلام الامام سراج الدين لانه ذكرها بلفظ
ثم الدال علي الترتيب واما ثالثا فلان المراد كون تلك الحقوق
مرتبة خالية عن عروض العوارض فلا ينتقض الترتيب بعروض
قبض الهزيم واما رابعا فلان ما ذكره في مقام تعليل عدم وجه
ذكر الترتيب يقتضي عدم اعتبار الترتيب راسا لا عدم وجه
ذكره فليتامل واما خامسا فلان بين قوله وكون تلك
الحقوق اربعة مرتبة ظاهر من التفصيل الاتي ذكره وبين
قوله بلا وجه لذكر قيد الترتيب الي آخره تناقضا اذ يلزم
من القول الاول كون الترتيب معتبرا ومن القول الثاني

كون الترتيب معتبرا ومن القول الثاني كونه غير معتبر وايضا
قد اساء في كون الترتيب معتبرا حيث قال عند ذكر التكفين
وانما قدم من الكفاية والتجهيز بقدر الحاجة علي قضاء الدين
لانها حق الخاصة وستر عورته وقبر سوء تر حق العامة متولد
يجب علي بيت المال في آخر الاحوال وحق العامة احق ان يقدم
علي حق الخاصة عند التعارض وقال عند ذكر القسمة هذا
اخر الحقوق المذكورة بعضها عما تقدم ذكرها ان وجد والا فيبدأ
به كما هو مقتضي التقدم والتاخر بينهما ولا يخفي انه مناقض
لما تقدم فان الامام سراج الدين ثم يقتضي دينه
من جميع ما بقي من ماله وقال المولي المحقق ما كان الحق
الموخر عن وقته يقضي ولا يؤدي اتي بعبارة القضاء اشارة
الي ان وقت اداء الدين حال سلامة الذمة من خراب
زمان خرابها فقد ضيع مئونة الاداء وبهذا الاعتبار
ظهر اختصاص هذا الحق ايضا بمال الميت اقول فيه بحث
لانه يشعر بكون الوقت معتبرا في مفهوم الاداء وكون التاخر
عن الوقت معتبرا في مفهوم القضاء وهذا ليس بمذهب اصحاب
ابي حنيفة بل هو مذهب اصحاب الشافعي فانهم قالوا الاداء
ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد
وقت الاداء فالاداء والقضاء مختصان عندهم بالعبادات
الموقتة واما عند اصحاب ابي حنيفة فالاداء والقضاء من
اقسام ما لا مؤدي له سواء كان موقتا او غير موقت والاداء تسليم عين

ما يثبت بالامر واجبا او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب
بالامر ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والاماناة
والمنذورات والكفارات كذا في التلويح ولا تسلم ان وقت
اداء الدين حال سلامة الذمة لان الدين من الحقوق الغير
الموقتة كالزكوة والكفارات والمنذورات فالتعبير عن
تسليم الدين بالقضاء لا لكونه مؤخرا عن وقته بل لكون
القضاء مستعملا بمعنى الاداء حتى جعل فخر الاسلام القضاء
حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو
موجود في تسليم العين والمثل قال الله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا اي ادیت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى
وقال صاحب الهداية في باب اليمين في تقاضي الدين
ومن حلف ليقضين فلانا دينه الى قريب فهو ما دون
الشهر وقال ومن حلف ليقضين فلانا دينه اليوم فقضاه
ثم وجد فلان بعضه زيوفا او بنهرجة او مستحقة لا يحنث
الحالف انتهى فذكر لفظ القضاء مع ان الحالف في حال الحنث
فلا يظهر بالاعتبار المذكور اختصاص هذا الحق بمال الميت
قال الامام سراج الدين ثم يقسم الباقي بين ورثته
بالكتاب والسنة واجماع الامة فشراح الامام شيخ الاسلام
الاجماع باتفاق جمع عظيم من علماء عصروفاق جم غفير
من فقهاء دهر ثم قال والحاصل ان قسمة التركة يجب ان يكون
موافقة لبيان القرآن او مطابقة للسنة النبوية او اجماع

الامة المشرفة بتشريف لا تجتمع امتي على الضلالة لكن
يجب ان يكون سند الاجماع مرويا عن النبي ﷺ وان كان
غير مشهور لان توريث الورثة وحرمانها مما لا يظهر دراكه
بالعقل الصرف كاعداد الركعات والتقديرات الشرعية
ولذا ترك المصنف الاصل الرابع اعني القياس اقول
هذا الشيخ وان اصاب في حمله الاجماع على الاجماع المصطلح
لكنه لم يصب في قوله لكن يجب ان يكون سند الاجماع مرويا
عن النبي ﷺ لان الاجماع يفيد الحكم بطريق القطع وان كان
سنده قياسا اذ كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي
سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة
لاحكام الشرع على ما عرف وقد وقع مثل هذا الاجماع في هذا العلم
حيث اجمعوا في ايام خلافة عمر رضي على العول قياسا على الفرائض
في التركة كما ذكروا في باب العول والشيخ المذكور يعترف
به ايضا هناك ثم قال الامام سراج الدين ثم بيت المال
وقال مولى المحقق وما استحق له يوضع في بيت المال
وقال في شرحه لا على طريق الارث لانه يعطى من ذلك المال
من ولد بعد موت صاحبه ويعطى منه لاولاد المسلمين
مع وجود اباتهم ولا ينتقل نصيب من كان موجودا
عند موت من يوضع ماله في بيت المال الى ورثته ولو كان
الوضع فيه بطريق الارث لما كان الامر كذلك اقول ذلك لان
ما يعطى لاولاد المسلمين مع وجود اباتهم ليس نصيبهم المنتقل

اليهم بل هو نصيبهم ابتداء والاباء صيروا من لعدم سبب
استحقاقهم وله نظير في الارث كولد من ارتد فهو يرث
من جده مثلا مع حرمان ابيه وكولد امته حرة وابوه قن فانه
يرث من امه وابوه لا يرث منها قال الامام سراج
الدين المانع من الارث اربعة الرق وقد كان او ناقصا
والقتل الذي تعلق به وجوب القصاص او الكفارة و
اختلاف الدينين وقال المولى المحقق واختلاف الملتين
وقال في شرحه لم يقل دينين لان ذلك غيرهما فانه اذا جمعهما
ملة واحدة كاليهودي والنصراني اقول الدين والملة
متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث يجمع عليها تسمى ملة
كذا في شرح المواقف فحينئذ لا وجه للتغيير المذكور واتحاد اليهودي
والنصراني في الملة بحسب الحكم لا بحسب الحقيقة اذ كون
الكفر ملة واحدة امر حكمي لا حقيقي لان الكفار على ملل شتى
حقيقة فاليهودي والنصراني كما انهما متحدان ملة حكما
لا حقيقة كذلك هما متحدان دينا حكما لا حقيقة ولذلك
يرث كل منهما من الآخر لاتحادهما ملة بدون الاتحاد
دينا وبهذا يظهر الخلل فيما ذكره الفاضل الشريف من ان اليهود
لا يعترفون بنبي ولا كتاب منزل فهم اهل ملة اخرى
فان الملة هي الشريعة من حيث يجمع عليها فهم اذا لم يعترفوا
بنبي لا يكون لهم شريعة فلا يكون لهم ملة قال

الامام سراج الدين واصحاب السهام اثنى عشر نفرا
رد عليه جمهور الشراح بان النفر لا يستعمل الا في الثلثة
الى العشرة من الرجال دون النساء اقول النفر
يطلق على ما فوق العشرة سواء كان رجالا او نساء بل
نقول انه غير مختص بالانسان اما الاول فلما صرح به
صاحب القاموس من ان النفر الناس كلهم فيجوز
ان يحمل كلام الامام على هذا واما الثاني فلقوله تعالى
قل اوحي اني انه استمع نفر من الجن [illegible]
علم [illegible] صاحب التلخيص الباب
السابع الفصل والوصل الوصل عطف بعض الجمل على بعض
والفصل تركه فاذا اتت جملة بعد جملة فالاولى اما ان
تكون لها محل من الاعراب اولا وعلى الاول ان قصد تشريك
الثانية لها عطفت عليها كالمفرد وشرط كونه مقبولا بالواو
ونحوه ان يكون بينهما جهة جامعة نحو زيد يكتب ويشعر
او يعطي ويمنع وقال العلامة التفتازاني لما بين الاعطاء
والمنع من التضاد لان هذا كعطف المفرد على المفرد وشرط
كونه عطف المفرد على المفرد بالواو مقبولا ان يكون بينهما
جهة جامعة نحو زيد كاتب وشاعر بخلاف زيد كاتب وعمرو
قوله ونحوه الظاهر انه اراد به نحو الواو ومن حروف العطف
الدالة على التشريك كالفاء وثم وحتى وهذا فاسد لان
هذا الحكم مختص بالواو لان كلا من الفاء وثم وحتى صيغ

المراد بعلم البيان ما يتعلق
بالبيان والبديع يعني ما يتعلق
بالبيان وهو امر متعلق الفصيح
المعرب عما في الضمير من

اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف
والمعطوف عليه جهة جامعة او لا نحو زيد يكتب
فيعطي او ثم يعطي اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة
بخلاف الواو فانه ليس له هذا المعنى فلا بد له من جامع
وقال الشريف الجرجاني فان قلت دعوى ظهور المعنى
ارادة هذا المعنى يشعر بان هناك احتمال ارادة معنى
اخر فما ذا هو قلت هناك احتمالان احدهما بعيد
والآخر ابعد اما الاول فهو ان يقرأ لفظه نحو منصوبا
عطفا على مقبولا ويفسر بكونه قريبا من الطبع مستحسنا
او بكونه بليغا واما الثاني فهو ان يقرأ مجرورا معطوفا
على الضمير المجرور في كون على مذهب من يجوز ذلك
فيكون المعنى ان شرط عطف الجملة الثانية على الاولى
التي لها محل من الاعراب مقبولا وشرط كون نحو هذا
العطف وهو عطف المفرد مقبولا ان يكون بين الجملتين
والمفردين جهة جامعة والاظهر ان يترك لفظ الظاهر
ويقال اراد به نحو الواو من حروف العطف اقول
عدم جزم العلامة التفتازاني بالارادة المذكورة لاان
هناك احتمال ارادة معنى اخر فيحتاج الى التكلفات التي
ارتكبها الفاضل الشريف بل للمداراة للاصحاب والشركاء
والهضم للنفس نظير عبارة يشبه الواقعة في كلام ابن
سينا كثيرا قال العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون

من عادة الشيخ الرئيس ابن سينا ان يعبر عن مختاراته
بقوله يشبه ان يكون كذا مداراة للشركاء على ما اشار
اليه في اول الشفاء يشير الى ما ذكرنا ترك لفظ الظاهر
وجزمه بالارادة المذكورة في مختصره حيث قال راد
به ما يدل على التشريك كالفاء وثم وحتى واما ما ذكره
بعض الفضلاء من انه اراد به تلك الحروف لكن اذا استعملت
لمعنى الواو كما ذكر في كتب الاصول مثلا اذا قال له علي درهم
فدرهم او ثم درهم يلزم درهمان كما اذا قال له علي درهم
ودرهم وقد وردت ثم في الحديث بمعنى الواو حيث قال ثم
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير منه فلا فساد حينئذ
فيرد عليه ان المرجع في كون امر ما صالحا للعطف اي معاني
حروفه بحسب الوضع صرح به العلامة السكاكي وحاصله
ان يتحقق فيما بين المعطوف والمعطوف عليه المعنى الذي
وضع الحرف بازائه اذ لا مدخل في ذلك لغير الوضع كذا
العلامة التفتازاني في شرح المفتاح ومنهم من نسب ما ذكره
صاحب التلخيص الى الحق واعتبر الجهة الجامعة بين جميع
الحروف العاطفة ثم انه لما تقطن منافاة هذا الكلام
لما سيصرح به صاحب التلخيص من انه على الثاني ان قصد
بيان ارتباط الثانية بالاولى على معنى عاطف سوى الواو
عطف عليها بذلك الحرف قال وهذا الاستثناء من تمام
لا ينافي ما ذكره من اشتراط المناسبة في غير الواو لان

قوله عطفت عليها بذلك الحرف لا يقتضي جواز العطف
بلا مناسبة لان عدم تصريحه باشتراطها للاعتماد على
ما سبق ولا يخفى ان هذا مع كونه بناء الفاسد على الفاسد
خارج عن سنن الصواب اذ الحق عدم اشتراط المناسبة
في غير الواو سواء كان للجملتين محل من الاعراب او لا بل
نقول عدم اشتراطها في الجمل التي لا محل لها من الاعراب
لحصول الاشتراك في حكم الاعراب فالمنافاة بين كلاميه
ثابتة بلا ارتياب وقال ذلك القائل اعلم ان ظاهر كلام
السكاكي ان المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه غير واجبة
في غير الواو وان كلام صاحب الايضاح يخالفه ثم نسب
ما ذهب اليه صاحب الايضاح وقال فما وجدت في دلايل
الاعجاز الا ما معناه ان العطف بغير الواو سهل مطلقا وبالواو
كان للمعطوف عليه محل من الاعراب سهل ايضا واما اذا
لم يكن فالعطف عليه بالواو مشكل لانه لا معنى في قولنا زيد
قايم وعمرو قاعد يمكن ان يقال الواو اشركت بين هاتين
الجملتين فيه ففايدة الواو فيه بيان المناسبة ولهذا لو قيل
خرجت اليوم من داري ثم قيل واحسن الذي يقول
بيت كذا يضحك منه ومن هنا عابوا ابا تمام في قوله لا
والذي هو عالم البيت هذا محصل ما ذكره الشيخ في دلايل
الاعجاز ولا دلالة فيه على ما ذهب اليه السكاكي
اصلا الى هنا كلامه ولا يخفى ان ما نقله لا بد

على ما ذهب اليه صاحب الايضاح ايضا ثم اني وجدت
وجدت في دلايل الاعجاز كلاما يدل صريحا على ما ذهب
اليه السكاكي وهو قول الشيخ واعلم انه انما يعرض الاشكال
في الواو دون غيره من حروف العطف وذلك لان تلك
تفيد مع الاشراك معاني مثل ان الفاء توجب الترتيب من
غير تراخ وثم توجبه مع تراخ واو تردد الفعل بين
شيئين ويجعله لاحدهما لا بعينه فاذا عطفت بواحدة منها
ظهرت الفايدة الى هنا كلامه انتهى صاحب التلخيص
ولهذا عيب على ابي تمام قوله لا والذي هو عالم ان النوى
صبر وان ابا الحسين كريم وقال العلامة التفتازاني اذ لا
مناسبة بين كرم ابي الحسين ومرارة النوى سواء كان
نواه او نوى غيره فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد
على مفرد كما هو الظاهر او عطف جملة على جملة باعتبار
وقوعه مفعولي العلم لان وجود الجامع شرط فيهما جميعا
اقول وجوب المناسبة في عطف المفردات التي لها محل
من الاعراب وكذا في عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
مما اتفق عليه صاحب المفتاح وصاحب الايضاح والشراح
لكن كلام الشيخ يدل صريحا على عدم وجوبها فيهما جميعا
حيث قال في دلايل الاعجاز اعلم ان سبيلنا ان ننظر الى
فايدة العطف في المفرد ثم نعود الى الجملة فننظر فيها ونتعرف
حالها ومعلوم ان فايدة العطف في المفردات الشرك

ولا شك ان كلا من التركة ومستحقها ليس منها واما ثانيا
فلان قوله في التعريف قسمة التركة يقتضي كون موضوعه
القسمة لا التركة ومستحقها كما لا يخفي واما رابعا فلان
غايته ليست الاقتدار على تعيين السهام لذويها فقط
بل هي القدرة التامة على اجراء الحقوق المتعلقة بالتركة
من التجهيز واداء الدين وتنفيذ الوصية والقسمة
بين الورثة ومنها ما ذكره المولى لطف الله في رسالته
المعمولة لبيان موضوعات العلوم من انه علم باحث
عن كيفية قسمة تركة الميت وموضوعه الميت من حيث
قسمة تركته اقول لا يخفى ورود الايحاث الثلاثة
الاولة عليه وجعل الموضوع الميت ابعد من جعله التركة و
منها ما ذكره الامام شيخ الاسلام حافد التحرير سعد التفازا
من ان علم الفرايض القضايا الشرعية الفرعية المتعلقة
بتركة الاموات وموضوعه افعال المكلفين من الضرب
والقسمة والتصحيح وغير ذلك من حيث يتعلق بها الاحكام
اقول لا يخفى على ذوي الافهام ما في قوله وغير ذلك
من الابهام فالاولى ان يقال في تعريفه انه علم باحث
عن كيفية اجراء الحقوق المتعلقة بالتركة من التجهيز
واداء الدين وتنفيذ الوصية والقسمة بين الورثة
قال الفقيه التحرير مالك زمام التقرير والتحرير
الامام سراج الملة والدين اعلى الله تعالى درجته في

عليين . قال علماؤنا رحمهم الله تتعلق بتركة الميت حقوق
اربعة مرتبة وقال المولى المحقق والتحرير المدقق
تتعلق بمال الميت حقوق ثم قال في شرحه عدل عن عبارة
التركة الى عبارة المال واصاب اذ لا اختصاص لتعلق
تلك الحقوق بالتركة وانها تتعلق بالدية الواجبة بعد
موته وهي من جملة امواله دون تركته اذ لم يتركها حيث
حصل بعد موته اقول الدية وان كان حصولها بعد
موته لكنه مضاف الى انعقاد السبب وهو الجرح الحاصل
في حال الحياة صرح به صاحب الهداية حيث قال في باب
القصاص فيما دون النفس ان الارث من الدية ثبت
مستندا الى سببه وهو الجرح فكانه ملكها في حال حياته ثم تركها
ولهذا يملك الميت العفو بعد الجرح قبل الموت وقد اطلق
الامام السرخسي لفظ التركة على الدية حيث قال في مبسوطه
في باب القتل عن الخطاء رجل قتل رجلا خطاء فالدية
بين جميع الورثة والموصى له بالثلث كساير التركة لان الدية
مال هو بدل النفس اي نفسه بالثلث كساير امواله ثم ان المولى
المحقق اسقط عبارة اربعة مرتبة وقال وكون تلك الحقوق
اربعة مرتبة حاصل من التفصيل الآتي فلا حاجة الى التنصيص
بها ولا الى التصريح بترتيبها بل تقول لا وجه لذكر قيد الترتيب
لان الظاهر منه ثبوت كل حق في مرتبة عين له ويلزمه
ان لا يصح قبض الغريم مال الميت المستغرق في الدين قبل التجهيز

عليين

والتكفين منه مع انه صحيح فانه صرح في موضعه بانه لو
قبضه لا يسترد منه شيئ اقول فيه بحث اما اولا فلانا
لا نسلم ظهور كون تلك الحقوق اربعة من التفصيل
الاتي اذ تخصيص بعض الاشياء بالذكر لا ينافي ما عداه
فيحتمل ان تكون تلك الحقوق اكثر من اربعة بخلاف اذا
ذكر لفظ اربعة اذ العدد نص في مدلوله ولو كان التفصيل
الاتي ههنا كافيا كفى في المسايل الاتية ايضا فلم يحتج في بيان
موانع الارث الي ذكر لفظ اربعة وفي بيان الفروض الي ذكر
لفظ اثنى عشر وغيرهما مع ان ذلك الفاضل قد ذكر جميعها فيها
واما ثانيا فلانا لا نم ايضا ظهور كون تلك الحقوق مرتبة من
التفصيل الاتي اذ المولي المذكور ذكر هذه الحقوق بالواو وهي
لا تدل علي الترتيب بل علي الجمع فقط كما في اية الوضوء نعم لا جناح
الي ذكر الترتيب في كلام الامام سراج الدين لانه ذكرها بلفظ
ثم الدال علي الترتيب واما ثالثا فلان المراد كون تلك الحقوق
مرتبة خالية عن عروض العوارض فلا ينتقض الترتيب بعروض
قبض العرنم واما رابعا فلان ما ذكره في مقام تعليل عدم وجه
ذكر الترتيب يقتضي عدم اعتبار الترتيب راسا لا عدم وجه
ذكره فليتامل واما خامسا فلان بين قوله وكون تلك
الحقوق اربعة مرتبة ظاهر من التفصيل الاتي ذكره وبين
قوله بل لا وجه لذكر قيد الترتيب الي آخره تناقضا اذ يلزم
من القول الاول كون الترتيب معتبرا ومن القول الثاني

كون

كونه الترتيب معتبرا ومن القول الثاني كونه غير معتبر وايضا
قد اعترف بكون الترتيب معتبرا حيث قال عند ذكر التكفين
وانما قدم كفن الكفاية والتجهيز بقدر الحاجة علي قضاء الدين
لانها حق الخاصة وستر عورته وتبرسوء تر حق العامة وولد الله
يجب علي بيت المال في آخر الاحوال وحق العامة احق ان يقدم
علي حق الخاصة عند التعارض وقال عند ذكر القسمة هذا
اخر الحقوق المذكورة بين خرعما تقدم ذكره ان وجد والا فيبدا
به كما هو مقتضي التقدم والتاخر بينهما ولا يخفي انه مناقض
لما تقدم منه عن الامام سراج الدين ثم يقتضي دينه
من جميع ما بقي من ماله وقال المولي المحقق ما كان الحق
الموخر عن وقته يقتضي ولا يوذي اتي بعبارة القضاء اشارة
الي ان وقت اداء الدين حال سلامة الذمة فمن اخره الي
زمان خرابها فقد ضيع مئونة الاداء وبهذا الاعتبار
ظهر اختصاص هذا الحق ايضا بمال الميت اقول فيه بحث
لانه يشعر بكون الوقت معتبرا في مفهوم الاداء وكون التاخر
عن الوقت معتبرا في مفهوم القضاء وهذا ليس بمذهب اصحاب
ابي حنيفة بل هو مذهب اصحاب الشافعي فانهم قالوا الاداء
ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد
وقت الاداء فالاداء والقضاء مختصان عندهم بالعبادات
الموقتة واما عند اصحاب ابي حنيفة فالاداء والقضاء من
اقسام ما لم يوقت سواء كان موقتا او غير موقت والاداء تسليم مثل

ما يثبت بالامر واجبا او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب
بالامر ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والاتاوة
والمنذورات والكفارات كذا في التلويح ولا تسلم ان وقت
اداء الدين حال سلامة الذمة لان الدين من الحقوق الغير
الموقتة كالزكوة والكفارات والمنذورات فالتعبير عن
تسليم الدين بالقضاء لا لكونه مؤخرا عن وقته بل لكون
القضاء مستعملا بمعنى الاداء حتى جعل فخر الاسلام القضاء
حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو
موجود في تسليم العين والمثل قال الله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا اي ادیت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى
وقال صاحب الهداية في باب اليمين في تقاضي الدين
ومن حلف ليقضين فلانا دينه الي قريب فهو ما دون
الشهر وقال ومن حلف ليقضين فلانا دينه اليوم فقضاه
ثم وجد فلان بعضه زيوفا او بنهرجة او مستحقة لا يحنث
الحالف انتهى فذكر لفظ القضاء مع ان الحالف في حال الحنث
فلا يظهر بالاعتبار المذكور اختصاص هذا الحق بمال الميت
قال ـــ الامام سراج الدين ثم يقسم الباقي بين ورثته
بالكتاب والسنة واجماع الامة فسر الشارح الامام شيخ الاسلام
الاجماع باتفاق جمع عظيم من علماء عصر ووفاق جم غفير
من فقهاء دهر ثم قال والحاصل ان قسمة التركة يجب ان تكون
موافقة لبيان القرآن او مطابقة للسنة النبوية او اجماع

الامة المشرفة بتشريف لا تجتمع امتي على الضلالة لكن
يجب ان يكون سند الاجماع مرويا عن النبي ﷺ وان كان
غير مشهور لان توريث الورثة وحرمانها مما لا يظهر دركه
بالعقل الصرف كاعداد الركعات والتقديرات الشرعية
ولذا ترك المصنف الاصل الرابع يعني القياس قول
هذا الشيخ وان اصاب في حمله الاجماع على الاجماع المصطلح
لكنه لم يصب في قوله لكن يجب ان يكون سند الاجماع مرويا
عن النبي ﷺ لان الاجماع يفيد الحكم بطريق القطع وان كان
سنده قياسا اذ كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي
سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة
لاحكام الشرع على ما عرف وقد وقع مثل هذا الاجماع في هذا العلم
حيث اجمعوا في ايام خلافة عمر رضي على العول قياسا على الغرماء
في التركة كما ذكروا في باب العول والشيخ المذكور يعترف
به ايضا هناك ـــ الامام سراج الدين ثم بيت مال
وقال المولى المحقق ومالا مستحق له يوضع في بيت مال
وقال في شرحه لا على طريق الارث لانه يعطى من ذلك المال
من ولد بعد موت صاحبه ويعطى منه لاولاد المسلمين
مع وجود اباتهم ولا ينتقل نصيب من كان موجودا
عند موت من يوضع ماله في بيت المال الى ورثته ولو كان
الوضع فيه بطريق الارث لما كان الامر كذلك اقول فيه كلام لان
ما يعطى لاولاد المسلمين مع وجود اباتهم ليس بنصيبهم المستقل

البهم بل هو نصيبهم ابتداء والاباء كفر ومن لعدم سبب
استحقاقهم وله نظير في الارث كولد من ارتد فهو يرث
من جده مثلا مع حرمان ابيه وكولد امة حر وابوه قن فانه
يرث من امه وابوه لا يرث منها قال الامام سراج
الدين المانع من الارث اربعة الرق والقرابة ان اوانثى
والقتل الذي تعلق به وجوب القصاص او الكفارة و
اختلاف الدينين وقال المولى المحقق واختلاف الملتين
وقال في شرحه لم يقل دينين لان ذلك غيرهما فانه اذا جمعهما
ملة واحدة كاليهودي والنصراني اقول الدين والملة
متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث يجمع عليها تسمى ملة
كذا في شرح المواقف فحينئذ لا وجه للتغيير المذكور واتحاد اليهودي
والنصراني في الملة بحسب الحكم لا بحسب الحقيقة اذ كون
الكفر ملة واحدة امر حكمي لا حقيقي لان الكفار على ملل شتى
حقيقة فاليهودي والنصراني كما انهما متحدان ملة حكما
لا حقيقة كذلك هما متحدان دينا حكما لا حقيقة ولذلك
يرث كل منهما من الآخر لاتحادهما ملة بدون الاتحاد
دينا وبهذا يظهر الخلل فيما ذكره الفاضل الشريف من ان اليهود
لا يعترفون بنبي ولا كتاب منزل فهم اهل ملة اخرى
فان الملة هي الشريعة من حيث يجمع عليها فهم اذا لم يعترفوا
بنبي لا يكون لهم شريعة فلا يكون لهم ملة قال

الامام سراج الدين واصحاب السهام اثنى عشر نفرا
رد عليه جمهور الشراح بان النفر لا يستعمل الا في الثلثة
الى العشرة من الرجال دون النساء اقول النفر
يطلق على ما فوق العشرة سواء كان رجالا او نساء بل
نقول انه غير مختص بالانسان اما الاول فلما صرح به
صاحب القاموس من ان النفر الناس كلهم فيجوز
ان يحمل كلام الامام على هذا واما الثاني فلقوله تعالى
قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن [illegible] صاحب التلخيص الباب
السابع الفصل والوصل الوصل عطف بعض الجمل على بعض
والفصل تركه فاذا اتت جملة بعد جملة فالاولى اما ان
تكون لها محل من الاعراب اولا وعلى الاول ان قصد تشريك
الثانية لها عطفت عليها كالمفرد وشرطه كونه مقيدا بالواو
ونحوه ان يكون بينهما جهة جامعة نحو زيد كاتب وشاعر
او يعطي ويمنع وقال العلامة التفتازاني ما بين الاعطاء
والمنع من التضاد لان هذا كعطف المفرد على المفرد وشرطه
كونه عطف المفرد على المفرد بالواو مقيدا ان يكون بينهما
جهة جامعة نحو زيد كاتب وشاعر بخلاف زيد كاتب وعمرو
قوله ونحوه الظاهر انه اراد به نحو الواو من حروف العطف
الدالة على التشريك كالفاء وثم وحتى وهذا فاسد لان
هذا الحكم مختص بالواو فلان كلا من الفاء وثم وحتى مفيد

المراد بعلم البيان ما يتبع على الكتاب
في البيان والبديع غير ما يتعلق
بالبيان وهو منطق فصيح
المعرب عما في ضمير

اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف
والمعطوف عليه جهة جامعة او لا نحو زيد يكتب
فيعطي او ثم يعطي اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة
بخلاف الواو فانه ليس له هذا المعنى فلا بد له من جامع
وقال الشريف الجرجاني فان قلت دعوى ظهور المعنى
ارادة هذا المعنى يشعر بان هناك احتمال ارادة معنى
اخر فاذا هو قلت هناك احتمالان احدهما بعيد
والآخر ابعد اما الاول فهو ان يقرأ لفظه نحو منصوبا
عطفا على مقبولا ويفسر بكونه قريبا من الطبع مستحسنا
او بكونه بليغا واما الثاني فهو ان يقرأ مجرورا معطوفا
على الضمير المجرور في كون على مذهب من يجوز ذلك
فيكون المعنى ان شرط عطف الجملة الثانية على الاولى
التي لها محل من الاعراب مقبولا وشرط كون نحو هذا
العطف وهو عطف المفرد مقبولا ان يكون بين الجملتين
والمفردين جهة جامعة والاظهر ان يترك لفظ الظاهر
ويقال اراد به نحو الواو من حروف العطف اقول
عدم جزم العلامة التفتازاني بالارادة المذكورة لان
هناك احتمال ارادة معنى اخر فيحتاج الى التكلفات التي
ارتكبها الفاضل الشريف بل للمداراة للاصحاب والشركاء
والهضم للنفس نظيره عبارة يشبه الواقعة في كلام ابن
سينا كثيرا قال العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون

من عبارة الشيخ الرئيس ابن سينا ان يعبر عن مختاراته
بقوله يشبه ان يكون كذا مداراة للشركاء على ما اشار
اليه في اول الشفاء يشير الى ما ذكرنا ترك لفظ الظاهر
وجزمه بالارادة المذكورة في مختصره حيث قال اراد
به ما يدل على التشريك كالفاء وثم وحتى واما ما ذكره
بعض الفضلاء من انه اراد به تلك الحروف لكن اذا استعيرت
لمعنى الواو كما ذكر في كتب الاصول مثلا اذا قال له علي درهم
فدرهم او ثم درهم يلزم درهمان كما اذا قال له علي درهم
ودرهم وقد ورد ثم في الحديث بمعنى الواو حيث قال ثم
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير منه فلا فساد حينئذ
فيرد عليه ان المرجح في كون الموضع صالحا للعطف الى معاني
حروفه حسب الوضع صرح به العلامة السكاكي وحاصله
ان يتحقق فيما بين المعطوف والمعطوف عليه المعنى الذي
وضع الحرف بازائه اذ لا مدخل في ذلك لغير الوضع كذا ذكره
العلامة التفتازاني في شرح المفتاح ومنهم من نسب ما ذكره
صاحب التلخيص الى الحق واعتبر الجهة الجامعة بين جميع
الحروف العاطفة ثم انه لما تقطن لمنافاة هذا الكلام
لما سيصرح به صاحب التلخيص من انه على الثاني ان قصد
بيان ارتباط الثانية بالاولى على معنى عاطفة سمي الواو
عطفا عليها بذلك الحرف قال وهذا الاستثناء من قوله
لا ينافي ما ذكره من اشتراط المناسبة في غير الواو لان

قوله عطفت عليها بذلك الحرف لا يقتضي جواز العطف
بلا مناسبة لان عدم تصريحه باشتراطها للاعتماد على
ما سبق ولا يخفى ان هذا مع كونه بناء الفاسد على الفاسد
خارج عن سنن الصواب اذ الحق عدم اشتراط المناسبة
في غير الواو سواء كان للجملتين محل من الاعراب او لا بل
نقول عدم اشتراطها في الجمل التي لا محل لها من الاعراب
لحصول الاشتراك في حكم الاعراب فالمنافاة بين كلاميه
ثابتة بلا ارتياب وقال ذلك القائل اعلم ان ظاهر كلام
السكاكي ان المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه غير واجبة
في غير الواو وان كلام صاحب الايضاح يخالفه ثم نسب
ما ذهب اليه صاحب الايضاح وقال فاوجدت في دلايل
الاعجاز الامامعناه ان العطف بغير الواو سهل مطلقا وبالواو
كان للمعطوف عليه محل من الاعراب سهل ايضا واما اذا
لم يكن فالعطف عليه بالواو مشكل لانه لا معنى في قولنا زيد
قائم وعمرو قاعد يمكن ان يقال الواو اشركت بين هاتين
الجملتين فيه ففايدة الواو فيه بيان المناسبة ولهذا لو قيل
خرجت اليوم من داري ثم قيل واحسن الذي يقول
بيت كذا يضحك منه ومن هنا عابوا ابا تمام في قوله
والذي هو عالم البيت هذا محصل ما ذكره الشيخ في دلايل
الاعجاز ولا دلالة فيه على ما ذهب اليه السكاكي
اصلا الى هنا كلامه ولا يخفى ان ما نقله لا بد له

على ما ذهب اليه صاحب الايضاح بقي ان اقول
وجدت في دلايل الاعجاز كلاما يدل صريحا على ما ذهب
اليه السكاكي وهو قول الشيخ واعلم انه انما يعرض الاشكال
في الواو دون غيره من حروف العطف وذلك لان تلك
تفيد مع الاشراك معاني مثل الفاء توجب الترتيب من
غير تراخ وثم توجبه مع تراخ وتردد فصل بين
شيئين ويجعله لاحدهما لا بعينه فاذا عطفت بواحدة منها
ظهرت الفايدة الى هنا كلامه — صاحب التلخيص
وتهذيب على ابي تمام قوله والذي هو عالم ان النوى
صبر وان الحسين كرم وقال العلامة التفتازاني لا
مناسبة بين كرم الحسين وصيرورة النوى سواء كان
نواة ونوى غيره فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد
على مفرد كما هو الظاهر وعطف جملة على جملة باعتبار
وقوعه مفعولا للعلم لان وجود الجامع شرط فيهما جميعا
اقول — وجوب المناسبة في عطف المفردات التي لها محل
من الاعراب وكذا في عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
مما اتفق عليه صاحب المفتاح وصاحب الايضاح والشراح
لكن كلام الشيخ يدل صريحا على عدم وجوبها فيهما جميعا
حيث قال في دلايل الاعجاز اعلم ان سبيلنا ان ننظر الى
فايدة العطف في المفرد ثم نعود الى الجملة فننظر فيها ونعرف
حالها وجملة [illegible] العطف في المفردات تشترك

الثاني في اعراب الاول وانه اذا اشركه في اعرابه فقد
اشركه في حكم ذلك الاعراب نحو ان المعطوف على المرفوع
بانه فاعل مثله والمعطوف على المنصوب بانه مفعول
به او فيه او له تشريك له في ذلك واذا كان هذا اصله
في المفرد فان الجمل المعطوف بعضها على بعض على ضربين
احدهما ان يكون للمعطوف عليها موضع من الاعراب
واذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد اذ لا يكون للجملة
موضع من الاعراب حتى تكون واقعة موقع المفرد واذا
كانت الجملة الاولى واقعة موقع المفرد كان عطف الثانية
عليها جاريا مجرى عطف المفرد على المفرد وكان وجه
الحاجة الى الواو ظاهرا والاشراك بها في الحكم موجودا
فاذا قلت مررت برجل خلقه حسن وخلقه قبيح كنت اشركت
الجملة الثانية في حكم الاولى وذلك الحكم كونها في موضع جر
بانها صفة للنكرة ونظير ذلك تكثر والامر فيه يسهل
والذي يشكل امره هو الضرب الثاني وذلك ان يعطف على
الجملة العارية الموضع من الاعراب جملة اخرى كقولك
زيد قايم وعمرو قاعد والعلم حسن والجهل قبيح لا سبيل
لنا الى ان ندعي ان الواو اشركت الثانية في اعراب فذهب
للاولى بوجه من الوجوه واذا كان كذلك ينبغي ان يعلم
المطلوب من هذا العطف والمغزى منه ولم لم تتوالى الجمل بين
ان تعطف وبين ان تدع العطف فتقول زيد قايم عمرو قاعد

بعد

بعد ان يكون هنا امر معقول لاجله يؤتى بالعطف
ليشرك بين الاولى والثانية فيه ثم قال واذا كان ذلك
كذلك ولم يكن معنى في قولنا زيد قايم وعمرو قاعد
معنى نزعم ان الواو اشركت بين هاتين الجملتين فيه
بث اشكال المسئلة ثم ان الذي يوجبه النظر والتامل
ان يقال في ذلك انا وان كنا اذا قلنا زيد قايم وعمرو
قاعد فانا لا نزي ههنا حكما نزعم ان الواو جاءت للجمع
بين هاتين الجملتين فيه فانا نرى امرا آخر يحصل معه على
معنى الجمع وذلك ان لا تقول زيد قايم وعمرو قاعد
حتى يكون عمرو بسبب من زيد وحتى يكونا كالنظيرين
والشريكين وحتى تعرف السابع حال الاول عناه ان
يعرض السامع في بذلك عما ذلك انك ان جئت
فعطفت على الاول شيئا ليس منه بسبب ولا هو مما
يدخل معه في حكم ويتصل حديثه بحديثه لم يستقم فلو قلت
خرجت اليوم من داري ثم قلت واحسن الذي يقول
بيت كذا قلت ما يضحك منه ومن هنا ما يوالي تمام في
قوله والذي هو عالم ان النوى * صبر وان ابا الحسين
كريم * وذلك لانه لا مناسبة بين كرم ابي الحسين
ومرارة النوى ولا تعلق لاحدهما بالآخر وليس يقتضيهما
الحديث بهذا الحديث بذلك الى فما لك منه ولا يخفى
انه يدل صريحا على وجوب المناسبة في عطف الجمل التي

لا محل لها من الاعراب دون غيره بقي الكلام ٥ في
بيت ابي تمام ٥ فان الشيخ قد ذكر انهم عابوه لعدم
المناسبة بين كرم ابي الحسين ومرارة النوى ثم ان العلامة
التفتازاني قد ذكر ان لهما محلا من الاعراب باعتبار وقوع
كل منهما موقع مفرد في عالم فيلزم وجوب المناسبة في
عطف الجملة التي لها محل من الاعراب وهو خلاف ما صرح
به الشيخ فنقول تحقيق المقام على وجه يتضح المرام ان يقال
ان قول ابي تمام ان النوى صبر وان ابا الحسين كريم قد
روي بان المكسورة على ما صرح به العلامة التفتازاني
في شرح المفتاح فحينئذ اما ان تكون الجملتان جوابين
للقسم او تكونا معترضتين ويكون جواب القسم البيت الذي
بعد هذا البيت وهو قوله ما زلت عن سنن الوداد ولا عدت
نفسي على الفِ سوالك تحوم ٥ فعلى كلا التقديرين لا يكون
لهما محل من الاعراب فينطبق البيت على ما صرح به الشيخ
فليتامل وايضا قد ورد الامام ٥ بيت ابي تمام ٥ في اقسام
الجملة التي لا محل لها من الاعراب مطابقا لمراد الشيخ بلا ريب
ب
فيه حيث قال في نهاية الايجاز ان العطف اما في المفردات
او في الجمل اما المفردات فانه يقتضي التشريك في الاعراب ليسند
به على التشريك فيما يوجب الاعراب واما في الجملة فالجملة
اما ان تكون قوتها قوة المفرد كقولك مررت برجل خلقه حسن
وخلقه قبيح فقد اشركت بين الجملتين في الاعراب وهو الجر

بكونهما صفة للنكرة ليسند به على التشريك في المعنى وهو
كون كل واحد منهما تقييد الموصوف وتخصيصا له واما
الجملة التي لا تكون قوتها قوة المفردات فلا يخلو اما ان
تكون معنى احدى الجملتين لذاته متعلقا بمعنى الجملة الاخرى
او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون بين الجملتين مناسبة
او لا يكون فالاقسام لا تزيد على هذه الثلثة فالقسم
الاول ان يكون احدى الجملتين كالتوكيد للجملة الاخرى
او كالصفة لها على ما سيأتي امثلتها فلا يجوز ادخال
العاطف عليه لان الصفة والتوكيد متعلقان بالموصوف
والمؤكد لذاتهما فلما كان التعلق الذاتي حاصلا استغنى عن لفظ
يدل على التعلق والقسم الثاني وهو ان لا يكون بين الجملتين
مناسبة اصلا فههنا يجب ترك العاطف ايضا لان العطف
للتشريك فحيث لا يكون مشاركة اصلا استحال العطف وههنا
عابوا ابا تمام في قوله لا والذي هو عالم ان النوى صبر وان
ابا الحسين الكريم ايي هنا كلام الامام فيشبه ان يكون
الحق ما ذهب اليه الشيخ من عدم وجوب المناسبة في
العطف فيما له محل من الاعراب لان الفرض حينئذ تشريك
الثاني للاول في حكم الاعراب فاذا حصل ذلك الغرض
استقام الكلام ٥ واستبان المرام ٥ من غير احتياج الى المناسبة
بينهما كما لا يخفى على ذوي الافهام فان صاحب
التلخيص والا فان كان بينهما كمال الانقطاع بلا ابهام او كمال

قوله والا اي وان لم يكن للجملة
الاولى من الجملة التي لا محل لها

لكونها

الاتصال او شبه احدهما فكذلك والا فالوصل وقال
العلامة التفتازاني تحقيق ذلك ان الواو للجمع والجمع بين
الشيئين يقتضي مناسبة بينهما وان يكون بينهما مغايرة لئلا
يلزم عطف الشيء على نفسه والحامل من احوال الجملتين
اللتين لا محل لهما من الاعراب ولم يكن للاولى حكم لم يقصد
اعطاؤه للثانية ستة الاول كمال الانقطاع بلا ايهام الثاني
كمال الاتصال الثالث شبه كمال الانقطاع الرابع شبه كمال
الاتصال الخامس كمال الانقطاع مع الايهام السادس التوسط
بين الكمالين وحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعة السابقة
الفصل اما في الاول والثالث فلعدم المناسبة واما الثاني
والرابع فلعدم المغايرة المفتقرة الى الربط بالعاطف وقال
بعض الفضلاء فيه بحث وهو ان هذا المعنى يعم الجملة والمفرد
فيلزم ان لا يصح ولا يحسن العطف التفسيري بالواو في المفرد
مع انه شايع حسن اللهم الا ان يقال حسنه ممنوع عند البلغاء
وشيوعه في عبارات المصنفين لا في كلامهم اقول نعم ان
بين المعطوف والمعطوف عليه في العطف التفسيري كمال الاتصال
الا ان لهما محلا من الاعراب فدخول الواو بينهما للاشراك
في حكم الاعراب ولا شك انه اذا قصد الاشراك في حكم الاعراب
عطف الثاني على الاول سواء كان مفردا او جملة وسواء
كان بينهما كمال الاتصال او كمال الانقطاع او غيرهما بخلاف
ما نحن فيه اذ الكلام في الجمل التي لا محل لها من الاعراب

ثم ان قوله اللهم الا ان يقال حسنه ممنوع مما لا ينبغي
ان يصدر عن مثل ذلك الفاضل فان قوله تعالى
انما اشكو بثي وحزني الى الله وقوله تعالى اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة وقوله تعالى عوجا ولا امتا
وقوله صلى الله عليه وسلم يبلى ذو الاحلام والنهى
وتزل الشاعر والفي قولها كذبا ومينا كلها من قبيل
العطف التفسيري وعطف الشيء على مرادفه كذا في مغني
اللبيب قال العلامة السكاكي في بحث وجه التشبيه
وكوجه الشبه في قوله كان مثار النقع فوق رؤوسنا
واسيافنا الليل تهاوى كواكبه ليس المراد من التشبيه تشبيه
النقع بالليل ثم تشبيه السيوف بالكواكب انما المراد تشبيه الهيئة
الحاصلة من النقع الاسود والسيوف البيض متفرقات
فيه بالهيئة الحاصلة من الليل المظلم والكواكب مشرقة
في خلله منه اقول كذا حققه الشيخ حيث قال في اسرار البلاغة
المقصود تشبيه النقع والسيوف فيه بالليل منها وبي كواكبه
لا تشبيه النقع بالليل من جانب وتشبيه السيوف بالكواكب
من جانب ولذلك وصف حكم بان سيافنا في حكم الصلة
للمصدر لئلا يقع في التشبيه تعرف وتوهم انه كقولنا كان
مثار النقع ليل وكان السيوف كواكب وقال في دلايل الاعجاز
فبيت بشار اذا تاملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا يقدر
التقسيم وريبه قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع

حين يأخذ كسرًا من الذهب فيذيبها ثم يصبها في قالب
ويخرجها لك سوارًا او خلخالا وان انت حاولت قطع بعض
الفاظ البيت من بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار
وذلك انه لم يرد ان يشبه النقع بالليل على حدة والاسياف
بالكواكب على حدة وكنه اراد ان يشبه النقع والاسياف
مجتمعة فيه بالليل في حال ما تتكدر الكواكب وتتهاوى فيه
فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد والبيت من اوله الى
اخر كلام واحد الا انه قد عدد هذا البيت في موضع اخر من
دلايل الاعجاز من الابيات المشهورة في تشبيه شيئين
بشيئين حيث قال ومما ندر منه ولطف ماخذه ودق نظر
فضه وجلي لك عن شاوٍ وتحسر دونه العناق وغاية يعيا
من قبلها المذاكي القرح الابيات المشهورة في تشبيه شيئين
بشيئين بيت امرئ القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا
لدي وكرها العناب والحشف البالي وبيت الفرزدق
والشيب ينهض في الشباب كانه ليل يصيح بجانبيه نهار وبيت
بشار كان مثار النقع فوق رؤسنا واسيافنا ليل تهاوى
كواكبه فيكون كلامه هذا مخالفا لكلاميه المذكورين
اولا كما لا يخفى فا ـــــ العلامة التنكابني واما عد هذا النوع
لغويا فعلى احد القولين وهو المنصور كما سنف عليه وكان
شيخنا الحائري نعمده الله برضوانه احد ناصريه فان لهم فيه
قولين احدهما انه لغوي نظرًا الى استعمال الاسد في غيرها وضع

له عند التحقيق فانا وان اد عينا للشجاع الاسدية فلا نتجاوز
حد حديث الشجاعة حتى تدعي للرجل صورة الاسد وهيئته
وعبالة عنقه ومخالبه وانيابه وماله من سايرذلك
من الصفات البادية لحواس الابصار ولئن كانت الشجاعة
من اخص اوصاف الاسد وامكنها لكن اللغة لم تضع الاسم
لها وحدها بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة
وهايتك الانياب والمخالب التي غير ذلك من الصولة هامة
في جوارحه جمع ولو كانت وضعته لتلك الشجاعة التي
تعرفها لكان صفة لا اسما ولكان استعماله فيمن كان غاية في
البطش ونهاية جراة المقدم من جهة التحقيق لا من جهة
التشبيه ولما ضرب بعرف في الاستعارة اذ ذاك البتة
ولا نقلب المطلوب بنصب القرايين وهو منع الكلية عن حملها
على ما هي موضوعة له الى ايجاب حملها على ما هي موضوعة
له وثانيهما انه ليس بلغوي نظرا الى الدعوي فاذ كون لغويا
يستدعي كون الكلمة مستعملة في غيرما هي موضوعة له ويمنع
مع ادعاء الاسدية للرجل وانه داخل في جنس الاسد
فرد من افراد حقيقة الاسد وكذا مع ادعاء كون الصيد الكلي
في الصباحة انه شمس وانه قمر وليس البتة شيئا غيرهما
ان يكون اطلاق اسم الاسد على ذلك عن اعتراف بانه ادمي
واطلاق اسم الشمس واسم القمر على هذا عن اعتراف
بانه آدمي لقدح ذلك في الدعوي وقلّ لي مع الاعتراف

بانه آدمي غير شمس وغير قمر في الحقيقة اني يكون موضع تعجب
قوله قامت تظلليني من الشمس ٠ نفس اعز علي من نفسي ٠
قامت تظلليني ومن عجب ٠ شمس تظلليني من الشمس ٠ او موضع
نهي عن التعجب قوله لا تعجبوا من بلي غلالته ٠ قد زر ازراره
علي القمر ٠ وقوله تري الثياب من الكتان يلمحها ٠ نور من
البدر احيانا فيبليها ٠ فكيف تتكران تبلي معاصره ٠ والبدر
في كل وقت طالع فيها ٠ ومع الاصرار علي دعوي انه اسد وانه
شمس وانه قمر يمتنع ان يقال لم يستعمل الكلمة فيما هي موضوعة له
ومدار ترديد الامام عبد القاهر قدس الله روحه لهذا
النوع بين اللغوي تارةً وبين العقلي اخري علي هذين
الوجهين اقول المفهوم من كلمات الشيخ ان يكون مراده
ترجيح كون هذا النوع مجازا عقليا لا ترديده بين كونه لغويا
وعقليا فانه جعله في مواضع عديدة من صفات المعني
وشدد النكير علي من جعله من صفات الالفاظ منها ما ذكره
في موضع من دلايل الاعجاز من ان العادة قد جرت بان
يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز ان الحقيقة ان يقر
اللفظ علي اصله في اللغة والمجاز ان يزال عن موضعه ويستعمل
في غير ما وضع له فيقال اسد ويراد شجاع وبحر ويراد جواد وهو
وان كان شيئا قد استحكم في النفوس حتي انك تري العامة
فيه كالعامة فان الامر يبعد علي خلافه وذلك انا انا حققنا
لم نجد لفظ اسد قد استعمل علي القطع والبت في غير ما وضع ذلك

لانه لم يجعل في معني شجاع علي الاطلاق ولكن جعل الرجل
بشجاعته اسدا فالتجوز في ان ادعيت للرجل انه في معني
الاسد وانه كانه هو في قوة قلبه وشدة بطشه وفي
ان الخوف لا يخامره والذعر لا يعرض له وهذا ان انت
فصلت تجوز منك في معني اللفظ لا اللفظ ثم قال وهكذا الحكم
في الاستعارة هي وان كانت في ظاهر الحال من صفة
اللفظ وكنا نقول هذه لفظة مستعارة وقد استعير له
اسم الاسد فان مثال الامر الي ان القصد بها الي المعني
يدلك علي ذلك انا نقول جعله اسدا وجعله بحرا وجعله
بدرا فلو لم يكن القصد بها الي المعني لم يكن لهذا الكلام
وجه لان جعل لا يصلح الا حيث يراد اثبات صفة للشئ
كقولنا جعلته اميرا وجعلته واحد دهره تريد اثبت له ذلك
وحكم جعل اذا تعدي الي المفعولين حكم صيّر الا مارة كذلك
لا يصح ان نقول جعلته اسدا الا علي معني انك جعلته
في معني الاسد ولا يقال جعلته زيدا بمعني سميته زيدا
ولا يقال للرجل جعلت انك زيدا بمعني سمه زيدا وولد
لفلان ابن فجعله زيدا وانما يدخل الغلط في ذلك علي من
لا يحصل ومنها ما ذكره في موضع آخر منه من انك تري
الناس منه من كانهم يرون انك اذا قلت رايت اسدا
وانت تريد التشبيه كنت نقلت لفظه اسد عما وضع له في اللغة
واستعملته لي في معني غير معناه حتي كان لبس الاستعارة

وصح بهذا
في اسرار البلاغة

الا ان تعمد الى اسم الشيء فجعله اسماء الشبيهة وقد
كان لا فصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر
سماء والنبت غيثا والمزادة راوية واشباه ذلك مما
يوقع فيه اسم الشيء على ما هو منه بسبب ويذهلون
عما هو مركوز في الطباع من ان المعنى فيه المبالغة وان
يدعي في الرجل انه ليس برجل وكنه اسد بالحقيقة وانه
انما يعار اللفظ من بعد ان يعار المعنى وانه لا يشك في اسم
الاسد الامر بعد ان يدخل في جنس الاسد لا ترى احدا
يسمي الا وهو يعرف ذلك اذا رجع اديني رجوع الى نفسه
ومنها ما ذكره في موضع آخر منه من ان اطلاقهم في
الاستعارة انها نقل للعبارة مما وضعت له من ذلك فلا
يصح الاخذ به وذلك انك اذا كنت لا تطلق اسم الاسد على
الرجل الا من بعد ان تدخله في جنس الاسود من الجهة التي
بينا لم تكن قد نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة واعلم ان
من الاستعارة ما لا يتصور تقدير النقل فيه البتة و
ذلك مثل قوله لبيد وَغَداةِ رِيحٍ قد كشفتُ وَقِرَّةٍ إذ أصبحت
بِيَدِ الشمالِ زِمامُها لا خلاف في ان اليد استعارة ثم انك
لا تستطيع ان تزعم ان لفظ اليد قد نقل عن شيء الى شيء
وذلك انه ليس المعنى على انه شبه شيئا باليد فيمكنك ان
تزعم انه نقل لفظ اليد اليه وانما المعنى على انه اراد ان
يثبت للشمال في تصريفها الغداة على طبيعتها شبه الانسان

قد اخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد فلما
اثبت لها مثل فعل الانسان باليد استعار لها اليد وكما لا
يمكنك تقدير النقل في لفظ اليد كذلك لا يمكنك ان تجعل
الاستعارة فيه من صفة اللفظ الا ترى انه محال ان
تقول انه استعار لفظ اليد للشمال وكذلك سبيل نظايره
نعم قد ذكر الشيخ في بعض المواضع ان الاستعارة مجاز لغوي
الانبناء على ما هو المشهور فيما بين الجمهور لا على
انه القول الصحيح عنده يفصح عن هذا قوله في دلايل
الاعجاز واما المجاز فقد عول الناس في حده على حديث
النقل وان كل لفظ نقل عن موضعه فهو مجاز والكلام
في ذلك يطول وقد ذكرت ما هو الصحيح في ذلك في موضع
آخر ويفصح عنه ايضا بعض العبارات الواقع في اثناء ما
نقلناه عنه فليتامل فالحق الصريح والمذهب الصحيح عند الشيخ
كون الاستعارة مجازا عقليا وبهذا بتين فساد ما ذكره الامام
في نهاية الايجاز من انه قد اضطرب رأي الشيخ في ان
هذا المجاز عقلي ام لغوي قال صاحب الايضاح في
صنعة التجنيس والتام ايضا ان كان منهما مركبا من
كلمة وبعض كلمة سمي مرفوا كقول الحريري وكالة عن تذكار
ذنبك وابكاه بدمع يضاهي الوبل مصابه ومثل
لعينيك الحمام ووقعه ورزعة ملقاه ومطعم مابه
وقال العلامة التفتازاني فالثاني مركب من مابه وايمم

من مطعم والصاب عصارة تجوز مرة والمصاب الاول
مفعل من صاب المطر اذا نزل قوله هذا القسم من
التجنيس غير مستحسن بل مستهجن لما ذكره الشيخ في اسرار البلاغة
من انه لا يستحسن تجانس اللفظين الا اذا كان موقع معنييهما
من العقل من قعا مختلفا وان ما يصطلي التجنيس من الفضيلة
امر لم يتم الا بنصرة المعنى ولما ذكروا من ان الحسن في
المحسنات كلها ان يكون الالفاظ تابعة للمعاني دون
العكس ولانك ان المصاب الثاني بعد التركيب لفظ من
مهمل لا معنى له فيكون مستهجنا فلا وجه لعده قال
العلامة السكاكي في اخر فن البديع واصل الحسن في جميع ذلك
ان تكون الالفاظ توابع للمعاني لا ان تكون المعاني لها توابع
اعني ان لا يكون متكلفة وقال العلامة التفتازاني ان جميع
ذلك في عبارة الكتاب اشارة الى المحسنات اللفظية وتوكيده
تفسيره لما ذكر بقوله ان لا تكون الالفاظ متكلفة ماتيا بها
على وجه يفتقر الى كلفة ومشقة وقد يجعل اشارة الى
جميع المحسنات اللفظية والمعنوية وله ايضا وجه فان فرط
الاهتمام بالمحسنات الراجعة الى المعنى ايضا قد يفوت
حسن اصل الكلام بان لا ياتي في المطابقة او المقابلة الا بتكلف
في الكلام وتصرف يقلل الاهتمام بمراعات ما هو العمدة في المرام
وربما يخل بحسن الانتظام كقول المريري فمذ اغبر العيش
الاخضر واذ وقد المحبوب الاصفر اسود ليومي الابيض

وابيض في دجى الاسود حتى ربى لي العدو الازرق فيا
حبذا الموت الاحمر قوله الحق ان يكون ذلك اشارة
الى جميع المحسنات المعنوية واللفظية لان التعمل والتكلف
مستهجن ومستكره في جميعها على ما افصح عنه الشيخ حيث قال
في دلايل الاعجاز ان الاستكراه انما هو شيء يعرض للشاعر اذا
كلف وتعمل فاما المرسل نفسه على سجيتها فلا يعرض له ذلك
وقال في اسرار البلاغة ولن تجد ايمن طايرا واحسن افكلا
وآخر واهدي الى الاحسان واجلب للاستحسان من ان
ترسل المعاني على سجيتها وتدعها تطلب لانفسها الالفاظ
فانها اذا تركت وما تريد لم تكتس الا بما يليق بها ولم تلبس
من العارض الا ما يزينها وقال في اسرار البلاغة وقد تجد
في كلام المتاخرين الآن كلاما تعلم صاحبه قرطم شغفه بامر من
ترجع الى ماله اسم في البديع الى ان ينبي انه تكلم ليفهم
ويقول ليبين وتجعل اليه انه اذا جمع بين الاقسام البديع
في بيت فلا ضير ان يقع ما عناه في عماية وان يوقع السامع
من طلبه في خبط عشواء وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على
المعنى وافسده كمن تثقل على العروس باصناف الحلي حتى
ينالها من ذلك مكروه في نفسها ولا يخفى ان هذه الكلمات
تدل على ان الارسال مستحسن في جميع المحسنات وان التكلف
والتعمل مستهجن في جميعها فان قلت قد اورد الشيخ ما
نقلته عنه في التجنيس والحشو فقط فمن اين تفهم العموم قلت

ليس مراد الشيخ تخصيص هذا بهما وانما اورده فيهما لكونهما
مظنه ان يكون الحسن والقبح فيهما لا يتعدي اللفظ الي
المعني عليها افصح عنه بقوله وههنا اقسام قد يتوهم في
بدء الفكرة وقبل اتمام العبرة ان الحسن والقبح فيها لا يتعدي
اللفظ والجرس الي ما يناجي العقل النفس ولها اذا حقق
النظر مرجع الي ذلك ومنصرف فيما هنالك منها التجنيس
والحشو ثم قال واما التطبيق والاستعارة وسائر اقسام
الكلام البديع فلا شبهة ان الحسن والقبح لا يعترض الكلام
بهما الا من جهة المعاني خاصة من غير ان يكون للالفاظ
في ذلك نصيب او يكون لها في التحسين او خلاف التحسين
تصعيد وتصويب فالذي يتلخص من كلمات الشيخ هو انه اذا
كان اصل الحسن في الضرب اللفظي ان تكون الالفاظ تابعة
للمعاني مع كونه مظنة ان لا يتعدي الحسن فيه اللفظ فكونه في
الضرب المعنوي كذلك مع عدم كون الحسن فيه الا من جهة
المعنى بالطريق الاولى كما لا يخفى فلم يحس العلامة التفتازاني
في توجيهه الاشارة الي المحسنات اللفظية ولا يرد عليها
ذكر ثانيا ما اورده الشريف الجرجاني من ان قولهم ان
يكون الالفاظ توابع للمعاني يمنع الحمل علي هذا المعنى وكذا
يمنعه تفسيره لما ذكر او لا بقوله اعني ان لا يكون اي
الالفاظ متكلفه اي ماتيا بها مع كلفة ومشقة ٭٭٭٭
الفن السابع علم الطب

قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله ابن
سينا في كليات القانون يجب ان يتسلم الطبيب من الطبيعي
ان المعتدل علي هذا المعنى مما لا يجوز ان يوجد فضلا عن
ان يكون مزاج انسان او عضو انسان ٭ قال الامام
فخر الدين الرازي في قوله المعتدل علي هذا المعنى بما لا يجوز
ان يوجد اصلا ليس مستقيما علي الاطلاق لانه قال
في الشفاء واما المركبات فان تركيبها لا يخلو اما ان يكون
من بسيطين او اكثر من بسيطين فان كان من بسيطين
فاما ان يكونا متساويين في القوة او احدهما اغلب فان كانا
متساويين في القوة ولم يتفق ان كان وضع احدهما بحذاء
جهة الآخر تفرقا ولم يجتمعا الا بقسر جامع وان تواجهت
حركتهما وبعد كل من مكانه كبعد الآخر تقاوما وقسر كل
واحد الآخر فوقفا الا ان يطرء علي احدهما معنى او كونا
في المكان المشترك بين الحيزين فيجوز ان يقف فيه بالطبع
وان غلبت قوة احدهما والقسر علي المزاج حاصلا كان
المكان الطبيعي مكان الغالب وان كان من اكثر من
بسيطين وفيها غالب فالحيز للغالب وان تساوت
غلبت البسيطان اللذان جهتاهما ولهذا بالقياس
الي الموضع الذي فيه التركيب وحصل المركب في اقرب
الحيزين من حيز وقوع التركيب الي هنا كلام الشفاء و
هو يدل علي ان المركب المعتدل قد يكون من جهتها ذكر

في هذا الكتاب تشاهد الي هنا كلام الامام اقول
الحق ان المعتدل الحقيقي الذي تتساوي فيه العناصر
الاربعة كما وكيفا لا يجوز وجوده لانه ان لم يكن هناك
قاسر يمنع تلك العناصر من الميل الي احيازها الطبيعية
لم يحصل منها تركيب لانها بالطبع تميل الي احيازها
والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
وهو محال وان كان قاسر فلا يخلو اما ان يمسكه في
مكان احد البسايط وذلك ترجيح من غير مرجح او في
مكان غير مكان البسايط وذلك يوجب الخلاء قبل
وجود ذلك المركب وهو ايضا محال واما ما نقله الامام
عن الشفاء فالشيخ انما ذكر لبيان ان امكان الطبع
كيف يكون للجسم المركب واثبات الاحياز الطبيعية لاشتمال
المركبات التي يمكن فرضها بحسب القسمة العقلية في عالم
الكون والفساد لا لبيان جواز وجود المعتدل الحقيقي
يدل عليه بحيث يزيد التركيب من بسيطين فان مزاج
المركب التام الذي انواعه المواليد الثلثة لابد فيه من
التركيب من العناصر الاربعة على ما مر حوابه ولا شك
ان الكلام ههنا في هذا المزاج يفصح عن هذا ما ذكر الشيخ
ههنا من ان المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء يماس اكثر كل
واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض

حدث من جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج
ولان القوي الاولية في الاركان المذكورة اربعة
هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فبين
ان المزاجات في الاجسام الكاينة الفاسدة انما
تكون عنها انتهي والامام معترف ايضا بان المزاج
انما يحصل من جميع العناصر كما ذكره في شرح القانون
وقد قال الشيخ عقيب ما نقله الامام عنه وعسى ان لا
يصح امتزاج من الاجسام البسيطة تتلازم به الا و
هناك غالب يجمع ويقسر الاجزاء الاخري مانعا اياها عن
الحركة الي احيازها الخاصة وهو ينادي باعلي صوته
على عدم تجويزه وجود المعتدل الحقيقي فيكون ما ذكره
في كتابيه كلاما واحدا واعلم ان الشارح العلامة
قال في ذكر اعتراض الامام بعد تمام نقل كلام الشيخ لكن
على ان المركب المعتدل قد يكون من جوهرين لانه لا يستلزم
وجوده وجود ثم قال وهذا ساقط لانا لا نسلم
ان قوله في الشفاء يدل على وقوع المزاج المعتدل
الحقيقي بل على وقوع المركب الحقيقي والمركب اعم من
الامتزاج فان التراب اذا عجن بالماء فقد حصل التركيب
ولم يحصل المزاج واذا كان التركيب اعم من المزاج فلا
يلزم من وقوع التركيب والمركب الحقيقي وقوع المزاج
والممتزج الحقيقي سلمنا ان كلامه في الشفاء يدل على

حدث

ان المركب المعتدل قد يكون موجودا لكن لا نسلم انه يدل
على انه لا يمتنع وجوده ولا يدوم اذ لا اشعار له به
البتة اقول انا لم نجد ما ذكره فيما رأيناه من نسخ
شرح الامام وانما الذي وجدناه قوله وهو يدل على
ان المركب المعتدل قد يكون موجودا فاذكره في هذا
الكتاب تساهل ثم في قوله وهذا ساقط لانا لا نسلم ان
قوله في الشفاء الي آخره نظرا ما اولا فلان الامام لم يقل
ان قوله في الشفاء يدل على وقوع المزاج المعتدل
حتى يرد عليه المنع المذكور بل قال على ما نقله عنه ان
المركب المعتدل قد يكون موجودا فحينئذ لا وجه للمنع
المذكور واما ثانيا فلان قوله في الشفاء والقسر على
المزاج حامل يدل على وقوع المزاج المعتدل كما لا يخفى
واما ثالثا فلان قوله سلمنا ان كلامه في الشفاء يدل
على ان المركب المعتدل قد يكون موجودا مستدرك
لانه قد سلمه اولا حيث قال بل على وقوع المركب الحقيقي
والصواب ان يقول سلمنا ان كلامه في الشفاء يدل على
ان الممتزج المعتدل قد يكون موجودا الي آخره الا انه
يأباه قوله فيما نقله عن الامام لدلالته على ان المركب
المعتدل قد يكون موجودا فليتأمل قال الشيخ
ويجب ان تعلم ان كل شخص يستحق مزاجا يخصه يندر
او لا يمكن ان يشاركه فيه آخر وقال الامام الشيخ

لم يجزم بامكان ذلك ولا بامتناعه فيجب علينا ان
نطلب الحق في ذلك فنقول لمن حكم بامتناع ذلك
ان يتمسك بهذا وهو انه لو قدر وجود مزاجين متسا
ويين فاما ان يتساويا من كل الوجوه وذلك محال لانه
يلزم ان تكون ماهية كل واحد منهما حاصلة للآخر
فلا يكونا مزاجين بل مزاجا واحدا واما ان يتساويا
في الماهية وان لم يتساويا في الشخصية فهذا ايضا
محال لانه لو جاز ذلك لجاز حصول لحمين في وقت واحد
وحينئذ يستعد كل واحد منهما لقبول النفس الناطقة
ثم لا يكون تعلق النفس بأحدهما اولى
من تعلقها بالمزاج الثاني فيلزم تعلق النفس الواحدة
بهما وذلك محال وهذا محال انما لزم من فرض جواز
وجود مزاجين متساويين فيكون ذلك محالا واما الذين
يجوزون ذلك فحجتهم ظاهرة وهي ان تركيب العناصر
على الوجه الذي وقع في حق زيد ممكن الوجود والا
لما وقع في حق زيد وحصوله في حق زيد لا يضاد ان
يوجد في جانب آخر من العالم اجزاء متساوية لاجزائه
ثم وقوع الاختلاط بين تلك الاجزاء واذا امكن وجود
جزءات متساوية لمفردات زيد وامكن امتزاجها
وامكن ان يتصل بها من الاسباب المقومة مثل ما اتصل
بزيد كان الحاصل من ذلك مساويا بالمحاذاة لمزاج زيد

اقول في كل واحد من حجة المانعين والمجوزين بحث
اما في حجة المانعين فلانا لانسلم ان المزاجين اذا تسا
ويا في الماهية ولم يتساويا في الشخصية لايكون تعلق
النفس المعينه باحدهما اولي من تعلقها بالثاني لم لايجوز
ان يكون تعلقها باحدهما لتشخصه ويكون التشخص مرجحا
واما في حجة المجوزين فلانا لانسلم وقوع مالابد في
حق زيد بعينه في حق شخص اخر لما صرح به الشيخ في فصل
ادوار الكون والفساد من طبيعيات الشفاء من ان
جميع الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية حتى
الارادات والاختيارات وان الشكل الواحد بعينه من
الاشكال السماوية لايمكن ان يعود الي ماكان بعينه ولا
الامور الارضية يعود بانيانها الي هناكلامه فحينئذ لا
يمكن وقوع مافي حق زيد من الاشكال والحركات السماوية
في حق شخص اخر بل تختلف الامزجة باختلاف الاشكال
السماوية والامور الارضية التي هي علل لحدوثها فلا يجوز
مشاركة شخصين في مزاج واحد ثم انهم ذكروا في بيان
العلة الغائية لعدم تشابه الامزجة انها لو تشابهت
لتشاكلت الاشخاص في العقود ولم يتميز الطالب عن المطلوب
وذلك ينافي نظام العالم قال الشيخ يجب ان يعلم
ان اللحم اقرب الاعضاء من ذلك الاعتدال واقرب
منه الجلد فانه لايكاد ينفعل عن ماء هو ممزوج بالسوي

نصفه

نصفه جمد ونصفه مغلي ويكاد يتعادل فيه تسخين
الروح والدم لتبريد الغضب وكذلك لاينفعل عن
جسم حس الخلط من ايبس الاجسام واسيلها اذا
كانا فيه بالسوية وانما يعرف انه لاينفعل لانه لايحس
وانما كان مثله لما كان لاينفعل منه لانه لو كان
مخالفا له لانفعل عنه فان الاشياء المتفقة الغير
المضادة الطبايع ينفعل بعضها من بعض وانما لاينفعل
الشئ عن مشاركه في الكيفية اذا كان مشاركه في الكيفية
شبيهه فيها واعدل الجلد جلد اليد واعدل جلد اليد الكف
واعدله جلد الراحة واعدله ماكان علي الاصابع و
اعدله ماكان علي السبابة واعدله ماكان علي الانملة
منها فلذلك هي وانامل الاصابع الاخري تكاد يكون هي
كالحاكمة بالطبع في مقادير الملموسات فان الحاكم يجب ان
يكون متساوي الميل الي الطرفين جميعا حتي يحكم بخروج
الطرف عن التوسط والعدل وقال الامام الرازي
ههنا شك وهو ان الجلد انما يكون قريبا من الاعتدال
الحقيقي اذا كان مافيه من الجوهر الحار قريبا من ان
يكون مساويا لما فيه من الجوهر البارد ومافيه من الجوهر
الرطب قريبا من ان يكون مساويا لما فيه من الجوهر
اليابس وذلك باطل اما انه ليس جزو الجار قريبا من
ان يكون مساويا لجزوه البارد فلانه لو كان كذلك

والقلب اسخن من الجلد بكثير فيجب ان يكون الجزء الحار
في القلب اكثر كثيرا من الجزء البارد الذي فيه وممّا
مقدمة صادقة وهي ان مكان المركب مكان الجزء الغالب
فاذن المكان الطبيعي للقلب هو مكان الجوهر الحار وهو الروح
فكان يجب ان يكون القلب متحركا عن الوسط لا الى الوسط
وان لا يكون ثقيلا هاويا بل خفيفا صاعدا وكما ذلك
باطل واما انه ليس جزؤه الرطب قريبا من مساواة جزئه
اليابس فلانه لو كان كذلك لكان الجزء اليابس في الشعر
اكثر كثيرا من الجزء الرطب الذي فيه لان اخف ما في البدن
هو الشعر وكما محمد بن زكريا زعم انه اذا حصل ما في الشعر
من الرطب واليابس بالتقطير والتكليس لم يكن فيه من اليابس
الا اقل من نصف الشعر واذا كان الامر كذلك في الشعر فما
ظنك بالجلد انه الرطب من الشعر بكثير فظهر انا اذا قلنا
انه اقرب الاعضاء الى الاعتدال فلا نعني به ان له قربا
من الاعتدال بل نعني به ان بعد سائر الاعضاء من الاعتدال
اكمل واكثر من بعد عنه وهيني لخصمنا الدعوى على هذا الوجه
اذ فعت الشكوك المذكورة اقول لا تمشية للمقدمة
المذكورة ههنا وانما يكون لها تمشية لو لم يشتمل خلق
الاعضاء واوضاعها على حكم ومنافع وليس كذلك فان في
خلقها واوضاعها منافع كثيرة فالقلب مع كون جزئه الحار
غالبا انما وضع في الوسط لكونه منشاء الارواح حتى يكون

نسبته الى الاعضاء كلها متساوية فيكون قسمة الروح فيها
عادلة وايضا لما كان مزاج الجزء ومقرها وجب ان يكون
مكانه في الوسط ليأمن من منال الافات وايضا لما كان
هواؤه ما خلق من [illegible] اعضاء وكان خلق سائر الاعضاء
متاخرا عن خلقه بقي في الوسط محاطا بسائر الاعضاء كما ذكر
في علم التشريح ثم ان الشكوك المذكورين لا يندفعان بالتخليص
المزبور لان ملخص التخليص المزبور هو ان القرب من المساواة
في البعد عن الاعتدال اشد وابلغ من القرب منها في الابعد
عنه ولا شك ان قرب المساواة بين اليابس والرطب
اكثر من قربها بينهما في الجلد على مقتضى ما نقله عن محمد بن
زكريا مع ان الاول ابعد عن الاعتدال والثاني اقرب منه
فليتامل قال الشيخ الخلط جسم رطب سيال يستحيل
اليه الغذاء اقول اعترض الامام الرازي عليه بوجوه الاول
ان السيلان يدل على الرطب فيكون ذكر السيلان مغنيا عن
الثاني انه يشكل بالسوداء الرمادية والبلغم الجيد فانهما ليسا
برطبين مع ان الشيخ عدهما من اقسام الاخلاط الثالث
ان الشيخ اعترف في الفصل الذي بعد هذا الفصل بان الغذاء
ياخذ في الاستحالة من اول المضغ الى حين انقلابه دما
مع انه في تلك الحالة لا يكون خلطا واما عند صيرورته دما
فقد تغيرت صورته النوعية وذلك يستلزم كونه فاسدا
لا استحالة فعند وجود الاستحالة لا خلط وعند وجود الخلط

فيه ايماء الى ان في ذلك الشكوك
المذكورة ليس عليها هو الواقع
والله اعلم منه

لا استحالة الرابع ان الاخلاط المتولدة من الاخلاط
اخر لا يكون تكونها من الغذاء تكونا اوليا مع اعتراف بعد
ذلك ان كل ذلك خلط الخامس ان الغذاء اذا وضع في القرع
ولا ينبثق سلا منه ماء قد ذلك الماء يصدق عليه التعريف
مع انه ليس بخلط اقول يمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض
ضان اما عن الاول اما من الاخلاط فبان يقال ان السيلان
لا يفتقر في الرهل لوجود السيلان في الرهل ونحوه بدون
الرطوبة فانه قبل ان الرطوبة يدل على السيلان فيكفي ان
يقال رهل قلنا دلالتها عليه التزامية وهي ممنوعة نعم
في التعريفات واما عن الثاني فبان يقال لا نسلم ان السوداء
الرمادية والبلغم الجصي غير سائلين وتوصيفها بالرمادية والجصي
باعتبار اللون لا باعتبار اللزوم لا باعتبار القوام على انا نقول
انهما من الاخلاط الغير الطبيعية والتعريف للاخلاط الطبيعية
فخروجهما عنه لا يخل به واما عن الثالث فبان يقال لم لا
يكفي معنى الاستحالة ان يتغير الكيفية مع بقاء نوع الجوهر
كالماء المسخن ومعنى الكون والفساد ان يتبدل الصورة النوعية
على ما صرح به الشيخ في فصل التفرقة بين الكون والاستحالة
من طبيعيات الشفاء الا ان المراد بالاستحالة ههنا هو التغير
في الصورة النوعية وقد استعملها في كتبه في هذا المعنى فانه
قال في الشفاء في الفصل المذكور وليس هذا الثلج قد
استحال ثلجا وقال فيه ايضا واما استحالة الاجرام نارا

فثل الكبد تنحى عليه بالنفخ وضيق الهواء فلم يترك ان يدخل
ويخرج فانه من قريب يستحيل ما فيه نارا ويحرقه ثم قال
وهذا وما اشبهه لم يكن الا على سبيل الاستحالة في الجوهر
وقال في الاشارات ان الذي يحدث على ظاهر الاناء
هواء استحال ماء فاستحالات الغذاء من اول المضغ الى
حين انقلابه دما تا قطة عن درجة الاعتبار ههنا لكونها
تغيرا في الكيفية دون الصورة النوعية واما عن الرابع فبان
يقال ان تلك الاخلاط اخلاط غير طبيعية فلا مغير في خروجها
عن الحد واما تسميتها اخلاطا فعلى سبيل التجوز واما
عن الخامس فبان يقال ان التعريف غير صادق على ذلك
الماء اذا المراد بالاستحالة هي التي يكون في بدن الانسان
وتقتضيها الحرارة العزيزية على انا نقول لا استحالة في التقطير
بل فيه تفرق اجزاء المركب وانحلاله الى البسايط بناء على
ان صور البسايط محفوظة باعيانها في المركب صرح به الشيخ في
الشفاء واعلم ان الحد الذي ذكره الشيخ لا يصدق على خلط
الحيوان الذي تولد من العناصر الاربعة ابتداء فانا نمنع
ان الشيخ الرئيس والمائية ليست من الاخلاط لان
المائية هي من المشروب الذي لا يغذو وانما الحاجة اليها
لترقق الغذاء وتنفذه واما الخلط فهو من المأكول
والمشروب الغاذي ومعنى قولنا غاذ اي هو بالقوة شبيه
بالبدن والذي هو بالقوة شبيه بالبدن هو جسم ممتزج

لابسيط والماء بسيط وقال الامام الرازي ههنا
موضع بحث فان الشيخ سلم في الشفاء تولد الفار من المدر
والضفادع من الغيم وايضا الخراطين المتولدة في اصول
حباب الماء من الارض يغتذي بتلك الرطوبة والديدان
الحمر التي تتولد في المياه القليلة والديدان البيض الطوال
المتكونة في التراب القشف يغتذي بذلك التراب وحده
وكذلك الحيوان المسمى بحار قيا فان يغتذي بتراب ندي
وتكونه في الاكثر في اصول الحيطان فان قيل الارض التي
تتولد عنها الفارة ليست ارضا بسيطة بل هي مخلوطة بسائر
العناصر وان قل وكذلك القول في المياه التي تتولد عنها
الديدان فنقول كل ما تشاهدون من هذه العناصر فانه مخلوط
بغيره فاذا جاز ان يكفي ذلك القدر في تولد هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكفي ذلك القدر في تغذية سائر الحيوانات
فظهر ان الذي قالوه في الاستدلال على ان البسيط يستحيل
ان يغتذي ضعيف بل الاعتماد فيه على التجربة فانها افادت
علما بانها لا تغتذي اقول ان المعدن مع كونه بعد المولد
الثلثة عن الاعتدال اذا وجب ان يتركب من العناصر
الاربعة حتى لا يكفي وجود ثلثة منها فيه على ما صرحوا به فكيف
يجوز تركب الحيوان من احدها مع كونه اقرب منها الى الاعتدال
واما ما ذكره الشيخ في الفصل الاخير من المقالة الثانية من الفن
الخامس من طبيعيات الشفاء من تولد الفار من المدر

والضفدع من المطر فالمجرد بيان امكان التولد وازالة
استبعاده لا لبيان ان التراب وحده او الماء وحده
كاف في التولد وتخصيص التراب والماء بالذكر لكون التراب
موضع تولد الفار والماء موضع تولد الضفدع لا لكفاية
كل واحد منهما في تولد كل منهما وايضا لا نسلم ان ذلك
القدر من المخالطة يكفي في التغذية بل لا بد في الغذاء
من الامتزاج لما ذكره الشيخ في هذا الكتاب من ان الدم
هو بالقوة شبيه بالبدن هو جسم ممتزج واما ما ذكره الشارح
العلامة في رد كلام الامام من ان كلام الشيخ في نفي تغذية
البسائط لبدن الانسان دون غيره من الحيوان لاختلاف
الانواع وكون هذه الامور انما يغذو الحيوانات المذكورة
لا يوجب ان يغذو الانسان لان تلك بعيدة جدا عن
الاعتدال وقريبة جدا من البسائط فرد وبما ذكره الشيخ
في الفصل الاول من المقالة الاولى من حيوان الشفاء
من انه لما كان كل حيوان رطب الجوهر وكان فيه جوهر
حار يحلل رطوبته ويحيط به ايضا هواء محلل احتاج ضرورة
الى الغذاء وهو بدل ما يتحلل واحتاج الى اعضاء للتغذي
ولما كان الغذاء لا يستحيل كله بالفضل لا محالة عنه
فضل انقسم اعضاء الغذاء الى مؤد والى قابل والى دافع
والحيوانات كلها تشترك في هذه الاعضاء فان تباينت
تباينت بما هذه الوجوه المذكورة والمقول منه ما هو بالس

هو الغذاء بالحقيقة لانه لا يستحيل الى ان يكون بدلا
ما يتحلل ومنه رطب وليس كل رطب غذاء بل ما فيه مزاج
ما مع اليبس واما الماء وحده فلا يستحيل الى هيئة مزاجية
بل الحاجة اليه لترقيق الغذاء وتنفيذه وليكون ايضا جزء
من الشيئ المستحيل غذاء لا نفس المستحيل غذاء الى هنا
كلامه ولا شك انه يدل على ان الامتزاج واجب في غذاء
جميع الحيوانات وايضا الشارح العلامة قد اعترف به حيث
قال قيد الحكم المنقول عنه فاذن العنصر البسيط لا يصير
بانفراده بدلا ما هو مركب من العناصر الاربعة ولا ايضا
اذا خلط بغيره من الغذاء اللهم اذا امتزجا امتزاجا تاما
فبين كلاميه تناقض ثم ان قول الامام بالاعتماد فيه على التجربة
الى آخره فاسد جدا لانه ان اراد ان التجربة افادت ان البسيط
الحقيقي لا يغذي فلا شك في عدم وجوده على بسيط الارض
فلا يتحقق التجربة المعتمد عليها لتوقفها على تكرار المشاهدة الموقوفة
على وجوده وان اراد انها افادت ان البسيط بالمعنى
المذكور اعني البسيط بمعنى غير الممتزج لا يغذي فانت خبير
بانه قد اعترف بان البسيط بهذا المعنى يكون غذاء للحيوانات
التي ذكرها فيلزم التناقض بين كلاميه قال الشيخ
الرئيس الاعضاء اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط
كما ان الاخلاط اجسام متولدة من اول مزاج الاركان
وقال الامام الرازي اعلم انه ليس غرض الشيخ في قوله

الاعضاء اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط ان
يكون ذلك حدا للعضو فان هذا لا يصلح لذلك لان فضلات
الهضم الثالث وهي الوسخ والقيح بل المني والمخ بل الارواح
كل ذلك اجسام متولدة من اول مزاج الاخلاط وليست
هي باعضاء وايضا قوله متولدة من اول مزاج الاخلاط
اما ان يعني به ما يكون تولده من امتزاج الاخلاط تولدا
اوليا او لا يكون ذلك معتبرا بل كل ما يكون تولده عن
امتزاج الاخلاط سواء كان ذلك التولد قريبا او بعيدا
فهو عضو فان حملنا الحد على الوجه الاول خرجت الاعضاء
الالية عن الحد لان تولدها ليس من امتزاج الاخلاط بل
تولدها من تركيب الاعضاء البسيطة بل الاولى من الاعضاء
البسيطة وتولده عن الرباط والعصب وايضا خرج اكثر
الاعضاء البسيطة عنه مثل العظام والاعصاب والغروف
فان تكونها في اول الامر عن المني على ما اعترف الشيخ به
في آخر هذا الفصل في قوله ومن الاعضاء ما هو بعيد المؤ ج
عن الدم ويحتاج الدم في ان يستحيل اليه الى ان يستحيل
اولا استحالات مدرجة وايضا يدخل في الحد الخلط المتولد
من الخلطين كالصفراء المحمية المتولدة من اول امتزاج
الصفراء والبلغم وكذلك الكواثية والزنجارية وكذلك
البلغم المالح وان حملنا الحد على الوجه الثاني دخلت فيه
الاخلاط المركبة وشيئ آخر وهو ان البدن انما تولد عن

امتزاج الاخلاط وان ذلك بوسايط فيلزم ان يكون
البدن عضوا وايضا فلانه ذكر في فصل مائية الخلط في
هذا الوطوبة الثانية التي ليست بفضلة انها في استحالة
عن حالة الابتداء الا انها لم تصر جزء عضو فقوله عن حالة
الابتداء يريد به حالة الخلطية لانه جعل الاخلاط رطوبات
اولا فاذن هذه الرطوبات الثانية انما تولدت عن امتزاج
الاخلاط واستحالاتها مع ان الرطوبات الثانية ليست
باعضاء فظهر ان هذا الكلام لا يصلح ان يكون حدا للعضو قوله
الحق ان غرض الشيخ ان يكون ذلك حدا للعضو والاعتراضات
التي ذكرها مدفوعة اما دفع الاعتراض بالنخ والقيح والمني
والمخ فبان يقال ان المراد التي تولد من الاخلاط المحمودة وهي
متولدات من فضل الهضم الثالث والرابع وايضا صرح الشيخ
في حيوان الشفاء بان المني دم متغير تغيرا ما وبان المخ ايضا
دم قاصر لان النضج التام الى طريق التحمية واما طريق
المخية فقصور والمخ يشبه المني من وجه فهما لم يخرجا عن
مرتبة الخلطية فلا يكونان من الاعضاء واما دفع الاعتراض
بالارواح فبان يقال ان المراد بالاجسام ههنا الاجسام الكثيفة
بدليل قوله في فصل القوى الحيوانية من هذا الكتاب انه كما
قد يتولد عن كثافة الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف وهو
العضو او جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط
ولطافتها بحسب مزاج ما جوهر لطيف هو الروح ثم انا

لو حملنا التولد عن التولد الاولي لا يرد السؤال بالاعضاء
الالية والوتر اذ المراد بالتولد التولد على سبيل الامتزاج
وتولد الاعضاء الالية والوتر تولد على سبيل المجاورة
لا على سبيل الامتزاج فان قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون
الوتر من الاعضاء البسيطة لتركبه من الرباط والعصب
وقد عده الشيخ منها قلنا لا يلزم ذلك لان العضو البسيط
ما كان جزؤه المحسوس مساويا كله في الاسم والحد وان
كان في نفسه مركبا وكذا لا يرد الاعتراض بمثل الظام
والعروق والاعصاب لان تكونها من المني تكون من
امتزاج الاخلاط فان المني انضج الدم والدم لا يتميز عن
سايز الاخلاط بحيث يبقى خالصا لا يشوبه شيء من الاخلاط
كما يشاهد في الفصد على ما صرحوا به وايضا قد صرحوا بان
المادة التي تكون منها البدن اعني المني يجب ان يكون
مختلفة الاجزاء وان كان ذلك الاختلاف قد لا يظهر
في الحس حتى يكون بعضها اوليا بان يكون عظما وبعضها
اوليا بان يكون عصبا وبعضها اوليا بان يكون عروقا
نحو ذلك والحاصل ان التكون من المني هو بعينه التكون
من مزاج الاخلاط وايضا لا يتوجه الاعتراض بالخلط المتولد
من الخلطين لان المعتبر في الحد المتولد من الاخلاط الاربعة
وكذلك لو حملنا التولد على الوجه الثاني لا يرد النقض
بالبدن كله لما ذكرنا من ان المراد بالتولد المتولد على

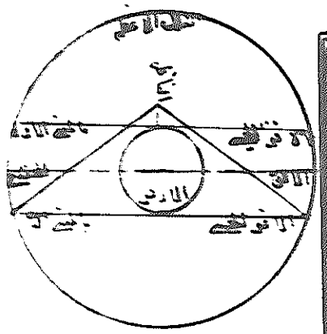
على سبيل الامتزاج ولا بالاخلاط المركبة والرطوبات
لانها ليست بخارجة عن مرتبة الخلطية على انه يجوز
ان يلتزم تسميتها اعضاء لما ذكره الشيخ في الفصل الاول
من مقالة الثانية عشر من حيوان الشفاء من ان الاجسام
التي هي اجزاء بدن الانسان لا مضايقة في تسميتها اعضاء
والمتشابهة منها منقسمة بالحقيقة الى ما هي اعضاء
بالحقيقة والى ما هي رطوبات واعلم ان الحد الذي ذكره
الشيخ لا يصدق على اعضاء الحيوان المتولد من العناصر
ابتداء لعدم تولد اعضائه من اول مزاج الاخلاط نعم
قد ذكر القرشي في شرح تشريح القانون ان تكون آدم عليه السلام
كان من طين مختلف الاجزاء في المزاج والقوام حتى كان
كل جزء من ذلك الطين مستعد العضو من الاعضاء الانسانية
بحسب ماله من ذلك المزاج وذلك القوام الا ان تلك
الاجزاء الطينية ليست باخلاط كما لا يخفى مسئلة اختلف
الحكماء في ان المني متشابه الاجزاء ام يتمسك بهذه الحجة
وهي ان المني لو كان جوهرا متشابه الاجزاء والقوة المولدة
لا شك انها قوة عديمة الشعور والادراك والقوة التي
هذا شانها اذا فعلت في مادة متشابهة الاجزاء وجب
ان يفعل فعلا واحدا يلزم ان يكون المتولد من ذلك
المني كرة وان يكون لها طبع واحد والتالي كاذب فالمقدم
وهو كون المادة متشابهة كاذب ثم اجاب عن هذه الحجة

وقال الامام فخر الدين الرازي قدس سره المني متشابه الاجزاء

فقال الاشكال المذكور لا يندفع بان يجعل المني مختلف
الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلابد وان يكون الاجزاء
البسيطة حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من
تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة فكل واحد منها مادة
بسيطة وقوة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرة
حتى يكون المتولد من المني كرة مضمومة بعضها الى بعض
فان لم يلزم ذلك لم يلزم منه قلب قولنا فساد هذه
الحجة وجوابها اظهر من ان يخفى فان المراد بتشابه اجزاء
المني كون جزئه المحمول مساويا كله في الحد والاسم
وان كان في نفسه مركبا من الاجسام المختلفة الطباع
ضرورة تركبه من العناصر الاربعة والمراد بتشابه الاجزاء
في اثبات كرية العناصر عدم التركب من الاجسام المختلفة
الطباع ولا شك ان الذي يقتضي الكرية هو التشابه بالمعنى
الثاني لا التشابه بالمعنى الاول فلا يلزم كون ما يتولد
من المني كرة على التقدير الاول ولا كونه كرات مضمومة
على التقدير الثاني فتشاء هذه الحجة وجوابها اشتباه
الفرق بين التشابهين وهو بين بلا شبهة واما الخاتمة
ففي علم الهيئة قال المولى المشار اليه في ذلك
الفن بالبناء والحايز بقصبات السبق في هذا الميدان
مرجع الارباب الاستفادة الفاضل الشهير بقاضي
زاده في بحث دايرة الافق من شرح ملخص الجغميني

قال

اعلم ان الافق يطلق على ثلث دوايرا حدها دايرة عظيمة
ثابتة يقوم الخط الواصل بين سمتي الراس والقدم عمودا
عليها ويسمي الافق الحقيقي والثانيه دايرة صغيرة تماس الارض
من فوق موازية للافق الحقيقي ويسمي الافق الحسي والثالثة
دايرة يرسم محيطها من طرف خط يخرج من البصر الي سطح
الفلك الاعظم مماسا للارض اذا دير ذلك الخط مع
ثبات طرفه الذي في البصر وماسته للارض ويسمي
الافق الحسي ايضا وهي قد تكون عظيمة وقد تكون
صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولي وربما تقع فوقها وتحت
او فوقها وتحت الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر
وهي الفاصلة بين ما يُري وبين ما لا يري من الفلك
حقيقة واما الاولي فقد يفصل بينهما وقد لا يفصل في صورة
عدم الانطباق واما الثانية فلا تفصل اصلا اقول
لا يخفي ان دايرة الافق معتبرة بالنسبة الي سطح الفلك
الاعظم على ما افصح عنه بقوله دايرة يرسم محيطها
من طرف خط يخرج من البصر الي سطح الفلك الاعظم
وصرح ايضا في اول باب الدوايران المنصف اعتبر
عظمها وصغرها بالنسبة الي كرة العالم فعلى هذا الدايرة
المرسومة من طرف خط يخرج من البصر الي سطح الاعظم
لا تقع الا تحت الدايرة الاولي اعني الافق الحقيقي
لبعد الفلك الاعظم عن الارض وعدم قدرها المحسوس



بالنسبة الي ما وراء فلك الشمس ولهذا كان الظاهر من
الافلاك فيما وراء فلك الشمس اكبر من الخفي وفيما
دون فلك الشمس اصغر من الخفي على ما صرحوا به فحينئذ
لا يصح قوله وهي قد تكون عظيمة وقد يكون صغيرة اذ
ربما تنطبق على الاولي وربما تقع فوقها وتحت الثانية
فان قيل هل يصح هذا القول ان اعتبرت دايرة الافق
بالنسبة الي ما دون فلك الشمس قلنا لا اذ حينئذ لا يمكن
ان تنطبق هذه الدايرة على الاولي ولا ان تقع فوقها
وتحت الثانية ايضا لما ذكره العلامة الشيرازي في التحفة
من انه لو جعل الافق دايرة يرسمها الخط الخارج
من البصر مماسا للارض منتهيا الي السماء فيما دون
فلك الشمس يكون الظاهر اكبر من الخفي باربع دقايق
وست وعشرين ثانية ان كان قامة الشخص الخارج
الخط من بصره ثلثة اذرع ونصفا على ما بينه ابن الهيثم
في رسالته في ان الظاهر من السماء اكبر من نصفها فليراجعها من اراد تحقيق الحق فيه الي هنا كلامه ولا يخفي
ان كون الظاهر اكبر من الخفي يمنع انطباقها على الاولي
ووقوعها فوقها وتحت الثانية فليتدبر هذا
آخر ما اردت تسويده في سلك التحرير وقصدت
ترتيبه في سمط التقرير فان وقع من افقر عبيده
سدة السنية واحقر خدام عتبته العلية موقع

التوكل نهو غاية المأمول ونهاية السؤل واسلم التبرّ
للآمال وعليه التوكل
في جميع
الاعمال