SULEYMANIYE
370
Amca Z.Hüseyin Bey

المسؤله للمولى علاء الدين

والاجوبه لمولانا ملا خسرو

سراج الترك التوقيعي

الاسعد للمولى علاء الدين الروحي
والاجوبة لمولانا خسرو عليها الرحمة
سرام الله التوفيق

AXICA ZADE
HÜSEYİN PAŞA
370

FV.

لله الذي وفق من شاء للتعدي عن طور الجدل والخصام • وطهر نفوسهم عن رذيلة حب الغلبة على الاقران بالزام والافحام • حتى رقوا من حضيض التشبث بأذيال القيل والقال • الى ذروة مراتب اصحاب الفضل وارباب الكمال • والصلوة على النامي عن مماراة السفهاء • والتصدي لمجاراة العلماء سيدنا محمد وآله الذين لم يجد احد في قلوبهم زيغا ولا للحق دفعا ومنعا • اما بعد فمن الجهد في ترك ضيع الاضربين اعمالا • الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا • صلى الله عليه وعليهم وسلم تسليما كثيرا اما بعد فهذه عجالة حررتها على مجاراة ما في الرسالة التي انشأها سيد المناظرين وقدوة المباحثين • مولانا علاء الملة والدين • الشهير بالعلاء القوجوي من ايراد ات شتى • من انواع العلوم الى كل من ينتسب الي اقتناص شوارد المجهول من موارد المعلوم • ردد تها متمسكا بعروة الانصاف • متجنبا في ذلك عن الجور والاعتساف • متباعدا عن الوقيعة والتصلف • متحاشيا عن وصمة قدح في خلف او سلف • فان ذلك لعمري من خطوط النفس الامارة بالسوء الموقعة في هاوية الهوى • المورطة لصاحبها في مهاوي الردي • فحري بالعلماء ان يخشوا الله تعالى من الاعجاب بالعلم والعمل ويتحفظوا بانفسهم عن التخبط في مواقع الزلل والخلل والخطل هذا وان مولانا البحاث اعزه الله تعالى بايدينا وايديه • قد اظهر الشكوى من اهل زمانه • وارتفاع شان من ليس حديرا في زعمه • بان بعد من اقرانه • متمثلا في ذلك بابيات فارسية محصلة

معانيها الماخوذة من مغانيها من القصيدة العربية المنشأة توجه منها وعلى التي فعلت
اعجوبة شاهدتها مذ امس • رجلا سريع السير مثل العيس
قلت على رسلك يا مستعجلا • في مشية لا تستطيع في رسل
فاجابني انا منالك اخذا • ضيما فحارا يبتغي للفرش
قلت له لست الحمار فلا تخف • فقال اي انا من ذا الجنس
لكنه سبق التميز في الورى • فخاف ان ياخذني عن لبس

ولقد استمتى هذا الفاضل الباحث بنيان رسالته هذه على ستة فصول وخاتمة كل فصل منها يشتمل على عشرة مباحث اورد في كل منها بحثا من العلم الذي عنون ذلك الفصل به واضاف اليه في الاكثر ما بدا له من سوانح خاطره الشريف ونوشح بافيه من روائح طبعه المنيع الظريف وضمنها ببيت من قصيدة من قصايد ابي الطيب المتنبي ومذ الفقير بعد ما تكلم في الجواب عما اورده من السؤال وفرغ عما يتعلق بكل مما منالك من القيل والقال قد قرن باكثر تلك الورود باذاء كل بحث من ابحاثه بحثا شريفا اذا انصف الناظر فيه يعترف بانه سوالا نفع لذوي الحجى الذين لهم التمييز بين الشمس والسهى ثم انه بعد ان ضمن خطبة رسالته هذه الازورار والغمط ببني نوعه من معاصريه بسلب الفضل والعلم عنهم سلبا كليا ونسبتهم الى التشبه والالتباس وانهم الناس دون الناس وساق كلامه مساق التحدي وابرزه في معرض طلب المعارضة منهم ليقابلوه بكتبة الجواب حملا ما للقادرين عليه على الصواب واما للعاجز عنه على السراب الخف اطرافه هذه الى الحضرة السلطانية تعريفا لها النفه باظهار الكمالات الانسانية والملكات الفاضلة النفسانية عفى الله عنه لم مدح نفسه

وذم جنسه وكل منهما من التوائد ومما يتباعد عنه اصحاب الفضائل وافرى
ما زى بى حديثه من حيث لا يشعر على وجه يفهم منه ما فيه شيء من الجناب
السلطنة العثمانية ونقص لفاظيء من المملكة القهرمانية لزعمه انها خالية عن
العلماء وفاوية من الفضلاء وان ليس فيها من ينبس بكلمة من جواب او يجري
على لسانه مقالة صواب فكانهم اشباح خالية عن الارواح فلم يدر ان فيهم من
ينشد له جاء شقيق عارضا رمحه ان بني عمك فيهم رماح لاجرم جعلت من
العجالة المشتملة على الاضبوطة تلك الاسولة المتماة كاشفة الشبهات العلائية
على اسم تلك العتبة العلية العالية والسدة السنية المتعالية اعني من هو
اعظم السلاطين العثمانية الجالسين على السرر المرفوعة القهرمانية
وهو الذى صعد سماء الاقبال وضعضعت لدولته الغامرة اعناق الصناديد
والاقيال

فدذاب ذو الملح من عاداه ... ولوى فما افلح من ناداه
ظل الآله فكل من يأوي اليه ... عندا مروح روضه بغناه
سلطاننا الفياض جل نواله ... على الذى يحوم حول حماه
في عهده اصطلح الذياب لعدله ... مع الشياه العدل بيمراه
ان المروة والسماحة والندى ... تحالفت علما لزوم ذراه
لما راى السحب نداه توشحت ... عرقا حياءً من وفور جداه
والبحر مضطرب لفقد قراره ... ان قد تضاءل دون بحر نداه
ملك كريم طبعه فطانه ... ملك كريم جل معناه
ان الذى قد فاز منه بنظرة ... نال المراد وكل ما يهواه

وتفاخر الملك به متبخترًا ... مستبشرًا بانتظامه بعلاه
لازالت الاقدار جارية بما ... يرضيه والاوطار طبق مناه
اللهم صعده الى قنن السمى ... وعلى ذرى فلك العلى بلقاه

ومن غلط الحوباء تنزيله منزلة الذكاء في كمال الظهور والانجلاء او تشبيهه
في اضاءة العطاء بالسناء بالسحب المطيرة السماء من ابن للذكاء التجلي على
ذوى فاقة وعماء فيظهر لهم به كمال الجلاء والاستجلاء ويعقب اظلام حالته
يؤسهم بشبيه لهم ضوء الذكاء الهازم لجيش ظلمة الضراء واذ للسحب
المتراكمة في الليلة الظلماء ان تقشع عما عم غموم الدامية الدهماء او ينجع
بالهمة العلية التي اصيب بالآواء وقد قلت قبالة قول ابي الطيب في سيف
الدولة كالشمس في كبد السماء وضوءها يعم البلاد مشارقا ومغاربا
قد انكسفت شمس النهار فضاءوه ولا طلعة الغراء حتى تغطت السلطان مراد
خان رصقص الله بنيان سلطنته كما اسس قواعد اركان دولته
ومملكته فاقتدمته بهذه العجالة فزانته الكريمة الشوبقة تسلقا بذلك الى نظرة منه عالية منيفة
لعله يقبلها فول سليمان رجل جراد فيحيط به احاطة البحر بما اتصل به من القطر يحيني الاوفاد
وانا احابض في المرام مستفيضا لما هو الحق من حضرة الملك العلام قال الباحث
سلمه الله مقتضى البحث بما هو مفتاح الشروع في الامور قضاءً لحق المناسبة وجريًا على
مقتضى الملاءمة والمجانسة قال التفتازاني في رحمة الله ان الابتداء باحد طرفي الابتداء
بالآخر هذا كلامه في التلويح فيه بحث وهو ان قوله الابتداء باحد طرفي الابتداء
بتداء بالآخر انما يصح على تقدير تعدد المتعلق فليتامل اقول في جوابه ان
صاحب التلويح انما ذكر تلك المقالة في تقرير التعارض الظاهري بين الخبرين
فكانه تقول العمل بخبر التسمية يقتضي الابتداء بها وبخبر التحميد يقتضي الابتداء به

ومبنى كلامه فى تقرير هذا التعارض النظر الى امرين وان كان مآل تحقيقه
بالنظر الى خلاف ذينك الامرين فاحد الامرين ان الابتداء امر آنى لا زمانى حتى
يسع التسمية والتحميد والامر الآخر ان الباء الواقع فى خبر لفظ الابتداء قوله
الابتداء باحد هما صلة الابتداء فبالضرورة يكون الابتداء الواقع فى آن الشروع
فى شئ مفوتا للابتداء بالتحميد فى ذلك الشئ فكان صاحب البحث اعتبر الابتداء
المقدر فى عبارة صاحب التوضيح المتعلق للتسمية والتحميد معا فمن ثم منع صحة
تلك المقدمة مستندا بانه تعدد المتعلق من التسمية والتحميد لا يستلزم تعدد
المتعلق منه الابتداء لكن مرام صاحب التلويح بمعزل من هذا فانه فى بيان التعارض
الصورى قبل الجمع والتوفيق الباعث للمصنف على ايثار طريقة الحال وعبارته
الدالة على ذلك الايثار هى محل الجمع والتوفيق بين الخبرين وفيه اخذ المتعلق مع
تعدد المتعلق حملا لاحد المتعلقين على كونه مبدأ حقيقيا والآخر اضافيا فليتأمل **هذا**
وان 2 فى هذا المقام كبنا انفس مما اورده الفاضل الباحث من بحثه هذا وهو
ان الفاضى برمان الدين يعم ذكر فى ترجمه ان حامدا مهنا اذا حلناه على الحد الحاصل
فى ضمن التسمية بناء على انها تتضمن وصف الحق باوصافه الجميلة يحصل العمل بالخبرين
بفعل واحد ولا يحتاج الى تحمل جعل احد الامرين مبدأ حقيقيا والآخر اضافيا
ويمكن ان يقال نصرة للعلامة التفتازانى ان تفصيل الحمد الى الحمد اولا والحمد
ثانيا يأبى هذا المعنى وذلك ظاهر ثم انه اعنى صاحب الترجمة ذكر فى هذا
التفصيل وجها سوى ما ذكره صاحب التلويح من الوجوه قائلا بان حمده
اولا موحده فى المتن بقوله اليه يصعد الكلم الطيب وحمده ثانيا موحده
فى الشرح فكانه قال ابتدات بسم الله حامدا اولا حين شرعت فى المتن وثانيا
حين شرعت **اقول** اما ان يراد بابتدات المقدر مهنا الاخبار عما مضى

اويراد به انشاء الافتتاح فى التصنيف متضمنا بالتسمية والتحميد لهو كلاما جميعا
وعلى الاول يتعين الاول فلاثانى وعلى الثانى يتعين الثانى فلا اول وعلى
الثالث يلزم ارادة المعنيين المتباينين من لفظ ابتدات **يمكن** ان يقال
اراد بابتدات المقدر الاخبار عما فى المتن وهو المعطوف فى قوله وثانيا
الابتداء الاثنائى فكانه قال كنت ابتدات كتابى بهما فالآن ابتدى فى شرحى
متيمنا بهما **فان قلت** الباحث البحث الثانى قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى
او كصيب من السماء الآية عطف على قوله كمثل الذى الآية وعدل البيضاوى عن
ذلك وقال او كصيب عطف على الذى استوقد نارا فما وجه عدوله وصحته فليبين
اقول اما قوله بان صاحب الكشاف قال بعطف او كصيب على كمثل الذى
استوقد ان اراد انه صرح بذلك فمن البين انه خلاف الواقع وان اراد انه يفهم
من كلامه ان يكون كذلك بناء على انه قدر ذوى ثم قدر المثل اذ لو لا ذلك لم
يحتج الى تقدير المثل لانه مذكور فى المعطوف عليه فلا يبعد ان يكون هذا
المعنى سببا لعدول البيضاوى الى القول بالعطف على الذى استوقد
ليلا يلزم تقدير المثل فى المعطوف **لا يقال** هو ايضا قدر المثل فيه حيث
قال اى كمثل ذوى صيب **لانا نقول** ذلك اظهار لما فى المعطوف
عليه لا تقدير لمحذوف وليس لك ان تقول لا صحة لعطفه على الذى استوقد
لانه يكون تقدير الكلام او كمثل كصيب لان البيضاوى حين اضمر ذلك مال مع المعنى ولم
يلاحظ جانب اللفظ وليلم يميلون مع المعنى ميلا بينا كما ذكره صاحب الكشف فى تفسير قوله
تعالى سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لم تنذر هم ونور ذلك بقوله من ذلك قولهم لا تاكل
السمك وتشرب اللبن معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ
على ما لا يخفى من عطف الاسم على الفعل يعنى ان قاعدة اللفظ يقتضى ان لا يصح عطف

قلت 4

وان تشوب على لا تاكل لكونه عطف الاسم على الفعل لكن صح العطف نظرًا الى المعنى
لان المعنى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن هذا ما لاح لى فى وجه عدول البيضاوى الى
ما اختاره ومن لم يرتضه ووجد خيرًا منه فليأت به ان كان من القاصدين هذا وان مهنا
بحثا اقتضى من هذا البحث المتعلق بحديث العطف وتعين المعطوف والمعطوف عليه وهو
ان صاحب الكشاف قال فان قلت هلا بنى ما فى الآية استعارة قلت تختلف فيه
والمحققون على تسميته تشبيها بليغًا لا استعارة لان المستعار له مذكور وغير المنافقون
والاستعارة انما يطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوًا صالحا لان
يراد المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او نحوى الكلام هذا ما فى الكشاف وفيه
نظر اذ لا مانع ان يمنع صلاحية الكلام على تقدير عدم القرينة لارادة المعنى المجازى فقال
التفتازانى يمنع ويمكن الجواب عنه بانه مبنى على دخول المشبه فى جنس المشبه به حتى كانه من
افراده يصلح له لفظه كما يصلح للافراد الحقيقية فما تحقق ما قاله التفتازانى وان لم
يندفع الاشكال بما قاله فهم يندفع لابد من بيانه قال الباحث البحث الثالث قال
صاحب الكشاف الكشاف فى قوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة الآية كضرب القبة والخيمة
على ما فيها والبيضاوى فسره بقوله اى احيطت والمفهوم منه ان يكون الذلة محاطة ومن الكشاف
وان يكون محيطة فما وجه عدوله وصحته اقول لم يعتبر البيضاوى فى قوى منع الاستعارة بما عبر به
الا قصد الايجاز دون ان يجعل المحاط محيطا وبالعكس يشهد لذلك ما قاله تعقيبه احاطة الخيمة والقبة على
ما ضربت عليه وصيغة المجهول فى مثله قد يراد بها مطلق وقوع مصدره كما فى قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما
يشتهون اى وقع الحيلولة وفى قوله تعالى واحيط بثمره اى وقعت الاحاطة بثمره اى اهلك وفى قوله
تعالى حكاية عن يعقوب لتأتنى به الا ان يحاط بكم واريد منا ايضا بقوله واحيطت وقعت
الاحاطة بهم لكن يبقى مهنا مناقشة لفظية مبنى على ان على ذلك التقدير كان عليه ان يقول
واحيط دون احيطت بالبناء هذا ما سنح لى فى حمل كلام البيضاوى على محمل يناسب ما بعقبه

من

من كلامه ومن وجد محلًا اصح من هذا فليات به هذا وفى المقام بحث اجدى للمحقق عما
ذكره وهو ان فى الآية استعارة لا محالة فهل هى فى قوله ضربت حتى يكون
تصيير كتة تبعية مبنية على تشبيه تلبس الذلة بهم بتلبس المحيط بالمحاط ويكون
المتعلقان قرينة لها فى قول الشاعر تقرى الرياح رياض الحزن مزهرة اذا سرى النوم
فى اجفانها ايقاظا او هى فى الذلة حتى يكون استعارة بالكناية تشبيها لها بالقبة المضروبة
على من فيها ويكون اسناد الضرب اليه قرينة الاستعارة كما فى قوله تعالى ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه حيث شبه العهد بالحبل فاى من الاعتبارين اولى مهنا
قال الباحث البحث الرابع قال الله تعالى فى سورة الانعام ولو جعلناه ملكًا لجعلناه
رجلًا الآية اعلم ان المقرر فيما بين القوم ان صدق العكس لا ينعكس لصدق الاصل فعلى
ذلك التقدير يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم الى آخر ما ذكره اقول لا بد من تمهيد
مقدمة يتوقف عليها وقع ما اورده الباحث فى هذا المقام وهى ان للوالشرطية
استعمالين استعمالًا لغويا وهى فى هذا الاستعمال لانتفاء الثانى لانتفاء الاول كما فى قولك
لو جئتنى لاكرمتك اى انتفاء الاكرام منى لانتفاء المجئ منك فمفهوم هذا القضية الاخبار
بان شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شئ آخر واستعمالًا عرفيًا يتعارف المنطقيون فيما بينهم
وذلك انهم جعلوا ان ولو من ادوات الاتصال لزومًا او اتفاقًا فاللزوم كما فى قولنا لو
كان زيد حجرا كان جمادا وليس قولنا مثل هذه القضية فى القياس الخلفى للاستدلال
بالعدم على العدم فعند علم المحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء والحكم هو
الاذعان بصدق الجزاء على تقدير صدق الشرط ويعبرون عنها بالمقدم والتالى
وصدق هذه القضية بمطابقة الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدمها حتى انها يكذب
ان تحقق طرفاها اذا لم يكن بينهما لزوم وقد يستعملها اهل اللغة ايضا فى هذا المعنى اما بالاشتراك
او بالمجاز كما يقال مثلًا لو كان زيد فى البلد لرآه احد وكما يروى عن النبى عليه السلام

فهو على عكس القضية الصادقة وهو قولنا
لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا غير صادق
لان ملكا لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا
ممتنع فهذه القضية كاذبة لكون تاليها
رجلا وليس كذلك ولكنه ملك وهو كاذب
العكس وهو كاذب فيه الكذب
صدق قضية ممتنع فيه الكذب
ان قيل انه اصطلاح فلا مشاحة فى الاصطلاح
يلزم موافقته قاعدتهم لعدم القائل
قلنا نقرر ههنا ان لكل القائل
غير مجال لعدم الالفة ولا
خلاف احد فيما تقرر بينهم من
الاصطلاح صح

انه قال في صق الخفر لو كان حيا لوارني ومن البين ان المقصود الاستدلال بالعدم
على العدم لا الدلالة على ان انتفاء الثاني بسبب انتفاء الاول وقوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا وارد ايضا على هذا الاستعمال ولقد اشبعنا هذا الاستعمال ان
احد ما لا مزيد على ابن الحاجب حتى قال الامال واد بعد ذلك مع تحقيق القول فيه الفاضل
النفتازاني في شرحه الكبير للتلخيص المعاني او انقرر هذا فنقول قول صاحب البحث بان عكس القضية
الصادقة هي قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولم يجعله ملكا ان اراد بتلك القضية
التي ليس صادقة فهذا ليس بحق لان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا ان اراد بتلك القضية
الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال اللغوي فلا نسلم ان عكسه ما ذكر فان عكس قولنا
لو صنفني لاكرمتك ليس قولنا لو اكرمتك لصنفني وانما يكون لذلك لو كان الحكم في هذا الاستعمال
بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيدها
كما صرح به السكاكي وطوى بحثه في المطول على ان آية التقدير اولوا الآية بان المراد
ولو جعلناه ملكا لجعلناه على صورة رجل والمقصود بيان انتفاء غرضهم من قولهم لولا
انزل عليه ملك يعني ان نزول الملك عليه لا يجدي لهم نفعا لانهم وهم لا يقدرون على
مشاهدة الملك على صورته التي هو عليه الا ان يجعله متمثلا على صورة البشر
في مرتبة من مراتب التنزل حتى يحصل لهم مناسبة معه فيروه فيكون الآية ح بمراحل
عن ان يبحث فيها عن ان عكسها ماذا وكيف حالها في الصدق والكذب فانها لم تسق
لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الاول حتى يستدل بالعدم على العدم
او بالوجود على الوجود فيكون نسبة هذا البحث الى هذه الآية كنسبة الصيف
الى التون وكنسبة الاردى من النعامة وان اراد بها اعني بالآية المذكورة انها اذا اخذت
بالاستعمال العرفي المنطقي كما في امثال المضروب للقضية اللزومية لابد من صدق
عكسها على تقدير صدق اصلها فتسلم ولكن لا نم كذب عكسها على ذلك التقدير ومو

لزوم

لزوم الجعل الثاني للجعل الاول على بعض التقادير وعلى بعض الاوضاع الممكنة
الاحتماع فانا اذا فرضنا لزوم الجعل رجلا للجعل ملكا على جميع التقادير بصدوم
لزوم الجعل ملكا رجلا على بعض الاوضاع والتقادير كما هو المقرر في قواعد المنطق
على ان قول مولانا الباحث ان الله تع قد جعل رجلا ولم يجعله ملكا لا يليق ان
يصدر مثله عن مثله لانه استدلال بعدم اللازم على بطلان الملزوم كما لو قال
قائل اذا قلنا ان كان زيد صاهلا كان حيوانا لا يصدق عكسه وهو
انه قد يكون اذا كان زيد حيوانا كان صاهلا لانه حيوان وليس بصاهل
في الواقع والمنشأ هو الظن ان عدم لحوق احد الطرفين او كليهما بنا في اللزوم
وانت خبير بان اللزوم صدقه لا يتوقف على لحوق الطرفين ولا على لحوق
المقدم واعلم ان مهما بحثنا هو اليوم بالمقام واحسن رعاية
للادب مع ما هو احسن كلام من الاشتغال به بالمنطق واصطلاحه
والاهتمام بتمشيته فانونه واصلاحه وهو ان الامام محمد الدين الرازي
رحمه ذكر في تفسيره الكبير في بيان وجه الاستدلال للحكمة في جعل الملك
على تقدير انزاله على صورة الرجل امورا الاول ان الجنس الى الجنس
اميل الثاني ان البشر لا يطيق رؤية الملك الثالث ان طاعات الملك
قوية فيستخفون طاعات البشر ويعذرونهم في الاقدام على المعاصي
والرابع ان النبوة فضل من الله تع يختص بها من يشاء من عباده سواء
كان ملكا او بشرا هذا كلامه اقول الامور الثلثة الاول طامة
في كونها حكمة لتصوير الملك بصورة الرجل واما الوجه الرابع فغير ظاهر
في ذلك المعنى فما وجهه قال الباحث البحث الخامس قال الله تع واذا
لقوا الذين امنوا قالوا امنا الآية يفهم من صراحة هذه الآية ان الكفرة

الفجرة يظهرون الايمان عند ملاقات المومنين والمفهوم من قوله تعالى
واذا قيل لهم آمنوا كما آمن السفهاء الناس قالوا انومن كما آمن
السفهاء الآية انهم يظهرون الكفر عند الملاقات الحان قال فالتوفيق
بينهما اقول قال العلامة في المفاصل التفتازاني في شرحه للكشاف
في تفسير قوله انوهم في النصيحة من وجهين احدهما تقبيح ما كانوا عليه بعده
من الصواب وجرة الى الفساد والفتنة والثاني تصويرهم الطريق الاسد
من اتباع ذوي الاحلام ودخولهم في عداده اي اني المومنون المنافقين
في النصيحة من وجه النهي عن الافساد والامر بالايمان تحلية بما لا ينبغي وتحليه
بما ينبغي وفيه اشارة الى ان الآمر بالايمان هم المومنون لا المنافقون
بعضهم لبعض فيما سهم على ما ذكره في بعض كتب التفسير لكن ينبغي ان يكون
قولهم آنومن كما آمن السفهاء معقولا فيما بينهم لا في وجوه المومنين والا كانوا
مجاهرين لا منافقين فيخرج من هذا جواب ما اورده صاحب البحث
وبحصل التوفيق بين الآيتين واما يتعذر التوفيق ان لو قيل
واذا قال لهم المومنون آمنوا كما آمن الناس قال لهم المنافقون
آنومن كما آمن السفهاء نعم بوجه الاشكال على صاحب
الكشاف حيث قال وكان من جوابهم ان سفهوهم اي نسبوهم
الى السفه لانه صرح بان المنافقين جاهروا المومنين بالتسفيه
فلا يكون ذلك الا بخطابهم بقولهم انومن كما آمن السفهاء اي كما
آمنتم وانتم السفهاء او كما آمن الطائفة الغلانية وهم السفهاء فيلزم
منه المجاهرة بالكفر لان الآية الاولى اعني قوله تعالى
واذا لقوا الذين آمنوا قالوا امتنا يدل على انهم مجاهرون للايمان

دون الكفر ولكن التوفيق قد حصل من الآيتين بما نقل الفاضل
التفتازاني في بعض كتب التفسير من الآمر بعض المنافقين لبعضهم
فيما بينهم وكذا العجب لذلك بانا لا نومن كما آمن السفهاء جرى
قولهم هذا فيما بينهم وكذا فيما بينهم حصل التوفيق بقول ذلك ينبغي
ان يكون قولهم آنومن كما آمن السفهاء معقولا فيما بينهم ولا في وجوه
المومنين واذ كان الامر لهم بالايمان صادر عن المومنين يؤيد هذا
التوفيق ما روي في قصة المنافقين ان عبد الله ابن ابي واصحابه
خرجوا ذات يوم فاستقبلهم نفر من اصحاب رسول عليهم
فقال عبد الله انظروا كيف اردد هولاء السفهاء عنكم فاخذ بيد
ابي بكر فقال مرحبا بالصديق سيد بني تيم وشيخ الاسلام
وثاني رسول الله في الغار الباذلين نفسه وماله الى آخر القصة
وهي مذكورة في الكشاف فلو كيف اردد هولاء السفهاء عنكم يدل على
انه لم يشافه المومنين بالتسفيه واما قاول به اخوانهم قبل
ملاقاة المومنين ووقت ملاقاتهم لهم ظهر منه ما يدل على مجاهرة الايمان
دون الكفر قال الباحث السادس قال
صاحب الكشاف وسع كرسيه السموات والارض
الآية هذا تصوير لعظمة الله تعالى وتخيل لان الكرسي عبارة
عن المقعد الذي لا يزيد على القاعد وههنا لا تصور ذلك وهو ظاهر
ولا سبيل الى التشبيه فما وجهه اقول لم ينقل الباحث
تمام كلام الكشاف ولا باس بنقله فان فيه استشهادا على تكملة الجواب
قال صاحب الكشاف رضي الله عنه الكرسي ما يجلس عليه ولا ينفصل عن مقعد

الفاعل وفي قوله وسع كرسيه اربعة اوجه **الاول** ان الكرسي
لم يضق عن السموات والارض لسطته وسعته وما هو الا تصوير
لعظمته وتخييل فقط ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد كقوله وما قدروا
الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه
من غير تصور قبضة ويمين وانما هو تخييل لعظمة شانه وتمثيل حتى
الآخرى الى قوله ع وما قدر الله حق قدره **والثاني** وسع علمه فيسمى العلم
كرسيا تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم **والثالث** وسع ملكه تسمية
بمكانه الذي هو كرسي الملك ع **الرابع** ما روي انه خلق كرسيا هو بين يدي
العرش دون السموات والارض وهو الى العرش كاصغر شئ وعن الحسن
الكرسي هو العرش الى هنا كلام صاحب الكشف وان شئت لخصص الوجه الاول
من هذه الوجوه الاربعة والبه يتوجه البحث من المولى الباحث
فاسمع ما يتلى عليك لا يخفى عليك بعد التتبع لكلام صاحب الكشاف في مواضع
شتى من كتابه انه يحمل الكلام اذا تعذر حمله على معناه الحقيقي على معناه
المجازي بطرقه المعلومة على التفصيل في علم البيان ومن جملتها طريق الاستعارة
التي تسمى تمثيلا كما قال في تفسير اولئك على هدى من ربهم ومعنى الاستعلاء
في قوله ع على هدى مثل لتمكنهم من الدين واستقرارهم عليه وتمسكهم به
الى اخر ما قاله في بيانه وكما قال في تفسير ختم الله على قلوبهم ويجوز
ان تضرب الجملة كما هي وهي ختم الله على قلوبهم مثلا كقولهم سال
به الوادي اذا هلك وطارت العنقا اذا طال الغيبة وليس للوادي
ولا للعنقا عمل في هلاكه ولا في طول غيبته وكما قال في تفسير يخادعون
الله انه مستعمل في المعاملة الشبيهة بالمخادعة وكذا في الله يستهزئ بهم

من انه قد استعمل في المعاملة الشبيهة بالاستهزاء وكم له من نظير
في كلام الله ع وغيره من ذلك قولهم اذا اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى وفي مثل هذه الاستعارة قد يكون كل واحد من اجزاء الكلام
حقيقة فيكون المجاز هو مجموع الكلام من حيث هو مجموع منقول من
معنى مركب موضوع هو له الى معنى مركب بناسبه فان كلا من التقديم
والتاخير في الرجل وغيرها في المثال المضروب على معناه الحقيقي لم ينقل ايا
شئ وانما طرء النقل على مجموع الكلام من مجموع معنى اصلي الى مجموع
آخر مناسب له واذا عرفت هذا فاعلم ان في الاية الكريمة
التي اوردها المولى المباحث وسال عن وجه المجاز فيها وهو قوله ع
وسع كرسيه السموات ورد الكلام مثلا منقولا من مجموع معنى موضوع هو بازائه
الى مجموع معنى اخر مناسب له من غير تجوز في المفردات والبه الاشارة
بقول صاحب الكشاف وكرسي ثمة ولا قعود ولم يلزم من ارتكاب
المجاز في شئ من هذه الامثلة التي عددناها ان تكون القاعدة بالمجاز فيها
من المشبهة المستحقين للاكفار بناء على قوله ع ليس كمثله شئ لان القول بان
له مثلا كفر انما يعد عظيمة للحق للمخاطب بالعبارة المستعملة بطريق الاستعارة
المبنية على التشبيه المبني على وجه حباني او وهمي المفيدة لتصوير المعقول في صورة
المحسوس بحيث لا يقتضي مثل ذلك التشبيه وجود المشبه به ولا وجهه في
الخارج كما قلنا فكم بشر في القرآن والحديث وكلام البلغاء وليس ذلك
من مظنة الاكفار في شئ وهم الكفرة بالمثال المفهم دون المثل المحقق من
ضيق العطن والمشافهة عن علم البيان مسيرة اعوام فتبصر ولا تكن من
النباسيين قال الباحث السابع في قوله تعالى ارمطي اعز عليكم من الله

الآية وهب صاحب الكشاف الى تقدير المضاف فتقديره ارهطي اعز عليكم من بني الله والكلام بدون تقدير المضاف صحيح تام مسوق غاية الاستقامة الى قوله آخرا فما وجه عدول صاحب الكشاف عن الصحيح المغني عن التقدير اقول قال صاحب الايضاح فان قيل الكلام واقع فيه وانهم الاعزة عليهم دونه فكيف صح قوله ارهطي اعز عليكم من الله قلنا قال السكاكي معناه من نبي الله فهو على خلاف المضاف واجود منه ما قاله الزمخشري وهو ان نهاونهم وهو نبي الله تهاون بالله فحين عز عليهم من الله الايرى الى قوله من يطع الله والرسول فقد اطاع الله وجوز ان يقال لاشك ان همزة الاستفهام ههنا ليست على بابها بل هي للانكار والتوبيخ فيكون معنى قوله ارهطي اعز عليكم من الله انكار ان يكون مانعهم من رجمه رهطه لانتسابه اليهم دون الله مع انتسابه اليه ايضا اي ارهطي اعز عليكم من الله حتى كان امتناعكم من رجمي بسبب انتسابه اليهم بانهم رهطي ولم يكن بسبب انتمائي الى الله بما دعى اليه رسوله ثم كلام الايضاح انما نقلناه على طوله لامرين احدهما ان نقف فيه وفي كلام الباحث على ان مواخذة الباحث بان لا حاجة الى تقدير المضاف في الآية مأخوذة من كلام صاحب الايضاح لانه من نتائج طبعه الشريف اللهم الا ان يحمل على وارد الخاطرين الآني انه يلزم منه ان يكون بعض ما في الايضاح خارجا عن دائرة استحضاره ولا باس به والثاني ان الاول المنقول من كلام الايضاح يفهمنا وجه تقدير المضاف في الآية بنظر ذلك على المتامل في كلامه ويعاضد منه العجب ان الباحث نسب الى صاحب الكشاف خلاف ما يفهم من كلامه لانه لم يرد على ان اورد سوالا وجوابا لا يفهم منهما الا توجيه مقاله شعيب حيث قال ارهطي

علیهم رهطی علیکم دونه کان رهطه ۵ ۱۶۱

اعز عليكم من الله واذا تاملت وجدت كلامه على تركب تقدير المضاف اقل منه على تقديره حيث قال فان قلت ما الكلام واقع في رهطه وانهم الاعزة عليهم دونه فكيف صح قوله ارهطي اعز عليكم من الله قلت نهاونهم به وهو نبي الله تهاون بالله فحين عز عليهم رهطه دونه كان رهطه اعز عليهم من الله كما حكاه صاحب الايضاح وجعله اجود من تقدير المضاف فقد بان لك ان قد وقع ههنا سهو البتة لكن لا من الباحث بل من قلمه حيث كتب صاحب الكشاف يدل على السكاكي لانه هو الذي قدر المضاف المحذوف في الآية دون صاحب الكشاف على ان صاحب الكشاف لم يقتصر على ذلك بل تكلم في الآية على تقدير عدم التقدير ايضا بل جعله اجود من التقدير معلى هذا يكون السوال عن سبب عدول صاحب الكشاف الى تقدير المضاف ضائعا لانه لم يقتصر على ذلك الوجه بل ذكر الوجهين جميعا مع ترجيح عدم التقدير على التقدير وانك اذا تاملت وانصفت ان ما سنذكره من البحث هو ادق واحق بالاشتغال فنقول قال السيد الشريف رحمه في شرحه للمفتاح بعد نقل الاعتراض على صاحب المفتاح بان الآية من باب انا عارف فلا يفيد الاختصاص اتفاقا لاشتراط افادته بكون الخبر فعليا والمستضعف تمسك من تمسك على ذلك بان قوله ارهطي اعز عليكم جواب له فوجب مطابقته اياه بانه يجوز ان لا يكون جوابا له بل لغو لهم ولو لا رهطك لرجمناك واعلم ان صاحب الكشاف قد صرح بالتخصيص في قوله تع كلمة هو فاصلة لها فكيف يقال بان انا عارف لا يفيد الاختصاص اتفاقا وان جعله جوابا لما انت علينا بعزيز هو الظاهر بان يجعل التوبيخ

للتعظيم فيدل على ثبوت اصل العزة ولا دلالة بقولهم والا رهطك لرحمناك
على استشعار كلمة العزة له فلا يلايمه ارصطى اعز علكم وانا اول في كلامه
بحث من وجهين اما اولا فلان الاعتراض لصاحب الايضاح حيث مر وعليه
وهو لم يدع الاتفاق على عدم افادة انا عارف الاختصاص حتى يورد عليه بان صاحب
الكشاف صرح بالتخصيص في قوله تع كلمة هو قائلها بل اورده على الكاكي
حيث اعترف بان انا عارف لا يفيد الاختصاص وانه يشبه الحال عن الضمير
والخبر فعلى فحاصل الاعتراض عليه الزام المنافاة عليه بين قوليه واما
ثانيا فلان ثبوت اصل العزة اذا كان مفهوما من تنوين عزيز اذا كان للتعظيم
لا يحتاج حينئذ الى ان يكون معناه العزيز علينا ما شعيب رهطك لا انت
كما قاله الكاكي بل لا يكون المعنى ح الا انك لست منا فيها في العزة علينا
واما انت عزيز علينا عزيز في الجملة وهذا معنى غير ما استفيد من التخصيص فلا يكون
بهذا ذبا عن الكاكي وهو بصدد ذلك فما يحسن ما قاله السيد وما مقصوده
من مقالته هذه اغنى نصرة للكاكي دفعا للاعتراض المذكور عنه ام هو نصرة
عليه اما اذا قصده بها سواهما فلا بد من بيانه والحق ان المفهوم من الآية نفي
ما عليه شعيب لاصل العزة حث قال ع كناية عن الكفرة وانا لنراك فينا ضعيفا
وفسره صاحب الكشاف بقوله لا قوة لك ولا عز فيما بيننا فلا يقدر على الامتناع
منا ان اردنا بك مكروها وما انت علينا بعزيز اي لا تعز علينا ولا تكرم حتى
تكف مكروه من القتل ونرفعك من الرجم وانما يعز فيه علينا رهطك لانهم
من اهل ديننا فلم يختاروك علينا دوننا ولم يتبعوك دوننا الى هنا كلامه
وهو صريح في ان المراد منا نفي اصل العزة عن شعيب وانابته لرهطه فقال
الباحث الثامن في قوله تع وما علمت من سوء ثوذ الآية قال صا

فيما
حب الكشاف ان ما علمت تؤذ الآية ليست بشرطية لارتفاع تؤذ
فاعترض على صاحب الكشاف بان القاعدة اللغوية هي ان الشرط انما
كان ماضيا والجزاء مضارعا يجوز فيه الرفع والنصب كقول الشاعر
وان اتاه خليل يوم مسغبة البيت واذا اجاز الرفع ح فكيف يصح استدلال
صاحب الكشاف بارتفاع تؤذ على انتفاء الشرطية اول في جوابه
بان من وما من بين اسماء الشرط مشتركين بين معان ثلثة احدها الاستفهام
نحو ما زيد اي ما ماهيته او صفته فيجاب بانه انسان او عالم مثلا ونحو من
زيد اي اي شيء يتميز وتتشخص فيجاب بان من صفته كذا وكذا والثاني
الموصول بمعنى الذي وكلمن ما لا يعقل او اعم ومن لم يعقل حقيقة او تنزيلا
والثالث الشرط وح يكون من كلم المجازاة مثل ما تصنع اصنع ومن تضرب
اضرب فمعنى الاول ان تصنع الخياطة اصنعها الخ ومعنى الثاني ان تضرب زيدا
اضربه وان تضرب عمرا واحدا به الخ فيكون هذان اللفظان اسمين
كليين محضرين عن اسماء غير متناهية ولا محصورة فالاصل فيه ان يدخلا
على المضارعين وقد يعبر عن فعل الشرط بالماضي لفكتة ولا بد ان تكون
هذان الاسمان اذا قصد بهما المجازاة ان لا يقصد بهما الاخبار من
الواقع والكاين اذا عرفت هذا التفصيل فاعلم اني ناقل لك
كمال كلام الكشاف ثم كلام شرحته ثم اضيفت اليه ما خطر ببالي مستفيضا
قول الصواب من الفياض الجواد الوهاب قال صاحب الكشاف يوم
نحد منصوب بيقوم والضمير في به لليوم اي يوم القيمة نحد كل نفس خيرها
وشرها حاضرين تتمنى لو ان بينها وبين ذلك اليوم وهوله امدا بعيدا وتحوزان
ينتصب يوم نحد كل نفس بمضمر نحو اذكر ويقع على ما عملت وحده وتر يقع وما عملت

على الابتداء ويؤيد خبره اى والذى عملته وحده ويرتفع وما عملت على الابتداء
ويؤيد خبره اى والذى عملته من سوء يودّ منى لو تباعد ما بينها وبينه ولا يصح ان يكون
ما شرطية على قراءة عبد الله ودّت فلت لا كلام فى صحته ولكن المحل
على الابتداء والخبر او فى المعنى لانه حكاية الكائن فى ذلك اليوم واثبت
لموافقته قراءة العامة ويجوز ان يعطف وما عملت على ما عملت ويكون
يودّ حالا اى يوم تجد عملها محضرا وامرة تباعد بينها وبين القوم او على السوء
الذى اورده الباحث مع جوابه فان قلت اذا كان الشرط ماضيا والجزاء
مضارعا مرفوعا جاز فيه الرفع والجزم فالجواب انه لو كان كذلك فقرأ البعض
بالجزم لانه المختار ولم يقرأ احد الا بالرفع والحاصل انه لو حمل على
الشرط لزم اجتماع القراءة على غير وجه المختار من غير ضرورة ولو حمل على الابتداء
والخبر لم يلزم ذلك وهو اولى بالاعتبار على انه حكاية الكائن فى ذلك اليوم
فان المراد ان عمل السوء واقع كذا وارادة النفس الامد البعيد بينها وبين
العمل واقعة واذا حمل على الابتداء والخبر دل على وقوعها بخلاف ما اذا
كان شرطا وجزاء ثم تكلم هذا الشارح على قول المصنف بانه لا كلام
فى صحة الشرطية على قراءة ودّت الشارح بما فيه اطناب لا يقتضيه المقام ايراده
وقال الشارح الفاضل العلامة التفتازانى رحمه لا يمنع اطباق القراء على احد الجائزين
وان كان مرجوحا وما يقال ان المراد الارتفاع على وجه اللزوم ليس
بشئ لان اللزوم انما هو من جهة انه ورد كذلك ولا محال لتغيير نظم القرآن
كما لزم قوله وان اتاه خليل يوم مسغبة يقول لا غير ما لى ولاحرام محافظة
على الوزن وقد يجاب بان رفع المضارع فى الجزاء شاذ كرفعه فى الشرط نص
عليه المبرد وشهد به الاستعمال حيث لم يوجد الا فى ذلك البيت والذى يخطر بالبال ان

لا ارتفاع يود فان قلت
هل يصح ان يكون شرطية

ان صاحب الكشف قطع بلا صحة الشرطية على تقدير لو وقال بالصحة على تقدير ودّت
حيث قال لا كلام فى الصحة ولكن الحمل على الابتداء والخبر او فى المعنى لانه حكاية
الكائن فى ذلك اليوم واثبت لموافقته قراءة العامة ولعل السر الذى قصده
صاحب الكشاف فى قوله بهذه التفرقة هو ان فى التعبير بصيغة الماضى فى الشرط والجزاء اذا
اعتبر كلمة ما شرطية يكون فاعل فعل ماض غير مجزوم وبين مثلا اذا قلنا ما صنعت
صنعت واعتبرنا كون ما شرطية يكون المعنى ما اصنع اصنع بالجزم الدال
صريحا على المجازاة وسببيته الاول للثانى بخلاف ما اذا كان الشرط ماضيا و
الجزاء مضارعا مرفوعا فانه ليس فيه صريح فى المجازاة بل يكون صريحا فى الابتداء فان
معنى ما صنعت اصنع بالرفع الذى صنعته اصنعه انا وليس فيه دلالة على المجازاة
والسببية ولا الجزم التقديرى فى الجزاء المرفوع بخلاف الماضى لانه قام مقام المضارع
المجزوم على تقدير ارادة الشرط وههنا بحث آخر وهو ان صاحب الكشاف
قال بصحة الشرطية على قراءة عبد الله ودّت مقام يودّ ثم رجح الوجه الآخر بقوله ولكن
الحمل على الابتداء والخبر او فى المعنى لانه حكاية عن فى ذلك اليوم يوجب
نفى صحة كونها شرطية مرجوحا لا كون الشرطية مرجوحا فما وجه ما قال
صاحب الكشاف قال الباحث البحث التاسع قال صاحب
الكشاف فى قوله تعالى طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الآية
ان طه امر بالوطء وان النبى عدل عما يقوم فى تهجده على احدى رجليه فامر الله تع
بان يطأ الارض بقدميه ولقائل ان يقول ان المطلوب بالامر هو وطء احدى
الرجلين فيكون الامر بوضع احدى القدمين لان وضع احد القدمين حاصل
والحاصل لا يكون مطلوبا بالحصول فما معنى تعلق الامر بوضعها فليتأمل قول
فى جوابه ان تعلق الحكم بالمثنى على احد الطرفين انما ان يتعلق

معام

لكل واحد واحد او يراد بالتعلق بهما التعلق بمجموعهما من حيث
مجموع مثال الاول قولنا خذ بيدك اى بكل واحد من يد
ك ادالم يكن الخاطب الآمور بالاخذ آخذا شيئ
من يديه قبل الامر بالاحد ومثال الثاني ايضا
هذا القول اعني قولنا خذ بيدك اذا كان آخذا قبل
الامر باحدي يديه فقط فكانك تقول لاتقتصر على
احدك باحدى يدك بل خذ بكلا يديك وهذا
في غاية الوضوح فيالبته لم يورده في عداد ابحاث العنقا
والمستبدل به غيره لانه يجري مجرى البديهي وانه يعرفه
كل احد هذا ولعمري ان ههنا من الفقايق ما هو
من العقايق وان كان بصر الطاهرين مغشيا
حديد اولئك ينادون من مكان بعيد قيل
قوم هاؤم اقراوا كتابيه واقضوا او طارحم
من تلخيص حوابيه قال الفاشاني في تاويلاته
الطاء اشارة الى الطاهر والهاء الى الهادي وذلك
ان النبي صلى الله عليه وسلم من شدة حنوه وتعطفه
على قومه لكونه صورة الرحمة ومظهر المحبة تاسف من
تاخير التنزيل في ايمانهم والاستشعر البعيد كما ذكر
في قوله تعالى فلعلك باخع نفسك على اثارهم وزاد في الرياضة
وكان يحيي الليالي بالتهجد ويبالغ في القيام حتى تورمت قدماه فاجيب بان عدم ايمانهم
ليس من جهتك بل من جهتهم وغلظ حجابهم او عدم استعدادهم لابقاضعاف نفسك او يعني

انا ينبئك او وجود نقصك وقصورك في الهداية كما استنبطت فلا بعث نفسك البقية ٥
يودي باسمين من اسمائه الله كافيين على نزاهته من الامرين المذكورين وجه
او القصور في الهداية فقيل يا ظاهر عن لوث البقية يا هادي ما انزلنا عليك
القرآن لتشقى وتتعب بالرياضة كمن لتذكيره من يخشى قلبه ويستعد لقبوله بعد
صفائك وطهارتك فقد حصل الامران بحمد الله وكنت كاملا مكملا وما المقصود
بالرياضة الا هذان الامران اللذان بطهارتك قبل تجلينا بالاسمين المذكورين
فلم تتعب نفسك وانما يحصل الاهتداء بهدايتك لقوة القلوب التي
هي ضد اللين واللين الذي هو شرط حصوله لا القصور كما هذا كلامه ان
كنت ممن ذاق من سكر معارفهم معارفهم باب نلج منه على خزائن حقايق
بواقي الفواتح مثل ما يليه من كهيعص والذي في اوايل السور الماضية مثل
الم والمر او حم وما والسور الآتية مثل طس ويس وحم وغير ذلك من
المقطعات والضابط ان كل طالب ينادي ربه ويدعوه انما يستحق
الاجابة اذا دعاه بلسان الطالب وينادي باسمه الذي هو مصدر مطلوبه
بحسب اقتضاء استعداده فان كل طالب طالب علم او لم يعلم اذ العطاء والفيض
لايكون الا بحسب الاستعداد والاستعداد لا يطلب الا مقتضى ذكر الاسم فيجيبه
بتجلي ذلك الاسم بحسب نقصه وبقضي حاجته بافاضة مطلوبه كما ان المريض اذا قال
رب انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين اذا طلب ربه بذكر الاسم عند اجابته فاعتبروا واستبصروا
طلب ولا يتاس من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
قال البحث العاشر قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة الآية قوله تعالى او كسوتهم عطف على محل من اوسط ما تطعمون

اهليكم فاوجه عدول صاحب الكشاف عن التعاطف على خصال الكفارة
الى بدله وبنه تامل اقول اعلم انى ناقل لك كلام الفاضل الشارح
العلامة التفتازانى فى شرح هذا الموضع من الكشاف ثم اشير الى اندفاع
ما اورده الباحث على صاحب الكشف قال رضى الله عنه قوله اوكسوتهم
عطف على الكل من اوسط قال المحشى وجه ان تكون من اوسط بدلا من
الاطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه فى حكم المنحى وكانه
قيل ككفارة من اوسط واعترض بان المعطوف على البدل موضع
البدل ضرورة وابدال كسوتهم من الطعام غلط لا يتبع فى التنزيل واجيب
بالمنع قوله على ما سبق من انه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الا
تنتبه الى ما انتسب اليه المبدل منه بجعله فى حكم المنحى وقد يجاب بانه
على طريقة علفته تبنا وماءً باردا والتقدير اطعام من اوسط ما تطعمون
او البسهم من كسوتهم ورد بانه لا يكون عطف على البدل ولما المبدل منه
مع ما به من تغيير الكلام والجواب ان المراد بالبدل الى ظاهر اللفظ عطف
على البدل فان قيل هنا وجه ظاهر هو عطفه على الطعام وجعل من اوسط
صفة الطعام على ما هو الظاهر او صفة مصدر محذوف اى اطعاما من اوسط
او مفعول به اى اطعاما من اوسط فالباعث على الوجه المتعسف
المتكلف احب به اختيار ذلك ليكون الكفارة بما يتعلق بالمساكين
هو مثلايه اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب ان يعترض جانب الاطعام
المطعوم بخلاف الاعتاق فانه حسن كيف فلتكن باسم المعنى اعنى التحرير و
من حاول رد الكل الى نهج واحد ذهب الى ان التقدير اطعام او
القاس كسوة هنا قد مر كلام الشارح وسقدح مما قررنا ان الابدال

الابدال صحيح على تقدير تنحية المبدل منه او تكون التقدير فكفارته من
اوسط ما تطعمون والذى استصعبه صاحب البحث من انه لا يصلح
ان تكون واحدا من الابدال الاربعة فليس من تلك الصعوبة فى شئ
لانه بدل الكل من الكل بتقدير الموصوف بتقدير الكلام فكفارته اطعام
عشرة مساكين اطعامهم من اوسط ما تطعمون ووزانه وزان
قولك تعجبنى قرى الاضياف قراهم من اطيب ما عند الانسان
ولاح ايضا من كلامه ان ههنا احتمالات آخر مثل ان تكون من
اوسط صفة الطعام اى اطعام عشرة مساكين الكائن من اوسط
او صفة مصدر محذوف اى اطعاما من اوسط وتنصب اطعاما على
مفعول مطلق لاطعام المضاف الى عشرة او تتعلق من اوسط المقدر
تكون مفعولا به لاطعام المضاف اى اطعامهم اطعاما من اوسط ما
ما تطعمون او تكون من قبيل علفته تبنا وماءً باردا اى اطعام عشرة
مساكين او البسهم كسوتهم لكن صاحب الكشاف لم يعرج على شئ
من هذه الوجوه واختار البدل ليكون الكفارات متلائمة اذ
الكسوة عين فلا بد ان تكون فى مقابلة عين هو المطعوم الذى عبر
عنه بمن اوسط ما تطعمون وكون ما فى تطعمون على المصدرية انما
يناسب كون من اوسط الاطعامات اما على تقدير البدل فلا ما
وههنا بحث احكاى وحكم احكاى لكونى ابه لا اشرف وانفس من الف
مسئلة لفظية من جنس ما اورده الباحث معتنيا بشانها مع قلة
جدواها وذلك البحث الشريف هو ان المنصوص لا ينوب اخاه وقد تقرر
ذلك فى قواعد الجامع الكبير وقد فرع محمد رحمه الله عليه فروعا منها ان المرء

لو اردى درهما جيدا يعدل ثمنه زيوفا عن مائتى زيوف لاينوب ذلك الجيد عن تلك المائة الزيوف وانما يقع عن نفسه وبقى عليه الاربعة الاخرى ومنها ان من نذر ان يتصدق صاعا من تمر جيد لا يصح و لاينوب عنه وانما يقع عن نفسه وبقى عليه نصف آخر كذلك لو الطم يمكننا واحدا قدر ما يطعم عشرة مساكين لا يقع الا عن مقدار العشر وبقى عليه تسعة الاعشار بخلاف الكسوة فانه لو ملك فقيرا ثوبا يساوي قيمته اثواب عشرة مساكين يصح فالفرق بينهما هو ان حقيقة الامر تكون له طول حدمة الجوامع لمن اراده فعليه بتتبعها قال البلخي الفصل الثاني في الاخبار النبوية وفيه ابحاث البحث الاول في مطلقها واعلم ان كواهل العربية اتفقوا على ان الخبر يحتمل للصدق والكذب وهذا الكلام يجوز ان يكون خبرا ولا يمنع هذا الجواز الا مكابر وعلى تقدير كونه خبرا يلزم ان يكون محتملا للصدق والكذب واحتماله يدفع لزوم الاحتمال وما ذكروا في كتب المنطق لا يصلح جوابا لهذا ان الاحتمال ما لنظر الى مجرد مفهومه مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات فان الاحتمال لازم لذلك المجرد عن الخصوصيات فلا يلزم منه ينافي الاحتمال فما يجيبه وجه صحة الجواب عنه بان قولنا الخبر يحتمل للصدق والكذب فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران اعتباره من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا وشيئا واعتباره من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له باعتبار الثاني لا ينافي لزوم الاحتمال لاعتبار الاول وهذا كما ان الامكان المتصور من جملة الكلمات الفرضية المفهومة ولم يلزم من كونه متصورا اجتماع النقيضين لان كونه لا يمكن التصور باعتبار ذاته وكونه متصورا باعتبار ادراكه وحصوله في الذهن وكما يقال ان احد الكلمات المنطقية وهو الجنس مثلا نوع منها باعتبار عروض النوعية لها من حيث نظرا الى ذاته كذا فيما في وبالجملة فان الاحتمال العارض

ردى لوادى نصف صاع من تمر ج

لسايبر الاخبار الجائية لازم لها نظرا الى مفهوماتها المجردة عن الخصوصيات والاحتمال العارض لهذا الخبر خاصة اعني قولنا الخبر يحتمل للصدق والكذب لازم ايضا نظرا الى مفهومه المجردة عن الخصوصيات من حيث هو خبر فان قلت احتمال القضية القائلة زيد كاتب للصدق والكذب لبعض جواز انتفاء الكتابة فلو قلنا بالاحتمال في القضية القائلة الخبر محتمل للصدق والكذب يلزم جواز انتفاء الاخبار وهو ينافي لزوم الاحتمال فالمحذور باق قلت ان اردت بجواز انتفاء الكتابة الذي اقتضاء الاحتمال جواز انتفاء الكتابة بخصوصها من حيث الكتابة فهو ممنوع اذ قد يكون المحمول ضروري الثبوت للموضوع مثل الحيوانية للانسان مثلا وان عنيت به انتفاء الكتابة من حيث هو محمول ما مع قطع النظر عن خصوصه كونها كتابة فمحل نلتزم في هذه القضية ايضا جواز انتفاء الاحتمال بخصوصه من حيث انه محمول ما ولا نسلم ح ان يكون هذا الجواز منافيا للزوم الاحتمال بخصوصه اذ محل اللزوم غير محل الجواز فلم يتحقق وحدة الموضوع التي هي من شرائط التناقض واعلم ان هذه الشبهة من باب المغالطة التي تكون منشاء الغلط فيها اشتباه العارض بالمعروض وقد نبهناك على حلها ووجه التفصي عنها والله سميع وانت شهيد لما نوهنا منها والله موفقنا بعد كشف الغطاء عنه وهو الايراد المشهور على تعريف الخبر بانه الذي يحتمل الصدق والكذب بان المراد بالاحتمال ههنا اما الامكان الخاص او العام ولا سبيل الى الاول لان من الاخبار ما هو من القضايا الضرورية مثل الانسان حيوان مثلا ولان من شان المعرف ان يصدق على كل فرد من افراد المعرف ولا شئ من الخبر يصدق عليه انه يمكن ان يكون صادقا وكاذبا بهذا المعنى لان كل فرد منه اما صادق فلا يحتمل الكذب واما كاذب فلا يحتمل الصدق ولا سبيل الى الثاني لان الاحتمال ح يكون زايدا

او يكفي ان يقال ما صدق او ما كذب ان كان الواو الواصلة بمعنى او الفاصلة
وان كان الواو على معناه يكون الامكان العام في جانب الصدق بمعنى سلب
ضرورة الكذب وفي جانب الكذب بمعنى سلب ضرورة الصدق فينقطع
النقض بالقضايا الضرورية فاجابوا عنه بان المراد بالاحتمال هو التجويز
الذهني وهو غير الامكانين لانهما بالنظر الى الخارج وهذا بالنظر الى الذهن وقد
واوضحوه بان مفهوم الخبر من حيث هو مجرد عن الخصوصيات يكون محتملا
لهما بحيث لا يمتنع في العقل ان يكون صادقا وكاذبا من تلك الجهة والقضايا
المتعينة منها الصدق اما لضرورتها او لملاحظة الخارج فيها وكذا المتعينة
منها الكذب باحد هذين الاعتبارين لا يرد علينا نقضا لانها على تقدير
تجريدها عن خصوصيتها كونها ضرورية وعن خصوصية القرائن الخارجية لا يمتنع
في العقل كل منها واورد على هذا النقض بالقضية الاولية التي لا توقف لحكم
بوقوع نسبتها الى شيء غير تصور طرفيها كالكل اعظم من الجزء واجيب
بانها ايضا تحتمل لهما من حيث انها حكم لمفهوم ما بمفهوم ما وحاصل هذا
الجواب ان الاحتمال ثابت بالنظر الى المادة المرصدة للخبر دون المادية
المخلوطة ففي القضية الاولية انما تعين الصدق بالنظر الى مادية المخلوطة دون
المجردة المراد في تعريف الخبر وانا اقول مما تقرر المعلوم ان الماخوذ في التعريفات
هو المعلوم ما لكلية الماخوذة لا بشرط شيء لا الماخوذة بشرط لا شيء وكذا
المعرف المادة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء فاذا قلنا الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب يكون المراد بالمعرف هي مادة الخبر الماخوذة بصفة الاطلاق لا بشرط
شيء ولا بشرط لا شيء ومن ثم اشترط المساواة بينه وبين المعرف
بمعنى ان كل ما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف وبالعكس ولزم منه ان يكون

ان يكون التعريف مما يصح حمله على المادة المخلوطة لان المادية من حيث هي
وهي الماخوذة لا بشرط شيء لا تتفاوت المخلوطة فعلى هذا ظهر ان الاشكال
لم يندفع بما قيل ان المراد هو احتمال الخبر بمجرد مفهومه للصدق والكذب
مع قطع النظر عن الخصوصيات فاقصى ما يقال في التفصي عن هذا الاشكال
ان نقول ان المعتبر في التعريف هو فرض الخبر بحيث يكون المعنى ان
الخبر هو ما لو تجرد عن جميع الخصوصيات لاحتمل الصدق والكذب او نقول
المراد بالاحتمال هو الاتصاف وهو المعنى في قوله عليه السلام اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا اي لم يتصف بالخبث ويقرب منه الحمل المذكور في قوله
تعالى فابين ان يحملها واشفقن منها وحملها الانسان ولعل التحمل في الفاظ
الفقهاء حيث يقولون للشاة تحمل واداء لا يقال على هذا التقدير ايضا
يلزم ان يكون الواو الواصلة بمعنى الواو الفاصلة لان كل فرد من افراد الخبر
انما يتصف باحدهما لانا نقول الواو للجمع المطلق الاعم من المعية
وغيرها وقد يكون معناها الجمع في مطلق الثبوت في نفس الامر كالواو الداخلة
على الجملة لعطفها على جملة اخرى كقولك ضربت زيدا واكرمت عمرا ولكون
هذا البحث من المداحض اطنبنا فيه هذا الاطناب والحمد لله القوي فيه
بعون الله الملك الوهاب قال الشارح الى ان قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الحديبية بعد الفراغ من كتاب الصلح لاصحابه قوموا واحلقوا
وانحروا الى ان قال قال الكرماني لا شرحه للصحيح البخاري فان قيل
كيف يصح وقوع مخالفة اصحاب رسول الله اياه مع عدم جوازها فاجاب
عنه بان ذلك ما كان مخالفة حقيقة بل كانوا ينتظرون النسخ
حتى يقع المحاربة الى ان قال وفيما قاله بحث وهو ان الانتظار غير جايز

مع وجوب العمل بقوله رسول الله ع الى آخره * اقول نصرة للناصح
الكرماني ان الحمل على الصلاح وتحسين الظن بالمسلمين خصوصا بالصحابة
مما لابد منه فقول الباحث بان الانتظار غير جايز مع وجوب العمل
بقوله رسول الله ع ان اراد به الانتظار غير جايز مع وجوب العمل
بقوله ع على الفور وهو ليس مذهب المحققين فانهم قالوا بان الامر
انما يدل على طلب الفعل مطلقا فهو ساكت عن الفور والتراخي وان
اراد ان الانتظار غير جايز مع وجوب العمل مطلقا بقوله ع فلم ان
وجوب العمل مطلقا ينافي جواز الانتظار لان التراخي احد محتملي الامر
فان قلت قد قامت قرينة على ان عمر ارتكب الفور وعدم الا
نتظار حيث كرر واخ عليهم مع ابداء الاشكابة عنهم لامر بالا
لعدم مسارعتهم لامثال امر عليه السلام و هذا يدل على مخالفتهم
له و تركهم العمل الواجب عليهم قلت مثل هذه المخالفة و اظهار
صورة عدم الرضى بصنيعه عليه السلام قد صدر ممن هو من اكابر الصحابة
رضى الله عنه فان عمر رضى الله عنه في صلح الحديبية اظهر عدم الرضى بالصلح
قائلا لا نعطيهم الا السيف كيف وقد وعدنا رسول الله ع بدخول المسجد
الحرام آمنين فاين هذا الوعد فقال ابو بكر فهل قال النبي عليه السلام
بان هذا الامر يكون في هذه السنة قال لا قال فلعله يكون في سنة
اخرى ثم نزل سورة الفتح فقال عمر افتح هو قال ابو بكر نعم وكما خالف
عمر رضى الله عنه في اساري بدر رأيه عليه السلام و رأى ابي بكر حيث
اتفقا على الفداء واختار ع قتلهم فكان هو الصواب او الاصوب
حيث نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم

فيما اخذتم منه عذاب عظيم فقال عليه السلام لو نزل العذاب ما نجا منها
الا عمر ولما شاور عليه السلام الانصار في ان يعطوا شطر ثمار المدينة للكفار لاجل الصلح
خالفوه وقالوا كنا في الجاهلية لا يتوصلون الى ثمارنا الا ببيع او ضيافة افحين اعزنا الله
بكم وبالاسلام نعطيكم الثمار والله لا نعطيهم الا السيف وبالجملة لما شاهدوا مرارا ان النبي ع
لا ينتظر الوحي في بعض الامور خصوصا في امر الحرب واحيانا يعمل بالراي او المشاورة وذهبنا
ايضا انه يجوز للخلفاء اجتهاد عليه السلام كما في اجتهاد غيره لكنه لا يجوز قراره على الخطاء جوزا
ههنا ايضا انما تبدل رأيه عليه السلام او ظهور الناسخ كي يشفوا صدورهم عن اهل مكة بحاربتهم
اياهم لما غاظهم من صدهم عن المسجد الحرام هذا وفيما جرى بين نبينا وبين موسى ع على
نبينا عليه السلام ليلة المعراج في الحديث الصحيح حين فرض عليه وعلى امته خمسون صلوة
فقال موسى ع ما قال مرة بعد اخرى ثم ع الى ان انحط خمسون الى خمس وليس واخ
على ما قلنا فهل كان هذا التأخير وهذا التردد بالتكرار مخالفة لا والله مع انه اكد
واحق بان لا يخالف فكلم يكن هذا مخالفة بل طلب كحصول من الله تعالى برجاء ان
يظهر ناسخ لحكم الاشواق ان النسخ قبل التمكن من الفعل جايز عندنا وفايدة المشروع
الاول هو عقد القلب على ذلك فلذا فما نحن فيه ينبغي ان يحمل تنشط الصحابة عن عزمهم
مباشرة ما امرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم حكما على تزجي زوال ما كان عليهم من
كونهم محقرين عن زيارة بيت الله تعالى مع تصليبهم في دينهم وفرط شغفهم بسل
السيف وطعن الرماح على اعداء الله الكفرة فاحسن ما قاله الشارح الكرماني لولا
الله درة فارسنا قال الباحث الوجه الثالث روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لامراة من الانصار فاذا كان رمضان اعتمري فيه فان العمرة في رمضان حجة قبل
ظاهر الحديث يعطي تاويلا وذكر انه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يقضي حجة الاسلام
بها والاجماع على خلافه قيل مثلها في الثواب قلت ثواب النفل لا يكون مثل ثواب الفرض

فالتوجيه مثل هذا الحديث اقول وبالله التوفيق يمكن ان يقال في تاويل الحديث ان رمضان
لغاية شرفه وشرف ما يقع فيه من الطاعة تكون العمرة فيه تعدل حجة او غيره والا يلزم
ان تكون هذه الحجة موضوعة بل يجوز ان يراد بها الحجة المتطوعة فالعمرة النفل يجوز
ان يعدل الحج النفل بان تكون العمرة في النفل واقعة في وقت شرف مثل رمضان ويقع
الحجة النفل في غير رمضان فالمماثلة بين نوافل نفل ونفل جايزة وان لم يجز بين نفل و
فرض لا يقال الخ واين كان اقوى من العمرة لان في الحج الوقوف بعرفة دون العمرة ويؤيده
الحج في ايام معلومات شريفة بخلاف العمرة حيث يصح اداؤها في غيرها لانا نقول
الكلام في العمرة الواقعة في رمضان مع الحجة النفل ولا يبعد ان تكون شرف العمرة بسبب
شرف رمضان معادلة لشرف الحجة لا يقال اذا قابلنا شرف الوقت شرف الوقت
يبقى شرف افعال الحجة التي منها الوقوف خاليا عن المعادل لانا نقول في رمضان شرفان
شرف الوقت وشرف الصوم الفرض فتعادلها وظهر لك من تقريرنا هذا ان ما قاله
الباحث في منع المماثلة في الثواب من ان ثواب العمل لا تكون مثل ثواب الفرض وان
كانت مقدمة صحيحة في نفسها لكن لا ترتيب لها ههنا حيث لا يدل على نفي المماثلة بين
النفلين وهو محل الحديث وكذا قوله لو كان الحجة حنيفة كان سعي ان تفضل حجة الاسلام
بها اذ المماثلة الملازمة ممنوعة وانما تكون كذا ان لو لم يقع تلك الحجة الا المتطوع بها
وهو ممنوع كما عرفت من تاويل الحديث هذا ويأتي في هذا البحث وهو ان الاخبار
بمعنى قوله عليه السلام العمرة في رمضان تعدل حجة في ذينك الامرين كونها تعدل حجة وكونها
مساويا لها في الثواب اذ حمل ما لا يصح حمله على الشيء لا يقتضي ذلك فان قولنا الحاضر
لا يقتضي الاتحاد حكما ولا المساواة ثوابا وكذا قولنا ابو حنيفة ابو يوسف بل
الذي يستفاد من مثل هذا التركيب هو التشبيه البليغ كقولك زيد اسد فلو لم يكن
العمرة مماثلة للحجة بل ادنى منه يصح هذا التركيب واستقام بلاغة التشبيه

نقلا

البليغ والغرض من قوله الحج عرفة بيان ان معظم اركان الحج عرفة فالحديث
الصحيح الرابع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لذي اليدين حين قال اقصرت الصلوة ام
نسيت يا رسول الله كل ذلك لم يكن مع وقوع النسيان فكون كلام رسول الله بلاغ قوله كل ذلك
لم يكن غير مطابق للواقع ظاهرا وكل كلام غير مطابق حكمه للواقع فهو كاذب والرسول معصوم
عن ذلك والكذب ممتنع عنه فكيف يكلف بتوجيه هذا الحديث اقول ما توجيهه بما قبل ما توجيه
قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني على قراءة الجزم حيث اعترض
عليه بان لا يخفى عن الاخبار الكاذب مع قراءة الجزم واجيب عنه بانه لعل نبي اخباره على
ظنه كانه قال ان تهب لي وليا يرثني فاظنه ولا اكذب في ذلك وهذا التاويل يندفع الاشكال
عن قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن ما جواب ذي اليدين مع وجود السهو كذا ذكره السيد
الشريف في شرحه للمفتاح فمكون تلخيص النقل فيه ان الخبر اذا انضب فقد الخبر فيه
عما قيد من القيود يرجح الصدق والكذب ايضا الى ذلك القيد فاذا قلنا زيد جالس الآن في
بيته والحال انه جالس الآن لا في بيته بل في السوق تكون كذبا بانتفاء القيد وان كان
اصل المقيد موجودا كذلك اذا قال قائل هذه الدراهم عشرة فظنى فاذا هي تسعة فالخبر صادق
باعتبار تحقق القيد وهو الظن وان كان الاصل منتفيا لم يقع الاطلاع عليه بسبب السهو
وكان النبي عليه السلام لعرض عليه السهو في الصلوة فيسجد حتى نبه عليه ابي رضي الله عنه فقال
عليه السلام اذا استطعمك الامام فاطعمه واما الكذب فيما هو المقصود من الكلام وهو القيد فلم يتحقق لانه
صادق فيه فكانه قال اني اظن ان كل ذلك لم يكن فلذا عليه السلام صادق عليه السلام في قوله اظن
هذا خلاصة الكلام في هذا المقام وبعد تحقق بحث وهو ان اصل الكلام الخبري لا يخلو عن نسبة
ايقاعية وانتزاعية والقيد لا يخرجه عن كونه تصديقا ولا يوجب كونه انشاء او كونه تصورا
ساذجا خاليا عن الحكم فاذا لم يطابق تلك النسبة الواقع لا بد من القول بكذبه نظرا الى الواقع
على مذهب الجمهور او بصدقه نظرا الى ظن المخبر على مذهب النظام فاوجه التفصي عن هذا الاشكال على

٢ الترغيب في العمرة في رمضان
كان الفرض ؟

مذهب الجمهور

فاذا ينفعنا الصدق بحسب القيد اذا كذب لخبر باعتبار اصل نسبة الغير المطابقة للواقع
افنقول بان الحق مذهب النظام ويرجح صدق الخبر لا الاعتقاد والظن ومطابقة قمن قدر على
الجواب فعليه الصلواب والا فعليه كبيرات قال الباحث البحث الخامس روى عن رسول الله
صلى الله عليه انه قال لا جمعة الا في مصر جامع وقال ايضا لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وكل منهما خبر
الواحد فاما حديث الاول يحمل على نفي الفضيلة عندنا حنيفة كما له ولا فرق بينهما عندنا حنيفة لا
نه كونهما خبرا واحدا فاوجه حمل احدهما على نفي الصحة والآخر على نفي الفضيلة مع عدم رجحان
احدهما على الآخر وعدم الفرق بينهما اقول في جوابه ان حمل قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب على نفي الفضيلة لا شك انه صرف من ظاهره الى معنى محتمل ولا يصار اليه الا لدليل
يوجبه وقد وجد هذا الدليل الموجب في خبر الفاتحة فلذا صرفناه عن ظاهره الى ما يحتمله بخلاف
خبر الجمعة اما اولا فظاهر انه لا دليل لنا كون موجبا لان يقال المراد لا فضيلة للجمعة الا في مصر
جامع واما الاول فلان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يوجب ما ويدل هذا الحديث
الذي هو خبر الواحد والا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ان اجبناه على ظاهره من تعيين الفاتحة
للفرضية فرفناه على ما هو حق قلنا بوجوب الفاتحة الذي هو ادنى من الفرضية لان ثبوت
الحكم بتدريج فالفرض اقوى من الواجب والكتاب الذي هو قطعي اقوى لكن ههنا بحث
اعرض عن ذكر البحث وهو قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم مثل اسلوب خبر الفاتحة و
موجب الحرف عن الظاهر فنه ايضا متحقق وهو لزوم الزيادة على الكتاب لان آية الوضوء
ساكت عن التسمية فكان سببا ان تكون التسمية واجبة الوضوء كما ان قراءة الفاتحة
ايضا واجبة في الصلوة والا فالفرق فلا بد من حل هذا المشكل قال الباحث روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فيصلها اذا ذكرها ثم تلا
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري الآية فالوجه الاستدلال مع ان الذكر في الحديث مضاف
الى الصلوة والذكر في اقم الصلوة لذكري مضاف الى الله تعالى وليس بينهما اتحاد فكيف يصح بما ذكرتم الاستدلال

على الآخر

على الآخر اقول ان صحة الاستدلال من النبي عليه السلام بالآية على ما قاله لا يتوقف
على اتحاد الذكرين فضلا عن اتحاد ما اضيف اليه الذكران وبيان ذلك يستدعي
مقدمات منها ان الصلوة الحقيقية المقبولة تقتضي ذكر الله لانها مناجاة معه قال
عليه السلام المصلي يناجي ربه ولانها مشروطة بالنية وهي اخلاص الصلوة لله تعالى
سواء كان تلك الصلوة في وقتها او خارج وقتها ومن ثم قال الله تعالى ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء وانما تنهى عن الفحشاء بسبب وقوع الخوف من الله تعالى وعذابه من ارتكاب
الفحشاء ومنها ان لفظ الذكر في قوله تعالى اقم الصلوة لذكري مضاف الى المفعول والفاعل
متروك بتقدير لذكرك اياي وله معنيان احدهما اقم الصلوة وقت ذكرك اياي لان اللام
قد يجيء بمعنى الوقت كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اي وقت دلوك الشمس
والمعنى الثاني اقم الصلوة لان يحصل لك ذكري فتذكر لي فيها بالرغبة والرهبة ومنها ان الآية
بكلا معنييه يدل على مطلق وجوب الصلوة عند ذكر الله او لتحصيل ذكر الله وقد ذكر في اية
اخرى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا والقضاء مماثل للاداء مماثلة معقولة
ووجوب احد المماثلين موجب للآخر وقد حقق هذا المقام في الاصول الحنفية فلهم بيان قوله
القضاء يجب بما وجب به الاداء فايجاب مطلق الصلوة لذكر الله يدل على وجوب الاداء
والقضاء جميعا لان نفس الوجوب لا ينفك عنهما ووجوب الاداء ملزوم لوجوب
القضاء وايجاب الملزوم ملزوم لايجاب اللازم اذا تمهدت المقدمات فنقول متى كان
وجوب مطلق اقامة الصلوة عند ذكر الله تعالى بالآية متحققا وكان وجوب قضاء ما اذا
نام عنها او نسيها متحققا لكن وجوب مطلقها بالآية متحقق فوجوب قضائها في النوم والنسيان
متحقق ايضا اما وجود الملزوم فظاهر واما الملازمة لان المعاني اذا انحصر في خاصتين واحد
الخاصتين ملزوم لآخر فالدال على الملزوم دال على اللازم ايضا فان قلت المدعى هي الملازمة
بين وجوب المطلق وبين وجوب القضاء وما ذكرتم في بيان الملازمة انما دل على ثبوت الملازمة

قوله

مطلقها به

بين وجوب الاداء ووجوب القضاء وهي كالمستلزم الملازمة الاولى قلت اذا ثبت
نفس الوجوب يلزمه ثبوت وجوب الاداء اما عند من يقول بان نفس الوجوب
هو وجوب الاداء ولا مغايرة بينهما فظاهر واما عند من يقول بالمغايرة بينهما فلان المقصود
من الوجوب هو الوجود فالدال على الاول دال على الثاني فكون سبب احدهما مغايرا
لسبب الآخر لا ينافي كون احدهما لازما للآخر فان قلت في صورة النوم والنسيان نفس
الوجوب يتحقق ولا يلزم القضاء دون وجوب الاداء لانه تكليف الغافل بل اشد منه
وبهذا النكتة اجاب من قال بالعينية قلت اذا كان مطلوبا بنفسه فوجوبه يكون عبارة
عن المطالبة كما قلتم اما اذا كان لا بعينه بل لينقل الى خلفه وهو القضاء فوجوبه بهذا المعنى لا يقتضي
مطالبة بخصوصه بل يقتضي مطالبة احد الامرين اما عينه او خلفه الا ترى ان وجوب الاداء
في الجزء الاخير من الوقت متحقق مع انه لا يسع الوجود والاداء بخصوصه لكن المطالبة متوجهة
اليه لتحصيل خلفه الذي هو القضاء فنقول كما دل النص على مطلق وجوب الصلوة لذكر الله دل
على وجوب ادائها وكما دل على وجوب ادائها دل على وجوب قضائها عند فوت الاداء وكما دل
على مطلق وجوبها دل على وجوب قضائها عند فوت الاداء لكن دلالته على المطلق متحققة فيكون
دلالته على وجوب القضاء عند فوت الاداء متحققة ايضا وهو المطلوب على ان لنا ان نقسم
الدلالة على المطلوب في الآية من لفظ اذكرني لانك قد سمعت ان لها معنيين فيكون متعلق الايجاب
هو القيد اعني ايقاع الاصل له والمعنى حصل الحضور في الصلوة واذكرني فيها ولا تخلها عن ذكري
ان حملنا اللام على الغاية او اوقع الصلوة في وقت ذكري ان حملناه على معنى الوقت فعلى
هذا المعنى يكون وقت ذكر الله سببا لوجوب مطلق الصلوة كوقت ذكر الصلوة الغائبة
سببا لوجوب القضاء وهو المفهوم من الحديث وانها اعني ذكر الصلوة الفائتة لا تخلو
عن ذكر الله تعالى فيكون هذا الاستدلال لا يكون الذكر اللازم موجبا لمطلق الصلوة
على كون الذكر الملزوم موجبا للقضاء الذي هو داخل في مطلق الصلوة والاخفاء في ان هذا

ان هذا توجيه واضح كالاستدلال المنتظم وان حملناه على الغاية يكون النص بالاشارة دالا على
اتباع الصلوة الفائتة لاجل الذكر المكتوب من اللسان واحفظ حتى يحصل التشبث
الدافع من وقوع مثلها في زمان آخر هذا ما تيسر لنا في دفع الاعتراض المذكور
وانا اذا ذكرت هذا فلكي يكون بحثا غير مدفوع وان يوفي اية الاصول الحنفية
فداد عوا ان القضاء لا يجب بمثل حديث النص الذي وجب به الاداء خلافا
للشافعية والمعتزلة من اصحاب الحنفية فلهم ان تقولون اما ان يدل هذا الحديث
على وجوب قضاء الصلوة الفائتة بالنوم او النسيان او لا الثاني باطل فتعين
الاول وح كان وجوب قضاء تلك الفائتة بهذا النص لا بالنص الذي اوجب الاداء فبهم
يتحقق عن هذا الاستدلال من ادعى الاتحاد وعدم نقض آخر قال الباحث البحث
السابع روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سئل الصحابة عن الابتداء
من الصفا او المروة بانهما يبدء قال ابدؤا بما ابتداء الله تعالى فهذا يدل على
ان الواو للترتيب لانهم عارفون اللسان والم يكن للترتيب لما سألوا وقيل هذا
ايضا معارض بان الواو لو كان للترتيب لما سئلوا لانهم عارفون باللسان فتعارضا
تساقطا فبقي قوله عليه السلام دليلا على الترتيب فيه بحث لانه لو كان قول النبي
عليه السلام دليلا على الترتيب لكان الحجة متقدما على الاحتجاج لان الله تعالى بدا بالحج
او لا بما نعلم قال فحاج آلبيت او اعتمر فلا توجيه اقول لا خفاء ان البداية بالذكر
انما يدل على الاهتمام بشان المتقدم بالنحوي والذوق وليس هناك لفظ موضوع يدل
بالوضع على التقدم والتاخر مثل الفاء او الواو وعند من يقول بانها للترتيب وقد يقيد
ما سوى ناظر والخارج بخصوصية مقام يقتضي ذلك كما في تقديم السجود مع قوله تعالى اركعوا واسجدوا
واركعوا مع ان الواقع هو العكس المطابق للواقع كما في قوله تعالى واركعوا واسجدوا
فراد القائل بقوله فبقي قوله دليلا على الترتيب انه عليه السلام اداه الامر للوجوب

قد لا يقوله على الترتيب مخالفة هذا الامر لامن جهة بداية الله تعالى بالبقاء لان الباقي
بعد التساقط بالتعارض ليس الا الامر من النبي عليه السلام لا يقال التعارض انما وقع في كون
الترتيب وعدمه حيث استدل على كل منهما بكونهم عارفين اللسان فيجوز ان يكون الباقي
هي البداية بالذكر في كلام الله تعالى لانا نقول يتأتى فيها ايضا ان يقال من جانب المثبت انهم
عارفون باللسان ولو لم يدل الا البداية بالذكر على الترتيب لما سألوا ويقال من جهة
النافي ايضا هذا معارض بانها لو دلت على ذلك لما سئلوا لانهم عارفون باللسان فلم يبق
الا امر النبي عليه السلام الدال على الوجوب فسقط التعارض بحول الله تعالى فتنبه ايها المحقق

قال الباحث البحث الثامن ذكر في الصحيح القياسي كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يتحنث اي يتعبد فتعبد عليه السلام اما بالوحي او بشريعة من قبله من الانبياء عليهم السلام
اما التعبد بالوحي فبعيد الى قوله لان باب العبادة مبني على الاحوط **اقول** تلخيص جوابه
يستدعي تحرير اقوال العلماء في ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد قبل
البعثة او لا ففيها مقامان بين الاول الجواز والوقوع اما الجواز فلانه لا استحالة عقلا
في ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله وبإقراره بابقائها وجواز ان يكلفه بها ابتداء وفي
كل طوارئ الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها والنبيان وان اتفقا في البعض يجوز
ان يختلفا في بعض آخر ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون
شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاول
بدع غيرت بالثانية واما الوقوع فمحل الخلاف فانهم اختلفوا في ذلك على قولين الا
الاول انه لم يكن متعبدا بشرع احد قبل البعثة وهو مختار المحققين اصحابنا لانه عليه السلام
قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن امة نبي قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصحيح
وفق من شريعة ابراهيم عليه السلام وعندنا الثاني ان طائفة اثبتوا ذلك مختلفين فمنهم
فقيل كان متعبدا بشريعة نوح عليه السلام وقيل بشريعة ابراهيم وقيل بشريعة
موسى وقيل
بشريعة عيسى

عيسى عليهم السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما اذا
تقرر هذا قلنا ان نقول في الجواب بناء على القول الاول بان التقسيم في قول الباحث الآتي
لان تعبده عليه السلام اما بالوحي او بشريعة من قبله من الانبياء عليه السلام ليس بحاصر لان
ههنا قسما آخر وهو ان يكون تعبده بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم وغيرها وتحقيق هذا ان بدايات مقامات الانبياء نهايات مقامات الاولياء وكل
نبي ولي فاما نبوته فهي توسط بين الحق والخلق في ابناء الحق الى الخلق فاوضم اليه التبليغ
بالكتاب فهي رسالة واما ولايته فهي معاملة بينه وبين الحق مستصحبة لمكاشفات ومشاهدات
تكفيه له في التعبد بان يكشف له الحق كيفية التعبد له فيعبده لكشفه من جهته ولا ينكر هذا
الا معتزلي ينكر كرامة الاولياء ولنا ايضا ان نقول بناء على القول الثاني انا نختار ان تعبده
بشريعة من قبله من الانبياء عليه السلام قوله بان العمل بشريعة من قبله يتوقف على العلم بانه شريعة
من قبله وحصول العلم بانه شريعة من قبله اما بنقل اهل الكتاب وذا لا يجوز لعدم الوثوق بقولهم
فلعل في المنقول اشكالا ولا في النقل اختلالا او اما اذا كان كذلك يكون ذلك العلم حاصلا بالكتاب وذا ايضا
لا يصح لاحتمال التحريف المانع من التعبد قلنا نختار ان ذلك العلم لا بالعلم لنقل ولا بالكتاب بل
بالكشف المطابق الصحيح الغير المحرف من الكتاب وليس ببعيد من الولي ان يطلعه الله تعالى على التحريف
من الكتاب وغير المحرف منه فيعمل بغير المحرف ويطرح المحرف فلقد طرح اذني ان بعض المحدثين
ممن كان ولايته مبنية على الفتح الاكبر ممن يعرض عليه الاحاديث وكان كلما سمع حديثا صحيحا
يقول انه صحيح وفي خلافه بخلافه فاستكشف الحال بعض من حضر من خلص مريديه فقال
الى انوجه الى الروح المحمدي وكل ما اسمعه من حديثه فيمتثل بين يدي فاقول صل هو صحيح وكل
ما يشير فيه الى بنعم اقول انه صحيح وكل ما اشير الى بلا اقول انه غير صحيح فكان الامر في صحة الحديث
وللصحة في ما قاله ذلك الولي على ما تقرر بين علماء الحديث في الصحة وعدمها **قال**
الباحث البحث التاسع روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رفع عن امتي الخطأ

والنسيان والمقدر ههنا هو الحكم وهو مجرى على عمومه عند الشافعي لانه مخذوف من قبيل
المقتضى والمقتضى له عموم عندنا ولستدل الائمة الشافعية بان ظاهر الحديث يدل على رفع
الحقيقة وهو متعذر فالحمل على لازمه اولى الى قوله ولي في المذهبي بحث فاما على مذهب
الشافعية الى قوله فلما تعذر ارادة الملزوم تعين ارادة اللازم من غير تحمل اقول
من الخلافية من جملة المباحث المشهورة بين الحنيفية والشافعية واعلم اولا ان الباحث
وضع هذا الفصل في علم الحديث فكان المناسب ان يتكلم فيه بلسان المحدثين على ما يليق
بوظيفة علم الحديث وكلامه في هذا الحديث وغيره من حيث ما يتعلق بالاحكام من الوظائف
الفقهية مع انه سيضع لها فصلا على حدة ليتكلم فيه من حيث الوظيفة الفقهية و
مثل هذه المواضع يجري ايضا في الفصل السابق فانه تكلم فيها على بعض الآيات القرآنية
من تلك الحيثية الفقهية فح لا يتمايز الفصول وثانيا اقر كلا من المذهبي على وجه يندفع
عنه بحث الباحث في المذهبي وثالثا ابين ان ما نحن فيه من قبيل المحذوف دون المقتضى
واختم الكلام ببحث الطف من بحثي الباحث في هذا المقام فنقول قالت الشافعية
لما استحال العمل بظاهر هذا الحديث لاقتضائه الكذب في كلام الشارع لانه يقتضي رفعها
عن الامة بالكلية لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بنبينا صلعم الى يوم القيامة وكون
اللام في الخطاء والنسيان للماهية او لاستغراق الجنس حيث لا عهد خارجيا بالاجماع وقد
وقعا من الامة كثيرا فلم يصح رفعها حقيقة اقتضى تصحيح منطوق هذا الحديث ان يجعل شيء
غير منطوق فيه منطوقا فلما تعذر الحمل على معنى غير منطوق بطريق الوجوب تعين الحمل على جميع
افراد ذلك المعنى لكونه واقعا وسياق النفي معنى لان معنى قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطاء والنسيان لا شيء من خطاء ونسيان يقع عن امتي يكون امتي مواخذين بها وبهذا التقدير
سقط ما اورده الباحث على هذا المذهب بان غاية ما يفيده دليلهم هي اولوية الحمل على رفع
جميع الاحكام مع ان المدعى هو وجوب الحمل وهو المذهب وذلك لان دليلهم افاد ان الحديث افاد وجوب

معنى ما هو غير منطوق وله محملان راجح ومرجوح فالاولوية صفة متعلق الترجيح لا صفة الترجيح
فمعنى الكلام انه لما وجب ههنا تعيين احد المحتملين وجب تعيين ترجيح الراجح وان كان المرجوح محتملا
اللفظ ايضا لان المجتهد يجب عليه العمل بغلبة ظنه ولا يجوز له العمل بمقابل ذلك الظن الذي هو
الوهم وقالت الحنيفية لما استحال العمل بظاهر الحديث كما قاله الشافعية فقد تعين تقدير شيء على اضافة
الرفع اليه فتقدير الحكم لانه الذي يليق بهذا المقام الكلام لان تصرف الشارع في الاحكام لانه عليه السلام
انما بعث لبيان الشارع كالبيان الحقايق ولما ثبت تقديره فتغير ظاهر الكلام عند التصريح بذكره لا
تنقال الرفع عن المذكور الى المصرح بذكره كان الحكم مضمر المحذوف وان اعم عمومه بخلاف
المقتضى عندنا لكن سقط عموم المحذوف ههنا لانه صار مشتركا والمشترك لا يقبل العموم عندنا فلما
صار الحكم الاخروي مرادا ههنا وصولا ثم لم يرد الحكم الدنيوي فهذا صور تحرير مذهب الحنيفية وبحث
الباحث لا يدفع منه شيئا وانما هو على محاذاة مختارة في تقدير المذهبي وانت خبير بعد وقوفك على ما قررناه
من مذهب الشافعي ان قوله بان المفهوم من دليل الخصم ليس هو اللزوم حتى ينفي ويمنع ساقط ومندفع عن
التقرير الذي اسلفناه ثم ان قوله وقولهم يعني قول الحنيفية اللفظ انما يستلزم ارادة رفع جميع الاحكام
بواسطة ارادة رفع الحقيقة ثم الخ لا ورود له اصلا لانه منسوج على منوال ما ذهب اليه ابو يوسف و
محمد في مسئلة ابني الاكبر سنا حيث يلغوا الكلام عندهما لتعذر حكم الحقيقة والمصير الى الخلف
مشروط بامكان الحقيقة التي هي الاصل بناء على ان الخلفية عندهما في الحكم فهنا ايضا لما لم يمكن ارادة
الحقيقة وهو رفع الحقيقة ينبغي ان لا يصح ارادة لازمها ايضا بناء على الاصل المذكور لهما هذا وان على
الباحث ان يتشمر لدفع ما اورد في هذا المقام من الاشكال الذي هو اقوى ورودا مما اورده وهو
ان المحذوف الذي هو الحكم انما لا يصح ارادة العموم فيه ان لو كان اشتراكا لفظ الحكم بين الدنيوي
والاخروي اشتراكا لفظيا حتى يلزم عموم المشترك لم لا يجوز ان يكون اشتراكه بينهما اشتراكا معنويا
بان يراد بالحكم مطلق الاثر الثابت للشيء فهذا معنى يصدق على الحكمين وارادة العموم في مثله
جايز لا يقال انه حينئذ يكون خاصا لان التواطئ والاشتراك المعنوي لا ينافي الخصوص والخاص

من حيث انه خاص لا يصح ارادة العموم فيه لانا نقول المضاف الى المعرف باللام الاستغراقية
عام بقرينة الاضافة الى العام وذلك لان اللام في الخطاء والنسيان لم يرد به العهد ان
وذلك ظاهر ولا الحقيقة لان المتصور رفع احكام الخطاء والنسيان الصادرين في الخارج
عن المكلف لا رفع احكام الحقيقيات المتعلقات في الذهن فتعين ان المراد رفع الاحكام الجزئية
للجزئيات الصادرة للمفهوم منهما عن المكلف فقل ايها الباحث ما تقول في دفع سؤال الاشتراك
المعنوي في هذا المقام **قال** الباحث البحث العاشر روى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال ذكوة الارض يبسها الخ ولذلك جازت الصلوة عليها بعد ما وقعت فيها
النجاسة وجفت فيه بحث لان طهارة المكان تثبت بدلالة النص عليه وهو يعمل عمل النص
ولنا قاعدة مقررة وهي ان ما ثبت بالكتاب لا يتادى بما ثبت بخبر الواحد فلم لا يجوز الصلوة
عليها كما لا يجوز التيمم منها والمصرح في اكثر كتب الفقه خلافه فما وجهه **اقول** هذا سؤال
مذكور في النهاية بل ما من شرح من شروح الهداية مما وصل الينا الا وهذا السؤال مع جوابه مذكور فيه فحاصل
ما قيل في الجواب عنه ان الآية ظنية لان المغسولين تكثر تغير باضافة المراد به استطهار الثواب وقيل تقصير للمنع عن التكثر
والتخلاء فان الوسوسة كثيرا ما يجرون اذيالهم تكبرا وقيل المراد تطهير النفس عن المعايب والاخلاق الرديئة واذا
كان كذلك كانت ظنية الدلالة ولهذا لم يكفر منكر اشتراط طهارة الثوب والبدن عملا فيكون الدلالة كذلك فان قيل
فالطيب ايضا يحمل الطاهر والجنس وقد اشتهر ابو يوسف والشافعي ولا يجوز ان يكون مرادا بين لعدم صحة الاشتراك
المعنوي لا وهذا ضعيف لان الغين كالعام فيجب ان يجوز التيمم بالجص والنورة والكحل والزرنيخ وهو باطل اجيب بان الاحتمال في الطيب مسلم لكن الظاهر مراد بالاجماع كما تقدم
انما الخلاف في اشتراط النية فلا يكون اشتراط الطهارة قطعيا حتى يثبت بطهارة ثبت بخبر الواحد كذا ذكره الشارح
الشيخ اكمل الدين بن سكة العدوي هذا الجواب يحتاج الى البحث اعلم ان قد تقرر في شروح اصول البزدوي
ان موافقة الحكم للدليل لا يفيد ان يكون مستفادا منه فيكون قولهم بان الطهارة مراد من الآية بالاجماع في خبر المنع والبحث
انما ان يكون الآية الناطقة باشتراط طهارة الثوب والبدن اذا كانت ظنية الدلالة كما اختاره الفريقان فكيف ثبت بها
الاشتراط القطعي في الثوب بمجاسته فان ظنيتها غير مقصورة عما كان مستفادا منه بطريق الدلالة بل يتناول كل مستفاد من

من عبارته ايضا فما وجه التفصي عن هذين الاشكالين ايها الباحث **قال** الفصل الثالث فيما يتعلق بعلم
الفقه والهداية وفيه اجابات البحث الاول قال الله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
الخ ان في هذه الآية الكريمة جعل السفر والمرض قسيمين للحدث والحدث شرط لصحة التيمم مطلقا فكيف كان اولى
فرأوه صحيح في كتب الفقه فما وجه التقسيم مع ان الحدث بدون السفر والمرض غير مرخص وبهما بدونه غير
مجوز بين **اقول** بعد تذكرة ما سبق من عدم تغاير الباحث وفرقة الكلام على الآيات بين البحث فيما من حيث
وضيفة علم التفسير بينه من حيث وصيفة الفقه وعلى الاحاديث بين البحث فيما من حيث وضيفة علم الحديث
وبينه من حيث وضيفة الفقه بان الجواب عن تحقيق هذا يدفع سؤاله فنقول قسيمية الحدث للسفر والمرض وبدفع
قوله مع ان الحدث بدون السفر او المرض غير مرخص وبهما بدونه مجوز بين اما الاول فمقول لقسيمة الآية
ظاهرا بما من ايقاع التقابل بين مطلق الحدث ومطلق السفر والمرض بل المراد ايقاعه بين الحدث
في السفر او المرض مع العجز عن الماء لان الله تعالى لما بين الاصل وهو الوضوء والاغتسال في الاقامة
بقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ وبين الخلف عقيبه على وجه يتناول السفر والمرض والاقامة
بقوله او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء وانتم مسافرون او مرضى وعجزتم عن الماء
في الجميع وعذر خصنا لكم في اليتمم ويشبه هذا التقابل بما وقع في قوله عليه السلام اذا قلت هذا او
فعلت فقد تمت صلوتك اما اذا قلت هذا وانت قاعد او لم تقل وانت قاعد وبالخصوص اذا قعدت
قدر التشهد فقد تمت صلوتك سواء قرأت التشهد اولا وههنا ايضا المعنى على ان من كان
منكم مريضا او على سفر فاحدث او اجنب وعجز عن الماء او احدث واجنب في الاقامة وعجز عن الماء بان
كانوا في خارج المصر وانتم وهم عاجزون عن الماء او هو اظهر بالكتابة لعوز البرد على قول الى حنيفة
بل في الوضوء في البرد على رواية واما الثاني فقد لاح من تقريرنا هذا ان مناط رخصة التيمم ليس
السفر والمرض فقط بل العجز عن الماء سواء تحقق هذا العجز في السفر والمرض او الاقامة فاندفع
للعدو او فقدان الآلة واعلم ان سياق الآية ترتيب الرخصة على العجز عن الماء وباقي
الكلام تقصير وتمديد لصور العجز فلا اشكال لكن ههنا بحث آخر لا على الباحث ان يتفحص

بشانه ويكتب عليه جوّ اباو مولانا اتى بكلمة دعت الى التصريح بالجزء الاكبر الطهارتين دون
الاصغر الاصل وقد صرح به لكن لا يخفى ان المراد بالكلية عند اهل الصناعة هي الجامعة قال الباحث الصغير
ويعضد العلماء الشيعة رحمه الله عليهم على وجوب الوتر بقوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي
الوتر فصلوها ما بين العشاء والفجر الحديث بثلاثة اوجه ثم قالوا فاخر الاستدلال ولذا وجب
قضاؤها اجماعا كذا ذكره في الهداية قلت هذا محل بحث لان الاجماع على وجوب القضاء مع مخالفة الاماميين
ظاهر للمنع فما وجه هذا الاجماع اقول لهذا البحث ايضا ما قدمنا من شروح النقاية ولنقل ما
فيها ونقول قال الصفاقسي والاكمل وغيرهما من شارحي الهداية ان الاستدلال على قول ابي حنيفة
من وجوب الوتر بما رواه ابو خزمة الغفاري رحمه الله ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر فان
احد بانه افيد الزيادة الى الله تعالى ولسنة عما تضاف الى الرسول صلى الله عليه وسلم والثاني انه
قال زادكم والزيادة انما تتحقق بهذه الواجبات لا محصورة بعدد لان النوافل لانها نهاية لها فان قيل
السنن ايضا متذرة فهلا كانت زيادة السنن فيل له اعتبارها زيادة في الفرائض او لوجهين
احدهما انه اقرب الاحتياط والثاني انه لو اعتبرت زيادة في النوافل يكون الامر معها بحقيقته ولانه لا يكلم
ان يكون زيادة على السنن المفردة لانها لا تظير لها في الشرع ولا على السنن التي هي توابع
الفرائض ولذا ايضا لا يجوز لان الوتر منفرد بالوجوب خطأ الى آخر الليل ولهذا يكره تاخير العشاء
الى الوقت حتى قالوا بان اداء الوتر بالجماعة خارج رمضان اذا لم يقع لا لانه غير مشروع بل بالنظر
انه يستحب تاخيره الى وقت يتعذر حضور الجماعة فيه والثالث ان الزيادة على السبب اذا يتحقق
من جنس المزيد عليه لا يقال زاد في ثمنه اذا وهب له بل ابتداءً ولا يقال زاد على الهبة
اذا باع والمزيد عليه فرض فكذا الزايد الا ان الدليل عند قطعي فصار واجبا والوجه الرابع
ان الحديث ورد بالامر والامر للوجوب واستدل صاحب الهداية على الوجوب ايضا
بالاجماع على وجوب القضاء قال السيد الشريف جلال الدين الكلامي في شرحه
للهداية قوله بالاجماع فيه نظر حيث نقل عن ابي يوسف رحمه الله اذا خرج الوقت انه لا

الصفاقسي

متعذرة به

احتياط

باستحباب التاخير الى الزوال

لا يقتضي وعن محمد رح الله انه قال احب الي ان يقضي وعنهما ايضا انهما قالا
الوتر سنة مؤكدة عليه القضاء لو تركها وقال الشارح الشيخ الاكمل رضي الله عنه
في بيان هذا الاجماع قيل المراد بالاجماع اجماع اصحابنا على ظاهر الرواية فانه نقل عن
ابي يوسف انه قال لا يقضي خارج الوقت وعن محمد انه قال احب الي ان يقضي
وقيل المراد بالاجماع اجماع السلف لكنه لم يثبت الا بطريق الآحاد فجعل الشارح
الاول ما نقل عن ابي يوسف من عدم وجوب قضائه خارج الوقت وجه نظر الكل
اورده على دعوى الاجماع وكذا جعل ما نقل عن محمد من قوله احب الي ان يقضي
من تمام في كل الوجه وجعل الشارح الثاني صدين توجيها وبيانا للاجماع وكلى
في كل من كلامي الشارحين بحثا اما في كلام الشارح الاول فلانه ذكر في آخر كلامه
ما يصلح دفعا للنظر حيث قال وعنهما ايضا قالا السنة مؤكدة عليه القضاء
لو تركها فان قوله عليه القضاء بكلمة على يدل على انهما قائلان بوجوب قضائه فا
فلا يستقيم دعوى الاجماع واندفع الاشكال عن صاحب الهداية فكان ينبغي لهذا
الشارح ايضا ان لا يرسل نظره في صورة الوارد الذي لا جواب له وان يقول
ويحكم الجواب عن هذا النظر لانهما قالا في رواية عليه القضاء للكل واما
في كلام الشارح الثاني فلانه لم يعترض على الهداية بل اخرج كلامه في بيان الاجماع
مخرج التسليم لكن مع انه يتوجه عليه نظر الشارح الاول ولم ينقل الشارح الثاني
الرواية الاخرى عنهما مع انها يتمشى دعوى الاجماع منهما والحاصل ان
احدهما رام اصلاح الفاسد والآخر رام افساد الصالح ولم يف بيان كل
منهما على ما قصده قال الباحث البحث الثالث قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية اعلم ان الله تعالى
امر بالغسل والغسل فعل اختياري فيكون المامور به المطلوب المكلف به الفعل

الاختيار فاذا كان كذلك فبأي حجة الحق الانفعال الذي هو ليس بفعل اختياري
بالفعل الذي هو فعل اختياري فان قلت ثبت بدلالة النص قلت الالحاق
بالدلالة انما يتصور بما فيه الاولوية او المساواة وههنا لا يتصور شيء منهما وغيره
غير ظاهر فكونه سببا للالحاق الانفعال بالغسل لما وجهه **اقول** وجهه هين لمن
ذاق شطرا من طعام الفقاهة فان امر الشارع قد يتوجه الى شيء بخصوصه بحيث يكون
خصوصية عين المأمور به هي متعلق القصد ومناط الايجاب وقد يتوجه اليه من حيث امر
اعم منه وهذا حديث اجمالي لا يتضح تفصيله حق الاتضاح الا ببيان مقدمة وهي ان تكليفات
الشرع على طريقين احدهما ما يكون بما هو تعبد محض لا يدرك فيه معنى معقول كمقادير الصلوة والزكوة
والحدود والشعائر للتنبيه على الاعلان كالاذان والجمعة والتكبيرات العيد والتشريق فمثل
هذه المشروعات لا يتصور الالحاق ولهذا لا يجري القضاء فيها على تقدير فواتها والثاني يكون
بما يدرك وجه الحكمة في التعبد بمثله اما بالنظر الى ادراكه كل احد بل يختص درکه باهل
الاستنباط والاجتهاد او بالبداهة بحيث يعرفه كل من هو من اهل اللسان فيلحق به غيره
بالقياس في الاول وبدلالة النص في الثاني اذا عرفت هذا فنقول الامر بالغسل والمسح
في الآية الوضوء ويغسل كل البدن في آية الغسل من قبيل الثاني لان المقصود والحكمة فيه هو
تحصيل الطهارة التي يتوقف عليها صلاحية المصلي للمناجات مع الرب لا خصوصية للمباشرة
الاختيارية وكان الحكمة في النهي عن التاقيف هي الزجر عن الايذاء والايلام فدخل فيه القرب
والشتم وغير هما مما يوجد فيه معنى الايلام بطريق الدلالة فتي الحقيقة يكون المخصوصية صورة التاقيف
من الآلات المحصلة للمقصود فالمقصود يكون كل ما يحاثله في الآلية او يفوقها ملحقا به بالدلالة
كذلك الحكمة في الامر بغسل محال ومسح آخر هي استصحاب ما به يليق للمناجات مع المعبود سواء حصل ذلك
المعنى بالفعل الاختياري او لا يوضحه ان طهارة الثوب والمكان ايضا من جملة تلك الطهارة حتى لو امكن
حصولها لا بالماء واستعماله لكفى بان يقطع من الثوب موضع النجاسة ويستصحب الباقي ففي الحقيقة
يكون كل واحد مما في ضمنه الطهارة يكون آلة للطهارة واما ان الانغسال ليس عسا وللغسل

تم حصول المساواة في المعنى المقصود وان حصل التفاوت من وجه آخر فان قلت ان الامر بقصد
كون المأمور آتيا بما امر به باختياره كونه تكلفا واحتياج التكليف الى الاختيار قلت الاوامر المتعلقة
بالشروط الشرعية لكونها حسنة بمعنى في غيرها لم تقتض صدورها من المكلف قصدا لان الشرط
يدار على وجودها مطلقا لا وجودها قصدا الا يرى ان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله امر بالسعي مع انه
لا يقتضي صدور السعي قصدا بل لو لم يوجد السعي اصلا بان في المسجد فلما صبح يوم الجمعة وهو المسجد ولو كان
ههنا الامر يقتضي وجود خصوصية السعي لكان كما ان يخرج من المسجد يوم الجمعة ثم الاتيان اليه
بالسعي فان قلت الاشكال باق بحاله لان الامر طلب وتكليف يوجب اداء ما امر قلت في جوابه هلا
عوض العلماء ان كل امر فهو طلب لا محالة لكن الامر المتعلق بتحصيل الشرط معناه امر ا بالمشروط المسبوق
بوجوب الشرط لانه يقصد فالمطلوب في مثله هو تحصيل المشروط بتلك الصفة فان قلت ان كان الآتي
بالمشروط مع شرطه آتيا بالواجبين كما ذكرتم لزم ما ذكرنا من لزوم المباشرة بالاختيار
وان كان آتيا بواجب واحد فاما ان يكون متعلق وجوب هذا الواجب هو المشروط فقط فلم يصح وقوعه
مقدمة الواجب واجبا او الشرط فقط فلم يصح قولكم بان معنى تعلق الامر بتحصيل الشرط هو الامر بالمشروط
المتقدم على الشرط وان المطلوب هو تحصيل المشروط بتلك الصفة قلت نختار الاول ولم يلزم لزوم
ما ذكرتموه وانما يلزم ذلك ان لو كان كل من الوجهين مقصودين بالذات اوليس كذلك فان وجوب الشرط
حكم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا الى الوجوب بدون الاختيار ست في ضمن وجوب الشرط
وان كان لا ست الوجوب القصدي بدون احتراز من التكليف فالاختيار والشعور انما يلزم في الواجب القصدي
دون الضمني فلسامل

الباحث الخامس الرابع قال في الهداية واولى الكنس بالامامة اعلمهم بالسنة
وعن ابي يوسف اقرؤهم لان القراءة لا بد منها والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة ولم يفرق لان اللازم من هذا الدليل
غير مطلوب والمطلوب من غيره لازم لان المطالبات اولوية الاقرائية لا اولوية القراءة يعني ان الذي يلزم من الدليل
هو اولوية القراءة وهي غير مطلوبة والمطلوب من سواد اولوية الاقرائية وهي غير لازمة من الدليل فان قيل
اصل الاقرائية فرض واصل الاعلمية غير فرض قلنا الاعم فان اصل الاعلمية هو العلم بالسنة

ثابت بعض وجوب الشروط ...

والسنة هي الطريقة المسلوكة وهي تعم الفرض وغيره فلسامل فاتوجيه لاخفاء في ان
القراءة في الجملة ولو قدر ما يجوز به الصلوة والعلم في الجملة بمقدار ما يجوز به الصلوة لا يكون بينهما
التفصل اذ لا صحة للصلوة بدونهما والاولوية في الامامة بعد ما حصل به الصلوة فلا يصح ان يقال
اولى الناس بالامامة هو القارئ العالم او العالم دون القارئ لان القراءة يعد الجواز لا ينفك
صلوة صحيحة عنها فلا ينفك احدهما عن الآخر فبينهما مساواة بالنسبة الى الصلوة الصحيحة فالاولوية
انما يجري بين ما هو فوق قدر الجواز من القراءة وبين ما هو وراء الجواز من العالم والمراد بالعلم
المتفاوت نقصانا وكمالا كالعلم بالفقه والاحكام الشرعية ولا خفاء في تفاوت الفقهاء
في الفقه وكذا بين القراء فقارئ واقرأ وتفاوت القراءة قد يعتبر كسبا كالتكيف بان
يكون احدهما احسن تجويدا من الآخر وقد يعتبر كسبا كالكم بان يكون في حفظ احدهما من القراءة
اكثر مما للآخر وقد تقرر ايضا ان كثير القراءة مثل قليلها في وقوعها من القراءة المفروضة
بعد الوجود في نفوذ بان من هو اقرأ اي اقدر على القراءة كيفا وكما اولى بالامامة ممن هو اكثر
علما بما يتعلق بالصلوة مما هو فوق قدر الجواز وانما قيدنا بهذا لما بينا ان قدر الجواز من العلم
ومما لا ينفك عن قدر الجواز من القراءة فالزايد من العلم هو المتفضل عليه وليس احتياج
الى ذلك الزايد بل انما يحتاج اليه اذا عرض ما يقتضي ذلك العلم مثلا مسائل سجود السهو
مثلا اذا عرض عليه ما يوجب سجود السهو يحتاج الى علم فالقدر الزايد من العلم مع انه ليس
بركن للصلوة وانما هو بل هو للمشدد ليس بمحتاج اليه دايما بل حين لو عرض ما يوجبه
بخلاف القراءة الزايدة على قدر الجواز فان المصلي لفقر اليه كل يوم وليلة في خمس صلوات
لانها سنة القراءة من الطوال والاوساط والقصار فاذا الخفا العبارة في هذا الدعوى
يكون كما نقول وعلى تقدير تسليم واولى الناس بالامامة هو اقدرهم على قراءة القرآن لتبلس المصلي
بها في جميع الصلوة دايما بخلاف الاقدر على العلم الزايد على قدر الجواز لان ذلك العلم كثيرا ما لا يحتاج
اليه في الصلوة بل المصلي يعرض قطعا من الصلوة ايام عمره ولا يعرض عليه في صلوته ما يوجب لكن

والعلم الزايد

ولكن العلم الزايد وابو يوسف نظر الى الكمية وهي ان القراءة انما تحتاج اليها لاقامة ركن من اركان
الصلوة دون غيره من اركان الصلوة بخلاف العلم فانه يحتاج اليها في جميع الاركان فان قلت
سبق في التقريب حتى يندفع اعتراض الباحث عن كلام الدخول صاحب الهداية قلت
ان مطلق القراءة يتناول القليل والكثير وهما سواء في الركنية لعدم الدخول في الوجود فتقييم
الاستدلال بالتبادل الكلي للصلوة بهذا المطلق على ان الاقدر عليه هو الاولى بالامامة وهذا الاستدلال
حسن الانتظام فقول ما الذي يلزم من الدليل سواولوية القراءة ان اراد به القراءة
التي هي قدر الجواز فلا نم ان الدليل لم يقل الا اياه وان اراد المطلق والزايد عليه فهو عين المراد بالا
قرأ به فالا يعم بالاقرأ الا الاقدر على الزايد على قدر الجواز الباحث اللحاني الخامس

سواء غسل المرافق فرض عند الاية فلا فائدة فراعلم ان الفرض يطلق على معنيين احدهما
ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه والثاني ما يفوت الجواز لغواة وسمي الاجتهادي كغسل
المرافق والعمامة وحجره والغرض في هذين الامرين لكن القراءة الزايدة على مقدار ما يجوز به الصلوة
والف آية يقع من الفرض بلا خلاف عند احد فلاي معنى سماه العلماء فرضا

صاحب في كتبه هذا ذكر ما لا يعنيه وترك ما يعنيه اما الاول فلان ذكر على المرافق مع خلاف زفر مما لا يعنيه
لان غرض الاعتراض بخروج القراءة الزايدة على ما يجوز به الصلوة عن مسمى الفرض الاعتقادي العلمي مع
ان الاية حرجوا بانه يقع عن الفرض والف آية فان قلت ذكره ليكون مثلا للفرض الاجتهادي
قلت يكفي فيه قول كغسل المرافق ولو لم زيادة تصريح بغرضية العملية كان ينبغي ان يقول
كغسل المرافق عندنا خلافا لزفر فقول البحث الخامس هو ان غسل المرافق فرض عند
الاية بان جعل على البحث مع ان اعتراضه مبني على آخر ليس على ما ينبغي واما الثاني فلانه لم يتبين
عدم صدق كلامه من توريق الفرضين على صورة النقض على القراءة الزايدة وهو مما يلزمه ويعينه
ادبه يتم ما قصده من كلامه فان قلت انا لم نذكره اعتمادا على ان عدم صدق المعنيين على تلك الصورة من
المثال فان ما وراء قدر الجواز لا يسمى فرضا بهذا فلم يصدق المعنى الثاني الذي هو اداء الزايد واضعف فاذا لم يصدق

الاقوى بالطريق الاول قلت ههنا فان من يتعول بانه ينتفع الغرض مع سلم ذلك والتحقيق الذى لامحيد عنه
وبه يتم الخواص اعتراض الباحث هو ان فعل المكلف اذا وجد فى الخارج فلابد ان يكتنف بامور
زايدة على معنى ذلك الفعل كابقاعه فى وقت كذا او تحصيله فى ضمن فرد كذا فعلى الدخول
فى الوجود هو دين فى الذمة ينتصف بالفرضية القطعية او الظنية فاذا وجد الخارج فى ضمن آخر فرد
كان مسقطا للامر فى الذمة لكن لوجود ذلك الفعل فى الخارج طريقان احدهما ما هو اداء فى حرامه لا
تعيل التغيير والتخريب والا يفوت اصل الجواز بذلك لمقدار الآية فى القراءة كالمكث القليل فى الركوع
والسجود عند من يقول بفرضية البعد بل الثانى ان يحتج اذا وجد فى الخارج مع قيد او قيود لو بدل
ذلك القيد بمثله او نقص قيد من القيود نقضها بتحقق فرد آخر فذلك المجموع المقيد مع قد احتج حيثيتان
حيثية كونه فردا لذلك الفعل متضمنا لمعنى الفعل فى نفسه فبهذا الاعتبار يصدق عليه الفرض
وهو المعنى بقولهم يقع المجموع عن الفرض والحيثية الاخرى هى حيثية ايقاعه فى ضمن ذلك القيد الزايد
فهذه الحيثية لا يتصف بالفرضية لان تاركها لا يستوجب العصيان لذلك قلنا فى القراءة بانها
اذا وجدت فى ضمن الف آية مثلا وهى من جملة افراد القرآن فمن حيث تحقق فعل القراءة فيه يتصف
بالفرضية ومقابله عدم وجهه قراءة ومن حيث ايقاع ذلك الفعل فى ضمنها ولحاظ خصوصية
تلك الالف آية او خصوصية كونها سورة البقرة وآل عمران مثلا لا يتصف بالفرض بل بالجواز ومقابل هذه
الحيثية وجود المطلق فى ضمن قيد آخر الا يرى انه اذا اقتصر على الفاتحة يقع عن الفرض والواجب جميعا
فيجتمع ههنا ثلاث حيثيات احدها يكون قضاء والاخرى يكون واجبا وبالثالثة يكون جايزا وقس
على هذا الركوع والسجود وصح فاقلنا الاصح الظهر اذا صلاها فى اول الوقت يقع مرتفعا
عليه من الفرض وسقط عنه فرضه مع جواز الظهر فى سايراوات الظهر لانه موسع فههنا ايضا
اجتمع حيثية المطلق وحيثية ايقاعه فى ضمن خصوصية الجزء الاول فمقابل الاول تقويتها راسا
ومقابلة الثانى هى فى سايراجزاء فان قلت لو كان الامر كما قلتم كان الفتح على الذى يخص فى قراءته
فى الزايد على مقدار الجواز وفى الصلوة اذا وقع من زلة القارى فيما وراء الجواز مالو وقع فيه

فى لقد قلت الملازمة مسلمة والبطلان اللازم لا فقد صح فى الرواية جوازه الفتح فى الزيادة ايضا وفى
الصلوة اذا قرأ فى الصلوة جميع القرآن مثلا ثم وقع مثله من الذاكرة ما هو من الفساد
فى وقوع الكل من الفرض فى القراءة وعدمه فى الركوع والسجود وعند من لا يقول بفرض
البعد بل ان الركوع والسجد لفظان خاصان مطلقان على الاقل والواجب لتعدد فى الآية فالقول
بفرضية الزايد على الاول قول بالزيادة على النص وابطال للخاص بخلاف آية القرآن فان كلمة ما فى قوله
فاقرؤا ما تيسر من القرآن عامة وانما يتعين المجموع عملا بالعموم لانها ينطلب بالتيسر فاذا وجب الجميع
ينقلب التيسر اذ حصار المجموع من النسبة لسد احد الكميات بالنسبة الى المفهوم
الكلى كنسبة مجموع الآحاد بالنسبة الى مطلق الآحاد فى قوله لا شرب الا ماء او ما دون المجموع هذا
والكلام بعد محل تعب وهو ان صاحب الكشف وغيره من محققى علم الاصول قالوا بان مقدار الزايد
على قدر الجواز من القراءة ركن زايد مثل الاقرار باللسان فى الايمان كما ان الاقرار اذا وجد بعد ركنا
والا ظاهر عليه كذلك القراءة اذا لم يوجد الا قدر الجواز لم يحرز عدم الزايد واذا وجد بعد الجميع ركنا فهذا
الكلام يدل على ان المجموع مركب من الركن الاصلى والركن الزايد وهو ينافى ما قلتم من ان المجموع
احد جزئيات مطلق القرآن الباحث باللحث السادس قال فى الهداية و
واقل الحيض ثلثة ايام وليا ليها وما نقص من ذلك فهو استحاضة انتهى فاذا لم يحل ثلث ايام
على اقل الحيض قدر العلامة المضاف فيكون تقدير واقل مدة الحيض ملة ايام وليا ليها فيه تامل
لان تقدير المصلة لا يستقيم بالنسبة الى قول وما نقص عن ذلك فهو استحاضة لانه يلزم ما يلزم
عن وسوحل الاستحاضة التى هى الدم على الزمان الظاهر فما توجيه استقامته
ان الضمير فى قوله فهو راجع الى الدم والعايد الى المبتدا الذى هو الموصول فى قوله وما نقص من فلذلك تقدير
الكلام والمدة ما نقصت من ثلثة ايام فالدم السايل فى الاستحاضة فيصح الحمل اعنى حمل الاستحاضة على الضمير
الراجع الى الدم الدال عليه لفظ الحيض او نقول راد بما نقص الدم ولا حاجة الى العايد ويكون المعنى
والدم الذى نقص عن ذلك اى عن دم الحيض الاقل فهو استحاضة والامر فيه عسير فان ارتكاب هذا

المقدار من التقدير لتصحيح الكلام ليس اول مامر وكرت في الاسلام ولنورد انما لحتا ينفع المحصل المقدمات
الفتوى وهو ان ثبوت الاحكام بسببها هو يتحقق باحد اربعة الاول لاقتضاء كثبوت الاحكام من التصرفات
الانشائية من غير تحلل مانع الثاني الظهور وهو ان يتبين ان الحكم كان ثابتا من قبل الثالث الا
للاستناد وهو ان يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا الى السبب كثبوت الملك للمشتري
بالخيار بسقاط الخيار مستندا الى السبب السابق الرابع الانقلاب وهو تبدل البتة الى الكفارة بعد الحنث
فثبوت كلم الحيض بعد تمام ثلثة ايام من اى قبيل هو لابد من بيانه يتكلم عليه الى السابع
وكرخ الهداية وغيرها من المطولات والمختصرات ان معلومية المكفول له شرط لصحة الكفالة والمفهوم من الاية
الكريمة فالمكفول خلاف ذلك وهو تحول تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم الاية فالمكفول له وبه مجهولان
في هذه الاية وجهالة المكفول به وان كانت غير مانعة لصحة الكفالة ولكن جهالة المكفول له مانعة عن صحة
الكفالة والمفهوم من الاية جواز الكفالة مع مجهولية المكفول فاوجه
استدل ايمتنا بهذا
النص على جواز تعليق الكفالة بالشرط لان فيه معنى تعليق الكفالة بالشرط بجئ الصواع ويدل على جواز
الكفالة مع جهالة المكفول له مجهول ههنا فانا ان قيل قد ظهر انتساخه لان الكفالة لا تصح مجهولا حقا
والمكفول له مجهول ههنا قلنا هذا امر من جواز الكفالة مع جهالة المكفول له وجوازها مضافة الى سبب الوجوب بالمال وانتساخ الاول ٧ وجوب ع
لا يدل على انتساخ الثاني وهذا الاجماع منعقد على صحة الكفالة بالدرك هي مضافة الى سبب الوجوب بالاستحقاق الى
ههنا كلام صاحب الكافي فوجه اندفاع بحث الصاحب سيظهر بما نقله من كلام صاحب الكافي وذلك انا نقول قول
الباحث بان جهالة الكفالة مانعة عن صحة الكفالة والمفهوم من الاية جواز الكفالة مع مجهولية المكفول له مسلم
واحدة من مقدميه اما الاول فظاهر مقر بنى الاية واما الثانية فان الجواز ان كان مفهوما منها لكن هذا
الجواز قد نسخ في شريعتنا دل ذلك اجماع ايمتنا على عدم صحة الكفالة المجهولة واذا قد اندفع بحثك ايها الباحث
فاستمع لما يتلى عليك من سوالين يتعلقان بالكفالة فعليك ان تحسن الجواب عنهما السوال الاول ان
الاستدلال بهذا النص الخ يقول من جاء به حمل بعير وانا به زعيم على جواز الكفالة مما لا يقبح لان الكفيل
من يكون ضامنا عن الاصل نفسه وهذا القائل مستاجر ضمان للاجرة بحكم العقد سواء كان اصلا
والمستاجر ع
الغرم ع

اصلا في الاستيجار او وكيلا من غيره وكان ضامنا للاجرة بحكم الاجارة لا بحكم الكفالة السوال الثاني
ان علمائنا وجهوا كون الكفالة عبارة عن ضم ذمة الى ذمة في المطالبة دون الدين قائلين
بان هذا القول اصح بناء على ان الدين هي نفس ذمة الاصيل كما كان حيث لم يبرا مكفول الكفيل
الكفالة اذ بدلت ثمنا ان الكفالة عن الحوالة وقد عورض هذا الوجه بان الرجحان مع القول الاخر وهو انها
عبارة عن ضم ذمة الى ذمة في الدين ولهذا لو وهب له صح وطلبة الدين من غير عليه الدين لا يصح
فظهر ان الدين وجد على الكفيل فاذا القول الباحث فدفع هذه المعارضة عن الوجه الاصح
الباحث البحث الثامن قال الفقهاء الاصل في الكفالة قوله تعالى حكاية عن
اصحاب الكهف فابعثوا احدكم بورقكم هذه الاية اخبر الله تعالى ان اصحاب الكهف كلموا واحدا منهم شراء
الطعام وما قص الله من الامم الماضية بلا انكار يكون شريعة لنا ما لم يظهر ناسخه هذا كلامهم ولقائل
ان يقول لم قلتم انه لو كيل لارسالة ذكر الفقهاء في الفرق بين الوكالة والرسالة
ان الوكالة نيابة وخلافة بخلاف الرسالة فانها سفارة ليس الا فان الرسول هو الذي يبلغ عبر
المرسل الى المرسل اليه ولا يقوم مقام المرسل في التصرف وللوكالة لوازم شرعية لا توجد في
الرسالة منها ان الوكيل يضيف العقد الى نفسه فيقول بعت او اشتريت وكذا ذلك واما الرسالة ٧ بالوجه ع
فمجرد حكاية وتقول قال فلان وقد ارسلني اليك انى قد بعت كتابي هذا من فلان ولهذا يقول
بان الوكيل في النكاح سفير ومعبر لا يضيف العقد الى نفسه ولا تقول تزوجت فلانة بل يقول
زوجها من فلان ومنها ان حقوق العقد يرفع الى الوكيل دون الموكل بخلاف الرسول فانها
يرجع الى المرسل دون الرسول ومنها ان الامر بالبيع والشرى لوكيل لا ارسال فاذا امر زيدا
عمرو مثلا بان يبيع له كذا او يشتري له يكون الماموره وكيلا ماموره الا مرا ذا تمهد هذا فنقول نص ايمتنا
بان اصحاب الكهف امروا على احدهم بشراء الطعام بالورق وقد سمعت ان الامر لوكيل وانابة وقد انا
بوه منابهم في شراء الطعام حتى ان مدة اقامة البلد لم يقل لاهل البلد انهم يشتوا لهم ليبيعوا
اليهم شيئا لكن لما اضطر آخرا الى افساد الشرذكر لهم دليل هذا على انه كان وكيلا من قبلهم في الشراء

الطعام فاستقام حجة على مدعية الوكالة وان كان شرع من قبلنا لان قصة لوط من غير نكير ويكون
ايضا شريعة لنا صالحة للتمسك واعلم ان الحقيقة قد تداولت السنتهم على ان الولاية المتعدية
فرع الولاية القاصرة وهذا يقتضي ان لا يصح توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر حتى يتعدى من الوكيل مع انه يصح هذا
التوكيل عندنا اه ح فاوجه قولهم هذا الباحث البحث التاسع في الهداية ولا جذع
من سقف ودراع من ثوب لا يكون تسليما الا بحضرته بحث لان الضرر ملتزم رضي من الباعة
فكيف يجوز ان يكون سببا لفساد البيع فليتبين وجهه قد تبين وجهه في الموضع
الذي اوردوا هذا السؤال وذكر ان شارحي الهداية رحمه وكذا صاحب الكافي ذكروا عقيب تلك المسألة
هذا السؤال مع جوابه لهذه العبارة لا يقال انه التزم الضرر ورضي به لان التراضي بدون العقد
غير معتبر والعقد لم يوجب عليه ضررا وفي الفوائد العقد مشروع والضرر غير مشروع فالعقد الذي فيه ضرر
لا يكون مشروعا ولا يلزم مما بأنه لا يسلم فيه هو ان المال بالاستهلاك لقائل ان يورد نقضا على قولهم
بان العقد لم يوجب عليه ضررا ببيع الحمام في الدار اذا لم يكن اخراجه الا بغلق الباب فان العقد فيه
ايضا يوجب عليه ضررا الباحث البحث العاشر قال في الهداية فلهذا وجب ان يرجع
قبل قبول الآخر لخلو من ابطال حق الغير فيه بحث لان الخلو عن ابطال حق الغير ممنوع لان الآخر
حق القبول وهذا لا يمكن ابطاله لليقين ان المدين لو دفع المال الى من يدعي الوكالة لا يكون له حق
الاسترداد وكذلك لو دفع الى وكيل له لقضاء دينه مالم يقع اليأس عن القبول واجازه رب الدين
فما وجه دفع هذا المنع اقول قاسوا ما نحن فيه على ما عجل الزكوة الى الساعي قبل تمام الحول فانه لا يتمكن
من الاسترداد قبل تمام الحول لتعلق حق الفقير به وعلى ما وقفت عليه المكفول عنه المال ان الكفيل قبل ان
يعطي الكفيل الى صاحب المال شيأ ليس للمكفول عنه ان يرجع الى الكفيل لتعلق حق الكفيل به على اعتبار
قضاء الدين من ماله ثم اجابوا بالفرق اما في الزكوة فلان نصاب قبل تمام الحول علة تشبيه السبب
فتعلق حق الفقير بالمحل نظرا الى وجود اصل العلة واما في الكفالة فلان الكفيل ح جب على المكفول
عنه مثل ما وجب عليه ولهذا صح ابراء الكفيل المكفول عنه قبل اداء الكفيل والابراء عن الدين قبل

قبل الدين لا يصح الا ان المطالبة يتأخر الى وقت الاداء فيكون لمن له الدين المؤجل ملكه لم يقبضه
فما معنى مجرد ايجاب السبب لم يثبت للمشتري في المبيع ملك ولا حق ولا حق قبل شرائه غاية
الامر انه يثبت للمشتري في المبيع ملك ولا حق متصل شرائه حق التملك ولكن هذا لا تعارض حق
الملك فلو لم يكن للوجوب الرجوع يلزم تعطيل حق الملك بحق التملك وهذا لا يجوز الا يرى ان لا يجوز
التملك ويجوز في قال الابن ثم ملك يجوز التصرف كمعاش واداء فضل هذه النكتة التي اجبنا
عن قياس نحن فيه بالكفالة بحسب ما ذكره الباحث من المجلس لو كان فليتأمل وها انا اورد
سؤالا آخر هو اشكل من سؤال الباحث على قول صاحب الهداية ولا ينعقد بلفظي الامر والمستقبل
بخلاف النكاح وقد مر البحث الفرق هناك لمنع في اول كتاب النكاح حيث قال له وينعقد بلفظين
يعبر بهما عن الماضي والآمر من المستقبل مثل ان يقول زوجتك فتقول زوجت فقلنا لان
يقول الكلام في شطر حتى العقد هل يصح المستقبل لان يقع الا شطر العدام بحيث لا يكون ما مضى
فجوز ذكره في النكاح دون البيع وقول صاحب الهداية في تعليل جواز ذكره في النكاح بقوله لان هذا توكيل
زوجت قايما مقام شطري النكاح وقوله اذ هي سابقة عليه توكيلا الا شطر الشرط فاكون العبارة
الواحدة قايمة مقام العبارتين فاخر كلام صاحب الهداية ينافي اول كلامه فما وجه صحته
الباحث الفصل الرابع في علم الاصول وفي الحادي البحث الاول فيما ذكر في الشرح المصدر من
قوله بل لنسبة بجانب ما وضع له للحوقال التفتازاني رده فيه بحث لان عدم التناهي لا ينافي نسبة
الاكثرية لان معنا ما زيادة عدد، كما يقال ما فوق العشر اكثر مما دونه ولقائل ان يقول ان هذا
الكلام جار مجرى العرف فانهم كثيرا ما يبنون النسبة من احد الطرفين وينوفا بعد العلة والعبارة
لا صحة النسبة كيف والمقام يقتضيها فما وجه ما ذهب اليه التفتازاني الباحث الثاني قال التفتازاني
ايضا نعم لو اضيف الاكثر الى غير المتناهي مثل اكثر السماء على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معنا ما
ما فوق النصف ولا يضف لغير المتناهي هذا كلامه فيه بحث لان لقائل ان يقول عدم التناهي لا
يقتضي عدم النسبة كالنصف والربع وغيرها فان العشرة اذا ضعفت مرات غير متناهية

لعلي ان تكون قول الكل ع
بالنكاح والواو سوطرف في النكاح دون البيع

تحصيل تضعف الخمسة في ضمن تضعيفها ان الحاصل من تضعف الخمسة ونصف الحاصل من تضعيف
السنة في ضمنها مرات غير متناهية زايد على نصف الحاصل من تضعف هو ظاهر
هذا البحثان تكلمنا عليها بتمرة لان احدهما متصل بالآخر فاعلم ايدك الله الكلام العضدي اولا
ثم ما قال السعد ازاني ثانيا ثم ما قاله الابهري ثالثا ثم انقد ما هو الحق راجا فانظر ماذا ترى
واحكم بين الكل بالحق والتكلف مقول قال الشارح عضد الدين رحمه الله سلمنا لو لم يكن المشترك
واقعا لكنت اكثر المسميات عن الكلام واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية
وهو ظاهر والالفاظ متناهية لانها تركيبها من الحروف المسميات من الحروف المتناهية لمعنى واحد كان الموضوع له
متناهيا ويخلو المعاني الباقية وهي الاكثر بل لا نسبة الى ما وقع له لعدم تناهيها والشارح السعد ازاني
لما فهم من النسبة المنفية بطريق الاضراب هي نسبة الاكثرية لانها هي المثبتة في الجملة الاولى المفرغ
عليها الجزم او على ان عدم التناهي لا ينافي نسبة الاكثر فكانه فهم من النسبة ههنا النسبة
الحكمية في قوله ويخلو المعاني الباقية وهي الاكثر فقوله وهي الاكثر الحكم بثبوت نسبة الاكثرية ثم
لما نظر الى عدم تناهي تلك المعاني اضرب عن الحكم بثبوت نسبة الاكثرية الى نفي تلك النسبة قائلا
بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها فاورد عليه ان عدم التناهي لا ينافي نسبة الاكثرية لان
معناها زيادة عدد كما يقال ما فوق اكثر مما دونه وقول التفتازاني فهم الى معناه ان للفظ الاكثر
استعمالا بمن بطريق التفصيل بان يقال المعاني الباقية من الوضع اكثر من الموضوع له دلالة وضع
نسبة الاكثرية فيه ضرورة صحة زيادة غير المتناهي على المتناهي مستعملا بالاضافة مثلا ان يضاف
الاكثر الى غير المتناهي فيقال اكثر المسميات فيتاتى فيه منع صحة الحكم بالاكثرية لانها في هذا التركيب يراد به
ما فوق كما اذا قيل السبعة اكثر العشرة لانها فوق نصف العشرة فاجاب الابهري عنه بان المراد
بالنسبة ههنا النسبة العددية لان سياق الكلام وسياقه لبيان تناهي اعداد الالفاظ وعدم تناهي
اعداد المعاني وهي عند الحساب يطلق على معنيين احدهما موزة قدر المنسوب من المنسوب اليه والثاني
طلب نصف الشيء عند تفريق المنسوب على اجزاء المنسوب اليه بالسوية واذا علمت معنى النسبة تبين ان غير المتناهي

غير المتناهي ليس له نسبة شيء من المعنيين الى المتناهي هذا كلام الابهري وتوجيه اندفاع ما تفرد به
بما قاله الابهري وان ثبوت نسبة الاكثرية على ما فهم التفتازاني لا ينافي انتفاءها بالمعنى المراد ايضا
وهي النسبة العددية لتغايرهما موردا ونفيا واثباتا وانت خبير بان الشارح المحقق بعد بيان لزوم
خلو اكثر المسميات عن الكلام فيكون سوق كلامه شاهدا على ان مقصود من الاكثر ما هو على الوضع ثم الترقي
عنه حيث سمى المسمى الى المسمى مطلقا لا الاكثر ولا يعبر عن احد اجزاء الاضافة بان يقال المسمى بعض
المعاني او ملبسه او رعيه او امر ذلك وما وقع في اكثر النسخ ما صاغه الاكثر الى المسميات العلم لساقه لا يسكن
ان يعد اكثر الشيء ما فوق بعضه صح بهذا السند مطلقا حتى ادرج فيه ما لا اكثر له ايضا لعدم معلومية نصف المجموع
المضاف اليه الاكثر فالصحيح ما بعده ما من الكلام سقوط كل واحد من يحيى مولانا الناجي الاول فلان سلك
عن احد الطرفين وعدم تحرد العلة والحقارة في احد الطرفين على ما هو العرف لا ما هو الاكثر في الطرف الآخر
بل سلزم العلة من جانب آخر لا سيما في العرف كما لا يخفى مع ان المسمى الى المسمى مالا نسلم الاول والا لم نقول
سوء احد الطرفين مع عدم الضابط لاحد وهو وهي الخبط قوله الناجي فاوجه ما وجد الله التفتازاني ان طلب
نوحه ما هو غير معقول والحصال سيان ما هو من حيث لا يعبر به واما كلام السعد
فلان الكلام في مجموع غير المسمى الى المسمى الله الا كثر ان عد الحصاة لا يكون اكثر
بعضه كذلك الحصاة الله لان بعضه له هو وعلى ما سلمه ضرورة ان نصف الشيء هو حتى ما ينقص
واذا عبر بالاكثر وما دكر الناجي من صور البعضية والبعضية والزيادة على النصف
فالشيء آه لا ما ذكره السعد ازاني الا ان لقائل ان يقول قوله فان الحاصل من بعض
الجمع بعض الحاصل من بعض العشر ان اراد ان جميع الافراد والعشر المساة للحاصل
من بعض الجمع بعض الافراد والعشر المساة للحاصل من بعض العشر فلان سلمنا له لا يكون عشر المسمى
بعضا من عشر المسمى به حتى يتحقق كونه بعضا له وان اراد ان المسمى من الحاصل الاول بعض المسمى
من الحاصل الثاني فلم وكيف لا يكون ما هو لا بعضه لان كلا منهما يكون المسمى
بعض عشر المسمى وهو غير لازم والملازم وهو كون المسمى

نصف مساء آخر وهو غير مطلوب وان اراد ان الكسر من الحاصل الاول نصف
غير المساء من الحاصل الثاني فهو اول المسئلة فان الحكم بعول النصف
بنصفي السامي للحالتين وليس على هذا قوله والحاصل من النصف الثاني
صحيحا مرات غير مساوية زائدة على نصف الحاصل من نصف العشرة الذي هو مساوٍ
وهو سالم وكس لا يعد الغلط وان اراد انه زائد عليه بالنسبة الى الحاصل المذكور
العشر السامي وهو اول المسئلة فهذا صحيح لكن لا يدفع الاعتراض الذي اورده
الشارح على العلامة المعتبر انه وان دفع به كما لعلي المعترض وهي
فان محل الرئيس وهو كما ذكره في اصول ان الحاصل من الزائد النقص
بالمشترك على الحكم فان من علامة المجاز ان يساوي غيره لولا الرئيسة فكيف
للخصمة ولعل رئيس هذا البعض طريق سلكه الآمدي في الاحكام وبعض شارحوا
اصول ابن حاجب وان كان لا يتم وطريق سلكه الشارح المحقق وهو صواب
موجبه اما الاول فهو ان هذا العلامة لبعض بالمشترك فانه خصمه يعد قوله لانه
مع عدم تبادر شيء منها عند الاطلاق واجاب عنه الآمدي بانه
ان كان بجمع الكل قوله على العموم فلا اشكال وان كان قوله على سبيل
البدل فهو خصمه فيه لانه يقول الخصم اي الاحد الدائر مساوٍ وغير المساوي
اي المعين ليس بخصم فلا اشكال ورد هذا الجواب اما بان يكون موطنا
اي مشتركا معنويا لانه له معنى واحدا هو احد المعينين فلا يكون مشتركا لفظيا
واما بانها بعض المشترك المستعمل في معناه الحقيقي اذ لا يساوي غيره
للشيء ويساويه معانيه وعدم تبادر شيء منها وانه علامة الحقيقة وليس بخصمه
ونظر البعض المستعمل فيما سبق الشمس فانه يخص منه علامة الحقيقة بعدم تبادر
الغير ولا خصمه فان الخصم فان احتج بانه يساوي غيره المعين

لزم ان يكون للمعين مجازا المعنى لو تبادر ذلك عند الاطلاق لصدق علامة المجاز على المشترك المستعمل
في احد معنييه على التعيين لانه تبادر غيره الذي هو الاحد الدائر لا احد المعينين لا على التعيين
قلت يلزم ان يكون مجازا في المعين حقيقة في غير المعين وبصير مشتركا معنويا لا لفظيا فاقلت بين لي ما وجه عدم صحة ذلك التقدير حتى تدل العلامة المتحقق حضوره
الذي عنه الى حضور التقدير وما وجه استقامة هذا التقدير الذي افتراه وارتضاه قلت بينا
ذلك التقدير بان المشترك المستعمل معناه لو لا قرينة مع عدم علامة الحقيقة هو التبادر فهذا
النقض غير موجه لان العلامة لا يجب انعكاسها فلهذا احال المحقق عن هذا القدر الى ان المراد الاعراض
بالمشترك المستعمل في معناه المجازي كالمثال المفروض المذكور آنفا فيكون هذا نقضا على طرد علامة الحقيقة
يعني قد تحقق علامة المجاز وهو عدم تبادر الغير لولا القرينة مع عدم تحقق الحقيقة لاستعمل في معناه المجازي ولما توجه
عليه منع عدم تبادر الغير عند الاطلاق بل تبادر لاحد الدائر حقيقة المصوبانه لو تبادر ذلك عند الاطلاق لزم
ان يكون مجازا في المعين حقيقة في غير المعين لوجود علامة المجاز في مثل هذا المشترك المستعمل في المعين لتبادر
غيره الذي هو الاحد الدائر اذ غير المعين غير المعين واجاب المحقق عن اصل هذا الاعتراض للمصوبة وهو التقض
بالمشترك على الوجه الذي حرره بانه انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع
للعدد المشترك مستعمل فيه وانما اذا علم ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في
احدهما ولا تعلم فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كون المعين مجازا وصحح الفاضل التفتازاني
لفظ المتبادر مبنيا على لفظ اسم المفعول بان يراد بالمعنى المعين الذي تبادر غيره الذي هو احد المعنيين
لا على التعيين عند الاطلاق يعني ان العلم بان المراد بالمشترك احد المعنيين بعينه كاف في كون ذلك المعنى
المتبادر غيره غير المجاز لان غير المعين لم يتبادره على وجه كونه مرادا بل على وجه الحضور فقط واذا
صدق على المعين انه لا يتبادر الغير على وجه الارادة كان حقيقة لا مجازا ولقائل ان يقول المذكور منها
هو كون المعنى المعين مجازا والمذكور في جواب الجواب فيما قبل هو لزوم كون اللفظ المشترك في
المعنى المعين مجازا فلم يكن النفي والاثبات واردين على محل واحد فما وجه هذا الكلام

الباحث البحث الثالث قال العاضي العضد رح في شرحه لمختصر ابن الحاجب لا مناسبة مصححة بين الايمان والعبادات
واعترض عليه التفتازاني بان قوله لا مناسبة مصححة بينهما مما نا قشفيه لان التصديق من اسباب العبادات والقائل ان يقول
ان تصديق ما جاء به النبي من اسباب العبادات واما التصديق اللغوي هو المراد ههنا وهو الاذعان والقبول
لاي شيء كان اذ بينهما عموم وخصوص ولا يلزم من كون الاخص سببا كون الاعم سببا فاي وجه ما ذهب اليه
التفتازاني ايضا في ذلك المحل للحمل بين الصفات ينتفي اتحاد المفهوم من المحمول والموضوع فيه بحث لان الخياط
والصباغة وبين المشي والحركة عموما وخصوصا ولا اتحاد بينهما في المفهوم ومع هذا فان الحمل صحيح فاوجه صحته
قوله اقول فد جمعنا بين هذين البحثين للانفصال بينهما فكانهما بحث واحد واعلم ان بحثه الاول مما
تكلم فيه الابهري ايضا حيث قال واما ان التصديق من اسباب العبادات ولوازمها فان اريد انه سبب لحصولها
فهم وان اريد انه سبب لقبولها فمسلم ولكن لا يدل على انه يصح اطلاق المؤمن على من ينفي الواجبات والايمان
على اداءها وتقرير السؤال هكذا او لى مما ذكره الباحث من ان الكلام في الايمان والتصديق اللغوي بمعنى
الاذعان المطلق مع قطع النظر عن تعيين الاذعان وكون هذا الاذعان المطلق سببا غير مسلم وان كان الاذعان
المتعلق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام سببا وايما قلنا بان تقرير الابهري اولى من هذا التقرير به لان فيه تسليم
سببية التصديق المعهد للعبادات مطلقا من غير تفصيل والحق هو التفصيل كما ذكره الابهري فان تصديق ما جاء
به النبي عليه السلام اذا نسبناه الى الواجبات فامره في السببية دايرين ان يكون بالنسبة الى حصول العبادات
وبين ان يكون بالنسبة الى حصول العبادات وبين ان يكون بالنسبة الى قبولها والاول غير مسلم اذ كم من مصدق
لما جاء به النبي عليه السلام لا يحصل منه العبادات كالفاسق مثلا فان قلت لم يرد بالسببية السببية التامة
حتى لا تتخلف عنها الحكم بل مجرد الاقتضاء الى المسبب فلم نسلم بان الاذعان المطلق لا دخل له في الاقتضاء
والسبب بمعنى الاقتضاء غاية ان يكون سببا بعيدا والمفيد قريبا بالنسبة اليه وقد يناط الحكم بالسبب
البعيد ايضا في الشرعيات كالنظر بشهوة اقيم مقام الوطء والثاني وهو ان يكون سببيتها بالنسبة الى قبول
العبادات فسلم ان تصديق ما جاء النبي عليه السلام سبب لقبول العبادات اذا وجدت لكن هذه السببية لا تصحح
اطلاق المؤمن على مؤدي الواجبات والايمان على اداءها ويمكن ان يقال في دفع هذا السؤال عن الفاضل التفتازاني

١٢ اى الصحيح الراجح فالتفتازاني

رحمه الله بانا نختار ان التصديق من اسباب العبادات ولوازمها بمعنى الاقتضاء المجرد وذلك يكفي لصحة النجوز وان جاز
تخلف السببية كما في النجوز اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا عطاشا مع جواز تخلف انبات عن المطر
بان يحصل المطر ولم ينبت النبات وكما في النجوز بالشراء للملك مع جواز التخلف لمانع شرط الخيار مثلا ثم ان الباحث
تكلم في هذا المقام على قول التفتازاني في عدي ذاته قول المعتزلة فالعبادات هو الايمان فان قيل المدعى الايمان
هو العبادات فلنا صحة الحمل بين الصفات ينتفي اتحاد المفهوم ولهذا يصح الكتابة صحك كما يصح الكاتب ضاحك
فقولنا العبادات هو الايمان والايمان هو العبادات واحد وقال في بحث لان بين الخياطة والصناعة
الخ بل اعم منها وبين المشي والحركة الاعم منه عموما وخصوصا ولا اتحاد بينهما في المفهوم ومع هذا فان الحمل صحيح فاوجه
صحته قوله قلت الكاسنة لان على الاتحاد ليس بمطلق الحمل بين الصفات بل بالحمل على وجه التقرر كما في قولهم فتنفتح
للحال هو الاعتبار المناسب كذا فيما نحن فيه لم ينقل العبادات ايمان بل قيل العبادات هو الايمان فالحمل في ضمن
هذا الاسلوب هو الدال على الاتحاد ونحن ينوجه الايراد على التفتازاني على هذا التقدير بان قوله ولهذا لا يصح الكتابة به
ضحك لا يصح الكاتب ضاحك بلى هذا المعنى ويشعر الكسنة لان بمطلق الحمل واعلم ان الابهري سلك طريقة اخرى في هذا السؤال
اعني السؤال بان المدعى ان الايمان هو العبادات لا ان العبادات هو الايمان حيث قال بان الدليل قد يقوم على ثبوت
شيء واطلاق عليه فان صدق قولنا العبادات هو الايمان سنلزم لصدق قولنا الايمان العبادات وهو المدعى فلا محذور
لان الغرض اثبات المدعى فقد يحصل بالمستفاح عينه وقد يحصل بالمستفاح ملزومه هذا وان حذى على الطلبة حذا في
هذا المقام على ان لا اخلي الكلام على الطريق الشرعية لسلوك ما سلك فيه الابهري في تحقيق ما ذكره المحقق لكن مع بدل الجهد
في التقيح والتهذيب واتيان ما يليق ويوافق الناظر من حسن الترتيب فنقول الحقيقة الشرعية وهو الواقعة في كلام الشارع
كالصلوة والزكوة والصيام والحج واقعة عند الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني فان حملها على حقايقها اللغوية
والزيادة شرط لكونه معتبرة شرعا فليس منها فتامل والشرط نقل الى المجموع المجرد المناسبة دون الوضع الثاني واثبت
المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما كالمؤمن والكافر والايمان والكفر
من اسماء الذوات مما انبتوا الشرعية من اسماء الافعال كالصلوة والزكوة فمحل النزاع هو الواقع في كلام الشارع
دون الواقع في كلام المشرع فانه منقول شرعي لا كلام فيه فاللفظ المتداول شرعا اذا وجدناه في كلام الشارع مجردة

على القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فحمله على المعنى الشرعي لسبقه منه الى الفهم عند الاطلاق وهي علامة
الحقيقة
وذلك لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية ولو كان في معناه اللغوي وهو في الصلوة مثلا
اما الدعاء او الاتباع للزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او متبعا واللازم باطل فالملزوم وهو كون
كان اللفظ مجازا في المعنى الشرعي يعني ان اللغوي هو المستعمل لها مجازا والشارع تابع له فيلزم استعمال اللفظ
في معنى غير معروف به لانه حادث لا يعرفه اهل اللغة ويعني ان الشارع استعمله في معناه لمناسبة اللغوي اصطلاحا لم يعهد
من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فهو عين النقل الى الحقيقة الشرعية وفهم التكليف بالتزيد بالقرائن كما لا ذعان
بتعلمون اللغات من غير ان نفرض منهم بوضع اللفظ للمعنى فلنقتصر على هذا القدر في هذه العجالة ومن اراد التبسيط منه فعليه
بشروح اصول ابن الحاجب الباحث الخامس في مختصر ابن الحاجب وشرحه لو لم يضعوا لها لطال
في التعميم والتكبير معا بحيث لو لم يضعوا بازاء الالفاظ اسما فاذا اريد حكم على كل كلمة مثلا او بعض الكلمات
لا على التعيين اصبح الى عد جميع الكلمات قوله معا معناه ان في كل من التعميم والتنكير نوع الطويل اي في
كل واحد من التعميم والتنكير يعني في التعميم مطلقا من غير اشتراط اجتماع بينهما وح يرد عليه ما اذا اريد مع التعميم
التخصيص اي خصوصية كل من الالفاظ حيث تحقق التعميم والا لصدق عليه ان الوضع بازاء الالفاظ
يدفع فساد التطويل اذ لا بد فيه من التعرض لخصوصية كل لفظ بعينه فيطول فما وجهه اقول هذا
شئ عجيب فان كون التخصيص مرادا مع التعميم ان كان معناه ان جميع الخصوصيات الالفاظ مرادة من ٢ كونه ح
حيث خصوصها كما فسره بقوله اي خصوصية كل من الالفاظ فلا خفاء في لزوم التطويل فلم يبعث
الواضع على وضع لفظ آخر الا مرا بامن هذا التطويل وان كان معناه الجمع بين ما يدل عليها
بلفظ واحد اجمالي وبين كل لفظ خاص اندرج تحت ذلك فلا نم جواز اجتماعهما بهذا المعنى في كلام واحد
فان التعميم يعبر عنه بكلية كل بان يقول كل اسم كلمة فقد اندرج فيه جميع الخصوصيات ولا يعبر بالتعميم
الا التعبير بمفهوم كلي من جزئياته كما اذا عبرنا عن جزئيات مفهوم الانسان بالانسان وقلنا كل
انسان حيوان ففي التعبير بالكلي عن الجزئيات لا بقصد ارادة التخصيص مع التعميم مع انبان تلك
خصوصها وان كان معناه اريد مع التعميم تخصيص بعض الخصوصيات عنه اي اخراجه عن حكم العام كما اذا قلنا كل اسم

يدخله لام التعريف الا الاسماء المتمكنة لكن لا تعريب له في هذا المقام فان التعميم في جميع ما بقي من
المخصوص قد اندفع به فساد التطويل كما اذا قلنا كل انسان في خسر الا الذين آمنوا الآية والظاهر اذا اراد
السنق الاول بقرينة قوله في آخر كلامه اذ لا بد فيه من التعرض لخصوصية كل لفظ بعينه فيطول فما وجهه
فيا سبحان الله كيف غفل يا حبذا ارشده الله الى الصواب عن قول التفتازاني في ره وهذا كما انه لم يوضع
بازاء مفهوم الانسان لفظ لاحتياج في الحكم العام او الخاص ببعض مبهم الى عد جميع اشخاصه فان ذا الفطرة
السليمة يطلع من كلام التفتازاني على ان وزان الحق فيه وزان الاسم وضع المعنى الكلي لدفع التطويل بذكر
اسماء الاشخاص فكما لا يحتاج جزئيات التعميم والتخصيص ههنا كذلك فيما نحن فيه اذا وضع لفظ كلي وغيرها به
عن جزئياته لا يتصور فيه ارادة خصوص تلك الجزئيات مع هذا التعبير ولتحفظ عن هذا فانه من قبيل تطويل
الواضح الى نقل ملخص ما ذكره التفتازاني والابهري على محاذاة ما نقله المحقق من المنتهى من قوله اكثر ما يحتاج
اللفظ على مدلول مغاير الخ ثم على محاذاة قوله لانهم لو لم يضعوا لها لطال في التعميم والتنكير معا على محاذاة
ما ذكره في فائدة قوله معا اما الاول فنقول ان اكثر استعمال الالفاظ في اي لغة كان انما هو على مدلول مغاير
الالفاظ لما سبق من ان احداث الموضوعات اللغوية انما كان لدفع حاجة الناس الى تعريف بعضهم بعضا ما في
انفسهم من امر معاشهم ومعادهم لافادة المعرفة والاحكام فصار الغرض الاهم والمقصود الاتم من
وضع الالفاظ استعمالها فيما يخطر بالبال من المعاني المفردة او المركبة اعلاما لها لمن يتظاهر في مرام المتكلم
والمعاد ولكن قد يطلق تلك الالفاظ ويراد بها انفسها كذا ذكره المحقق وقال الفاضل التفتازاني في شرح
هذا الكلام في بيان النفس ان المراد بالنفس ههنا وضع الالفاظ لا الى نهاية اذ لا بد في التعبير عن ذلك
من لفظ آخر وهلم جرا ولما كان هذا جائزا لزم لجواز ان الوضع في المرتبة الثانية او الثالثة مثلا نفس اللفظ
الاول كما اذا وضع للتعيين عن لفظ اب وعن لفظ ج اب وعن لفظ ج ا قال ولو سلم اي فذر عدم
انتهاء الى الفن كان الوضع نفس اللفظ صانعا اذ نفس اللفظ كان هذا كلام التفتازاني واما
الابهري فقد قال في شرح قول المحقق لانهم لو وضعوا له اي لو انتفى ما ادعينا وهو انه قد يطلق اللفظ
ويراد نفسه واطلقوا على كل لفظ اذا اريد حكم عليه وبه لفظا آخر لزم النفس فالمراد بالوضع له اطلاق اللفظ
آخر عليه لان الوضع لغة يتناوله واعم من الوضع لنفس اللفظ ولا يستلزمه لان الدلالات الثلث
كلها محققة بالوضع ثم قال قوله ولو سلم اي لو سلم عدم الملازمة بناء على انه يجوز ان يدور الاطلاق

في بعض المراتب كما يطلق الاسم على الكلمة وبالعكس لانه اذا قيل كل كلمة كذا يدخل فيه لفظ الكلمة والقول
كان الفاضل الايهري رد انما فسر الوضع ههنا بمطلق الاطلاق حتى لا يناقض قولنا كل كلمة كذا او كل
اسم كذا وكل جملة كذا بان هذه الالفاظ لم توضع بازاء الالفاظ وانما وضعت لمفهومات صادقة
عليها تلك الالفاظ وانما انافي اعني قوله لم يوضع لها لطال في التعميم والتنكير فقد بينه الفاضل التفتازاني
بقوله يعني لو لم يضعوا بازاء اللفظ اسما فاذا اريد حكم على كل كلمة مثلا او بعض الكلمات لا على التعيين
احتيج الى جميع الكلمات ثم الحكم بان هذه المذكورات او بعضها كذا وكذا بخلاف ما اذا وضع فانه يمكن
ان يقال كلمة مفردة مثلا وبعض من المركبات معرب وانا الفاضل ولها الفاضل الايهري فقال
في التمثيل لهذا المعنى مثلا لو لم يوضع المبتدا او الكل اسما مجردا عن العوامل اللفظية مسندا اليه وازيد الحكم
على كل منها بالرفع او على واحد منها مبهما لاحتيج الى ذكر كل اسم يقع مبتدا وان لم يوضع بعد كبعض الاعلام
فيطول الكلام مع تعذره ههنا وهذا هو الستر في وضع النكرات للعموم وانما انث اعني تغليب التعميم
والتنكير بقوله معا فحصل ما ذكره التفتازاني في ان بس المراد به كما قد سبق الى بعض الافهام ان المراد
به يلزم التطويل عند اجتماع الامرين دون كل واحد منهما وعبارة الايهري فيه اي في تقرير فائدة
هذين القيدين هذه اي يلزم التطويل في التنكير مع لزومه في التعميم ايضا وانما ذكره بعد التعميم ليعلم
ان التطويل ثابت لهما حالة الانفراد وللجمعية لان الواو انما يدل على ثبوت الحكم وهو التطويل لكل
من الامرين والحكم على كل واحد قد ساس للحكم على سبيل الاجتماع كما في نحو هذا ارعيف مشبع
ازيد وعمرو وهذا المكان بسع زيدا وعمرا وقد لا يباينه كما في قولك الانسان والفرس حيوان

الباحث السادس قال التفتازاني معترضا على الشرح العضدي وقال فيه لكن
تفسير الشارح افادة النسبة باعطاء ما يطلب به النسبة من تعيين احد طرفيها بعينه الايجاب والسلب
مما لا يستقيم في الانشائيات فيه بحث لان المراد بطرفي النسبة الثبوت والانتفاء الى المخاطب
لا الايجاب والسلب بطريق الابتداع او الانتزاع فيتناول الانشائيات ايضا فلا يرد عليه
خروجها عن الابتداع واجنبه كما توهم المعترض لان اضرب ونحوه بعيد الثبوت للضرب بعيد الانتفاء
وملخوظ فاوجه ما قاله التفتازاني اقول قسم ابن الحاجب اللفظ الموضوع الى المفرد والمركب

ان يكون مع والمركب الى الجملة وغير الجملة وعرف الجملة بما وضع لافادة نسبة وفسره المحقق بقوله اي لاعطاء ما يطلب فيها
من تعيين احد طرفيها بعينه فقوله هذا انما بيان للجملة الخبرية ويكون بيانا للقدر المشترك بين الجملة الخبرية والانشائية
فان كان بيانا للقدر المشترك بين الجملة الخبرية فلابد ان ينضم الى هذا القدر المشترك قيدان يتحصل باحدهما
النوع الخبري وبالآخر النوع الانشائي فلابد من امور ثلثة احدها جنس للآخرين فعلى ما قاله المحقق تفسير
القدر المشترك بين النوعين لابد من بيان انسبة وبيان طرفيها فيكون للجملة المطلقة موصولان بمعطى
المتكلم بها المخاطب ما يطلبه من انسبة من تعيين احد ذينك الطرفين فان كان النسبة هي النسبة
الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب طرفان فهما الايجاب والسلب فهو عين ما اورده التفتازاني والافلابد
من بيان انسبة وبيان طرفيها وما ذكره الباحث من قوله لان المراد بطرفي النسبة الثبوت والانتفاء
الى المخاطب حاصر عن بيان انسبة المطلقة لا يتأتى في قولنا اضرب ولا تضرب نسبة الضرب الى المخاطب
بحيث تعين في احد مما طرفي ثبوت هذه النسبة المطلوب بصيغة الامر وفي الآخر طرف انتفائها المطلوب
بصيغة النهي فهذا البس تفسيرا للمطلق بل لما هو في الامر والنهي بحيث لا يتناول قولنا ازيد قايم واضرب
زيدا فان القيام المنسوب الى زيد والضرب المنسوب الى المخاطب لا يصدق عليه التعريف المذكور فان قلت
نحن باحد المنسوب اليه الذي يقوم النسبة بهما من يقوم بهما مطلقا قلت فلا يستقيم اذن قول الباحث
نسبة الثبوت او الانتفاء الى المخاطب بل الصواب ان يقال نسبة الثبوت او الانتفاء الى من يقوم بها
على ان قول الباحث يعني نسبة الثبوت او الانتفاء لها ان يكون تفسيرا للنسبة او تفسيرا
لطرفيها لا سبيل الى الاول لانه لم يرد فيما بين هذا الكلام على ان قال لان المراد بطرفي النسبة الثبوت
او الانتفاء فليس فيه ذكر المراد بالنسبة اجمالا حتى يفسر ما بذلك القول بل ذكر طرفيها ولا سبيل
الى الثاني ايضا لانه يكون تفسير الشيء باعم فانه لفظ فان قلت يحصل التغاير بقوله الى المخاطب
قلت قد عرفت فساده وايضا فعلى ذلك التقدير يكون النسبة المطلقة عن البيان وفي الجملة ما فعلمه
الباحث ليس بصحيح اصلا حاصل الكلام المحقق ولا فائدة للاوراد الذي فيه والانصاف ان عبارة ابن
الحاجب وهي قوله فالجملة ما وضع لافادة نسبة اوضح في الدلالة على القدر المشترك بين الاخبار

والانشاء عافقر المحقق من قوله اعطاء الخ فانه على مفهوم القضية اول منه على القدر المشترك
وبس عاوعرنا من حتم الكلام بحيث يكون انفع للمحصل فنقول ذكر الفاضل الابهري في هذا المقام
انه قد خرج بقوله ما وضع لا فادة النسبة ما يدل على النسبة لا بالوضع بل بالفعل كدلالة اضرب
على ابي طالب للضرب وانت مطلوب منك الضرب فانه لا يكون جملة خبرية لهذا الاعتبار لان دلالته
عليه على هذه الافادة ليست بالوضع فلم يصدق انه وضع لها فهذا الكلام يدل على ان التعريف
للجملة الخبرية على زعمه والافاى معنى للنقوض لخروج نوع عن تعريف نوع آخر مندرج تحت جنس
في تعريف ذلك الجنس فلا بد ان يكون في زعمه ان هذا تعريف للجملة الخبرية وممنوع فض عافاله قيل
هذا الكلام حيث قال كاعطاء قولنا مات وقم الثبوت بعينه وقولنا ماقت ولا يقم النفي وهذا
هو المراد بقوله في النحو الاسناد نسبة احد الطرفين الى الآخر لافادة المخاطب من غير تقييد
لها بصحة السكوت عليها لاخراج التركيب نحو قوله هذا دلالة على ان التعريف لمطلق الجملة حيث
ذكر الامر والنهي في الامثلة فالتوفيق بين كلامي الفاضل الابهري الباحث البحث
السابع قال القاضي في شرحه لابن الحاجب ومهما نكتة وهو ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار كذا قاله التفتازاني وفيه نظر لان الوجوب على ذلك التقدير قايم بذات الله
تعالى لان الايجاب قايم بذات الله تعالى فكذا الوجوب على تقدير الاتحاد فيلزم ان يكون اطلاق
الواجب على الواجبات باسرها من الصلوة والزكوة وغيرهما لا يكون على سبيل الحقيقة بل يكون اطلاق
المطلق على الصلوة بجوز سلبه لانه على ذلك التقدير يكون مجازا يجوز سلبه ومن قال به يكفيه فكيف هذا
الكلام مينهما اقول قال التفتازاني ثم قد اعترض على تعريف الحكم بان مثل الوجوب والحل والحرمة
ومن صفات افعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله تعالى وكلامه فقال الامام في المحصول قولهم الحل
والحرمة من صفات افعال ممنوع اذ لا معنى لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه مقولا فيه دعوا لخرج عن فعله
ولا معنى لكونه جزاء ما الا كونه مقولا فيه لو فعله فعاقبتك فكم موقوله والفعل صفة القول وبس لمطلق
القول من القول صفة والا يحصل للمعدوم صفة ثبوتية بكونه مذكورا ومخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص
فالشارح المحقق اضاف الى ذلك زيادة تحقيق وتدقيق وهو ان الخطاب صفة للحاكم متعلق بفعل المكلف

فباعتبار اضافته الى الحاكم يسمى ايجابا والى الفعل وجوبا والحقيقة واحدة والتغاير اعتباري وح
يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب وان نفي جعل الوجوب والحرمة من اقسام الحكم تناقض
وانه كان ينبغي للمصنف ان يذكر في مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب هذا كلام التفتازاني معترفا
بان ما ذكره المحقق من النكتة من جملة التحقيق والتدقيق وانه ليس مما تفرد به بل امامه فيه هو الامام
الرازي ونظره فيه ابا حث بان الوجوب اذا كان عين الايجاب ولا شك ان الايجاب قايم بالموجب
وهو الله تعالى فلا بد ان يكون الوجوب ايضا كذلك وح يحتاج وصف الفعل بالوجوب الى اناءة وبل وقول
بالمجاز والمجاز مما يصح نفيه عن محله لان صحة النفي من امارات المجاز وسلب الوجوب عن صلوة المكلف موجب
الكفر فنقول سلمنا لزم ان يلزم من اتحاد الايجاب بالوجوب في الخارج ان لا يتصف فعل المكلف به بطريق
الحقيقة بل بالمجاز وانما يلزم ذلك ان لو توقف كون اللفظ حقيقة في معنى على كون ذلك المعنى
من الصفات الحقيقة وان لا يكفي في ذلك التغاير الاعتباري بين الايجاب والوجوب والتحقيق
ذلك ان الصفات على نوعين ثبوتي وسلبي والثبوتي ايضا على نوعين حقيقي واضافي نحو العالمية
والرافعية ففي قاعدة اللفظ كل من هذه الانواع الاربعة يحمل على ما يحمل عليه بطريق الحقيقة مثال الاول
زيد اعمى فان صدق الاعمى على زيد الاعمى بطريق الحقيقة وان لم يكن معدوما وجودا بل عدميا ومثال الثبوتي
من الصفات الحقيقية قولنا زيد حي فالحي على زيد بطريق الحقيقة ومثال الثبوتي من الصفات الاضافية زيد
مواخ لعمرو فان المواخات اضافة بينهما مع ان حملها على كل منهما بطريق الحقيقة وسره ان المعتبر في الاضافات
هو المقابلة دون التأثير اذا عرفت هذا عرفت ان كون الوجوب من الصفات الاضافية لا ينافي اتصاف
فعل المكلف به بالحقيقة فليتامل الباحث البحث الثامن من قال القاضي في شرح مختصر ابن الحاجب
وامتاعكسه وهو من آخر مع ظن السلامة ومات محاه فالتحقيق انه لا معصي لان الخبر جائز ولا باس
بالجايز لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة لانا نقول لا يمكن العلم بها فيؤدي الى تكليف المحال
فليبين كيف يلزم تكليف المحال اقول اصل المسئلة هو ان من آخر الفعل عن جزء من الوقت
وقد ظن الموت فيه وقد ادرك ذلك الوقت فقد عصى اتفاقا فان لم تمت وفعله بعد ذلك الوقت

في وقته المنذور له شرعا اولا وقال الجمهور مواداء لصدق من عليه وقال القاضي ان قضاء لانه صار وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته ثم قال المحقق بعد ذكر هذه المسئلة هذا فيمن آخر مع ظن الموت وسلم وا ما علمه الى ان قال فيؤدي الى تكليف المح وطلب الباعث كيفية لزوم تكليف المح ونحنه هذا ان امون الجانه في هذه الرسالة خفف الله عنه كما خفف عنا المؤاخذة الراده فنقول قول المحقق اذ لا يمكن العلم بها اي سلامة العاقبة مع مقدمة اخرى مطوية وهي كل ما لا يمكن العلم به فتكليفه تكليفه يؤدي الى تكليف المح وطلب البيان بعد ترتيب شكل اول صحيح الصورة والمادة منتج لعين ما مواطلا فلا يلتفت لتميز بين الشمس والسهى وبين الليل اذا غشي والنهار اذا تجلى ومن مباحث الوجوب يجب الواجب المطلق ومقدمته وهو من الابحاث الشريفة العضدية وقد جرى فيه البحث والسبر العبري عند السلطان الى سعيد حتى جرى بينهما شفاعة في المحاوره فنقول قال ابن الحاجب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قال الشارح والقاضي عضد الدين في تحرير مختار المصنف هذه المسئلة ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان مقدورا للمكلف بناني الفعل بدونه عقلا وعادة لكن الشارع جعله شرطا للفعل فهو واجب والا فلا في الحقيقة هذه المسئلة يتضمن دعوى احدهما ان مقدمة الواجب بالنعت المذكور واجبة والثانية ان غيرها غير واجبة اما الاولى فاذ لو لم يجب المقدمة المتعذبة لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه يحل الماء مورد واذ منع الشرطية واللازم باطل فالملزوم مثله واما ان غيره لا يجب فاذ لو وجب لزم تعقل الموجب لضرورة ان الامر انما يكون بسعيه واللازم باطل للقطع بوجوب الغسل مع الذهول عن ذلك الغير ولان التعلق داخل في حقيقة الوجوب فمتعلق التعلق هو الواجب وغير المتعلق غير واجب ولانه لو لزم الغير بنفي تركه وليس فليس اذ من المعلوم ان ترك غسل الوجه انما يتفي ترك غسل الوجه اذا لم يحصل بدونه لا بترك غسل الجزء من الرأس ولانه لو لزم الغير لصح قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به وانه باطل اجماعا واستدل المخالف على وجوب الغير بانه لو لم يجب لصح الاصل دونه ولا بيح لانه خلاف المفروض ولما كان التوصل لما الواجب واجبا وهو واجب بالاجماع والجواب اردت به الوجوب العقلي فسلم والنزاع بفيس وان اردت

الوجوب الشرعي وانه مأمور به فهو ممنوع وهو المدعى فابن دليله هذا تخلص المقام بطريق الايجاز والمخشيان الفاضلان اعني التفتازاني والابهري لهما بطا واطناب فيه خوفا من محافة مسامة الناظر في هذه المجالة الباحث التاسع قال القاضي في شرحه لمختصر ابن الحاجب قال ابو حنيفة رح في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ووجد في مصحف ابن مسعود رضه ثلثة ايام متتابعات يجب العمل به اقول اجاب صاحب الكشف عن اعتراضهم هذا على الحنيفة بان قراءة ابن مسعود وان لم يثبت قراءة ثبت خبرا لان القراءة منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المشهور صحيحة ان كان مشهورا وقرانه كانت مشتهرة في السلف رضي الله عنهم حتى كانت تعلم في الكتاب كذا في الاسرار قال القزاياني رحمه لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على الرسول عليه السلام تبليغ القرآن الى جماعة يحصل بقولهم وكان لا يجوز له حاسادا الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر ومترددين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به واما يجوز العمل بما صرح الراوي بسماعه فلت هذا كلام واه لان ابن مسعود رضه نقله وحيا متلوا مسموعا من رسول الله وحيا متلوا فان لم يثبت كونه متلوا لعدم شرطه وهو التواتر سمع كلا ما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم منقولا عنه وكان بمنزلة خبر رواه عنه وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة يحصل الحجة بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى على القلوب لنسخ التلاوة سوى قلب ابن مسعود اتباعا لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة الشيخ والشيخة اذا رجما فارجموهما نكالا من الله وبقاء حكمه بهذا الطريق وانكم قد قلتم خبر عائشة رضي الله عنها انها قالت انزلت عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس فكان مما يتلى مع ان عائشة رضي الله عنها سبب النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظ النظم كان اولى بالقبول فليحمل على انه نقل بناء على اعتقاده ذلك فكيف بظن ذلك ممن هو من كبار الصحابة واجلائهم رضي الله عنهم كذا في الكشف الكبير الباحث البحث العاشر استدل العلماء على ان العام حجة قطعية في الباقي بان العام كان متناولا للباقي قبل التخصيص وكان حجة مبينة للحكم فيه والاصل في الثابت بقاؤه سالم بعد زوال ما زال فيتناول العام للباقي وزوال حجيته فيما زال بعرض له الا اخراج بعض الافراد

وهي التي غير الباقي ولا يعلق له بالباقي والا فيبطل عدم مزيل آخر فيبقى تناوله للباقي
وجه قطعية فيه على ما كان قبل دخول التخصيص فيه دليل والا لانه يوجب جواز اخراج بعض
آخر بالقياس عليه هذا كلام القوم وفيه نظر لان دخول الباقي تحت العام ظاهر قبل
التخصيص وبعده واخراج بعض آخر امر محتمل الثبوت والانتفاء على السواء فيكون
مشكوكا فيه والمشكوك فيه لا يعارض الظاهر فلا يكون دخول التخصيص فيه مزيلا للاصل
وموبقاء الباقي تحت العام فما وجه ما ذهب اليه القوم وذكر في كتب الاصول
انه لو كان السبب مجموع الوقت بعد انقضائه بلا اداء لزم ان يصح قضاء العصر وانتفاء
في اليوم الثاني في الوقت الناقص لان سببها الذي هو جميع الوقت ناقص لكون بعضه ناقصا
لان نقصان الجزء يستلزم لنقصان الكل ضرورة فيصير واجبة في الذمة ناقصة واذا وجبت
ناقصة يصير مقتضيه بالناقص فان قلت ان الوقت الثابت اكثره كامل فيكون الواجب
ايضا كذلك فلا يصير مقتضيا الا بمثله فلا يجوز قضاؤه في وقت ناقص بكماله فلتخ يلزم
ان يكون قضاؤه في اليوم الثاني في وقت العصر على وجه يقع اكثره في الوقت الكامل واقلها
في الوقت الناقص بان شرع مثلا في اول الوقت ومدها الى الآخر ولكن لا يجوز فظهر
ان جميع الاوقات ناقص فلا فرق بين الجزء الاخير من العصر وبين كل الاوقات في النقصان
فما فايدة قول القوم بان الفعل ان استقل الى الجزء الاخير الذي لا يسع فيه الفعل ينتقل
السببية الى جميع الوقت الذي هو كامل مع ان جميع الوقت ناقص
لنقصان جزئه فلينأمل اقول هذا ما تمر من الابحاث كان من العضديات
وهذا البحث من الاصول الحنفية وذكر فيه سؤالين بلا مناسبة بينهما اذا حدهما
يتعلق بحكم العام بعد تخصيصه قطعا او ظنا والآخر يتعلق بسببية الوقت ان
السبب بعد انقضاء الوقت بلا اداء مجموع الوقت او الجزء الاخير
فالانتقال من الاول الى الثاني مع كونه اجنبيا عنه من العجايب لكن لما التزمنا

ما التزمنا فلا علينا ان نقرر حلاصة ما قيد في المقامين بين اعنا الحنفيين لعل المقام الاول فنقول اولا افرق
ايمة الاصول ولا فرق بين ان العام حجة قطعية او ظنية فالشعور به ويجوز ايانه دليل اخر فيه شبهة فيجوز تخصيصه
كخبر الواحد والقياس وبنوا ذلك على شيوع التخصيص في العام ولقا الحنفية فقالوا بانه دليل قطعي
كالخاص والقطع بهذا مفسر لعدم احتمال النقيض الناشئ من الدليل لان ارادة البعض من
غير دليل يدل عليها غيب عنا وان كان محتملا لكن لا عبرة بمثل هذا الاحتمال لا يقدم في قطعية
عموم العام ومن الناس من زعم ان مطلق الدليل النقلي لا يفيد القطع لوجود احتمال ارادة غير ما يتبادر
منه قال في الاسلام وهذا رجل شعبر لا يعرف اباه ولا امه ولا ولده ولقد استوضح الشارح العلامة مولانا
علاء الدين عبد العزيز البخاري شارح اصول في الاسلام بهذا المعنى اعني ان الاحتمال البعيد لا عبرة
به وان الاحتمال الذي يعضده دليل واماره هو المعتبر به القاطع في القطع بنقيض متعلق
ذلك الاحتمال بالقاعد بحث جدار لا اثر يدل على سقوطه بان يكون جدارا يريد ان ينقض فانه
لا يلام على قعوده هناك بناء على تجويز امكان سقوطه بخلاف ما اذا كان ينشر منه التراب وغير
وهي فانه يكون علما على ذلك ويزول بمثل هذا الاحتمال الناشئ من دليل السقوط كذلك فيما نحن
فيه النص العام الذي لم يخص بعض افراده اصلا بخص بالاستثناء او بتخصيص علة فان تطرق
احتمال وقوع البعض عن الباقي تحت العموم امر مبطن لا دليل عليه بخلاف ما اذا خص بدليل مستقل
مجهول فسر بفسر او علل بعلة فان تفسيره ذلك المخصص او تعليله يفيد ذلك الاحتمال كتفسير الربوا
بالاشياء الستة وكتعليل تخصيص اهل الذمة عن حكم مقابلة المشركين بعلة ان كفرهم غير مغلظ
ابدا الخ فخص بذلك الاحتمال الخاص والحديد في الاول وخص الصبيان والنسوان والرهبان
في الثاني فقول الباحث بان دخول الباقي تحت العام ظاهر قبل التخصيص وبعده واخراج بعض افراده
امر يحتمل الثبوت والانتفاء على السواء فيكون مشكوكا فيه والشكوك فيه لا يعارض الظاهر فلا يكون دخوله
التخصيص فيه مزيلا للاصل وهو بقاء الباقي تحت العام فيه ثلاث مقدمات نتكلم على كل واحد منها الاولى
قوله دخول الباقي تحت العام ظاهر قبل التخصيص وبعده ان اراد به توبة الى الثبوت في الظهور فهو ممنوع فقد

ظهر مما قررنا آنفا ان الظهور الذي قبل التخصيص اقوى مما بعده لان الاحتمال فيه اضعف وكلما كان احتمال النقيض اضعف كان التصديق بالثبوت اقوى فكلما كان احتمال وقوع البعض عن العام اضعف كان الحكم العام اقوى وبالعكس في العكس وان اراد شريك الحالتين في مطلق الظهور فسلم ولكن لا يلزم منه بقاء القطعية في الباقي بعد التخصيص شيئا من التفاوت بين الظهورين بحسب بعد الاحتمال وقربه الثاني قوله بيان اوجه بعض آخ يحتمل الثبوت والانتفاء على السواء وهو ممنوع كيف وقد قوي وقوع البعض بتخصيص الخصوص او تضعيف الثالث قوله فلا يكون مزيلا لظهور التخصيص فيه يزيد لا اصل وهو بقاء الباقي تحت العام ان اراد بقاء الباقي تحت العام ان ظهور التخصيص لا يكون مزيلا لضعفه بقاء الباقي تحت القطع الى القطعي فلا نسلم وسند المنع قد مر وان اراد به انه لا يكون مزيلا لاصل بقاء الباقي بحيث لا يكون العام حجة اصلا في الباقي فنسلم انه لا يكون مزيلا لاصل البقاء بل يبقى حجة ولكن لا يلزم من عدم لزالة الاصل عدم لزالة الوصف نعم لو اسند للفاعل يمكن الشبهة في العام بعد التخصيص كما ذكره صاحب التنقيح في التوضيح بانه لو اخرج من البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما عداه فيكون مجازا وما عدا الكل فراد متعددة متساوية فيكون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا تثبت بعضها لانه ترجيح من غير مرجح ورد عليه نظر صاحب التلويح من وجهين احدا ولا فلان ما ذكره انما يصح في المجمل المخصوص المجمول لغة او في العلوم فقد ترجحان عم بل مجموع الباقي متغير فان الحاية اذا اخرج منها العشرة بقي التسعون والمشركين اذا اخرج منهم اهل الذمة تغيرت غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور ان تم يقوم على سقوط الحجية رأسا لا على بقاء الحجية مع تمكن الشبهة ثم قال صاحب التلويح في آخر نظره هذا وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجملا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال وقوع بعض آخ بالتعليل فلا فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجمول واما المتكلم الذي هو قول الباحث بغير مناسبة وذكره في كتب الاصول انه لو كان السبب مجموع الوقت بعد انقضائه بلا اداء لزم ان يتضيق قضاء العصر واتيانه في اليوم الثاني في الوقت الناقص الخ اعلم ان صاحب التلويح اورد هذا السؤال مع جوابه هكذا مذهب الجماعة فان قيل السبب هو كل الوقت فاقض

انقض

يتقضي البعض فينبغي ان يكون قضاء ذلك لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العبادة زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر ثم قال قد يجاب بان الاجزاء التي هي اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد الى هنا كلام التلويح فظهر بطلان قول الباحث فلا فرق بين الجزء الاخير من العصر وبين كل الاوقات في انتقضاء اذ قد بان الفرق بان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العبادة زالت محليته وبقيت سببيته وبه ظهر ايضا صحة الجواب الذي استدل فيه بصحة اكثر الاجزاء لانه لما ترجح الاكثر الصحيح وجب كاملا فلا يقتضي ناقصا في عمر اليوم الكامل وان مر بما من الاقوال الى الآخر لوجود معنى التبعية في الجزء الناقص لا يقال ما الفرق بين هذا وبين ما اذا ادى العصر في اول وقت الوجوب فقد صح وان وقع البعض في الناقص بعد الكامل ولم يقض هنا لانا نقول كان وقت اداء وهذا قضاء لما صار دينا في الذمة والاداء بطريق التوبة يشغل كل الوقت بالتوبة كان في وسعه فعل الصلاة في ضمن هذه التوبة وهنا بحث هو من مطارح الانظار ومسارح افكار اولي الابصار كم خار في بيداءه الابصار وقلما فاز باداء ان توجه اذ بان الاداء كيف وهو ان نفس الوجوب بدل هو مغاير لوجوب الاداء لم مما متحدان والشعوبية قد اطبقوا على ان المغايرة بينهما في العبادات البدنية كالصلوة والصوم فان الصوم مثلا انما هو الامساك فعند الاداء احصر حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك ومن اليمين فساده ولقائل ان يفرق بعضهم منهم الشيخ ابو المعين النسفي صاحب التبصرة وبعضهم فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء منهم في الاسلام من السلف وصاحب التنقيح من الخلف حتى انه نسب من لم يقل بالفرق بينهما الى عدم الادراك حيث قال رضي الله عنه ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا يتصور الا لغرض الاداء فيلزم من وجود الوجوب في نفس الامر وجود الاداء فلا يبقى فرق والله ارحم من ابدع الفرق بينهما وما احق نظره وما امتن حكمه

الباب

وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما
ان يوجد فيه بهيئة مخصوصة وصفة لعبادة الله تعالى وبما الصلوة فالمراد وجوه تلك الهيئة عقيب
السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وقد بسط التوزع استيضاح الفرق بطا
للمزيد عليه لكن الفاضل التفتازاني اورد عليه في تلويحه اشكالا بانه ان اريد بلزوم وجوه الحالة المخصوصة
عقيب السبب لزوم وجوهها من ذلك الشخص كالنيام والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من
الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بشرع وبعدها
كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فالمحيص عن هذا الاشكال المورد على الحنفية فالحنفي الصادق
يجب عليه ان ينصر مذهب ابي حنيفة تصحيحا للاصل المسلوك وبا عنر فقير يكون عليه هو الفرق
ويظهر ان له الدرز عن شاني الشراب وان ليس علة مثل لامع الشراب وانه يتميز عنه العشر من اللبيات
والمحوم من الحراب قال الباحث الفصل الخامس فيما يتعلق بعلم البلاغة وفيه ابحاث الاول
البحث الاول ذكر في المفتاح قد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه بالجزء الفعلي كقولك ما انا قلت
هذا الحق فيه نظر لان الجزء الفعلي في قولك ما انا قلت هذا هو قلت وهو غير مختص بالمسند اليه بل المختص
هو عدم القول وهو ليس بجزء فما وجه ما ذهب اليه ارباب البلاغة البحث الثاني ذكر في المفتاح وغيره
ان التقديم لكونه مفيدا للتخصيص تراهم يزعمون على التقديم ما يزعمون على نفس التخصيص في قولك
ما ضربت اكبر اخويك ان يكون لاصغر هما فكونك ضاربا للاصغر متفرع على التخصيص فيبحث بان
ضربك للاصغر جزء التخصيص فكيف يتصور التفريع والتفرع البحث الثالث ذكر في علم المعاني
في ادوات القصر ان دلالة الثلاثة الاول على المثبت والمنفي بالوضع خارج عن وظيفة علم
المعاني لان علم المعاني لا يبحث عن انها يدل على المثبت والمنفي بل يبحث عنها من جهة قصر قلب
او قصر افراد او قصر تعيين بحسب ملاحظة حال المخاطب فما وجه هذا الكلام اقول ان هذه
الابحاث الثلاثة لتعلقها ببحث التخصيص جعلناها مرموزة في قرن واحد في الذكر فلنقرر كلام القوم
في كل واحد منها على وجه يندفع عنه سوال الباحث لقائل تقرير قولهم قد يقدم المسند اليه ليفيد التخصيص

بالجزء الفعلي كقولك ما انا قلت هذا فهو انهم قالوا بان التقديم قد يفيد نفي الفعل عن المذكور
وثبوته لغيره على الوجه الذي نفي عنه وتخصيصه ان النزاع اذا وقع في فعل واريد تخصيصه
فذلك على اثبات ونفي فربما يصرح بالاثبات وهب ويلزم النفي ضمنا كقولك انا سعيت
في حاجتك وربما يعكس كقولك ما انا قلت هذا وربما يصرح بهما معا بناء على اختلاف
المقامات وعلى كل تقدير يكون لتخصيص الفعل عما اثبت له لا عما نفي عنه والعبارات التي وقع
في بحث الباحث فيها مناسب التخصيص فيها الى نفي عنه فلا بد فيها من ان يقال المراد ان نفي
الفعل مخصوص بالمسند اليه وهذا مبني على ان قائل هذه المقالة لم يوقع بعد ما انا قلت هذا وانا
ما قلت هذا وان كان الوقوع بينهما هو الحق كما حققه الفاضل التفتازاني في شرحه للتلخيص فلا
من الشيخ عبد القاهر بانك اذا قلت ما انا قلت هذا كنت نفيت ان يكون القائل هذا القول
فلا يستعمل الا في التخصيص بخلاف انا ما قلت هذا فانه قد يستعمل للتنوع وقد يستعمل والكلام فيه
متسع ثم فليتنظر فيه فان قلت كيف اندفع الاعتراض من تقرير القوم قلت اريد بالجزء الفعلي الذي
افاده تقديم المسند اليه تخصيصه به نفي الفعل وكذا هذا كما يقال في قوله لا فيها غول قدم الظرف
دلالة على تخصيص المسند اليه بالمسند والمعنى ان الغول مقصور على الآخصوص في خمور الدنيا الآخرة
لا يتجاوزن الى الآخصوص في خمور الجنة لا بتعداه الى الخصوص في خمور الدنيا كذا فيما كتن فيه جعل النفي
جزء من الجزء الفعلي فجعل مقصورا على المسند اليه والمعنى ان عدم قول ذلك المقول مقصور على لا يتجاوز
الى عمرو فالجزء الفعلي في الذهن هو المسند اليه والنفي هو الفعل المنفي كما انه فيما لم يله هو الفعل المثبت
فلا اشكال وانا قلت هذا وحده بل السيد الشريف ايضا هكذا قرره في شرحه للمفتاح واما تقرير
قولهم في التفريع والتفرع ان التقديم لكونه مفيدا للتخصيص تراهم يزعمون على التقديم ما يزعمون
على التخصيص في قولك ما ضربت اكبر اخويك ان يكون ضاربا للاصغر فقد قال السيد
الشريف قدس سره في شرحه للمفتاح يزعمون على التقديم فيذهبون اذا قيل ما زيدا ضربت
الى انه ينبغي ان يكون ضاربا للانسان سواء كذا بالهم اذا قيل ما ضربت اكبر اخويك

الجاة ينبغي ان يكون ضاربًا للاصغر لانه بتقدير الوصف اي اخاك الاكبر فدليل الخطاب
هو مفهوم المخالفة وهو متناول لمفهوم الوصف والشرط وغيرهما والحاصل ان ذكر الوصف
في الاثبات يقتضي النفي عن غير المذكور وفي النفي يقتضي الاثبات له ليئلا يلغو ذكره اذ الكلام
فيما اذا لم يظهر للوصف فايدة اخرى فكذلك التقديم في الاثبات والنفي يقتضيهما كيلا يكون
لغوًا هذا كلام الشارح وتلوح لك من كلامه ان المفروغ عليه هو التركيب المتضمن لمفهوم الوصف
وقد عبّر عنه بنفي التخصيص وكونه ضاربًا للاصغر وان كان جزء مفهوم التخصيص لكن ليس جزءً
المضمون العبارة المتضمنة للوصف بل هو مدلول التزامي لها على اصطلاح المعاني وكذا في قولنا ما زيدٌ
ضربت كونه ضاربًا لعمرو ليس مدلولًا تضمنيًا لهذا التركيب بل لازمًا ذهنيًا له في ذلك الاصطلاح
ولا محذور في توزيع المفهوم على المنطوق فراجع هو هذا لاجعل جزء التخصيص متفرعًا عليه
واما تقرير ان دلالة الثلثة الاول وهي ما والا وانما والعطف بلا على المثبت والمنفي
بالوضع ودلالة الرابع وهو التقديم بالنحو فان ما يتبين الحق متبوع مذكور تارة على
سبيل التواطي التوطية لما هو من القواعد المعانية او تتميم صناعة المعاني بغيرها او لمزيد
ايضاح المباحث المتعلقة بالمقام وهذا كما يبحث في احوال المسند اليه المعرف باسم
الاشارة عن كون ذا للقريب وذاك للمتوسط وذلك للبعيد توطية لما يتفرع
عليه ذلك من خواص تراكيب البلغاء المشتملة عليها كما ذكره التفتازاني في المطول و
السيد الشريف في شرحه للمفتاح ولنرمز هنا الابحاث الثلثة - المجاب عنها بالجواب الثلثة
بطالب الباحث كوايا تها الاول كتخصيص شيء بشيء قد يستفاد من الكلام لا بواحد من الطرق
الاربعة كلفظ الاختصاص في قولنا به والله يختص برحمته من يشاء فانه يدل على ما قلناه وكالكلام
الجاري الموضوعة للاختصاص المضاف بالمضاف اليه كما في قولنا الحمد لله كما مر جوابًا لمن
من لامي التعريف والجرد لالة على الاختصاص فما وجه قصر اولي القصر في الاربعة الكلا ان قوله تعالى
نعبد مفيد للقصر بتقديم المفعول كزيدًا ضربت وقد قصروا القصر على قصر الافراد والقلب والتعيين ولا يبقى

اولتتميم بيانه

شيء فيه فما وجه قصرهم القصر على هذه الثلثة الثالث انهم قالوا في القصر عاد والآتي في صورة
الاستثناء المفرغ انه يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام مناسب للمستثنى في جنسه
حتى ان السكاكي في قوله تعالى فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم في قراءة الحسن برفع مساكنهم
وان كانت الا صيحة برفع صيحة في قراءة جعفر في بيت طوى الرمة وما بقيت الا الضلوع
الجرلجي ذهب الى ان تانيث الضمير في ما يتبين وفي البيت انما هو بالنظر الى ظاهر اللفظ والا
صل التذكير لاقتضاء المقام مفرغ شيء من الاشياء والا تكليف مسند الفعل المفرغ الى الفاعل
المؤخر ووقوع الفعل منه فهذا يناني كونه مفرغًا فرع العامل الى ما بعد الا بان حذف المستثنى
منه فلا ضمير في الفعل اصلًا فاحصل السوال ان بين لازمي كونه مفرغًا وبين اقتضاء المقام مفرغ
شيء من الاشياء تنافيًا وتنافي اللازمين يدل على تنافي الملزومين قال الباحث البحث
الرابع قال التفتازاني ره في مختصره وغيره في تحقيق القاعدة ان زيدًا قايم مثلًا كلام ملقى الى المنكر
وكل كلام ملقى الى المنكر يجب توكيده فهذا الكلام يجب توكيده بحث لانه يلزم تحصيل الحاصل
لان الكلام الملقى الى المنكر لو كان مجردًا عن التاكيد فالصغرى ممنوعة وان كان مؤكدًا فالكبرى
ممنوعة فما وجه صحة هذا الكلام اقول في الجواب عنه بانا نختار الشق الثاني وهو ان الكلام الملقى
الى المنكر مؤكد قوله فيلزم ح من صدق الكبرى تاكيد المؤكد وهو تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم لزوم
ذلك لم لا يجوز ان يكون الكبرى وقتية مطلقة بان نقول بالكبرى كل كلام ملقى الى المنكر يجب تاكيده حين
القائه اليه فلا يلزم تحصيل الحاصل لان التاكيد فيه لا يسبق الالقاء بل يقارنه او ما يلحق الشيء
في آن حصوله لا يتصف بالحصول فلم يلزم تحصيل الحاصل وهذا الشك يشبه الشك في تعلق الايجاب
بالموجود او المعدوم وقد عرف في موضعه وامثال هذا من قبيل القياس المغالطي ولنورد هنا
بحثًا طالبًا من المغالطة وهو ان الفاضل التفتازاني اختار ان مقتضى الحال في المقام هو الكلام
الكلي المكيف بكيفية التاكيد مثلًا لا نفس الكيفية التاكيدية والا صح ان يقال علم الحاضر يعرف
به احوال اللفظ العربي الذي به يطابق اللفظ مقتضى الحال واستدل على ذلك بالمذكورة التي

الشمس فقول الباحث الرمي الصوري موجود وليس بمنزلة المعدوم مسلم
مقدمته الاولى ودون الثانية اذ قد بينا ان الضعيف المضمحل الاثر ينزل منزلة
المعدوم وان كان غير معدوم كما ان الكواكب بعد طلوع الشمس لا يصير معدومة
لكن لا يظهر انوارها في جنب قرصان سلطان ضياء الشمس وكاتها معدومة وهذا توضيح
لامزيد عليه عقيقة مشرقة وضعتها موضع البحث الموعود ليكون تذكرة للذائق من
مشرب الوهرت المحمدة وتبصرة للمحجوب المسكين الفاقد نحط من الكمال الاحمدي
فتلك الامجاث قطرات من البحر الزخار وهذه حرة مستوجزة من قعر البحر ليكون معلقة
على اعناق اولى الايدي والابصار اعلم يا طالب الكمال ان الكمال المتصور للانسان على نحوين
احدهما الكمال النبي والعبادات الدالة على المبادي والغايات والحدود والنهايات
كلها شارحة لهذا الكمال النبي الاضافي وصاحبه سالك بعد وهو مريد وسيار في كل وقت
الى الله تعالى وقلبه طالبه غير ساكن وظهره غير متفق والثاني هو الكمال الحقيقي الذي ليس له حد
محدود ولا يعبر عنه بناء ولا الفاظ معقود ولا ممدود فهو الواصل بالحقيقة الساكن قلبه
المستشرف على مستقر آت مع الامر الواقف على مقام لا مستوى للظهر دونه وهو وان كان سيارا
ايضا لكن سيره في الله ولا نهاية لهذا السير لان مرتبة الالهية لا نهاية لها ولتقرب لك مثلا للشئ
الغطاء عن هذين المقامين فنقول المنتقلون عن اوطانهم لزيارة البيت العتيق من مكان
سحيق ومن كل فج عميق ما داموا في قطع المسافة قبل الوصول الى الكعبة سايرين ولا لهم
لسيرهم هذا نهاية بالوصول الى الكعبة فحالهم نظير حال السايرين الى الله فاذا وصلوا الى الكعبة
وانقطع اليها واشتغلوا بالطواف حول الكعبة بحيث علموا ان لا غاية لهذا الطواف فحالهم نظير
حالة الله جعلنا الله من محبي مذنبي الفريقين وعصمنا من بلية الحرمان عن حسن الظن بهم
وتسليم كمالهم لهم بالانكار والقدح فيهم بسبب العجز عن ادراك عليه من التطور في اطوار
الكمال للنقص البشري وعوار العين لا هل الحجاب المتزقم عنه بقول الشاعر اذا لم يكن

الكلام دون الكيفية وهي المفهوم من توبيخ السكاكي حيث قال في آية توبيخ علم المعاني على ما يقتضي
الحال ذكره وجعل المطابقة من قبيل مطابقة الجزئي للكلي على عكس المطابقة المنطقية واختاره
السيد الشريف في شرح المفتاح ان مقتضى الحال هي الكيفية ومعنى المطابقة هي اشتمال الكلام
على الكيفية وحمل اتصافه بالمذكورة على المجاز منذ اتصاف الالتفات بالمسموعية كما في عبارة
السكاكي حيث قال وكل التفات متى حررت عن ذوقك ما موقعه فاي هذين الاعتبارين احق
بالقبول والترجيح ومن قال الباحث البحث الخامس قال علماء المعاني في قوله تعالى وما
رميت اذ رميت ولكن الله رمى ان الآية معناه وما رميت حقيقة اذ رميت صورة
فيه بحث لانه على هذا التقدير لا يكون هذه الآية الكريمة مثالا لتنزيل وجود الشيء منزلة عدمه
لان وجود الرمي الصوري الذي صدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزل وجوده منزلة
العدم والرمي الحقيقي مما وجد منه فاوجه ما قالوا به اقول ان جواب هذا السؤال يقتضي سابقة
تمهيد قاعدة من قواعد التحقيق وهي ان الترتب الحاصل للانسان الكامل على نحوين احدهما
ترتب النوافل وهو الناطق عن قوله عليه السلام لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه
فاذا احببته كنت له سمعا يسمع به وبصرا يبصر به ولسانا ينطق به ويدا يبطش بها وفي هذا المقام
سير الانسان سير حي وسلوكه متقدم على جذبته والفعل مضاف اليه لكنه حق كما فهم من
الحديث من اثبات السمع والابصار وغيرهما الى العبد لكونه به حقا وثانيا بنهاية قرب النوافل
وهو اقوى من قرب النوافل والسير هناك سير محبوبي وجذبته متقدمة على سلوكه والفعل
مضاف الى الحق لكونه في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله تعالى قال على لسان
عبده سمع الله لمن حمده وقوله تعالى ولكن الله رمى من هذا القبيل ونسبة هذا المقام
الى الاول نسبة الشمس مع السهى ونسبة الاصباغ من الصباغ ولذا عبر عن الاول
بالصورة وعن الثاني بالحقيقة وكثيرا ما ينزل الضعيف في جنب القوي منزلة العدم
لاضمحلال اثره في مقابلته اضمحلال اثر الشمع الموقد في مقابلة سلطان قوة تجلي

للموأعه صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصحيح ستر قال الباحث البحث السادس
قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية قال علماء العربية يجوز فيما اسند الى الظاهر من الجموع غير
التذكير والتانيث من غير ترجيح فنحن نعلم ان ما صدر من الله تعالى مشتمل على حكم ومصالح في الكل
في ترجيح احد المتساويين في نفس الامر مع جواز الآخر ومساواته ويدل عليه عدم الترجيح اختيار
الله تعالى تارة جانب التذكير في قوله تعالى وقال نسوة وتارة جانب التانيث كما في هذه الآية اقول
الباحث سلمه الله تعالى كان ابكر عن مؤنث المجاز حيث اجاب عن سؤاله عن عين سؤاله حيث
ذكر الاختيار وحكم بمساواة الامرين وعدم رجحان احدهما على الآخر فاختيار احد الجايزين شاهد
وغايته قد لا يكون حكمة ومصلحة سوى الافتنان واظهار انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون على ان لقائل ان يقول في كلمة اختيار تانيث الاعراب انهم لما لم
يتعدوا الحايض يبلغوا مبلغ الرجال الكاملي العقول الموصوفين بظهور غرة الذكورة ولم
يتعدوا الحايض النفوس الموصوفة بالانوثة تنزلوا منزلة الاناث اذ لو كملت عقولهم مثل
عقول الرجال لرجحوا الايمان في قلوبهم فان قلت هل يمكن مقابل هذا الاعتبار في قوله تعالى
وقال نسوة قلت نعم لان زليخا لما عشقت قلبها بيوسف وقد شغفها حبا وتلك النسوة
ادركوا تعشقها واتباعها لهواها وصفوها بالضلال المبين وهذا المنع من شان العقل
الموصوف بالذكورة نادرا لمقام ان ينزلن منزلة الذكور بتجريد ما اسند اليه من السقول
من علامات التانيث هذا ولقائل ان يقول ان الباحث قال الفصل الخامس في ما يتعلق بعلم
البلاغة وعلم البلاغة هو المعاني والبيان وتابعها هو البديع فبحث تاء التانيث من الوظايف
ليس من الوظايف المعاني ولا البيانية ولا من علم البليغ فما كان حديرا بان يلقى في قرن ابحاث
علم البلاغة قال الباحث البحث السابع قال علماء المعاني في قوله تعالى ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض الآية ان هذه الآية من قبيل الجواب عن سؤال محقق وقال التفتازاني في
هذا المحل لو تحقق السؤال لكان جواب سؤال محقق على تقدير تحقق السؤال وحاصل الكلام السيد

الاناث سقام

الشريف ان ذات السؤال محقق وان لم يكن الوصف العنواني محققا وفي المدارك
بحث لقائل ان يقول ما ذهب اليه التفتازاني فلا فرق بين تقدير التحقق ونفس التحقق والدليل
من ترتب الحكم على ما ترتب الحكم على ما قدر تحققه فليتامل واما ما ذهب اليه السيد الشريف
فلان الجواب انما يكون جوابا لو سئل محققا او مقدرا وهو قبل السؤال لا يقال انه جواب سؤال
لعدم تحقق السؤال بالفعل ولا يغني ذكر من خلق اذ لم يتصف بكونه سؤالا بالفعل فما وجه
قال اقول قبل الاشتغال بالجواب عن ايراده على كلامي الفاضلين نقول لقد اخل الباحث
في نقل كلام الفاضل التفتازاني حيث غير قوله وان هذا الكلام عند تقرير ثبوت ما فرض
من الشرط والجزاء يكون جوابا عن سؤال محقق الى قوله لو تحقق السؤال لكان جوابا بالسؤال
محقق على تقدير تحقق السؤال ففيه خلل من وجهين لفظا الاول قوله الخ المغير اليه غير وافي
بمضمون المغير لان الاصل المغير يشمل على الشرط والجزاء ومضمر ما غير اليه لا يشمل الا على
تحقق السؤال لا غير واما الثاني فلانه يشمل على الزايد المستغنى عنه وهو قوله على تحقق السؤال
اذ عنه غنية بقوله لو تحقق السؤال لم نقول في الجواب عن ايراده اما عن ايراده على الفاضل
التفتازاني بقوله لا يلزم من ترتب الحكم على المحقق ترتبه على ما قدر تحققه فهو انا قد منا انا ملنا
فيه كما امرنا بالتامل فلاح لنا ان دعواه هذه محل الاشتغال بان نقول لم لا يجوز ان يرد بالحكم
المترتب على المحقق هنا فان ارد به وجوب القرينة للحذف كما هو المذكور في المتن
حيث قال ولا بد للحذف من قرينة فلا وجه لمنع ترتب هذا الحكم على ما في الآية فان في الآية قد
لا محالة الخ في قوله تعالى ليقولن الله فهو اما الفعل بان يكون التقدير خلقهن الله
او الخبر بان يكون التقدير الله خلقهن ومن ادعى بان الحذف في هذه الآية مغني عن القرينة
فقد كابر وان ارد به صلاحية المذكور في الآية لان يكون قرينة المحذوف لانه امر فرض
لا محقق فلا نم ان كونه فرضيا مانع من صلاحيته لكونه قرينة الحذف فان الكلام
المشتمل على الحذف وعلى قرينة المحذوف اعم مما يتدرج على التحقيق او فرض

التحقيق وان اردت ايها الباحث من الحكم المرتب على المحقق امرا وراء هذين
المعنيين فبينه لنا حتى نتكلم عليه واما الجواب عما اورد على السيد بان الجواب
انما يكون جوابا لو سئل محققا او مقدرا فقيل السوال لا يقال انه جواب سوال
تقدم تحقق السوال بالفعل وهو ان السيد الشريف انما نفى ههنا وجوب وصف السوالية
والجوابية بالفعل في الآية لكونها موصوفين فيها بل قال في آخر كلامه بان الانصاف لما
موصوفين في الآية فقول الباحث بان الجواب انما يكون جوابا لسوال لو سئل محققا او
مقدرا لا اورود له اصلا على كلام السيد وانما كان له ورود عليه ان لو لم يكن قائلا
بموصوفية السوال في الآية وهو قائل بها ثم اني اقول نصرة للسيد بان الاشياء تتبين
باضدادها وقد جعل مقابل المحقق حالم يكن له ذكر في الكلام لمناسبة ذكر فيه نحو ليبكوا
يزيد ضارع لخصومة البيت ومنه يعلم ان ما في الآية وان جاء بالموصوفين والتقدير لكنه
محقق بهذا المعنى وهذه خلاصة ما قصد السيد به فالحمد لله على ما جعلنا اولى الناس بنصرة
كلامه وان لم يذكره صورة ولم يتفق لنا الوصول الى صحبته فاني عجيبة اعجب ممن يفتخر بصحبته
والانتساب اليه ثم يورد الشك على كلامه من غير ان يدفعه عنه والتلميذ الاديب الموفق يعجب
عليه ولقد اكتفينا بهذه النكتة الناصرة عن البحث الموعود فانها من النفايس لمن عرف
قدرها قال الباحث البحث الثامن قال ارباب المعاني في قوله تعالى وانا او اياكم لعلى
هدى او في ضلال مبين انه لو كان تقديم الكلام وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين او يكون
التقديم وانا واياكم لعلى هدى وفي ضلال مبين اوفق الى خلاف المقصود فينبغي ان يذكر او في
لان لو لم يذكر في الموضعين وذكرت الواو بدلها لاستوى معنى ويحصل فيه نوع من وجوه التحسين وهو التلف
والنشر على الترتيب فما وجه قوله مع وجود المحسن الصحيح اقول في جوابه وبالله التوفيق انا المقصود من هذا الكلام هو الايهام
ليكون اذا خلى الضمير والمخاطب المنصف لا يخص طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكر وانصف انهم فوقوا ان
لهم هو الضلال لا الهدى لكن الموضعين وذكر مع انه غير مقصود ولو عكس لافاد ان الامر بالعكس اما على هدى او في ضلال وذكر ايضا

الاعراف بالسيد

بت

او فيه

وهذا الجواب انما يستفاد من ذكر كلمة او في الموضعين فلو ذكر في الاول دون الثاني لافاد ان احد التوبيخين جاء سهوا

في الموضعين

في الموضعين وقصد اللف والنشر لكم على المعين بمنزلة ان يقال وانا على هدى وانتم
على ضلال وهذا وان كان معنى صحيحا مطابقا لما في نفس الامر لكن اين ذلك المعنى المقصود
بالابهام الذي يستدرج به الخصم الى الانصاف والاعتراف نبيا ايها الباحثون بعد النقد
قد تمسكنا بالعروة الوثقى من اليقين واعتصمنا بحبل المتين في الدين وانا او اياكم لعلى
هدى او في ضلال مبين ثم انا نذكر هنا بحثا شريفا مدنية من الكلام وكوكبا
جميل على الانصاف طلعه وعلم من الاعتساف نفسه وقليل ما هم وهذا ان الكاتبي
وكذا صاحب التلخيص ايد كر انه في العطف بالواو الا اشكال او التشكيك وانما ذكر الابهام
عقيبها الفاضل التفتازاني تحكم تبعا عنه واقتصارا عليه على ذكر الشك او التشكيك
لا يجوز ان يكون للاندراج الابهام في احدهما او لا شك في جانب المتكلم وذلك ظاهر وبين
للتشكيك للسامع ايضا او المقصود هنا ايقاع الندم في نفس السامع بل
التنبيه عليه بانه هو الكافي على الضلال على ما قدرنا فلم يتعرضا لمثل هذه النكتة
الشريفة المتعلقة بكلمة او الباحث البحث التاسع قال
الشيخ في مطوله في اثناء بحث التعريف فان قلت هذا جار بعينه في الخبر المنكر
نحو زيد انسان او قائم مثلا فانها مقدران في الوجود فيلزم ان لا يصدق الانسان
والقائم على غير زيد وعمرو وخالد قلت المحمول هنا مفهوم فرد من افراد الا
نسان والقيام ولا يلزم من اتحاد زيد مثلا اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية
الى آخره فيه بحث لان المحمول في قولك زيد انسان او قائم هو نفس الجنس مع
قطع النظر عن جنسيته وفرديته ايضا فالمحمول هو مفهوم الانسان من حيث
هو هو لا مفهوم فرد من افراد الانسان ولا مفهوم الانسان باعتبار جنسيته
وان صدق عليه الجنس الخ ان الباحث سرق هذا البحث
من حواشي السيد على المطول فليتنقل ما فيه حتى يتبين لك كيف سرق لكن اولا

ينقل بقية كلام التفتازاني الذي سكت عنه الباحث قال رضي عنه عقيب قوله
والا يلزم من اتحاده بزيد مثلا اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية بخلاف المعرف
فان المتحد به هو الجنس نفسه فلا يصدق فرد منه على غيره لامتناع تحقق الفرد بدون
تحقق الجنس وفيه نظر قال السيد في بيان وجه النظر اما اولا فلان المحمول في زيد انسان
او قائم هو مفهوم الانسان ومفهوم القائم على ما هو المشهور فان كان اسم الجنس
موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على الحصر في المعرف جاريا بعينه
في الخبر المنكر ويصير منقوضا به وان كان موضوعا بقيد وحدة مطلقة اعني مفهوم فرد
منها كذلك يلزم ما ذكر لان هذا المفهوم اذا اتحد بزيد والحصر فيه لزم ان لا يكون للانسان
فرد آخر الا يصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما منه فلا يكون متحدا بزيد ومنحصرا
فيه والقول بانه لا يلزم من اتحاد فرد من افراد الانسان بزيد اتحاد سايد الافراد
به مغالطة من باب الاشتباه العارض بالعروض اعني مفهوم فرد من افراد الانسان
مثلا بما يصدق هو عليه فان المحمول في المنكر هو الاول ويلزم منه الانحصار كما عرفت
وهو الثاني نظر هو ربطلانه لانه ان كان على زيد فلا حمل حقيقة وان كان عليه فهو
الايجاب في زيد انسان بحسب نفس الامر واما ثانيا فلان صدق فرد من افراد الانسان
على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان عليه ويلزم انحصار ماهيته واما ثالثا
فلما ذكره من اقتضاء الصدق والحمل الاتحاد واللانحصار يستلزم ان لا يصدق عام على
خاص اصلا فبطل العموم مطلقا ومن وجه وحل الشبهة ان الاتحاد في الوجود والخارج
لا يستلزم الاتحاد والمفهومين في انفسهما ولا تساويهما فجاز ان يتحد احدهما بالآخر وبثالث
ورابع فيكون كل واحد من الثلثة حصة منه كالحيوان بالقياس الى انواعه هذا
كلام السيد فاذا تامل المتامل في كلام التفتازاني وكلام السيد ظهر له ان ما ذكره الباحث
من الاعتراض على كلام التفتازاني هو الذي ذكره التفتازاني بقوله وفيه نظر ووجهه السيد بالوجوه

الثلثة اولها هو ما ذكره الباحث بعينه فما بنده الباحث ههنا شيا حتى يتكلم عليه واحال
الاشكال فيه على ما ذكره السيد كفاية ومنع بل لا مزيد عليه جاز الله عن الطلبة خير الجزاء و
لنختم الكلام بما اخذه على الباحث بانه وضع هذا الفصل المتعلقة بعلم البلاغة فاذكره
في هذا البحث ليس منها بل هو من الوظايف المتعلقة بموضوع اللايين يذكره هو الفصل
الذي يأتي بعد هذا الباحث البحث العاشر قال اكثر اهل العربية في قولك
لكن زيدا اضربه ان القول مقدر بتقديره زيد مقول في حقه اضربه فيجب لحن لان
فهم الطلب مشكل على ذلك التقدير لانك اذا قلت زيد مقول في حقه اضربه فلا يفهم
احد من المتكلم طلب ضرب زيد فما جواز من قال ان القول مقدر والطلب يفهم
منه فليتامل جوابه يحصل بحذف وهو ان قايل القول هو المتكلم كانه قال
زيدا اقول فيه اضربه ولا خفاء في انه يفهم منه ان القايل يطلب ضرب زيد لكن سر هنا
الاشكال مبني من هذا هو ان الامر وهو لفظ اضربه قايم مقام فاعل المقول لان المقول
لا محالة يستدعي مفعولا قايما بنفسه فاعله فان قدر فيه مقول اخر يلزم التسلسل والا
فتكليف حيث وقوعه ههنا مسندا اليه للقول بدون التاويل فليقع خبرا ايضا بدون
التاويل بل وقوعه خبر المبتدا ابعد من الاستحالة وقوعه محكوما عليه
الباحث البحث الفصل السادس فيما يتعلق بعلم المنطق وفيه ابحاث البحث
الاول ان ارباب علم المنطق قالوا ان جماعة اذا تصور وا زيدا او حصل في نفس كل
منها مفهوم زيد فيكون زيد مطابقا على كثيرين فيكون زيد كليا واجاب عنه
شارح المطالع بان لا يقيد مطلقا في كون المفهوم كليا بل كون الكلي ما يتحقق بحيث
كان المطابق على كثيرين امرا ذهنيا لا خارجيا وقيل مطابقة الى قوله وفي نفسه بحث
وهو ان كلامه ناظر الى جميع الصور الحاصلة في اذهان جماعة الى قوله في اخره ولا يبعد
في العام جزئيا على هذا التقدير يمكن ان يجاب عنه بنصرة للشيخ

النفس لانه انما يتكلم على هذا الاحتمال وسواء يقطع النظر عن خصوصية المحل واحدة
ويعتبر الحصصيان في البواقي فيكون واحد من الصور مطلقة والاخرى منها معتبرة
مع خصوصية المحل فيكون الواحدة مطابقة للبواقي فيصدق عليه تعريف الكلي مع انه
ليس بكلي بل جزئي لان تلك الواحدة لا يتصور بهذا الاعتبار بل يمكن ان يتعين
على عكس هذا بان يعتبر في نفس هذه الواحدة خصوصية المحل ويقطع غير المحل في واحدة
اخرى من البواقي فيكون تعين بعضها بالمطابقة تحكما وترجيحا بلا مرجح والمراد بالمطابقة
في تعريف هي المطابقة اللازمة وفي الصورة المفروضة لا يتصور اللزوم بان يكون المطا
بق هو هذا الذاكر لاول كهذا كان المطابق في صورة الانسان مع عمرو وزيد وبكر
هو الانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر لازيد بالنسبة الى الانسان وعمرو وبكر وانت
قد علمنا ان الامر في دفع مناقشة الباحث بين فلنذكر من الاجوبة في هذا المقام
ما يثبت دفع الاشكال فيه وهو انهم فرقوا بين زيد والانسان مثلا بان فرض الشركة
في احدهما فرض محال بالاضافة وفي الاخرى فرض محال بالتركيب التقييدي على ان يكون
الفرض بعينه محالا حتى يدفع قول القائل لاشيء من الفرض بمحال فكما ان العقل ان
يفرض الانسان حاكما على الاشياء فان كان محالا ينبغي ان يكون الفرض في زيد بعد
من الاتصاف لوجود وفي الجملة وعدم الانسان كما ذكره العلامة الكاشي فيما كتبه على شرح المطالع

الباحث البحث الثاني قال صاحب المطالع المطابقة لا يستلزم
الالتزام بجواز ان لا يكون له لازم بين بنفسه فهمه منه الخ وقال الشارح هذا الدليل يفيد
عدم العلم بالالتزام لا العلم بعدم الالتزام وفي كلام شارح المطالع بحث لانا نبلا مشتبا
بمدعي المصنف وهو انه لو التزمت لوجب وجود اللازم والتالي منتف وسوء وجوب
وجود اللازم لجواز عدمه فالوجوب والجواز نقيضان فاذا تحقق احد النقيضين انعدم
النقيض الاخر بالضرورة وقول الشارح المحقق ان هذا الدليل يفيد عدم العلم بالالتزام

لا العلم بعدم الالتزام ليس على ما ينبغي لانه تعليل الجواز الخ ليس بدليل المدعى بل هو دليل الا
نتفاء فاحاصل يكون هذا المطابقة لا يستلزم الالتزام هذا هو المدعى فدليله لو استدل به
لوجب وجود اللازم والتالي باطل فالمقدم مثله فاوجه تعليل الشارح العلامة
وما التحمل في تصحيحه والمتانته فعد الباحث لان قوله لجواز الخ ليس بدليل
المدعى قضية مهملة بل كاذبة لان عبارة المتن هي هذه ولا يستلزم المطابقة التضمن
لجواز كون المسمى بسيطا ولا التزام لجواز ان لا يكون له لازم بين بنفسه فهمه منه فقوله
ولا التزام معطوف على قوله ولا يستلزم المطابقة فكل منهما وعدي يستدل عليهما فعلى
الاول يقول الجواز كون المسمى بسيطا الخ وعلى الثانية يقوله لجواز ان يكون له لازم الخ
وتقرير الشارح ايضا على هذا الخط فجعل قوله لجواز الخ دليل غير ما نصبه من المدعى الى
غير تعسف ظاهر والصواب في تقريره ان يقال بالاستلزام عبارة عن امتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم فالشيء اما ممتنع الانفكاك عن الشيء او جايز الانفكاك عنه
لكنه جايز الانفكاك فلا يكون ممتنع الانفكاك فلا التزام فالسوال الموجه هو هذا الاول
والشكل هذا ان المفهوم من كلام المص والشارح بل كلام اكثر اهل المبنى ان سوء
دلالة المطابقة والتضمن مفهومان متغايران بالذات حتى انهم فرعوا على هذا التغاير
بيان نسبة التلازم بينهما واختيار المحقق عضد الملة انهما متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فاني هذين حق التغاير ام الاتحاد فلا ينافي النسبة بينهما بالالتزام وعدمه

الباحث البحث الثالث اعلم ان المقرر عند المنطقيين ان القول
على كثيرين جنس للخمسة واعم واع من الجنس المطابق واخص منه ايضا باعتبارين
واورد الشارح المحقق شارح المطالع سوالا وهو ان المقول على كثيرين جنس للخمسة
من حيث انه جنس للخمسة فمفهومه وخصوصه من هذه الحيثية فيكون من جملة وا
حدة ممتنع الوجود وجايز الوجود بدون الخمس المطلق فاجاب عنه الشارح بقوله ولو كان

عموم المقول على كثيرين وخصوصه من حيث انه جنس للخمسة يلزم ان يصدق على كل
واحد من الكليات الخمسة انه جنس للخمسة فلس وجه هذا الكلام وجه الاستقامة

اعلم ان فى ما فعله الباحث من نقل كلام شارح المطالع هذا السوال
والجواب خللا بينا وزيادة للامر بينا فلنذكر اولا ما قاله الشارح ثم نعين عبارته قال
وعلى التعريف شكوك الاول ان المقول على كثيرين لو كان جنسا للخمسة لكان اعم من الجنس
المطلق واخص منه وسوى بين الاخص اولا والاخص ثانيا وبحالة الثانى كالثالث اجاب
بمنع بحالة الثانى مستندا بان الاخص باعتبار والاخص باعتبار اخر فقد روما عنه اعترض على
تعريف الجنس بالمقول على كثيرين الخ وجعل الباحث جواب السوال مورد السوال حيث
قال اعلم ان المقرر عند المنطقيين ان المقول على كثيرين جنس للخمسة واعم من الجنس المطلق
واخص منه ايضا باعتبارين واورد الشارح المحقق سوالا الخ فتذكره فابتدفع به سوالا اولا ثم
ذكر سوالا ثانيا من اعجب العجايب فلو حذف لفظة باعتبارين بسلم من هذه العجيبة
ثم انه الباحث بقدح فى شئ وانا طالب بشيئين وجه قول الشارح بان عموم المقول على
كثيرين وخصوصه لو كان من حيث انه جنس للخمسة يلزم ان يصدق على كل واحد من
الكليات الخمسة انه جنس للخمسة ولو منع الملازمة المستفادة من هذا الكلام او بطلان لازم
هذه الملازمة لكان بحثه واردا على قانون لكنا ماشية عابدين على القنطرة التى تحبه عليها
ونقول انا وكل الشارح هذه الملازمة مع بطلان لازمها لمدرات سوال سوان المقول
على كثيرين من حيث انه جنس للخمسة للنوع والجنس وسايد الكليات والا لم يكن جنسا للخمسة
فيكون جنسا للجنس من تلك الحيثية وسواء منه واخص من جهة واحدة فقد اندفع السوال
على عاداة الفضول بالاعتبارين الذى سوا الملخص عن ورود السوال فاجاب انا لا نسلم ان
المقول على كثيرين من حيث انه جنس للخمسة جنس للخمسة والا لصدق على الجنس
والنوع وغيرهما انه جنس للخمسة وليس كذلك بل هو جنس للخمسة باعتبار مفهومه

من حيث هو وتلخيصه ان المقول على كثيرين مفهوما من حيث هو مع قطع النظر عن
عروض الجنسية وبهذا الاعتبار يصدق عليه انه جنس للخمسة والنوع وغيرهما وبه
يكون اعم منهما كما ان مفهوم الجنس من حيث هو يصدق عليه انه نوع من المقول على كثيرين
ومفهوما ما خوذا بشرط انه معروض الجنسية وبهذا الاعتبار يصدق عليه انه فرد من
افراد الجنس واخص منه لان هذه الجنس اخص من مطلق الجنس واذا قد بان وجه
الاستقامة ما قال الباحث عن الاستقامة فنقول ان ههنا بحثا ادق واروق للناظر واكثر
طولا ومحضا فى تقرير وجه الدفع والنقض عنه وهو انهم عرفوا الجنس بانه المقول على كثيرين
مختلفين بالنوع فقد ذكر النوع فى تعريف الجنس حين عرفوا النوع بانه كلى مقول
عليه وعلى غيره الجنس اخذوا الجنس فى تعريف النوع فقد جاء الدور وتخصيص
النوع المذكور فى تعريف الجنس بالاضافى والنوع المذكور فى تعريف الجنس بالحقيقى
لا يجدى نفعا لان تخصيص النوع المذكور فى تعريف الجنس يأتى بالحال فى انعكاس
التعريف لخروج الاجناس العالية والمتوسطة منه فضرورة انحمل الايقال على النوع
الانواع الحقيقة بل على الاجناس والاشكال لا يندفع بتعميم الجنس على ما يكون بالذات
او بالواسطة اذ العالى والمتوسط ايضا مقول على النوع الحقيقى بالواسطة لان الكلام
فيما اذا قسمت تلك العالية والمتوسطة الى الاجناس فانها تمام المشترك بالنسبة اليها
مع عدم صدق الحد عليها فما حاصل التخلص عن هذا الايراد

البحث السابع

قال المصنف فى المطالع وسلب كل شئ لا يعقل ولا يدرك الا مضافا الى الحال فهو سبدون
بالايجاب فى التعقل فى الذكر فما كونه سبدة فالايجاب فلان السلب رفع الايجاب
فرفع الايجاب لا يتصور بدون تصور الايجاب واورد الشارح سوالا اوسد
لزوم اجتماع النقيضين لانه يلزم اجتماع الايجاب ورفعه فى كل سالبة وما سوا الاجتماع
النقيضين وفيه بحث لان الايجاب الذى ورد عليه الرفع سوا النسبة الحكمية التى هى مورد

الايجاب والسلب للايجاب الذى معه الايقاع حتى يلزم اجتماع النقيضين فاجيب البحث
الخامس انه قال فى الجواب ان الايجاب جزء مفهوم السلب لاجزء ماصدقه والاكان يلزم
من تحقق العمى فى الخارج تحقق البصر فيه وليس كذلك وهو ظاهر فيه بحث لان العمى يحدم البصر
وتحقق العدم فى الخارج محال فكيف يصح هذا الكلام خليا مل كان من المناسب
ان يجعل هذين البحثين بحثا واحدا ولذا وصلنا نحن بينهما فنقول اما بحثه الاول فخارج
عن قانون التوجيه لان الشارح اورد حديث التناقض على لسان السائل
حتى يرد عليه الايرد انه صدره بلا يقال المشعر من اول الامر بكون السؤال
مردودا غاية ما فى الباب ان يكون لدفع لزوم التناقض جهة اخرى
لم يتعرض لها الشارح تنزلا عن تلك المقام واما بحثه الثانى
فجوابه ان المحققين قالوا ان للاعدام المضافة حكم المتحقق فى الخارج
حتى قالوا بافتقارها الى الموجد والخالق وقالوا فى تفسير قوله
خلق الموت والحياة ان الموت عدم الحيوة والتقابل بينهما عند البعض
تقابل العدم والملكة فعلى قول الباحث وتحقق العدم فى الخارج محال
ان اراد به ان تحقق العدم مطلقا محال فهو ممنوع لما قلنا من ان
للعدم المضاف تحقق وان اراد ان تحقق العدم العرف محال
فمسلم ولا يضرنا ولا ينفعه فى هذا المقام بحث يقع من هذا البحث وهو ان هذا المفهوم
للعمى اما ان يكون مفهوما حدوثيا له او يكون مفهوما رسميا له لا سبيل الى الاول والا لكان دلالة
العمى على البصر تضمنية لانه جزء الحد ودلالة اللفظ المحدود على جزء الحد تضمنى ولا سبيل الى الثانى
لان رسم الشئ انما يكون باللازم الخارج المحمول عليه المعروف دون ان لازم كان فان اللوازم البعيدة
كالحرارة مثلا للنار لا يصح التعريف بها لعدم صحة حملها على ما عرف لها ووجوب ان يكون التعريف بالحد
ذاتيا كان او عرضيا والبصر وان كان لازما ذهنيا للعمى لكنه ليس من اللوازم الحملية له فكيف يصح تعريفه

قال البحث السادس قال المنطقيون لكل متصلتين متوافقتين فى الكم سواء فى الكيف
مقدمها واحد وتاليها طرفا النقيض فانهما متلازمتان اما استلزام الموجبة السالبة
فلانه كما استلزم المقدم التالى وجب ان لا يستلزم عدمه لامتناع استلزام الشئ الواحد للنقيض
ولانه لما يستلزم فصدق السالبة اللزومية المركبة من مقدم الموجبة ونقيض تاليها ولما
استلزام السالبة الموجبة فلانه لما لم يستلزم المقدم التالى وجب ان يستلزم نقيضه
والا لم يصدق ان لا يستلزم الشئ الواحد شيأ ولا نقيضه وانه مح فيبحث انا لا نسلم
امتناع استلزام الشئ الواحد للنقيض لجواز كونه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال
فما توجيه هذا الكلام اقول ذكر صاحب المطالع فى بحث تلازم الشرطيات
ما فلاصته عن الشيخ الرئيس ابن سينا ان كل متصلتين توافقتا فى الكم والمقدم وخالفتا
فى الكيف وساقصتا فى التالى تلازمتا وتعاكستا وغيره لازم لجواز ملازمة
النقيضين لمقدم واحد فلم يلزم السالبة الموجبة وجواز ان لا يلازم واحد من
النقيضين مقدما واحدا فلم يلزم الموجبة السالبة والاعتراض الذى اورده الباحث
هو هذا الاعتراض الذى اورده صاحب المطالع على الشيخ واقتصر الباحث على ذكر
واحد شقى الاعتراض وهو منع امتناع استلزام الشئ الواحد للنقيضين ولم يذكر
الشق الآخر وهو منع امتناع استلزام الشئ الواحد شيأ ولا نقيضه وسبب
الشارح الكامل قطب الدين الرازى هذا الاعتراض على الجلى فى النقل عن الشيخ
لانه فى عدة مواضع من هذا الفصل وقد صرح بخلاف ما نقلوا عنه حيث قال
المتصلتان الموصوفتان يوجدان بالقوة بطلق اتصال واخرى بانفصال لزوم فيجعل
اللزوم جزء من التالى فى احدهما ونفى نقيضه من حيث هو لازم فى الاخرى
حتى يكون قولنا ليس البتة اذا كان اب يلزم ان يكون حد فى قوة قولنا كلما
كان اب فليس يلزم ان يكون حدوا البتة فيحمل تلازمهما اما فى الكليتين المطلقتين

فهو انه اذا صدق ليس البته اذا كان اب محمد فكلما كان اب فليس محمدا
لا يصدق نقيضه وهو قولنا ليس كلما كان اب فليس محمد وهو معنى هذا الكلام
قولنا ليس كلما كان اب فليس محمد ومعنى هذا الكلام ان ليس محمد لا يكون
مع اب على بعض الاوضاع لا على سبيل اللزوم وعلى سبيل الاتفاق فيكون هناك
وضع من الاوضاع يكون فيه اب ويكون معه محمد وقد قلنا ليس البتة اذا
كان اب محمد هف وكذلك اذا صدق كلما كان اب فليس محمد فليس البتة
اذا كان اب فليس محمد والا فقد يكون اذا كان اب فليس محمد في بعض الاوضاع
يكون اب ولا يكون معه محمد ويصدق في مادة حرثه فنقول اذا صدق ليس
البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود فكلما كانت الشمس طالعة
فليس الليل موجودا والا لصدق نقيضه وهو قولنا ليس كلما كانت
الشمس طالعة فليس الليل موجودا ومعنى هذا الكلام ان ليس الليل موجودا
لا يكون الا مع طلوع الشمس على بعض الاوضاع لا على سبيل اللزوم ولا على سبيل الاتفاق
فيكون هناك وضع من الاوضاع يكون فيه الشمس طالعة ويكون معه الليل موجودا
وقد قلنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود هف وكذلك اذا
صدق كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود فليس البتة اذا كانت الشمس طالعة
فليس الليل موجودا والا فقد يكون اذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودا
في بعض الاوضاع يكون الشمس طالعة ولا يكون الليل موجودا قال الشارح هذا الكلام
الشيخ تلا مراء عليه ولا صرح به في البيان وظن ذلك من كلامه ان التالي اذا لم يكن موافقا
للمقدم ولا لازما له يكون نقيضه اما موافقا له او لازما بالعرض واذا كان اتصاليا يكون
مطلقا حتى يصدق بايّ وجه يكون اما اللزوم او الاتفاق لم يكن لنقيضه اتصاله لا اللزوم
للزوم ولا بالاتفاق وكذلك سلب لزوم التالي للمقدم على جميع الاوضاع او بعضها يستلزم

ايجاب سلب لزوم التالي على تلك الاوضاع وايجاب لزوم التالي للمقدم يستلزم سلب
سلب لزوم التالي بل هو عينه عند التحقيق وقد بان ان نقل المحاذين ليس على
ما ينبغي هذا كلام شارح المطالع وانت اذا امعنت حق التامل عثرت على الدفاع
ما اوردنا الباحث في هذا البحث فانه بنى ايراده على اللزوم دون الاتصال
المطلق وما نقله الشارح المحقق عن الشيخ ليس سواء بتاء اللزوم وسقط بل احد
الامرين اما مطلق الاتصال او اللزوم وها انا بنى الكلام في الاختتام على ايراد وجوه
جمة على ابتناء انعكاس اللزومية لزوميه فان بعض اقسام اللازم المنخرط في سلك
او جه بدور بحقيقته على تعاكس اللزوم مع ان صاحب المطالع ذكر في بعض تضانيفه ان
في انتفكان الموجبة اللزومية نظرا لجواز ان يستلزم المقدم التالي بالطبع
ولا يكون التالي كذلك فليد في الباحث هذا النظر حتى يستقيم المسلة اللازمية
المبتنى على ذلك الانعكاس قال البحث السابع هو ان المشهور فيما بين القوم
ان الممكن لا يستلزم الخ وفيه بحث من وجهين اما اولا فلانه نصدق قولنا كلما
كان واجب الوجود موجودا كان المعلول الاول موجودا ومتى صدق صدق عكس
نقيضه وهو قولنا كلما لم يكن المعلول الاول موجودا لم يكن واجب الوجود موجودا
وههنا استلزم الممكن المحال لان عدم المعلول ممكن وعدم واجب الوجود محال
واما ثانيا فلانه جاز استلزام المحال الممكن كليا وجزئيا واذا جاز هذا جاز استلزام الممكن
المحال جزئيا بالعكس فما وجه صحة هذا الكلام اقول طابع كل واحد من وجهي
هذا البحث بحث من وجهين اما في وجه الاول فالوجه الاول من وجهي بحثه
هو ان قولهم كلما كان واجب الوجود موجودا كان المعلول الاول موجودا
لا نسلم انه ينعكس عكس النقيض الى ما قلتم كيف والمتاخرون ابطلوا انعكاس الموجبة
الكلية الى الموجبة الكلية بعكس النقيض وهو مذكور في كتب الميزان والوجه الثاني

ان هذه القضية ان اخذتموها اتفاقية فهي لا تنعكس واحدتموها لزومية فهي لا
يصح الا على مذهب العلاسفة غير الملتبين فانهم هم القايلون بقدم العالم وهو من المسا
ئل التي كفر بهم صرح ذكره الغزالي في كتابه سماه تهافت العلاسفة واما على مذهب
المتكلمين فلا يستلزم وجود الواجب وجود العالم بل الوجود العالم وعدمه
جايزان بالنسبة الى وجود الحق مقتضي الايمان بالانبياء فليرصايروعليهم فان مذ
هبهم صح والمحال جاز ان يستلزم المحال لا آخر والمحال الآخر ههنا هو استلزام الممكن المحال
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما في وجه
الكاذبة ولا لانه اذا جاز استلزام المحال للممكن كليتا او جزئيا جاز استلزام الممكن
المحال بطريق العكس اذ قد تقدم عن صاحب المطالع انه يجوز ان يستلزم
المعدم التالي بالطبع ولا يكون التالي كذلك وثانيا فلان استلزام الممكن المحال
جزئيا لو سلم فهذا لا ينافي نفي استلزام الممكن المحال كليا فلا يتم التقريب اذ الاستلزام
الجزئي قد يتحقق ولم ينفه المقدم قال صدر الدين زيد يستلزم نقيضه استلزاما جزئيا مع
ان الاول ممكن والثاني محال قال البحث الثامن هذا المشهور عند المنطقيين
ان المفصل علة لوجود الجنس واستدلوا عليه وذكر بان الفصل لو لم يكن علة لوجود
الجنس لم يكن علة للفصل والا لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر وحينئذ يمتنع التركيب
لكن الجنس ليس بعلة للفصل والا لانه لو لم يكن كذلك كان علة لوجود الفصل اما
وجود الجنس وليس كذلك قيل في جوابه ما اراد بكلمة من العلة ان المراد منها جزء
العلة فلم لا يجوز ان يكون الجنس علة له حال وجود الجنس قلنا لانه يلزم من عدم
وجوب وجود المعلول عند وجود العلة فان كان المراد ههنا العلة التامة
فلم لا يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لهذا التقدير فحينئذ استغنى كل واحد منهما عن
الآخر فجميع التركيب فيه بحث لانا لا نسلم الاستغناء على هذا التقدير لجواز ان لا يكون

يكون شيء منهما علة لتركيب فلا يمتنع التركيب ولا استغناء كل واحد عن الآخر
لجواز ان يكون العلة امرا ثالثا كما توهمه اقول لعل الباحث بهذا البحث
الى قوله فيه بحث من المطالع وشرحه وغيره وجه دفع لزوم استغناء كل
واحد منهما عن الآخر المستلزم لامتناع التركيب بوجه آخر غير ما في شرح
المطالع وغيره عن ذلك الوجه بقوله فيه بحث لانا لا نسلم للاستغناء الخ والوجه
المذكور في الشرح هو ما قال فيه وجوابه انه اريد بالعلة العلة التامة اعني
جميع ما يتوقف عليه الشيء فلا نسلم انه لو لم يكن احدهما علة تامة لزم استغناء كل
منهما عن الآخر وانما يلزم ذلك لو لم يكن احدهما علة ناقصة وان اريد بها
ما يتوقف عليه الشيء اعم من التامة والناقصة فلا نسلم انه لو كان علة ناقصة للاخر
استغنى فليس يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول والباحث
غيره الى ان منع لزوم الاستغناء على ذلك التقدير لجواز ان لا يكون شيء
منهما علة فلا يمتنع التركيب ولا استغناء كل واحد عن الآخر لجواز ان يكون
العلة امرا ثالثا والجواب ان المراد بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه
وبالعلة الناقصة بعض ما يتوقف عليه اعم من التامة والناقصة فعلى هذا
استغناء الثاني لزوم الاستغناء في غاية الظهور ولا يدفعه احتمال كون العلة
امرا ثالثا لمعلولي علة واحدة مثل الزوجية والفردية مثلا اذ لا استغناء لاحد
منهما عن الآخر ايضا لتوقف وجود احدهما على وجود الآخر والا لما كان
بينهما ملازمة وقد استغنا على شيء فتحت الملازمة بينهما عموما علاقة
اللزوم الى العلية والمعلولية والتضايف وادرجوا كون الامرين
معلولي علة واحدة تحت علاقة العلية والمعلولية فالعول باستغناء الاستغناء
واستغناء توقف احدهما على الآخر فعول بالمتناقضين هذا وقد ترك الباحث

ههنا النقض ما لم و اصل ما ذكره مما لخصه ان شارح المحقق القطب الرازي
في شرحه للمطالع و سوانه قال في تحقيق كون الفصل علة و لكن نقول اما ان
الفصل علة لحصة النوع فذلك لا شك فيه لان الجنس انما يتخصص بعقارنة الفصل
الفصل قائم بتلك الحصة لا بصرف حصه و ليس مراد الشيخ من قوله ان الفصل
علة للجنس انه علة لوجود الجنس اما خارجا او ذهنا لاستحالة تقدم بالوجود
عليه و لتعقل الجنس بدون الفصل بل ان الصورة الجسمية بمعنى الفعل يصلح
ان يكون اشياء كثيرة فلا يتحصل و لا يطابق الماهية التامة ما لم يتصف اليه
الصورة الفصلية فهي علة لدفع الابهام و التحصيل و العلية بهذا المعنى لا يمكن انكارها قال البحث التاسع سوان المطعن زعموا ان المتصلة الموجبة الجزئية ينعكس
كنفسها ضرورة صدق قولنا قد يكون اذا كان الحمل طايرا فهو حيوان مع كذب
قولنا فد يكون اذا كان الحمل حيوانا كان طايرا لانها لو صدقت و مقدمها صادق
دايما فيلزم صدق تاليها في وقت لكن ذلك محال و فيه شيئين عدم انعكاس
السالبة الكلية فما توجيهه اقول لحشه هذا من غير لحشة المذكور فيما قيل
من قوله بع و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا حيث قال هناك بان الاصل
صادق دون العكس و لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا و استدل
على عدم صدق العكس بانه جعله رجلا و لم يجعله ملكا فاصناعه هناك بان
عدم التالي لا ينافي الملازمة لا يقال الشرطية اللزومية لا يتركب من مقدم
صادق و تال كاذب لانا نقول يعني في الملازمة الكلية و ما نحن فيه هي الملازمة
الجزئية فلا يلزم من صدق قولنا كلما كان الحمل حيوانا فهو طاير عدم صدق
قد يكون اذا كان الحمل حيوانا فهو طاير لان الاول اخص من الثاني و لا يلزم

و لا يلزم من عدم صدق الاخص عدم صدق الاعم و من ثم صرح الاكمل بجواز
كون الاخص لازما للاعم في الملازمة الجزائية لا يقال اذا قلنا قد يكون
اذا كان الشي حيوانا فهو طاير فهناك يمكن اجتماع طاير به الشي مع حيوانية اما
اذا قلنا قد يكون اذا كان الحمل حيوانا كان طايرا لا يمكن اجتماع الطايرية مع
الحملية لانهما نوعان متبايعان لانا نقول الملزوم في هذه الملازمة الجزئية هو
حيوانية الحمل لا خصوصية الحملية و الا لم يكن بين حيوانية زيد و جمادية
لعدم اجتماع الجمادية مع خصوصية الذبوبة و هذا هو معنى قولهم بان صدق
الشرطية لا تقتضي صدق الطرفين الا يرى انهم عمموا تعريف القياس على
الكاذب المقدمات و عمموا اللزوم النتيجة للقياس مع فرض تسليم
مقدماته كقولنا زيد ج و كل ج ما يع ينتج زيد ما يع اذ على تقدير ما يتم
المقدمتين يلزم صدق المقدمة الثالثة على انك اذا تاملت و انصفت
عرفت و اعترفت ان لا فرق بين الحملية و الشرطية المتصلة اللزومية
في انعكاس الموجبة الكلية في كل منهما موجبة جزئية سوى ان العبرة في الكلية
و الجزئية في الحملية بالافراد و في الشرطية بالاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم
و كما يجوز في الحملية ان يكون المحمول اعم من الموضوع فكذا في الشرطية يجوز
ان يكون التالي اعم من المقدم هذا هو المنطق فتدبر فانه مقنع و كفاية
بتحقيق المقام بهذا النوع من البسط في الكلام لئلا يضيع المرام عن ايراد
بحث آخر قال البحث العاشر اعلم ان ارباب المنطق صرحوا بان
بين نقيض المتباينين تباينا جزئيا و ذلك غير صحيح لان المعدوم في الخارج
اخص من الممكن العام لانه ممتنع او ممكن و كل منهما ممكن بالامكان
العام مباينة كلية مع انه لا تباين جزئيا بين الموجود و اللا امكان العام

مباينة كلية مع انه لا تباينه . وكم بين الموجود واللا امكان العام
فما لوصمه اقول هذه معالطة في حلها دقة وغموض ولتقدم له
مقدمة هي ان الممكن العام عبارة عن الذي سلب فيه الضرورة
عن احد الجانبين ويعمن ذلك الجانب بقرينة ما يقارنه فاذا قلنا
مثلا المعدوم اخص من الممكن العام اردنا به ما سلب فيه ضرورة
الوجود بقرينة قابلية للمعدوم واذا قلنا ان الموجود او الواجب
اخص من الممكن العام اردنا به ما سلب فيه ضرورة العدم بمقابلة
بالوجود او الوجوب واذا قلنا الممتنع اخص من الممكن العام اردنا
به ما سلب فيه ضرورة الوجود لمقابلة بالامتناع اما اذا قلنا الممكنة
الخاصة اخص من الممكنة العامة اردنا منه مطلق سلب الضرورة عن جانب
واحد اذا تقرر هذا فنقول قول الباحث بان المعدوم في الخارج اخص
من الممكن العام لا بد ههنا من تبيين كان الوجود بمعنى ان كل ما يصدق
عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه وجوده ليس بضروري وليس
كل ما يصدق عليه انه وجود ليس بضروري يصدق عليه انه معدوم في
الخارج لان الموجود الذي وجوده ليس بضروري لا يصدق عليه انه معدوم
في الخارج فالاخص وهو المعدوم في الخارج لكنه فرد ان احدهما الممتنع والثاني
الممكن الخاص الباقي من عدمه والاعم وهو الممكن العام بهذا المعنى لكنه
منتشر افراد احدهما الممتنع الثاني الممكن الخاص الباقي من عدمه والثالث
الخاص الخارج الى الوجود دون الواجب فانه لا يصدق عليه الممكن العام
بهذا المعنى لانه ضروري الوجود كما ان الممتنع لا يصدق عليه الممكن العام
من طرف العدم بمعنى انه ليس بضروري العدم لانه ضروري العدم فمباين

المعدوم في الخارج مباينة كلية وهو نقيض الممكن العام بالمعنى المذكور
اعني ما ليس ضروريا وجوده وسلب سلب الشيء اثبات
له فيكون هذا النقيض عبارة عن الواجب لانه هو الذي يصدق عليه ان
وجوده ليس غير ضروري وهو يستلزم ان وجوده ضروري فيلزم ان يكون
بين نقيض المعدوم وعين الممكن بهذا المعنى اعني ما ليس وجوده ضروريا
مباينة جزئية لصدق اللا معدوم بدون الممكن العام بالمعنى المذكور في
مادة الموجود وصدق الممكن العام بهذا المعنى وهو ما ليس
وجوده ضروريا بدون اللا معدوم والمعدوم الذي ليس وجوده
ضروريا فشتان الغلط هو اشتباه الممكن العام الملحوظ بالمعنى المذكور
بغيره فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله اقول تحدثا
بنعمة الله لا صلعابا في لو لم يكن ما فهما كتب في هذا المجال مثل هذه
المطالعة لكفاه فضلا وشكلا فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم هذا
ما عاسه في هذه الاسوله
للعلامة الدوم و
والحمد لله و
وصلى
على سيدنا
محمد وآله
اجمعين
تمت

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısım | AMCA ZADE HÜSEYİN PAŞA
Yeni No
Eski Kayıt No | 370