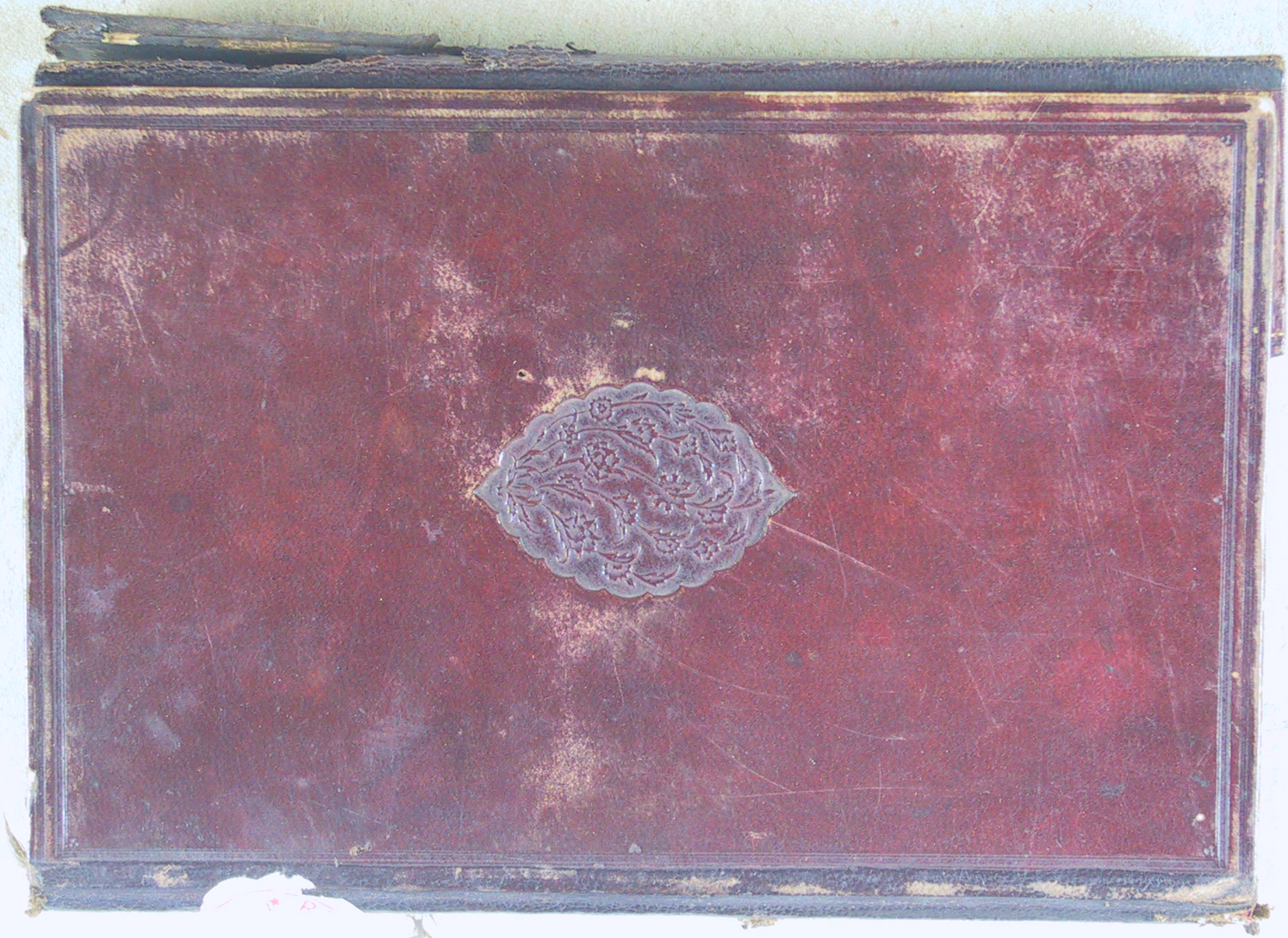
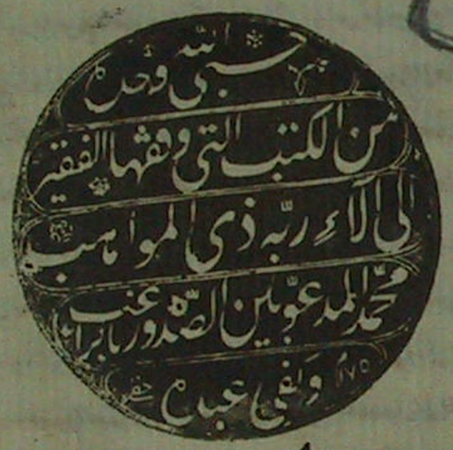


T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 279

حاشية التلويح
لمولانا خسرو
رحمة الله
عليه

سطر
٢٥



٢٧٥

RAĞIP P.
Ka. N.
371

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من خلق الانسان من صلصال ۞ فجعل الشرع آلة العقل والعقل له
العقال ۞ وعلى حبيبك محمد افضل الصلوات وآله خير آل ۞ ما برق في ووق
الفسق البرق وفي الغدو والآصال آل ۞ اما بعد فان من منن المنان للعباد
ان اصلح شانهم في المعاش للمعاد ۞ حيث شرع لهم الاحكام ۞ وميز الحلال
عن الحرام ۞ ليحلوا بالطاعات ويخلوا عن المعاصي ۞ فيسعدوا ويفوزوا يوم
يوخذ بالنواصي ۞ ولما كانت تلك الاحكام منتشرة غير مضبوطة ۞ جعلها بالدلايل
منوطة ۞ وبالحامل مربوطة ۞ و وضع معالم العلم على المسالك ۞ ليهتدي بها الى مطالب
السالك ۞ فوفق بعضا من كمل العباد ۞ لاستنباطها منها ببذل الوسع والاجتهاد ۞
فاستقرا والدلايل ۞ وتفكروا في الحايل ۞ واستحكموا المباني ۞ واستنبطوا
المعاني ۞ وحلوا العقال بالعقول ۞ وردوا الفصول الى الاصول ۞ سيما اصحاب
الامام الاعظم ۞ والهمام الاقدم ۞ فخر الامة النقية الغراء ۞ وذخر الملة الحنيفية البيضاء
اضاءت به الاقطار شرقا ومغربا ۞ وقد كان بدرا طالعا بين انجم اذنم مصابيح
الدجى ۞ ومفاتيح الهدى ۞ واطواد العلم ونحوره ۞ وشرهب الشرع وبدوره ۞ رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين ۞ وجعلهم في محابح الجنان خالدين ۞ وقد يوفق ذوو عن
واصول ۞ ومقدمات جامعة وفصول ۞ بها يتوصل الى المطالب ۞ ومنها يتوسل الى
المآرب ۞ فضبطوها فصولا وابوابا ۞ وجمعوها مبادي واذنابا ۞ فجاء علما كثير
الفوايد ۞ غزير الفوايد ۞ جامعا بين المعقول والمشروع ۞ متضمنا من فنون جمة
للاصول والفروع ۞ فهو اصول الفقه لا بتنائه عليه ۞ والاحتياج في استنباط
اليه ۞ وقد صنفت فيه كتب كثيرة ۞ والفت زبد عزيزة ۞ من متون وشروح ۞
حاوية للتوجيهات والوجوه ۞ ومن بينها كتاب التنقيح ۞ مع شرحه المسمى بالتوضيح ۞
للمحبر المحقق ۞ والبحر المدقق ۞ علم العلم والهدى ۞ وعلم النهى والتقى ۞ صدر الشريعة

وبدر

وبدر الاسلام ۞ بواه الله تعالى دار السلام ۞ كما للدهم من الغر ۞ وما لليل من
السجر ۞ قد نثر فيها من بنابيع صدره عذبا زلالا ۞ واظهر عليها من بدايع
فكره سحرا حلالا ۞ لكن لما فيها من الاشكال ۞ حتى كاد ان يودي الى الاخلال ۞
ولما اشتملا عليه من غاية الايجاز ۞ حتى طفح ان يفضي الى الالغاز ۞ صرف عنانه
العناية والاهتمام ۞ وثنى زمام الارادة والاقدام ۞ من ملك ممالك العلوم
باعلام اقلامه ۞ واستولى على ديار المعارف بايدي الفكر واقدامه ۞ واسترق
رقاب الاحرار الامجاد ۞ ببذل درر ضميره كدر العباد ۞ سعد الملة والدين ۞
حشره الله تعالى مع النبيين ۞ وحل محفلا انهما ۞ وتلقاه كشف مشكلاتهما ۞
بحيث يكون المتن مشروحا ۞ ويزداد الشرح بيانا ووضوحا ۞ فشمر بايدي
ارائه الصائبة ۞ وبنوار افكاره الثاقبة ۞ حللا لا يبليها الزمان ۞ ولا يحيط
بوصفها اللسان ۞ فاستبدها الحاضر والبادي ۞ واستقربها الداني والقاصي ۞
وقال الفضلاء المتبصرون ۞ افحسنا ام انتم لا تبصرون ۞ وسماها التلويح ۞
الى كشف حقايق التنقيح ۞ لكن دابه ودسمه ۞ كما لوح اليه اسمه ۞ الايماء الى
الغوامضات الابية ۞ بالفاظ وعبارات خفية ۞ مع عدم الالتفات الى حل بعض
المقام ۞ مع احتياجه الى البيان ببسط الكلام ۞ والافراط في رد كلام المصنف
وخدشه ۞ والتمسك في بعض الاحيان بيد العدوان في اخذه وبطشه ۞
ولذلك تحزب الناس في شانه احزابا ۞ وكثر ولوع رده وقبوله سولا وجوابا ۞
ولقد خاضوا غمار نكته واسراره ۞ وغاصوا لاستخراج فرايد الفوايد في بحاره ۞
وطرحوا سفاينهم في عبابه ۞ ووجهوا ركابهم نحو بابه ۞ فرقوا في تصادم
الامواج ۞ ولم يفرقوا بين الدر والزجاج ۞ وتاسوا في بيداء التهاته والزحاحات ۞
وضلوا في شعاب المحالات والترهات ۞ افضلنا المسيح بالنقد مزيف بجروح ۞
واني بعد ما درست في علم الاصول وتتبعت كتبه ۞ وكشفت الاستار عن
وجوهه ورفعت حجبه ۞ وقاسيت ما قاسيت في الاستقراء ۞ فالفيت ما تمنيت
في الاستيفاء ۞ طلبت مقاليد الاصول ونلتها ۞ وان رضت نفسي في ركوب
العظايم ۞ حتى كتبت مرقاة الوصول ۞ الى علم الاصول ۞ ثم شرحه المسمى بمراة

الاصول ۞

في شرح مرقاة الوصول ۞ فادفني لو علي إلى كشف الحقايق ۞ وساقتني يد
في حل الدقايق ۞ إلى ان اكتب ما لحل اشكاله ۞ وبسيط اعضاله ۞ وينوض طل
ما اهمله ۞ ويتصدى لبسط ما اجمله ۞ ويرفع اعتراضاته على المتن والشرح الانادر ۞
ويدفع ما اورد واعليه ناشيا عن سوء الفهم وصادر ۞ مصرحا في بعض مذا بالرد
والانكار ۞ وموميا اليه او ساكتا في آخر الاستفتاء ۞ بطلانه عن الاظهار ۞ متمسكا
في كل ذلك بذيل الانصاف ۞ متجنبا عن وصمة التحامل والاعتساف ۞ فكتبت
مع تفرق الحال ۞ وتوزع البال ۞ وانتهابي في المشاهد والمشاغل ۞ والتقواني
في الموانع والشواغل ۞ وتصادم امواج المحن علي ۞ وتفاقم افواج الفتن لدي ۞
ولو اني وكرت جفاء دهري ۞ لابكيت الحجارة بالدماء ۞ مرجحا لما هو نور الخواص
ومشاعل ۞ على ما هو امور للعوام ومشاغل ۞ على المقدمة صحايف موصوفة
بالصفات المذكورة ۞ وصفايح موسومة بالسمات المزبورة ۞ بعبارات هي لآلي
الشرف ۞ لا لآلي الصدف ۞ وجواهر الفخر لا جواهر البحر ۞ والفاظ في سلاستها
كرقة الماء ۞ ولطافتها كصفوة الهواء ۞ لتسكن اليها نفوس زكية ۞ وتقبلها
اذن واعية ۞ فان الالفاظ اشباح والمعاني ارواح ۞ لا يقوم الابقيامها ۞ و
لا ينظم الا بنظامها ۞ والمعنى الاصيل ۞ في اللفظ الثقيل ۞ بمنزلة الروح الكريمة ۞
في الجثة اللئيمة ۞ تمل الابصار ۞ وتنقبض عنها الافكار ۞ فلذا اقبل عليها الفحول
من ذوي النهى والعقول ۞ وقبلها بشفاء العرفان ۞ الوالالباب من الاحباب
والاخوان ۞ بل كتبها الاجانب ۞ في كل ناحية وجانب ۞ من الاذكياء الحذاق ۞
ووضعوها على الرؤس والاحداق ۞ فقالوا ابيان الحال ۞ بل بلسان المقال ۞
وسئلوا عن الله عقد مرصع ۞ تضمن ياقوتا ودرا منضدا ۞ فلما رايت ذلك من اصل
الفضائل ۞ وانضم اليه التماس الاكابر والافاضل ۞ هزني ذلك من عطفي ۞
وزاد في ميلي وعطفي ۞ على التكميل والتتميم ۞ والتصوير في احسن التقويم ۞
وسمحت نفسي بالجد والاقدام ۞ وطمحت الى الشروع للاتمام ۞ فشرعت في ذلك
راجيا من الكريم الوهاب ۞ ان ييسر لي الاسباب ۞ في هذا الباب ۞ انه على شاء
قدير ۞ وبالاجابة جدير ۞ وهو حسبي ونعم الوكيل ۞ قال الحمد لله الذي احكم

بكتابه

بكتابه اصول الشريعة الغراء ۞ ورفع خطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء ۞
حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء ۞ كشجرة طيبة اصلها
ثابت وفرعها في السماء ۞ اقول اعلم ان الشارح روح الله روحه ۞ واعلى في غرف
الجنان فتوحه ۞ بعد ما وشح غرة كتابه ۞ وطرة خطابه ۞ بالتيمن بالتسمية فقر
جميع افراد الحمد وجنسه لله سبحانه وتعالى معللا ذلك على بعض انعامه
الذي يحيط بفوايد الدنيا ۞ وعوايد العقبى ۞ مع رعاية براعة الاستهلال ۞
فيه وفي الصلوة على النبي والآل ۞ على وجه لم يسبقه احد اليه ۞ وحيرعقول
اولي النهى لديه ۞ وتوضيحه موقوف على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى
امكنت لا يصار الى المجاز سيما اذا تضمنت من اللطايف ما لا يوجد في المجاز ۞
قد امكنت سنامع ذلك التضمن كما سيظهر انشاء الله تعالى فلا تمثيل ولا استعارة
هنا اصلا الثانية ان لنا امرين ولكل منهما اصلا يبتنى هو عليه ۞ وفرعا يستند
هذا اليه ۞ واحد الامرين مع اعتبار في طرفيه ۞ يترتب على الاخر مع اعتبار في جانبيه
اما الامران فاحدهما الشريعة والاخر كلمة الشهادة واما ان لكل منهما اصلا
وفرعا فلان الشريعة لها اصول هي العقايد الدينية من علم الذات والصفات
والنبوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها اصل
هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتب فلان كلمة الشهادة
مترتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقايد باعتبار
احكامها وكذا العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع
باعتبار رفعته وقبوله عند كافة اهل الايمان بسبب كونه حكم الملك المنان
كل ذلك سيظهر انشاء الله تع واذا عرفت مقدمتين المقدمتين فاعلم ان الشارح
شكر الله تع سعيه قد اورد الثلاث الاول ايرادا شيقا ۞ ثم رتب عليها الثلاث
الاخر ترتيبا انيقا ۞ حيث اراد بالاحكام الاتقان والتثبيت اليقيني المعنوي
وبالاصول العقايد الدينية فان الاصل على ما سيأتي ما يبتنى عليه غيره حسيا
كان او عقليا وبالشريعة ما شرع الله تع لعباده من دين الاسلام والدين
وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المجموع الى الخير بالذات وهو

الملة المحثوث عليها بقوله تع واتبع ملة ابرهيم ولهذا ابدلها عنه في قوله
دينا قيما ملة ابرهيم ولكن سميت تلك الطريقة من حيث الظهار الشارع
لها ودخول الخلق فيها ونيل حيوة الارواح من ذلال الرحمة والرضوان
شرعا وشريعة ومن حيث انقياد الخلق لها والمجازاة عليها دينا ومن حيث
اعلاء المبعوث ايانا على امته ملة ووصف الشريعة بالغراء تانيث الاغر بمعنى الشريف
او الابيض بالاستعارة للواضح الموصوف لوجود معانيها ووجه احكامها بان
اكثر العقايد مستفاد من السمع والبعض وان كان العقل مستقلا فيه لكنه
اذا طابق السمع يتقوى ويتثبت بلا مرية واقوى السمعيات الكتاب لانه
لاعجازه ثابت بنفسه ومثبت لغيره فكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا
ثم اراد بالرفع اعلاء القدر وسموه المنزلة وخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير خطابه المتعلق باقعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كما سياتي
وبالفروع الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان
الباطلة في المذهب الحنيف المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف
المسلم المستقيم تدريس وقد غلب هذا الوصف على ابرهيم عم حتى نسب اليه
من هو على دينه فالحنيفية الملة المنسوبة الى ابرهيم الحنيف ووصفها بالسمحة
بمعنى الجواد لرفعها التكاليف الشاقة الثابتة على الامم السابقة وبالبيضا
لغاية وضوحها واشتهارها عند اولي الالباب او لكمال نقائها عن دنس الشك
ورين الارتياب ووجه رفعها به ان اجابة الخواص والعوام وقبولهم لتلك
الاحكام ليس الا لكونها من اثار خطاب الملك العلام ثم رتب رسوخ اساس
الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروعها على طريق اللف
والنشر حيث ذكر حتى الدالة على رتب ما بعدها على ما قبلها فانها ههنا للابتداء
المفيد لذلك المعنى كما في قولهم نظرت اليه حتى ابصرته لا الجر ولا سوط ولا العطف
لانها لا تعطف الجمل ابدا كما تقرر في موضعه واراد بالكلمة كلمة الشهادة التابعة
بالنوع على السنة العباد الى يوم التناد بل الى ابد الآباد وباساسها
الايمان فان الاقرار مبني على التصديق وبرسوخه اطمينان القلب عليه

وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا لم يخاطب به الكفار وبتسموحه
اي ارتفاعه نماء الى الله تع وقبوله عنده ووجه الترتب ان كلمة الشهادة
فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول وهو لا يكون الا بعد البعث
ورسوخ الايمان مترتب على احكام العقايد اذ كلما استحكمت بالدلايل
القطعية ازداد الاطمينان وزالت الشكوك والاوهام الموثرة للطغيان
وقبول العمل الصالح عنده تع في مترتب على معرفة احكامه المستفادة من
خطابه تع اذ العمل انما يعبا به اذا صدر عن علم كما قال الامام الغزالي رحمه الله
العلم بدون العمل سفاهة والعمل بدون العلم لا يكون ثم اورد تشبيها في غاية
اللطف والبهاء وتمثيلا في غاية الحسن والصفاء حيث قال كشجرة طيبة
اصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من قوله تع ضرب الله مثلا كلمة طيبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فليتامل فيما ذكرته في هذا المقام
من الافكار والانظار شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من
قرار قال اوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوار ما سراجا وما جا اقول
فصله عما قبله لاستبدادها افاده في كونه محمودا عليه فانه ايضا نعمة لا يكتنه
كنهها كما قبلها ونظمه على نظام معجب جامع للفرايد ورتبه على ترتيب انيق
حاو للفوايد فانه اورد نعمتين من اصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرع عليهما
فرعين من النعم الفاخرة على اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للطايف
مع التهذيب وذلك انه اراد بالابقاء الاظهار على طريق الاستعارة التبعية
وبالمشكاة صدر السورة او قلبها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية
فان كلا منهما مجمع للانوار الرحمانية ومنبع للاضواء الربانية وهي في الاصل
الكوة الغير النافذة او الانبوبة في وسط القنديل وجعل اضافتها الى السنة
قرينة الاستعارة وهي ههنا ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لبيان الاحكام
من قول وبسيط الحديث او فعل او تقرير وفي الاصل الطريقة والعادة مطلقا
ويجوز ان يكون الابقاد ترشيحا للاستعارة الاصلية وبانوار السنة العلوم
النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة بها ويجوز ان يرجع الضمير

الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل والتقرير الوارد كل منها لبيان ما فيه
نوع خفاء وايهام من السنة على طريق التصريحية الاصلية ووصفه بالوهاج
بمعنى الوقاد من وهجت النار اذا قدت او المتلالئ من توهج الجوهر تلالا لا يخلو
طريق الترشيح للمبالغة وانما اسند ايقاد السراج الى الله تع تنبيها على ان رسوله ﷺ
ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة والاستطراف في التوسل بسراج
موقد من مشكاة السنة الى تحصيل انوار فيها فان مثل ذلك التوسل ليس
من شان مثل ذلك السراج ثم اراد باجماع الآراء جمع راي بمعناه اللغوي وهو
الاتفاق او العزم وباقتفاء اثارهما اتباع السنة يقال خرج في اثره بكسر الهمزة
اي في اثره وهو بفتحتين ما بقي من الشيء فكان الخارج يتبع اثار رجل الذاهب
اولا وبالقياس بمعناه اللغوي وهو تقدير الشيء بشيء اخر والاصطلاحي لا
يناسب السياق والسياق والمقتضى كشف وبين لاجل ان يتفوق الناس او
يعزموا على اتباع الرسول واختيار دينه وشرعه امر به يتوسلون اليه وسبيلا
منه يتوصلون اليه ثم رتب على الاول مصادفة كبار العلم والهدى بتلاطم امواجها
ووجهه انك قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظرية والعملية وقد وجد السراج
كامل النور يتوصل به الى استفادتها الى الابصار فلاجرم كثرت العلوم النظرية
والعملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثاني دوبة دخول الناس في دين الله
فوجا بعد فوج ووجهه ان الناس اذا اتضح لهم سبيل اتباع الرسول بحيث
لم يبق ان يوجد فيهم شاك لزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك قال
والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهرا اقول السطوع الارتفاع
واضافة الساطع الى الحجة من اضافة الى الموصوف واللام في الساطع متعلقة
بمعوانا وهو كثير المعونة والظهر مستعمل للاعانة فان الصفة المشبهة تفيد ذلك
المعنى ولم يجعله صفة لمعوانا تنبيها على على استقلاله في استمرار الاعانة ايضا
كما قال صاحب الهداية ان الواو لتجديد الكلام كما في القسم وانتصابهما
اما على المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل او الحالية عن الضمير البارز
في ارسله والحجة حادة الطريق والسلطان الوالي من السلاطة بمعنى القهر

وهو

وهو المناسب للسياق والسياق دون الحجة والبرهان والتنصير مستمر النصر
والهدى الرشاد وهو هنا بمعنى الهادي وانتصابه على المفعولية للمبعوث
بتضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالا او مبشرا حالان بطريق الترادف والتداخل
مبشرا ونذيرا اما متداخلان متقاربان للتقدير اللازم او التقدير مبشرا ونذيرا لهم
وداعيا الى الله اي طاعته او جنته كما قال الله تع والله يدعو الى دار السلام الآية
باذنه اي امره وحكمه منيرا اي مضيئا فان النار الشيء واستنار بمعنى اضاء تعصم
اي تقوي وتمسك يقال اعتصم بكذا واستعصم به اذا تقوى فيها اي في تلك الدلالة
بما تواتر اي تتابع وهو معناه الاصطلاحي لا يناسب المقام والتنصوص الظاهر
البيان الاحاديث الواضحة الدلالة في شريف ساحته اي ساحة الشريعة و
الكرامة اسم من التكريم والاكرام والاستصحاب من استصحبه اي جعله مصاحبا
لنفسه والاستحسان عد الشيء حسنا والمعنى اعتنوا بجعل النبي اياهم مصاحبين
لنفسه وعده اياهم حسنا نالوا احقاء بصحبته المهاجرين بيان لمن في من التزم
والذين عطف على من التزم والمراد بهم التابعون ومن بعدهم من الاتقياء
او على المهاجرين والمراد بهم سائر الاصحاب لكن المهاجرين والانصار لما تقدموا
في الشرف والمرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان اي
ملتبسين بالايمان والعمل الصالح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة اعني الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الترتيب والاصول والوقوع والمقتضى والاشارة
والدلالة والتواتر والنص والظاهر والبيان والاستصحاب والاستحسان
لبراعة الاستهلال فان بعضا منها وان لم يرد به معناه الوقوعي لكن يكفي في البراعة
ان يذكر لفظ يناسب المقصود وان اريد به معنى اخر كما تقرر في موضعه قال
وبعد فان علم الاصول اقول مثل هذه الفاء اما على توهم اما او على تقدير ما في
نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو في وبعد كالعوض عن اما المفتوحة والمنقول
القياس وسائر الادلة او نقول كثير من مسايل الاصول مستند الى العقل
مثل ان وجهي الترجيح اذا تعارضا فما بالذات اقوى مما بالعارض ونحو ذلك
كما سنبين في موضعه انشاء الله تع والمدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد

الادلة التفصيلية والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير
المستنبطة بعد التتمم الشم كما قال صاحب الافعال فيه تتمم الريح شمها و
صاحب الكشاف في الافعال تتمم الريح خوش بوييدن باد را او تتبع النسيم
كما قال في الاساس تتمتها تتبعت نسيمها او وجدت ان النسيم كما قالوا
في قوله ثم تتموا روح الحيوة اي وجد ونسيمها والمعول الاول ريح الصبا
مفعول تتمم فانه متعد كما عرفت والثاني مصدر بمعنى المقبولية واضافته اليه
من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء القفول الاول جمع عقل بمعنى الملجاء
والملاذ والثاني جمع عقل بمعنى القوة المدركة التحرير العالم المتقن والعلم الجبل
والراية والعلامة والانسب هنا الاولين وعلم الدراية بفتح اللام هو
الصواب والكسر خطاء التعديل التسوية والتنقيح الجذع قطع ما نوقا من
اغصانه وفي ذكر هذين اللفظين رمز الى اسمي كتابيه تعديل الميزان والتنقيح
واف صفة بعد صفة لكتابه وكذا قوله كاف صفة بعد صفة لنصاب وهو من
المال القدر الذي يجب فيه الزكوة والمباني الدلايل ثم تقرير للخبر السابق وقوله
قد سلكه دليل عليه فانه لما بالغ في وصف الكتاب كان مظنة ان يتوهم انه
افرط فيه وجازف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقق كلام القوم وفق ما يراد
ووفق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة لطايف لم يصل اليها الاذهان ودقايق
لم تدخل في اصحة الآذان الى هذا الآن والاستلاء على الشيء التمكن منه و
الرسوخ فيه والامد الغاية وصفه بالاقصى للمبالغة من وضع حال من الامداد او
صفة له والمفاز علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره بحيث لا يخفى على اولي البصائر
والنكات بكسر النون جمع نكتة كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة
في القلب والقنع الشعر والترنح ضده وضمير آذانهم عايد الى اولي الابصار
المقدم رتبة واعلم ان المقصود من نفي سماع اولي الابصار تلك النكات نفي
ملزومه بطريق الكناية وهو نفي وصول فكر احد اليها فان العاده تقضي بان
مثل تلك النكات اللطيفة اذا تنبه له احد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها قطعا
فيسمعها اولو الابصار لان الحكمة ضالة الحكيم يأخذها اينما يجدها فسماعهم

لازم للمتفطن عادة ونفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم فان قيل المفهوم من
العبارة نفي الاصغاء، وذلك يحتمل ان يكون لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم
بها قلت اختيار لفظ نكات واضافة لطيف اليها ونسبة الريح الاذانهم
يدفع ذلك الاقطار جمع قطر بمعنى الجانب والناحية وصار كالامثال في الامصار
في الدوران على الالسن والاستهار ونيل اي اصابة في الآفاق جمع افق وهو
طرف السماء، والمراد البلدان حظا اي نصيبا عظيما كاملا والواو في ولا اشتهار
للحال من حظا واشتهار منصوب بنزع الخافض وهو الكاف والمعنى و
الحال ان ذلك الحظ من الاشتهار ليس كاشتهار الشمس في غاية اشتهارها
بل هو ازيد منه وتظيره في كون الواو للحال قول الشاعر طرقا الخيال ولا خليلة
مدجل سعد كما بارحلنا ولم يعرج او للعطف على محذوف اي لا كاشتهار القمر
في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار وله في القرآن غير نظير
واعلم انه ذكر اسماء كتب الاصول والفروع حيث لا يشوبه شايبة التكلف
ولا يغيره وصمة التحمل والتعسف وهي الجامع والنافع والمدارك و
المحصول والاحكام والهداية والميزان والشامل والخلاصة والهبوط
والوافي والنصاب والكامل والخزانة والمنتخب والكافي والبحر والمحيط
والمستصفى والبسيط والكنز والوجيز والوسيط والكفاية والتقويم
والتهذيب والتحصيل والزيادات والنكات والنهاية والتعديل
والمنهاج والبديع وكشف الاسرار والتحقيق والامد الاقصى والمنار
والتدقيق قال ولقد صادفت بجنازن بأوراء النهر اقول لما فرغ عن وصف
المصنف والتصنيف شرع في بيان سبب اقدامه على التاليف صادفت
اي وجدت بجنازن اما مصدر بمعنى في سلوكي فيتعلق به الجار في قوله بأوراء
النهر واما مكان فيكون بأوراء النهر بدلا منه لكثير حال من مفعول صادفت و
افئدة جمع فواد بمعنى القلب قدم عليه لتحضه في التكثير لهوي اي يشتاق اليه
اي الى ذلك الكتاب من هوي يهوي من باب علم يعلم بمعنى احب فلما عدي بالى علم
انه ضمن معنى الاشتياق وتايمة حريصة عليه من تام بمعنى عطش فلما عدي بالى

ولا اشتهار
و
كما عن نظير
القرآن

علم انه ضمن معنى الحرص جاثية بين يديه اي جالسة على ركبتيها قدام ذلك الكتاب للاستفادة منه والترغبات جمع رغبة والرغبة في الشيء ارادته بالرضا والميل اليه والاستيقاف طلب الوقوف والمطايا جمع مطية بمعنى المركب يعني رغبات طالبه لوقوف مراكبهم عند ذلك الكتاب حتى يستانسوا به ويستفيدوا منه مقتصرين متمسكين في كشف استاره في رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب والمراد ما يكتب فيها والاطراف عطف تفسير وفي الصحاح للحاشية واحدة حواشي الثوب وهي جوانبه وفي المغرب قوله ع خذ من حواشي اموالهم اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجوانبه فبطل ما قيل للخواجه الاوساط بدليل قوله ع لا تأخذ من حرارات اموال الناس اي من معاسرها وخذ من حواشي اموالهم اي اوساطها من اعتصم في امر الكشف بالحواشي والاطراف يكون معتصما بكله فلا يوافقه قوله فايقنت في بحار اسراره من اللآلي بالاصداف اللهم الا ان يريد بالحواشي المصطلحة عند الطلبة وهي ما يكتب في اطراف الكتب من الفوايد السالحة للكاتب او لغيره وتسميتهم اياه بذلك لمناسبة انه في وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر والعجب ان هذا المتصلف كيف غفل عن قول المعري رقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب عن اللآلي عن اللبوب بالاصداف بالقشور و انما عدى القانع بمن لتضمينه معنى التقاعد والاقتصار والمعنى مقتصرين في بحار لطايفه عن العثور على فرايد معانيه بالبحث عن ظواهر الفاظ لا يحل من الحل بمعنى ازالة العقد من باب نفر والانامل جمع انملة بضم فسكون الاصابع و المفصل بكسر الضاد والمشكل من اعضل الامر اشتد واستغلق شبه الانتظار باشخاص من شانهم ازالة العقد بطريق الاستعارة المكنية واثبت لهن الانامل بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بالكيس المعقود بطريق المكنية واثبت له العقد بطريق التخييل وقوله لا يحل ترشيح للاستعارتين والبنان اطراف الاصابع شبه ايضا البنان بشخص من شانه فتح الابواب المغلقة بطريق المكنية واثبت له البنان بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب

بخزائن مغلقة الابواب بطريق المكنية واثبت لها الابواب بطريق التخييل وقوله لا يحل ترشيح للاستعارتين والفاء في فلطالما لتعقيب ما بعده من الجملتين بطريق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم والمضاف اليه منوب اي بعد الزمان الماضي الى الآن حجب الالفاظ اي الفاظ كالحجب والحرايد جمع حريدة وهي من النساء الحسنة في خيام الاستار اي استار كالخيام مقصورة محبوسة مختفية ترى تبصر، فصله عما قبله لكونه مقررا وموكد الحواليها بفتح اللام اي جوانب تلك اللطايف حال من ها مستشرفة الاعناق صفة لها في الصحاح استشرفت الشيء اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبيك كالذي يستظل من الشمس واضافته الى الاعناق اضافة الى الفاعل ولما كان اكثر ظهور الاستشراف في الاعناق اسند اليها دون حال من اعساه ومعناه في الاصل اوفى مكان من الشيء يقال هو دون ذاك اذا كان احط منه قليلا ثم استعير للمعاوت في الاحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف ثم اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز حد وخطى حكم الى حكم والاحداق جمع حدق جمع حدقة العين وهي سوادها الاعظم والمعنى ترى اعيانا ساهرة الاحداق حال كونها متجاوزة عن الوصول اليها اي غير واصلة الى تلك اللطايف ولما كان اول ما يظهر من اثر النوم تغير الحدقة من جانب الى اخر اسند السهر الى الاحداق مبالغة في بيان حرصهم على العثور على تلك اللطايف وبعدهم عن النوم ومقدماته فامرت اي اذا كان الامر كذلك امرت بلسان الالهام اما بر ويا صادقة او جزم حصل له بعد الاستخارة الشرعية والخوض الدخول في الماء والليج جمع لجة وهي معظم الماء واضافة الليج الى الفوايد من اضافة الخاص الى العام ان اريد بالليج معظمات الفوايد والا فمن اضافة المشبه به الى المشبه والغوص النزول تحت الماء والغرر جمع غرة وغرة كل شيء اوله واكرمه يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وفرايد الدرر كبارها والشعاب جمع شعب بكسر الشين طريق في الجبل والاضافة بيانية كشجرة الاراك والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة

والصعاب جمع صعب نقيض ذلول والاقتحام الدخول في امر شاق ومشقة
والدياجر جمع دجور بمعنى الليل المظلم واصله الدياجير حذف الياء لتناسب
الهواجر واحتمل اثره على احمل لان فيه كثرة عمل ليس في احمل والمكايد جمع
مكيد بمعنى كيد وهو المشقة في الاساس المسافر كابد الليل اذا اركب هوله
وصعوبته والظماء العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند
اشتداد الحر قوله راكبا كل صعب وذلول استعارة تمثيلية حيث شبه
الهيئة المنتزعة من توسله بالاقطار الشاقة والهمة لاكتساب مشكلات
الاصول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصياد لكل مركب صعب وذلول لاصطياد
نوافر الوحوش الترف استخراج ماء البئر كله والعلالة بالضم بقية اللبن في الضرع
فعلالة الجد بقيته وفي ايثاره الترف والعلالة تنبيه على بذله عام الوسع
والطاقة واعلم ان قوله راكبا آه ناظر الى قوله فطفقت اقتحم آه فان اقتحام
الشوارد يناسب اقتحام الموارد لانها يقتضى فيها غالبا وقوله نازفا آه ناظر
الى قوله واحتمل آه فان الترف يناسب احتمال المكايد في ظماء الهواجر لانه
يقتضي كمال العطش المقتضي للترف الاناطة الازالة والقناع ما تستتر به المراة
وجهها وفي الصحاح سواوسع من المقنعة والمعاقد ما يتصل به المقاصد و
يرتبط به اشد ارتباط حتى يجري مجرى الاجزاء منها فلذا جعلوها عبارة عن الموضوعات
والمبادي قوله سمع لورود ها احداف الآذان شبه تلك التقريرات بالمطر
النازل في وقت الربيع والاذان المحيطة بها بالاحداف بجامع انها في وقت
يقال له نسان بعلو على وجه البحر فيفتح افواهها وكلما يسمع بقطرة ويضم فاه
ويرسب يكون درة فريدا وكل ما يطمح فيكثر في جمع القطرات يتصاعد درر و
الاعطاف جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب واستعارتها كناية عن كمال السرور
لان الانسان اذا فرح فرحا شديدا يتحرك جانباه النشاط خفة تعرض من السرور
والكسل التثاقل عن الامر والطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور
لكن اكثر استعماله في الثاني الثكلان فاقد الولد والتعويل الاعتماد والمتون
الرواية اصولها واصحها والتعريج على الشيء الاقامة عليه يقال عرج فلان على المنزل

اذا

اذا حسن مطمئنا عليه واقام كذا في الصحاح والمراد به هنا الاتكاء في
الاستدلال على ما ذكر غير متجاوز الى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة
ومتقناتها ما اودعت مفصولا سجد الماهر الحاذق والفريقان الحنفية والشا
فعية ولا يستاهل ان لا يكون اسلافي الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذا
وهو مستاهل له سمعت اهل المجاز يستعملونه استعمالا واسعا فظهر ضعف
قول الجوهري تقول فلان اهل لذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله الباحث
الفابح والمذهبان مذهب الحنفية والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل
اشارة الى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطوق و
انما قال الاول مع بضاعة وفي الثاني احاطة لان الاحتياج الى المنطوق فوق
الاحتياج الى علم الخلاف الملئ فعيل من ملؤ بضم اللام في الصحاح ملؤ الرجل
صار مليئا اي ثقة فهو غني ملئ ومن نا قلبت الهمزة يا لوقوعها بعد يا ساكنة
قبلها كسرة فاعلم كما في خطبة وتلوحبيب اي محبوب وكافي وتم الوكيل انما
معترض على القول بجواز وقوع الجملة المعترضة في اخر الكلام او عطف على هو
حبيب او على حبيب فقط وقد بسطنا الكلام في هذه الوجوه وحققنا ما في حواشي
المطول بما لا مزيد عليه بعون الله تعالى وحسن توفيقه فمن اراد ذلك فليراجعه ثم
قال حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب اقول
اختلف في ان هذه الباء للمصاحبة او الاستعانة فذهب صاحب الكشاف
الى الاول والقاضي الى الثاني ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول مستقر
وعلى الثاني لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل الاستراباذي اللغوية
على الاول ايضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح ههنا حيث جعل متعلق
الظرف الباء ابتداء اللغوية على احد الاعتبارين لكنه صرح فيما بعد بان الظرف
حال والمعنى متبركا بسم الله ابتداء الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي
للباء وهو متبركا مثلا قد يترك نسيا منسيا فيجعل المذكور اولا في حكم متعلقا
لتعلق المتعلق به وانما ارتكبه ههنا للاشعار بان للتسمية تعلقا بالابتداء
كما ان للحمد تعلقا به ايضا ليكون كالتوطئة لوجه الابتداء الذي ذكره وانما صرح

فعية

بمفعول ابتداء اعني الكتاب قطعا لاحتمال حمل الباء على الصلة كما سيصرح به فان
المفعول صح يكون سوى التسمية فتتعين الحالية من ضمير ابتداء فان قيل هل يجوز
ان يكون حالا من المستقل اي الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لا لان
اخلاله بالتسوية اكثر من اخلال العطف الذي سيأتي لا يقال جعله حالا عما ذكر
انما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المص وليست كذلك على ما مر له الشارح
تصحيحا لكلام المص حيث جعل الضمير في قوله اليه يصعد عبارة راجعا الى لفظ الله
بل سوحال عن الضمير المستكن في فعل البداية او الشروع المقدر بعد التسمية
اي ابداء او شروع حامدا لانا نقول قياس الشرح على المتن فاسد لان المص
لم يكتبها في المتن وصرح في الشرح بان قوله اليه من الاضمار قبل الذكر فتتعين
انها ليست من الكتاب وكتبها في الشرح وذكر بعدها الحال فتتعين انها من الكتاب
ثم جعلكم حالا عما ذكر المصرح بعد جزمه بان التسمية ليست من كلام المص بط خص
على ان متعلق الباء ايضا اجنبي من الحال اعني حامدا فلا يوجد في العبارة اشارة
الى نكتة تخلو عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا التغيير الاسلوب المشهور فائدة
يعتد بها قال اشرطريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم اقول يعني ان المص
لما راى ان حديثي التسمية والتحميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن
امثاله وان ما ذهب اليه القوم في التوفيق بينهما من مجرد حمل احدهما على الحقيقة
والاخر على الاضافي لا يصفو عن شوب ضعف مع الغنية عنه اراد ان يوفق
بينهما باوفق وجه واحسنه بحيث يكون عبارته مشوبة به فاختار في الحد طريقة الحال
تسوية بينه وبين التسمية في مطلع القصدية ورعاية للتناسب بينهما في خصوصية
الحالية فان التسمية ايضا كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون
القيد فالابتداء لا يوجد بدون كل واحد من التسمية والتحميد بل وبدون الصلوة
وتظاهر ها لانها ايضا فيكون كما يصرح به اما عرفيا بحسب تعمدا من حين الاخذ في
التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه الامور المذكورة فيحصل التوفيق
بينهما من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي على وجه يشهد
به العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده من التوفيق

فيوده

لكن

لكنها خالية عن الاشعار به فنظهر من هذا التقرير ان قوله فحاول ان يجعل احد
قيد الابتداء ناظرا الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حالا عنه ناظر الى
قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك اشد في الحالية
الامرين ولما ورد ان هذا التوفيق انما يتاتى اذا حمل الابتداء على العرفي المتعود
وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الاحاد من المحققين واما اذا حمل على الظاهر
المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو كونه انيا فلا يتاتى ذلك بين وجه تقديم التسمية
مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان
ظاهرا يعني بناء على حمل الابتداء على الانى الذي هو الظاهر المتبادر اذ الابتداء
باحد الامرين على تقدير حمله على الانى مفوت للابتداء بالاخر على ذلك التقدير بالمرة
واما اذا حمل على العرفي المتعود فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت ان
المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور التعدد فيه والحال ان الجمع والتوفيق
بينهما ممكن حينئذ ايضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق
لكنه ممكن بحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فخصص التسمية بالحقيقي
عملا بالكتاب الوارد بتقديمها على التحميد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تع
حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام
فيما اذا اجتمعا في الاول وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه او
ما من شارع في التصنيف الا يقدم التسمية على التحميد فكان من قبيل
الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا ان الترتيب لما اعتبر بين التسمية والتحميد
كان الظاهر عطف البيان الثاني على الاول فما وجه تركه اجاب بقوله وترك
العاطف يعني بين الحالين لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية المطلوبة يعني
ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انهما
مستويان فيه لا تفاوت بينهما فيه بوجه من الوجوه فلو عطف احدهما على
الاخر لاخل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب
مشعرا في الجملة بتبعية الثاني للاول نحو الوقوع وان لم يقتضها فيكون
قوله وترك معطوفا على عمل وكفى ان يكون معطوفا على آثر او حاول لكن

الاول او في لفظ تقريبه ومعنى لزيادة دقة فيه فلخص من جميع ما ذكرنا ان المصنف كانه وفق بين النصين بعبارته على الاعتبار الاول للابتداء وباشارته على الاعتبار الثاني له فتدبر فان هذا المقام مما اشتبه على اقوام حتى ضل عنهم المرام فاضلوا كثيرا من الانام قال لان قوله وبعد فان العبد المتوسل آه اقول لان ان يمنع عمل ما بعده فيما قبله خصوصا اذا قدرا ما قبل بعد وامافي النسخة القديمة وهي هكذا وفي حله الصلوات تحلا ومصليا يقول العبد المتوسل آه فالظاهر انه حال عنه اي عن فاعل يقول لانه مات في الظاهر جزء من الكتاب قطعا بخلاف ابتدا، الانه مع عدم ثبوته ظاهرا انما يستقيم اعتباره اذا جعل التسمية جزء من الكتاب وخلافه محتمل قال فيحتمل وجوها اقول فان قيل على تحتمل ان يكون معنى او لانه التنقيح وثانيا في التوضيح قلنا لا لانتفاء المانعة بين الحال والعامل حالا اللهم الا ان يجعل من قبيل قول الشاعر اصدقه في مرة وعد امتدح صحابة موسى بعد اباته التبع قال لكمال ذاته وعظمة صفاته اقول اي لذاته الكامل وصفاته العظيمة فان قيل الذات من حيث هو هو كيف يستحق الحمد والمحمود عليه يجب ان يكون فعلا اختياريا قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية فانها لما لم تكن غير الذات وان لم يكن عينه ايضا اعطيت حكم الذات بخلاف الافعال يدل على ذلك ذكر الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لانبائها عن الافعال الاختيارية او لكون الذات كافيا فيها بمنزلة افعال اختيارية يستقل فيها فاعلها وبعضهم منع اقتضاء سبق الاختيار للحدوث لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشيء لانه مخالف للمذهب لان المتكلمين لا يقولون بالتقدم الذاتي قال اي ايجاد وابقاء اولا آه اقول نقل عنه انه قال ليس المراد ان اولا وثانيا ظرف الايجاد والابقاء لظهور انهما متعلقان بحامدا لكن المراد ان تفصيل الحمد وتقييده بهما اشارة اي بمعنى الايجاد والابقاء اولا وثانيا على معنى حامدا في اول الامر على الايجاد والابقاء في الدنيا وفي ثانيا الحال على الايجاد والابقاء في الاخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت

ام الكتاب اشير فيها الى معنى الايجاد والابقاء في دار الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول فبقوله تبارك رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تربية واما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم اي المنعم بجلائل النعم ودقائقها التي بها البقاء واما الى الايجاد الثاني فبقوله مالك يوم الدين وسوقه واما الى الابقاء الثاني فبقوله اياك نعبد آه فان منافع ذلك تعود الى الاخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم اشير في كل من السور الاربع الباقية الى واحد من النعم الاربع اما في سورة الانعام فالى الايجاد الاول وسوقه واما في سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع بكونه بالنبي والكتاب واما في سورة السبا، فالى الايجاد الثاني لانسياق الكلام الى اثبات الحشر والرد على منكري الساعة حيث قال وقال الذين كفروا الاساسا الساعة قل بلى وربي واما في سورة الفاطر فالى الابقاء الثاني لقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقي الملائكة لاهل الجنة بالتسليم واستبقائهم بالتبجيل والتكريم ولا يذهب عليك دوين دربة في صناعة التوجيه ان مراد الشارح وجدان الامور الاربعة المرتبة في السور الاربع المرتبة كحيث يوجد الاشارة الى المقصود في اول الكلام وان وجدت الا عنده فيه او فيما بعده ففي سورة الانعام يوجد الاشارة الى الايجاد الاول بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الاشارة بما بعده الى غيره وكذا في سورة الكهف يوجد الاشارة الى الابقاء الاول بقوله انزل على عبده الكتاب الاية ولا ينافيه وجود ما فيه او فيما بعده الى غيره ثم لا يخفى ان الاولى ان يستفاد الاشارة في سورة السبا، الى الايجاد الثاني من قوله وله الحمد في الاخرة لانه اقدم واولى قال على معنى انه يستحق الحمد اقول هذا توجيه لعبارة المتن وتصريح بان اولا وثانيا بمعنى في الدنيا والاخرة ولهذا قال في السؤال الاخير فعلى الوجه الثالث بكونه حامدا آه وان جعل تفسير الاية باول معنى العبارة اليه ايضا فقوله واليه اي الى قوله وفي الاخرة على ما يشاهد من كبريائه قال فان قلت فقد وقع التعويض آه اقول الفاء في قوله فقد وقع التعويض يدل على

على ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا اريد بالحمد اولا وبالحمد ثانيا
المعنى الذي ذكر فيه فقد وقع النقض للحد على الكبرياء والآلاء في الدارين جميعا و
هو متناول للثناء فنية قوله ولعنان الثناء البته ثانيا تكرار محض وتخصيص
الجواب ان استعمال الثناء من قبيل استعمال المقيد في المطلق كالمشفوع في
الشفعة بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف عنان
الثناء اليه قصد تعظيمه ونية القرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال
والافعال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد وكذ الحمد اشارة الى انواع
العبادات فان نعم الله تع التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب يستوجب
الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار
عليه وقد يقال ان الثناء وان لم يتناول ما سوى الاقوال لكن صرف عنان الثناء
الى جنابه تع وتقدس كناية عن تعظيمه ونية القرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به
اليه من الاقوال والافعال وصرف الاموال فان هذا القصد يلزمه ذلك الصرف
وينتقل منه اليه فليتامل قال وفيه اشارة الى ان الشارع اقول لما بين صحة قوله
ولعنان الثناء البته ثانيا وفائدته اراد ان يبين خاصية اخرى بعض خصوصيات
ذلك التركيب وهو تقديم اليه على ثانيا فانه يفيد قصر صرف اعنة التعظيم من جميع
جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تع في ابتداء الكتاب فيكون
اشارة الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق
بالكلية ويصرف اعنة التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تع وتقدس حال كونه
المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصر يلزمه هذا العلم قال فان قلت
من شرط الحال اه اقول مورد هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم
الاسلامية يعني ان هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد
وصرف الثناء وهو يتوقف على صحة كون حامدا وثانيا حالا من ابتداء والاصح له
لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن
الابتداء بالتسمية لانه آني وكل من تلك الاحوال يقتضي زمانا وتخصيص الجواب
ان الابتداء انما يكون آنيا قطعا اذا كان الباء في بسم الله صلة لابتداء وليس

كذلك

كذلك لانه يقتضي ان يكون المشروع فيه اسم الله تع لا الكتاب بل الظرف حال
والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين
الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد و
الحرف والصلوة وغيرها فان قبل التبرك من الافعال الخاصة والمقدر في الظرف
المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما تقرر في النحو قلنا قد مر في مبحث الكنايات
ان تقدير الفعل العام اذا لم يوجد قرينة الخصوص واذا وجدت تقدر ما افادته
مثلا لو قلت زيد على الفرس او من العلى او في حاجتك او في البصرة لقدرت
راكب ومعدود ومرتقم ومقيم وكان امس من الاستقرار قال فان قلت فعلى
الوجه الثالث اقول الخ في قوله فعلى الوجه الثالث يدل على كون السؤال مبنيا
على ما قبله يعني اذا اشترط مقارنة الحال للعامل يفسد الوجه الثالث لانه يقتضي ح
ان يكون حامدا ثانيا بمعنى تاويا الحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا للعامل الحال
الذي هو ابتداء فان الحمد في الاخرة لا يقارن الابتداء الكتاب الا بهذا التاويل
وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة في معناه و
مجاز في النية والعزم فاذا اريد حامدا انظر الى اولا حقيقته وانظر الى ثانيا نيته
يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتخصيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اخذ لفظ حامدا
في اولا وثانيا وليس كذلك بل بجعل الكلام من قبيل المحذوف ويقدر حامدا
اخر في وثانيا فيقصد لفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقي وبالثاني معناه
المجازي فلا جمع ولا فساد قال للطلبة بالسكون حصل بجمع آه اقول هذا ما اختاره
الجوهري والمفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيهما حيث قال في بيان الحقيقة
للطلبة محال الخيل للسباق ويقال للخيل التي تاتي من كل اوب حلبة قال ومعنى ذلك
تكثير الصلوات اقول حيث اريد بالجمع السابق والمصلي الاتي بالنظر الى نفسه
لان يكون جليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى اخر اذ لا لطف فيه ولا يصح الفعل
قال وما في القرينة الثانية من الاستعارة اقول حيث شبه الثناء بجواد من شانه
الايصال الى المقصد بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق التخييل وللعنان الشئ
الذي يلائم المشبه به بطريق الترشيح قال وما في الرابعة من التمثيل اقول الكناية

لما ذكر في القرينة الثانية من تشبيه الثناء بالجواد والاضافة للحلة الى الصلوات
ان يعتبر الصلوات كالجواد وتشبيهه كالراكب عليها وتشبيه بثنته باعتبار الصلوات
الصادرات عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبي الاجواد المقترنة في العدو وفيه من
المبالغة ما لا يخفى قال وان تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الاخيرة اقول
قاعدة ان مقابلة البليغ بالبليغ تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد والاطراد وقوع المعمولات
الثلث في اوايل تلك القرائن والتعليل بان الحصر لا يناسب المقام وما سبق
ان تقديم اليه يفيد الحصر يدل باجماعهم ان تقديم اليه خارج عن المقصود بل التقدير
ان تقديم المعمولات الثلث في القرائن اه فليتأمل قال مع انه افعل التفضيل
بدليل اه اقول هذا مذهب البصريين فان جمهورهم على انه من تركب وول و
لم يستعمل هذا التركيب الا في اول ومتصرفاته والقياس في نائبه وو في كفضل
لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو فوعل من وأل نقلت الهمزة
الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف افعل التفضيل واستعماله بمن مبطلان لكونه
فوعلا واما قولهم اولة واولتان فمن كلام العوام وليس بصحيح كذا في شرح
الرضي وليس بالمرضي لان صاحب الكشاف قال في الاساس تقول جمل اول
وناقة اولة اذا تقدما الابل قال فلانة مناظرة فلانة بمعنى قبل اقول قال الرضي يقال
ما لقيته مذ عام اول برفع اول صفة لعام اي عام اول من هذا العام وبعض العرب
يقول مذ عام اول بفتح اول وهو قليل حكى سيبويه انهم جعلوه ظرفا كانه قيل
مذ عام قبل عامك ثم قال وفي تاويل اول بقبل اشكال لان اول الشيء السبق
اجزائه فمعنى اول عامك اسبق اجزائه اما من الليالي او الايام او الاوقات
ومعنى قبل عامك الزمان الذي يتقدم جميع اجزائه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان
محذوف المضاف اليه فوجب بناؤه على الضم ويجوز ان يقال اول هنا بمعنى
اول من عامك ويكون الظرف صفة لعام اي عام كائن اسبق من عامك جعل
للزمان توسعا ولا يبعد ان يقال انه جر صفة المرفوع على توهم الجر في الموصوف
لان ما بعد مذ قد يجر فعلى هذا يكون اول مجرورا لا منصوبا بهذا الكلام وانت خبير
بان الاشكال انما يرد لو كان مدخوله ما ذكر من الوجهين اذا ذكر اول مع عام

او

او نحوه ومن ثمة يعلم كذلك ولفظ الشارح هنا اشارة الى ما ذكرنا قال وهذا
معنى ما قال اه اقول عبارة الصحاح هكذا وهو اذا جعلته صفة لم تعرفه تقول
لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة عرفته تقول لقيته عاما اولا ومن انكره فقد
كان صحاحه سقيما والفرق بين المثالين ان الاول في الاول صفة عام ومعناه
اول من هذا العام اي عام قبيل هذا العام الذي ظن فيه بان يكون هذا العام مثلا
عام ثلث وخمسين وثمانمائة والعام الاول عام اثنين وفي الثاني ظرف متعلق
بلقيته وبدل من عاما ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بان يكون عام
خمسين او اربعين او ثلثين او نحو ذلك في الصورة المذكورة قال سعد جده
ابراهيم اذ الجد الاب واب الاب اقول فان قيل الابهام ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة والمعنيان ههنا متساويان
لا تفاوت بينهما بالقرب والبعد ولو سلم فالدليل لا يفيد المط لان مجرد كون
المعنيين لا يقتضي الابهام قلنا معنى اب الاب ههنا قريب لذكره بعد ذكر الشريعة
والمراد الحث بقرينة كونه في حيز دعائه نفسه وان حنيت ودف والشارح
رحمه الله نبه على الاصل واكتفى في الباقي بدلالة السباق والسياق قال او تضمين
معنى التشريف اقول التضمين ان تقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ
معه معنى اخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته كقولك احمد اليك فلانا
لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني الى اي انهى اليك حمده
وفايدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين حقهما فالفعلان مقصودان معا
قصدا او تبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا في المعنيين معا كان جمعا بين
الحقيقة والمجاز وان كان مستعملا في احدهما وهو المقصود به الاخر فلا تضمين قلنا
هو مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الاخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو
من متعلقاته فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم لكم انه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة
بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر او حالا كما قيل في قوله تعالى
يؤمنون بالغيب انه ضمن معنى الاعتراف اي يعترفون به مؤمنين وما حسن فيه

من هذا القبيل والمخفى لمثل شيخنا الله تعالى تنقيح الاصول موفقا فان قيل
اذا كان المعنى الاخير مرادا لا عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه
يضمن اياه قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور بمثابة قرينة على اعتباره جعل كانه في
ضمنه ومن ثمة كان جعله حالا وتبعا للمذكور اولى من عكسه قال والصواب
لم يسبقني الى مثله اقول اعترض عليه بان للتضمين مجالا واسعا في كلام العرب
حتى نقل عن ابن جني لو نقلت تضمينات العرب لاجمعت مجلدات فيجوز ان يضمن
هنا معنى الوقوف والاطلاع باحد الطريقين السابقين اى لم تقف على مثله
سابقا اياي او لم يسبقني واقفا على مثله خرد في الحاشية بان المراد الصواب بحسب
اصل اللغة والا فقد ذكر ان المعى كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه
الى جانب المعنى واما سبقت عليه فمضناه غلبته وليس المعنى هنا على هذا الا بعد
ان التضمين ايضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة اصل اللغة و
لا اصالة في التضمين ثم يمكن ان يقال سبقته على كذا يجئ بمعنى غلبته عليه كما
قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وعدم كون المعنى هنا على
هذا مع ان الخفاء على الغطن لطف تركه لقط نحو وكوه في قوله سبقت العالمين الى
المعالي فتامل هذا الشوعن الحكيم عن الحمام وتامله فصايب فكره وعلو همه ولا
تحكمني نور الهدى في ليال الضلالة المدلهمة يريد الجاهلون ليطفئوه والله
الا ان يتم نوره قال وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزها اقول فان قيل
هنا نكتة اخرى ابلغ واجرى مما ذكره وهي التنبيه على ان تسميته بالتوضيح لاجل
اتصافه بالصفات السابقة كما ذكره في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فما وجه اختياره
عليها قلنا وجهه ان تلك النكتة فهمت من لما كما صرح به في الجواب الاتي فلو ذكرت
به ايضا لكان للتاكيد وقد تقرر ان التاسيس اولى من التاكيد قال لا يقال
ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار اقول تلخيصا السوال ان التسمية ان
جعلت جزءا من الكتاب فلا اضمار قبل الذكر لان اسم الله تعالى يكون مذكورا في
الكتاب كالفصد وان لم تجعل جزءا منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب امر ذو بال
ولم يبدا فيه باسم الله تعالى وتلخيص الجواب اختيار الشق الثاني من الترديد قوله

بالصلاة

لزم

لزم ترك العمل بالسنة قلنا لا نم ان العمل بالسنة يقتضي جزئية التسمية من الكتاب
بل يكفي فيه ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من
غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلث يكون الاضمار
قبل ذكر المعمول في الكتاب لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه لا يقال
القول بالكفاية المذكورة مناف لما في قوله سابقا او الابتداء باحد الامرين مفوت
للابتداء بالاخر اذ يجوز الابتداء الحقيقي بالامرين في زمان واحد بان يتلفظ بالتسمية
او يخطر بالبال ويكتب التحميد معا وايضا قوله او يكتب على قصد التبرك من غير ان
يجعل جزءا من الكتاب يدل على ان الكتابة عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح
وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا
في التسمية والتحميد الواقعين جزءا من الكتاب كما يظهر من التامل فيما سبق وح يمتنع
الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي وهو ظاهر وعن الثاني بان بين الالفاظ والمعاني و
النقوش والالفاظ علاقة وهي الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع
للفظ في المعنى وبالعكس فكذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش
قال ثم الكلم غلب على الكثير اقول يعني انه وان كان موضوعا لاصل الوضع لكنه غلب على
الكثير بحيث لا يستعمل في الواحد اصلا حتى توهم الامام المطرزي انه جمع كلمة وتبعه صاحب
اللباب حتى قال انه جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين الاول
انه قد يوصف بالمذكر كما ذكره ولا شيء من الجمع يوصف به وقيه بحث لان تذكير الوصف
لا يدل على افراد الموصوف لجواز ان يكون لتاويل الموصوف بجماعة كما قال صاحب الكشاف
في قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ان تذكير كثيرا لتاويل رجالا بالجمع اى جماعة كثيرا والثاني
ان ابنية الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء ليس منها ويمكن ان يذكر وجه اخر وهو
انه ليس بجمع صحيح لانه ليس بالواو والنون او بالالف والتاء ولا بجمع تكسير
لان بناء الواحد فيه على السلامة قلنا قبل سلمنا انه ليس جمعا صحيحا لكن لم لا يجوز
ان يكون اسم جمع كالقوم والرهط قلنا لان المحققين من النحاة قد فرقوا بين اسم
الجنس الموحد واسم الجمع بوجهين الاول ان اسم الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين
اصلا بخلاف اسم الجنس والثاني ان الفرق بين واحد اسم الجنس وبينه فيما له واحد

ضوع

حد

كما اريد ذلك بكلمة طيبة في قوله تع كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة الآية
وبالجملة الاقرار اللساني المترتب عليه التصديق الجناني والمستتبع للعمل الاركاني
بانه عبارة غير فيكون عبارة عن المحامد الموصوفة لصدق توصيف المحمد عليه ويظهر
صحة كونها بيانا للكلام المعرف لكن لا توجه ان معنى الكلام الطيب مع قطع النظر عن
عمومه وخصوصه مبهم والاجمل للبيان فيه فهل لبيانه بالمحمد الموصوف اصل في الشرع
بيّنه بان ذلك مبني على ما ورد في الحديث من بيانه بالمحمد الذي اكتفى فيه ببيان حال
الوزع لا بيانه عن حال الاصل الا ان بيانه به ليس باعتبار خصوصية الكلمات
المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها على الايمان بما يجب ان يؤمن به فان قوله تع يدل
على تنزيهه عن النقائص والحمد له يدل على اتصافه بجميع صفات الكمال والباقي
على وحدانيته تع حتى لو عبر عن ذلك بعبارات اخر متغايرات كان كل منها كلما
طيبا ايضا فظهر ان قوله على ما قال النبي ع لا يدل على ان الكلم الطيب معنا
ايضا محمول على ما سئله الرسول ع حتى يرد انه لا معنى لعموم الكلم واستغراق اللام
الا ان يعتبر المحال وفيه بعد وانه لا يصح البيان ح بالمحامد الموصوفة لانها اعم من
الكلم بهذا المعنى ثم لما ورد على كونه من محامد بيانا للكلم الطيب ان اللام فيه لا تفيد
لانه الاصل حيث لا عهد سيما في مقام المحمد والجمع المنكر ليس بعام عند المص لاشتراطه
الاستغراق فيه فكيف يصح ان يقع غير العام بيانا للعام اجاب عنه بوجهين الاول
انه وان كان منكرا لكنه موصوف بصفة عامة وسيجئ في مباحث العام ان
النكرة الموصوفة بصفة عامة تفيد العموم والثاني ان تنكيره للتكثير وهو مناسب للتعميم
فيحمل عليه بهذه المناسبة وتحقيقهما ان القوم حرموا بان النكرة المفردة حاملة
لمعنى الجنسية والوحدة فيكون لا اجالس الا رجلا معناه رجلا واحدا صحيحا لمجالسة
رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى الجنسية دون الوحدة
فلا يختص ببعض الافراد بل يعم كل ما اذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يصح تقليله
بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة
لا تتحقق في الوصف للقطع بالعموم في مثل ثمرة خير من جراده وعلمت نفس وجهي
ذلك والكل وصف يصلح قرينة له للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما اذ كون الوصف

فتأمل

متميزا ما بالياء نحو روم وروي او التاء نحو تمرة تخلاف اسم الجمع ولا شك ان
الوجه الاول وان لم يوجد هنا لعارض الاستعمال لكن الثاني موجود فلا وجه
لاسم الجمع ايضا فتعين كونه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر قال
فلا ينبغي ان يشك في انه جمع آه اقول يعني اذا تقرر انه اسم جنس يفرق بينه وبين
واحده بالتاء وليس من ابنية الجمع الصيغي لا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب
بناء على الاول اما كونه كتمر فبالنظر الى الوضع لا الاستعمال واما كونه كركب
فبالنظر الى الاستعمال لا الوضع لما تقرر ان الركب اسم جمع دون الكلم لكنه استعمل
في الواحد فصار كركب ولا ينبغي ان يشك في انه ليس بجمع كنيب ورتب بناء على
الثاني وان كان في مفرديهما تا، لانهما جمعان صيغة لتغير حال مفرديهما فاذا لم يجز
شك في واحد منهما في استعمال المص كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان سفانة
ظاهرة والصواب وان كان بواو الوصل واعلم ان ظاهر عبارة المص محتاج الى
التوجيه فاذا وجه لم يبق اشكال ويضمحل باذكر الشارح من الاضطلال وذلك
ان قوله ان كان جملة شرط حذف جزاؤه لدلالة قوله وكل جمع آه عليه والشرطية
مع المبتداء صغرى وكل جمع آه كبرى والقياس دليل على جواز تذكير وصف الكلم
وتصدير الكلام ان الطيب مع تذكيره صفة الكلم لان الكلم ان كان جمعا فجمع يفرق
بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث فالكلم
يجوز في وصفه التذكير والتانيث واذا وقع الطيب مع تذكيره صفة له فعلم ان المص
جزم بجمعيته الجنسية فلا يمكن حمل كلمة ان على الشك منه بل يجب ان يحمل على الشك
من المخاطب بناء على قول بعض ائمة النحو كما سبق فان ان يستعمل فيه ايضا كما تقرر
في المعاني فكانه قال والكلم ان وقع شك في جمعيته الصيغية بناء على قول بعض
ائمة النحو فلا شك في جمعيته الجنسية فلا يبقى حزازة قال من محامد حال من الكلم
بيانا له على ما قال السيد آه اقول اعلم ان هذا الموضع من معارك الانظار و
مبارك الافكار كم زلت في مضايقه الاقدام وضلت في دقايقه العقول الاوائل
فان اردت العثور على تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فاقول
وبالله التوفيق اراد بالكلم الطيب كل لفظ يدل على الايمان وتعظيم الملك المنان

او التنكير بحسب اقتضاء المقام العموم في المفرد المشتمل على الوحدة المنافية للعموم فلان
يفيد آه في جمع الحمد المشتمل على الكثرة المناسبة للعموم اولى فان قيل قد مر في
في مباحث الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم
الاسترواح فكيف يصح هنا استدلاله بالوصف على الاسترواح قلنا مقصوده
هنا توجيه كلام المصنف ومع اشتماله على الاسترواح فيه قائل بعموم النكرة الموصوفة
واما ما ذكره ثمة فسيجيء بيانه • اذا حان اوانه • انشاء الله تعالى ثم لما علم مما سبق ان الكلم
الطيب قد بين بالمحامد الموصوفة بالوصف المذكور وكان كل من المحامد ومبهاتها
ما ذكر في وصفه والاستعارات المعتبرة فيه محتاجا الى الايضاح اوضحه بقوله
والمحامد جمع حمد الخ آه وبعد ما حقق الوصف وحال الموصوف بين فايدة ذلك الوصف
بان التلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان كشجرة لها اصل وفرع
اصله الايمان والاعتقادات وفرعه الاعمال والطاعات • فلما توجه عليه ان هذا التشبيه
انما يتم اذا كان اصل الحمد وفرعه حمدا ايضا كما ان اصل الشجرة وفرعها شجرة ايضا
وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط واصله فعل الجنان وفرعه فعل الاركان
دفعه بقوله وتحقيق ذلك الخ آه وحاصله ان اصل الحمد اللساني وفرعه ايضا حمد من جنسه
لان الحمد في الحقيقة عبارة عن فعل ينبيء عن تعظيم مطلقا فالاعتقادي اصل من
جنس الحمد اللساني لولاه لكان ذلك الحمد كشجرة ثابتة لعدم اصلها والعمل فرع من جنسه
لولاه لما كان له قبول عنده تع فالمقصود من تعميم الحمد وجدان اصل وفرع للحمد
اللساني من جنسه ليتم التشبيه لان المراد بالمحامد المذكورة هنا هو المعنى الاعم
فاندفع ما توهم من ان ما ذكره رحمه الله ان المراد من المحامد الاعتقادات الحقة و
الاعمال الصالحة ينافي حمل الكلم على ما ذكره الرسول عم لان قوله عم فاذا لم يكن عمل
صالح لم يعمل يدل على عدم دخول العمل الصالح في الكلم الطيب وان تفسير الكلم بالعمل
والاعتقاد لا يحسن فليتامل قوله فاثبت لها مشايخنا ان بطريق التخييل قوله وبهذا
الطريق اي بطريق الاستعارة المكنية حيث جعل قبول العبادة من حيث انها سبب
لطاف الرحمن • ومطلع انوار القرآن • بمنزلة مطلع الشمس الذي هو سبب الصباء و
مطلع انوار الشمس اثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو ريح الصبا بطريق

التخييل

التخييل قوله فان القبول الاول الى قوله ينمي به الاشجار بيان لقوله بها روح
الابدان • ونماء الاغصان • الا انه اكتفى بالخبر في الاخر لكونه المقصود واستلزامه
الاول واما قال مهيار المتوفى لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة التي تنكب عن
هباب الرياح الاربع القوم والنكبي في الرياح اربع فنكبا الصبا والجنوب تسمى اللوبين
ونكبا الصبا والشمال تسمى الصائبة ونكبا الشمال والدبور الجربياء ونكبا الجنوب
والدبور الهيف قوله لم يسمع له ثان قال الجوهري الوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به
والوضوء بالضم ايضا المصدر من توضأت للصلوة مثل الوقوع والقبول ثم قال
وحكى عن ابي عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم اسمع غيره وذكر الاخفش
في قوله تع وقودها الناس والحجارة فقال الوقود الحطب والوقود بالضم الايقاد و
هو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا
انهما لغتان بمعنى واحد تقول الوقود والوقود يجوز ان يعني بهما الحطب ويجوز ان يعني
بهما الفعل وقال غيره القبول والوقوع مفتوحان وهما مصدران شاذان و
ما سواهما من المصادر مبني على الضم قال تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى
عظم امر العلم اقول اما الاشارة فمن ان جميع المحامد التي من شانها ان يعلق بجميع
النعم اذا علقت ببعض منها فقد تنزل ذلك البعض لغاية شرفه وكماله منزلة كل النعم
وتنزل ما عداه منزلة العدم واما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرفا للعلم
والاصول المراد بها ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سياتي ان شاء الله تع فاذا عظم
تعليق المحامد بتمهيد مبانيها للعلم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة قال
والشريعة هي الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية اقول هذا مبحث
من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها
لان عمومها يقتضي دخولها تحتها والاضافة تقتضي خروجه عنها فان جعلت من اضافة
الجزء الى الكل او الجزء الى الكلي لم يستقم في اضافة الاصول اليها لان كلا من الكتاب
والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع من اضافة الجزء الى الكل
وفي الاصول من اضافة الدليل الى المدلول يتفكك النظم فلو اريد بالشريعة معنى الدين
وحمل الاضافة على التوسع كما في مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثاني ان جعل

علم الصفات مطلقا من مبادئ اصول الشريعة ليس كما ينبغي لان ح يتوقف عليه
مطلق فلا يصح الاستدلال في مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد استدل
ان ح في المقاصد وغيره في غيره على كونه تع سميعا وبصيرا مثلا بالكتاب الخ
الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب للتاييد الثالث انه ادعى ان
جميع ذلك مع تتوجب الحمد ودليله لا يطابق ذلك اذ ربط بالمتن لوجهين
الاول ان اول الكتاب وعليه تمهيد مبادئ اصول الشريعة ولم يذكر في الدليل
والثاني ان نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت في الدليل وهي جملة
بعض المطاليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن ان يقال انه من قبيل
التنبيه ببيان الانزال على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكانه قال او
بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى فاذا استوجبت الحمد فلان يستوجبه
تمهيد اصولها اولى واعلم ان المحقق ان ح لم يتعرض لحل قوله رقيقة الحواشي
سوى ما قال المحشي اي لطيفة الاطراف والجوانب والظاهر ان المراد بالاطراف والجوانب
وجوه الاشارات والدلالات والاقتضاءات لا وجوه الاستحسان لدخولها في
دقة المعاني ولفظها ختاما عن بعض البصائر فان الشيء اذا لطف خفي عن الابصار
قال وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام اه
اقول اي في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول اصولا للشريعة الشاملة
للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبادئ لتلك الاصول اشارة الى ان
علم الاصول فوق علم الفقه على مرتبة من الفقه وادنى من الكلام اما الاشارة
الى الاول فلان معرفة الاحكام الجزئية بها عن ادلتها التفصيلية باجمعها
موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف ذي الالة
والمشروط على الالة والشرط ولو بالنظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة
على العربية ومعرفته تع على العقل والاثار وتوقف الصلوة على الوضوء ونحو ذلك
فان التوقف الاول يوجب تفاوت حكم الموقوف ورياسته له على الاطلاق فيوجب
تفوقه عليه بخلاف الثاني وايضا العلم الذي يتبين حيثية موضوعه في علم اخر يكون
ادنى مرتبة من ذلك العلم والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث عن احوال

افعال

افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة ونحوهما وتلك الحيثية انما تتبين في الاصول
كما اشار اليه بقوله من حيث توصل الى الاحكام الشرعية واما الاشارة الى الثاني
فلان معرفة احوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع لما يشتمل عليه علم الكلام
وسوط فيلزم تفوقه على الاصول بالضرورة فاندفع ما توهم ان كون معرفة شيء
موقوفة على معرفة شيء اخر لا يقتضي كون الموقوف عليه اشرف الا ترى توقف معرفة اللغة
والسنة على معرفة العربية مع انها ليست باشرف منها بل هي الة والالة لا تكون اشرف
من ذي الالة وان اكتسب بشرفه شرفا فان الصلوة موقوفة على الوضوء وهو
ليس باشرف منها والعقل الة للاستدلال على معرفة تع وليس باشرف منها قال
بقي على اربعة اركان قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة اقول كما قال
بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اذ لا تطابق فلان
المبدل منه يجب ان يكون معربا لان البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك
لانها في صلة ان ولا محل لها من الاعراب وانما الاعراب للمجموع واما مفنى فلان المبدل منه
يجب ان لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال شبه الاحكام الشرعية
بمقصورة اه اقول ينبغي عليه ما اورد اولا ان المتبادر من ركن الشيء ما يكون داخلا فيه
فلا وجه لجعل الاحكام اركانا لها وثانيا ان ما ذكره مر مناقشا في ما ذكره اخرا ان
قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومتشابه ومجمل فانها اقسام الكتاب كما قال
ثم ذكر اقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة والتعسفات البشيعة
ما قيل انه جعل الاصول الاربعة اركانا للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها
وتبينها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج
ولهذه النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب فالوجه الصحيح
في توجيه كلام صاحب التنقيح ان يقال اراد باركان الادلة الاربعة الاجمالية
وبالقصر الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجمالية هي الراجعة اليها وهو
المناسب لقوله اولا في المتن واحكم بالمحكمات الى قوله بجملات كتابه كما اعترف به
الشارح حيث قال ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما
هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاشتباه بحيث

لية

لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما سودوه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشمل على حكم آه
ولقوله ثانيا في الشرح على الوجه الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها واعلم ان
ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال على الترتيب الذي بنى الشارع
الاحكام عليها غير مستقيم لان الضمير فيهما عايد الى الموصول فلا وجه للتانيث
الكلام الا ان يقال الضمير فيهما عايد الى الاركان والعايد الى الموصول محذوف وهو
عليه قال ثم العمل بالقياس اقول اما اذا لفظ العمل من قوله الا ان السوق اقتضى
ذكر القياس فلو قال ثم القياس لم يستقم اذ لا شيء بعد القياس حتى يقدم فراده
عطفا على تقديم الكتاب فان الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليه تقديم الكتاب
على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فاذا لم يوجد شيء من الثلاثة الاول
يتعين العمل بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التنبيه على ان العمل كما انه مقصور في
القياس مراد منا كذلك لكن ترك ذكره فيها ايما ما ثمة في حد ذواتها مطلوبة بحيث
لا ينبغي ان يكون العمل فيها ملحوظا لاحد ومشروطا بالعجز لكونها مقصودة في نفسها
بخلاف القياس فان الحكم ثمة لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه ماخوذا بهذا الاعتبار
وكيف يكون مقطوع النظر مع كونه ماخوذا في ماهيته فليتامل قال ما دام اثر اصلها
اقول ليس قيد القوله يستوي بل قيد لقوله نعت بملاحظة اضافته بذلك والمعنى
نعت لها ما دام اثرا فيه قال وفي هذا الكلام نوع حزازة آه اقول حاصل الاعتراض
ان المتبادر من جعل النصوص منصة لنتايج الافكار ان يكون مفهوماتها والاحكام
المستفادة منها اثارا للافكار ومثرات لها وليست كذلك لشيوعها في الواقع وانفهامها
للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكر ونظر وهو قوله فكانه اراد جواب عنه وحاصله
انه لم يرد بالواسطة مفهومات النصوص واحكامها حتى يلزم ذلك بل اراد بها العلل
المستنبطة من النصوص التي يثبت الحكم في المنصوص عليه لاجلها واحكام النوع
المقيسة على الاصول الثابتة بالنصوص ولا شك ان العلل المستنبطة واحكام
النوع نتايج الافكار وان لم يكن مفهومات النصوص واحكامها كذلك ولهذا اختلف
المجتهدون في الاولى دون الثانية لا يقال فاذا اريد العلل المستنبطة والاحكام
المستخرجة بطريق القياس اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذي اوحى

اعانه فيجب ان يريد الاحكام المستخرجة من المنصوص بطريق الدلالة او الاشارة
لانا نقول مراده بالذكر الذكر الاستقلالي يشير به التامل في العبارة ولا ينافيه
الذكر الاستطرادي فلا اختلال ولا اشكال قوله الظاهرة على المنصوص مرفوعة صفة
لنتايج قال اي خطابه الفاصل بين الحق والباطل آه اقول كل من الوجهين
مناسب لكشف عن جمال مجملات الكتاب اما الاول فلان كشف الحديث عنه باعتبار
فاصليته واما الثاني فلان الحديث اذا لم يكن لا يلتبس على من خاطب به لا يكشف
القناع عن جمال المجملات كما يأتي في موضعه ان البيان اذا لم يكن ثمة فما قد
ينقلب لاجمال اي الاشكال الا ان المعتمد على الاول لان استلزامه للثاني
اظهر من استلزام الثاني له قال وهذا من عطف الخاص على العام آه اقول يعني
ان بيان المجمل كما يكون بالقول يكون بالفعل كبيان الصلوة والحج بالافعال ونحو
ذلك الا ان ما بالقول اقوى لوجوه ثلثة الاول انه موضوع للبيان بخلاف الفعل
وسوط الثاني ان اكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا اظهر الثالث انه
متفق على حجيته بخلاف الفعل فانه ليس بموجب عندنا كما يتبين في موضعه اثناء
الله تع
وايضا اختلف في جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف
القول فانه متفق عليه فان قيل التقرير قسم ثالث من السنة فلم لم يتعرض له
فلما ندرته ولكون بيانيته ابعد من بيانية الفعل قال ليس تفسير المفهوم
مجاز
المجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة اقول فيه بحث وسوان المفهوم من
هذا التعليل ان الاعجاز ان لزم ان يكون بالبلاغة جاز ان يكون التادية المذكورة
تفسيرا له وليس بمستقيم لان غاية ما لزم من ذلك ان تكون تلك التادية طريقا لا
ولا يلزم منه صحة تفسيره بها بل يلزم ان لا يصح لان طريق الشيء لا يحمل عليه والتفسير
يجب ان يحمل على المفسر فالاولى ان يقال لانه ليس تفسيرا صادقا عليه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان تصادق المشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضي
تصادق ماخذها كالنطق والضحك الا ان يكون احدهما بمنزلة الجنس للاخر كالمتحرك
والماشي فانه يصح حمل الاعم على الاخص نحو الماشي حركة وهذا لا يتصادق المشتقات
فضلا عن تصادق ماخذها لان التادية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز

صفة للفظ امتنع التصادق مطلقا وغاية مايمكن ان يقال مراده المبالغة
في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما في مساو
في التحقق مباينا بحسب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كتفسير الفصاحة
بالخلوص وعلم المعاني بالتتبع ومعنا ليس كذلك فان التادية المذكورة مع
تباينها للاعجاز غير مساوية له في التحقق بل اخص منه فيه لانه لايلزم ان يكون
بالبلاغة حتى لو لزم ذلك كانت مساوية له في التحقق فجاز تفسيره بها بطريق
التسامح كما في التفسيرين المذكورين لايقال ماذكر ان مفهوم الاعجاز اعم من
ان يكون بالبلاغة وغيرها فانما يكون ذلك في معناه اللغوي واما ما قصد المصنف
المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف للقرآن فهو حاصل بالبلاغة لانا نقول الرأي
الصحيح لانا نقول ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ماذكره الشارح فمن ادعى ذلك
فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة اذا كان مبنيا على الرأي الصحيح لا
يكون متفقا عليه وظاهر ان الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف في سببه فقط و
على ماذكره يلزم ان يكون السبب والمسبب جميعا ومشاؤه الغفلة عن معنى
قول الشارح ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا
لايقال لم لايجوز ان يكون معنى الاتفاق على كونه معجزا الاتفاق على اطلاق لفظ المعجز
عليه وهو غير الاشتراك المعنوي لانا نقول الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر
فلا يصار اليه الا لدليل وليس فليس قال بل المراد ان اعجاز كلام الله تع
انما هو بهذا الطريق اقول هذا المعنى انما يستقيم ومن العبارة اذا اعتبر حذف
الباء من ان في قوله ان يودى كان حذف حرف الجر مع ان شائع ذائع قال
ومعنا كثيران آه اقول مورد البحث الاول قول المص هو ابلغ من جميع ماعداه
وتوضيحه انا ان نريد بجميع الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط او المحققة
والمقدرة جميعا لاسبيل الى الاول لان كون طريق تاديته اعني اللفظ ابلغ منها
فقط غير كاف في الاعجاز اذ لابد فيه من العجز عن المعارضة والاتيان بمثله وهو
لايحصل بمجرد كونه ابلغ منها فقط لاحتمال ان يوجد في الطرق المقدرة مايعارضه
ولا الى الثاني لان كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه لان الله تع قادر على مثله

مورد

١٨

ومورد البحث الثاني قوله ولايكون الا واحدا وتوضيحه ان هذا الطرف غير مستقيم
بل مراتب الاعجاز ايضا فوق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه
كل منهما حد الاعجاز على ما مر به ائمة المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق
الثاني من الترديد قوله وكونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه قلنا لانم قوله لان
الله تع قادر على مثله قلنا المراد بما عداه من الطرق كلام الله تع فان الاعجاز ليس الا
في كلامه تع ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى
تحققا ومقدارا ومن نقل عن المراد بما عداه من الطرق قال في الشق الاول ومعنى
ان كونه ابلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المعاني التي ذكرت في القرآن في
مواضع بعبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى ع وغيرها يجوز ان يكون بعض
تلك العبارات ابلغ واعلى طبقة من البعض الاخر ولا يخرج البعض الاخر بذلك عن
كونه معجزا فظهر ان كونه معجزا ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل
الجواب عن الثاني ان المراد بوحدة الاعجاز الوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه
حد من الكلام لايمكن للغير معارضته ولا اتيان بمثله والتعدد والتفاوت في جهتها
التي هي البلاغة على ماحققناه في حواشي المطول بما لامزيد عليه بخلاف سحر الكلام
حيث لاحد له بضبط ولا وحدة بجمعه مباحث المقدمة قال الكبار تب على مقدمة
وقسمين اقول فان قيل هذا مخالف لقول المص فيما بعد فنضع الكتاب على
قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراغه عن المقدمة فمراده بالكتاب ماسواها فلا تخالف
ولذا قال فنضع بالفاء دون الواو قال وهو مذيل ببيان الترجيح والاحتراز
اقول هذا جواب باشكال تقريره ان القسم الاول كيف يكون مبنيا على اربعة اركان
وفيه بابان سوى الاركان بالترجيح وباب الاجتهاد وتقرير الجواب ان ذينك
البابين من تتمة الاركان وتوابعها فكانه داخلة فيها قال لان من حق
الطالب للكثرة المضبوطة آه اقول اعلم ان الطلب لكونه فعلا اختياريا
لايتعلق الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه فاذا
كان متكثر الكثرة جهة وحدة كما فيما نحن فيه فحقه اي اللائق بحال الطالب ان
يعرفه بتلك الجهة والا يفوته ما يعينه ويضيع وفيه فيما لا يعنيه وذلك لانه

مباحث المقدمة

لو لم يتصور بوجه استحال طلبه وان تصور بما يعمه وغيره لم يتعلق الارادة بخصوصه
وان تصور به وقصد تحصيله في ضمن صرفي لا يعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم
يامن ان يؤدي الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويشغل بغيره وان توجه الى تصور
كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم يتناه او تعسر ان تناهت كما في الفاظ
فان اسماء العلوم انما وضعت بازاء قواعد معدودة وان جاز ازدياد فروعها بعد
التدوين وبطي التقدير بن يلزم الفوات والضياع اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلانه ح يصرف كثيرا من اوقاته الى ذلك فيرتاح الباقي بما قبلها لتحصيل الملط فيلزم ما ذكرنا
وفي هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرناها في حواشي المطول قال فله بكل اعتبار
يوصف اقول كل من التعريفين مقصود هنا اعني مقدمة الشروع على بصيرة اما
اللقبي فلما ذكره في الشرح قبيله واما الاضافي فلان جزء الاصول وسيلة الى ما هو من
المبادي التصورية لان الاصول المراد بها الاربعة انما تقرر الموضوع ان كان
الادلة فقط او بعضها ان كان الادلة والاحكام جميعا على ما سياتي واياما كان
فتصورها من تلك المبادي ولهذا قال المصنف فيبحث فيه عن احوال الادلة
المذكورة وجزء الشيء ما تحتاج اليه اللهم لاعتباره فيه ايضا فظهر ضعف
ما قيل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف اللقبي وما يتبعه من بيان موضوع
العلم الملقب باصول الفقه وحد اقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور
من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من مباحث هذا العلم لكون المعنى الاضافي
قرين بالمعنى اللقبي في البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافي
في المعنى الثاني اللقبي قال نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام اقول
يعني ان اللفظ اذا نقل الى العلمية يكون فيه معنيان منقول عنه ومنقول اليه و
المقصود فيه هو المعنى الثاني وفيه بحث لانه ان اراد ان المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نم
ذلك كيف وقد يقصد المعنى الاضافي بحسب المقام وان اراد ان المقصود فيه ذلك
من كونه علما سلمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافي هنا ليس من حيث العلمية
اللهم الا ان يراد انه المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح
فانه لما كان على عنداء باب الفن المشروع جعل اصلا في القصد قال وانه من

الاضافي

الاضافي بمنزلة البسيط من المركب اقول فيه بحث لانه ان اراد ان اللقبي بمنزلة
الجزء من الاضافي فلا وجه لذلك اما لحب اللفظ فلا تحاد هما واما لحب المعنى فلان
كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبي اما الفقه فظاهر واما الاصول فلانها
جمع اصل بمعنى المبتنى وهو غير المعنى اللقبي فان قيل ليس المراد بالاصول المبتنيات
مطلقا بل مبتنيات الفقه فيؤول الى المعنى اللقبي لان مسائل الاصول مبتنيات للفقه
وادلته كما سياتي وقد تقرر ان حقيقة العلم هي المسائل قلنا لا نم ان جميع مسائل
الاصول مبتنيات للفقه وادلته كيف وسياتي ان بعضا من مسائلها لبيان شرائط
وقيود معتبرة في مسائل هي المبتنيات للفقه ولو سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من
مجموع اصول الفقه والكلام انما يتم اذا استفيد ذلك المعنى من الاصول فقط وغاية
ما يمكن ان يقال المراد بالاصول القواعد التي جعل المصنف اللقبي عبارة عن العلم بها و
هذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة الى الفقه والمقيد غير المجموع فالمقيد
حقيقة للمعنى اللقبي هو الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على ان المعنى اللقبي هو العلم
بالقواعد والجزء من الاضافي هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملازمة
قوية تنزل منزلتها ولعله انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلايم تصريح المصنف بما سياتي
بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فليتامل قال فان قدم تفسير اقول اي تفسير
الفقه بان يقدم تعريف اصول الفقه باعتبار الاضافة قال والا احتيج الى ايراد
تفسيره تارة في اللقبي اقول اعلم ان مراد الشارح ببيان سبب عدول المصنف عن طريقة
ابن الحاجب وسلوكه طريقة اخرى وما ذكره يفيد ذلك لان التعريف اللقبي الذي ذكره
ابن الحاجب يشمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه
فاذا قدم التعريف اللقبي تحتاج الى اعادة تفسير الفقه في التعريف الاضافي مرة
اخرى ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم
الاضافي حيث يعرف الفقه حينئذ بالحيثيتين فلا تحتاج الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي
ان يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بانه يمكن
ان يقال في اللقبي انه العلم بالاحكام التي يتوصل بها الى الفقه ثم سمي معنى الفقه ثم يوخذ
في تعريف الاضافي فلا تحتاج الى تفسير الفقه مرة اخرى لا يرد على الشارح لانه لا يقدح في غرض

كما عرفت وسوء ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى للاخذ في تعريف الاضافة لان المفرد ليس سوى الاصول فقط قال ولما كان اصول عند قصد المعنى الاضافي لهذا قال يعني هذه العبارة التي احد اجزائها الاصول والاخر الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وان سبق اليها بعض الاوهام بلا امعان قال واللقب علم يشعر بمدح او ذم اقول يعني باعتبار معنوميه الاصلي فان ذلك قد يقصد بهما قال واصول الفقه علم لهذا الفن اقول قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ العالم منه متعدد بتعدد العالم بخبر وشخصا وان الحد معلوما ما قال قيل تتزايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار بناء على العلمية لان الموضوع له حينئذ الحقيقة المتحدة في الذهن وهي لا تقبل التزايد قلنا الموضوع له اما قوانين واصول يمكن ان يتوصل بها الى استخراج المسائل المتزايدة او المجموع لكن المتزايدة بمنزلة الاركان الزايدة فكما لا يتغير المسمى بنقصانها فكذا بازديادها فان الطفل مثلا اذا سمي باسم ثم ازداد بعض اعضائه بحسب كبر لسن كاللسان واللحية ونحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يحكم بالعلمية فكذا هذا قال فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول و المضاف اليه وهو الفقه اقول معرفة المضاف من حيث هو مضاف يتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا الى تفسيرا وتعيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قاله الآمدي في الاحكام اصول الفقه مولف من مضاف ومضاف اليه ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الفقه اولا ثم معنى الاصول ثانيا وتعجب من ابن الحاجب والمصنف وتب عليهما مذاهبي عليك اللهم الا ان يقال انهما لم يعتبرا الطريقة المذكورة قال لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة اقول يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لا بد في معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها لا من حيث ان جواهرا واعراضا ونحو ذلك فان جهل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة اليها اصلا لجواز تصوره باعتبار عارض ما فكما الحد بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان الساعة محتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح

الساعة

التيامها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة او بسيطة او نحو ذلك اذ لا دخل لها في صحة تركيبه منها واصول الفقه مركب اضافي دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا اقول لا يقال قد اعترف انفا بان المركب انما يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ومعنى الاضافة بين كما اعترف به ايضا حيث قال للعلم بان معنى اضافة المشتق آه فلا يكون تعريفها محتاجا اليه لانا نقول المعلومية المستفادة من قواعد علم العربية التي جعلوها مبادي للاصول لا تقتضي البينية بمعنى البداهة المغنية عن التفسير وهو ظاهر ثم لو اريد مكنة قوله اضافة المشتق وما في معناه او في من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مبهم لو لم يرد به هذا المعنى لم يستقم وارادوا بما في معناه مثل الاصل فانه بمعنى الدليل والمبتنى قوله ما يبتنى على صيغة المجهول فان ابتنى متعد حقيقة به لظهور قوله مثل الراجح يقال الاصل الحقيقة ويراد انه راجح على المجاز والقاعدة الكلية يقال ان اصل وجوب الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة ونحو ذلك قال وبهذا اندفع ما يقال آه اقول اي بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه لان كونه بمعنى الدليل يستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول الغير المقصود ويندفع ما يقال ان المعنى العرفي اغنى الدليل مواد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان الطاقة اليه عدم الارتكاب الى المجاز والنقل واما المحذور الشمول لغير المقصود فيندفع بالاضافة كما عرفت قال فان قلت ابتنا الشيء على الشيء اقول لتحقيق السوال ان الابتنا، من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج فلا وجه لتوصيفه بالحسي المستلزم للوجود الخارجي اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره جمهور المتكلمين واكثر الفلاسفة من ادلة مقررة في علم الكلام حتى ان بعضا من الفلاسفة قال بالوجود بعضها استدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا ورد بان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج فانه انما يلزم اذا كان الخارج ظرفا للوجود شيء والا فليس

كونه طرفا للفعل والتحقيق في الجواب ان توصيفه بالخبر لا يستلزم وجوده الخارجي واما يستلزم اذا اقتضى نسبة شيء اليه الخبر كونه محسوسا وليس كذلك جواز ان يكون نسبة اليه لكونه ظرفيه محسوسين كما قيل في وجه الشبه الخبر فاذا اريد بالخبر في هذا المعنى يدخل فيه مثل ابتنا السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتنا المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انا نقتضي ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يصح التحقيق المبني على اعتبار العقل بل يكتفي بما يفهم بحسب العرف من ان ابتنا السقف على الجدار وابتنا بعض اجزاء الجدار على بعض ونحو ذلك محسوس وان كان مقتضى العقل انه معقول محض فاذا اريد بالخبر في هذا المعنى خرج مثل ابتنا الفعل على المصدر منه او الاعم وذلك محسوس في العرف ايضا ولا يدخل في العمل بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا واسطة فيبطل تفسيره للعمل بما ذكره وكيف لا يبطل تفسيره به وهو مثال له وجزئي من جزئياته فان ابتنا المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتنا على قطعي ولا يصدق على شيء منها انه ترتب الحكم على دليله انما ان اريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظر واما ان اريد بهما الاعم فلان الحقيقة لا تدل على المجاز بل الدال عليه هو اللفظ مع القرينة كما ثبت في موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي والام يوضع لفظ الاصل مرة للدليل واخرى للقاعدة الكلية وكذا المصدر لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وهو ظاهر واما عدم صدقه على ابتنا المعلولات على عللها فمحل مناقشة لان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي احكامها المبتناة عليها فليتامل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا بالمثال كحذف اداة التشبيه للايجاز قلنا التعريف بالمثال في قوة التعريف بالجزئيات لان وجه المشابهة يكون امرا عارضا فوجب ذكر الاداة ليفهم منها السمة فينتقل منها الى الخاصة المميزة فلو حذف للايجاز لادى الى ضده والفاء في فالوجه الذي يقبله الضد ويليق بتدقيق المحدثين يقال لم يرد به تفسير الابتناء العمل حتى يرد عليه ما ذكر بل تعيين ما هو المقصود هنا و

ذلك

ذلك لان مقصود المحدثين هنا على ما سمعته الشارح تعميم الاصل ليشمل الحكم الشرعي حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذي هو النقل بقدر الامكان فلا جرم جعل الابتناء شاملا للابتناء الجعلي الاستطراد والابتناء العقلي المقصود هنا وهو ترتب الحكم على دليله اذ لا فايدة في التعميم لغير المقصود فكانه قال والابتناء العقلي وهو هنا ترتب الحكم على دليله فليتامل فانه دقيق وهو بالقبول حقيق قال الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت اقول فيه اشكال وهو ان المقرر في الكتب الكلامية ان الماهية من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج وان التحقق والثبوت في الوجود الخارجي فاطلاقه وان الوجود عندنا منحصر في الخارج اذ لا نقول بالوجود الذهني فلا معنى لقوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل وسوط ولا لقوله اي الثابتة في نفس الامر ان معنى وجود شيء في نفس الامر انه موجود في حد ذاته اي ليس وجوده بذلك باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك لوجوده اما اصيل او ظلي لا سبيل الى الثاني لانا لا نقول به فتعين الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجود وجود جزئيات ما يصدق عليه قلنا فح لا معنى لعد الجنس والنوع من المعقولات الثانية انما هو بمعنى المعدوم في الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثانية انما هو مفهوم الماهية والماهية المردود فيها هنا ليس مفهومها بل ما صدق عليه وذلك المفهوم المراد بوجوداتها وجود جزئيات ما صدق عليه والوجود لمفهومها بهذا المعنى ايضا ظاهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد بها مفهومها ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود ما صدق عليه موصوف ذلك المفهوم قال ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اه اقول اي لا بد في الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاخر لحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالخارج الموضوع لحسب الانسان فان الفصل الشوف في شوع المواقف قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح فالمناقشة هنا بان اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واهية قال كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه اقول انما قال هكذا ولم يقل بازاء الشيء الذي

المعنى

يبتنى عليه غيره وكثير تحقيق لمعنى التركيب او لو قال كذلك لفهم ان الموضوع له
هو المقيد لا المركب قال والتمثيل بالمركبة من عدة امور آه اقول جواب عما يرد
على المصنف ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها بالكيف
لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسيط وتقرير الجواب ان التمثيل بالمركبة لا يقتضي
الاختصاص بها ولا بناء فى كون بعض الاعتباريات بسيطا لان المقصود توضيح
الماهية الاعتبارية بالمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع ولو سلم انه يقتضي
الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسائط انما يقال لها فى العرف الامور
الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا بأس فى خلوها قال ما يعقله الواضع
ليضع بازائه اسما آه اقول فيه بحث اما اولا فلان ما فى ما يتعقله الواضع ان كان
عبارة عن الامر الخارجى وما فى حكمه لزم ان لا يكون الموضوع له معنى ومفهوما حاصلا
فى العقل وقد مر خلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما
اما ان يكون له ماهية حقيقة لان الماهية انما هى للامور الخارجية وما فى حكمها و
اما ثانيا فلان ذلك الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون
متعقله نفس حقيقة متعقله وفاؤه لا يخفى واما ثالثا فلان ذلك فى قوله اما
ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيلزم ان يكون
للمتعقل متعقل والجواب عن الكل انا نختار ان ما عبارة عن الاول قوله لزم
ان لا يكون الموضوع له معنى حاصلا فى العقل قلنا انما يلزم ذلك لو رجع ضمير بازائه الى ما
وليس كذلك بل هو راجع الى الحاصل فى العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع فان
الواضع انما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك الوجوه والمعانى الفاظا
ثم ان تلك الاشياء قد يكون لها حقايق وماهيات فى نفس الامر وقد لا يكون فتعريف الماهية
الحقيقة بمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقة اى مع العلم بها وملاحظتها تعريف
حقيقى بمسمى حدا تاما ان افاد تصوير الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها وناقصا
ان افاد تصويرها فيه ببعضها وبمسمى رسما ان افاد تصويرها فيه بالعرضيات المختصة
او المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف مفهوم الاسم وهو الذى تعقله الواضع فتوضيح
الاسم بازائه سواء كان لما صدق عليه ماهية حقيقة فى نفس الامر وان لم يعتبر

ولم يلاحظ او لا تعريف اسمى بقيد تبيين ما وضع الاسم بازائه اما بلفظ اشهر كقولنا
المضمر الاسد او بلفظ مساو على تفصيل ماول عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل
والجنس والنوع ونحو ذلك فظهر ان التعريف الاسمى لا يكون تعريف الماهية الحقيقة
بمسمى الاسم من حيث هى هى سواء لم يكن تعريف الماهية اصلا بل بيان ان اللفظ الاى
معنى وضع او كان تعريف الماهية الحقيقة او الاعتبارية لكن لا من حيث هى هى بل ان
تحققها بعد والاسمى بهذا المعنى يقال له اللفظى ايضا على ما قال الشريف فى حواشى شرح
المختصر ان لفظ اللفظى عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم
بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتيات حتى ان ما يقال فى اول
الهندسة المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمى ثم بعد ما تبين وجود هيئة
بعينها هو حقيقيا هى ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل ممن يكون كلامه حجة على مثل
الشارح والمصنف وسائر المحققين فاندفع كثير من الطرفات منها قيل ان التعريف الحقيقى
اما ان يقابل للاسمى كما ذكره المصنف واما مقابل للفظى وهو الذى افاد الماهية الغير الحاصلة
سواء كانت موجودة فى الخارج او لا والحقيقى بهذا المعنى يتناول الاسمى وح لا يصح
جعل الشارح التعريف اللفظى كتعريف المضمر بالاسد من قبيل الاسمى لان الاسمى
الذى هو مقابل للحقيقى ما افاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظى ليس كذلك لان ماهية
الاسد ليست اعتبارية وان الاسمى بالمعنى الثانى هو الذى افاد تعريف الماهية الغير
الحاصلة واللفظى ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية المضمر لانها معلومة
قبله بل افاد ان لفظ المضمر موضوع له قال فان قلت ظاهر عبارته شموله قول
من قال قوله وتعريف الموجودات قد يكون حقيقيا وتقريره ان مقتضى ما ذكر ان
يكون تعريف الماهيات الحقيقة تارة حقيقيا واخرى اسميا والمفهوم من ظاهر
عبارة المصنف انه حقيقى البتة حيث قال التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقة
واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون
الا اسميا بالامرية وقرينة المقابلة تقتضى ان لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الا
حقيقيا وتقرير الجواب ان العدول عن ظاهر العبارة جايز وامر سهل فانه اذا
اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد بتعريف الماهيات الحقيقة من حيث انها ماهيات حقيقة

يستقيم الكلام • ويتضح المرام • لكن لايخفى في ظاهر التحقيق للمقام • بل التحقيق ما افاده
الشارح بتوجيه بما لامزيد عليه قال • وشرط لكلا التوجيهين الاطراد والانعكاس
اقول اعلم ان المراد باشتراطهما لتحقيق مساواة الحد للمحدود على ماهو الشرط في التعريف
مطلقا عند المتاخرين وفي التعريفات التامة عند المتقدمين فان انتفاء ما اما باجنبية
الحد من المحدود او باخصيته منه فاذا عدم الاول لحصل الاطراد واذا عدم الثاني لحصل
الانعكاس ولما كان انتفاء مساواته له في صورة تعمهما اظهر جعلوا صدق المحدود
على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لايوجد الحد بدون المحدود في صورة من الصور اطرادا
مقدما في الاعتبار وجعلوا صدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لايوجد
المحدود بدون الحد في صورة من الصور انعكاسا موخرا في الاعتبار قوله وبالاطراد
يصير الحد مانعا اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له وكذا الانعكاس
ليس عين الجمع بل مستلزم له ايضا كما سيجيء قال • واما العكس فاخذه بعضهم
اقول اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح ايضا لانه عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص
مادته لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها مساويا للمقدم انعكست كلية
وانما يعتبره المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي
للمقدم انما تثبت اذا ثبت مساواة الحد للمحدود والحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد
والانعكاس فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجوه الشيء قبل وجوده
قال • والحاصل واحد اقول يعني ان حاصل المعنيين المذكورين للعكس والمراد
واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين تعبيرهما فرق يتبين عليه
ان يلزم لكل منهما كون الحد جامعا لانه وجه للاول فظ واما لزومه للثاني فلانه عكس بعض
للاول فيتلازمان لانه اذا صدق كلي انتفى الحد انتفى المحدود يصدق كلما وجد المحدود
وجد الحد والا انتفى الحد عن بعض افراد المحدود فيكون ذلك البعض انتفى عنه الحد و
صدق عليه المحدود وهو مناف لصدق قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود فعلم ان هذه
العبارة لاتدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس
مستلزم للجمع لاعينه ثم ان كلام الشارح لايدل على ان قولنا كلما انتفى الحد وجد يدل
على الجمع باحدى الدلالات الثلث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك وكيف

قوله

قوله والحاصل آه اشارة الى دفعه قال قيل قد تقرر انفا ان الجمع لازم له قلنا اللزوم
مطلق لايقتضي اللزوم بالمعنى الاخص الذي هو المعتبر في الالتزامية لجواز كونه غير بين او
بينا بالمعنى الاعم قال • لانه تبين ان لفظ الاصل آه اقول قيل هذا التعريف بلفظه
وقد توهم اسميا وقد عرفت جوابه فيما سبق قال • وهذا الوجه فيه بيان فساد التعريف
اقول قيل فايدة قوله ولاشك ان تعريف الاصل يعرف اسميا اثبات وجوب الاطراد فيه
فان مراده ان هذا التعريف اذا كان اسميا وقد علمت انه شرط لكلا التعريفين الاطراد
والانعكاس يكون الاطراد لازما فيه واطال انه غير مطرد وفيه بحث لان حاصل كلام الشارح
ان الاطراد لما شرط لكلا التعريفين كان بعض احدهما لبيان اشتراط الاطراد فهو
بل يكفي ان يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكره في المحصول لايطرد فلا يرد فعه هذا الكلام
وقيل ولاشك آه متفرع على قوله التعريف اما حقيقي او اسمي وقوله فالتعريف الذي ذكره
في المحصول آه متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ما ذكره فالتعريف المذكور ليس
بطرد ولا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب التراكيب ان هذا التوجيه يقتضي التعقيد
في الكلام وان الفاء في قوله فالتعريف الذي ذكره ساقط على فساده قال • وفيما بحث
من وجوه اقول الجواب عن الاول ان المعرف هنا مفترض على الامام وهو من يشترط
للمساواة حتى قال في شرح الاشارات اللازم المعرف للشيء لايمكن ان يكون اعم من الشيء
والاخص بل يجب ان يكون مساويا وصحح بعض اخرين التعريف بالاعم لايدفع الاعتراض عنه
واما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة آه فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن
انكره فكانه لم يتنظر في الصحاح وما قيل عليه ان ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي
لان الاسمي غالبا فقد عرفت جوابه وعن الثاني ان محصل كلام المعترض اطلاق لفظ الاصل
على الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل
عن يعتد به ولا يكفي مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكره وعن
الثالث ان كلامه في ذلك الباب لايدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه
بالمحتاج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو الطبيعة والفرع
الذي هو المجاز وقصد التمييز بينهما فسر الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج تفرقة
بينهما بحسب خصوص المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه به مطلقا وذلك لانه قال

اذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم
فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يحكم المجاز من الطرفين كالعلة والمعلول
الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فالجزء تابع للكل والكل تابع له في الجاز، وكالحال
فانه اصل بالنسبة الى المحال لاحتياج المحال الى المحل ومن الدليل الذى قد عرفت ان ما سبق ليس
تفسير اللابتناء المفيد مطلقا بل بيان ان المراد بالابتناء المعتد بشأن ترتب الحكم عليه ودليله
وقد فهم منه ان مطلقه ترتب مرعى اخر في العمل وهو صادق على ابتناء الكل على الاجزاء المذكورة
فيكفى لا يخفى انه اذا اول كلام المصنف بانه تمثيل لا تفسير سقط هذا السؤال وانت خبير بانه ان اراد
انه تعريف بالمثال فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادته قال
صرح بتعريف احدهما دون الاخر اقول لعل وجه عدم تعرضه به رعاية الادب لانه منقول عن
الامام الاعظم رضه قال يجوز ان يريد بالنفس العدد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة
باعمال البدن اقول فيه اشارة الى ما سياتى ان مالها وما عليها عبارة عن احكام اعمالها
من الوجوب والحرمة ونحوهما فكانه قال يجوز ان يريد النفس العدد المركب من الروح والبدن
لان اكثر الاحكام المراد بقوله مالها وما عليها متعلقة باعمال البدن قال قيل فالدليل
لا يطابق الدعوى لان العدد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل
هو البدن فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح ع وعدم التعرض له لغاية الوضوح ع
قال وان يريد النفس الانسانية اقول يعنى بها الروح الجسمانى في البدن كما قال
به جمهور اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون
بالنفس الناطقة فانهم انما ينفون النفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجريد والله اعلم
قال والقيد الاخير هو الاولى لانه عليه اصلا اقول قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهانى
المعرفة ادراك بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار ولذا لم يقل في صفات
الباري تعالى انه عارف قلت ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها هنا بما مر بعدها
اعنى مالها وما عليها دال على استغراق جميع احكامها اول دليل واعدل شاهد على
التقييد لامتناع معرفتها بلا دليل وقوة استنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعليل
بهذا التقييد اظهر من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها
بالاخروى على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام قوله ولا اصطلاح عطف على الاولى

قال

قال وقيد ما بالاخروى احتراز عما ينتفع به في الدنيا اقول الظاهر انه احترز به عن الطلب
ايضا اذ لا مخرج له سواه قال فذكر على هذا التقدير ثلثة معان في اقول اى ذكر على
تقدير كون اللام للانتفاع وعلى التقدير الثلثة معان لمالها وما عليها الاول ان يراد بالنفع
الثواب وبالضر العقاب والثانى ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضر العقاب والثالث
ان يراد بالنفع الثواب وبالضر عدمه قوله ثم ذكر معنيين اخرين يعنى لقوله مالها وما عليها
بلا ملاحظة كون اللام للانتفاع وعلى التقدير الاول ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما
يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال له ان يفعل كذا واستعمال على صلة
للوجوب وسقوط الثانى ان يراد بها ما يجوز لها ويحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة
ايضا فصارت المعانى المحتملة ستة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما تاتى به المكلف وهى
الثانى والثالث والخامس واثنان لا تشملها كلها وهما الاول والرابع واعلم ان ظاهر
عبارة التوضيح من هنا لائح عن تعسف او الارتباط بين الشرط الذى قوله فان اريد بها
والجزاء الذى قوله فاعلم ان ما تاتى به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الاتى فتفصل
الواجب والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم
فعلم الامر بينه قال يعنى ان فاعلة يصح تحذيرا دون العقوبة بالنار كحرمان
الشفاعة اقول فان قيل المكروه تحريما ليس فوق الكبيرة وتركها ليس حراما عن الشفاعة
وان مات قبل التوبة هذا اهل السنة وقد قال عليه الصلوة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر
من امتى فكيف يصح ترتب استحقاق جريان الشفاعة على فعله قلنا الشفاعة لا يلزم ان تكون
للتخليص عن النار بل قد تكون لرفع الدرجة كما ذكر شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان
حرمان موقت لامور بان يتاخر الشفاعة لم تركبه عن الشفاعة لمن لم يرتكبه ولو سلم
فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافى وقوعها كما لا ينافى استحقاق العذاب عفوه قال
ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا اقول يريد بالحقيقى مرادف اللازم لا يريد به الفرض
والسنة والنفل خارجة عن الاقسام الستة وقد وجب ذكرها وان المكروه تحريما داخل
في الحرام وقد افرد بالذكر وتقريره ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة والمفروض وهو ما ثبت بدليل قطعى فان استعماله بهذا المعنى
شايع عندهم يشهد به تتبع كتب الفقه بخلاف اطلاق لفظ الحرام على المكروه تحريما

فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه شايع ولهذا افرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فلهذا لم يذكرهما **قال** والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر **اقول** اعلم ان كثيرا من المصادر تحصل به للفاعل معنى ثابت قايم به كما اذا قام فحصل له عينة هي القيام وتحرك فحصل له حالة هي الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل وذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كايقاع القيام او القعود في ذات القايم القاعد وكاحداث الحركة في ذات المحدث فانه تحرك لانه ايقاع الحركة في جسم اذ حتى تكون تحريكا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة وذلك كالحالة التي هي الكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو المراد من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لما تبين في مباحث الحسن والقبيح **قال** والامور المذكورة من الواجب والحرام الخ **اقول** هذا ايضا تحقيق لمراد المصنف لا يرد عليه ان الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقريره انا نسلم ان المشهور ذلك لكنا قد يطلق على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلوة حرام وعدم مباشرة الزنا واجب ومن عقل عن كون الاطلاق بمعنى الحمل قال في قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل تسامح لان كل واحد من الواجب والحرام لا يطلق على عدم الفعل بل يقع صفة له **واعلم** ان معنى الواجب الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف بمقابلة العقوبة بالنار ومعنى الحرام الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف به العقوبة بالنار واما استحقاق الثواب فانما هو بفعل الواجب حتى ان ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من حيث انه كف النفس عنه عند تهيو الاسباب وميلان النفس اليه كما سياتي **قال** فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك **اقول** يعني ان تعليل الاقسام بقدر الامكان

حه

على الاصل

على الاصل وقد امكن الاقتصار على السته بان يراد بالواجب الفعل والترك وكذا المندوب والمباح والحرام وبما فيدخل في الواجب ترك الحرام وترك المكروه وكراهة التحريم فيكون الواجب ثلثة وفي المندوب ترك المكروه وكراهة التنزيه فيكون المندوب اثنين ايضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين ايضا وفي المكروه كراهة التنزيه فيكون ايضا اثنين فيكون المجموع مع المكروه وكراهة التحريم ستة اقسام وتقرير الجواب انا لو لم نعمم بل اقتصر على الستة واريد ان يدرج الواجب فيما يثاب عليه لم يصح ان يقال الواجب يدخل فيما يثاب عليه على الاطلاق اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام لما سيأتي من استلزامه ان يكون لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح الكلام وتحصيل المرام **قال** الا ان فيه مباحث **اقول** فان قيل ان اراد بالمباحث الاعتراضات على المصنف فليس كذلك وان اراد بها تحقيقات لمراد المصنف فلا فرق بينها وبين ما سبق من التحقيقات فما وجه تخصيصها بالمباحث قلنا ما سبق كان بيانا لغرض المصنف نظرا الى الواقع وما ذكر هنا دفع لاعتراضات اوردت على المصنف قوله وتهي النفس كيف جواب عن قوله وفي التنزيل **قال** الثاني ان المراد بالجواز اه **اقول** هذا وفيما قبله انه استعمل الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في مقابلة الحرمة فان اريد به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله في الخامس لانه مما تساوى الطرفان للواجب وهو ليس بممكن بالامكان الخاص وان اريد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله في الوجه الرابع مقابلا للواجب لانه شامل له ايضا وتقرير الدفع ان المراد به في الرابع معنى الامكان الخاص وفي الخامس معنى الامكان العام ووجه التخصيص ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعي تساوى الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص دون العام والا لزم ان يطلق الجايز على الحرام واذا استعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على الامكان العام لا غاية ما لزم من ذلك ان يطلق الجايز على الواجب ولا فساد فيه لشيوع استعماله فيه يشهد به التتبع **قال** الثالث ان ما حرم

حمله ص

عليه

في الوجه الخامس اقول هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس فيشملان جميع
الاقسام فاسد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس بجائز و
سقوط ولا حرام لانه قسيمه وتقرير الجواب انه داخل في الحرام لان المراد بالمنع عن
الحرام الفعل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء كان بدليل قطعي
او ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص واراده العام لكن القرينة حقيقة كما لا يخفى
قال الرابع ان ليس المراد اه اقول لما كان المعتبر عندنا المعرفة وقيدها بكونها
عن دليل ورد عليه اشكالان الاول ان المراد بمعرفة مالها وما عليها ان تصورهما
او التصديق بثبوتهما وايا ما كان فلا يصح تعريف الفقه بها لانه ليس عبارة عن
تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها وسقوط الثاني ان المعرفة اذا
قيدت بكونها عن دليل خرجت الوجدانيات فلا يصح قوله ويزاد عملا ليخرج الوجدا
فاجاب الشارح عن الاول بان المعتبر هو التصديق باحكامها من الوجوب
ونحوه كالتصديق بان الواجب ونحوه ذكر في الاعتقاديات والتصديق بان
تحلية النفس بالفضايل والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذايل والاخلاق
الذميمة ونحو ذكر في الوجدانيات والتصديق بان الصلوة والصوم واجبان
والبيع والنكاح جايزان ونحو ذلك في العمليات والمقصود اثبات بالاعتبار
للحكم حيث قال كوجوب الايمان ولم يذكر الحكم في الوجدانيات والعمليات
اكتفاء بذلك واما تصور الصلوة والصوم والنكاح وغير ذلك مما هو من الافعال
الشرعية وان كانت مذكورة في الفقه ومستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على
سبيل المبدائية فان تصور الموضوع من المبادي التصورية وعن الثاني
بانك قد عرفت ان المراد بمالها وما عليها في الوجدانيات احكامها من الوجوب
ونحوه ولا شك انها تدرك بالدليل والثابت بالوجدان انما هو انفسها
كما في العمليات فان احكامها تعرف بالدليل ووجوبها بالحس قال ثم لا يخفى
ان اعتراضه على التعريف الثاني اقول يريد بالاعتراض قول المصنف فيما سياتي
ثم اعلم انه لا يرد بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كما لا يخفى على ذي بصر
ينظر الى عبارة المصنف وان خفي على من قال المذكور ثمة ليس باعتراض بل تعيين

للمصنف المراد بالسبر والتقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض اقصر فما وقع ثمة معروف
للجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا ايضا باطل محض لانه ان اراد بالجواب جواب
المصنف فقد عرفت انه لم يجب عنه وان اراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له اصلا لان الشارح
لم يدع هنا انتفاء الجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكره ثمة
جواب ههنا بل حاصل مناقشته ان الاعتراض الذي ذكره على ذلك التعريف وارد على
هذا ايضا فما وجه عدم ذكره ههنا قال مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني الخ
اقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة للغير واللفظ اذا احتمل معاني
متعددة بلا تعيين المراد لا يحصل ذلك لان اللفظ حينئذ يكون مشتركا او في حكمه فلا يراد
به واحد جميع المعاني اذ لا عموم له كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينها والا
يكون مشتركا معنويا او في حكمه ولا واحد بعينه اذ الفرض انتفاء القرينة المعينة ومن
الزيوف ما قيل ان هذا الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث لفظ محتمل
لمعان ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا اطلق واريد به معنى واحد
مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما
نحن بصدده من هذا القبيل فان المراد بما لها وما عليها ما عرف الاقسام الاثني
عشر من العوارض الثلاثة الحاصلة في ضمن كل واحد من المحتملات الثلاث
لما لها وما عليها وهي ما عدى الاول والرابع من المحتملات الستة فانظروا
يا معاشر الاحرار ما واعتبروا يا اولي الابصار قال وبيع اعتقادية لحصيلة
حكم الاجماع حجة اقول فان قيل فعلى هذا يجب ان يكون كون الاجماع حجة مسئلة الكلام
لا الاصول وقد ذكره في الثاني كما ياتي في موضعه ان الله تعالى قلت انما ذكر فيه على
سبيل المبدائية وتعميم الصناعة بما ليس منها لانها من المسايل وسياتي في اوايل
بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام ان شاء الله تعالى قال وسوليس بمراد منا
لانه علم اقول اراد بهذا المعنى معروف وضوح فاده كما افاده الشارح رحمه الله
قد جوزها بل اختارها الفاضل الشريف وحواشيه على شرح المختصر فلينظر ثمة قال
والمحتوم على ان الثاني ايضا ليس بمراد اقول يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى
الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار اما تفهام الاول فلان الشرعي

ما ورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير معنى العملية والمعلوم جوزه احتاج الى التعسف في دفع التكرار فحمل السورية
على المعنى الاخص وسوما يتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص ايضا
سوا ان الاول ما يتعلق بكيفية العمل وسو اخص مما يفهم من الاحكام لشموله
النظري ايضا والثاني ما يخص بالجوارح وسو ايضا اخص منه لشموله فعل القلب
ايضا ووجه كون الاول تعسفا ان التعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ما ورد به
خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما يجئ في موضعه ووجه كون
الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه مبني على كون الحكم المصطلح شاملا للنظري
وليس كذلك لما سيجئ ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح بوجه بعد الاقتضاء
والتخيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج
بقيد الشرعية على ما سيأتي عن قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح
لما عرفت الان وسنا كلام سيجئ في موضعه ان شاء الله تعالى قال وفوائد القيود
ظاهرة على هذا التقرير اقول هذا اعتذار عن ترك المصنف لفوائد القيود على هذا
التقدير والاشتغال بها على التقدير الاخر قال فذهب الى ان المراد بالشرعي ما توقف
على الشرع اقول كان حق هذا الكلام ان يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد به الخطاب بما يتوقف
على الشرع وبينهما فرق كثير قلت ما ذكره الشارح هو معنى الشرعي فقط وما ذكره المصنف هو
معنى الحكم الشرعي ولهذا قال الشارح بعده والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف الخ
فان قيل كان حق العبارة ح ان يقول الخطاب الموقوف على الشرع او غير الموقوف
عليه قلنا قول الشارح فيما سيأتي وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ اعتذار عنه وان
كان فيه كلام تسمع سنا ك ان شاء الله تعالى قال ولا يدرك لولا خطاب الشارع اقول
الظاهر انه عطف تفسيري لما قبله وليس مستقيما لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله اللهم الا
ان يراد بالشرع خطاب الشارع وبما يتوقف ما يتوقف ادراكه او يقال ما مقدر في
قوله ولا يدرك والمراد به وبالمذكور حكم فعل المكلف كما سيأتي توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى
قال لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان الخ اقول يعني ان بنوته عند المكلف
وتصديقه به يتوقف على ما ذكره اما على الايمان بوجود الباري تع فلان المكلف

ما لم يوقف على وجوده تع كيف يثبت عنده الوضع الالهي وخطابه تع وذلك ظاهر واما
على الباقي فلان بنوته عنده موقوف على دلالة المعجزة التي نظر بها الله تع في يد النبي عم عليه
وقف دعواه ليظهر صدقه المستتبع للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وكلاهما
واعلم ان هنا امورا اخر عدها القوم مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم
فان معرفته تع موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سوا كان نفس الحوادث او وجوده
او شروطه كما تقرر في موضعه ومنها امتناع تاثير غير قدرة الله تع فان دلالة المعجزة على
صدق مدعي الرسالة يتوقف عليه ليتعذر المعارضة ومنها اثبات ان جميع الافعال
مخلوقة الله تع ليكون تصديقه منه فان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات
والشارح اقتصر على الاصول المهتم بها لاستتباعها البواقي قال والانا قال الخطاب
بما يتوقف او لا يتوقف الخ اقول فيه بحث لان قدم الحكم انما ينافي توقفه نفسه على
الشرع بمعنى الشريعة ولا ينافي توقف ادراكه على الشرع بمعنى خطابه الظاهر كالقرآن
والحديث فيجاز توصيف الخطاب بالموقوف على الشرع بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع
فليتأمل قال ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان الخ اقول لما اورد
المصنف ان وجوب الايمان وجوب تصديق النبي لا يتوقف على الشرع واستدل عليه
بقوله لتوقف الشرع عليه صرح الشارح اولا بمنع الدليل بقوله ولقائل ان يمنع الخ
واشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله والانصاف لتوقف وجوب الايمان الخ واجاب
عنه بعض بان الله تع لما بعث النبي عم الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل
والاجل بتبليغ احكامه اليهم قام النبي عم بالتبليغ احكاما منها اعتقاديات و
منها عمليات فجميع هذه الاحكام التي قام النبي بتبليغها هو المعنى بشرعنا ثم الائمة
المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا احكاما عملية وضموها الى العمليات
من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في الكتب فهذه الاحكام المدونة هي
المسائل الفقهية والعلم بها هو الفقه فظهر لك صحة ما ذكره المصنف من ان نوع الخطاب ٣
الاحكام الشرعية بمعنى ما يتوقف على الشرع وغير شرعية بمعنى ما لا يتوقف الشرع عليه فان
الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي هي جملتها وجوب الايمان ووجوب
التصديق بنبوة محمد عم موقف على الشرع لكونها جزءا منه وبقيا بالوجود

والشرف على سائر الاحكام والمجموع المولف من الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة
متوقف على الشرع لتوقف على التبليغية العملية المتوقفة على الاعتقادية فيلزم توقف
المجموع المولف على التبليغية الاعتقادية والعملية اللتين مجموعها الشرع وسو
زيف اما اولا فلان مقتضى ما ذكره ان يكفر لمسائل الكلامية باجمعها يتوقف عليها
الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما هو الاحكام السمعية
لا غير واما ثانيا فلانه يقتضي توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة
توقف الكل على الجزء وقد نقض واجاب عنه ايضا بعض الافاضل بان الخطاب
بما يتوقف انما هو الايمان ووجوب التصديق بالنبوة والا يتوقف هو نفس
الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليها الا على وجوبها
يعني ان الدور على ما قرره المحاور لا يدفع وثابت لا يدفع والشارح اعتبر
امرا زايدا عليه فالجواب دفعه اليه وذلك ان ما يتوقف عليه الشرع على تقرير المحا
هو نفس الايمان بالله تع وتصديق النبي ع حيث قال اي خطاب الله تعالى
بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان آه فان وجوب الايمان مثال لخطاب
الله تع ونفس الايمان مثال لما لا يتوقف على الشرع ولا شك ان ثبوت الشرع
عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور
والشارح جعل قول المحاور كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره
كانه يقول وجوب الايمان وطلبه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على
وجوبه فلو توقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بان الشرع موقوف
على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لا نفسه فلا دور و
مراد المحاور ليس ما ذكره لانه يقال لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان مثلا
لكان المراد بما لا يتوقف فهو قيمه ايضا نفس الصوم والصلوة والزكوة و
غيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها لانا نقول
تلك الافعال وامثالها ما هو من الافعال الشرعية لا شك في توقفها على الشرع
لانه المبين حقايقها واركانها وشرايطها فمن انكره فكانه لم ينظر في مباحث الفقه
بل الصواب في رد ذلك الجواب ان يقال ان حمل عبارة المحاور على ذلك يرده

قوله

قوله الاتي يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا سوقان وجوب الايمان
ما ثبت بالخطاب بالامرية فلو حمل الخطاب اولا على ما ثبت به ومثله بوجوب الايمان
كيف يصح ثانيا الاعتراض عليه بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا سو و
قوله في الحواشي على ما سينقله الشارح عنه حيث قال وان كان تعريفا للحكم الشرعي
بمعنى الشرع ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان
الحداع من الحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان الحد ولا يتناوله ح
لعدم توقفه على الشرع وقوله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق
النبي ع ان توقف على الشرع يلزم الدور وايضا وجوب تصديق النبي ع
موقوف على حرمة الكذب فلو ان ثبت شرعا يلزم الدور لا يخفى على من له ادنى مسكة
ان ما ذكره من ان طريق الدور هو المذكور في تلك المباحث بلا تفرقة بينهما
فظهر بطلان ما قيل تم وبما ذكرنا الجواب انه اراد بالوجوب معنى الايجاب
فلينتبه فانه المهم للصواب والله المرجع والماب قال وهو غير مفيد ولا
منافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع اقول اي توقف الشرع على
نفس الايمان والتصديق غير مفيد في لزوم الدور وانما المفيد فيه توقفه على
وجوبها واللام في للتوقف صلة لمنافي قال كما هو المذهب عندهم من ان الاوجوب
الا بالسمع اقول قيل ما ذهب اليه الاشعري من ان لا وجوب الا بالشرع
ان اراد به ان لا ثبوت للوجوب الا بالشرع فهو غير مستقيم لانا نعلم قطعا ان
الوجوب انما يثبت بتعلق الايجاب القديم القايم بذاته جل ذكره لا بامر اخر وان
اراد به انه لا يعلم الوجوب الا بالشرع فهذا لا ينافي ما ابتنناه من توقف الشرع
على وجوب الايمان وغيره وهو زيف صرف لانا نختار الشق الاول وتغيير الشرع
بخطاب الشارع على ما سبق فان مذهب الشيخ ابي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء
ما لم يبلغه اليه رسول سمعي يوجبه ولهذا ذكر الشارح السمعي بدل الشرع ودلائل القايل
بنفي ذلك الباطل على ذلك الباطل المستبدع والفاسد ابو المستشيع حيث
اعترض على الشيخ الاشعري بما هو عن شوب بحق بري وعري بلا شعور لمذهبه ولا
عثور على مطلبه والحق ان من غفل عن هذا القدر فتصدى به على التصنيف ظلم وعدا

قال وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان احكم المصطلح اه اقول اي كون
التقييد بالعلمية لاخراج النظرية لكونه الاجماع حجة لا يصح على تقدير حمل الحكم على المصطلح
لخروجها عن الحكم بذكر المفتي الا اذا كان الحكم بذكر المفتي شاملا للنظري حتى يخصصه العلمية
وفي شموله له كلام سبق حيث يقول وسيأتي ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على
المصطلح لم يحتج لذكر العلمية مكررا قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على
ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح فوجه بقيد الاقتضاء او التخيير و
ستسمع هناك انه من الخطاب الوضعي فيدخل في الاقتضاء ان عم والا فهي الوضع
قال او الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه اقول فيه بحث وهو ان
الدليل قد ينسب اليه العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول
العلم به منه كما يقال الدليل يفيد وجوه الصانع هو العالم والمراد ان العلم به منه ونظيره
ان النظري والضروري يتصفان صفتين للعلم بمعنى ان حصوله يحتاج الى نظر او سبب
ولا يحتاج اليهما ويتصفان صفتين للمعلوم بمعنى ان حصول العلم به كذلك فتصف كل
من الوجهين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان القدم لا يناسب حصول العلم به من
غيره فلو قال او الحاصل من الدليل لما تقرر انه العلم لا غير تعين تعلق الجار بالعلم
المذكور اذ لا ضرورة في المصير الى التقدير كما يرد على قال ومعنى حصول العلم عن
الدليل انه ينظر اه اقول هذا دفع لما يرد على قول المصنف وهذا القيد يخرج التقليد لان
المقلد وان كان قوله للمفتي دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة انه لا يخرجه لان
علمه ايضا مستند الى تلك الادلة غايته ان يكون بالواسطة وتقرير الدفع ان المتبادر
من العبارة ان يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه و
الاستدلال به وما يستند اليه بواسطة او وسايط لا يكون داخلا في العبارة والله اعلم
قال فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه اقول
اخراج علم الرسول مطلقا بقيد الاستدلال انما يصح على راي من لم يجوز له الاجتهاد
واما على راي من جوزه فلا يخرج به فقط بل مع ملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده
في البعض فلا يصدق على علمه العلم بجميع الاحكام من ادلتها بالاستدلال قال
والمعنى انه احترز عن علم المقلد اه اقول يعني ان مراد ابن الحاجب من زيادة

قيد

قيد الاستدلال اخراج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام والمعنى توهم انه احتراز
عن علم المقلد فقط حيث اخرجه او لا بقيد من ادلتها ولم يذكر معه علمها ثم جزم
بان قيد الاستدلال مكرر لانه لم يفد فايدة لم يفد ما من ادلتها حتى لو اعترف
ان قيد الاستدلال يفيد اخراج علمها مع علم المقلد لكان الاولى ان يترك التكرار الى
الاول حيث لم يفد فايدة خاصة لكنه لم يعترف به فيطل ما قيل انما ناسب التكرار
الى الثاني لتاخره في الذكر وان كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث
لم يفد فايدة خاصة بخلاف الثاني اذ افاد ما افاده الاول من الاحتراز عن علم
المقلد والزيادة التي هي الاحتراز عن علم جبرائيل والنبي عليهما السلام وظهر ان
ما نسب الثاني دون الاول الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول
يدفع الاستدراك اللازم على زعم المصنف وان ما نسب اليه المصنف من التكرار وعدم تخصص
فيطل ايضا ما قيل بنا للباطل على الباطل انه قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الثالث
من ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام
لا يدفع الاستدراك كما بينا ان ما افاده قوله عن ادلتها التفصيلية قد افاده
قوله بالاستدلال مع الزيادة فيبقى قوله عن ادلتها التفصيلية مستدركا خاليا
عن الفايدة وتبين ايضا ان ما نسب اليه المصنف من اشتمال قوله بالاستدلال
على التكرار ليس بوهم كما زعم المولى الثالث وغاية ما في الباب انه ليس بتكرار محض
حيث افاد مع التكرار امرا زايدا لكنها لا ينافي الاشتمال على التكرار الذي اثبته
المصنف قال فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اه اقول
هذا السؤال ليس من قبل المصنف لما عرفت انه ساكت عن علمها بل سواء ورد على ابن
ابن الحاجب ابتداء بان قيد الاستدلال زايد قطعا لان قيد من ادلتها مشعر
بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم
منه الحكم فكما خرج علمها ايضا وحاصل الجواب انا لا نلزم انه مشعر بالاستدلال
لجواز ان يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر ولو سلم انه مشعر به كما يجيء
قد كر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان وذلك لان
قوله من ادلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاخراج علم الخلاف كما ذكر المصنف

فدلالته على الاستدلال اما صحة لتبادر او الالتزام كما سواصلها فعلى الاول قيد الاستدلال
لدفع توهم ان الحاصل من الادلة قد يكون بلا استدلال وعلى الثاني ان لم يعتبر الالتزام
في التعريفات فهو للتصريح بما علم التزاما ولا بد منه في صحة تحديده لفظا وان اعتبر فهو
للاهتمام ببيانه والمحدود اعتبار هذا القيد فيه قوله دون الاحتراز متعلق بالكل
قوله ما قيل ان هذا الاعتذار غير مقبول اما كونه للتصريح بما علم التزاما فلان كون
احد القيدين تصريحا والاخر الا بالالتزام ان كان بالنسبة الى معنييهما فبطلانه
ظاهر اذ كل واحد منهما بل كل لفظ صريح بالنسبة الى معناه وان كان بالنسبة الى الاحتراز
عن علم المقلد فدلالة كل واحد منهما على الاحتراز المذكور ليس الا بالالتزام واما كونه
لدفع الوهم فلان قوله عن اولتها التفصيلية ان لم يوهم خلاف المقصود لا يكون
قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان اوهم الخلاف فلا فايدة في ذكره المجوز الى اية نزل
الوهم المنبي عنه بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال الذي يفيد فايدة مع الزيادة
والخلو عن ايهام الخلاف واما كونه للبيان فلما ذكر في دفع الوهم من غير فرق
لا يخفى على المتامل فيما ذكرنا من تحقيق الكلام ما ترى فيه كل ما حكيناه من الجنايات
والاوهام قال المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى قوله في العبارة
مناقشة وهي ان المفهوم منها ان يكون هذا الاثبات والنفي مذكورين في كتبهم وليس
كذلك اذ لم يوجد هذه العبارة في كتاب من كتبهم المشهورة فالاحسن ان يقال
المفهوم من المذكور في كتب الشافعية ليلائم ما قال في الصفحة الاتية وذكر في بعض
المختصرات الخ قوله والمصنف ذهب الى انه تعريف له اي الحكم الماخوذ في تعريف الفقه
قوله وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله تعالى حيث قال وجب تعريف الحكم وتعريف
الشريعة قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما سوراي بعض الاشاعرة حيث
قال وبعضهم عرف الحكم الشرعي بذاته وسياتي في تحقيق هذا القول انشاء الله تعالى
بيان ان صاحب المنهاج ايضا قائل بان التعريف للحكم الشرعي وبرسم وتوهم
من زعم انه عرف الحكم الماخوذ في تعريف الفقه قال فنقول عرف بعض الاشاعرة
الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق باحوال المكلفين قوله بقي لم يرد واقيد
للاقتضاء والتخيير وسيجي انه اعترض عليه بعدم المنع فرادا ولا شك ان الذين

زادوها ايضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بانه ليس تعريفا للحكم الماخوذ في
تعريف الفقه بل للحكم الشرعي ابتداء فلا يناسب هذا ما سبق اتفاقا من طعنه على المصنف في زعمه
ان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة ولا ما سياتي ان الاختلاف لاحد
من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي وممن يرجع عن هذا التوجيه من صحف قوله فتعريفه
بالياء التحتانية على ان يكون فاعله المصنف ولم يدر ان مراده لو كان وكذا قال فقال وان المصنف
لم ينقل عن بعض الاشاعرة تعريفا حاليا عن القيدين بل ذكر اسم الاشارة مشيرا به الى التعريف
المشتمل عليها قال ومن هنا الكلام النفي الاتي قوله الظاهر ان الضمير راجع الى
ما يقع به التخاطب لكن فيه ضعف لان الكلام النفي لا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال المراد
انه يقع بسبب افهامه التخاطب قال ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا
اقول يقتضي ان المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا تفسير الخطاب باحد هذين
المعنيين فان شيا منهما لا يصدق على الكلام الازلي اما عدم صدق الخطاب بالمعنى
الاول عليه فلان التوجيه لا يتصور فيه واما عدم صدقه بالمعنى الثاني عليه ففيه
اشكال لانا لا نسلم ان الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام بل لا يتصور قصد الافهام
الا بالكلام النفسي والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام النفسي لا يقال تعلق القصد
بشيء في القدم لانا نقول متعلق القصد ليس هو الكلام النفسي بل الافهام وهو حادث
بلا مرية قال فان قيل لم يكن في الازل من هو متهيئ لفهمه قلنا قصد افهام من هو متهيئ للفهم
لا يقتضي حضور المتهيئ له عند القصد بل عند الافهام بالفعل ومثل ذلك يكفي بالترتب الا ترى
كتابة القراءة الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان
الابن غير متهيئ لفهمه في ذلك الوقت قال ومعنى تعلقه باقعال المكلفين تعلقه
بفعل من افعالهم الخ اقول وهو كما ترى فانه لم يذهب احد الى حمل الاحكام
على معنى الجنس فكيف الحاجة الى حمل المكلفين عليه كما اشار اليه تارة بقوله مما ليس بفعل
المكلف واخرى بقوله والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو
فعل المكلف وكان الشارح انما لم يعرج عليه لظهوره بعد التصريح بالاول واما وجه
افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد ينسلخ عنه معنى
الجمعية ويراد به الجنس ويصح اطلاقه على الواحد فكذا اذا اضيف الى معرفة كذلك

يراد به ذلك كما تقرر في موضعه فاندفع ما قال الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال يفعل المكلف لكان احسن لسلوك ما لابد منه من احكامه كخواص البنيه عم فقد لخص من جميع ما ذكر من الاول الى الاخر ان الحكم خطابه تع الازلي الواحد في ذاته المتعدد بحسب تعلقه بحسب فعل من جنس المكلف وسدا ظلمن له اوفي مسكة وان خفي على من قال انه يدل على انه ذاهب الى ان ههنا خطابات متعددة تتعلق كل منها بفعل من افعالهم ثم قال لكنه منافي لما سبق منه ان الخطاب هو الكلام النفسي فانه صفة واحدة ازلية قائمة بذات الله تع واولا خطاب سواء يتعلق بشيء من الافعال فالمتعلق بالافعال كلها سواء نعم قال او بمعنى التخيير اباحة الفعل والترك آه اقول سد الثغور لايخفى على الاثارة ان الاصل ما يختلج في الخاطر ان عد الاباحة من الاحكام التكليفية عدول عن المناسبة اولا تكليف فيه اصلا حتى قال بعض المحققين ان قسمة الحكم اما تكليفي او تخييري ووضعي وذلك لان مرجع الحكم الى التكليف لا يقتضي كونه مكلفا به بل يكون باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف كما يعبرون به العبارة تنبيه والاشكال على الاسماء لا يسمح حيث جعل الاباحة تكليفا وان اجيب عنه ايضا في موضعه قال والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول اقول يعني ان الحكم حادث لانه متصف بالحصول بعد العدم وكل ما هو متصف بالحصول بعد العدم فهو حادث فالحكم حادث اما الصغرى فلما ذكر من الوجهين واما الكبرى فاذ لا معنى للحصول الا الطروء بعد العدم قال والمصنف اجمل في تفسير الخطاب الوضعي وذكر الثلاثة اقول يعني ان كلا من السببية والشرطية كما انها من الوصفيات بالاستقراء وكذا المانعية منها بالاستقراء ولا تنافيه تلازمها مع الشرطية باعتبار فانه اذا كان لها استقراء مثلها كان اللايق بمقام التفسير ان يصرح بها فيه بل اكتفى بما قال في المتن في ضمن الحكاية عن الغير ونحوها فقل اهمال في التفسير ذكرنا بلا خفاء فبطل اولا ما قيل ان المصنف خص الخطاب الوضعي بان سنذ اسبب لذلك او شرط والمانعية في الحقيقة شرطية ضده فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يعمل شيأ وثانيا ما قيل انه لم يعمل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجمالا بقوله ونحوها تنبيه على ان ترك ذكر الثلاثة او علامة من الوصفيات ايضا فانه وجه الاقتصار على الثلاثة

قال فاجاب

قال فاجاب الاثارة عن الاول اقول سد الجواب ليس كما ينبغي لان فيه تسليما من قبل الاثارة ان المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء المنقسم تارة الى خمسة اقسام من الوجوب وغيره واخرى الى غيرها ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصول من بحث الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وسياتي تحقيقه في توجيه اعتراض المعارك ان الله تعالى فلو اجاب عنا بمنع قدم الخطاب بان يراد به ما خوطب به كان مناسبا لما سياتي ولم يرد شيء مما ذكر قال وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود اقول يعني ان ذكر او في الحدان اولى لان تقسيمه فيظ لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان اولى لتقسيم المحدود وتجانبه لعدم الاخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم للمحدود والا فهو تقسيم للحد كما اذا قيل الجسم ما يتركب من جوهر او اكثر يكون تقسيما للمحدود ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين فصاعدا او ما له ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد قال وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا آه اقول اعلم ان الاثارة في هذا المقام ثلث فروع على ما ذكره المحقق عضد الدين في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضع حكما ومنهم من سماه حكما وزاد قيدا او الوضع ليندرج فيه الحد ومنهم من سماه حكما واورجه فيه لحصل الاقتضاء العام من العربي والمعرب ولما لم يذكر الفرقة الاولى واختار محتار الثانية ورد محتار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم اخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولما كانا بالمباينة بينهما لان الاول ما يفهم منه تعلق شيء بشيء وهو لازم له والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له والازمان متباينان وقد تقرر ان تباين اللوازم ملزوم لتباين الملزومات مثلا في الجاب الصلوة لدلوك الشمس بقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس حكمان مختلفان في الحقيقة الجاب الصلوة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذي تعلق باقامة الصلوة يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظر الى ما تعلق به تع قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبمجرد ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فان قيل قول المصنف

الحاوي

ولزوم احدهما الاخر في صورة آه يعني لزوم الوضع للتكليفي في صورة يوجد فيها الدلالة على المتعلق لا يدل على مفهومها بحسب الظاهر كما هو حكم الملزم وبين والاخص مع الاعم يدل على اسماء المباينة بينهما او اللازم هو الخارج المحمول قلنا قد تقرر في موضعه ان اللازم قسمان محمول وغير محمول كلزوم الاضاءة للطلوع الشمس فظهر ما ذكرنا امور الاول ان كلام المصنف ليس مع الفرقة الاولى فاندفع به الاعتراض الاول الثاني ان الحكم الوضعي مباين للتكليفي فاندفع به الاعتراض الثالث ان المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعي آه ليس تفسير الحكم الوضعي او قد عرفت سابقا كلا منهما بل بيانا للازمين لحكمين ليبان التباين بينهما ولهذا قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به الثالث وظهر انه لو قال المفهوم منه الخطاب متعلق شيء بشيء لم يحسن بل لم يجز فكيف ان يكون المعنى ذلك فليتامل فانه دقيق ما وبالقبول حقيق قال وذكر في بعض الحواشي ان الحكم آه اقول يعني عرف صاحب المنهاج الفقه اولا بالتوصيف المذكور ثم اورد اعتراضا عليه بوجوه ثم بين دليله المتفق عليه ثم قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها لاجرم ربتبناء على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان الاول في توقيف الحكم خطاب الله يعني آه فذهب الثاني الى ان الحكم اشارة الى الحكم الشرعي المعهود يعني انه ليس الحكم المذكور في توصيف الفقه بل في ضمن قوله من تصور الاحكام او قوله ففي الاحكام وظاهرانها شرعية ويدل على ما ذكرنا امور الاول تصريح المحققين من شراحه ان المعرف هو الحكم الشرعي الثاني ان مراده لو كان المذكور في التعريف ما وسط بينهما بالامور الاجنبية الثالث ان سوق كلامه حيث قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها ينادي باعلى الصوت ان المقصود من التعريف بيان المجملة التي هي الاحكام الشرعية لا بيان قيد في التعريف فتريف ما قيل اولا ان بعض العلماء الشيعة لما عرف اصول الفقه في بعض تصانيفه بقوله معرفة دلايل الفقه اجمالا آه والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية آه اورد عقيب ذلك قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث بتعريف

الحكم

الحكم فعرفه بخطاب الله تعالى المتعلق باقعال المكلفين فيما يلوح كلامه دليل واضح على ان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه عند هو الحكم المعروف بالخطاب المذكور وقول المصنف لما عرف الفقه اولا بالاحكام الشرعية وجب توقف الحكم وتوقف الشريعة حاد عن سنن كلامه او هو بصدد نقل كلامه وثانيا ان اطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض وايراد توقفه عقيب توقف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية آه دليل واضح على انه جعل المطلق المتعلق باقعال المكلفين آه تعريفا لمطلق الحكم المأخوذ في توقف الفقه وهو من الاشاعرة فكلام المصنف صحيح لا وجه له ووجه وفيها مل فليتامل قال قال المصنف او كان هذا تعريفا للحكم آه اقول يعني ان المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما هو ان هذا توقف للحكم الشرعي عند البعض الاخر منهم او كان هذا تعريفا للحكم المصطلح فمعنى الشرعي في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه او لو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زايدا على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى او كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي في قولهم الحكم الشرعي الذي جعل ما في التعريف هو وصفه جعله ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان الحد والذي هو الحكم الشرعي حينئذ يكون اخص من الحد الذي هو خطاب الله تعالى لسائل الحد مثل وجوب الايمان على الشرع كما سبق قال فالحكم على هذا اسناد آه الى اخر اقول يعني ان الحكم المذكور في توقف الفقه على تقدير ان يكون التوقف المذكور للحكم توقفا للحكم الشرعي اسنادا الى اخر لا خطاب الله تعالى المتعلق آه لانه لو اريد بذلك لكان ذكر الشرعية في تعريف الفقه مكررا لما سبق ان الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى آه توقفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لئلا يكون لفظ الحد اعم من المحدود فاذا اريد بحرد الحكم المطلب المذكور بكفر ذكر الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشارع تكرارا بالضرورة لانفهامه من الحكم حينئذ لا يمكن ان يراد بالشرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المعروف ان التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فتريف ما قيل لو كان الحكم المأخوذ في توصيف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم المأخوذ في توصيف الفقه فحينئذ الشرعي الداخل في مفهومه يكون بمعنى ما ورد به خطاب الشارع وذا

لا يخلو ان تكون الشرعية المذكورة في تعريف الفقه مرادفة للشرع فلا يلزم
التكرار قال والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب قلت مراد المصنف من هذا الكلام
التوطئة لايراد الاعتراض وما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف ان يكون استعمال
الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بان المراد ان الحكم في الاصطلاح
الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا اي مجازا في المعنى الاول سواء
فانه يسمى مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا كما تقرر في مباحث
الحقيقة والمجاز وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر وهو الحكم اطلق على المفعول
وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول هنا اثر للفعل مترتب عليه كالمخلوق فانه
اثر للخالق مترتب عليه قال اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض
اقول حاصل الاعتراض الاول ان هذا تعريف بالمباين لان الحكم الموصوف صفة فعل
المكلف والخطاب المعرف صفة الله تع باعتبار كونه كلاما وصفتا هما مباينتان
بالامرة وحاصل الاعتراض الثاني في الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع و
الاستعمال وحاصل الثاني منعها نظرا الى الواقع وتسليمها نظرا الى الاستعمال بنا
على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بنا على الاتحاد بالذات لمنع كون
الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه رحمه الله ان الحكم الذي هو خطاب الله
اذا تعلق بالمكلف تعلق بين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فان اعتبر منه جانب
الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف
يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد عرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك
اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله
وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا
قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام هنا في الاعتبارية ولهذا بين اولا
انتفاء صفة للفعل من القول ثم حكم بالاتحاد بالذات واعترض عليه بانه لا يبقى
ح فرق بين الحكم والدليل لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم هو القول النفسي
المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول

واعلم ان هذه نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه قصد الرد على ابن
سينا حيث اطلق القول في الشفاء بان التاثير والتاثر واحد بالذات مغاير
بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد
بالذات متغاير بالاعتبار فليتامل قال الاول ان المقصود تعريف الحكم المطلق
اقول اعلم ان الاشاعرة انما اوردوا الحكم في كتبهم لاستمداد الاصول من
الاحكام لكونه معرفا من المبادين التصورية ولذا قال صاحب المفتاح ولا بد
للاصولي من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب في اما
استمداده من الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق واما الاحكام
فالمراد تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب
وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب ولا شك ان ما يثبت وينفى انما هو من اثار
الخطاب لا نفسه ثم المذكورين الحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا
عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة اجابوا عنه بتسليم قدم
الحكم كما نقل عنهم اذ هو سابقا والظاهر ان مراد المصنف الاعتراض عليهم والمكافحة
معهم بانهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه بالخطاب القديم
كما اعترفوا به في الجواب عن اعتراض المعتزلة فح يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلثة
المذكورة هنا اما الاول فلان فيه اعترافا بقدم والجواب الاول المقبول عندهم
فان صح هذا بطل ذلك وان صح ذلك بطل هذا واما الثاني فلانه ان اراد ان اطلاق
الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا نم ذلك كيف وقد صرحوا
بانه حقيقة فينا بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان اراد انه كذلك
بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمنا ولكنه لا يفيدكم ولا يضرنا واما الثالث فلان
فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تع وقد عرفت انه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات
الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان الغرض للحكم في الاصول انما هو كونه صفة فعل
المكلف لمناسب الغرض غاية ان يكون حقيقة ولا ضير فيه اولا دخل لما في المقصود
فيكون مبنيا على التغاير لا الاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وايضا ان اراد بقوله
وليس الفعل منه صفة نفيها حقيقة كانت او اعتبارية فلا نم ذلك قوله قال القول

ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة
فان من البين ان الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث
لو لم يوجد يأثم المكلف وان اريد به ان ليس له منه صفة حقيقة سلمنا ولكنه لا
يفيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال وهذا السؤال لا يتأتى
على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف آه اقول يعني ان السؤال بعدم الانفكاك
لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا بانتصاف الصبي بالحكم الشرعي
وكونه الصحة والفاد من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما اولا فلانهم مقرون
بان الحكم بالنسبة الى الصبي الاوجوب اداء حج من ماله وكل الوجوب ليس على الصبي
بل على الولي ثم لا يخفى اي بعد ان علم ان الحكم لفعل الصبي شرعا علم ان ليس هنا
الا تعلق الحج بماله او ذمته وظاهر ان شيأ منهما لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم
دون العصا ومقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل تعلق الحج
بالذمة او المال لا يقال تعلق الخطاب تعلق بها تعلقه بالافعال في المآل لانا
منشاء الغفلة عن معنى قوله ثم لا يخفى كما لا يخفى فاندفع به رد المعنى ثانيا بان تعلق
الحج بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مترتب عليه واما الثانية
فلتقريرهم ايضا بان الصحة والفاد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة
عبارة عن كون الفعل المأتي به موافقا لما ورد به خطاب الشرع والفاد عبارة
عن كونه مخالفا له وظاهر انهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل كلزوم الشخص مصليا
اوتاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع
منها ايضا لان معنى جوازه صحته واما معنى كون صلوته مندوبة فهو ان الولي مامور
بان يحضه على الصلوة ويامره بها فيرجع ايضا الى فعل الولي فاندفع بعبارة
هذا الوجه رد المعنى اولا بانه لا يصح جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها
مندوبة ويشارته رده ايضا بما ذكر سويا كونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثانية
فلان الظاهر ان المراد بكونها مأتيا به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له كونه كذلك
بالنظر الى الاتي للفعل وذلك لا يصح في حج الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع
كما عرفت في الوجه الاول ولعل هذا هو السر في تاخير الشارح الجواب عن الرد الاول

عن

عن الجواب عن الرد الثاني وهو ان الاجماع الاول ان الامدي صرح في الاحكام
بان الصحة والفاد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا يكون من الاحكام
الشرعية فان قيل قد رد ما ابن الحاجب بانها امور عقلية لان الصحة اما كون
الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشرع والفاد والبطلان نقيضها
قلنا ما ذكره مختص بصحة العبادات وفاداتها وكلامنا في المطلق ومع ذلك ليس
بمستقيم كما اشار اليه المحقق لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة بالتيمم
لحاجز في معرفة كونها صحيحة او غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء او لا الى توقف
من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين
والمربوط والاعمى المحدث الذي لا يجد من يقوده وانا نرى طاهر وجس فاختلف
تحريهما والبصير المحدث تحرى به فيهما وبعضها يسقط كصلوة المتيمم المسافر والعاجز
عن استعمال الماء للبرد والخوف ذلك بمجرد العقل الثاني ان فيما ذكره خلط الاصطلاح
فان كون الصحة والفاد عبارتين عما ذكرانما هو مذهب المتكلمين واما مذهب
الفقهاء من الشافعية فهو ان الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء والفاد خلافه
صرحوا به في كتبهم وقد عرفت ان الثاني شرعي وان لم يكن الاول كذلك الثالث
ان المتبادر من قوله كلزوم الشخص مصليا اوتاركا للصلوة انها ايضا يعرفان
بالعقل وليس كذلك لانها حسيان يعرفان بالحس ويمكن ان يدفع بانها ايضا
يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفاد في العبادات غيرهما
في المعاملات اذ معناهما في الاولى ما قد عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن
ترتب الاثر المطلوب منها عليها وعدمه فلا يصح قوله ومعنى جواز البيع صحته لانه مبني
على الاتحاد كما عرفته في تقرير المحس ان الصبي يثاب على صلوته ولا يعاقب على
تركها كما تقرر عندهم فلا وجه للتوجيه السادس ان التوجيه الذي ذكره غير الايدل
عليه صلوته مندوبة باحدى الدلالات الثلث فكيف يكون معناه وذلك الجواب عنها
موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب والندب كما انهما يثبتان بامر الشارع
كذلك يثبتان بامر غيره كما في الامر والولي وكم مما من اوجب الشارع طاعته
الثانية ان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الامدي في الا

حكام

ان الصبي المميز وان كان يفهم الا يفهمه غير المميز غير انه ايضا غير قادر على الكمال فاقوله
كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا لعباده ومن وجود
الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه معقولية التكليف
لكنه اصل لفهم خطاب الولي كما قال فيه ايضا ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع
وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يتوقف
الولي وفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هنا كلامه اقول اعترف المعلق
عرفت ان كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضي شيء منهما كونه مامورا
من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بامر الولي المامور من قبل الشارع فكانه قال
ومعنى كون صلوته مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي لا الشارع ابتداء فلا يكون
من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكالان قال قبل الامر حقيقة في الوجوب
كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي ان يامر الصبي بالصلوة بمقتضى الحديث ويجب
على الصبي الصلوة بمقتضى امر الولي الواجب لطاعة الشارع قلنا الامر حقيقة
في الندب ايضا عند الشافعية كما سيأتي في موضعه انتهى فلا اشكال
قال الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس اقول وفي كل من
السؤال والجواب بحث اما في الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد بالخطاب على ما
زعم المعلق ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت
بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل واما في الثاني فلانه انما يستقيم اذا
وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد مخطئ ويصيب اللهم الا ان
يقال كونه مظهر الحكم اعم من ان يكون حسب الواقع او ظن المجتهد قال والجواب
ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى اقول فيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى
خطابه الازلي فلا وجه لتخصيص السؤال بهما لان القرآن ايضا كاشف عن الخطاب
الازلي وان اراد به الخطاب اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان
السؤال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن
بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والاجماع
الكواشف عن ذلك الخطاب ولم تزد الثلثة اصولا مطلقة وسواء اصلا من وجه

دون

دون وجه كما سيأتي ان الله تعالى قال وتقابل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف
الفقه آه اقول يعني ان المعرف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر
العملية زائد البتة لان فائدته كما سبق الاتي خروج مثل وجوب الايمان ومثل كفر
الاجماع بجحة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف
الحكم بقيد الاقتضاء او التخيير وقيد بحث لان مثل كفر الاجماع بجحة من الخطاب الوضعي
فان علم الاقتضاء له لم يخرج مثل ذلك عنه بذلك القيد لما وله ايضا والا فيدخل
بعد او الوضع قال لانا نقول في لا نخرج بقيد العملية اقول فيه بحث لان
عدم خروجه به انما يلزم اذا لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكانه بنى
الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل بمقتضاها وظاهر ان ليس
العمل هنا بمعنى العملية في تعريف الفقه لانه اما بمعنى وجوب الاسدلال بها او
الاخذ بوجوبها واما بمعنى وجوب الامتثال بها والفعل بموجبها اعم من فعل القلب
والجوارح او تلك الاولة لا تقتضي العمل بالجوارح البتة وذلك واما قوله ويمكن
ان يقال بعض في جواب قوله وتقابل ان يقول فيرد عليه ان العملية ح ان كانت
بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه لتخصيصها باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب
القياس بل يخرج ايضا وجوب العمل بمقتضى الثلث لما عرفت انفا وان كانت بالمعنى
الاعم فلا يفيد اخراج ما ذكر لانه مندرج فيه كما لا يخفى قال وعند الاشاعرة بما
ورد به خطاب الشارع آه اقول سدار والكلام المعلق وتقريره ان ما في الصابرين
عبارة عن حكم الفعل وقد تقرر عندهم ان الاحكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع
فظهر ان كل حكم من احكام افعالهم موقوف على الشرع فيكون قولنا ما ورد به
خطاب الشارع وما لا يدرك لولا خطاب الشارع في المال واحدا بالضرورة
فلو كان خطاب الله تعالى آه تعريفا للحكم الشرعي الموجود في تعريف الفقه على ما زعم المعلق
لا للحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرعي مكررا البتة سواء فسرنا ما ورد به خطاب
خطاب الشارع او بما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتنبه لما ذكرنا فان من
غفل عن هذا قد اكثر هنا من سدى قال واقول انما يلزم ذلك لو كانت سدى الاحكام آه
اقول يمكن دفعه بان ما ذكر من التواضع والوجود ونحوهما وكذا اضدادها

كما تستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة كذلك تطلق على اثارها الناشئة
منها من افعال الجوارح فحيث حكم في الاول بان الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة
غير عملية اراد بها ملكات الملكات والاخلاق بقرينة قوله تارة اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية واخرى كالزهد والصبر والعرفة وحضور القلب في الصلوة
ونحو ذلك وحيث اراد بها نفس الاثار بقرينة قوله حسن بعض الافعال وقبحها
يدركان عقلا وبعضها لابل يتوقف على خطاب الشارع فالاولى لايكون من الفقه
بل سوء علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة
ليست بافعال قال المصطلح بين الشافعية اه اقول قال الامام في المحصول
ان قولنا لايعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم مثلا فان ذلك لايسمى فقها وظاهر عبارته مشعر بان ذلك القيد
اذا لم يذكر لزم ان يسمى العلم بما ذكر فقها ولهذا اعترض عليه المحقق الشارح
باخراجها عن الظاهر بان معنى لايسمى فقها لايدخل في مسمى الفقه ولايعد منه في
اصطلاحهم بقرينة ما صرح به في قيد العلمية انه احتراز عن العلم بكون الاجماع
والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها
ليس من الفقه ثم الدليل كون هذا اصطلاحهم ذلك ما ذكره الامام الغزالي في الوسيط
والامام الرازي في المحصول والقاضي البيضاوي في غاية القصوى و
العلامة الشيرازي ومن يتبعهم في مختصر ابن الحاجب والشارح المذكور
باسرهم ان قولنا المكتسب من ادلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب
الصلوة والصوم ونحوهما والمذكورة مما اشتركوا من الدين بالضرورة و
ومرادهم بما اشتهر ما اشتهر في زمن المجتهدين لان كلا من الضرورة و
الاستدلال انما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غير زمانهم ممن
لم يدرك ما ذكرنا حتى يشنع على الشارح وقصر الاصطلاح على الامام فقد قصر
عن ادراك الطموح ونيل المرام وسجل على نفسه بالغباوة والصباوة والله
يامره عن الدراية والرواية قال بان المراد بالاحكام اما الكل اه اقول
قيل سنا قسم اخر محتمل وهو ان يراد ببعض معين ليس له نسبة معينة الى

الكل

الكل كالعشرة والمائة مثلا وسوبط لانه مندرج في القسم الرابع لانه داخل
تحت المطلق اذ الاطلاق ليس بقيد سنا ك قال فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا
اه اقول اي لايعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بانه الوجوب او
الحرمة او غيرذلك لانها وان تناهت في نفسها كما سبق لكونها من الكثرة بحيث لا
يفي بها القدرة البشرية ولا الطبا تفصيليا ان لايعلم حكم كل حادثة جزئية من
من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية من جزئيات ذلك
النوع منها بانه الوجوب او الحرمة او غيرهما لانه موقوف على ان يعلم تلك الانواع
الجامعة للافراد ولا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها الان الحوادث من الاختلاف
بحيث لاتدخل الضبط والحصر فلا يتحصل تلك الانواع بالضرورة قال واما
الثالث فلان الكل مجهول الكمية اقول يعني ان كمية الكل مجهولة لما عرفت انه لا
يحاط ولا يدخل تحت الضبط ولاشك ان الجهل بكمية الكل هذا الوجه يستلزم
الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه
صريحا اتكالا على السبق وبهذا اي باستلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور
المضافة اليه يظهر انه لايصح ان يراد بالكل الاحكام لانه عبارة عن عاشر فواضح
النصف وهو ايضا مجهول لانه انما يعلم يقينا اذا علم الكل بان يوجد بالفعل
ويدخل تحت الضبط والحصر وجه من الوجوه المعتبرة والاحكام ليست كذلك
كما عرفت فاندفع ما قيل ان الجهل بنصف الشئ لايستلزم الجهل باكثر الشئ
كما في مقدار حنطة جعلناه قسمين بالتخمين فانا لانعلم ان هذا القسم نصفه
بالتعيين وربما يعلم جزما ان هذا القسم اكثر ذلك لان ما ذكره موجود و
داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فيكفه قياسها عليه
قياسا مع الفارق قال ومدار بحث وهو ان من الاحكام اه اقول حاصله
ان جعل كل الاحكام مقابلا للكل واحدا منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة
كل واحد وبالعكس غاية الامر ان يعتبر في الاولى ضوابط حاصرة لها دون
الثانية وبمجرد ذلك لايتفاوتان بحيث تختلف حكمهما فان ادعى المعترض ذلك
والتزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط

كما ذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح انه يجوز التعارض من غير ترجيح
على ما هو الحق الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل
الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او
التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين واما الثاني فلان
العالم اذا لم يزل مدة الحياة فقد تيسر معرفة بعض الاحكام بمثل ذلك العالم فكيف
لا يكون منافيا للتبيين القريب بالمعنى المذكور واما قوله او معارضة العلم العقلي
آه فمرتبط بقوله او للخطأ في الاجتهاد والكلام فيه واما رد الرابع فبان
استعمال العلم في الملكة وان كان شايعا لكنه اذا اطلق ولم يذكر له متعلق
ولم تقم قرينة اذا ذكر او قدر يتعين معنى الادراك والتحقيق ان المعنى
الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع
في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ
العلم على كل منهما اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا فاذا
ذكر بلا قرينة للمتعلق يجوز ارادة كل من الثلثة بحسب المقام واما اذا اقترن
بذكر المتعلق بتعين الاول فان قيل سبب ان الملكة لا تراد بالعلم لكن لم
لا يجوز ان تراد بالعلم بالاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
نظرا الى الحدوث او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من قرينة
تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وهنا لا وجود لها ولهذا قال المص لا دلالة
للفظ عليه اصلا فان قيل قد منع المص هنا ارادة المعنى القريب من العلم
بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط فما ارا
بها المص فنحن نريده به هنا وما اوردوه علينا هنا فوارد عليه ثمة والدفع
الدفع قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما ذكره الشارح
ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فابين ذلك من ملكة
استنباط حكم كل واحد من الحوادث من ادلتها ولو اراد استنباط الاحكام
من ادلتها اختل ان مراده بالاحكام البعض ولا فهو هنا لانها
ليست بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سلف فتدبر ولا تكن

فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح تعليل عدم ارادته به بجواز ان
لا تتناهى في نفس الامر وتحصل المقصود في ضمن البعض المذكور فان قيل
لا وجه للالتزام المذكور لانه ان اراد بكونه اعم العموم المصطلح سبق قوله بعد
نعم ولا يراد كل واحد بعث لان الخاص ينتفي بانتفاء العام وان اراد به
الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيه قلت المراد الاول ولا عبث في
كلامه لان الخاص وان كان ينتفي بانتفاء العام لكن ارادة الخاص لا ينتفي
بانتفاء ارادة العام والمنتفي منا هو ارادة العام لا هو قال والظاهر
انه اراد آه اقول هذا جواب عن البحث باثبات المغايرة بين الكل وبين
كل واحد ليصح التقابل بينهما الا ان في قوله حيث علل آه بحثا وهو ان التعليلين
لا دخل لهما في تعيين احد المعنيين اما الاول فلان الحوادث الا بد لها
غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فما وجه ضم الاحكام الماضية
الى الاتية واما الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود في التفصيل ليس
بلازم في ثبوت لا ادري بجواز ان يثبت بالنظر الى الاحكام المفوضة الوقوع
فلو قال والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والاتية
فقط او بكل واحد ما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع او لا حيث علل آه
لم يرد عليه شيء قال وقد اجاب ابن الحاجب بان المراد آه اقول اراد بيان
ان قول المص والا للتبيين للكل آه رد على ابن الحاجب لكنه لو حذف انا نقول
الى ان في عبارته تساهلا لان المفهوم منها ان يريد ابن الحاجب بالاحكام
التبيين وليس كذلك بل اراد بها المجموع واراد بالعلم بالمجموع التبيين لذلك
وقوله لما في التبيين للكل للبعض آه اشارة الى ان قول المص ولا يراد انه لكونه
بحث آه رد لتفسير ابن الحاجب التبيين بما ذكر بوجوه اربعة اجاب الشارح
عن كل منها بما لم يرد الاول والرابع اما رد الاول فبان معنى التبيين اذا كان ما
ذكره الشارح واعترف به لكون منه كون علم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض
الفقهاء مدة حياته منافيا له بالمعنى المذكور بعد او المذكور ان في معرض السند
لا يصلحان للسندية اما الاول فلان تعارض الادلة لا يقتضي الجهل بالحكم

من الفاضلين قال تعريف محدث للفقه بحيث ينضبط معلوماته اقول
يعني ان المصنف لما حكم بضعف التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تبيين المراد
منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفا ضابطا لها فان الاحكام
التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها امور معلومة
مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غاية انه شرط اقتدار الملكة
كما سياتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط قال الا انه يدل على انه اذا
ظهر نزول الوحي الخ اقول هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة
لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو
شان سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة او الممكنة
فلا يليق بمثل الشارح ان يعترض بمثل هذا على مثل المصنف وانما الجواب عنه بان
الكل في قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهو جمع محلى باللام فيفيد او
بها الاستغراق المقتضي لشمول الواحد ايضا فحينئذ البطلان لان شموله
للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يحكم بخصوص
الجمع المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح في المطول قال احترازا عما نزل به
الوحي ولم يبلغ بعد اقول يعني لم يصل ذلك الوحي الى المجتهد فان ذلك لا يقدح
في اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحي اما اذا بلغ اليه
بعد ما اجتهد فيجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا تسمع كثيرا من المجتهدين
انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليهم الحديث قال اي العلم بما ذكر
بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الخ اقول يعني ان كون الفقه عبارة عن العلم
بما ذكر مشروط بكون ذلك العلم مقارنا للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط
عوض عن المضاف اليه وسواء اكان الفروع القياسية او الاحكام الاجتهادية
مطلقا فعلى الاول يكون ضميرا منها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة
اخذ منها الاحكام القياسية بتعميم علتها وعلى الثاني الى الادلة فان
الاحكام انما تؤخذ منها والاول اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول
الوحي بها فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او

الاقتضاء

الاقتضاء سواء كان الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يشمل الا الاحكام
القياسية وكان يمكن ان يراد به فهمها اياها من النصوص الظاهرة الدلالة على
المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة
من النصوص بطريق الاجتهاد قال فان قيل المسائل القياسية اقول
السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها مع ملاحظة ما تقرر ان
القياس مظهر لا مثبت يقتضي ان يكون المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي
بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكر تعين في دفع السؤال
المصير الى ما ذكره اولا والتعميم لكونه لا يتوسط القياس قوله لانه الواقع
فان ظهوره للمجتهد السابق انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع
قال ثم من ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح اقول
الجواب عن الاول انه اراد بالمنصوص والمعين الشخصي فلا نسلم ذلك بل
كل علم من العلوم المدونة كلي يوجد في ضمن افراد قائمة بعلماء على اقرار ان
اسماء العلوم اعلام جنسية وان اراد النوعي سلمنا لكنه لا يخالف ما ذهب
اليه المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلي وانما تتبدل بحسب الاياس والاعصار
فامر ضروري لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين كان فقيها في وقت نزل بعض الاحكام بعد ما كان المعلوم فيكون
علمه فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض اخر منها وعلمه يتبدل علمه الى الزيادة
واذا انتسخ بعض منها وعلمه يتبدل علمه الى النقصان لخروج بعض الاحكام
عن المشروعية وكل ذلك معروف لا ينكر ومشهور لا يستتر واما البحث الثاني
فحاصله ان المصنف اعترف في الشرح ان علم المسائل الاجماعية شرط الا في
زمن الرسول لعدم الاجماع في زمانه لزم ان يريد بالتعريف العلم بما ظهر نزول
الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله
في التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شدة تحقق الاجتهاد في زمن
الرسول عدم وعدم الاجماع الا بعده يسوغ ارادته وذلك المعنى بلا استبعاد
والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فمبناه على ان المراد بالفقه

المسائل والاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك بل المراد به الفقاهة والاجتهاد كما
اعترف به الشارح حيث قال لانها سمي الفقاهة والاجتهاد وخروج الاحكام
القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضروري كما سبق فلا سمي حرمة الى ما كلف بقوله
اللهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فجوابه منع الحصر بل المراد ظهوره للمجتهد
نفسه لكن بتوسط القياس فظهر من جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف
خال عن الاشكال وعار عن الاختلال واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان يعلم
الى قوله قد لا يجعله الفقيه كلام مسوق لبيان قوله فظهر نزول الوحي بها وقوله
والصحابة الا قوله على المستنبطين منهم كلام اخر مسوق لبيان قوله مع ملكة
الاستنباط قال المصنف وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه اه
اقول حاصل السوال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف الشي بما بينه لانه ظني والعلم
يباين الظن لانه لاحتمال النقيض والظن يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون
الفقه ظنيا وقد اجاب عنه الشارح بوجهين الاول منهما ضعيف لما تحققت
ان الاحكام القياسية يجب حفوظها عن المعرف فكيف لا يشعر به العبارة واما
الثاني فقد قيل عليه ان النص والاجماع من حيث هما يفيدان القطع وان
كانا قد لا يفيدانه عارض وليس بشي لان الكلام ليس فيهما من تلك الحيثية
بل فيما يثبت بهما مع قطع النظر عن تلك الحيثية وحاصل الجواب الثاني تسليم كون
الفقه ظنيا ومنع تباينه للعلم المذكور من انه مشترك لفظي بين ما ذكر وبين
المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد هنا هو الثاني وحاصل الجواب
الثالث تسليم التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم غير متعلق الظن
وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان صحته على مذهب المصوبة وبين الثاني
بطريقين رد الثاني الى الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب
العمل بالاحكام والثاني بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني
وان لم يعلم ثبوته قطعا في الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت القطعي
لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وهو كل من كلامي المصنف والشارح بحث اما في كلام
المصنف فلما عرفت ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى في الواقع او في اعتقاد المجتهد والا

الظن

لم يعلم

لم يعلم تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الا على
مذهب المصوبة فالمراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى من ثبوته فيه في الواقع وثبوته
فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده
حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله تعالى هو لا ما يخالفه من اخر مجتهد اخر بناء على قولهم
بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبة يقولون ان كلا منهما حكمه تعالى في الواقع بناء على قولهم
بتعدد الحق عنده تعالى واما في كلام الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان
دلالة الاجماع لما كان قطعيا جزم المجتهد بمقتضاه وافضاء ظنه بوساطة ذلك الجزم
الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الثاني وهو
غير وارد لان مفضي وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بموجب ما قامت
الامارة على وجوبه وحرمة مادلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارع جعل
ظنه مناطا للاحكام وعلة لها كما جعل الفاظ العقود ومثلا علامة عليها واسبابا
لثبوتها فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا بثبوت ما سط به اجماعا بل ضروره
من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل بموجب ظنه
لذلك الجعل وكذا اعتراضه على الثاني غير وارد لان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل
الظن وهو لحكم القطع طابق الواقع او لا حرر بذلك في حواشي شرح المختصر وبالدليل
في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقرينة السياق وقد تقرر
في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القرائن بما يفيد ذلك كالواحد ملك يثبت
وله مشرف على الموت وانضم اليه صراخ وحمامة وحروج المحذرات على حال
منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ويعلم به موت الولد
بخروج ذلك من القضاء وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وظهر مما ذكرنا من
تحقيق الكلام ان ليس ما ذكره البعض غاية ما امكن في هذا المقام قال والوحي
ان كان متلوا اقول قيل معنى كون الوحي متلوا ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح
المحفوظ ومسند به لا يجوز تغييره ولا للرسول عليه السلام ولا لغيره بما لا يجوز
تغييره وتبديله بما يفيد فايدة لكونه معجزا ومتحدى به وقيل معناه ان يتعلق
بتلاوته الاحكام كوجوبها في الصلوة وحرمتها في بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل

معناه تلاوة جبريل على الرسول عليهما السلام وتلاوة الرسول ع على الامة قال
والافالسنة اقول ان لو لم يكن الوحي متلوا سواء كان لفظا اولا فيدخل فيها
فعل الرسول وتقريره كالحديث وكذا قوله الاتي والافالسنة متناول للكل لان
معناه ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز فان عدم تعلق الاعجاز بنظمه اعم من ان يكون له
نظم اولا والدخول في الاول اظهر قال واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول
الصحابي اه اقول اما شرايع من قبلنا فبعضه راجع الى الكتاب اذا قصه الله
بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصه الرسول بلا انكار فان تلك الشرايع انما
تلزمنا اذا قصها الله تع علينا او رسوله ع بلا انكار كما ياتي في موضعه انشاء الله
واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فالى السنة لان الظاهر فيه السماع
وقد قال ع بابهم اقتديتم اهتديتم قوله وكذا ذلك كالتحري والعمل بالظاهر و
الاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فانها يصار اجمعة الى
احدها قال وكذا المعقول نوع استدلال باحد ها الى قوله مرجع ذلك في الاحكام
اقول قال الآمدي في اول القاعدة الثانية المسمى بالدليل الشرعي منقسم
الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك
اما القسم الاول فهو محصور انواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل واحد
من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به والاصل فيها الكتاب
لانه راجع الى قول الله تع المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تع وحكمه ومستند
الاجماع راجع اليهما واما القياس والاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول
النص والاجماع فالنص والاجماع اصل والقياس والاستدلال فرع تابع لهما
هذا كلامه فان قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس في الاستقلال ولهذا
جعل الاصل الخامس في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح
من نقل تصريحه التمسك به في رجوع الاستدلال الى الثلثة قلنا مقصوده يحصل
من ذلك التصريح الا ان الآمدي لما نظر الى انه جعله مستقلا ومن ينظر الى التحقيق
يدرجه فيها والناس فيما يعشقون مذاهب قال واعترض بوجوه احدها اه اقول
حاصل الاعتراض الاول طلب فايدة زيادة قوله وان كان فرعا للثلثة

لانه

لانه في الظاهر مستغنى عنه وحاصل الجواب انا التنبيه على ان القياس ضعيف في مقابلة
الاصلية لابتنائه على غيره فلو لم يتردد ذلك لتوهم انه في الاصل المطلوب الكامل
في الاصالة وحاصل السوال الثاني ان القياس بالنظر الى الحكم كالسبب القريب
بالنظر الى المسبب وبالنظر الى الادلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشيء مع
كونه مسببا عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس
اولى باطلاق الاصل عليه من غيره فكيف المرجوحية والنقصان وحاصل
الجواب ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق فان السبب
القريب هو المؤثر في فرعه فيكون اولى بالسببية والقياس ليس بمثبت لحكم الفرع
فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور والله اعلم
قال وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية اقول يعني ان الماهيات
الحقيقة لا يتصور فيها التفاوت بالنظر الى انواعها وافرادها بالاولية و
الاقدمية ونحو ذلك كما ثبت في موضعه انها متواطئة لا تصور فيها التشكيك
فلو تفاوتت لزم كونها مشككة قال ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة اه
اقول قيل انما لم يتعرض للجواب عن المثال باقسام الكلية لانه يمكن ان
يقال الدلالة ماخوذة في الكلية وفي دلالة الحرف على معناه قصور وضعف
لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا قال وقد اجاب بان الاجماع يثبت
امرا زايدا اقول اعترض عليه بان العام المخصوص او الادلة الماولة او
خبر الواحد او الاجماع المنقول الينا بالاحاد ليست بقطعية والقياس
علة منصوصة قطعي واجيب بان الاصل في الثلثة القطع وعدمه بالعارض
والقياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل قال المص واما قطع القياس
المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة اقول فيه بحث لانها لو ثبتت
بالقياس لوجب ان لا تكون محرمة قبل نزول هذه الآية والحال انها محرمة قبل
بعث الرسول ع بما ورد في صوح قوم لوط ع غاية ما في الباب انه موافق له و
قد تقرر في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي اخذه منه قال المص
واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظر اقول انما قال هنا اوردوا

دون ما سبق من النظيرين لورود مناقشة ظاهرة عليهما بان لانم القياس في الاجماع
لم لا يجوز ان يثبت حرمة الوطي في الصورتين بدلالة نص ورد في امهات النساء
من غير اشتراط الوطي فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا
الى الوطي فلان يحرم بالوطي اولى فالمثال الطالع عن المناقشة سقوط لزوم
مانع المعصوب لعله انما يحرم رده قياسا على سقوط لزوم منافع البدن في
ولد المغرور قال بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص آه اقول
لاضافة تقرره سابقا لكن لما قال بعد واصول الفقه اكتساب آه تحلل في البين
ما يورث الاشتباه فاحتاج الى الاضافة وفعاله قال والوصل القريب يستفاد
من الباء السببية آه اقول يريد بيان ان قول المصنف في الشرح توصلا قريبا
ماخوذ مما في المتن من الباء السببية واطلاق التوصل الا الرد عليه بان قوله
في الشرح توصلا غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه لا يشتبه على احد قال
بل تتعلق بكل من اعماله آه اقول في العبارة مناقشة وهي انه اذا تعلق بكل
من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل خاص وكل حكم فقد حصل جميع الاحكام
المنصوصة والمستنبطة فلا يتقوله لبسط منه عند الحاجة آه وهي لان
الظاهر ان ما رجع اليه ضمير لبسط والمشار اليه بذلك الحكم قوله حكم من قبل
الشارع وهو عام لتعلقه بكل من اعماله العام فحق العبارة ان يكون هكذا
منوط بدليل خاص صرح ببعضه ليستنبط منه عند الحاجة قال ولقائل ان يمنع
كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه اقول فان معنى التوصل بها الى الفقه توصلا
قريبا جعلها احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه ولا شيء من مسائل علم
الخلاف يقع احدى مقدمتيه بلا خلاف وفي اطلاق التوصل القريب على هذا
المعنى بحث سننبه عليه ان شاء الله تعالى قال والدليل لاعماله يتالف عن مقدمتين
اقول اراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لندرته بالنسبة الى الاقتراني
سيما في الاستدلال الفقهي كما ان الاستثنائي المتصل نادر بالنسبة الى
الاستثنائي المتصل ولذا لم يذكره المصنف ولا ابن الحاجب في المختصر لكنه
لما كان طرفا متعارفا لا باس بان نتعرض له على وجه الاختصار فنقول القياس

اما

اما اقترانيا او استثنائيا لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا في
بالفعل او يكون والاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وتنقسم باعتبار الاول
ما يكون بالشرط وهي الاستثنائي المتصل وهي المقدمة المشتملة على الشرط
شرطية وهي الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط
بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية وايجابية ان يكون في الاستثنائية الاستثناء
اما عين المقدم فلازمه عين التالي واما نقيض التالي فلازمه نقيض المقدم
اذ لو انتفى احدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من
استثناء عين المقدم عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في
المثال المذكور القسم الثاني ما يكون بغير شرط وهي استثنائيا منفصلا ويلزمه
تعدد اللوازم مع التنافي بين امرين وحق يلزم من وجود هذا عدم ذلك ومن وجود
ذلك عدم هذا اذ لو لا ذلك والفرض انه لو لا اللزوم صرحا لكان احدهما لا يستلزم الاخر
ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما
تقرر ثم التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان مناكسا تناقضيا وهو كل تنافي لازمان
ذلك اربعة نتائج يلزم باعتبار التنافي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما
لعدم الاخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الاخر وباعتبار التنافي نفيا ان
يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الاخر فيلزم من استثناء نقيض كل
واحد عين الاخر فمتى اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج
فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو
زوج وان كان التنافي اثباتا لا نفيا لزم الاولان اي من كونه استثناء عين
كل نقيض الاخرين الاخرين اي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الاخر
وسقوط مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان
فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان اوليس بحيوان فهو جماد
لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا لزم

الاخران اي من استثنا نقيض كل بين الاخرون الاولين اي لايلزم من استثناء
عين كل نقيض الاخر وسوط مثالا الجسم اما الرجل او لا امراة اذ لا ينتفيان والا
كان رجلا وامراة لكن بعضهما كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراة وليس
بلا امراة فهو لا رجل وهو قلت لكنه لا امراة فليس لا رجلا او لا رجل فليس
لا امراة لم يصدق الاجتماع عاذ ليخ قال وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة
المحصول ليخرج الخط الفقهي من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه
اقول سواء الكلام الصحيح والخط الفرخ كما تقرر في الكتب المنطقية ان
الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى او الاستثنائية فقط ويعلم منه
ان التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على احدهما فقط
قال ويندرج كل تحت العلم بالقاعدة اقول من الامور المقررة والقضايا
المسلمة ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة
من ادراكها مرة بعد اخرى فهي هذا المتبادر من القواعد في التعريف انما هو قواعد
العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم ان يكون كل ما هو من قواعد الاصول
صناعة الان يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وعلى ما ذكرنا المصداق ادرج دخولها
المراد بها القواعد المخصوصة والصفة مخصصة لا كاشفة ولهذا وقع ما سبق
من اطلاق الموصل القريب على احدي المقدمتين عدلت عن هذا التعريف واخترت
تعريفا اخر في مرقاة الوصول قال يعني بشرط وذلك فيما يسوغ فيه اجتهاد او آراء
اقول اراد به اجتهاد او آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها
اذا لم تختلف يكون في حكم رأي واحد ووجه استفادته من عبارة المصنف انه قال
اولا ويكون القياس قد اوى اليه راي مجتهد ثم قال حتى لو خالف اجماع المجتهدين
فهم من الشرط ان المراد بالاول ذلك فيبطل ما قيل لانه لو لم يكن القياس
مما اوى اليه راي مجتهد في الصورة المذكورة ايضا يلزم مخالفة الاجماع طوازو وقوع
اجتهاد او آراء بعض علماء عصر ولم يكن للبعض الاخر في هذه المسئلة اجتهاد او آراء
ولا مخالف فلم يتحقق الاجماع فجاز ان يقع بعد ذلك قياس لم يوه اليه راي مجتهد
بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه ان القياس اذا اوى اليه راي مجتهد سابقا

لا يكون

لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه بجواز ان يقع من مجتهد راي ثم ينعقد
اجماع على خلاف ذلك الراي ثم يقع قياس موافقا للراي الاول وهذا القياس هو
اوى اليه راي مجتهد مع عدم صحته لمخالفة الاجماع فبزيادة هذا القيد ايضا يتم
المقصود ووجه اندفاعها ما ذكرنا لا يخفى على المتامل قال المصنف وانما عرفنا وجه
التحقيق لاينافي هذا المعنى اقول لما علم التوصل للمجتهد والمقلد وكان الظاهر
من التحقيق ان يكون مقابلا للتقليد اراد ان يدفعه بان التحقيق المذكور عندنا
لاينافي التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية
راي ذلك المجتهد قال المصنف هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اقول يعني
ان ما ذكرنا يقولنا ثم اعلم ان كل دليل اتم من الشرائط والقيود الواقعة في القضية
كبرى او ملازمة انما هو بالنظر الى الدليل كما عرفت اما بالنظر الى المدلول وهو
الحكم الشرعي فان القضية المذكورة وهي الواقعة كبرى او ملازمة انما يكون
اثباتا كلية او اعرف انواع الحكم التكليفي كالوجوب وغيره وانواع الحكم الوضعي
كالعلية وغيرها قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به مبتدا خبره ما يندرج
وكذا قوله المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدا وقوله مندرجة خبره و
قد يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم وقوله ما يندرج بيان لنحو ذلك
وليس كذلك قال اذ لا بحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله اقول
وذلك لان البحث كما تقرر في موضعه عبارة عن اثبات الموضوع للمجهول فلا يكون
للبحث عن نفس الموضوع معنى قال او بواسطة امر اعم منه داخل فيه اقول
عده من الاعراض الذاتية ما ذهب اليه بعض المتاخرين من المنطقيين وردوه
المحققون منهم بان الاعراض التي تعم الموضوع خارجة عن ان يفيده اثرا من
الاثار المطلوبة له اذ تلك الاثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه
وايضا التمثيل لما يلحق الشيء لذاته بالادراك للانسان ليس كما ينبغي لانه مثال
لما يلحق الشيء بحر به الماوي فالمختار ما ذكرنا في شرح مرقاة الوصول ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه الماوي له
او لخارج الماوي له في الصدق او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به مساو

بالله

في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه وخلافيه والثاني كادراك الامور الغريبة له كحركة الناطق والثالث كالضحك له بالقوة والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوي ذلك اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها في العلم قال فالمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم آه

اقول اعلم ان كلا من الموضوع وانواعه والاعراض الذاتية وانواعها اذا اعتبر الحمل عليه قد يوخذ مطلقا وقد يوخذ مقيدا بقيد والشارح انما توضح للمطلق وامثلته وقد اوردنا معها امثلتها في شرح المرقاة فمن اراده فليراجع ثم قال قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات آه

اقول فان قيل فيه تسليم ان اثبات حجية الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام اه حيث قال وليس اعتقادية واصلية كحجية الاجماع حجة والايمان واجبا فانه يقتضي ان يكون ذكر من مسائل الكلام قلنا ما ذكرته هو حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام اولا لشك انه نظري محض معدود من مسائل الكلام ولهذا اطلقه وجعله مقرونا بوجوب الايمان وما ذكرناه اثباته للاحكام خاصة وهو عملي ولهذا ذكر الاثبات وقيده بكونه للاحكام وجعله مقرونا بالقياس فلا مخالفة بين الكلامين قال لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام العقلية

اقول نقل عن الشارح انه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تعليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين

العقايد وه

اراد

اراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو لم اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشهار النسخ وكثرتها لالحقته بالكتاب قال لانا رجحنا الاولة بالتفهيم آه

اقول يرجع ثم لازما ومتعديا بمصدر الاول الرجوع والثاني الرجح الاول كقوله تع ارجعوا الى ابيكم والثاني كقوله تع فان رجعك الله وقوله تع فرجعناك الى امك وما نحن فيه من هذا القبيل قال هذا الكلام لا حاصل له آه اقول هذا كلام له حاصل تحته طائل لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فلعوضح كلام التوضيح ملوحا الى ضعف كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق اراد المصنف بقوله فان اريد باطلاقه آه تحقيق قوله في امثلة ما يثبت بهذه الادلة وسوء الحكم بايراد الاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرير الاشكال انه ان اريد باطلاقه نفس الخطاب فلا يصح قوله يثبت بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين ان يراد باطلاقه علم ولا استحالة في ثبوت علم القديم بها وان اريد به انه الخطاب فقوله يثبت بهذه الادلة صحيح فيها سوى القياس دونه لما اشتهر ان ما سواه مثبت للحكم وسوء مظهره لا مثبت بل مثبت غلبة ظن بالحكم وظهر من هذا ان المراد باثبات القياس في الوجهين اثباته غلبة الظن فيلزم الاشكال بان اللفظ الواحد وسوء علم الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراد به المعنى الحقيقي وسوء الاعتقاد الجازم في الاول ونفس الثبوت في الثاني والمجازي معا وسوء غلبة الظن في الوجهين وتقريره وفعه اما نريد في كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم اثباتها العلم به اعم من الاعتقاد الجازم و غلبة الظن اما في الاول فلان قدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها اضطر الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن واما في الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم بمعنى انه الخطاب افاد علمها علما كما افاد ثبوتها ثبوته لان الاول تستلزم الثانية كما في العلل الطاردة فلما رتب الحكم على وصف الدليلية اعتبر العلم وعمم ليشمل الادلة باسرها قال هذه ثلثة مباحث في الموضوع اورد ما يخالف المشهور المحققين

اقول اعلم ان المصنف رد الدليل فمنعه وجعل الفردوس مثواه ومرجعه اورد بفكره الصائب

ورابعه الثاقب ثلثة مباحث مخالفا للمشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور
يتجب من المتامل فيها والناظر ويتحير لدى الوقوف عليها المعادى والمناظر
ولم تظن ان احدا يبلغ هذا الامد من التحقيق او يشرا يسلك هذا النمط من
التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان
المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعوض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة
بان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه وهى راجعة فى الحقيقة اليه بعضها
ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر وذلك لان حقيقة العلم انما هى
المسائل فى اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركب من جزئين
موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العوض الذاتى للموضوع
كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا
بمعنى عدم تعدده على ما سياتى وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب
يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة
الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد
الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد
الموضوع بلا خلاف فلان العوض الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما
غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا
وجه لرجع احديها الى الاخرى بالتاويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى
احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على الناظر المتامل واما
اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ماخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسايل وهو
المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة
بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان مراده بالاتحاد
التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد وجود وكما تشهد به عبارته هيهنا و
فى المبحث الثالث كما لا يخفى على الناظر هناك انك اللبيب ولا شك ان الاضافة المخصوصة
توجب تناسبها المنافى للاختلاف فاذا اتحدت المسايل يتحد العلم ضرورة
واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان

يتعدد

يتعدد بلا اشتراك اصلا فى جامع او باشتراك ما فى جامع ذاتى او عرضى والاول باطل
بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المحاة اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا
اشتركت فى جامع ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى
الشفاء ان الاشكالات المبحوث عنها فى الهندسية من التثليث والتربيع والتسديس
ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة
امرا جنسيا بعيدا عن الخيال واوراك البرهان على خروج الامور التخيلية للامر الجنسى
البعيد عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى نحوها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب
من الجنس الى الخيال اسهل على البال فاقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها
وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا للامر للاستدلال واما
الثالث فلان الاشتراك فى العرض المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه و
الهندسة بكون موضوعها فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك
فى العرضى الخاص نوعى كما لصحة الطاعة ببدن الانسان مثلا لا بشرط ولا لما وقع
البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن
فيما بل فى الانتساب اليها كما ذكر الشارح واعتبار ما بينها لا يوجب الا انضباط الاغراض
الا ان يتحد جميع علوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك
الالفاظ فى كونها البحث عن احوالها والتطرق بها للاحتراز عن الخطاء فى اللفظ و
اما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدد مع
عين اختلاف الموجب لاختلاف المسايل الموجب لاختلاف العلم لان تعدد الموضوع
وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسيانى ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى
الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد واذا عرفت
هذا ظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح بالتردد فانا نختار ان المراد عدم تناسبها
لكن لا مطلقا بل تناسبا ما معتدا به وذلك لا يحصل الا بما مثل نحو لانها ان اتحد
الموضوع او تجانسا ان كان المبحوث عنه فى الحقيقة ذلك الجنس واتحد الموضوع
كما سياتى فى المبحث الثالث او كان المبحوث عنه الاضافة ان تعدد حتى اذا تعدد
ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسايل

في واحد من الجزئين الموضوع والمحمول لما عرفت انفا فيختلف المسائل قطعا فيختلف العلم ضرورة وسو معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم و
اما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قال بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع ان كلا منها امور متعددة لا اضافة بينها وكذا التصور والتصديق فانه قال بانها موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينها فمقالته تجرى في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان يكون الكلمة موضوع النحو لان محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهومها بل لما صدق عليه وسو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناسبا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وجوابها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض والتباس الكلي بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الادلة وموضوع المنطق المعلوم ان للتصور والتصديق والعرض الذاتي حقيقة للاول سو اثبات للحكم الشرعي والثاني الايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة بمحمولات المسائل فيها فراجعة الى الاثبات والايصال فليتامل واعلم ان قول المص ويكون بعض العوارض بينيء ان يكون حالا عن المذكور كما قيل في قوله بجوت وارسلهم عاكا وقولهم قمت وصك وجهه اولا يجوز ان يعطف على كان في قوله ان كان اضافة شيء اذ لو كان كذلك لوجب جزمه والا ان يكون معترضا او المقصود من ذكره بعد كون المبحوث عنه اضافة كون بعض العوارض ناشئا عن احدهما وبعضها عن الاخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلفظة قد وسو سهو لانه لا يكون واقعا بين الشرط وسو قوله ان كان وجزائه وسو قوله فموضوع هذا العلم فلا المضافين لبيان ان بعض تلك العوارض قد يكون ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر وقد لا يكون كذلك وليس كذلك لاستلزامه ان يكون موضوع المنطق الموصل والموصل اليه جميعا وقد مر في المعرفات بانهما موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن المباحث تذكر على سبيل التبعية فظهر من هذا ضعف ما قال في فصول البدايع نقلا عن

المص

المص وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه اضافة شيء الى اخر والا اختلف المسائل فاختلف العلم كما لو قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار اما اذا كان اضافة شيء الى اخر كما لا يصال في المنطوق والاثبات ههنا فجاز ان يكون كلا المضافين فان المص بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك واما جعل الاصول ملغوزة في قرن المنطوق حيث قال كان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطوق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق فلا يناسب ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل للعلم المبحوث عنه اضافة شيء الى اخر لا التسوية بينهما مطلقا ثم ان الاضافة المعرفة في قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة اشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فحصده اما ما انتفاء الاضافة اصلا او انتفاء قيدها فلا حاجة الى ان يقول بعد او كان المبحوث عنه الاضافة ويكون جميع العوارض ناشيا عن احد المضافين كما توهم قال ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان اقول سنذ اسو المبحث الثاني و حاصله ان الحيثية يكون تارة جزءا من الموضوع بمعنى انها تعتبر في الوصف العنواني بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة اي عن القيود المخصصة لا المجردة عن المادة سو الموجود من حيث انه موجود فان الوجود داخل في الوصف العنواني بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار اتصافه به ويكون تارة بيانا لنوع الوصف الذاتي المبحوث او قد يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها وانما حملت سنا على البيان دون الحرية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح ان يبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم ان يكون قيدا في الموضوع حيث يقولون ان قيد الحيثية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدله على القيدية فاعترض الشارح بانا لا نم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز ان يكون قيدا للموضوعية وبناء على هذا وجعلنا ها في القسم الثاني ايضا

قيد الموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم ليخرج ما يعرض عنه
المعم من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلتفتوا لما لزمه من عدد وتشارك العلمين
في موضوع واحد بالذات والاعتبار اذ يحصل الامتياز حينئذ بالقيد والجواب عنه
ان كونه جزء من الموضوع سببا بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونه قيدا للموضوعية
كما ان كون كل من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا ينافي قيدية للانسانية
ثم انه لا وجه لبناء جواز قيدية ما في الشاذ على جواز قيدية ما في الاول لاستلزامه
فساد الشاذ دون الاول وكذا ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه
الى التكلف المذكور لان مداره على قيدية الاعراض المبحوث عنها فاذا انتفت انتفى
بالضرورة واما ما ذكر من لزوم تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار
فيما تقرر عند المعم التزامه فكيف يستقيم من الشارح التزامه وما ذكره في البحث الثالث
من الاشكال فتبين سنادك ما فيه من الاختلال اقول الذي في فصول البدايع
يرد على الاول يعني كون الحيثية جزء من الموضوع وجهان الاول ان موضوع
الالهي ليس مركبا من الوجود والوجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس
المجموع امرا تحقيقيا حتى يبحث عن احواله في اعلى العلوم الحقيقية والثاني انه لا يلزم
من عدم كفر الوجود جهة البحث ان يكون جهة الجواز ان يكون قيدا خارجيا معتبرا في
البحث وذلك واضح واورد على الشاذ ان الحيثية لو كانت بيانا للاعراض
المبحوث عنها والاعراض مبحوث عنها من تلك الحيثية لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة
تقدم سبب اللحوق عليه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالموجود المجرد ومعروض
الوجود فلا وجه لمنع كفر المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان البحث
انما هو عن اعراضه لانه المحقق اتفاقا وان اراد به المتصف بالوجود بالفعل
سلمنا ان موضوع الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون
موضوعه الموجود لا يريدون به هذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال ان
المراد بالموجود ان كان ما صدق عليه فلا نسلم ان الوجود جزء منه بل عرض عام له و
ان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وسوق الآتي تقول المختار
الاول وندفع المنع بما مر ان المراد بجزئيته منه اعتباره في الوصف العنواني فلا

اشكال

قوله

اشكال واما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح وارد على قوله والشاذ انه
لا يلزم آه ولا حاجة الى الاعادة واما ثالثا فلان الامر المذكور ليس على الثاني
كما حققه ولهذا قال الشارح نعم يرد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على
ورود على اعتبار القيدية دون البيان للغرض الذي كما لا يخفى على الناظر
المتامل قال والمشهور في جوابه ان المراد آه اقول هذا الجواب ذكره صاحب
المحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي
اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسير الحيثية باستعداد الطبيعة
وان امكن تاويله بكل الطبيعة على ما شيرنا ولهذا لم يتعرض عليه الشارح بل
اراد ان يذكر جوابا صوابا فقال والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة آه
وتحقيقه ان الحيثية انما يجب ان لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم اذا
وجب ان يكون لحوق جميع العوارض للموضوع بواسطة الحيثية البتة وليس
كذلك او معنى التقييد بها ان يلاحظ معناها في جميع المباحث سواء كان المحمول
تلك الحيثية او امرا اخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى تقييد موضوع الاصول بانه
الحكم الشرعي ان يعتبر في مباحثه معناه سواء وقع نفس المحمول كون الاجماع
يثبت الحكم الشرعي او امرا اخر يعتبر هو فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
فانه يقول ان الكلام الذي فيه الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى
مع السكوت عن حكم المستثنى وكذا الحال في نظائره من مسائل الاصول قال في
فصول البدايع والحق من الجواب ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار
غيرها وليت علة للحوقها بل لما يبقى ان السوال انما يرد اذا كانت الحيثية عين
ما اضيف اليه بان كانت مثلا عين الصحة ولم يكن بينهما فرق وليس كذلك
لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشيء غير ذلك الشيء فسبب
لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحال ان الصحة
مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للحوقها في نفس الامر بل لحلها بمعنى ان حصولها
لكونها غاية داعية الى البحث عنها وفيه بحث لانه مبني على التغاير بين الحيثية و
الصحة وقد رجح المحقون بان اضافتها اليها واقعة اشارة اليها بيانية فليتامل

قال ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد آه اقول هذا هو البحث الثالث
وحاصله ان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جايز
وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع بحث
في علم عن نوع منها وفي علم اخر عن نوع اخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها
وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو
بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كما يحد باتحاد موضوعاتها بان يرجع
الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا بجمعه الاضافة
كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد لم يجمعه الاضافة
كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية ان اتحد
الموضوع او جنسها الذي هو الاضافة ان تعدد كما سبق او جنسها الذي هو غير
الاضافة ان اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة هو ذلك الجنس الا
ان المعتبر في اتحاد العلوم واختلافها انما هو اتحاد كل من الموضوع والمحمول بحسب عدم اختلافه كما سبق
لخلاف اختلافا ذي يكفي فيه اختلاف احدهما وسوط وبالجملة الافراد بين الموضوع
والمحمول فحيثما يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها فبها يصح ان يتمايز العلوم بتمايز
الموضوعات فكذا يصح ان تتمايز بحسب تمايز المحمولات وان اريد ان الاصطلاح
جرى بان الموضوع معتبر في ذلك دون المحمول فلا مضايقة في ذلك واما النوع فانه
للحكما جعلوا اجسام العالم وهي البسايط من الافلاك والعناصر موضوعا علم
الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السما، والعالم وهو مباحث الفلكيات
والعنصريات من حيث الطبيعة والهيئة فيها بيان الاعراض لا جزء الموضوع او
الا ما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق
لكن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السما، والعالم عن طبايعها فهما علمان
مختلفان باختلاف محمولات المسايل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار ويرد
عليه الثاني بوجوه ثلثة اما الاول فقط وجوابه ايضا ظاهر مما سبق واما الثاني
فحاصله ان الموضوعات تمتاز معلومة للطالب والمحمولات بمجهولة مطلوبة له
فالمايز للتمايز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه ان اصل

المحمول

المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وانما المجهول انتساب ما حصله
اليه الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود واما الثالث
فحاصله ان الامتياز بالمجهول لو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عند الفقه مثلا علوما
مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه ان
نوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود
بالبحث كما حوال الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق واما اذا
اشتركت فيه كالرفع والنصب والجر والجزم المتشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد
وسره ان العرض الذاتي في الحقيقة ذلك الجنس فاذا وجد يتحد العرض الذاتي فيتحد
العلم واذا لم يوجد بكون كل من الانواع عرضا ذاتيا فيختلف المحمولات فيختلف
المسايل فيختلف العلوم ونظيره ما سبق في الموضوع ان الاشيا المتكثرة اذا
اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون
شموله لافراد الموضوع على الاطلاق كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم
السما، والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون نوع ما يقابله شاملين
لها مختصين بها كالاعراب والبنا، في النحو والحركة والسكون في الحكمة الطبيعية
والصحة والمرض في الطب فقد تلخص من جميع هذه المباحث الثلاثة ان الموضوع
اما واحد بالنوع فالعرض الذاتي الذي هو مرجع محمولات المسايل يجب ان يكون واحدا
كذلك شموله اما على الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب
ان يكون واحدا كذلك وشموله ايضا اما على الاطلاق او التقابل واما اثنان
بينهما الاضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا بالجنس هو الاضافة
له نوعان مما عرضا المضافين وما بينهما آت في الجانبين من الاختلاف والتكثر
فمن قصر النظر على الظواهر وترك التعمق والتدقيق واستعجل احوال العلوم
حق الاستواء وجه كلامه راجعة الى ما ذكرنا ولعله انه لتدقيق ما سمعه خاطر ابن
سينا وان بسط الكلام والجنب في الشفا ولا يخفى على الخبير المنصف ان هذا
التدقيق وان ظهر عن المصنف لكن الفقير في الوقوف على مرامه وحيد وفي توجيه
كلامه بالتعمق فريد والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قال وكان

ينبغي ان يتعرض لهذا آه اقول يعني ان المدعى سنا شيآن الاول اثبات عرض ذاتي
واحد للواحد الحقيقي والثاني اثبات عرض ذاتي كه نعلم الاول بالنوع ولا بد في
اثبات كل منهما من التعرض للاحتياج الى امر منفصل وقد امكن حمل عبارته على التعرض
له في الثاني حيث جعل قوله ولانه يلزم عطفا على مضمون قوله السابق وان كان
لغيره تتكلم ذلك الغير حتى ينتهي السر في المبدا، ثم قال ويمكن ان يجعل هذا مختصا
بما يكون آه وترك التعرض له في الاول مع كونه واجبا ايضا والجواب عنه ان قوله و
لانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا اخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعله كذلك رعاية
للاختصار كما صرح به من الاكتفا بالاشارة الخفية في بيان الفوامض الاسه
فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم
استكماله عن غيره وما قيل في الجواب عنه ان العارض للشي لا يمكن ان يلحقه لامر
مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن المحمول المباين محمولا فكيف يوثر
في جعل امر اخر محمولا والامثال المورد في بعض الكتب لهذا من الطارئة تعرض للابوة
النار غير سديد لعروضها له بالمجاورة والمجاورة ليست بباينة للما، بل يحمل عليه
فيقال الما، حار لانه مجاور للنار فليس بشي لان منشاه الغفلة عن القواعد
فان الواسطة لا يلزم ان تكون محمولة فانهم صرحوا بان الابيض محمول على الجسم
بتوسط حمله على السطح المباين له فان قيل الواسطة هو المسطح والسطح مسالمة
في التمثيل اجيب بانه ان اريد بالمسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان
اريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو الابيض
وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة على زعم المعترض هي المجاورة و
هي ليست محمولة على الما، وانما المحمول عليه هو المجاور ولا شك ان ما صدق هو عليه
عين الما، في الخارج لا واسطة بينه وبين النار ومفهومه وان كان مغايرا له لكنه
ليس واسطة بينهما ايضا والعجب انه يدعي محمولية للصدر ويذكر محموليه ما اشتق منه
ثم المثال المورد غير سديد لكن لوجه اخر مذكور في كتب المنطق ممن اراد فليراجعه
ثمة قال قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول اقول هذا جواب عن الاشكال
المتبع وقوله والصفات المتعددة آه جواب عن التسليم قال فتح الكتاب

ابي

اي مقاصده على قسمين اقول فيه تسامح لان الموضوع على قسمين ليس
مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد لان المراد بوضعه على قسمين
جعله قسمين فيما نفس الكتاب فكما ان الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا اقسامه
كما صرح بذلك في شرح المفتاح فالاولى ان يقال اراد بالكتاب ما سوى المقدمة
من الالفاظ كما ان المقدمة كذلك ويجعل ذكره بعد بعد الفراغ عنها واير اد الفا
التعقيبية بعد ما قرينة على ذلك الا انه اينما تسامح تنظر الى علاقة قوية بين الالفا
والمعاني واشره سين الركن الاول في الكتاب قال وهو في اللغة اسم
للمكتوب اقول فان قيل فينبغي ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة
الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والامام لا من الصفات كالمكتوب
ونحوه وسياتي تمام تحقيقه في اخر تقسيم اللفظ انه غلب في عرف الشرع
على كتاب الله تع آه اقول المفهوم من اطلاق كتاب الله تع ومن التمثيل بكتاب سيبويه
ومن قوله الاتي ثم كل من الكتاب والقرآن آه ومن قوله في اخر الكلام فان قيل
فالكتاب بالمعنى الثاني سل يصح تفسيره بالقرآن ان يكون المراد بكتاب الله تع مجموع
ما بين الدفتين ولا يوقفه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلوح
الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن سندا على ذكره منك فانه نافع فيما
سياتي انشاء الله تع قال والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب
في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم
فما وجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى
انه فعال كاللباس بمعنى الملفوظ وهو النقوش ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه
ذكره الامام البيضاوي واشار الى اختيار الثاني لغلبة النقل فيه قال غلبة في العرف
العام على المجموع آه اقول المفهوم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن
قوله وهو في هذا المعنى اشهر واظهر من لفظ الكتاب ومن توصيف المجموع بلام العهد
في قوله يطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله اخر قلنا نعم على ان يكون القرآن
ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع
ما بين الدفتين لكنه لا يلايم قوله فلهذا اجعل تفسيره حيث قيل آه لان ذلك التفسير

الركن الاول

قال

ظ

في اللغة مصدر بمعنى القراءة صح آه اقول فان قيل

بني هم

انه ما كتب ه

للاصوليين ولسيعترف انهم انما يعرفون الكلي الشامل للكل والبعض حتى احتاجوا
الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والبعض واما قال في العرف العام لاغلب في
عرف اهل الشرع على مقدار ثلث ايات كما ذهب اليه الامامان فلو ترك غلبتها
على الكل وقال في الاول وسواجيم في اللغة اسم للمكتوب ثم اطلق على العبارة
قبل ان يكتب لانه ما يكتب كما قال الامام البيضاوي وفي الباب والقران في اللغة
مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلث ايات لم يرد عليه شيء
قال وسوفي هذا المعنى اشهر اه اقول اي لفظ القران في المجموع المعين
المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه او ربما
يستعمل الكتاب في سائر الالهية وغيرها والقران لا يستعمل في العرف الا فيما ذكر
واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القران الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب
الى المقروء واما على القول الاول في الكتاب فظ للحال المحلى واما على الثاني فلان
الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القران والمقروء اقوى من الملابسة بين
النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما
وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاظهرية والاشهرية صح تفسير
الكتاب بالقران كما تقصر بالاسد ثم توهمه بالباقي واعلم ان هذا التوهيم
ليس كتوهيم النظر بالفكر الذي يطلب به علم او ظن بحيث يكون الفكر تفسيرا للفظ
والباقي توهيما له لان الفكر ليس باشهر ولا اظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما
لا يخفى فاندفع ما يتوهم ان هذا الكلام من الشارح ينافي ما ذكره في حواشي شرح
العضد حيث قال اولا ما لفظ المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا
زعم الآمدي ان مراد القاضي ابي بكر في هذا التوهيم ان يفسر النظر بالفكر تنبيها على
اتحادهما معنى ثم توهمه بما يطلب به علم او ظن ثم قال ولا شك انه بعيد فكم بينهما
قال على ما توهم البعض اقول اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح
اصول فخر الاسلام وغيرهم قال لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم اقول
اي لان كون القران مصدرا بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا بسبب
الاضافة الى كلام الله تعالى وذلك ظاهر بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى الوضعي "

بواسطة

بواسطة العرف قال فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير اقول اي لان هذا
ان القران مصدر بمعنى المقروء شامل لكلام الله تعالى وغيره صرح بحرف التفسير الدال على
الاتحاد واورد الضمير الراجع الى القران حيث قال وهو ما نقل الينا وهذا يلائم
ما اختاره المصنف من كون المحدود المجموع دون المفهوم الكلي بخلاف باقي الاصوليين
سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون التفريع باعتبار تخطئة القوم قلنا لما عرف
بصحة التفسير اعترف بصحة التوهيم اللفظي لان حرف التفسير لا يدخل الا على الاعرف
الاشهر فلا وجه للتخطئة قال ثم كل من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين اه
اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعمومه كل حرف من
حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن عند الاصوليين كما سيأتي بيانه ان الله تعالى
واما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه يعرض في الدعوى
للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الحرف في الدعوى عام يتناول
حروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا دلالة
الثالث ان الخصوص المستفاد من قوله وذلك انه آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء
منه الرابع ان الحيثية ان اعتبرت لزم ان لا يطلق على المجموع اذ لا يدل المجموع
على حكم وعلى كل وفي الاول الوجوب بان الاطلاق على المجموع امر مقرر عند الكل مسلم عند
الاصوليين ايضا فلا حاجة في تصحيحه الى اقامة الدليل بخلاف البعض المصطلح عليه عند
الاصوليين وكذا ارابعها فان اعتبارها الحيثية انما يفيد عدم البحث عن احوال
المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد عرفت ان الاطلاق عليه امر متفق عليه مقرر عند
الكل وسيأتي في اخر الكلام ان قوله الثالث مضطرب في هذا المقام وتسمع هناك
ما هو الحق الحقيق الثاني من الكل القوم والنظر الصحيح قال والمصنف اقتصر
على ذكر النقل في المصاحف اه اقول لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام
لان المقام مقام توهيم التعريف الكلي وعد الصفات المشتركة بين الكل والبعض والمصنف يعرف
الكلي على الكل كما سيذكره اثر وقوله رحمه الله تعالى قال والقرآن اثبت بالنقل بطريق
التواتر اه اقول فان قيل لا حاجة في اخراجها الى قيد التواتر لانها بعموم المصاحف
فان شيئا منها لم يكتب في جميع المصاحف والا لم تكن ثابتة قلنا لانم الحمل على العموم

قطعا كيف وقد تقرر عندهم ان الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على الجنس فكان مظنة
ان يتوهم ذلك ومقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد
التواتر لذلك قوله كما اختص بمصحف ابي سوما نقل في قضاء رمضان فعدة من
ايام اخر متتابعات قوله كما اختص بمصحف ابن مسعود وهو ما نقل في كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات قال الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح
من المذهب انها في اوايل السور اية من القرآن اقول فان قيل فعلى هذا المذهب
يجب ان تحذف قيد بلا شبهة او يحمل على التاكيد كما سبق اذ لا شبهة في ان فيها شبهة
حتى قالوا قوة الشبهة منعت الاكفار من الطرفين قلنا الشبهة التي عنها عين الشبهة
التي هناك كما سياتي لحقيقة قال انزلت للفصل بين السور اقول نقل صاحب
الكشف عن ابن عباس رضه ان رسول الله ﷺ كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء
اخرى حتى ينزل عليه جبريل ﷺ بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وهو مخالف
لما قال في فصول البدايع لم يتزل شيء منها على تعيينه فان قيل ذلك النقل يلايم
مذهب الشافعي فان تكرر النزول يقتضي تعدد القرانية قلنا القول بتكرره لا يصح
القول بتعدده كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآنيتها
قال بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار اه اقول يعني مع المبالغة
في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم ايضا
فان جرد ما ذكر لا يدل قطعا على الخط ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة والله اعلم فان قيل
ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن ايضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا
سبب الشارح المحقق الى انه قطعي لان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكما
لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا قال وعدم جواز الصلوة بها انما هو
للشبهة اه اقول هذا جواب عن سوال مقدر تقريره السوال ظاهرا واما تقرير الجواب
فهو ان وجوب قراءة القرآن سد بعض الاشبهة فيه فلا يلزم الاتيان به مالا شبهة
في كونه اية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها
الى راس الاية اية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها قرانية فلا يودي بها الفرض المقطوع
وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح المجامع

الصغير

الصغيرة لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله تع لكن الصحيح سوا لا وكرهه في الكشف قال وجواز تلاوتها للجنب والحايض انما هو على قصد التيمن و التبرك اه اقول فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلنا تلك الشبهة لا تورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط مراعاتها ما دل الدليل على كونه اية قال قيل فينبغي ان لا يفيد قصد التيمن و التبرك جواز تلاوتها لها لانه ايضا منافٍ للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرانية قطعا لانهما تختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتبارها فيما تمسك به بان يراد ان اطلاق اسم الموصوف على ما صدق عليه الموصوف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرانا لو اعتبر فيه القيود الثلثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل لم يكن القيود الثلثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيثية ان يكون مكتوبية او غيرها من حيث انه قران كما زعم بعض شراح المغني فانه على المقصود فليتامل قال وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن اه اقول هذا جواب عما يقال لو كان قرانا لوجب الكفار من انكر قرانيته لانه انكار للقطعي لمنكر قرانية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم بط لانه لو وجب فبالتواتر والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب ان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الوضوح الى حد الاشكال وهنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما واعلم ان المراد بالشبهة هنا ما يذكر في الكتب الكلامية وسواء يشتبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم ويكون حقا فادعاه بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعذر صاحبها ما لا مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته عط مطلوبهم قوته عندهم ايضا حقا فادعى حق اضاع الى امعان النظر والتامل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية ولا شبهة في ان هذه الشبهة لا تورث شكا ووهما للطرف الاخر اصلا وانما تعذر ذلك الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالا معان لم يبق عنده معسر اصلا لكنها احتاجت الى الامعان حقا فادعاه عذر هذا الطرف

معان

في الكتابة لكن اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اية ثم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا مالم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر اخر مصطلح بنظر الفقيه لا الاصولي ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء فيما ذكره في المبسوط وغيره قال في اصوله ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بحجة وسوف ان يثبت به العلم قطعا وكفى به قدوة قال وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل آه اقول يعني ان مراد المصنف بما نقل مجموع ما نقل بناء على ما دل عليه سياق كلامه حيث جعله توفيقا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي لانه صرح فيما سيأتي في الموضعين بقوله يقرأ من اوله آه فان اريد بالحد والمجموع وجب ان يراد بالحد ايضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا ان الضميرين في كل من الموضعين راجعان الى القرآن السابق ذكره فيهما ولا ضرورة في اخراجهما عن الظاهر وارجاع الاول الى الكلام سوى عمم دلالة الكلمات عليه وفي الثاني الى التركيب الخصوص كما توهم فتدبر قال قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض الخ اقول كون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة خفي فيظهر بان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار اطلاق العام واراده الخاص لا بخصوصه فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي اراده الخاص بخصوصه هذا الذي ذكرنا فيما سيأتي على ما اختاره الشارح العلامة في المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فمن اراده فلينظر ثمة فان قيل قول المصنف بين دفتي المصاحف حال عن ضمير نقل وفيه فساد كون القرآن المعروف هو النقوش لانها الكاينة فيها واعتبار التواتر في النقوش دون النظم قلنا المراد بما بين الدفتين النظم بقرينة ما نقل والمعنى ما نقل كما ساد الله بين دفتي المصاحف قال المصنف فلا بد وان يقال اقول تقدير الكلام فلا بد من ان يجاب وان يقال لان المعطوف لا بد له من معطوف فيقدر في كل مقام ما يناسبه وفيه زيادة تاكيد ومبالغة فليكن هذا على ذكر منك فان له نفعا كثيرا قال المصنف اردت بتحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

الطرف الاخر الذي يتمسك بها معذور واجتهد لا يكفره كما لا يكفر المخاول وهذا التحقيق ما قال المحقق في شرح المختصر لجواب لامام الملازمة وانا نصحح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية خرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل قوة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير فاصححنا ما قال الشارح في حواشيه عليه فان قيل اذا وجد الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا سقى الطرف الاخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها اما عند الخصم فهي ضعيفة بحيث لا يفيد شيأ قال هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل حرمة الشبهة من الطرف الاخر فظهر اجماله في العبارة من هنا حيث قال لقوة شبهة ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وسوء حسبي ونعم الوكيل قال فانه يعد زنديقا او مجنونا اقول يعني ان كان له قصد يعتد به يعد زنديقا والا فيعد مجنونا قال الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة آه اقول اعلم ان كلام الشارح صريح في سند المعلم على اضطرابه فاقول مستعينا بالملك الوهاب هذا التعريف ان ابقي على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي تتركب منها الكلم ولا يعتبر قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عد القرآن فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على البعض لظهور ان الانزال ليس الا للافادة في يتناول حروف المعلمة من القرآن وهي اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين وذلك لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري او بجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو ما لاجله لزم من النتيجة للمقدمتين فكلمة العلم ليلا على الصانع باشتماله على الحدوث وهو من حيث قد يكون اسما او فعلا او حرفا ولهذا اطنبوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن اية كمدغامتان وكذا بعض الحروف عند البعض كخاء وصاد كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا

اقول قال المحقق عضد الدين في المواقف وغيره التوقف على قسمين قسم يراد به احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم انه المراد من بين التصورات وهذا هو المراد هنا قال وخرج منسوخ التلاوة عن التواتر بقيد التواتر اقول لعل اقتصاره عليه مع وجوب اخراج سايرالكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقرآآت الشاذة كما سبق اكتفاء بما سبق لكنه ظرف في حق القرآن دون البواقي فلو قال وخرج منسوخ التلاوة ونظايره بما نقل الينا تواترا لكان احسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله تع وسايرالكتب الالهية بما لينا والاحاديث الالهية والشواذ والمنسوخ التلاوة بتواتر قال فان قيل توقف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي آه اقول تقرير السوال ان الدور مدفوع لان الاصولي لا يوقف الا لمفهوم الكلي ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا يتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معروف بين الناس لاحتياج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان ذلك وهو معلوم معروف بين الناس آه بط لانا لم ان المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة المعنى الكلي وقد عرفت ان هذا المعنى الكلي محتاج اليه التوقف عند الاصولي فاذا توقف معرفة المجموع على معرفة المعنى الكلي الموقوف على التوقف فقد توقف المجموع ايضا على التوقف بالفرورة وما ورد على هذا ان توقف معرفة المجموع بخصوصه على معرفة المعنى الكلي انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتيا للمجموع وهو ليس كذلك لم يصح بالمعنى المذكور بل حال ابتداء لو سلم معرفة المجموع آه يعني لو سلم ذلك فكلام المصنف مبني على ان المجموع محتاج اليه التوقف كما سبق بحقيقته والمصحف ماخوذ في توقفه وقد عرفت ان معرفة المصحف يتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يندفع الا بما ذكره المص قال اى بمسئرة مخواهد آه اقول لما كان قول المص بل بشخصه يوهم ان مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لانه مخالف لقوله الاتي فهذا تعيين احد محتملاته آه رد الشارح وبين ان مراده تميز الحد وعن غيره بما يخصه لا تعيينه الشخصي كما تقرر في موضعه

فبطل

قبطل ما قيل ليس المراد به التميز بالخواص فانه لا يستلزم التشخص على ما اشار اليه انه اعم منه بل المراد ما التشخص ان قوله ما نقل الينا آه بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذي نقل الينا بين دفتي المصحف قال هي كلام الله تع والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم اقول ليس معنى كونه عبارة عنه انه عينه كما قال بعد هذا ان القرآن عبارة عن هذا المولف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد المخصوصة وذلك ظ ولا انه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضعي له هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدائه فان النطوق الظاهري في الانسان كما يدل على مبدائه القايم العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تع يدل الكلام اللفظي على مبدائه القايم الصفات قال لا يقال التميز يحصل آه اقول منشا السوال قوله واعتبر في تفسيره ما يميز عن المعنى فانه لما اعتبر في التميز المعنى القديم توجه ان التميز عن ذلك يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود وحاصل الجواب ان المقصود الاهم بالتوقف وان كان التميز عنه لكن التميز عن جميع الاغيار بحيث يحصل المباينة بين المعرف والمعرف من شرايط صحة التوقف فلا بد من ذكرها ليحصل المباينة قال ولقايل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري سو مجموع المادة والشخص اقول انما حكم بكون الشخص اعتباريا لكون الشخص الذي سو جزوه اعتباريا لان المركب من الاعتباري وغيره اعتباري بالامرية قال لانا نقول لو سلم ذلك اقول اشارة الى منع قوله والكلام في الواقع الحقيقي دون قوله توقف المركب الاعتباري لفظي لا مسلم لا منع ومور لا مدفع قال فلا حاجة الى سايرالمقدمات اقول اي حين اذ كان الكلام في الواقع الحقيقي ولا شك ان مجموع القرآن مركب اعتباري كفى ان يقال ان القرآن لا يحد لانه مركب اعتباري لا واقع له بالواقع الحقيقي ولا سو حاجة الى ما ارتكبه المص من التطويل قال وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة آه اقول اورد عليه ان كل عرضي مشخص مذكور في توقفه يحتمل في العقل ان يكون للاخر فلا يميزه بتمييز الشخصه وليس شي لانه ليس بقادح في اصل الاعتراض بل في توصيف العرضيات بالمشخصة وكلام تسليمي ذكره الشارح

للالزام بان عدم تجويزه ذكر الوضيات المشخصة في حد الشخص كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود لامكان زوالها فاسد لان عدم صدق الطرد واجب لزواله بزوال المحدود ثم لما كان ذكر الكلام الالزامي اردان يحقق المقام ويبين المرام بان تحديد الشخص بما يميزه عن اغياره بحسب الوجود ممكن لا بما يميزه عن اغياره بحسب العقل فانك اذا قلت في جواب من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده قبل كل احد افاد تمييزه بحسب الوجود اذ يمتنع ان يوجد في الخارج شخصان موصوفان بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وشرط ان يخفى على من قال ان الحد اذا لم يميزه بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود عن جميع ما عداه لا يقال الحد ما يتركب عن الذاتيات فما يشمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لانا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا ومانعا لا ما ذكر فانه اصطلاح المنطقيين ولو سلم فالعوارض المشخصة من ذاتيات الشخص وتمييزها عن العوارض انما هي بالنسبة الى الماهية قال ظاهر توقيفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي اقول لان من في منه للتبعيض وضميره للكلام فالكلام المعجز سورة منه ليس الا الكل اذ لم يقع التحدي الا بسورة من كل القرآن اي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف وغيره انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وقعت السورة في الصورة في موضع الاثبات وفي المعنى في سياق النفي نظرا الى المقصود كما في قولك ان تزوجت امراة اذا المراد بجميعهم نظر الى جميع السور فكانه قيل لا يقدرون على اتيان سورة من مثل القرآن وظاهر ان الذي كل سورة بعض من مثله ليس الا كل القرآن وعند التحقيق لما قيل ان الجنس المنكر اذا قارنه الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما في فمرة خير من جراده فتامل قال الا ان يقال المراد بسورة من جنسه اقول اي بحمل على حذف المضاف ويقدر ما ذكره قال المحقق عضد الملة والدين وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة يتناوله كل القرآن وكل طبقة بعض منه وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو توصيف القرآن الذي هو دليل

في الفقه

في الفقه وقال ان ردع التحرير في حواشيه عليه ولا خفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرانا في عرف واقول في كل من كلامي المحقق والشارح بحث اما الاول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعمومه الكلمة والا به بل للوصف ايضا والتوصيف لا يتناول شيا منها على توجيهه لانه اراد بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التوصيف الا مقدار السورة واقله ثلث ايات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المسطور في الكتب وهو لا يتصور الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه واما الثاني فبوجهين الاول ان قل قد عرفت الا ان انه لا يصدق على مثل قل وافعل بل وعلى ازيد من ذلك الثاني انك قد تحققت فيما سبق ان ذلك يسمى قرانا في عرف الاصوليين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال لانا لانم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن اقول يعني ان الدور انما يلزم اذا اخذ القرآن في نفس مفهوم السورة وليس كذلك فانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرانا او غيره مترجم ان مبدئه اوله بالابتداء بالتسمية واخره بالانتهاء الى ان كان قرانا او نحو ذلك ان كان غيره توقيفا اي اعلاما من الشارع فان الفصل بين كل سورتين لا يكون الا بالاعلام منه على الوجه المذكور فلا ينتقض بالاية ولعدم اختصاص السورة بالقرآن وكونها اعم مفهوما احتاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله منه المرجع ضميره الى الكلام المنزل فلو اعتبر في مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتاج الى ذلك ومن لم يفهم معنى العبارة اعترض بان الكلام في السورة منه لا في مطلق السورة حتى يشمل كل سورة من كل كتاب بل في سورة تتصف بالاعجاز فكيف يشمل سور الانجيل والزبور فان قيل السورة غلبت في عرف الشرعة على بعض القرآن من بين السور كالكتاب على كله من بين الكتب ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة الى اقل ثلث ايات واما الاحتياج الى قوله منه فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة كما مر قلنا تلك العلة ممنوعة ولا بد لاثباتها من النقل عمن يكون كلامه حجة على مثل الشارع

التخيير واما كلام صاحب الكشاف ففي بيان نفس الطبيعة المجردة بسورة القرآن
بدليل عدم صدقه على شئ من سورة بملاحظة القيد الاخير لانه تعريف مفهوم السورة
وكيف لا والاية الكريمة تدل على خلافه لان السورة فيها استعملت في غير القرآن و
ايضا صرح صاحب الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة الامثال
وفيما بعد ان سابرها اوحي الله تعالى الى انبيائه سورة مترجمة السور ولم يسلم
فهذا القدر من الاستعمال ان لم يوجد كفى في تصحيح التعريف بدفع الدور والاقرب
كون اللفظ ظاهرا في سورة القرآن بالغلبة وتظير انهم قد يأخذون الحد وفي
بعض الحدود ويعترض عليه بالدور فيجعلون بان المراد بالمأخوذ في الحد
معناه اللغوي مع ان الظاهر المعنى الاصطلاحي واما قوله واما الاحتياج الى
قوله منه آه فبسط مخل لان تقدير الجنس انما يوجب تقدير ان لا يكون المحدود كل
القرآن بل الكلي الشامل للكل والجزء كما عرفت قال ونورد ابجاثه اي بيان اقسامه
واحواله المتعلقة بافادة المعاني آه اقول قد عرفت فيما سبق ان البحث
عبارة عن اثبات الوصف الذاتي للموضوع وهذا المعنى ظاهر في بيان الاحوال و
واما بيان الاقسام ففيه ايضا مع البحث لان الخصوص والعموم والاشتراك
وامثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعي كما سبق الاشارة اليه فالتقسيم
يتضمن اثباتها له في الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف او ليس فيه شائبة
حمل العرض الذاتي اصلا فيخرج عنه بالضرورة قال والمراد بالابحاث المتعلقة
بافادة المعنى آه اقول لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف الباب الاول في
افادته المعنى ان يكون الافادة محمول المسئلة في جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى
ابجاثه في قوله ونورد ابجاثه احواله التي هي عبارة عن الافادة ولم يكن كذلك لان
كثيرا من الاحوال ليس بافادة وان تعلقت بها كما سيظهر اتى الله به من المباحث
الاتية وجه الشارح بان المراد بابجاثه بيان احواله المتعلقة بالافادة لا بيان
الافادة نفسها فلما ورد عليه انه يقتضي تناول اللفظ لجميع مباحث الوسيلة لان
التعلق قد يكون قريبا كما في الاحوال المذكورة سدا وقد يكون بعيدا كما في الاعراب
والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك ولا جميع التعلق في الثاني الا من قبيل

رابطة من العربية وقيده بتقييد الابحاث بزيادة تتعلق بافادة الاحكام مع علم
البيان في علم العربية على التمام فيخرج عنه الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة
ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ارتكبه لاخراج تلك المباحث سؤال وقيده بقوله
لا يقال وحاصله ان اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص يخرج
تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره ولا حاجة في اخراجها على
ما ارتكبه من التكلف على التكلف وحاصل جوابه ان التخصيص الحقيقي لا يمكن
ان يراد هنا والا لم يكن المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا
مباحث الكتاب لانها كالاعراب والبناء وغيرها في تناول السنة ايضا فوجب
المصير في اخراجها الى التقييد المذكور وسد السؤال والتخيير بالسؤال والجواب لا يناسب
اي بعض الافاضل انه قال هنا لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة من تخصيص
المباحث بالكتاب دون السنة والاجماع وعممت بقولك مما له مزيد اختصاص فاطلب جوابه
انه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره السنة والاجماع لانه مع
كونه كلاما ظاهرا بافادة عن التحقيق فاسد في نفسه اما اولا فلان سوق كلام الشارح
ينادي بان مصبره الى مزيد التعلق للتخصيص لا التعميم وان كان فيه عموم في
نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه واما ثانيا فلان
الاشارة في قوله وهذا تم الكتاب وغيره وفي قوله وكذلك انما هي الى ما صدق
عليه ماله مزيد اختصاص وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك
فيكون عبارة عن المباحث المورودة في الباب الاول في لا يستقيم قوله وكذلك
لانه يقتضي تشبيه الشئ بنفسه فتدبر واستقم قال يريد ان اللفظ الدال على المعنى
بالوضع لا بد له من وضع للمعنى آه اقول هذا شروع لقول المصنف في المتن قسما
بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فبطل ما قيل
وكما اشار الى اولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم
سار الشارح الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع وجب ان يرجع ضمير له الى
اللفظ الدال بالوضع وان يراد بالمعنى في للمعنى المذكور اولا وهو المعنى الموضوع له

وان يرجع ضمير فيه وعليه الى المعنى الثانى الذى هو عبارة عن المعنى الموضوع له
فيخرج المجاز ولا بد من خروجه لان الكلام فى اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت
فيبطل ما قيل ذكر المعنى باسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى
المذكور اولا فيخرج المجاز لان اللفظ المجازى ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه
وكذا يلزم ان يكون المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين
المذكورين لانه ان اريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز ايضا لانه ليس
فيه استعمال اللفظ فى الموضوع له وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان
اللفظ لم يستعمل فى المعنى المدلول عليه بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثانى
عبارة عن الاول بدليل قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار
وصفه له فهو الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز واما كون الضميرين
راجعين الى المعنى الثانى الذى هو عبارة عن الاول فلا بدليل قوله وان كان
باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه آه فان هذين
التقسيمين يتناولان المجاز قلنا الباء فى باعتبار اينما وقع هنا للملابسة و
لا شك ان التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ فى الموضوع له يتناول
المجاز فليتامل قال واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع آه اقول اعلم
ان المفهوم من نقل الشارح هذه العبارات المختلفة عن الامام فخر الاسلام ثم
قوله بعد ذلك وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ ان
اختلاف هذه العبارات خال عن النكتة لهو مما صرح به شراح كلا
وليس كذلك بل فى كل منها فايدة لو وقع التعبير بغيرها لفاتت تلك الفايدة
فلنحقق كلامه فى هذا المقام ليحصل فى ضمنه ما هو المرام فنقول وبالله التوفيق
ان الشيخ قد اختار فى النظم تقديم نظره ثم نثره اما الاول فلجموده المفرد و
المركب واما الثانى فلاحاطته الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى انتهاء
فهم السامع فان ادراء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى اولا وضع
اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى
فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات اربع مرتبة الا الثانى فانه ممن كملة

ثم انه

ثم انه كفاية استمامه بتقديم الكلام تعرض اربع مرات لهذه الاقسام مرة اولى
باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع المذكورات وثانية باعتبار تعداد
اقسام كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثة باعتبار بيان مفهوم كل قسم منها
وذكر ما خصها ورابعة باعتبار بيان حكم كل قسم من اقسام التقسيمات المذكورة و
ترتيبها ثم لما كان المقصود الاصلى فى اقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت انه
اخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما حصل فى الاقسام الثلثة
الدلالة والاقتضاء واما العبارة والاشارة فلما سياتى ان العبارة عبارة
عن سوق الكلام والاشارة عن الايماء لم يقصد اصالة ولذا عبر عن
الاقسام من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال
بالدلالة والدال بالاقتضاء ناسب ان لا يعتبر فى المقسم النظم بل الوقوف ثم
لما اعتبر الوقوف ناسب ان يقيد لفظ المعرفة لان لها مزيد اختصاص باقسام تعتبر فى
مقسمها الوقوف بلا مرية فلذا قال والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى
ثم انه تعرض لاقسام القسم الرابع هنا بقوله وجوه الوقوف وفى تعداد اقسام كل
تقسيم بقوله الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه و
فى تعريف الاقسام للاولين بقوله الاستدلال بعبارته وللاستدلال باشارته
وللاخيرين بقوله الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفى بيان احكام
الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والسر فى ذلك
انك قد عرفت ان القسم الرابع لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما حصل فى
البواقى فلا يسمى كل قسم منه باسمه على حدة كما سمى فى غيره بل يعبر عن تلك الاقسام
فى كل مقام بما يناسب ذلك المقام اما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات
الاربع التى هى منشأ التقسيمات فالمناسب له ان يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه الوقوف
لان الوقوف اخر الاعتبارات واما الثانى فلان ذلك المقام مقام تعداد اقسام النظم
وقد عرفت ان النظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم ولكن الاستدلال لما كان سببا
للوقوف على المراد ومناسبا للنظم لان الاستدلال لا يكون الا به وان كان باعتبار
معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام واما الثالث فلان ذلك

المقام مقام تعداد اقسام النظم وقد عرفت ان النظم لا يتم باعتبار المزايا باسرها
ولكون الاستدلال لما كان سببا للوقوف على المراد ومناسبا للنظم لان الاستدلال
لا يكون الا به وان كان باعتبار بعضها بالنسبة به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك
المقام التعريف فالمناسب ان يعرف كل قسم بما يليه وقد عرفت ان العبارة و
الاشارة اقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب ان يذكرا بالاستدلال
المناسب للفظ والدلالة والاقتضاء اقرب الى المعنى من الاولين فناسب ان يذكرا
بالسابق المناسب للمعنى واما المزايا فلان ذلك المقام مقام بيان احكام الاقسام
فيناسبه ذكر الوقوف على المراد لكونه ملاكا للاحكام فظهر ان اختلاف العبارات
لم ينشأ من عدم الالتفات بل تضمن كل منها فايدة بحسب المقام يدركها من وقف
على ما ذكرنا من ذوي الافهام قال وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كان
بالنظم اه اقول اي ذكر في تفسير الاقسام الخارجة من التقسيم المزايا ما هو صفة
للمعنى لكن لا بالعبارة المذكورة بل بما يقابل بها المعنى كما يظهر من النظر في الاصل
قال حديث اغراض مختلفة يقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات اقول
المراد بالاغراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم واظهار البلاغة والذكاوة و
نحو ذلك وبالكيفيات والخصوصيات مثل التنكير والتعريف والذكر والحذف
ونحو ذلك فان رد عليه ان الكيفيات والخصوصيات على حسب الاغراض المختلفة لا تزيد
على ما ينبغي لا يقدر ما هو الواقع لاقتضائه ان لا يكون البشر بليغا لانه غيب لا
يطلع عليه الا الله تع بل بقدر الطاقة البشرية فان المتكلم بعد ما حصل له ملكة
يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اذا غلب على ظنه ان المقام الفلاني يقتضي عشر
خصوصيات مثلا فان راعاها في كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك شيئا منها او زاد عليها
لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه ان المقام يقتضي تاويه الكلام
عن الخصوصيات يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيئا منها فيه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة
الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى
الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات يجب رعايتها كذلك بقدر
الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها

بالكلية

بالكلية وهذا ايضا نوع من الاعتبار المناسب كما صرح به المحققون من شراح
المفتاح وفي كلام الله تع رعايته بقدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات
والكميات فيراعي ما يجب رعايته لا ازيد ولا انقص ولهذا كان القرآن معجزا ممتنع
معارضته للبشر ووجود كلام او فيه منه بتاويه الاغراض فبطل ما قيل يفهم منه ان
المتكلم اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية الكل لم يكن
كلامه هذا بليغا والنظر خلافه فان احوال البلغاء في ايراد الكلام متفاوتة
فتارة يعتنون في مقام التنافس والتفاخر فيرومون تاويه كلامهم موشحا
بخيائل السحر فيراعون فيه ما في طاقتهم من غير اهمال نكتة واخرى في المحاورات
على مجاري العادات فيكتفون بحصول المطابقة لمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن
في الدرجة مع ان كلامهم بليغ ولا يخفى ان الله تع قادر على ان ياتي بكلام او فيه
بتاويه الاغراض بما لا نزل خصوصا سوى القرآن فتدبر واستقم قال
ومقصود المشايخ من قولهم سور النظم والمعنى جميعا وفي التوهم الناشئ من قول
ابي حنيفة اه اقول هذا مرتبط بقوله كما قالوا القرآن سور النظم والمعنى جميعا
واراد وابه النظم الدال على المعنى وما بينهما من تتمة الاول ومتممة فان قيل
القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كونه
المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه فان قيل
لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه اصليا لما عرفت ان معنى النظم والمعنى النظم
الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ
افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ
نظرا الى اللفظ والمعنى نظرا الى الحقيقة ورجحان الحقيقة على اللفظ اعتبر المعنى ركنا اصليا
فان قيل الركنية تنافي الزيادة قلنا مع الزيادة كما سبق وسياتي عدم تغير الاسم
والرسم بانتفاء فان من الاجزاء ما لا يتغير بانتفائه اسم الكل ورسمه كاليد
والرجل مثلا من زيد بخلاف الراس فلا تنافي قال المعنى المراد من النظم هو اللفظ
اقول يعني ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ فانما احتاج الى بيانه
به لانه ذكر في المتن النظم في سياق المعنى وهو في جوابه فورد عليه ان حق العبارة

ان يقال لما كان القران نظما والاعلى المعنى قسم النظم آه قوله بان مراد القوم هنا بالنظم هو اللفظ واختيارهم النظم عليه لرعاية الادب فتفخيمه تفخيم وانما قال هنا لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب كما ذكر في الشرح فاحترز به عن اراداتها وهذا لايدفع توجه الايراد الثاني لان سوء الادب الحاصل بالنظر الى استعمال ما كما في اللفظ باح كما سياتي بيانه قال لايقال النظم على ما فسره المحققون آه اقول حاصل السوال ان مراد القوم بالنظم لايجوز ان يكون اللفظ لان المحققين منهم فسروه بالمعنيين واللفظ ليس شيئا منهما وحاصل الجواب ان طريق المجاز غير محصور فانهم اراد وابه هنا اللفظ مطلقا من قبيل اطلاق المقيد على المطلق كما في المشفع بقرينة اطلاقه على المفرد حيث قسموه الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا ان يحمل اضافة الاقسام الى النظم على كونها اضافة ملابسة بان يراد الاقسام المتعلقة بالنظم فحينئذ لايراد به مطلق اللفظ بل المنظوم قال فان قيل كما ان اللفظ يطلق آه اقول منشا السوال قول المصنف لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم وحاصله ان اللفظ كما يتضمن سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر الى الاصل لانه ايضا يطلق على الشعر وحاصل الجواب ان اطلاقه على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فانه حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا لخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء قال لان مبنى النظم على التوسعة والتيسير في الصلوة وغيرها اما الصلوة فلقوله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن اوامر محمل على ظاهره واما غيرها فلما قالوا انه نزل اولا بلغة قريش لكمال فصاحتها فلما تعسر عليهم سائر العرب ترك التخفيف بسوال النبي ع وسقط وجوب رعاية تلك اللغة حتى جاز ان يقرا بالكل فلما جاز للعربي مع كمال قدرته على لغته ان يقرا بلغة غيره من العرب فلعجز الوالي مع عجزه اولى قال ورخصه الاسقاط لاتنافي العذر اقول فيه بحث لانا لانم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة بوصف وتغيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالقراءة فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كمن افطر المتمم للاربع والابس للخف الغاسل للرجل

اقول بعض ان بناء النظم على التوسعة مع

بالقراءة الخ

وهنا ليس كذلك اذ لو قرا بالوند يجوز ويسقط الفرض به بالاجماع بل سواد في الصلوة عن الخلاف قال وقد تكلم بكلمة او اكثر اقول اي بترجمة كلمة او اكثر فان شرائط عدم التاويل وعدم الاحتمال للمعاني انما هو في الكلمات القرانية لا في الالفاظ العجمية قال فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن آه اقول منشا السوال قول المصنف اعتبر المعنى فقط بعد قوله وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم لازما في صحة جواز الصلوة وتقريره ان الامام بعد ما جعل النظم لازما في صحة جواز الصلوة بل اعتبر المعنى فقط لايخ اما ان يكون المعنى المجرد قرانا عنده او لا الاول بط لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القران وهو صحيح لان النظم اما نفس القران بناء على التحقيق او جزؤه بناء على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه ايضا عدم صحة الحكم عليه وهو ايضا صحيح لانا قد حققنا انه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة لان النظم الذي هو قران بالاجماع لم يجعله فرضا في الصلوة وما اكتفى به او لم يكن قرانا يلزم ذلك بالعرورة وتقرير الجواب انا نختار اولا الشق الاول واللازم انما يلزم ان اوالم يعتبر الامام للنظم خلفا وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا ونختار ثانيا الشق الثاني والملازم المذكور انما يلزم اذا تعلق جواز انا بقراءة القران كما هو وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تع فاقرءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له ولعل ذلك الدليل ان الظاهر من الآية للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل ان بعض ما تيسر من القرآن نوعان بعض بسيط كالاية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جايز القراءة من غير حرج لعموم البعض بهما قال ويثبت الحكم في المجاز بالقياس اقول لايقال الزيادة على الكتاب بالقياس لايجوز لانا نمنع في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وهنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقران الصلوة لا معناه الظاهر والمعنى والله اعلم اقيموا ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد

ذلك النوع عام خص منه البعض وهو ما دون الاية وسياتي انه حيث يكون ظنيا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس قال فخر الاسلام لان ما قاله ظاهر الخلف كتاب الله تع
اقول فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال
وان لم يثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كذلك وصفه بذلك
يكون في زبر الاولين قال الله تع وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين
على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين اولم يكن لهم
ايه ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقرأه عليهم ما كانوا
به مؤمنين والضمائر كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل سواء الظم من نظم القرآن
لان غيره تعقيد لفظي وسوء مخل بالفصاحة على ما عرف في موضعه على ان تاويل بعض
لا يلزم غيره في وضع ما سواء الظ وقوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بنزل
لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى
قوله لفي زبر الاولين يجوز ان يحمل الدليلين ولو بوجه او في من اعمال احد محمل
قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص
مذهب بالرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة القول الرجوع
لم يثبت يقينا بل نقله واحد من الثقاة وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة
الى بيان وجه كل من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كذلك وصفه بذلك
وصفه بكونه في زبر الاولين آه فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين
لكن لا بمعنى كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الدال على المعنى
سيما بلفظ التنزيل وارادة مجرد معناه خلاف الظ ولذا قال صاحب الكشاف
وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظ ما اختاره وهو ان ذكره مثبت
في الزبر فانه وان كان ايضا لكنه اشهر ثبوتا كما ان يلحق بالحقيقة او يقال فلان
في دولة الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تع وكل شيء فعلوه
في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فافهم آه
ما ذكره بقوله ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز آه فتدبر واستقم قال وفخر الاسلام
قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ آه اقول يعني انه قدم

العلماء ورثة

مجاز

التقسيم

التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظرا الى ان متعلق
التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام يتوقف
تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصرف
في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور او الخفاء بمراتبها وهو معنى جعله
موضوعا له ولا شك ان الاول مقدم على الثاني لترتب الاول على الثاني عليه
فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما على التقسيم المتعلق بالثاني بالضرورة
ثم الاستعمال مترتب على ذلك التصرف المنقسم الى النوعين ويجوز ان يكون ذلك
اشارة الى التصرف في المعنى ويؤيده ظاهر قوله حيث كانه لو حظ اولا المعنى ظهورا
وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فالتقسيم المتعلق به يكون موخرا عن التقسيم لما
بالضرورة اعلم ان الامام فخر الاسلام قال هكذا والثاني في وجوه البيان
بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان و
اراد ان البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو
المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة
وهو المراد في قوله وجريانه في باب البيان قيل لكونه اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاولى فليس بكلي كما يأتي موضحا ان شاء الله تع واما المصنف فقد صرح
البيان الاول بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال وما دار عليه انه عين
الوقوف على المراد فالرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما اولا فلان الدلالة
كون اللفظ بحيث يفهم معناه باي طريق كان فاي كيفية لها متقدمة على الاستعمال
المتقدم على الوقوف فكيف تفسر الوقوف بتلك الكيفية واما ثانيا فلان
الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي يحتاج الاستعمال
ما في الصريح والكناية كما سبق فلا بد ان يقدم اقسام الظهور والخفاء على اقسام
الاستعمال كتقدم الدلالة عليه او هي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها
اقسام البيان لكونها مسببا عنها ولهذا قلت في مرقاة الوصول الثالث باعتبار
دلالته عليه وضوحا وخفاء قال لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد آه
اقول اراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة ما سبق من كون التقسيم باعتبار الوضع

لا يقال في يشكل قوله فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول لان الترجيح في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتامل المجتهد ورايه وجه الواحد لانا نقول سياتي ان المعدود من اقسام الوضع هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بالتامل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع اي اقول فان قيل فايدة ذكر الصيغة والهيئة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهي ان الوضع كما يارة نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين وتوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كالحكم بان كل اسم غير الى كجور رجال ومسلمين ومسلمات فانه يجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فانه يجمع تلك المسميات الا ما خرج بدليل ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل اكثر المطابق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسايه المشتقات والمركبات وبيانه كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة الصارفة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بحيث انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز التجاوز عن المعنى الاصلي او اكثر هذا فقول الوضع اذا اطلق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فترك دفعا للاوهام ولانه انما قدم الهيئة على المادة في ذكرها عنانا في الوجوه لما عرفت ان اكثر المطابق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفايدة اللطيفة قال وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك اللفظ وجريانه في باب البيان اي طرق استعماله اه اقول يتم عبارته فحوى الاسلام عن التقسيم الثاني على راي المصنف والا فقد عرفت انه عبر عن التقسيم

عند الاطلاق

الثاني

الثاني بقوله في وجوه البيان بذلك النظم ان ان ترجح سكت عن تفسير الوجوه في التقسيم الاول وفسرها في الثلثة الباقية بالطرق ولعل ذلك لعدم صحته في الاول اولا معنى لطرق النظم صحيحة وفقه كما لا يخفى فالظاهر ان تفسير الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات وبراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات وتظاهر ذلك الكثير من ان بعضها العبارات قال وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني اه اقول اجاب عنه بعضهم بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين لمعنيين ومنع تعدد في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ بازاء المعنى اولا وبعضهم بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او النوع او ايد في المقسم اللغوي او ان لا يحال بين الوضعين نقل وكلا هما فاسد اما الاول فلاقتضائه ان لا يكون المنقولات حقايق وسوبط بالانتفاض كما تقرر في موضعه واما الثاني فلعدم انفهامه من اللفظ بل الصواب ان يقال لانهم انما ليست من المشترك وتعريف البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود من هذا التقسيم المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة عن باقي الاقسام وهو حاصل بهذا القدر بلا مرية ولو سلم فالمفهوم من اطلاق قوله وصفا متعددا او مماثلة بالعين ثم قوله وضع تارة وتارة وتارة ان يكون الاوضاع متساوية في المرتبة بحيث لا يكون لبعضها رجحان على الاخر فيخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول اليه فرع عليه قال والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق اه اقول نعم ان قوله وصفا واحدا التحقيق حقيقة العام والايضاح مفهومه للاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة فرد وجه بقوله مستوفى جميع ما يصلح له لانه غير مستوفى له على ما مجي في مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي وقد يرى قريبا لكنه في غاية البعد اذ اللفظ لا يصح لذلك المعاني المتعددة جميعها حتى يسوغ عنه الاستواء لها وانما يراد به احدها وهو مستوفى لجميع

تحقيق

ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستوف لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الطرد وليس شيء
لانه بالنظر الى احد ما ليس بمشترك كما ذكره قبيل قوله والاقرب والكلام فيه واما اشتراكه
بالنظر الى معانيه وصلوحه لجميعها ما ليس بشرط في صورة النفي فان قولنا غير مستوف
لجميع ما يصلح له اعم من ان يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستوفه وان لا يكون ما يصلح له
ابتداء كما قالوه فتوقيف للعلم بعدمه يوجب محل بمسر الاحتمل النقيض انه يتناول
التصورات لان عدم احتمال النقيض اعم من ان يوجد النقيض او لا قال فان قيل
المراد بالاستيفاء اعم من ان يكون على سبيل الشمول آه اقول في حل من السوال والجواب
بل وفي جواب السوال الثاني ايضا بحث لانه صرح في بحث العام ان معنى العموم على سبيل
البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد فقط فيه امران
احدهما كل واحد والاخر شرط الانفراد والاول لا يجري في المشترك لما سيجيء من امتناع
تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو بشرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها فقط
فلا يصح قوله في السوال والمشترك مستوف لمعانيه على سبيل البدل والثاني لا يجري
في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد ان كانت مفردة او بمجاميعه
ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين مع الغير او منفردين عنه فلا يصح قوله في الجواب
في يدخل في حد العام النكرة المثبتة آه ولا قوله في جواب السوال الثاني فانه يستوفي
الاحاد على سبيل البدل فان قيل هذا صحيح في الجمع المنكر وفي المفرد على قول من جعله
موضوعا للجنس واما على قول من جعله موضوعا للفرد المنتشر فلا لان الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى فلو استعمل في فردين لاستعمل في التخصيص فسمي الوضع قلنا قد صرح
الشارح في بحث المشترك ان التخصيص عندنا ليس تخصيص الثبوت بل تخصيص
الاثبات وسواء يقتضي ان لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتامل قال والمراد
بالوضع للكثير المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكب المصنف من كون كل
من العام والمشترك واسماء العدد موضوعا للكثير وحاصله ان اللام في للكثير ليست
صلة للوضع بل هي للعاقبة فكانه قيل ان وضع لان يحصل الكثير وبتامل ان يجعل
اللام صلة له ويجعل الكثير اعم من الكثير في نفسه بان يقصد الوضع والكثير بحسب احاده
والكثير بحسب جزئياته وسيلة ان الشارح قد اعترف فيما نقل عنه انه تكلف لا يقال لفظ

العشرة

العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع تلك الاحاد من حيث هو مجموع و
صدق العشرة على كل فرد من العشرات مثل صدق الرجل على كل فرد من افراد الرجال
ففي قولنا مجموع واحد الكثير وقولنا او جزء من اجزاء الموضوع له مسامحة وانما هو جزء
من اجزاء ما صدق عليه الموضوع له لانا نقول للعدد لكونه كما منفصلا يعتبر الكثرة
في مفهوم جميع اسماء ما فوق الواحد من العدد فكون لفظ العشرة موضوعا لما ذكر وصادقا
على ما ذكر لا يناني اشتمال مفهومها على الكثرة فتدبر قال المعتبر هو الاجزاء المتفقة
في الاسم كاحاد المائة اقول فان كل واحد من تلك الاحاد يصدق عليه انه واحد من
المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان انه انسان فما سبب تلك الاجزاء دون
مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك المفهوم قال كيف ولم يستعمل الا فيها وضعف له
بالوضع الشخصي اقول فان قيل الاسامي هذا ما سبق من قوله وسند امضى الوضع
النوعي لذلك قلنا لان المستعمل فيه لفظ نفس النكرة والعموم انما استفيد من قرينة
في سياق النفي فهي لنفي كل فرد فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي سلا يكون
مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لما عرفت ان الوضع النوعي نوعان
احدهما مختص بالحقيقة والاخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال لما يتضمنها
المائة من الاحاد اقول حصول هذا الاحتراز ايضا مبني على التحقيق الذي ذكرنا
في عموم صورة النفي فلا تغفل قال وقوله مستوفا مرفوع صفة لفظ وصح استوفاه
الا اقول يمكن ان يكون مجرورا صفة كثير كما قبله ومعنى استيفاء الكثير ان لا يكون شيء
مما تناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال وعلى هذا التقدير اقول يبقى
على تقديره كونه لجميع المنكر ما عند من يقول باستغراقه وتخصيص المقام ان بعض العلماء
لم يشترطوا الاستيفاء في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في جميع المنكر وان قالوا بعمومه
وبعضهم شرطوه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا به فيه ولا عكس
للثاني فليتامل قال وفائدته بين اقول فائدته ليس بين لان المصنف
قد اختار فيما سيجيء ان العام الذي اخرج بعض افراده ولو غير مستقل حقيقة في الباقي
مطلقا والذي اخرج مستقل حقيقة من حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار
على ما اختاره شاك ان العام المخرج عنه بعض افراده حتى لم يبق فيه الا استغراق حقيقة

في البلاغة وظاهران انتفاء الاستغراق يوجب انتفاء العموم لانه شرط فيه عنده وجب بنا
التعرض له بدرجة في الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس بخاص والاعلام
ثم بسبعة مذاهب رجح على مختار المصنف فلو اراد اثارة الى ذلك كان
حق العبارة ان يقول اراد بقوله ونحوه كل عام مقصور على البعض وسنبين فساده
تامل ولا تغفل قال او النساء في الصيغة كما في ثلثة قروء اقول بيانه ان الحنفية
حملوا القروء على الحيض دون الاطهار خلافا للشافعية لانهم ناملوا في تقرر جوهر الكلمة
في وجودها قد وضعت لمعنى الاجتماع حتى ان القراءة انما سميت قراءة لاجتماع الحروف
او الكلمات بل القرية ايضا على ما قيل تحملها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض
المجتمع في الرحم دون الاطهار قال قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا
اسم الاشارة اقول لا يخفى ما به وعلى ظاهر عبارته وتوجيهها ان المصنف اراد ان يقسم
الاسم اولا الى الصفة والعلم واسم الجنس وكان المضمر واسم الاشارة خارجين
عن هذه الاقسام قيد الاسم بالظ لاخراج المضمر واراد بغير اسم الاشارة بقرينة التقسيم
ولا يمكن ان يراد بالاسم الظ ما يقابل المشترك حتى يشملها ايضا لانه لا اصطلاح فيه
فبطل ما قيل زعم العلامة ان هذا التقسيم للظاهر في مقابلة المضمر ثم اخرج عنه اسم الاشارة
ايضا والحال ان المضمر اسم وكذا اسم الاشارة وهما معرفتان ويصدق عليهما
حد المعرفة وكل ما هو اسم لا يخرج عن هذا التقسيم لانه حاصر لجميع الاسماء لكونه دائرا
بين النفي والاثبات فالم اد بالظ ما يقابل المشترك ثم يرد على اثارة انها كما خرجت عن
الاقسام فقد خرج عنها الموصولات مع انها وجه الاقتصار عليها الا يقال انها داخلة
في العام لان المراد بالعام عندنا ما وقع قسما من الصيغة واسم الجنس والموصول ليس
منها والقول بجواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كلام ظاهري لا يصغا به قال
وقال ان يقول هذا التقسيم لا يصدق الا على صفة اقول هذا الاعتراض انما
يرد على توجيه الشارح كلام المصنف على ما افاده عبارته المصنف موافقا لما تقرر عند
الجمهور وتحقيقه موقوف على مقدمة استقر عليها راى الشارح واصحابه المحققين وهو
ان الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين سواء كان مركبا مدلوله
من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن صفة معينة مقصودة فيضح

اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ومثل ذلك يسمى صفة وذلك المعنى المصرح فيه يسمى
مصححا كضارب ومخرج وافضل وعطشان ونحو ذلك ويلزم ذكر موصوف معه لفظا
او تقديرا تعيينا للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها
شئ من المعاني القائمة بها فيكون اسما لا يشتبه بالصفة قطعا كفرس وابل ونحوهما وقد
يوضع لها ولا يلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول ان يكون
ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل
علما لذات فيه حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع في اتقانها وجعل تسميتها
سببا للوضع لاجزاء من مفهوم اللفظ الثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له
فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الاله والزمان والمكان والاداة
اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع ما يتبعها وهذان القسمان ايضا من الاسماء
ولا يتصفان صفة لشئ لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا
بها لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما واستدل على ان المقصود
هو المعنى او الذات بان الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس اذا عرفت هذا
فاعلم ان المصنف اراد ان يبين الصفة بحيث يمتاز عن الاسم المشتبه بالصفة
جعل المعنى المصدري مع ما اخذ عن الذات بالذات مقدما في الذكر والاعتبار على الذات
المبهمة التي يدل عليها وزن المشتق اشارة الى ان المقوم الاصيل في الصفة هو المعنى
المصدري وانما يلاحظ الذات ضرورة قيام المعنى به وقد نبه على هذا القدر من القضية
بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات فان مع كثيرا ما يدخل التابع كما في
قوله تعالى ان الله معنا وان الله مع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر
ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة فجعل مع متعلقا
بوضع ووزن المشتق مندرجا تحت الوضع واراد بما وضع له المشتق منه المعنى المصدري
وبما وضع له وزن المشتق الذات فكان كل من المعنى المصدري والذات داخلا في
الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصيل والثاني بالتبع فكانه قال ان كان معناه
عين المعنى المصدري المقوم بالذات والذات المقصودة بالتبع فصفة فخرج
الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصيل كما مر لان المعنى المصدري ليس جزءا من الموضوع له فيها

وخرج اسماء الزمان والمكان والالة لان المضي وان كان جزءا منه فيها لكنه ليس مقصودا
بالذات بل الامر بالعكس فالشارح الخبير قصر النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يعبر منه إلى
الذات فارتكب في التوجيه والاعتراض ما نزي من التمحلات والتعسفات حيث
استدل الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والالة لا وزن المشتق بتقييده بوزن
الفاعل والمفعول وكما ورد عليه ان هذا مما لا دلالة للفظ عليه التجأ إلى التنبيه على ما
دفعه ثم رتب عليه الاعتراض بما ليس على وزن الفاعل والمفعول والشجرة تنبئ
عن الثمرة ثم ان المصنف ذكر سابر اقسام الاسم المشتبه بعضها بالصفة حيث قال والا
اي وان لم يكن كذلك وصدقه اما بان لا يوجد فيه المضي المصدري اصلا او يوجد ولكن
لا يدخل في الموضوع له او يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان تشخص معناه فعلم والا
فاسم جنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتق او لا فالعلم الذي ليس بمشتق سواء كان
المحض الغير المشتبه بالصفة كزيد مثلا والمشتق مشتبه بها كحارث ويدخل فيه علم الجنس لان
التشخص لم من الخارج والذهني والاسم الذي ليس بمشتق سواء الاسم المحض الغير المشتبه
بها اصلا كبابل وفرس والمشتق سواء المشتبه بها اشد اشتباه كاسماء الزمان والمكان
والالة ولا يخفى ان ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا إلى المعنى العلمي بل إلى الاصل
المنقول عنه المعتبر في حال العلمية في الجملة ولهذا جوز النحاة دخول اللام عليه فاندفع
قول الخبير ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا آه ان اراد به الطعن على المصنف كما هو الظاهر
ما تبعه من تقرير مراد المصنف وتحقيقه بعون الله الملك الفياض وحسن توفيقه قال
قوله ان اريد بغير المسمى بالقيد مطلق مشعر بان المراد آه اقول لعله انما استفاد هذا
الاشعار من حمل المسمى على الطبيعة النوعية ملاحظة رجوع اشخاصه في المعنى إلى
المسمى وقوله في الشرح لان المطلق وضع للواحد النوعي فليتامل قال وليس كذلك
للقطع بان المراد آه اقول يمكن دفعه بان المقصود الاصلي نفس المسمى دون القيود
وانما جاءت القيود بالنظر إلى العوارض مثلا في قولنا تم فتحرير رقبة اريد بالرقبة نفس
المسمى بمعنى ان خصوصية القيدية ليست ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة التحرير
فانه لا يقع الا على القيد كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق واشتر اللحم ان
المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة ولذا قيل انه في المعنى كالنكرة قال

قوله

قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن آه اقول اعلم ان
المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني المعارف او النكرات معلومة للواضع حال
الوضع وسوط وكذا المتكلم حال الاستعمال والا لم يفد كلامه مقصوده وكذا السامع
لان الكلام فيما اذا كان عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه فالوقوف على الفرق
بين المعرفة والنكرة لا يحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعريف يقصد به معين
عند السامع من حيث انه معين كما اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فقد تقصد
بها التفات النفس إلى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا
في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلي ومن تدبر في تصوير ذلك مقدمة
على ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون متصورة بمعنى ما
بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فاما ان يكون ذلك الاعتبار
اي كون المعنى معينا عند السامع ممتازا في ذهنه ملحوظا معه او لا فالاول يسمى معرفة
والثاني نكرة والمصنف اشار إلى هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة
ذكر السامع وجعل عند الاطلاق وللسامع قيدين للتعيين وعدمه كما اعترف به
الشارح وارد بقوله او لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدمه عند الوضع
انهما لا يفترقان بالتعيين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع لانهما مستويان
في التعيين بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم
انه يمكن ان يكون كذلك لكن الواضع لم يعتبر التعيين بالنظر اليه في المعرفة ثم يلتفت
الى ذلك التعيين بل إلى التعيين بالنظر إلى السامع لانه المعتبر عند الواضع فكان
قال المعرفة ما وضع لشيء معتبر الواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال والنكرة
ما وضع لشيء غير معتبر الواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال او اعرف هذا
فاعلم ان تعريف المصنف احسن مما نقل الشارح اما اولا فلان الموضوع له فيهما
مذكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان مدار الفرق بين
المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعيين والامتياز عنده وعبارة
المصنف تفيده دون ما نقل ثم ان قول الشارح فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون
ذلك بحسب دلالة اللفظ آه منظور فيه اما هذا القول فلانه وان كان مسلما في نفسه

لكنه لا يخالف ما ذكره لما تحققته واما قوله بخلاف الاطلاق فلما عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بكونه معتبرا لانه ماخوذ فيما استحسنه من التعريفين واما قوله دون الوضع فلما عرفت ان المراد به الاستواء عند الواضع وهو مطابق للواقع واما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت انه مدار الفرق فكيف لا يكون معتبرا واما قوله او ان قال جاز رجل يكون ان يكون الرجل معينا لك ايضا فلانك قد عرفت ان هذا الامكان لا يكفي في كون اللفظ معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع ذلك التعيين وبما لاحظته الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال بريدان غاية الاقسام المذكورة اقول اعلم ان اكثر ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيمات لتحصيل التباين والاختلاف دون الاجتماع والائتلاف ولذا قال الشارح فيما سبق فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارا مناسبا لدفع توهم التنافي بين الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال بريدان غاية الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بمعنى انه لو كان كذلك لثبت التنافي وامتنع الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات فيمكن الاجتماع بينها قال والكلام بعد موضوع نظر اقول نقل عنه انه قال للقطع بان الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بان يكون لكل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تغيير الوضع للكثير بما ذكره نامع تقييد اجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه يصحح الحكم بدلالة اللفظ عليه اصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام والخاص بناء على عدم قرينة الاستغراق لم يكن من اقسام النظم حقيقة ولفظا كما ذكره في المأول اقول فيه نظر اما اولا فلان المعلوم من اختيار ان العام المخرج بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة لا كما يأول على زعم المصنف ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير غير محصور عند من لا يقول بجوازه الا بتكلف وسوء ايراد انه لا دلالة في اللفظ

على تعيين عدد اجزاء الكثير وهي فالمراد ايضا كذلك بمعنى انه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ العموم ما يقبح التخصيص مع القطع بانه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا ولان جعل الصفة مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فيه ايضا نظر لانه لم يجعلها مقابلة للاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف فان قلت اسم سوام صفة ولانه جعل المطلق من اقسام الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد والنكرة لبعض المسمى غير معين ولا شك ان مثل رقبة مطلق ونكرة مع ان المراد منها واحد اقول فيه ايضا نظر لان الشارح معترف بان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وسوما استعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا اورد توبيخ المعرفة والنكرة بحيث يشمل الاقسام كلها فلتتامل فصل قال كالرجل والفرس اقول اللام فيهما للعهد الخارجي والمعهود المذكور منها للقطع بانه الموضوع لواحد بالنوع والمعهود من اقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتوهم الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره قال وذكر في الكل ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد اه اقول عامة جمع في الاسلام بين موضوع لكل وورد عليه ان الثاني مستغنى عنه فاعتذر بعضهم بان المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الخاص من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة وردّ بانه تكلف لان تلك النكتة انما تعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بان المراد بالمعنى مقابل العين والمقصد تعريف قسمي الخاص الحقيقي وهو خصوص العين والاعتباري وهو غيره وتنبيها على جريان التخصيص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وردّ بان ليس المراد بعدم جريانه فيها انه يختص باسم العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعلوم وانشاءاتها وذهب الشارح الى ان المراد به ان المعنى الواحد لا يمكن تعدده واراد به ما ذكر بعض المحققين ان الاطلاق اللغوي امر سهل انما النزاع في واحد متعلق للقصد وذلك لا يتصور في الاعيان انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها بمعنى ان الامر الواحد الذي يطلع عليه المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الامام الفارسي الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان

ووجود في اللسان اما وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو
ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ
الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فصح عاما باعتبار
نسبة دلالته الى المدلولات الكثيرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم ان
قبل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار ان العقل ياخذ من مشاهدة زيد صورة
الرجل واذا راى عمرا لم ياخذ منه صورة اخرى بل عين ما اخذه من قبل ونسبته الى زيد
كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا باس به قال وهذا تعريف لقسمي الخاص
اقول هذا اشارة الى تعريف فخر الاسلام للخاص بدليل قوله الا ترى انه اذا كان
تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود
ليس مجموع القسمين اه اما الحقيقي فيستفاد من قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم
على الانفراد فان المراد به خصوص العين واما الاعتباري فيستفاد من قوله كل لفظ
وضع اه فانه يتناول خصوص النوع والجنس ومعاني الافعال والحروف وقيل
هذا اشارة الى القسم الثاني من تعريف فخر الاسلام وايد بانه لو كان اشارة الى تعريف
فخر الاسلام لوجب ان يشير الى الخاص الاعتباري من العين واجيب بانه يحتاج اليه تاما
لقوله هذا لانه ذكر تعريفين على ذلك التقدير ولا يخفى انه انما يحتاج من سوء الفهم و
قلة التدبر فليتدبر قال وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين
الى آخره اقول هذا هو التوجيه الموافق لما اختاره الفاضل الآمدي في الاحكام
حيث قال والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ
الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام من زيد وعمرو
ونحوه الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ الذي يقال
على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظا اخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال
على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة قال ولو فسر بالحكم
الشرعي الى قوله لم يبعد اقول بعيد جدا لان الكلام هنا في افادة الخاص المعين للحكم
الشرعي على ما صرح به المص فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك والعجب ان هذا مع غاية
وضوحه وقرب العهد بكلام المص كيف خفي على الغير واما عبارة القوم في هذا المقام

ان

ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي فيخ غاية الحد
والرصانة لانهم لم يفرقوا بين افادة المعنى وبين افادة الحكم الشرعي كما فرق المصنف
فتنبه لهم ذلك القول دونه قال قيدنا بكم من عمل القارئ والحيض اقول مقتضى
قوله السابق ان يقول من هنا واما الزيادة فكما في المثال الثلاثي لكنه ذكره في صورة
في صورة الكلام الاتي فكانه قال واما الزيادة فكما اذا طلقها في الحيض فان
تلك الطهيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلث حيض وبعض قال اجيب عن الاول
بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة اقول اما الكلام
في الخاص فلان قوله في قوله ثلثة قروء متفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص
يوجب الحكم قطعا واما ان اشهر عام او واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا
يشترط الاستغراق عام وعند من يشترطه واسطة واعترض عليه بان الخاص
كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظم وشمله فان انصرف عنه السوال
من وجه اتى من وجه اخر وعلى تقدير ان يكون العام ظنيا او الجمع المنكر واسطة فهذا
المنكر خاص لانه قيد بالمعلومات والمعلومات هي الشهران وعشر من الثالث فاشهر
معلومات في قوة قوله شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة ولو كان كذلك كان خاصا
كذا قول اما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام فهو ان الكلام
هنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله و
هو موجود في العدد اذ لا يصح اطلاق الثلثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المنكر لانه
عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترطه والفريقان متفقان
على كونه حقيقة في جملة خرج عنها بعض منها واما عن قوله وعلى تقدير ان يكون العام
ظنيا اه فهو ان قوله اشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام في الخاص الله اعلم
قال وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى اه اقول يقع لانه انما لا تعتبر
تلك الحيضة ويجب ثلث حيض وبعض بل تعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض
الرابعة الا ان الحيضة الواحدة لما لم تقبل التجزية وجبت بتمامها فلا يجب الا ثلث حيض
كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالتزام الذي ما علينا ولا يتاتى للشافعي
ان يقول مثل ما نقول لان الواجب عنده ليس بثلاثة اطهار غير الطهر الواقع فيه

الطلاق

بل اثنان معه وانما الواجب عليه ان يتخلص عما وكره في نقصان العدد فظهر ان قوله
وليس الواجب الخ ليس له دخل في الجواب وانما ذكره بيانا للواقع وتوضيحا للجواب
فتدبر قال يعني بعد ابا حنيفة في دفع ما يرد من المعارضة اقول اراد بالمعارضة
المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه بان يقال
ان القرآن حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر
الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه ان يقال لانم ان
الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض وبعضا بل
الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكرنا في الاطهار وانت خبير بانه
لا يفيد ابا حنيفة ايضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال يوجب ثلث حيض كوامل
غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا بطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل بامر انه
وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة عدم التجزئة فان قيل
لا مذهب للمانع سوى ما سبق ايضا فينبغي ان يفيد الشافعي ايضا فليتامل
قال قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتداء
الخ اقول للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس
بمجاز والانتهاء الى الطهر بل يضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل ثلثة
الاطلاق وتضم اليه التحرز عن لزوم تطويل العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق
في اخر الطهر بحيث فاجاه الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال
مع كثرتها وعلة تلك العادة قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر اقول
الظاهر ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان كان في ثبوت لفظ الطلاق حيث
لم يذكر ظاهرا او انما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبهذا ثبت بايّ طريق كان
يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان
الضرورة لا يكون من هذا القبيل قبيل المنطوق والخاص منه فليتامل قال وليس
بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الآية اقول يعني ان قول المصنف قال فان طلقها
اي بعد المرتين يقتضي ان يكون مرتين في قوله وكره الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيان
لتعدد الطلاق ولا شك ان ذكره تم الطلاق تارة بقوله والمطلقات يتربصن

بالنفسهن

بانفسهن واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالجواب ان قوله مرتان
ليس قيدا للذكر لما ذكر بل للطلاق فما حال عنه او صفة له بحذف الموصول مع بعض
الصلة والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل
اختيار الشارح ذلك لرد ما قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته يعني لبيان ان
المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى فهو لبيان الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية
لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا اوقع مرة بعد اخرى يكون اثنين لا محالة خلافا فيه
قوله الآية اي ثنتان لانه تفسير باللازم قال ان فعل الزوج وهو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق اقول يعني ان ما فعله الزوج من قول تتخلص به المراة بعد العدد اسواء
كان بلفظ الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر واما الثاني فبعد الاتفاق
النزول فان الآية كما سيأتي نزلت في الخلع فدلت على تسميته طلاقا قال وهو
الذي عبر عنه في الاسلام بترك العمل الخ اقول الزيادة على النص عبارة عن اثبات
امر زايد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط او علة وترك العمل
بالخاص اقوى منها في الف ولانه ابطال لما يفيده صريح اللفظ بخلاف الزيادة
قال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين ملكتا هما او احديهما خلعا الخ
اقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين او احديهما خلعا
وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال فحق العبارة ان يقال فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين يجوز ان تكون احديهما او كلتاهما خلعا
وافتدت قال وبهذا اندفع اشكالان الخ اقول اي بما قررنا من كلام يودي الى
ان يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين ملكتا هما او احديهما خلع يندفع
اشكالان بيان الاول ان الفاء في قوله فان خفتم يقتضي وجوب كون الخلع بعد
الطلقتين لانها للتعقيب فيقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها
خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني ان الخلع
اذا كان طلاقا وهو مترتب على طلقتين لزم كون قوله تع فان طلقها بيانا للطلاق
رابع لان ما بعد الثلث رابع بلا مرية ووجه اندفاع الاول ان قوله وما بعدها خلع
وما بعدها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتين

لانها لما كانت للتعقيب والبداءة بذكر ما يقع اولا فيما يترتب
وهو ما ذكر في الثاني ان قوله الطلقتين مبتدأ خبره محذوف يدل عليه ما ترتب
على عقد الطلقتين لا جناح عليه الخ اقول اي بعد ان ثبت ان الخلع اثنتان
الطلقتين مع

وسو لا يقتضي ترتب الطلاق عليه واليه اشار بقوله والمذكور عقيب الفاء الخ قول
يندفع به اشكال اخر ايضا وسو ان الطلاق لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان
ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به لم يعد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم
يحصل مطلوبكم وسو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع
ما اشار اليه بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء اذا افادت مشروعية
الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد افادت مشروعيته بعد الخلع بالاولى لان
الترتب على الاعم يقتضي الترتب على الاخص بالعكس قال لكن يرد اشكالان
الخ اقول يعني يرد على التوجيه الذي اندفع به الاشكالان اشكالان احدهما
انه افاد اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وسو يقتضي ان لا يكون المراد بذلك سو
الطلاق الرجعي بناء على ما مر جوابه ان الخلع طلاق بائن وقد قال في الاول وذكر
الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان مرتين قيد للطلاق كما مر وثانيهما انه يقتضي
ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه بلفظة الطريح لان المذكور في
الاية على هذا التقرير سو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب ان يكون بلفظ الخلع على ما
سو المأخوذ في تعريفه واجاب عن الاول عامة شراح اصول فخر الاسلام وارتضاه
الثاني بان كونه رجعيا انما سو على تقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لان قوله تو
الطلاق مرتان اما ان يقيد بكونه رجعيا او لا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى
الرجعي والبائن وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف وذكر الطلاق المعقب للرجعة و
يمكن ان يقال اختار الشق الثاني وقوله معنى قول المصنف وذكر الطلاق الذي يمكن
ان يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لانه ان المراد بقوله الطلاق مرتان سو
الطلاق الرجعي وانما سو بتقدير عدم الاخذ واجابوا عن الثاني بان الاية نزلت
في الخلع لا الطلاق على مال فانها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس رضي الله عنه
وكان قد اعطى زوجته جميلة اخت عبد الله بن ابي حديقة على وجه الصداق وكان
النشوز منها اذ روي انها اتت رسول الله صلعم فقالت يا رسول الله لا اعتب
على ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عم

اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عم اما الزيادة فلا فاختلعت منه
بها وكان ذلك اول خلع وقع في الاسلام اقول فيه ايضا بحث لان سبب النزول
ان اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الاية لا الطلاق فيجوز ان يحمل على الفسخ
كما زعم الشافعي اذا لم يرد عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذي زعمتم
انه في حكم الملفوظ بيانا ويمكن ان يقال دلالة ما ذكرنا من بيان الضرورة على تقدير
لفظ الطلاق اقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر النزول في محل
الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان
وسو اولى من اسمال احدهما فلينامل قال وقد اجاب بان الطلاق على مال اعم آه
اقول يعني اجاب عن الثاني بانا سلمنا ان المفهوم من الاية سو الطلاق على مال
لكنه اعم من الخلع لما ذكره ولا شك ان الاعم يصدق على الاخص ويحمل عليه وان ما يخص
الاعم يخص الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي لا يسلم اعمية من الخلع حتى
لو سلمها لم يصح تنازعه في الامرين المذكورين قال فان قيل الفاء في الاية تمنع العطف
الخ اقول هذا سوال على اصل الكلام يعني ان ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء
في قوله تع فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل
تترك العمل بالخاص وذلك لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الاقتداء و
الخلع على الطلقة الثالثة وذا يقتضي عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات
شرط حقيقة بل ترك العمل بها فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك العمل بالخاص
اقوى في الفساد من الزيادة ولهذا ذكره الثاني بطريق الاضراب قال قلنا
لو سلم خبا لاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة اقول يعني لانا نمنع انها لو كانت
للتعقيب لزم الزيادة او ترك العمل بالخاص وانما يلزم لو وجب تقدم الاقتداء
والخلع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غاية الجواز ولا فساد فيه ولو سلم لزوم
احدهما فانما يلزم بالاجماع والحديث المشهور وكل منهما قطعي يجوز النسخ به اقول
في الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كما انه لا ينسخ كما سياتي في موضعه ان شاء الله تعالى
قوله كحديث العسيلة فان ذلك الحديث قد ورد في ثلاث طلقات خلت عن الخلع
قال لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم اقول يعني لا يقال

في الجواب عن قوله فان قيل الفاء في الآية تفيد الترتيب الخ وحاصله انه لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب في الوجود وكونه يجوز العطف بجواز كونه للترتيب في الذكر وسولا يوجب الترتيب في الحكم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه من التوابع يفيد الترتيب في الذكر بخصوص وضع الفاء بجبان يكون للترتيب في الوجود قال واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى قول ذكر المحققون ان يفسر التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول الاول والمذهب الجبر قال وجه الدلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله اقتصر عليه لان الدلالة على كونه الخلع طلاقا باقية كما لا يخفى قال اراد ان تبتغوا الخ اقول نقل عن الشارح انه ذكر الارادة هو للمعنى لا بيان الاضمار اليها في صحة حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها من ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جيئتك ان تكرمني وانما يحتاج احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحتلال بالابتغاء قال المهر فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح اقول سيأتي الجاث وذكر ما في مرآة الاصول ولا باس بان نذكر ما علينا ونزيد عليها بعضا من الفوائد الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء والمطلوق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان حصل الاستدلال هو ان الله تع احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما انفق او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سياتي وسنا كد لك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكرتم بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على لحوق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما

يترتب

يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الاية التي نحن فيها على ما حملنا ما عليه فان قبل ما ذكرتم ينتقض بما اذا زوج المولى امته بعبده حيث يصح النكاح ولا يجب المال فلنا فيه روايتان الاولى انه يجب ثم يسقط او لا فما يدل في الوجوب لانه التزام له عليه فلا اشكال عليها الثانية انه لا يجب ابتداء وهي المنشاء للاشكال ووجهه ان العبد خارج عن خطاب قوله تع ان تبتغوا باموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك قال لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح الخ اقول يعلم من هذا ان لفظ نكحت في قول المولى التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها يجب ان يقرا بصيغة المبني للمفعول قال الباء لفظ خاص اقول المناسب بكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة نقل عن الشارح انه قال انما عدل عما ذكره غيره من ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه بالمال فلا بد من صرفه الى ما ذكره المولى يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقا بالباء قال المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب اقول يعني انه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا قال مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر اقول هذا مرتبط بقوله وعطف فان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا في حقهن اليه لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قال وتصديته يجيء للتضمين بمعنى الايجاب اقول هذا جواب عن قوله بقرينة تصديته بعلى وقوله وقوله ما ملكت ايمانهم الخ جواب عن عن قوله وعطف ما ملكت ايمانهم الخ وحاصل هذا ان لفظ فرضنا مكرر وبيراد بالثاني غير ما اريد بالاول وهو معنى الايجاب فحصل المقصد بلا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال ولما كان هذا خلافا للقرع الائمة بانه حقيقة الخ اقول يرد على ظاهره انه لو عدل عنه لما قال خص فرض المهر اي تقديره ووجه انه عن القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا وان مقدار المهر سواء ارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو لا ينافي كون مجرد الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا فتدبر ضعف ما قيل ان اثبات الحجة على الخ في توقف على تقدير

احديهما ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارح والمعوض للاخر والاصوليون للاول فلا عدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا للكتاب الفرض صيره في التقدير ولم يقل به المصنف قال بكر فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا في المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكم بينهما فليتامل قال وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل اه اقول فيه بحث لان لفظ فرضنا من هذه الحيثية مركب فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد على ما مر في به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال سيطلع في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال وهذا ادق منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب اقول يجب ان يحمل الفرض هنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تع ينبغي ان يكون مقدارا للمهر اذ قد علمنا ذلك من قوله تع ان يكتفوا بما هو الكم ان اصل المهر الواجب هو المال فتدبر قال تقرير الاول ان لفظ حتى في قوله تع الخ اقول اعلم ان ابا حنيفة ومحمدا قد قررا دليلهما في مسئلة الهدم بحيث يندفع الاعتراض على دليل الامام الاعظم وابي يوسف اولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد اجاب عنها اصحابنا لكنهم لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح قد خلط بين السوالين والجوابين فلا علينا ان نحرر الكلام اولا ثم نربط كلام الشارح الى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الصحابة اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اثنين اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد وان فهم وجه الثاني فانه لو هدمه لاثبت حلا جديدا والالزم بطلان الملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمة الحرمة وحكمها هدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاصة في الغاية وانما الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وسوف يتبين من بيانات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكن

بعد

بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون ما دام ما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه فزوج حتى يستشير اباه فاستشار قبل زوج لفت حتى لو كلمه قبل زوج حنث وهن تقول في اثبات حقيقة اللازم بحلية الزوج الثاني اي اثبات الحل لم يثبت بقوله تع حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة حتى روي ان امراة رفاعة قالت لرسول الله صلعم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال لعلك تريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة فاشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له فلو ثابت به لا بالاية لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسع واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء استدلالا باية حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين في النكاح والزوج ولذلك لا نالائم انه مجاز في العقد لجواز كونه حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل فيه كيف ولو جاز ذلك لجاز المراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابها اولى من ارتكابه واشارة الى كونه حلالا لانه عرف عياعدم العود وسوالرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتفى عدم العود فاذا انتفى ثبت العود اولا واسطة والوصل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيتقيد الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى في الحديث والحديث مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب والحاصل ان استدلالنا على مطلوبنا باشارة حديث استدلال المخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وايضا ثبت المحللية باشارة حديث اللعن وسوقه لعم لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمها واثبات خساسة بها لانه عم ما بعث لقانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من ثبت الحل وسوان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة وفي الجواب عن قوله ولو سلم انها تثبته الخ ان سدها دونها بدلالة الحديث الثاني فانه لما

لما افاد بانارته كون الزوج الثاني نادما للحرمة الغليظة افاد كونه نادما للخفيفة
بطريق الاولى وهو معنى الدلالة قال قبل فح يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم
لو اثبت في الممتنع فيه الطلق الكامل ابتداء وهو هم بل يكمل الطلق ويزيد به كزيادة
الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل
والزايد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من الزيادة الفائدة ولم يكن ازدياد
الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فايدة فيه
كتجديد البيع بثمن عين الاول او تقول تداخل الحلان تداخل العلتين و
هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به
فيما سكت عنه واذا تاملت فيما ذكرنا من التحرير وامعنت النظر فيما صورنا
باحسن التصوير تيقنت ان قوله ان لفظ حتى في قوله تع الى قوله بالاباحة الاصلية
اشارة الى بيان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الطلق وقوله فوطئ
الزوج الثاني اشارة الى تسليم ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو ما دون الثلث
وقوله وجوابه ان المراد الى قوله حيث قال لا حنث وقوله ليس بجواب عن كلام
الخصم بل بيان لكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات حقيقة
اللازم والجواب عن ابطاله وقوله جعل الذوق الى اثبات له وجواب عنه و
قوله وبقوله عدم اثبات وجواب ايضا وقوله ففيما دون الثلث يكون الزوج
الثاني الخ بيان لثبوت المط واستبان لك ان قوله وبقوله عدم عطف على قوله
بالحديث المشهور ليس كما ينبغي لان حديث اللعن لا يثبت اشتراط الدخول
بل محللية باشارته وعدم ما دون الثلث بدلالته ولهذا قال الامام فخر الاسلام
وفي ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل وفي حديث اخر لعن الله المحلل و
المحلل له حيث عطف قوله في حديث اخر على قوله وفي ذكر العود واشار الى انه ايضا
دال بالاشارة وهذا ما منحني الله تع الملك الوهاب من توضيح المقام المستبعد على
كثير من اولي الالباب والحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال وجوابه
ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تع جزاء الخ اقول فيه بحث لان الايراد من قبل
ان في ان كان كما نقل لم يحتج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول سلمنا قوله ثم

لانعدم

لانعدم على السادق بعد ما قطعت يمينه او اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد
جائز بلا خلاف لا يقال النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث
يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للموجبية هو الضمان فجعل
انتفائه من الموجب من فاد الوضع فاوسلم فان اريد بالنص قوله تع فاقطعوا
كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان
اريد قوله تع جزاء كان هذا الحلا ما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصد تصحيحه فصل
قال حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف الى اقول هذا الفصل لبيان ما يفيد
صيغ العموم بالنظر الى الوضع اللغوي كما ان الفصل الاول لبيان ما يفيد
الخاص بالنظر اليه قال الآمدي في الاحكام اختلف العلماء في الامر في العموم
هل له في اللغة صيغة موضوعة له مخصوصة به تدل عليه ام لا ثم نقل المذاهب
فليكن هذا على ذكر منك اذ قد يقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا قال ويصح
تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس اقول ينبغي ان يحمل هذا على
التخصيص ابتداء لان التخصيص بهما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول
جايز بالاتفاق كما سياتي قال واخري بيان انه مشترك اقول لا يقال ليس
في كلام المصنف ما يشعر بالاشتراك لانا نقول سياتي ان المصحاكي كلام القدماء وقد
صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب ان يحمل الاراءة في عبارته على الناشية من
الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية وسياتي له زيادة بيان ان شاء الله تع قال فلانه
يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة اقول لا يقال لا يلزم من ذلك
ان يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير لانا نقول
قول الشارح فيما سياتي على ان كونه للجمع مجازا الى جواب عن هذا فلا تغفل قال
والجواب عن الاول انه محمل الخ اقول لا بد وعليه اذ اثبات اللغة بالاولوية و
الترجيح مثل ما اورد على استدلال المذهب الثاني لان الكلام عند انتفاء
الاجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع لانه ليس من اقسامه بخلاف الاستدلال
الآتي فانه متعلق بالوضع كما سياتي قال وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلعم
اقول سياتي ان ابا سفيان بن حرب امير مكة حين اراد ان يصرف من حرب اخيه

مجمع الحكم العام

ناداه رسول الله صلعم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام القابل فقال عليه السلام
انشاء الله تع فلما دنا الميعاد خرج ابو سفيان مع اهل مكة ثم القى الله تع الرعب في قلبه
فندم على الخروج فلقي في الطريق نعيم بن مسعود الاشجعي فقال له ابو سفيان الحق
بالمدينة فثبط المومنين عن الخروج للقتال ولك عشر من الابل فقدم المدينة و
المسلمون يتجهزون للخروج فقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم قال والجواب انه
اثبات اللغة بالترجيح اقول قيل فيه بحث وسواء لانم ان في استدلال المذهب
الثاني اثبات اللغة بالترجيح وسواء ادعى الارادة دون الوضع حيث قال و عند
البعض يثبت الاول وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام
الشارح يوهد هذا حيث قال في توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان اريد به الاقل
فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين
واقول المراد ثبوت الاول في عبارة المص ثبوته بحسب الوضع وكذا المراد في عبارة
الشارح في ثلث مواضع مراد الواضع فكانه قال ان اراد المستعمل الاقل فهو
عين مراد الواضع وان اراد ما فوقه فهو داخل في مراده فيلزم ثبوت الاقل
بحسب الوضع على التقديرين اذ على الاول يكون نفس الموضوع له وعلى الثاني
جزاء منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوك اذ ربما كان مراد البعض
فلا يتناول اصلا وذلك لان المص والشارح حاكيان وكل من حكى هذا المذهب
واستدلاله من الافاضل كالآمدي وابن الحاجب وشراح مختصره وغيرهم
حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الآمدي في الاحكام وذهب ارباب
الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز فيما عداه ثم قال واما
شبه ارباب الخصوص فاولها ان تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله
للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن اولى وذكر لفظ الحقيقة في مواضع ثلثة
وقال المحقق في شرح المختصر قال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وفي العموم
مجاز ثم قال والقائلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا اولا الا ان قال
فجعله حقيقة للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الى غير ذلك
من عبارات القدماء ولا شك ان الحقيقة تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذكره الشارح

فوجب

فوجب حمل عبارة المص والشارح عليه ما ذكرنا تحقيقا لمعنى الحكاية فان المطلوع ينصرف
الى الكامل بحسب المقام ويويده ذلك ان المص قال في المتن متصلا بهذا الكلام في الاستدلال
على المذهب المختار فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فلما ورد عليه ان مجرد دلالة اللفظ
عليه لا يكفي في العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت انه من اقسام الوضع ذكر الوضع
في الشرح حيث قال قد وضع الالفاظ لها تنبيها على ان المراد بالدلالة الدلالة الوضعية
لانها المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح يعني بالوضع لثبت كونها ما قال
وفيه نظر لان المعنى الطارئ اقول يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى
بل به مع مساس الحاجة المطلقة من ارباب الحاجات الى التعبير عنه والعموم و
الروايح وامثالها ليست كذلك ولا شك ان الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز
او الاشتراك في غاية البعد قال على ان هذا اثبات الوضع بالقياس اقول
لا يقال انا قلنا لم يقولوا نص الواضع ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني
بل علموا ذلك من الامارات والعلايم فلم لا يجوز ان يكون هذا ايضا من جملة العلامات لا
لاثباتها بالقياس لانا نقول سياتي انهم وان لم ينقلوا نصه لكنهم اخذوه من تتبع
موارد الاستعمال ولا ريب ان كثرة الاستعمال بلا قرينة يكون دليلا على الوضع دون
الاستدلال بالدليل العقلي قال وحرمتها اي الجمع بينهما وطئا اقول لما كان ظاهر
العبارة يفيد ان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه الشارح بان المراد بالتحريم تحريم
الجمع بينهما قال فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطئا الخ اقول فيه بحث لان
الجمع او اعم تناول الجمع ملكا وبيعا وشراء وسبة ووصية وغير ذلك ولا ينفع كونه
المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا تعدد مخصصا كما ستعلم قال المص
فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة
النساء الطولى اقول هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكورة في شروح
اصول فخر الاسلام وغيرها هكذا من شاء باهلته اي لاعنته ان سورة النسا
القصرى يعني ان سورة الطلاق نزلت بعد الاية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي
ان تحمل سورة النساء الطولى في عبارة المص على سورة البقرة او يقال الطولى ليست
بعد سورة البقرة والمتاخر عن المتاخر متاخر لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ

قال حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض اقول اعترض
عليه بانه ان اريد به ما يتوهمه انتقض بنفسه والا فلا يصح للاستدلال وجوابه انه محمول على
المبالغة والمراد التقليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال
بالاستقلال قال فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى بالبحث في الوضع الخ اقول يعني
يكفي في بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظني فان الاطلاع على ارادة المتكلم ابي
مقدار من افراد العام لما لم يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل
بالعموم الظني كما بقيت في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب ان
الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضائه الى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل
فالقول باعتبارها في حق احدهما دون الاخر تحكم قال وقد يقال ان العلم تعلق
الخ اقول قاله الامام فخر الاسلام في بعض تصانيفه مجيبا عن السوال المذكور
بيانه ان السامع لما اعترف بعدم اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل الذي سوغ
وجب ان يعترف بعدم اعتبارها في حق العلم الذي هو الاصل فالعام كما يوجب العمل
وجب ان يوجب العلم كما هو الحق وردّه المتاخرون بانه منقوض بخبر الواحد و
القياس فان كلا منهما يوجب العمل دون العلم وبان عدم اعتبارها في الاتباع
للاحتياط وهو في العمل لا العلم وبان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى
مثبت التبع على اثبات الاصل اقول الكلام ورد اما الاول فلانه لا تعلق له
بالارادة الباطنة وكلام الامام مبني عليها بل افادتها العمل دون العلم لانه ثبت
بالظني دونه والظنية في الاول لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لا
لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق العمل معتبرة في حق العلم وكذا الثالث
لا تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتامل فيه واما الثاني فلان الاحتياط في
جانب العلم اكثر منه في جانب العمل لان ترك العمل فيما اذا وجب يقتضي الاثم و
ترك العلم فيما اذا وجب يقتضي التضليل او التكفير قال وتقريره انه ان اريد
باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال الخ اقول اعلم ان محل النزاع بين
الفريقين هو العام الذي لم يظهر له مخصص فذهب اصحابنا الى انه قطعي فيما بقي
من الافراد وذهب الشافعي الى انه ظني لان كل عام محتمل التخصيص وهو شايع فيه

فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد فيكون ظنيا وحاصل جواب المصنف ان
اردت بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص اي قصر العام على بعض
المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منفصل سلمنا انه شايع
فيه لكن لانم انه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد
غاية ما في الباب ان يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقرر
انه لا عبرة والتفات الى المصنف اولا بقوله وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار بها ثانيا
بقوله فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها وان اردت به التخصيص الذي يورث شبهة في العام فلانم
انه شايع بلا قرينة فان الذي نسميه مخصصا ان كان سوى العقل او الحس
او العرف او كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فهو في حكم الاستثناء ولا يورث
شبهة على ما سياتي بل كان ما يوجب واحدا منها عدم دخوله لا يدخل وما سواه
يدخل وان كان الذي نسميه المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلانم انه مخصص
في الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام في التخصيص المورث للشبهة
بقي الكلام في الكلام الموصول فانه المخصص المورث للشبهة وذلك قليل لا شيوع له
ومع قلته يحتاج الى القرينة فانه في الموضع الذي يورث الشبهة انما يورثها اذا انضم
الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم يظهر له مخصص والجمع
اشار المصنف بقوله ولانم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام الخ فالعام اذا
خص في الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص بكونه اقل قليل فلا يصح المصنف محل النزاع
به وانما يصح اذا كثر هذا وشاع وليس فليس فليتامل اذا عرفت هذا عرفت ان
نظرات في انما يرد على توجيهه كلام المصنف لا على كلام المصنف فانه حمله على التردد في
الاحتمال ومراد المصنف التردد في التخصيص وايضا لا نزاع في اطلاق اسم
التخصيص على ما وكد بل يرد بينه وبين المعنى الاخص ويمنع ان كون اكثر العمومات
مقصورا على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له
مخصص بمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على ان كثرة
احتمالات المجاز لا عبرة بها فلا بد للمخصص من اقامة الدليل عليه وايضا يتوهم

ان مراد الخصم ما ذكره بل انما اورد ذلك الكلام في اثناء الكلام في التردد ليبطله
كما اشرنا اليه فتظهر انطباق الجواب عليه وتبين مضي قوله بلا قرينة وايضا اراد
بالمخصص في قوله وان كان المخصص هو الكلام بايسميه الخصم مخصصا وبالمخصص
المخصص المصطلح كما اشرنا اليه فيحصل الفائدة في منعه بلا مرية هذا ما تيسر لي
في هذا المقام والله يعون الملك العلام قال قلنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة
الى العام قوله فيه بحث وهو انه ان اراد العموم والخصوص على هذا الاصطلاح
كان مناقضا لما ذكره المصنف قبيل فصل بيان حكم الخاص حيث قال لكن بين العام
والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين وان
اراد مصطلح اهل المعقول فلا يناسب المقام لان الكلام هنا في العام والخاص
على هذا الاصطلاح وسقط وبهذا يظهر ان قوله الآتي من حيث انه عام من وجه
خاص من وجه وكذا قوله قلنا هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون
خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام ليس كما ينبغي وغاية ما يمكن ان يقال
المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي فصل قال بل ان كان بالا واخواتها
فاستثناء اقول اراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا
البخلاء لان الاخراج انما يتصور فيه قال فعلم انه لا ينحصر في الاربعة اقول قال
ابن الحاجب في المنتهى وقد اهملوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة
وذكر العلامة الشيرازي في شرحه للمختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء
فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا في الاربعة المشهورة وانما خص بدل البعض بالذكر
لعدم التناول في بدل الغلط والاشتمال وعدم الاخراج في بدل الكل قال
لانا نقول المراد بعد الكلام اقول هذا الى قوله على بعض التقادير جواب عن قوله
لا يقال لا قوله لا بعده وقوله والمراد بالكلام الى جواب عن قوله ولا للوصف
بالجمل الى قال لاحتياجها الى مرجع الضمير اقول نقض هذا بقوله تع احل الله البيع
وحرم الربوا فانه مخصص مستقل مع انه محتاج الى ما قبله ليرجع الضمير قال فان قلت
لا مضي للقصر الا ثبوت الحكم الى اقول مشى السوال وكرر لفظ القصر في اربعة مواضع
قال قيل قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب يدل على ان

القول

القول بمفهوم الاستثناء والغاية ليس خلاف المذهب قلنا قال الشارح في مباحث
الاستثناء من محرم الاسلام ان كونه نفيا او اثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام
لا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت باشارة
ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله
قال في تلك المباحث نقلا عن بعض ائمتنا شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا
ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود
كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم ان من
عمم انما نظر الى ما هو المفهوم من السوق في اقتصار الشارح على ذكر الصفة
والشرط قال قلت بل المراد من هذا ان يدل على الحكم اقول قيل فعلى هذا ينبغي
ان يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط فالحق ما اجاب به قوله
وجواب اخر قال وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون الشرط الا اقول
فيه بحث لان هذا الاشكال مبني على ما وقع في السوال لا فرق بينهما الا بالتغيير
كما لا يخفى على ذوي فطانة وبصيرة قال التخصيص قد يطلق على ما يتناول
النسخ الى اقول فيه بحث لان اطلاق التخصص على النسخ لا يوجد في عبارة من
يعتد به من المشايخ يشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام هنا
في الاصطلاحي يؤيده قوله الآتي وهو حجة فيه شبهة فانه فان حكم بذلك مطلقا فان
العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سياتي وقول الشارح في مباحث مفهوم
المخالفة ان مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل تخصيص الكتاب
بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي فمع تقدير تسليم
ثبوته عن مشايخنا محمول على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه كما في
الاجماع فانه بعد زمن الرسول عم ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال
انما ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل فانه قرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به
قال فيه نسامح لان المدرك بالحس ان له كذا وكذا اقول فيه ايضا تسامح
لان المفهوم من قوله ان له كذا وكذا الحكم بذلك ولا شك ان المدرك له ليس الا
الفصل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا قال ولانه له اقول قيد به لانه لو تعرى

التعميم المرطب واخويه صح قال واختار المص ان اخراج البعض ان كان
بغير مستقل فحقيقة العام المخ اقول فان قيل المص شرط في العموم الاستغراق
وقدم في شرح اصول في الاسلام ان من شروط في العموم الاستغراق لجعل العام
مجازا في الباقي بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وجميع العموم وما ذكره
في لفظ العام الذي جميع العموم وسياقه لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قال
باستثناء او صفة او شرط او غاية اقول اراد بما بعد الاستثنا الامور الثلثة
وزاد فيما سياتي في موضعين بعد ولفظ ونحوه اشارة لعموم الدليل لكل غير مستقل
وعدم اقتصاره على صورة الاستثنا لسلا يرد على المص ان دليله اخص من مدعاه
قال وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي اي اقول حاصله انه ان اراد بالوضع
للباقي الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث الاستثنا ان المستثنى منه
متناول للمجموع وانما الاستثنا لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد به الوضع
النوعي بالمعنى الاول فلا نسلم ايضا كيف ودلالة اللفظ باعتبار وجب ان يكون
بواسطة تعينه له لا بواسطة القرينة ومعنا ليس كذلك وان اراد به الوضع النوعي
بالمعنى الثاني سلمنا لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة والمدعى كذلك فاعلم
ان عبارة المص وقعت هكذا الان الواضح اللفظ الذي استثنى منه للباقي ولما
كان المفهوم من ظاهره ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال اورد عليه
الشارح السوال واما اذا صرفت عن ظاهره بان يقال المراد بالوضع الوضع الاول
فيندفع النظر بان يقال كفتا ان المراد الوضع الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره
حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان و
باستعمال ثان وليس كذلك قال قبل كان تناوله مع غيره والان تناوله وحده
وهما متغايران فقد استعمل في غيره ما وضع له قلنا لا نسلم انه الان تناوله وحده
بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم وداخل
في التناول كما ذكره في المستثنى وسيعترف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل قال
والا لكان مشتركا اقول يوجد هذا في بعض النسخ وهو الموافق للاحكام
وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها ووجهه ان اللفظ وهو عبدي مثلا

في الحالين واحد لانه في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء
والقيد خارج عن المقيد فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى وانما
اشار الشارح بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه
ووجه تركه في بعضها ان المطلق مغاير للمقيد في الجملة قال وقد يجاب اقول
اي عن قول المص بجواب اخر عن النظر المذكور بمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون
مجازا فيه ويجوز ان يكون جوابا عن النظر بمنع قوله او غيره فيكون مجازا لكنه لا يفيد
المص لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعى المص كونه حقيقة من وجه مجازا من اخر
فالاحسن ما اخترناه قال او اذا كانت اراداته باستعمال ثان اقول الاولى ان يضم
الوضع الى الاستعمال ويقال او اذا كانت اراداته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع
في عبارة المحقق عضد الدين وغيره قال وفيه نظر اقول لعل وجهه ان
يقال ان اريد بخصوصية الصيغ الخصوصية الشخصية فلا نسلم ذلك وان اريد
النوعية فنسلم ولكن المستقل ايضا مخصوص مضبوط كذلك قال فالاحسن
ان يقول اي اللفظ العام اقول انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية
فيصير المعنى الوصف قال لان لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال اقول
قوله على ما يشعر به متعلق بلفظ العام المخ وآراد بمن قال صاحب الكشاف
فان كلامه في لفظ العام حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم و
الاجتماع عندنا ونظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك
بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا
ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقولنا جمعا
من الاسماء وسوء نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك
فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل الكل ما ينطلق عليه الا انه لما
لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قال وفيه نظر لان
العقل قد يقتضي اخراج بعض ما يتناوله اقول النظر مدفوع لان مراد المص كما
شهد به عبارة من العام المخصوص بالعقل ما هو من خطابات الشرع لا مطلق
العام المخصوص كيف لا والمبحوث عنه احوال الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل

فلا يترك الا لضرورة ولانا ان العقل قد يقتضي اخراج بعض ما دل من خطاب
الشرع ممن ادعاه فطلبه البيان وكذا الحال فيما سبق الى العقل من الحس والعادة
وغيرهما فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل السر في ترك المنصف التعرض
بذلك الاكتفاء بالعقل قال وغاية توجيهه ان يقال ان المراد انه لا يثبت الحكم
اقول لما عرف انه اراد بيان مراد المعد عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع
ظهر ان مراده بالمرجح ايضا مرجح يفيد القطع لانه ذكره في مقابل ذلك فكانه قال
ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم ان المائة غير مراده اما بتخصيص او
معلومة او مجهولة فكل واحد من الاعداد دون المائة مساو في ان اللفظ
مجاز فيه فلا يثبت عدد معين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح يفيده اما
في صورة المجهولية فظاهر واما في المعلومية فلان خروج بعض اخر بالتقليل محتمل
وعند الاحتمال وابر بين كل فرد فاي فرد اريد بالعام على القطع يكون ترجيحا بلا
مرجح يفيده وكذا اذا اريد كل باقي بعد التخصيص لانه وان ترجح لكنه ليس
بمرجح يفيد القطع فاندفع النظر الاول لان منع عدم الامكان في المعلوم مكابرة
قوله لان مجموع ما وراء المخصوص متعين قلت نعم لكن ظني لا قطعا والكلام
فيه ولهذا القدر من التعين جعلناه دليلا حتى لو لم يكن ايضا لم يكن دليلا
اصلا وكذا الثاني لان الدليل بعد ما تم يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين
قطعا بل يراد ما بقي ظنا كما هو الغلط فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير
مختص بصورة المجهولية وان ما قيل هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في
صورة كون المخصص مجهولا ليس كما ينبغي قال انه خبر الواحد اقول اي
العام بعد التخصيص او ليس من خبر الواحد في المرتبة لان القياس لا يصلح معارضا
لخبر الواحد حتى رجح اخبر القهقهة وهو قوله ع من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة
والوضوء جميعا على القياس فحكموا بنقاء الصلوة بما مع انه مخالف للقياس
وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وهو قوله ع تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك قوله وذلك اي بيان كونه دون خبر الواحد قوله مع شك في اصله اي
في دلالته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصول ظني الدلالة وان كان قطعي

المتن

المتن وخبر الواحد العام بالعكس قال وليس بسديد لان القياس منظور اليه
اقول فيه بحث لان المعتبر لو كان هو النص المتنوع عليه القياس دون نفس القياس
كما صح قولهم ان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص فان الناسخ ليس هو القياس بل النص المتنوع عليه القياس
نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لا لما ذكر بل لان القوم لا يدعون مقارنة المخصص
مطلقا بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال لا يدل على خلافه قال لان حكمه
بيان اثبات الحكم اه اقول اي حكم المخصص بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص
اي وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلك الافراد تحت حكم العام كما ان الاستثناء
كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كما ان الناسخ كذلك قال امد او قيل
التخصيص كان مجهولا به اقول في العبارة مناقشة لان الكلام في المخصص الاول
ولكونه مغير اللصدر يتوقف عليه ولا يكون مجهولا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال
المراد اذ عند فرض عدم المخصص الذي هو الاصل كان العام مجهولا به وعند وجود
المخصص حصل الشك قال لان الناسخ لا يصح بعلة لما يلزم من نسخ النص
بالقياس اه اقول هذا مؤيد لما ذكرنا في تزييف قوله وليس بسديد فليتامل
قال فلو علم ان احتمال التعليل يصح دفعا اه اقول فيه بحث وسوان مراد المعد ليس
دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا وبرد عليه بل ابرادا عليه
ودفعا عن تقريره ودليل المسئلة فانه تقرر دليلا على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة
فمنع كلامه فلا دفع هذه الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على اصل المدعى
فكل على ان احتمال التعليل اه وتقريره ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان
يكون دليلا لان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في البقية حجة و
ان ادركت فكل ما يوجد فيه العلة يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال
التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرت ان يكون حجة قطعية لان ما اقتضى القياس
تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقديرين بقي العام في الباقي قطعيا لانا نقول
لما وجد في الباقي احتمال الخروج بالتعليل بعلة اخرى بناء على ظنية القياس الاول
لم يبق قطعيا قال لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة

اقول ان قيل هذا مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره ان محل التخصيص بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى الرفع توضيحه ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل في الحكم من اول الامر فيكون دافعا لبعض الافراد عن الدخول في الحكم والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا له ففي الاول معارضة في الجملة وفي هذا معارضة تامة قال فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء اقول الفاء في فلم لم يجز يدل على تفريع الكلام على ما قبله فتوجيه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص في ان كلا منهما يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغي ان يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب ان جهة الدافعية المتحققة في المخصص كما عرفت انفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء لان الظني لا يدفع القطعي قال وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس الخ اقول هذا الكلام وكذا ما يشاركه مبني على اصول فخر الاسلام وغيره هم في جواب السوال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة تعميم علة حكم النص كما بين في موضعه فالاصل اذا لم يتناول شيئا من افراد العام فلا يتصور تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا رافعا بعض واما نظر الشارح فاقول كلا وجهيه غير صحيح اما الاول فظاهر وكذا ان فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح ان يقال والكلام في القياس المتناول له واعجب من ذلك قوله والا لم تتصور كونه مخصصا فان عدم تصور عين مدعى الشخص كيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلانه يخالف ما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والقائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين الخبازي وغيرهم من المشايخ هم الذين يوخذ منهم الاصطلاح فاذا ذكروا الكلام قالوا عليه دليلا وجب على من دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكره برهان لا يخلو من تصور معنى القياس وتامل في معاني عباراتهم يدلك من الجزم والاذعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت

لما قال

لما قال الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء واما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة تجوز رفع الكل بها من خبر تابيد بالاجماع او بالاستفاضة من السلف ثم وقع الاشكال في حادثة انها من جنس ما دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقي تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا لظهور دليل الخصوص واحتمال لطارئة في نفسها ان تكون داخلة تحت الخصوص فلتتامل قال وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة ومذكية او بين خل وخمر اقول قيل من مباحث لا بد من التنبه له وسوانه قال في الهداية من جمع بين حر وعبد او شاة مذكية وميتة بطل البيع فيها وذكر في المبسوط بلفظ الفاء وفيها والصحيح ان باطلا في الحر فاسد في القن واليه اشار صاحب المغني بقوله يفسد البيع في القن واختبته تابعا لما لك رايته شمس الائمة في اصوله ثم قيل فعلى هذا يكون لفظ الفاء في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفاء فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ اقول فيه بحث اما اولا فلان ارجاع ضمير فيها الى الحر والعبد خبط فانه راجع الى العبد والشاة الذكية وكذا المراد بالاخيرين في عبارة المغني المحل والحق فان البيع في جميع ذلك باطل صرح به شراح الهداية وغيرهم واما لفظ الفاء الواقع في عبارة المبسوط والمغني فبمعنى البطلان فانه قد يستعمل فيه كما ان الواجب قد يستعمل في معنى الفرض نحو الصلوة واجبة فظهر ان قوله والحق ان البيع الى الخ نحو واما ثانيا فلان فيما ذكره بقوله فعلى هذا يكون اما جمعا بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفاء في عبارة المبسوط يتناول معنى الفاء والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية اللهم الا ان يحمل على عموم المجاز قال فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الاجاب الخ اقول تقرير السوال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الاخر انما يتوا ذا صح الاجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما بل في احدهما فقط فلا اشتراط كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او عبدا ومدبرا او عبد وام ولد حيث يصح العقد في العبد فلو كان الجمع بينهما في الايجاب

حش

الجزء

صحيحا

كان اولا مقتضيا للاشتراط حاصح العقد في العبد في هذه الصور كما يصح فيه
في صورة الجمع بين الحر والعبد وتقريب الجواب ان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب
مقتضيا لحصل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الاخر مما لا ينبغي ان
يشك فيه فمنعه مكابرة الا انه قد يكون فاسدا وسواء لم يصح الايجاب فيهما بان
لا يدخل احدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وسواء اصح الايجاب فيهما
وما ذكره من الصور من هذا القبيل فان البيع في سولا موقوف وقد دخلوا تحت
العقد لقيام الكتابة ولهذا ينفذ في المكاتب بر ضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء القاضي
وكذا في ام الولد عند يحيى وابن سريج رحمهما الله الا انهم باستحقاقهم انفسهم ردوا البيع
ورد البيع بدون انعقاده صحيح اذا عرفت هذا عرفت اندفاع نظر الرملي لان المجيب
قد دفع المنع بالاشارة الى ثبوت الشرط على تقدير ي الصحة والفساد ولم يصرح به
لغاية وضوحه بل اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة قال علي فت
في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك لخ اقول قد تقرر في موضعه ان الشرط اذا دخل
على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضي الى التعارض في
الاثباتات والخيار ثبت لخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة
ولو دخل على الحكم لتنزل سببه فقلنا بادخل الخطر من اعمال المقتضية الكلية بقدر الامكان
وبيان الاثباتات لا يحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار
يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث قال علي ان البايع
او المشتري بالخيار في سائر ثلثة ايام اقول الاصل ان الخيار يمنع انعقاد العقد
فرض الحكم اصلا ان كان الخيار لهما او ان كان الخيار للبايع او المشتري يمنع
الانعقاد في جانب من له الخيار نظرا له لا في جانب من لا خيار له لان العقدات
لا تتم في جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ قال لوجود الشرط الفاسد في الاولى اقول
وسواء جعل ما ليس ببيع شرطا لقبول المبيع قال وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه
الاستثنا الخ اقول الوجه الاول من النظر ناظر الى قوله اما في الاولى فلان شبه
الاستثنا ايضا يوجب صحتها لكونه استثنا معلوم والوجه الثاني ناظر الى قوله
واما في الثانية فلان شبه الفسخ الخ لكن قوله فلان الاصل في العقود سوا الاشارة

متوجه

متوجه الى حال الاخيرين وقوله والجواز متوجه الى حال الثانية يعني ان قوله واما
في الثانية وكذا قوله واما في الاخيرتين الى اخرهما ليس بصحيح لان مقتضى العمل بالخبرين
هو انا ان ثبت الشك في زوال الاصل الثابت يقينا وظاهر ان اليقين لا يزول
بالشك والاصل هو انا في الصورة الاولى الجواز وفي الاخيرتين الانفساخ فينبغي ان
لا يزول بالشك فلا وجه لقوله اولا فلا يثبت الجواز بالشك وثانيا فلا ينعقد بالشك
قال بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه اقول اي بخلاف الحر فيما اذا ضم الى العبد
والعبد المصرح باستثنائه او ضم الى عبد اخر غير مستثنى فانه اي فان كل واحد منهما
ليس ببيع اصلا لما عرف انه خارج عن الحكم فصل قال على ما ذكره المص
اقول قبل اي بنا على ما سبق من قوله اي لفظ العام مجاز في الباقي اقول بنا هذا
على ما سبق ليس كما ينبغي لان اللفظ مشترك مؤول فيحتمل ان يراد به لفظ العلم بمعنى
عين الف ميم وميم جمع فلا يحتمل بل تعين ارادة الصيغ اما بان الضمير في القائله
الى العموم او لان العام وبراد الالفاظ التي يصدق على كل منها انه عام فالجواب
ان يراد به قوله فيما سياتي ومنها اي من الفاظ العام قال يعني ان مفهومه جميع
الآحاد الخ اقول قال المصرح في المتن فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا
ولما كان في ظاهره احتمال ان يراد به انه يحتمل الثلثة فصاعدا رده في التوضيح بقوله
وليس المراد انه وبين المراد بقوله اي يصح اطلاق اسم الجمع انه ثم اراد ان يرد
توضيح له فقال يعني ان مفهومه جميع الافراد يعني ان المعنى الذي وضع له اللفظ
العام جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد في الواقع ثلثة او اربعة او اكثر والاكثر
تلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام على الثلثة فصاعدا انه يحتمل
ان يراد به الثلثة فصاعدا الان العام يحتمل معها غيرها على الاستغراق لان الدلالة
عند الاصوليين كما سياتي انما تعتبر اذا قارنته الارادة فاذا احتمل
المفروض عاما ان يراد به خصوصية الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل ينافيه لان
الدلالة على الاستغراق شرط في العموم فاذا احتمل ان يراد تلك الخصوصيات لم توجد
الدلالة على الاستغراق قطعا لان الاحتمال الناشئ عن دليل ينافي القطع ثم لا يرد
ان قوله فالجمع وما في معناه يتناول الجمع المنكر والاعم لا وقعه بقوله ولا يخفى ان الكلام

في الجمع المعرف بلا لانه وضع للفصل واما الجمع المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع
فان الكلام في معارفها والاتي وان لم يكن الكلام في المعارف من الجموع واسمائها
ليبطل قوله على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الا ما لا نهاية له او قد سبق ان الشرط
اسم لما دون العشرة من الرجال قال لان الاخوين يحجبان الام الى السدس اقول
فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة
والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة
والاخوات قال واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز اذ آخره
اقول لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لان يطلق على مجموع جزئي المثنى وعلى
كل جزء منه فان قوله قلوبكما يحتمل ان يطلق القلوب على مجموع القلبين وعلى كل قلب
منهما اورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول
وبقوله او تشبيه الواحد بالكثير آه الى الاحتمال الثاني قال وابعد من ذلك ما قيل آه
اقول ذلك اشارة الى القول بالاشتراك اللفظي كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف فانه
اطلق الاشتراك وهو منصرف الى اللفظي ظاهرا وان احتمل ان يريد به المعنوي وانما
كان ابعد لانه اثبات للغير بالترجيح مع مخالفة لتصريح ائمة اللغة كذا قيل ويرد عليه
انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل على اللغة بترجيح المجاز على المشترك فان كونه نحو قلبنا
حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية ايضا للزم الاشتراك فوجب
ان يكون مجازا فيها لترجحانه على المشترك ويمكن ان يقال هذا انما يلزم لو لزم من انتفاء
الجواز الاشتراك لفظا وهو ممنوع بناء على ما عرفت انه مشترك معنوي بين الجمع والتثنية
فلا مجاز ولا اشتراك لفظا قال واعلم انهم لم يفرقوا بين في هذا المقام بين جمع القلة
وجمع الكثرة آه اقول وجه عدم التفرقة ان لامهم هنا في الجمع المعرف سواء كان جمع
قلة او جمع كثرة والابعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بها الاستغراق
وهذا الاختلاف ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المنكر فليتامل قال مثل الرجال
والنساء اقول اراد بالنساء ما وقع في الاثبات وبالنساء في العبارة الاتية
ما اذا وقع في النفي فلا منافاة بين قوله الاول بجواز تخصيصه الى الثلثة وبين قوله
الثاني بجواز تخصيصه الى الواحد قال لانه لا خروج بذلك عن الدلالة آه اقول هذا

مخصوص

مخصوص بالمفرد ولا يتناول ما في معناه كالنساء في لا تتزوج النساء ولا له
هذا على المفرد ليست بالوضع كما في المفرد فتامل قال وفيه نظر من وجوه الاول
ان الجمع لا اقول منشاؤه قوله بجواز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع
وحاصله ان الثلثة اقل ما الانزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس اقله الثلثة اما
الاول فلان الثلثة اقل الجمع وحاصله ان الثلثة اقل ما الانزاع لنا فيه بل في
العام المخصوص واما الثاني فلان العام المخصوص لما كان مجازا جاز تخصيصه
الى الواحد فلا يستقيم الفرع ولا التفريع ومنشأ الثاني قوله او ما في معناه كالنساء
في لا تتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ظ ومنشأ الثالث قوله
يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ان المفرد وما في معناه لو جاز تخصيصه الى
الواحد لجاز ان يقول لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان
ثم تقول اردت واحدا واحدا لبعد لغة وعرفا وعقلا وحاصل الجواب عن الاول انا
لا نم ان الثلثة اقل الجمع الغير المخصوص بل اقل الجمع مطلقا وتحقيقه انك قد عرفت
ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من حيث التناول وان كان مجازا من
حيث الاقتصار فلا بد من بناء معنى يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة وهو الثلثة
وحاصل الجواب عن الثاني ان لام النساء يكون للنكرة المنفية فيجوز تخصيصه
الى الواحد بلا مرية وعن الثالث ان الكلام هنا في الصحة لغة ولا بنا فيها عدم
الصحة عرفا وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اهل
اللغة بل مطلق العرف قال وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثنا
ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا اقول فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع على
المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ في الباقي حقيقة اذ لو كان قصر العام على بعض
ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى
المقارن بالمستثنى موضوع للباقي على ما سيأتي في مباحث الاستثنا ان بعضهم ذهب
الى ان عشرة الا ثلثة مثلا موضوع للسبعة قال والطائفة كالمفرد بدليل قصر
ابن عباس رضي الله عنه اقول فايدة ان واحدا من الفرقة لو تفقه لسقط
الوجوب عن الباقين والا يجب تفقه جماعة منها فان قيل الضمير في قوله ليتفقهوا

يدل كغير الطايفة جما قلنا جمعه باعتبار كغير النافر من كل فرقة طايفة فيكون جمعا
بهذا الاعتبار فان قيل فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارين فما فايدة اختيار
الجمع في الاية الكريمة قلنا لعل الاشعار بالاهتمام لكثرة المتفقهين فان فقيها
واحدا متورعا اشد على الشيطان من الف عابد فكيف اذا كان الفقيه جماعة سعد
على الابليس سهل المكايد قال وتوهم الاول ان المعرف باللام آه قوله بين اولا
معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام المجردة انه الاشارة واشار
الى ان متعلق بحسب الوضع امران الحصة من الحقيقة ونفس الحقيقة وتنوع
على الاخير العهد الذهني والاستغراق وله فروع اخر بينت في علم المعاني وتركت
عنا لعدم الاعتداد بها في هذا الفن واعترض عليه اولا بان تعريف الحقيقة عبارة
عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين او جميع الافراد من
فروعها وثانيا بان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني
وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم لم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا
بان كلام المحققين يدل على ان القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني ان
لم يجعل العهد بالمعنى الذهني والخارجي وتعريف الاستغراق من فروع العهد او الحقيقة
ولا يلزم منه ان يكون من فروع الحقيقة واقول الكل فاسد اما الاول فلان منشاء
عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التعريف
هو الثاني والثابت هنا هو الاول وهو يتفرع عليه خاصان بل ازيد واما الثاني
فلان جاعلها من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة صحيحا
في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت انفا وهو موجود في العهد الخارجي لوجوب
اعتبار الفرد فيه واما الثالث فلانه ان اراد بكلام المحققين ما نقله الشارح فلا دلالة
فيه على ما ذكره كما لا يخفى وان اراد به غيره فلا بد من بيانه ليتكلم عليه ثم بين ان الراجح
ان الراجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض على تقديم العهد
الذهني على الاستغراق بناء على تيقن البعض اولا بالمعارضة بان الاستغراق
اعم فايدة من العهد الذهني واكثر استعمالا في الشرع منه لان اكثر خطابات الشرع
عامة واحوط في اكثر الاحكام اي الايجاب والندب والتحريم والكراهة فانا نوجدنا

في الايجاب انه على كل المكلفين او على البعض كل على الكل احتياطا وعلى هذا الندب
وغيره وان كان البعض احوط في الاباحة يعني بها الاباحة العارضة فانا نوجدنا فيها
انها لكل المكلفين او بعضهم كل على البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة
لان الاصلية عامة لما تقرر ان الاصل في الاشياء هو الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف
الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فيكون تعريف الماهية منصبا كتعريف العهد الذهني
وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة زايدة على ما تفيده النكرة
وهذا اي عدم افادة الفايدة الزايدة عليها مم كيف وفيه الاشارة لا حضور ما
في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم عدم افادة فايدة زايدة عليها فما ذكره
من جعل تعريف الماهية متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فايدة جديدة زايدة
على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم افادة الفايدة الزايدة على النكرة
فيه اظهر من عدمها في تعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من
دلالته على نفس الحقيقة اما على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظاهر واما على
قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال على
الافراد دون الطبايع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فان
خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة وقد اي والكلام في دلالة النكرة على حصة غير معينة
اظهر من دلالته على نفس الحقيقة هو ان المعهود الذهني الذي هو الحصة الغير
المعينة في المعنى كالنكرة ولم يقولوا نفس الحقيقة المعرفة كالنكرة فان قيل يعتبر في
المعهود الذهني العهدية في الذهني فيتميز عن النكرة قلنا وكذا يعتبر في تعريف الماهية
حضورها في الذهن فيتميز عن النكرة وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة
فايدة زايدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
مما اتفقوا عليه ورجح به المعهد ايضا فوجب تاخيره عن الاستغراق وقد قدمه عليه
والجواب عن النظر ان مراد المعهد بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون
من القرينة حسما نبا من العهد الخارجي كما ذكره الشارح في المطول وغيره وغيره في غيره
وسيصرح به الشارح في بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام في مغني اللبيب
فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكرا بالحكما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول

او معهودا ذهنيا نحو ادخل السوق فان فيها الخ او خارجيا بعوتك تحت الشجرة لا ما جعل
بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثلوه بقوله ولقد امر على اللئيم يسبني
فمضيت ثم قلت لا يعنيني فان دفع المعارضة والنقض ثم ان المعتبر ابن هشام وسائر المحققين في
درج ما جعلاه عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته بقسم مستقل
لعدم الاعتداد به حيث قال في المغني ايضا والجنسية اما لاستغراق الافراد و
هي التي يحل محلها كل حقيقة نحو وخلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا او لاستغراق خصائص الافراد وهي التي يحل محلها كل مجاز
نحو زيد الرجل علما اي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب او لتعريف الماهية
وهي التي لا يحل محلها كل لا حقيقة ولا مجازا نحو وجعلنا من الماء وقولك والله
لا اتزوج النساء ولا البس الثياب ولذا يقبح الحنث بالواحد منها انتهى قال و
بعضهم يقول في هذه انها لتعريف العهد فان الاجناس امور معهودة في الاذهان
متميزة بعضها عن بعض وتقسم المعهود الى شخص وجنس والفرق بين المعرف
بال هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك ان
ذا الالف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم النكرة يدل على
مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فاندفع بهذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف العهد الذهني
الى ايضا خلبتنا من قال لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف آه اقول فيه بحث
لان المقصد تصحيح قوله ان المراد استثناء ما عدا من افراد مدلول اللفظ آه وهذا
الكلام كما ترى لا يفيد بل يفيد كون المستثنى من اجزاء مدلول اللفظ فالصحيح هو
الجواب الثاني قال او يصير المعنى ان كل صدقة للكل فقير اقول يعني ان هذا
المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير
قلت وردان المعنى ليس كذلك بل ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد
فيه لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فيلزم منه ثبوت افراد
الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لاثبوت كل فرد من الصدقات لكل
فرد من الفقير وفيه الفساد اجاب عنه بانا لا نلزم ان ذلك معنى الاستغراق كيف
ومعناه كل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم

ذلك

ذلك فالمط حاصل وسوجواز صرف الزكوة الى واحد وفيه بحث اما اولا فلان
انقسام الاحاد بالاحاد هنا يقتضي ان لا يصح صرف صدقتين الى فقير واحد
واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع كونه ذلك معنى الاستغراق منع كونه معنى الاستغراق
مطلقا فمكابرة لما سيصرح المصنف ان الجمع من صيغ العموم وان اراد منع كونه
معنى الاستغراق المتفاهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله ولو سلم يدل على تسليم
استقامة ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله
او يصير المعنى آه دليل عليه فظهر ان المط بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه
الاعتراض واريد دفعه ليس جواز الزكوة الى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق
قال المصنف لو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم اقول يعني انه
لو كان للجمع لكان لزيد الربع وثلثة الارباع لثلثة من الفقراء وليس كذلك بل
يعطى نصفه زيد ونصفه فقيرا واحدا او اكثر قال وتامل ان يقول لم لا يجوز
ان يحمل على ما يصح آه اقول قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير
بين المعرف والمنكر اذ بين قوله لا اتزوج النساء ولا اتزوج نساء فلا يكون
حرف اللام معمولا واما كونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن فمما لا يفيد فائدة
معتدا بها واذا عد بالجمع الى الجنس كان معمولا لصرف اللفظ الى معنى اخر لا لكونه
اشارة الى حضور الجنس كما توهمه فاعترض واقول الجواب مدفوع لان حاصل
كلام الشارح منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي
الجمعية على حالها يبطل الكلام بالكلية مستندا بانه يجوز ان يحمل على العهد الذهني
فلا يبطل اللام بالكلية لانه من جملة ما استعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية
للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت لا
يصار الى المجاز ومن البين ان عدم افادة العهد الذهني فائدة معتدا بها لا يكون
رد الخط لهذا الكلام فان قيل مقتضى ما ذكرتم ان لا يصح وقوعه في الكلام وقد
اعترف به الشارح قلت المقصد ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلي
والتنبيه على ان المعتبر في امثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي والاكتفاء
بالاستعمال فان قيل فما التحقيق في هذا المقام قلت التحقيق انهم لما راوا

ان الحكم في الجمع المعرف المستغرق على الاحاد دون المجموع كما سبق حتى الجمع المعرف
اذا لم يكن للاستغراق يحمل تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة
ان الحقيقة اذا امتنع صير الى اقرب المجازات اليه الحقيقة فليتأمل فان هذا الحقيق
بالقبول حري وحقيق قال وبهذا الوقائل خالفني على ما في يدي من الدراهم
لزمه ثلثة دراهم الى قوله لانه امكن العمل قول وجه امكان العمل سبق كلمة ما
فانها لما تناولت الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا النوع مع بقاء حقيقة
الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما سقط معنى الجمعية عند اراده الجنس للضرورة
والاضرورة هنا وفي الكافي على انه انما ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس
ولم يمكن هنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يديه اقول ينتقض هذا بقولهم فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كلا منهما منصرف الى الجنس مع امتناع حمله
على كل الجنس قال فاثبات العموم بها دور اقول وذلك لان اثباته بها يقتضي
توقفه عليها اذ الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس
والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار
فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت
موقوفة عليه وهو الدور قال واختلفوا في الجمع المنكر لاشك في عمومه بمعنى انتظام
جميع ما من المسميات اقول قال صاحب الكشف عامة الاصوليين على ان جمع القلة
اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع
الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يفتي فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع ورد قول
العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة ثم قال وحاصله ان الجمع
المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجود ما يحمل على الخصوص
للخصوص وهو الثلثة وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل
يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم وقال في موضع اخر فاطاصل ان الاستغراق
شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فايدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض
فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم
باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد

عند

عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من
المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل
لكل ما يتطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل فان جمعا من
الاسماء اقول بهذا يحمل اشكال صعب يرد على الامام فخر الاسلام وهو انه لا شرط
الاستغراق في العموم ومع هذا يقول ان العام قطعي في مدلوله كالخاص وبين الكلامين
تناف ووجه الانحلال انك قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراط الاستغراق
ان يكون قابلا لعدم تناوله جميع الافراد حتى تنافي القول بكونه قطعيا بل معناه
انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلقه عليه قبله
وهو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص قال فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد اقول ان قيل فيجب ان يكون عمومها عقليا لا وضعيا
قلنا الوضع كما عرفت سابقا عام من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استقراء لهم
النكرة المنفية ان الحكم منتف عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم
النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فعمومها عقلي ضروري بمعنى ان انتفاء الجنس
او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا شائع في ذلك فان قيل قد مر جوابا بانهم استعملوها
الافراد وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا صحة لان المستعمل فيه
نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي قال قيل اذا افاد
العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا
لما عرفت ان الوضع النوعي قسمان احدهما مختص بالحقيقة والاخر بالمجاز و
ما نحن فيه من الاول قال وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة ايراده
اقول قد لا يقصد بها ذلك ومع هذا لا تكون عامة كما اذا قيل ان لم اضرب رجلا
فكذا فظهر ان النكرة في سياق النفي بعد ما لم يقصد بها نفي صفة الوحدة انما يفيد
العموم اذا كان النفي مقصودا حسب المعنى ايضا ولم يكن المقصد تاكيد الاثبات
وتقريره كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا كما سيأتي
قال ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة ما اقول اشارة الى ما علم مما سبق
ان النكرة المنفية اذا كانت معمومة من ظاهرة او مقدرة تكون نصا في الاستغراق

بخلاف عدم

لا يكون

وان لم يكن معها بكونه ظاهرة فيها محتملة لارادة نفي الوحي قال (ما الاول فلان
قوله قل من انزل الكتاب الخ اقول قال الله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس
تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل
الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون قالوا اضمير قدروا وقالوا راجع الى اليهود
اي ما عرفوا الله حق معرفته في شان رافته بعباده لانهم انكروا الوحي السماوي
وهو من نعمه العظام ومنه الجسام على كافة الانام او في شان غضبه على المعاندين
حين حسدوا على انكار النبوة فجعلوا انفسهم الخبيثة محلا لحلول سخط الله تعالى
عليهم فقد روي ان رسول الله صلعم قال لابن الصيف وكان من احبار اليهود
هل تجد في التوراة ان الله يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين فغضب و
قال ما انزل الله على بشر من شيء مبالغة في انكار انزال القرآن ونفي نبوة النبي عليه السلام
فالزمهم بالتوراة وانزلها واورج تحته توبيخهم بتجريفهم التوراة حيث جعلوه
قراطيس واوراقا متفرقة ليتمكنوا لهم ما اراوه من الابداء والاخفاء وقيل
راجع الى قريش والزمام بالتوراة لانهم سمعوا بالمدينة من اليهود وكفروا بموسى عليه السلام و
نزول التوراة وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى اي التوراة ليس على حقيقته بل للتقرير اي حمل المخاطب على الاقرار
بمضمون ما دخل عليه كلمة الاستفهام انما يعلم من ذكر الحكم فيكون تكذيبا لهم في قولهم
ما انزل الله على بشر من شيء فحسبي ان يكون مرادهم السلب الكلي ليكون الايجاب
الجزئي مناقضا له اولا تناقض بين الجزئيتين وتحرير المقام ان في قولهم ما انزل
الله على بشر من شيء نكرتين واقعتين في سياق النفي ويمكن تقرير السلب و
الايجاب في كل من النكرتين حتى يكون في الاية الكريمة دليلان مستقلان على عموم
النكرة في سياق النفي بيانه ان قوله ما انزل الله على بشر من شيء حاصله سالبة
كليتان متلازمتان احديهما لا شيء من الكتب السماوية بمنزل على بعض البشر
والاخرى لا واحد من البشر بمهبط الوحي وقوله من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى اي بلى انزل الله تعالى التوراة على موسى عليه السلام وانتم معترفون به مباطون به

على نوع

على نوع البشر حاصله موجبتان جزئيتان احديهما بعض الكتب السماوية منزل على
بعض البشر وهي ناقض لاشيء من الكتب السماوية بمنزل على بعض البشر والاخرى بعض
البشر بمهبط الوحي وهي ناقض لاواحد من البشر بمهبط الوحي فكانه قيل قولكم لا شيء
من الكتب السماوية بمنزل على بعض البشر كاذب لصدق نقيضه وهو بعض الكتب
السماوية منزل على بعض البشر وكذا قولكم لا شيء من البشر بمهبط للوحي كاذب لصدق
نقيضه وهو بعض البشر بمهبط للوحي ثم ان الايجاب والسلب بل الموجبة والسالبة
كانت حاصلة في الكلام تقديرا لكن في بعض المقامات قد يكتفي بصحة المادة وبوضوح
تصويرها في فهم السامع قال واما قال الايجاب والسلب دون الموجبة و
السالبة اه اقول يعني ان الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو ذكرهما لاقتضى
ان يكون الكلية والجزئية في جانب المحكوم عليه صريحا وليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب
فانهما لا يقتضيان ذلك صريحا قال ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع
الخبر اقول هذا مرتبط بقوله ثم لا يخفى ان الاستثناء مما دل من اسم لا على المحل اه
يعني ان الاستثناء منها لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون المحذوف عاما موجودا وفي
الوجود ويكون الا اداة واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل في نحو ما جاءني الا زيد
لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله تع وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا
من اسم لا على المحل اذ لم يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبر لا اله فينتفي الوجود
عن اله سوى الله تع كما هو المطلوب على نفي معاده الله تع عن كل اله وهو الذي يفيده
الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي معاده الله تع
عن كل اله ولا يحصل به التوحيد قال ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت
خاص يفيد الايجاب الجزئي اه اقول لا يريد ان ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على
اصطلاح اهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر في الاية الكريمة سواء
كان في الحملية او الشرطية ويريد بقوله فحسبي ان يكون في جانب النقيض للعموم و
السلب الكلي ان شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي فضلا
عن الايجاب الكلي حتى لو ضرب رجلا فقط في هذه الصورة حنث فيلزم السلب الكلي
ضرورة وكذا يريد بقوله فحسبي ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي

ان البرفي اليمين السلبية تحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل الكثرة منه لم يكن له
دخل في البر ومن ثمة عدل عن العنوان على المرام ويقع الظنون الفاسدة والاوهام
قاله معترضا ان قوله ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت آه يتضمن امرين
احدهما ان هنا ايجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا
ايقاع هنا للرجل على الضرب لا لحكم سلبي ولا بالاشتقاق بان يقال الرجل
مضروب او ضارب او مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع بمثل هذا ولا ايجاب و
لا سلب بشرطيتين وثانيهما ان قوله الايجاب الجزئي اذ الارتفع يجب ان يكون
الثابت في طرف النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب يجب ان يثبت في
طرف النقيض الايجاب الجزئي فان اراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الاول
وعدم جواز ثبوت الايجاب الكلي في الثاني فهم لان السلب الكلي لا يتصور بدون
السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يتم كلامه
اذ قد يكون ارتفاع السلب بالايجاب الكلي قال وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة
وهي التي لا تختص آه اقول اعلم ان القول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه
كثير من علمائنا الحنفية كما ذكرناه في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف
واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فاذا
قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا وكلما ازداد وصفا ازداد
ازدادا وتخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول واذا ثبت هذا
عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في مجلس شيخنا حافظ
الدين وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير الفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى
الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء
من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر
لم يعارض مرد ومسموع ولم يجب احد جوابا فيما اقول فيه بحث انه اراد بكون
الوصف من اسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فلم ولكن لا يصح
قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص وان اراد انه كذلك مطلقا
فلم اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما

ذكره في قوله تع وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه وقد يكون لدفع احتمال
ارادة الوحدة فيفيد الشمول كما في قولنا لا اجالس الا رجلا لاحتمال ان يريد به الواحد
فلما وصف زال ذلك الاحتمال وسيأتي لهذا زيادة تحقيق اقول الله تع ان شاء الاسلام
وشمس الائمة وسائر المحققين لم يقولوا ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة مطلقا
بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم كالالف واللام فانهم جعلوهما من ادلة
العموم مع ان كل معرف بهما ليس بعام مطلقا بالاجماع فكما ان افادتهما العموم مفوض
الى المقام وموقوف على القرينة فكذا هذا وبؤيده ما ذكره المص من وجهي الاستدلال
حيث خصا بعض الاوصاف والحاصل الذي ذكره ان ره في آخر هذا الكلام قال
قد اتفقوا على ان الوصف في الاستثناء من النفي يفيد العموم وليس كذلك والا لوجب
المجال لمدع كل عالم فيما اذا قال لا اجالس الا رجلا عالما قلت الاستثناء من الحظر
اباحة والعموم انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا يباح لك
مجالسة رجلين فلما قلت الا رجلا عالما اباح لك ان تجالس من شئت من العلماء
فاحفظ هذا ولا تضعه بالذهول فانه من اسرار علم الاصول قال بخلاف ما اذا
حلف لا يجالس الا رجلا يدخل دار زيد وحده آه اقول فيه بحث لانك ستعرف ان
قولهم من دخل هذا الحصن او لا فله كذا عام على سبيل البدل عند المص وسواء
من هذا القبيل ويمكن ان يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف
رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وفي تحقيقه ان هذا الوصف عام بحسب المفهوم
يمكن تناوله على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح
اعتبر جهة خصوصه فلينا مل قال وفي هذا اشارة اقول اي في الاستدلال
على العموم بالاستعمال فيه بين المثالين قال ويدل على هذا الاصل انه لو حلف آه
اقول فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم في قوله لا اجالس رجلا عالما
فالوجه ان يكتفي بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما اشار اليه
الشارح بقوله الا ترى والوجه ما اشار اليه شمس الائمة آه قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة
في صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كما ذكرنا قال وقد يقال في بيان
ذلك ان الاستثناءين مستقل آه اقول الفاضل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة

الموصوفة انما تنعم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت
داخلة في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء لا يستقل
بنفسه فيوخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فتعم ما دخل من النكرة لحقه
ضرورة وقوعها في موضع النفي فصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا بصريا ولا
مكيا ولا مدنيا حتى عد جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل
الكوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي نفى كذلك بعد الاستثناء
لانه عين ما دخل تحت صدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال
لامرأتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكن فهي طالق فانه مرتين طلقت كل
كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان تطلق احدى بها غير عين وكان الخيار
الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة
سابقا فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احديهما
غير عين فكذلك هذا الان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم و
الكناية وهي قوله فهي لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا قطعت عن اول الكلام فلا بد
ان يوخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة وما مع المانع لعدم استقلالها صار
الكناية عامة ايضا فلما كرر صار حالفا بطلاقها فحنث في الاول ومن حكم اليمين
الاولى طلاق كل امراة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا
بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد
وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع الاثبات فخصص فصار حالفا
بطلاق واحدة منهما لا غير فلا يطلق الا واحدة غير عين توضيح جميع ما ذكرنا انه
لو قال زينب طالق ثلثا وعمرة طلقت عمرة ثلثا ولو قال زينب طالق ثلثا
وعمرة طالق لم يطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه
فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يوخذ
حكمه مما سبق هذا الكلام وانت خبير بان ما ذكره ان ورد من جريان هذا البيان في مثل
الا اجالس الا رجلا جواب الذي لا تحقيق فيه وايضا لم يتعرض لما ذكر من السوال
بالمسائل فتامل وبالله التوفيق سلمنا ان الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يوخذ

من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي ذكر في صدر الكلام بل ان كان مستثنى منه
اخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه
النفي فافاد العموم ثم وبعد ما استثنى كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعم فان اراد
بكونه عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فسلم لكنه لا يفيد
وان اراد كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منفي وبعد
الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي فظهر ان
ان علة العموم ليست ما ذكره وانما ذكره من الشواهد بالمسائل فلا يصلح للمناقشة
لانتفاء المخالفة بين حكمي الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء فقياسه عليها
قياس مع الفارق كما يظهر لمن ينظر فيها بالتامل الصادق وبالحقيق وذلك
ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين قال الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان المقصد منها
الى مجرد الجنسية دون الوحدة اه اقول فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في
هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية
التي يتضمنها النكرة بل انما تفيد النوعية ثم نفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم
منه القصد الى مجرد الجنسية التي يتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا
يفهم منه الوحدة فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس
اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجلا من بني آدم كما افاد في قوله تع
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر فكان عليه ان لا يتعرض للقصد
منها الى مجرد الجنسية بل تقول هكذا الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس القصد
منها الى الوحدة فلا تختص ببعض الافراد الى اخر ما قال قال المصنف فان قيل النكرة
الموصوفة معدة اه اقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر ان الموصوف
بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها
وتجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلوب الذي لا يكون فيه هذا الصد
ومن هذا يعلم ضعف جواب الثاني ايضا عن سوالاته كما يظهر من التنظر في مقالاته
اللهم الا ان يقال المراد بالمطلوب الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف

المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وبالنظر الاخر في عبارة الشارح غير ما
وقع موصوفا سابقا بل وقع مطلقا في عبارة اخرى والاخر انه تكلف والاجنب
ان سلم كونه في كونه في غاية الظهور كيف ونقلوا عن الوقوف عليه والعثور
قال وهذا كما قالوا في قوله تع والذين يتوفون وأولات الاحمال آه اقول
هذا تمثيل لاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل
عن ابن الحاجب فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص
على الاصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال
ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الاثبات آه اقول هذا شروع لقول المص
لكنها تكون مطلقة في الاثبات آه لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح
ان يكون الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عراء المطلق عن
قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة عليه والمفهوم من المشروح ان يكون الفرق بينهما
كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع
فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الاثبات وقلت مثلا اضرب رجلا فانك تعلم
ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف ما اذا قلت ضرب رجلا فانك تعرفه
قبل الاخبار وليكونه مضروبا بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاد الشارح
من قوله ويثبت بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد هنا لا في بيان المطلق قلنا
ذكره هنا لضرورة وصفه بمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لقدر فعلم ان اعتراض
الشارح بقوله ولقائل ان يقول آه انما يرد على ما اخذ من عبارة المص لا على
ما قصده المعترض لا يخفى على البصير المنصف قال فانه انشا للام بمنزلة صيغ العقود
اقول لا يخفى ما فيه من ارتكاب تكلف ووضع جديد فالاحسن ان يقال هو في تقدير
ان الله يقول لكم اوتحولوا بقرة قال على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن
او الا فله كذا آه اقول يرد عليه انا لا نسلم انه من هذا القبيل فان العبارة تامة مستغرقة
لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها هنا فانها متوقفة لواحد يمكن تحققه
في ضمن اي معين كان ولا عموم فيه اصلا قال وقد يجاء المعرفة موقعة موقع النكرة
كقوله تع هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب

اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القران ليس كذلك بل هكذا انزل
اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال فتنكير يسر للتفخيم او
الافراد آه اقول يعني اذا ثبت التغاير بين اليسرين حيث كان الكلام الثاني
مستانفا غير مكرر فتناول يسر بعضا غير البعض الاول وجب ان يراد بتنكيره
التفخيم كما ذهب اليه صاحب الكشاف ويقصد باليسرين التفخيم ما تيسر لهم
من الفتوح في ايام رسول الله ص وما تيسر لهم في ايام الخلفاء الراشدين او
يقصد يسر الدنيا ويسر الاخرة او يراد بتنكيره الافراد كما جوز الامام البيضاوي
حيث قال واليسر منكر فيحتمل ان يراد بالثاني فرد غير ما اريد بالاول واذا
ثبت الاتحاد بين العسرين وجب ان يجعل تعريفه للعهد او الجنس للظهور ان
لا وجه للاستغراق قال صاحب الكشاف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما
ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو سواء لان حكمه حكم زيد في قولك
ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو سواء ايضا قال وقال
فخر الاسلام وفيه نظر ووجوه آه اقول قال الامام فخر الاسلام ان لام المعرفة
للعهد وسواء ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون للمعهود قال تع كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون الثاني هو الاول وذلك
معنى قول ابن عباس رضه في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت
هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا فذهب بعض الشراح الى ان معناه ان في الاصل
المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس
كما سيأتي من الامثلة وقال صاحب الكشف والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل
فانه مذهب اهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس رضه لن يغلب
عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه خرج على هذا الاصل ويكون الجملة ح مذكورة
على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التقرير للجملة
الاولى للتقرير معنا ما في النفوس وتمكينها في القلوب كما مر في قوله تع ويل يومئذ
للمكذبين او ويل لك فاويا وكما يكرر المؤكد في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا التقدير

لاستقيم قول ابن عباس لن تعلب عمرو احد بيرين فهذا معنى النظر كذا قال
صاحب الكشف وتبعه غيره حتى المدارك والشارح والقول بذا في غاية البعد لان
ابن عباس رايس للمفسرين واهل اللغة بحيث يوخذ منه اللغة والقاعدة
والكثرة علمه سبحر الامة فكيف يخفى عليه قاعدة اطبق عليها اهل العربية
باسرهم وايضا اهل صاحب الكشاف هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود وقضى
ثم قال وقد روي مرفوعا انه عم خرج ذات يوم وهو يضحك وتقول لن يغلب عسر
يسرين فخر الاسلام مع كونه في العلم والحل قليل النظير كيف يجترى على هذا
الخطب الخطير فالصواب عندي ان يرجع ضمير فيه الى الحكاية لقربه لفظا ومعنى
وتذكيره لكون الحكاية ماقولا بان مع الفعل كما سيذكره الشارح فكانه قال و
ذلك معنى قول ابن عباس في تفسير قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر
لن يغلب عسر واحد يسرين ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا
مع شهرة الرواة والحفاظ اياها باحتمال عتبار اصل الحكاية لاحتمال ان يقع عن
اصل اولم ينقل بالتواتر او الشهرة او باعتبار ان هذا القول على تقدير وقوعه
لم يكون في تفسير تلك الاية لجواز ان يكون ابتداء ابيان لحال المومن الكامل فانه
يجري في الدنيا تارة يسرا واخرى عسرا وفي الاخرة الابدي الايسر اولن يغلب
عسر واحد يسرين وهذا الذي ذكرته هو المحمل ايضا لما روي عنه عم مرفوعا مع
الشهرة عند اهل الحديث ان المرفوع ما اضيف اليه عم قوله او فعلا سواء
اضافه اليه صحابي او تابعي او من بعدهما وسواء اتصل اسناده ام لا قال الواقع
فعلى هذا يدخل فيه المتصل والمرسل والمنقطع والمفصل قال لكونه موقوفا بالمال
الناس في الصك اقول فيكون الالف في حكم الموقوف بالاضافة الى الصك فلا يتناقض
ماسبق ان طريق التوقف هو اللام او الاضافة قال بشرط مغايرة الشيئين
الاحرين اه اقول وجه اشتراط مغايرتهما ان المغايرة تناسب التعدد في
المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما ان تكثر الشهود والمغايرة
امارة تاكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود والاول في الاشهاد او لا يوكد
به الحق غالبا قال يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص الى قوله واعلم

الاولى

بعموم

بعموم الصفة كما سبق اقول فان قيل قد سبق ان النكرة في الشرط كما في النفي لا تفيد
لم يبق في الشرط بل سوى كلمة شرط لانا نقول سوى في المعنى واقعة في الشرط لان معنى ان ضربته
ضربته ان ضرب عبد امن عبيدي فلنا اي للاثبات وضعا بمعنى انه موضوع لاثبات الحكم
لواحد من الجملة والشرط للنفي دلالة اي من جهة دلالة المحال وسوق الكلام لان
المعنى في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فكذا لا وضعا فانه
ليس الا التعليق امر به ولهذا لم يدل على النفي في يمين المحمل مثل ان دخلت حصنا
فلك كذا والاول بالذات والثاني بالغير ولا شك ان ما بالذات اولى مما بالغير فترجح
جانب الاثبات على النفي فلا يعم اي بالشرط وان نوقش في كونه للاثبات بانه للفرد
المبهم سواء اثبت او نفي يدفع بان المراد ان الغرض الاثبات والمحل والشرط للنفي
والمنع على ما يظهر من موارد الاستعمال قال وهذا الفرق مشكل من جهة النحو
لانه ان اريد بالوصف آه اقول اعترض عليه بانه لا يدل على اشكاله بل على فساده
ولو سلم فلا يدل على اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من
جهة النحو ان ضمير ضربك كما سو راجع الى اي وبذلك اتصف بالضاربية كذلك ضمير
ضربته راجع اليه وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وليس شيء
لان تسميته مشكلا لمراعاة الادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ واما كونه من
جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اطلاح النحو فان الشق الاول مبني على النفت
النحوي والثاني على ارجاع الضمير كما اعترف به نفسه والعجب انه اختار ما نسبته الى
التخويس بط وترك ما هو في غاية الظهور فان قيل قد تركه المصنف ايضا قلنا لغاية
ظهوره لا لاعتقاده انه غير متعلق بالنحو قال بخلاف الزمان آه اقول هذا جواب عن
عن قوله الابري ان يوما آه قال وايضا المفعول به فضلة آه اقول يعني ان فضلة
بخلاف الفاعل ومع ذلك يثبت ضرورة مصدر بعدرما فلا يظهر اثره في التعميم لانه
فوق الضرورة بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورة اذ قد صرح
به وقصد وصفه بصفة عامة فينبغي ان يحصل باعتبار العموم مع ما بين الفعل و
الزمان من التلازم لكونه جزءا منه بخلاف المفعول به قال اما اولا فلان الضرب
صفة اضافية اقول الجواب عنه ان معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافة

فيكون قايما بالمحل متعلقا بالمحل آخر كالعلم على راي فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا
يكون من قبيل الاضافات المحضة كالقرب والاجتماع كيف والقايم بالفاعل هو الفعل
وبالمفعول به هو الانفعال وهما عرضان من مقولتين مختلفتين على ان الشارح
قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المحضة ايضا بالمحلين من البديهيات
التي يكتفى فيها بالتنبيه وقد اجاب عن اصل الاشكال الفاضل المحقق صاحب تلخيص
الجوامع الكبير بان الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل
بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار من الشرط وتبعه
الشارح في شرحه بانه اذا ذكر في معرض توصيف النكرة وتمييزها فعل مسند الى الفاعل
متعلق بالمفعول وانه لا محالة اضافة بينهما فالوصف المأخوذ منه قد يكون باعتبار
الاضافة الى الفاعل كالضاربية وقد يكون باعتبار الاضافة اليه كالمضروبية والاول
اولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله اي عبدي ضربته هو
الضاربية وسوليس بصفة للنكرة وان امكن ان يوخذ من الفعل ما هو صفة
لها كالمضروبية وح لا يتوجه ما يقال ان الترجيح انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض
هينا لان الفعل كما يتصف به الفاعل باعتبار الفاعلية يتصف به المفعول باعتبار
المفعولية من غير تنافٍ وتدافع ولا يكون اضافة الصفة الى المضروبية من اضافة
الحكم الى الشرط مع وجود العلة في شيء لان تلك اضافة الى صفة هي العلة والشرط
مضروبية العبد للمخاطب كما انها في الصورة الثانية ضاربية العبد له ولا يرد المبني
للمفعول مثل اعاب وبيع لان المذكور ليس الا وصف المفعولية قال واما
ثانيا فلان الفعل الخ اقول سند ورد لقوله وايضا المفعول به فضلة الخ فاتصاله
بالاول اشد اي اتصال الفعل بالمفعول به اشد من اتصاله بالزمان فينبغي ان
يحصل العموم باعتباره ايضا بل هو الاولى به قوله واثر المفعول به من سنا الخ مناقشة
في قوله فلا يظهر اثره في التعميم يعني ان اثره ليس في التعميم ابتداء ليصح ترتب عدم ظهوره
على تقديره بل في ربط الصفة بالموصوف غايته انه يستلزم العموم ولا ضير فيه
وكونه ضروريا لا ينافي ذلك الربط ولو سلم انه ينافيه فالفاعل ايضا ضروري فكان
ينبغي ان ينافيه ولا يظهر اثره في التعميم فلما ورد على قوله فالفاعل ايضا ضروري اي

المفعول به

انه

تخيير الفاعل والواجب بين
مفعولين والاداة لا تفهم

انه لم يكن غير فضلة فكيف يكون ضروريا ودفعه بقوله وكونه ضروريا الخ قال وظاهر
انه لا مضى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يفعل الخ اقول فيه بحث لانه
انما يستقيم اذا كان المقصود تخيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب
زيدا وعمرا فقال اضرب بكرا انت وانت مشيرا اليهما فالظاهر ان مراد المصنف كما يدل عليه
عبارته ان المحذور لا تصور في الاستعمال الا من الفاعل المخاطب سواء اتحدا او تعددا
ولا شك انه معدوم في الصورة الاولى قال وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان
الصورة الثانية الخ اقول تحقيق مراد المصنف موقوف على مقدمة وهي ان القوم
فرقوا بين الاباحة والتخيير بان المراد فيه احد الامرين فلا يملك الجمع بينهما خلاف
الاباحة وهذا معنى قول المصنف في الاخر ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف يعني ان
ليس للاباحة حتى يجوز الجمع اذا عرفت هذا فاقول وبالله التوفيق ان اراد الواحد
منكرا في الصورة الاولى ان لم يمتنع واحد يلزم بطلان الكلام بالمرة وان امتنع
واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض اما اذا ضربوهما
فظاهر واما اذا ضربوه على الترتيب فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه
معلقا بضربه وقد وجد ولا حسر في الكلام حتى يمتنع الاجتماع كما في الصورة الثانية
لم يكن للاولية تاثير في الاولوية وعلى التقدير ين يتعين عتق الكل لوجود المقتضي
وهو تعليق العتق بالضرب وانتفاء المانع وهو التخيير وفي الصورة الثانية يتعين
الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية
بالاولية فان ضرب واحدا فقط تعين وان ضرب واحدا بعد واحد تعين الاول
لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه حسر مانع من الجمع فلا يبقى
للثاني حكم بل يصير الاول كالمنفرد وان ضربهم معا لم يتعين واحد لانتفاء الاختيار
من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد في ضمن ضرب الجميع تعلق العتق بواحد منهم
للمولى نفسه وظهور هذا لم يتوهم له المصنف فاندفع بهذا التقرير الاشكال الثاني
لان الصورة لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار
البعض وهو الاول غايته انه خالف مقتضى التخيير في البداءة فلا وجه لقوله ان
الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب

٣

لم ينبغ آه بل ينبغي ان يعتق الاول في صورة الترتيب لوجود الشرط وهو
اختيار بعض هو الاول ويعتق واحد غير معين في صورة ضرب الجميع لوجود
الشرط وهو ضرب واحد ولو في ضمن ضرب المجموع ولا يمكن هنا عتق كل كما في
الاولى لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث لان الاولية لا تتوهم في الاولوية
هنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا اياما يلزم عتق واحد كما عرفت من وجود
المقتضي وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة في
هذا المقام في كتب اصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها
التخيير بنى المصنف عليه ولا يضره التخلف في بعض الصور لخصوص المادة
لا بد ان مقتضى الصورة الاولى بحسب ظاهر اللفظ كان عتق كل من يحمل
الحنطة مطلقا وقد قالوا لا يعتق الجميع ولا واحد منهم ان كان الحنطة مما يطبخ
حملا واحدا مجموعا معا ويعتق الكل اذا كانت مما لا يطبخ واحدا واحدا عناية لخصوص
المادة واعترض بعض شراح المغني على المصنف اولا بان كلامه يقتضي ان يكون الخيار
للضارب والمذنب ان الخيار للمولى اذا ضربهم جميعا وثانيا بان المخاطب موجود
في الصورتين الاوليين في احديهما فاعلا وفي الاخرى مفعولا بخلاف قوله اما اياما يذبح
اذ لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظير قوله اي عبيدي ضربك واقول الجواب عن الاول
ان منشاء عدم التفرقة بين خيار المولى بعد شروط عتق واحد منهم وخيار المخاطب
الحاصل من تخيير المولى وقد سبق تحقيقها ان كان على حكم منك وعن الثاني ان
وجود المخاطب وعدمه في الصورة الاولى نظرا الى افادة العموم على السواء بل للقطع
اسناد والفعل الى ضمير اي سواء بني للفاعل او المفعول وهو ثابت في اياما يذبح
كثبوته في اي عبيدي ضربك فيكون نظيرا له بلا مرية قال لم توجد قرينة توكد
العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي العتق آه اقول فيه بحث اما
اولا فلان ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد عبيدي ولم يضف اليه المشبه بل
مع ملاحظة مضاف من وهو محل النزاع اذ قد ذهب المصنف الى ان من هنا ايضا
للتبعيض فلا يصلح ان يكون قرينة واما ثانيا فلان قوله بقرينة قوله واستغفروا لهم
مخالف لما سبق ان جمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام

جمع من المسمى بالجواب عن الاول ان منشاء جعل العموم في قوله توكد العموم
مغاير للعموم في قولهم من الفاظ العموم اخذا من سوق الكلام وملاحظة كون
تاكيد العموم مقتضيا لتعدد اللفظ العام وليس كذلك بل العموم في الموضعين
واحد هو عموم من والمغني عالم توجد قرينة توكد عموم من وترجح كونه من البيان
كما في المثال الاول فان نسبة المشبه الى من هو توكد عمومه الظاهر وترجح بيانية
من وعن الثاني ان القرينة ليست جمعية الضمير بل ذكر الاستغفار فانه غير
مختص بالبعض ولو سلم فكونها قرينة لا يقتضي عموم الضمير بل يكفي عدم اقتصاره
على البعض وكذا الحال في قوله تع ذلك او في ان تقراعسهن قال وضعفه ظاهر
اقول لانك قد عرفت ان من الشرطية عام قطعا ومنا وكذلك واذا قال
المصنف بطريق التفريع فان قال من شاء ايضا التسليم المذكور باطل لان عموم العتق
يستلزم عموم من فيكون من موصوفا بالسبب وان لم يكن موصوفا بالفعل قال
ويمكن الجواب بان تعلق المشية آه اقول فيه بحث لان تعلق المشية بكل على الافراد
لما كان امرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغي ان يجعل اظهار الترتيب ودليلا على
الترتيب كما جعل الاخبار عن المحبة ودليلا عليها فعتق من سوى اخرهم بلا اختيار
اياما ان يكبه قال فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض اقول قيل لا تنافي
الخانة على ذلك حيث اصاحوا في التوفيق بين قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم وبين
قوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا الا ان قالوا لا سعدان يغفر جميع الذنوب لقوم
وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لبقية الامة ولم يذهب
احد الى ان البعضية لا تنافي الكلية وفيه بحث اذ الفاضل المرضي صرح بعدم
المنافاة بينهما حيث قال ولو كانا ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض
الذنوب لا تناقض كليا بل عدم غفران بعضها تناقض غفران كلها قال وعلى
نظر وسوى البعضية آه اقول قال بعض الافاضل هذا النظر لا يرد على مراد
المصنف فانه قال التبعيض متيقن فمعنى ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض
متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يتبين ان التبعيض الذي هو
مفهوم لفظ من متيقن يدل على ذلك انه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل

محتملة وانه وقع في بعض النسخ كذا اي البعض متيقن والحاصل انه احد القدر
المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن اقول الرد مردود لان
تفسير التبعيض بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير في قول
المصنف هو لانه راجع الى التبعيض الذي سومدلول من لانه المذكور سابقا"
فيفسد قوله فلم يدع ان التبعيض الذي سو مفهوم لفظ من متيقن يؤيد
النظر قوله فوجب رعاية العموم والتبعيض وقوله فمشية الكل بمجتمعة فيثبت
التبعيض فان مشية الكل بمجتمعة لا يستلزم بطلان التبعيض بالتفسير الاول
وكذا بل بطلان التبعيض الذي سومدلول من فلا عبرة لنسخة بخالف الساوق
والسياق والعجب انه يستدل على وضع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض النسخ
بل جميعها كذلك ومراده مطلق التبعيض فغير صحيح ايضا لان اصل المقصد
حمل من على التبعيض وظاهر ان ثبوت العام لا يستلزم ثبوت الخاص فليتامل
قال لان قوله تع والله خلق كل شئ مخصوص اه اقول هكذا وقعت العبارة
في بعض النسخ وفي بعضها لان قوله تع لا اله الا هو خالق كل شئ، والاول لم يقع
في القرآن بل الواقع في موضع خلق كل شئ وفي اخر الله ربكم خالق كل شئ قال
وذلك لان الداخل اولا لك ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا اقول يريد
بيان وجه قصد المحلف الواقع في عبارة المصنف مطلقا بتقدير دخوله فان
اولية الاول انما هي بالنسبة الى الثاني فاذا الحلف الكل ولم يوجد داخل ثانيا
لم يوجد الاول ايضا فلا بد من تقييد المحلف بكونه مقدر الدخول بعد الصحيح
قال لم يكن لهم اقول اي لم يكن لكل منهم ولا لمجموعهم حمل واحد قال لانه ليس
عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس اقول يعني ان عموم من ليس كعموم كل
حتى يكون على سبيل الانفراد بان يعتبر كل واحد كان ليس معه غيره ويتحقق الحمل
التام في صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد بالاول بل عمومه عموم الجنس وسواء
يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه كما سبق في اوائل
الفصل فاذا قيد بالاولية تعين ان يراد به فرد دخل اولا لانه محكم في الفرد
السابق وحمل المجمل على المحكم لازم فلا يتحقق المجموع حملا ومعنى اي في المثال

المذكور

المذكور لم يتحقق احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يتحقق واحد
منهم بعلا قبطل ما قيل انه مخالف لما مر في اول الفصل ان عموم من دخل هذه الدار
اولا عموم على سبيل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بان
يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر لان ما سبق
كان في بيان معنى من دخل اولا وما ذكر هنا في بيان من دخل بلا تقييد باولا
فليتامل قال وما يجب التنبيه له ان اولا من هنا ظرف اه اقول يريد بيان
وجه كونه منويا مع كونه في صورة افعل التفضيل الممنوع عن دخول التنوين
فنبه بانه ظرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من اوصاف الداخلين حتى تكون
غير منصرف فلما ورد عليه ان كونه ظرفا ينافي قولهم ان الاول اسم للفرد السابق
رده بقوله فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا
مثلا اسم له واما قال مثلا لعدم انحصار الاولية في الداخل لتحققه في قولنا
من جاءنا اولا وخو ذلك فظهر مما قررنا ضعف ما قيل لا حاجة الى هذا التقدير
لان الداخل اولا يصدق عليه انه اول الداخلين فيصير هذا الاعتبار من اوصاف
الداخلين قال تحرير النزاع على ما مر به في كتب الشافعية اه اقول ذكر
الشافعية مسلمين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم له وذكر وله صور احدها
انه لا عموم اقتضاء وجهانه فاذا قال الراوي مثلا انه عم صلى داخل الكعبة لم
يعم صلوة النفل والفرض فلا يعمهما الابدليل ثانيها عمومه في الازمان ولا
يدل عليه ثالثها عمومه للامة ولا يدل عليه ايضا الثانية ان الصحابي اذا
حكى حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة
للجار حيث يعم الغرر والجار بصيغته وسو حكاية حال فيحمل على العموم والمص
اورد النفي الاول من المسئلة الاولى ولما كانت الثانية شبيهة بها اورد ما
بطريق الاشكال واجاب عنه بالمنع والتسليم تقرير الاشكال ان ما روي
انه عم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان القضاء فعل الحاكم
وتقرير الجواب انا لا نم انه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل
المثبت الذي لا عموم له فعل الجوارح ولو سلم انه حكاية الفعل باعتبار تجمعه

لفصل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفصل الحكي الذي كلامنا فيه
بل من المعرف المقارن له والكلام فيه اذا عرفت هذا ظهر لك اندفاع الانظار
اما الاول فلان الاحاد بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل
حكاية القول وقد عرفت انهما مسئلتان مستقلتان واما الثاني فلما عرفت
ان حكاية الصحابي بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها
وكلامنا في الاول والاعموم فيها فعموم لفظ الجار نظرا بالمقصد واما الثالث فلان
جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم لا لوقوع حكمه بصيغة العموم
ونقل الراوي اياه كذلك بل لفهمه العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان
نقضي عليه الصلوة والسلام بحضرة من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار لكونه جارا
من غير ان تعبر بصيغة العموم فلما راي ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية
اخذ العموم ونقله او نقضي بحضرة الجار لا لخصوصه وقد كان سمع منه عليه
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فاخذ العموم ونقله وبجوز ذلك من الطرق المتفق عليها
قال والله اعلم بحقيقة الحال اقول قيل تحتمل امورا ثلثة الاول التعميم كما هو
العادة في اخر الابحاث الثاني توضيح الكلام السابق وتحقيقه بيعني ان مدلول
الحال امر مبطن فلما يطلع عليه الا من يخالف المقال الثالث تضعيف الكلام
السابق بناء على ما اشتهر ان لسان الحال افصح من لسان المقال قال بئر بضاعة
اقول قال ابن الاثير في النهاية هي بئر معروفة في المدينة والمحفوظ ضم الباء
واجاز بعضهم كسرها وحكى بعضهم بالصاد المهملة قال لجاز تخصيص السلب عنه
بالاجتهاد اقول ضرورة تساوي نسبة العام الى جميع افراده فكما جاز اخراج
غيرها ورد لاجله العام بالراي فكذا اخراجها لاجله ورد حتى يجوز في الامثلة المذكورة
الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي وتنقيح
عليه قال وفيه نظر اولا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد اقول اي حمل المطلق
على المقيد على معنى تقييده بقيد ما بعيد بل المتبادر منه اعتبار قيد النص المقيد
في النص المطلق قال وسيجي ان مراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق
على المقيد اقول اشارة الى قوله في اخر هذا البحث مورد الاشكال ليس حمل

المطلق

المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس الخ قال ولا يخفى ان هذا
من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد اقول يعني ان هذا المثال من قبيل
العام المصطلح مع الخاص بالنسبة اليه لا مما نحن فيه وانت خبير بان هذا يرد
ايضا على التمثيل السابق بقوله او واعن كل حر وعبد واو واعن كل حر و
عبد واو واعن كل حر وعبد من المسلمين فان قيل قد سبق ان النكرة
المنفية لم تستعمل الا فيما وضعت له بالشخص وسور الفرد المنتشر والكل المضاف
اليها كل انما استفادت العموم من كل فيكونان مطلقين والمطلق من اقسام
الخاص فلم لا يجوز ان يكون عدما من هذا الاعتبار قلنا قد سبق ايضا ان اللفظ
الواحد لا يجوز ان يكون عاما وخاصا بحيثيتين فلما اعتبر في العموم النكرتين لم يجز
اعتبار خصوصهما بل الجواب انهما من قبيل التنظير من غير الباب لا التمثيل و
المقصد من ايراده التنبيه على ان تقييد العام بامر موافق غير مستقل كالصفة
ونحوها لم يكن تخصيصا كان في حكم تقييد المطلق بل المثال لهذا القسم اي
المطلق والمقيد المنفيين لا نفع ولا بصع كما مر فانك ستعرف في بحث
المقتضى ان مثل هذا المنفي ليس بعام قال واما في انما لم يشترط التتابع الخ اقول
قال في الكافي لا يلزم ان المطلق يحمل على المقيد عنده وان ورد في حادثتين
كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما يصار اليه اذا كان المقيد
نوعا واحدا اما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم
كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفرق قال
اذ الكان البحث عن القيد والاستدلال به لوجب ذلك الخ اقول لان مقدمة
الشئ من حيث هي مقدمة اذا اوجبت امرا فاجاب ذلك الشئ اياما بطريق
الاولى قال على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة الخ اقول يعني لانا
لو سلمنا ان الآية انما تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب المساءة ملك العمود
والتصدق بها لان تسوءكم حر القوله ان سدكم وضمير سدراجع الى الاشياء
المنهي عن سوالها وما هي الا العمود والتصدق بها واما قوله والاشياء المسؤل عنها
قبل تعلق السوال بها اما بالعرض والتقدير او باعتبار النهي قال ولا يخفى ضعفه

عبارة

بل ضعف الاستدلال بهذه الآية آه اقول اما ضعف فلانا لانم دلالة النص على النهي
عن السوال عن المكوت عنه مطلقا بل مدلوله النهي عن سوال اشاء يوجب
اظهارها المساءة ونحو اخص من ذلك واما ضعف الاستدلال بها في هذا المط
من فلان السوال عن تلك الاشيا الذي فهم من الاية ليس بعد المطلق الذي
هو المط ولا لازما له ليكون النهي عنه مستلزما للنهيه اذ رب تقييد ليس فيه مساءة
بل خلاص عنها قال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اقول اقتباس
لطيف دال على المعارضة كانه قال الاية المذكورة وان دلت على ما ذكرتم و
عندنا اية اخرى تدل على ما ذكرنا ورمز الى ان الشافعية اهل الذكر فعلى الحنفية
ان يسئلوهم عن هذه المسئلة قال وبالجملة هو اقول اي عدم الحمل اولى من
ابطال حكم الاطلاق وهذا مرتبط بقوله وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثابت
وان كان له نوع تعلق بما اتصل به قال هذا ولكن للخصم ان يقول المعنى
هو وجوب القيد آه اقول هذه بحث لان وجوبه ليس بمعرض به في المنصوص
ليكون حكما شرعيا بالوفاق وسقوط وانما يتوهم من عدم اجزاء غير المقيد في المنصوص
وليس ذلك لافادة القيد الوجوب الشرعي بل هو عندنا عدم اصلي كما مر اذا
فمنع دلالة النص المطلق على عدم وجوب القيد مكابرة محضة فاذا لم يكن المعنى
هو الوجوب بل القيد فقط لا يندفع ما قال فخر الاسلام انه على تقدير صحة هذه
التعدية آه لانه انما يندفع اذا كان المعنى هو الوجوب فاذا خلا بل يندفع
عنه اشكال صعب وهو ان التعدية اذا صحت لم يبق النص على اطلاقه بل
يتقيد تقيد بقيد القياس فلا يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا وذلك
لانه انما يتوجه اذا كان المعنى وجوب القيد وليس فليس وآما قوله على انا
نقول المذهب آه فغلط انه جواب ثان لما يقال وتقريره ان النص المطلق لو دل
على عدم وجوب القيد لما صح تقييده في صورة الافطار وقد آه ايضا بحث لان
تقييده بها لما مر من ترجيح المقيد بعد التعارض فلا يلزم منه العمل فيما لا تعارض فيه
فتدبر قال واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية قلت حيث قال في آخر
باب الوصية للاقارب وغيرهم لنا ان الجهة مختلفة لان احدهما مورد النعمة

والاخر منع عليه فصار مشتركا فلا يتظمها لفظ واحد في موضع الاثبات
قال بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد اقول فان الامر يقتضي
الطلب والتهديد يقتضي عدمه فبينهما تناف وكذا الوجوب يقتضي عدم جواز
الترك والاباحة يقتضي جوازه قال وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين آه
اقول الفرق بينه وبين ما قيل انه حقيقة ان من يقول بانه حقيقة لا يجعل اللفظ
ظاهرا في المعنيين كما قال الشافعي بل يجعل مجموع المعنيين كواحد منهما لا يترجح
لهما عليه قال اذ لا يجوز ان يكون موضوعا اقول اي والا لما اذ لا يجوز قال
قال المصلان الواضع لم يضعه للمجموع اقول فان قيل هو مصادرة على المط
قلنا معناه ظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع وقوله والا لم يصح سنده للاستدلال
قال المعروف من عرف سبب وقوع الاشتراك آه اقول مراده الرد على الشافعي
بانه لم يعرف سبب وقوع الاشتراك ولذا جوز العموم فكانه قال ومن غفل عما
حققناه من سبب وقوع الاشتراك وهو تعدد الواضع المستلزم لامتناع
الاجتماع بين المعنيين حتى عليه امتناع العموم فيجب ان يكون اشارة الى ما ذكره
اولا فيصح قول الشارح التخيير واليه اشار بقوله ومن عرف آه ونفسدها
قيل قدم ح بذلك حيث قال وكل واضع يوجب آه فوجب ان يكون قوله ومن
عرف اشارة الى شي آخر قال وهذه مغلطة منشاؤها اشتراك لفظ التخصيص آه
اقول يعني ان الباء وخصص التي بالشي تارة تدخل على المقصور عليه فيكون
المعنى قصر المخصص على المخصص به كما في المثال الاول وآخرى على المقصور
فيكون المعنى قصر المخصص به على المخصص كما في الامثلة الثلثة الباقية فان معنى
الاول قصر العبادة عليك ومعنى الثاني قصر المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصرت
الذكر عليه واليه اشار الشارح بقوله اي ذكرته وحده فانه يفيد معنى القصر
بالمرة وانما عبر عن المعنى الاخير للقصر بقوله جعل المخصص منفردا من بين الاشياء
آه اشارة الى انه انما استفيد من تلك العبارة بطريق اللزوم فان مرجع التخصيص
الى ملاحظة معنى الافراد والتمييز كانه قيل خصه بالذكر فصار معناه تميز ذكرك
من بين المعبود من بالعبادة فيكون العبادة مقصورة عليه قال الفاضل اليمني

في تحقيق قول الشارح التخريج على طريقة خصصت فلانا بالذكر تخصيص بتلخيص
في قوة تمييز الاخرة فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا في العرف
حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضمين بشهادة المعنى فيحمل
المعنيان معا وكون الباء المذكورة صلة للمضمن وحده للمضمن فيه اخرى كقولك
في تخصك بالعبادة مثلا نميزك بها تخصصا اياك بك فظهر ان الاشكالة الثلثة من
واد واحد والعجب انه قد نقل عنا الاعتراض على الشارح بان المستفاد من
اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تع ومن ضمير الفصل قصر المسند
على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك بوهم عكسه فيحتاج الى تاويله بوجه اخر
يودي الى المقصد فليس من قبيل خصصت فلانا بالذكر ويعلم من هذا ان ما كتب
اليه من الحواشي في هذا الكتاب ليس له تم ان حاصل اعتراض الشارح على المص
انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر اللفظ على المعنى بحيث لا يتجاوز الى
معنى اخر وهو مما لا يجوز ان يكون بمعنى قصر المعنى على اللفظ بحيث لا يتجاوز
الى لفظ اخر فلا بد في ارادة المعنيين من لفظ واحد كما سوى الشافعي فلذا ان
يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا ويدفع الفساد المذكور
بما ذكر في الشرح فان قيل يرد على كلام المص انه يقتضي ان لا يقع المشترك اصلا
فضلا عن عمومه لتنافي بين التخصيصين وعلى كلام الشارح انه يقتضي ان
لا يقع المترادف لتنافي بينهما ايضا قلنا يعتبر في كل من المشترك والمترادف
حيثية خصوص الوضع بالنظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبقى اشكال قال
والاوجه ان يقال اقول اي في بيان لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال يعود
الاعتراض السابق على ما نقل عن المص اقول يريد به قوله واورد عليه انه اذا
اراد بيده المجموع آه قال المص اما الحقيقة فهو الدعا اقول لكن لفظة على الواقعة
صلة للصلوة غير على الواقعة صلة للدعا قال وهذا جواب حسن آه اقول
لانه اذا تعوض له يرد الاعتراض المذكور بقوله وفيه نظر لان ركاكة الكلام آه
واذا اكتفى بالمنع المذكور سلم عن الاعتراض ويوجب على الخصم اثبات المقدمة
الممنوعة وفيه من البحث ما لا يخفى قال فيه بحث لانه ان اراد بالانقياد آه

اقول

اقول الجواب ان المراد مطلق الاطاعة لكنه مصدق في كل مادة بما ينا سبها فمنى
العقلا بامر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير كما ذكره المص في الصلوة
بوجه ما ذكرنا قوله تع ثم قست قلوبكم بعد ذلك حتى كالحجارة الى قوله وان منها
لما يهبط من خشية الله فانه تع ذم الكفار بعدم انقيادهم لا يليق بحالهم من
امر التكليف ورجح عليهم الحجارة بانقيادها لما يليق بحالها من حكم التكوين قال صاحب
الكشاف الخشية مجاز عن الانقياد لامر الله تع وانها لا تمتنع على ما يريد فيها و
قلوب سولاء لا تصاد ولا تفعل ما امرت به قال لان حقيقة السجود وضع
الجبهة اقول فيه بحث لان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع
مطلقا واما وضع الجبهة فمعتبر في سجود الصلوة قال ابن الاثير في النهاية
سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلوة وهو وضع الجبهة على الارض والخضوع
اعظم منه ثم لما كان في وضع ناصية الراس معنى الخضوع بخلاف وضع سايير
جوانبه سمي سجودا دون وضع سايرها واما ما قيل وضع الجبهة معناه العرفي
واما اللغوي فوضع الراس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة مع ظهور بطلانه بما
ذكرنا افترا على مجمل اللغة لان المذكور فيه سجدا ذا نطأمن وكل ما زل فقد سجد
قال فيه نظر لان الحكم باستحالة آه اقول يعني النظر كونه السجود لغة وضع الجبهة
او لا جبهة لشيء بما ذكره وقد عرفت ما فيه بخلاف ما اذا اريد به وضع الراس
لان للجبال والشجر والدواب رؤسا كما لمن في السموات ومن في الارض نعم
يرد النظر بالنظر الى بعض المذكورات كالشمس والقمر والنجوم وان كان السجود
بمعنى وضع الراس ايضا ويمكن دفعه بالحمل على التغليب فتدبر قال فاللفظ
المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اقول كانه اشارة الى رد ما ذكر
الآمدي في الاحكام والامام الرازي في المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة
ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة او الشرع او العرف وذلك لان الوضع
العلم من الاوضاع المعتبرة بل اقوا ما لانه وضع شخصي تعين فيه الموضوع
والموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره مجازا على ان
الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفي لان اصل العرف ما قبلوه وسلموه ويفارقون

لصلاحة ص

بينهم

كان بحيث فصلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال في حواشي شرح
المختصر وقد صرح الآمدي في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع
اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو ولعله اراد الحقيقة والمجاز اللغويين
على ما يشعر به احتجاجه والا فهو مشكل قال اما حقيقة او مجاز اقول اراد بالحقيقة
مطلق الحقيقة الممتنا ولة للحقيقة المطلقة والمرتجل والمنقول واراد بما في قوله
فحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل والمنقول في مقابلته قال فان قيل
فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة آه اقول هذا الثانية تدل على ان السوال آت
ناش عما قبله وهو قوله فانه اولا بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول اذا كان
اولا بالاعتبار كان الاول عد المنقول من المستعمل في غير ما وضع له وحاصل
الجواب ان الاول وان كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من وجه مجازا من وجه
ومفتقرا الى زيادة بيان احر حكمه بخلاف المرتجل فانه اذا استعمل في كل من المعنيين
يكون حقيقة اما الاول فظاهر واما الثاني فلوجود الوضع وانتفاء العلاقة ولم يفتقر
الى زيادة بيان فلا جرم قسم المستعمل في غير ما وضع له اليه والى المجاز قال بخلاف
المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين اقول يعني ان التسمية بالمرتجل لا تحتاج
الى الاستعمال كالمشترك او يكفي فيه قصد الاوضاع بخلاف الحقيقة والمجاز قال
ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعة آه اقول يعني لا يجب ان يستعمل كل صاحب
وضع ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك لكانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض و
السماء ونحوهما فان اهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا
على ذلك وهذا ظاهر لا يستر وموقوف لا ينكر وليس معنى ان بعضهم كل واحد من
اهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مميز فضلا عن متميز فظهر ان ما قيل هذا
كلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مسفا مطلقا بل مما يستحيل عادة تخلو
الاوضاع المتاخرة عن الفائدة كلام سخيف قال قلنا لفظ المجاز يطلق
عليه وعلى ما لم يصدر بطريق الاشتراك آه اقول يريد به ان الاصوليين
بعد ما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلته المجاز بالزيادة والنقصان
ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى اخر كما ذكره صاحب المفتاح ونسبه الى السلف

بقوله وهو

وزعم ان الاولى ان يعد ملحقا بالمجاز فالمفهوم من كلامهم ان القرية مثلا استعملت
في اهل مجازا ولم يريدوا انها مجاز بالنقصان الا ان يضم هناك مقدر في نظم
الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل اراد وان اصل الكلام ان يقال
اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه
النقصان وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو
الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز فتدبر قال يعني ان الصريح
والكناية ايضا من اقسام الحقيقة آه اقول يعني ان المرتجل والمنقول من
اقسامها قال واحترز بقوله في نفسه عن استناد المراد في الصريح بواسطة غلبة
اللفظ اقول هذا مخالف لما سياتي في التقسيم الثالث ان المجمل ما هو المراد منه
لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني
المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع قال وما يقال من
ان الاستتار والانكشاف يكسب الاستعمال آه اقول قبل القائل صاحب
الكشف وهو انما اعتبر قيد الاستعمال لتحقق ما اعتبر في المقسم وهو وجود
استعمال ذلك اللفظ في القسمين الاخيرين اعني الصريح والكناية كما تحقق في
الاولين اعني الحقيقة والمجاز وان ادرج توهم انه ذكره للاحتراز عما يحمله على المكلف
وهو مردود بمنافاته عدم الاستخراج لان صاحب الكشف جعل فائدة ذلك
القيد الاحتراز المذكور لكنه استدل على وجود القيد باشتراك هذا وذلك
التقسيم بين الاقسام حيث قال ثم لا بد من القيد المذكور ايضا يعني الاستعمال
عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استعمل المراد به بالاستعمال
اي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعمل قاصدين للاستتار فانه
مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معنا ظاهرا في اللغة كما ان
الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة وعند من لم يقل
باشتراطه في الصريح لا يشترط معنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما
وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها سمي كناية ولهذا
يسمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الان الصحيح

هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام والحاصل
ذلك الا باشتراط هذا القيد قال بل وان استحال المعنى الحقيقي اي قوله وميل
صاحب الكشاف الى انه يشترط اه اقول وكذا المحققون لكلام الكشاف ان استحالة
بسط اليد في الجود بالنظر الى من جاز ان يكون له يد سواء وجدت وصحت او شلت
او قطعت او قعدت لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز ارادة المعنى الاصلي
في الجملة وبالنظر الى من تنزه عن اليد كقوله تع بل يداه مبسوطتان مجاز متفرع
على الكناية لامتناع تلك الارادة فقد استعمل بطريق الكناية مرارا كثيرا حتى
صار بحيث يفهم منه الجود من غير ان يتصور يد او بسط ثم استعمل هنا مجازا
في مبدء الجود وقس عليه نظائره في قوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع
والارض بعد ذلك دحاها فان الاستواء على العرش اي الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك
كناية محضة عن الملك وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرع عليها وعدم النظر فيمن
يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد وفيمن لا يجوز منه مجاز كذلك فتدبر
قال ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى اه اقول اراد بكلامه
ما اشار اليه بقوله وشرح هذا الكلام اه ومنشاء النظر الاول قوله والا لكان
المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه لا يقال مراده ان المعنى
الحقيقي اذا حصل للمسمى في زمان اعتبار الحاكم لم يكن مجازا من هذه الجهة فيكون
حقيقة لان اللفظ المستعمل لا نخلو عنها لانا نقول عدم كونه مجازا من هذه
الجهة لا يقتضي كونه حقيقة لجواز ان يكون مجازا من جهة اخرى فح لا يكون حقيقة
نعم لو قال لم يكن مجازا لامكن توجيهه كما لا يخفى ومنشاء الثاني قوله في المجاز
باعتبار ما يؤل حصوله له في الزمان الاتي ويمكن دفعه اولا بان مراد المصنف
بقوله ان حصل له بالفعل في المجاز باعتبار ما يؤل ان كان من شانه الحصول
بالفعل نظرا ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط في هذا النوع وثانيا
ان ما ذكر ليس مجازا باعتبار ما يؤل عند المصنف بل مجازا بالقوة فانه لما قال فارقت
لم يبق فرق بينه وبين اطلاق المسكر على خمر اريقت اللهم الا ان يفرق بين
الاطلاق قبل الاراقة وبين الاطلاق بعدها قال فان قلت فالاستعارة

الى قوله فكيف حصر الجامع في الوصفية اقول ان قيل لم يجز الحصر باعتبار
الجامع في الوصفية فمن اين اخذه الشارح المحقق قلنا من قوله وشرطها ان
يكون الوصف بينا فان اشتراط البينية ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه
فتقرير السوال ان المفهوم من عبارة المصنف حصر الجامع في الوصفية مع ان الاشياء
قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين كما في استعارة التقطيع الموضوع لازالة
الاتصال بين الاجسام المتفرقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها
عن بعض في قوله تع وقطعناهم في الارض امما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة
في مفهومها او شكل للطرفين كما في استعارة الانسان للصورة المنقوشة
على الجدار وتقرير الجواب ان المصنف لم يحصر الجامع في الوصفية بل جعل الاعم
وهو ما حصل الاجتماع كما للتفريق فيما ذكرنا وصفا للملزوم وهو التقطيع وهذا
لا ينافي كون الجامع هو ازالة الاجتماع الذي هو جزء من الطرفين وكذا الصورة وصف
للانسان مشترك بينه وبين المنقوشة وهو لا ينافي كون الجامع شكلا لهما على
ان الشكل داخل في الوصف لما قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان الصفة
الظاهرة المشترك فيها اعم من المحسوس والمعقول كما في استعارة الورد للخد
واستعارة الاسد للشجاع وقد يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك
في الشكل قسما على حدة وتقرير السوال الثاني ان ما ذكره يقتضي ان يكون اللازم
في مثل رايت في الحمام اسدا هو الرجل الشجاع مع انه ليس بوصف الاسد الحقيقي
وتقرير جوابه ان اللازم ليس الرجل الشجاع فقط وهو وصف للاسد والمطلوع
على الرجل باعتبار انه فرد من الشجاع فتوجه البحث بان اللازم الذي استعمل
فيه لفظ الاسد مجازا ان كان المذكور في السوال لزم ما ذكر فيه وان كان المذكور
في الجواب لزم امران الاول ان لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه
لان المشبه بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع المطلق الثاني ان لا يصح ما ذكر ان المعنى
الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للشجاع في
الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل في اللازم من حيث انه لازم بل في فرد منه بقتضى
القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم من اللفظ المستعمل لكونه حقيقة

مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي فمعنى ذكر الملزوم واراده اللازم اراده فرد
من افراده وبهذا ما قال الشارح في حواشي شرح المختصر ان الصفة المشتركة يجب
ان تكون ظاهرة في المعنى الموضوع له ليتنقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الاخر
اعني غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى ان هذا وشبهها لا يوجب
الفهم لكونها مشتركة بل لابد من قرينة خصوص مثلا اذا اطلقنا الاسد
ينتقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه الا ان الشجاع الا بقرينة مثل في الحمام
مثلا فاذا كان المستعمل فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامران المذكوران فليتامل
قال المص واذا عرفت ان معنى المجاز على الطلاق اسم الملزوم على اللازم الخ اقول
ان قيل لم يعرف هذا في الانواع الثلثة الاولى بل فيما سواها لانه قال بعد ذكرها
فلابد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي آه قلنا عرف الامر في تلك الانواع ايضا
وعدم التصريح به لغاية ظهوره فان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى بالفعل
او بالقوة واعتبر هذا الحال التجوز مع انتفاء في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل
له اصلا فانه يحتاج الى البيان قال بل ان يكون اللازم متاخرا عنه في القصد والاعتبار حتى
كانه يحصل عند حصول الملزوم في الذهن ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم
وان كان في الواقع كذلك قال لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع
انفكاكه عن الشيء آه اقول فيه بحث لانه يقتضي احتياج العلة التامة الى
المعلول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا ان يراد باللازم الخارج المحمول مع
امتناع الانفكاك قال وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص اقول اي
الازدواج مع احتمال ان يكون مع الملك وبدونه قال وفيه نظر اقول وجهه انا
لا نسلم ان هذا المعنى الكلي غير معتبر في العقد المخصوص غايته ان يعتبر معه
شيء اخر سوى الملك ولا ضير فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة في كل جزئ قال
وعلى هذا ليس كذلك اقول يعني ان السببية والمسببية ليست بمعنى اثبات القوة
الذي هو معنى حقيقي للاعتاق وبين ازالة ملك المتعة التي هي معنى مجازي للاعتاق
بل بين الغرض من معناه الحقيقي الذي هو ازالة ملك الرقبة وبين معناه المجازي

فيه نبط

فيه نبط بهذا الجواب قال لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي آه اقول
فيه بحث لانه جوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث
قال في جواب السوال السابع ان الغرض من المعنى الحقيقي قد يقام مقامه و
يجعل كانه نفس الموضوع له آه واوجب مراعاة المعنى الحقيقي في الاستعارة
وهو تحكم بحت والا فلابد من بيان سبب التخصيص قال على انا لا نسلم ان الاعتاق
منقول بل هو حقيقة لغوية آه اقول يعني انا لا نسلم انه منقول الى ازالة الملك لا
يجوز ان يكون حقيقة لغوية فيها دون اثبات القوة الشرعية لما عرفت انه
انما عرفه الافراد من الفقهاء ولانه لو كان حقيقة فيه ايضا كان مشتركا
وهو خلاف الاصل فتدبر قال يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك
لانه لحق آه اقول هذا التعليل مع كونه فاسدا في نفسه كما سيظهر عن قريب
غير موافق لمراد المص فانه اراد ان ازالة الملك لما كانت اقوى من ازالة القيد
لم يصح استعارة الثانية للاولى لان احد الطرفين اذا كان قويا يتعين استعارته
للطرف الضعيف ولا يجوز العكس بخلاف ما اذا كانت الاستعارة مبنية
على التشابه فانها يجوز من الطرفين كما سياتي قال المص اعلم ان هذا الجواب
ليس لابطال هذا الايراد وكان هذا الايراد وحيا اقول لان هذا الايراد انما يتوجه
اذا بين وجه تعلق معنى الاعتاق بالمبحث وليس فليس قال وللخصم ان يمنع
ذلك اقول يعني له ان يقول اولا لانه ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد
كيف وقد بقي للملك اثر هو حق الولاء ولا يبقى لقيد النكاح اثر اصلا وكان
قوله لا يبقى اشارة الى ان لقيد النكاح ايضا اثرا لكنه لا يبقى بل يمضي بانقضاء
العدة كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو
ذلك وفيه مباحث اما الاول فلان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال و
لا عبرة ببقاء الاثر في المآل وظاهر ان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه
يستتبعه بالعكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال الثاني بلا مرية واما
ثانيا فلان المص قائل بكون المراد بالملزوم التبعية لكنه ينكر وجوده ايضا هنا
لظهور ان زوال ملك الرقبة لا يتبع زوال ملك المتعة بل الامر بالعكس

قال ولقائل ان يقول قد يكون آه اقول فيه بحث لانه انما يرد على توجيه كلام المصنف لا على مراد المصنف او معنى عبارته كما يدل عليه السياق والسباق ان استعمارة فيما اذا قوي احد الطرفين لا يجري الا من طرف واحد وهو لا يتوجه الاشكال قال فان قيل هذا نظير فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق اقول اي اريق عقيب اليمين بلا تراخ كما يدل عليه الفاء فلذا قال المصنف في شرح الوقاية فان لم يكن اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا اي بحيث يسع وقت الفراغ منه شرب الماء حتى لو لم يسع له بان صب الماء عقيب اليمين بلا تراخ لا ينعقد اليمين قال وفيه نظر اقول وجهه انا لا نسلم انه السابق الى الفهم عند تعذره او ربما يسبق اليه النقيض لما اشتهر به العرف قال فان قيل فيجب ثبوت الحرمة الخ اقول يعني اذا اعتبر السبق الى الفهم وجب ان يثبت الحرمة هنا لان السابقة الى الفهم قال ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متدافعان اقول يريد به الرد على المصنف لكنه ضعيف لان التدافع ليس بين ادعائه وبين نصب القرينة بل بين ارادته وبين نصبها قال ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين الخ اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والظاهر ان هذا الكلام كتحقيق لما سبق بطريق التعليل فكان حق العبارة هكذا فان للمتكلم ولان للمتكلم بلا واو قال بخلاف المقتضى فانه لازم الخ اقول اعترض عليه بان اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحاة فجاز ان يكون المقدر هنا لفظا عاما وليس بشيء لانه اذا كان مقدرا لا يكون مقتضى كما اشار اليه الشارح بقوله فانه لازم عقلي فان المقدر في حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه الكلام ضرورة صحته بلا تقدير في النظم كالزمان والمكان والمفعول به قال قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي الخ اقول فيه بحث لان الوضع النوعي المعتبر في العموم ليس بالمعنى المعتبر في المجاز والاستدلال بعموم النكرة المنفية ضعيف لانها ليست بمجاز للاسبق انها مستعملة فيها وضعت له فالصواب في الجواب ما اشار اليه الشارح في اول البحث ان العموم انما يستفاد من الصيغة و

لا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم لها فليتامل قال اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع اقول قيل لا يلزم من جواز ارادته منفردا عن المعنى الحقيقي جواز ارادته معه لان جواز ارادته في حالة الانفراد لعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف حالة الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغي وليس شيء لان منشاء الغفلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح ان التابع مع قصده او جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلا يجوز ارادته بالتبعية بها او في تحقيق التابعية والمتبوعية قال اورد في المتن من فروع الاصل الخ اقول ان قيل لا يصح تفريع الفرع الثالث على كل الاصل لان قول المصنف لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز فكيف يصح قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس وما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالافهام ضمنا وفرع الفرعين الاولين على الاول والثالث على الثاني هكذا الحب ان يعلم هذا المقام قال لا يقال هذا مخالف لاجماع الصحابة اقول يعني ان الحمل على المس وتجويز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركب من القول بالوطء وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وسيجيء بعدم القائل بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انكم تعترفون في مباحث الاجماع ان مثل ما ذكرتم انما يكون مخالفة للاجماع مردود واذا رفع امر متفق عليه ومختلف فيه كذلك اذ عدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم ليمتنع مخالفته قوله واما ان يتحقق ارادتا الحقيقة عطف على قوله اما ان يتحقق ارادة المجاز قال ولو سلم فخارج عن المبحث اقول يعني لو سلم انه غير موقوف على العربية فلا يفيد شيئا لانه خارج عن المبحث لما عرفت ان النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم ومعنا ليس كذلك اذ يراد المعنى المجازي غايته انه يتناول

الحقيقة والمجاز الاخر قال بخلاف ما اذا امنوهم على الآباء والامهات اه
اقول اورد عليه ان المكاتب اذا اشترى اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت
الامان هنا كذلك واجيب بان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد
ظاهرا وان الامان هل يثبت له بصورة الاسم ابتداء ام لا الا في ثبوت الامان
له من جهة الاب بطريق السراية والكتابة انما يثبت بطريق حكمي لا باعتبار لفظ
يدل عليها قال على ما يتوهم من ظاهر كلام المص اقول فان قوله لفظ المولى
حقيقة في المولى الاسفل وهو الممنوع مجاز في ممنوع المعتوح يوهم ان لفظ
المولى باطلاقه مجاز في معتوح المعتوح وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو المولى
المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المصلان مراده بالمولى
هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله لمواليه قال قلت لكن المراد انه
صار حقيقة عرفية في الدخول ما شاء اه اقول حينئذ لحث اما اولا فلانه معترف
بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة اه واما ثانيا فلان
قوله بخلاف الحقيقة اللغوية اه يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك
وانما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو ما اذا وضع القدمين في الدار ويكون
باقي جسده خارجها بل الصواب في الجواب ان يذكر هنا ما ذكره اتقاني تاويل
قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي ويقال المراد انه فرد من المعنى الحقيقي
العرفي لم يهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما هجر الحقيقة اللغوية بالنظر الى
بعض افرادها فالتحقيق ان لا اضع قدمي حقيقة عرفية في عدم الدخول
مطلقا لم يهجر في فرد من الافراد وحقيقة لغوية في عدم وضع القدم مطلقا
لكنها مهجورة في ما اذا عري عن الدخول ومشتملة فيما قارنه قال فح لا يصح
حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان اقول
ان قيل سيأتي ان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى اقرب المجازات اليها فكان
يجب ان يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان قلنا ذلك اذا لم يدل
دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها هنا ما سيأتي من الاية والاستعمال
قال قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال اي قوله فلا يتحقق بتجدد

الامثال

الامثال اقول فان الامثال عبارة عن المتحدات بالنوع والمختلفات بالشخص و
لاشك ان افراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه انما
يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلا من الحروف نوع من
اللفظ فكلمة متجانسة لامتماثلة قال وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب
عن هذا السؤال وبما قبل اه اقول يعني ان ما ذكره المص من قوله لان الفعل اذا نسب
الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معيارا له اه يتضمن الجواب عن قوله فان قلت
كما ان اليوم ظرف للفعل المتلوع به اه وبما قبل سلمنا اه اما تضمنه الجواب عن
الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف اليه ايضا لكن امتداد
الظرف بامتداد الفعل ليس بحجر والظرفية بل لكونه انتساب الفعل اليه بواسطة
تقدير في دون ذكره وهو مستمر في المضاف اليه واما تضمنه الجواب عن الثاني
فلان لزوم حمله على بياض النهار في الاول لكونه اولى من غيره لانه معنى حقيقي لا يعدل
عنه الا عند تعذره وهنا مطلوع الوقت في الثاني لان ارادة النهار بما امتنعت
ارید مطلوع الان لدلالة الاية والاستعمال قال ودلالة اللفظ على لازم معناه
اقول هذا مرتبط بسوء المص وبما ذكر بعد ايضا غير مختص بالاخر قال وفيه نظر
لما سبق غير مرة اه اقول منشاؤه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون
بطريق المجاز فكونه وارد على المص وعلى ما ذكر بعد ايضا فان قيل كما اول
قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز باريادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليؤول
قول المص ودلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا بانها لا تكون ودلالة على المعنى المجازي
قلنا ياباه قوله وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له
اه والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب الثاني الذي سننقله عن صاحب الكشف
بان يقال ما هو المعنى المجازي وهو حكم متروك المنذور لازم للمعنى الحقيقي غير
موقوف على الارادة وما يتوقف على الارادة وهو كونه لمعنى ليس معنى مجازيا
فلا يلزم الجمع الممنوع قال لا الاشكال الوارد على جواب القوم اه اقول زعم
بعض شراح المغني ان المص اجاب عن ذلك الاشكال باختيار الشق الثاني فقال
لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه بثبت النذر بصيغة

والیمین بارادته لان هذا الکلام من قبیل الانشاء وفی الانشاآت یمکن ان یثبت المعنی الحقیقی وان لم ینو والمجازی ان اراد ولیس بشئ لان اختیار الشق الثانی اعتراف بفساد قولهم انه نذر بصیغة یمین بموجبه والمقصد من الجواب تصحیحه قال قلت فلا یمتنع الجمع فی شئ من الصور آه اقول یدفع هذا بان کلام المصنف مخصوص بالانشاآت الشرعیة التی هی مناط الاحکام بوضع الشارع حیث قال لکن فی الانشاآت یمکن ان یثبت للکلام المعنی الحقیقی والمجازی آه فلا یلزم من ثبوت المعنی الحقیقی فیها بقرینة ثبوته فی جمیع صور الحلف والانشاآت العرفیة قال والاقد نقله صاحب الکشف مع الجواب بوجهین آه اقول کلاهما اختیار للشق الاول تقریر الاول ان استعمال هذه الصیغة غلب فی النذر المجرد فصارت الیمین کالحقیقة المهجورة فلم یثبت بلا نیة وتقریر الثانی ما مر ان ما هو المعنی المجازی لا یتوقف علی الارادة وما هو الموقوف علی الارادة لیس معنی مجازیا فان الشرع لم یجعل یمینا الا عند القصد بخلاف شرعی القریب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم یقصد واعلم ان صاحب الکشف نقل الجواب الاول ثم قال کذا قیل ثم ذکر الجواب الثانی بقوله والجواب الصحیح ان التحریم یثبت بموجب النذر الی آخر ما قال ولعل وجه الاول انه یقتضی ان یحتاج الی النیة فی شرعی القریب لان اللفظ غالب الاستعمال فی الشرعی المجرد وهو خلاف الاجماع قال ومن بدیع الکلام فی هذا المقام اقول انما سماه بدیعا لظهور ان القسم لیس مقصدا للمتعهد بهذه العبارة قال والمراد بالنیة قصد الاطاعة والتقرب الی الله تع اقول فیه بحث لان اصل الحدیث صرح بان النیة فی الحدیث محمولة علی المعنی اللغوی لیتاتی تطبیقه لما نحن بصدده وتقسیمه الی من کانت هجرته الی الله تع والی رسوله ﷺ والی ما یصیبها او امرأة ینکحها فانه تفصیل للمجمل السابق فلیتامل قال اما اولا فلانا لانم ان الثواب مراد بالاتفاق اقول یعنی ان ثبوت الثواب اتفاقا لا یکفی فیما هو المقصد وهو عموم المشترک بل لابد ان یکون الثواب مرادا بالاتفاق لیتحقق عمومه بمعنی ارادة معنییه وعموم غایته عدم الثواب اتفاقا وهو لا یقتضی کونه مرادا بالاتفاق قال واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال علی العموم مشترک الالزام آه اقول یعنی انکم وان ادعیتم

بالاعمال

بالاعمال حکما لکن لما اردتم باحکم الثواب والعقاب لزم تخصیص الاعمال بما له ذلک قال بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه اقول فیه بحث لانه اذا کان موضوعا لذلک کان مشترکا لفظیا لان الصحة والفساد بمعنی سقوط القضاء وعدمه اثر للفعل ولازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب کما هو مذهب اهل الحق قال الا انه اذا اجری علی ذلک فرق بینهما اقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ یوجب الفرقة والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام علی هذا ولا یرجی بقیت مظلومة معلقة فیفرق القاضی دفعا للظلم قال ولهذا یصح شری ابنه وبنته اقول ای لکونه غیر منافٍ للملک یصح شراء ما حتی یملکهما بالشری ثم یبطل الملک للعتق علیه بخلاف نکاح المحارم حیث لا یصح اصلا ولا یترتب علیه حکمه قطعا قال اورد البیان فی نوع الاستعارة آه اقول یعنی ان الکلام وان کان فی مطلق المجاز لکنه اورد البیان فی قسم منه للتمثیل والتوضیح لان الداعی مختص بذلک القسم قال ای المحسنات البدیعیة من المقابلة آه اقول قیل بیان المحسنات البدیعیة هنا بالمطابقة والمقابلة لیس بکما ینبغی لان کلام المصنف فی الدواعی اللفظیة وهما من المعنویة ولیس شئ لان الدواعی اللفظیة یجوز ان یتناول المحسنات المعنویة فانک اذا قلت اکرمت الاشراف لاجل حصول الطباق بحسب لفظ الاکرام ولو قلت قصدا لمعنی الطباق قال المصنف قلنا ما کانت القرینة مذکورة ارتفع الاخلال بالفهم اقول هذا دفع لقوله بل قال المجاز ظهر بالفهم وقوله ثم اذا کان المستعار منه آه دفع لقوله کیف یکون دلالة اللفظ المجاز اوضح قال ان اراد بالمعنی ما یقصد باللفظ اقول یعنی قوله فی الجواب اشهر المحسنات المتصفة بالمعنی المط قال فیکون اخص مما هو مصطلح النحاة اقول فانهم یریدون باسم الجنس ما یقابل العلم قال لا نقال فیلزم تقدیم الفعل علی المسح اقول یرد علی ما یفهم من قوله تعدد الافعال بحسب المحال لا یوجب ان یتقدد فی الکلام متعددة یعنی ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت فی الکلام یجب تقدیم بعضها علی بعض فیلزم منه تقدیم الفعل علی المسح فی آیة الوضوء لانها مستقلان وحاصل الجواب منع استقلالهما وتعددهما لان المسح راجع الی الفعل فهو سوء فی الحقیقة قال والاخر ضعف الوجهین اقول یعنی الجواب والمعارضة اما ضعف الاول

اقول ٥

فلان كفء الوظيفة هو الفعل وكعدم المسح رخصة اسقاط لا يوجب اتحاد الغسل
والمسح وارتفاع الاثنينية بينهما وذلك ظاهر واما ضعف الثاني فلانه لا يدفع
السؤال الوارد على ما سبق قال والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة
الفاء الجزائية آه اقول فيه بحث اما اولا فلانه خارج عن قانون المناظرة لان
حاصل اصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق السند واما ثانيا
فلانه ان اراد بكونه من غير تراخ وجوب الاتصال فليس ذلك مرادا للقائل ليفيد
منعه والا لزم اشتراط الموالاة كما هو مذهب مالك فان حكم المعطوف على مدخول
الفاء حكمه ايضا ومخالف لما صرح به فخر الاسلام حيث قال حتى ان المعطوف بالفاء
يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان قطف وان اراد به عدم تخلل زمان طويل
بينهما بحيث يعد متراخيا في العرف ايضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف
الفاء للتعقيب فلذا ادخل في الجزاء وقال فخر الاسلام الا ترى ان الفور يستعمل
الفاء في الجزاء لانه مترتب لا محالة فليتامل قال واما الحل فهو ان الاختلاف
المذكور مبني على ان تعليق الاجزئة بالشرط عنده على سبيل التعاقب اقول لفظة
عنده غير واقعة موقعها لان الامامين لا خلاف لهما في الترتيب اللفظي وانما موقعها
بعد قوله كذلك في قوله كان وقوعها ايضا كذلك قال ثم المصر انما يوثر اذا كان
متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجارة متفرقا متراخيا مع سكوت
اقول فيه بحث لان المتبادر من قوله متفرقا متراخيا مع سكوت ان لا يكون بين
السكوت فاصلا وليس كذلك بل صرح في شروح الجامع الكبير وتلخيصه ان
في صورة السكوت يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجانا لان زعمه
معتبر في حق المقر عليه للبعض المعتق الثابت قال لا على قوله لا بتقدير
مثله على ما ذكره المصنف اقول لانه يقتضي ان يكون مقابل الشيء مصدره قال اما اولا
فلان عطف الجزء على الانشاء وبالعكس شايع آه اقول هذا خلاف ما ذكره في المطول
في بحث وصوحبيبي ونحو الوكيل فان وانت خبير بان ليس الاشكال عليه لانه لانشاء
العتق اقول لم يقل ليس الامر بالاشكال كما قال في الصور التي بعده من الوارد
فيه ايضا صورة الامر لان المقصد ثمة ليس الامر بالاشكال بل تحصيل البشارة له

خلاف

تخلاف ما بعده من الصور قال قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير
الواو آه اقول لم يعطف قوله لا وجه لاثبات الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو
بل وسط بينهما قوله ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله لان انتفاء وجه اثبات
الشركة فيما ذكر انما يترتب على جعل هذا في حكم المنقطع دون خصوص جعل ثم بمنزلة
السكوت فلو عطف عليه لفهم هذا قال التعليل المذكور يخص الانشاء اقول
لا اختصاص له به لان حاصل كلام المصنف ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم
فقط لزم ان يكون في الانشاء ايضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن المتكلم في الانشاء
وسوبط لانه ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطلقا
قال المصنف اي الانشاء لا يحتمل التدارك اي قوله والانشاء لا يحتمل الكذب اقول
فيه بحث لانا سلمنا ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك
لا يجب ان يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل المحررين لفظ
لفظ الغلط مكان الكذب وقال فخر الاسلام واما الانشاء فلا يحتمل تدارك
الغلط فالصواب ان يقال السر في عدم قبول الانشاء التدارك والابطال
ان اللفظ الانشائي اذا اصدر لا يتخلف عنه موجبه لما عرفت انه ايجاد معنى بلفظ
يقارنه في الوجود فبعد ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بخلاف الاخبار لجواز
تخلف مدلوله عنه قال المصنف وقال زيد باع مني او وهب لي بعد القضاء اقول
قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى
يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي
بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما مساومة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره
في هذه الصورة قال وح فلا حاجة الى ما يقال من ان النفي منا لتاكيد الاثبات
آه اقول اعلم ان المقر اذا بدا بالاقرار ثم نفى بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد ملكت
لي قط فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضي عليه لان قوله ما كانت لي قط كاذب
في نقض القضاء قوله لكنها لعلان كلام مبتدا مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان
مصير لتوقف اول الكلام عليه ويصير اكثر واحد فيكون اقرارا بالملك للغير بعد ما
انتفى ملكه وعاد الى المقضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو

اتفاقا واما اذا ابدا بالنفي فكذلك عندنا
وعند زفر ان اقر بعد ما انتفى ملكه صح

فصل الاقرار عن النفي واجاب صاحب الكشف اولا بما حاصله ما ذكره الشارح بقوله
لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير آه ولما كان هذا الجواب ضعيفا
اوضح عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكون الدار لزيد لاعم السلب
العام عن نفسه مما لا يخفى على المتامل المنصف اجاب بوجهين مذكورين سابقا
مدارهما على كون قوله لكنا لفلان كلاما مبتدا مقطوعا عما قبله بعد تسليم عدم
المغايرة فكانه قال لانم انه كلام مبتدا مقطوع عما قبله قوله لانه ليس ببيان
مغير قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه كلاما مبتدا مقطوعا عما قبله وانما
يكون كذلك لو اريد بما قبله معناه اللغوي الظاهر واعتبر مستقلا وليس كذلك
بل هو لتاكيد الاثبات عرفا وما ذكر تاكيد الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا
يكون له حكم نفسه ولو سلم انفراده حكم نفسه لكنه لما كان لتاكيد الاقرار كان
موخرا عن الاقرار معنى اما لان التاكيد ابدا يكون بعد المؤكد واما لان المقر
قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا جعل الاقرار مقدما و
الكلام يحتمل التقديم والتاخير كيف لا والقلب باب واسع مقبول ولا
يحتمل الالغاء فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر انه يحتاج اليه بل لا
تعويل الا عليه قال بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين اقول نقل
عنه رحمه الله انه قال هذا الذي ذكرنا ان عدم الاستدراك انما هو على تقدير الطلاق
النكاح هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل
وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان
كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه واجيب عنه بعض الافاضل
بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب
بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد
الاحتراز عن مقيد اخر وانت خبير بان مجرد نفي القيد نفي المقيد باعتبار القيد
بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا
بقيد اخر سوى هذا وكفاه النفي راجعا الى القيد مما شهد به نقل اهل العربية
واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لانم ان قوله

لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه لكونه غير متسق
بل هو نفي مقيد واثبات مقيد اخر قال ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل
اعتقت هذا آه اقول يمكن ان يقال المقصد من الوجه الاول الاشعار بان البحث
لو كان بين الاول والاخيرين في صور الاثبات كما لزم ان يكون كذلك في هذا
حيزا هذا وهذا فيلزم ترك الاول فلم تقل به لما يلزم وكل على انه لا يجب جريانه في
في ذلك لجواز ان تختص بامثال تلك الصورة ويستفاد حكم اعتقت هذا وهذا
او هذا من علة تامة مشتركة بينهما وهي ما افاده الامام فخر الاسلام ونقله
الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين آه واما مسئلة
اليمين فالقياس فيها ايضا ما ذكره وهو قول زفر لكنهم اختاروا الجواب الذي
ذكرناه ما ذكره ايضا في شروح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة او منكرة في موضع
النفي فاوجبت العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا
هذا فلما قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وحصر بالجمع فصار جامعا له الى النفي
في واحد فتارك الثاني وحانث كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي
يوجب الانحلال في الحنث والتفرق يوجب الافتراق يقول والله لا اكلم فلانا
وفلانا لا يحنث الا بتكلمهما ويقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فانه يحنث بكلمة
يوجب الحنث فكذلك صار الجواب ما ذكرنا قال ومقتضى كلام الامام السرخسي آه
اقول يعني ان مقتضى قوله وهذا خلاف مسئلة اليمين فان الحصر يصلح للاثنين
ان يكون التخيير في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا بين الاول والاخيرين وقد
ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسي حيث قال بعد ما نقله ولا يخلو هذا
الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قال وللمتامل ان يقول على الوجه
الاول آه اقول يجيب بان المعطوف بالواو في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث
بعد عطف الثالث على الثاني بالواو ولهذا لم يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول بل على
المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشف في بيان معنى الواوات
في قوله تع سواء الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال واما الوسط فمعناه
الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد

بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد
الصوري وحي يصير هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذان يقتضي خبرا
مطابقه في التثنيه وهو حران لاحروهر كما ذهب اليه الشارح وتظيره ما يسمع من
ائمة النحو انهم يقولون في حلو حامض في قولهم هذا حلو حامض ان ضمير المبتداء
ليس في شيء منهما والا لزم التناقض بل في المجموع من حيث هو وان اردت ان
تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت مرّ فانهم اعتبروا المتعدد صورة متحدا حكما غير
ان هذا في الخبر وما نحن فيه في المخبر عنه والعرف بالواو وعدمه لا يجدي نفعا و
ليس بشيء لان قياس ما نحن فيه على الاية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول
والاخر لكونهما متقابلين جعلهما الواو التي بينهما في حكم صفة واحدة وكذا الظاهر
والباطن واما الوسطي التي في والظاهر فقد جمعت بين المتقابلين الثانيين
وبين المتقابلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير
لا يناسب ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الاية الكريمة فان جعل المتعدد
في حكم الواحد فيما ليس بواسطة الواو بل بمعنى في نفس ذلك المتعدد وهو مفقود
فيما نحن فيه فلا وجه فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد
صورة ومعنى فلا وجه لان يصير هذا وهذا بمعنى هذان واما التنظير بما يسمع
من ائمة النحو فابعد من الاول لان حلو حامض متحدان معنى قطعا مفهوما
مرّ فابين هذا مما نحن فيه قال وعلى الوجه الثاني لا يتم ان قوله وهذا ليس بمعبرة
اقول اجيب بان معبرية الثالث يتوقف على عطفه على الثاني مفهوما وفيه
النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا
ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه فان المعترض يمنع عدم مغيرية الثالث
ويبين التغيير بطريق السند على وجه لا يشتبه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة
فيه بهذا الاسلوب وقيل لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد
فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات مجيء العمرو ومجيء زيد على حاله
بلا تفاوت ولا دخل له في المقصد لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره خاليا
واما قوله فانه لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده فامر خارج

عن معنى الواو

عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التعبيرات والا لزم ان يكون منطلق مغيرا
لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت الله
منطلق ليس لك ذلك ولا يخفى ان هذا هو المكابرة فان المثال لا يطابق الممثل
للقطع بوجود التغيير في الثاني دون الاول لان الثالث اذا لم يعطف بالواو
كان التخيير بين الاول والثاني فاذا عطف الثالث على الثاني كان التخيير
بين الاول والاخيرين بلا مرية واما قوله فانه اذا لم يكن آه مما لا ينبغي ان يلتفت
اليه قال كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك آه اقول كلامه
هناك صريح في ان مراد صاحب الكشاف ان او في الاية في سياق النفي فكان
الواجب ان يقيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دلت على ان المراد
نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في انه مراد وان او في الاية ليست
في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بقرينة بلا
احتياج الى القرينة حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين
على الاخر بالواو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف بالواو
نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وهنا قد تعذر الاول
للزوم التكرار فتعين الثاني لتخصيصه ان العموم انما سوغ في العطف بالواو لا في
عطف النفي بالواو فقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر والا في التحقيق
فكسبت خبر لم يكن المحذوف على معنى لم تكن امنت او لم يكن كسبت هذا كلامه اقول
والصواب ما قال هناك اما اولا فلان عطف كسبت على امنت لا ينافي كونه كسبت
خبر لم يكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق فان كسبت
مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على امنت ولم يكن المقدر معطوف على لم تكن
المذكور عطف المفردات على المفردات واما ثانيا فلان او في مثل لم يكن امنت
او لم يكن كسبت ايضا يفيد عموم النفي لان مدخول او يعتبر في البين حشوا
ويجعل او واقعة في سياق النفي حكما ولهذا قال في تلخيص الجامع الكبير لو قال
والله لا ادخل هذه الدار ولا اخرج منها فدخل احديهما بر لان المراد ذكره في المختص
في الاثبات ويعم الامر او في النفي وليعلم انما او كغير او اية التكفير قال فلو قال

والله لا اوخل هذه الدار او اوخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اقول قال صاحب الكشف
وتبعه الشارح قال اصحابنا اذا قال والله لا اوخل هذه الدار او اوخل هذه الدار الاخرى
ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاول او لا وان دخل الاخرى اولا
بر في يمينه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل
الغاية لانه كلم فتركت للحقيقة وحملت على الغاية مجازا كذا ذكره في عامة شروح الجامع
الان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف
على الاثبات وبالعكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا
اقول فيه بحث لان تعليل تعذر العطف بانتفاء الازدواج بين النفي والاثبات
لم يذكر في شرح من الشروح المذكورة فضلا عن عامة الشروح كيف وقد ذكره في النخبة
وشرح الهاشمي وغيرهما من المشاهير ان او واو اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما
ازدواج فان كان احدهما نفيا والاخر اثباتا وان لم يصلح المذكور اخرا غاية
للمذكور اولا حملت عليها لمناسبة بين التخيير والغاية وكانت بمعنى حتى كما في
قوله تع ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم وان لم يصلح غاية حمل على
التخيير وهو الحقيقة من غير ازدواج بينهما وانت خبير بان هذا الكلام بعدما
افاد عدم تعليل التعذر بما ذكر كما هو الظاهر وتجويز العطف مع انتفاء الازدواج
كما هو خلاف ما نقل عنهم لان التخيير الذي هو المعنى الحقيقي لا يكون الا في العطف
وقد قالوا بعد سلب الازدواج وان لم يصلح غاية حمل على التخيير وهو الحقيقة
من غير ازدواج اه وقد وقع في فصول البدايع في تقرير هذه المسئلة من الاقوال
ما لا يقف الناظر فيه الا على سفوة واختلال قال فدخول الجنة لا يصلح منتهى له
اقول اي للاثبات عليه بان ينقطع بدخولها وهو بط لان الاثبات عليه حين
دخولها يزداد ويتقوى فكيف الانتهاء والانقطاع قال وقد يقال ان المصدر
اعم الاسمان لاحتمل الامتداد اقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد وبتجدد الامثال
وهذا قال وما ذكر المصنف اقرب قال وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتقدم ثم تقدم
من بعد غير مصراح فقد بر اقول قال فخر الاسلام واما الفاء فانه للوصل و
التعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان

لطف

لطف هذا موجبه الذي وضع له فقط ان التراخي بمضي تخلل زمان لطيف غير منافي
للتعقيب بل المنافي له التراخي بمضي تخلل زمان طويل بحيث يعد في العرف تراخيا
وبهذا يظهر ان منشاء الايراد الغفلة عما قصده فخر الاسلام واراده وان الجواب
المذكور بين ليس بصواب فتدبر قال مع محمد بن الحسن ممن يوخذ منه اللغة
اقول فيه بحث لانه لا تحتمل ان يكون تعريضا له وايراد في كتبه الشريفة لبيان
الاحكام لما صدر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم وتظاير له كثيرة ذكرت
في الهداية وغيره في مسائل الطلاق وغيرها قال اي طلب المعونة في
على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت اقول طلب المعونة في المثال الاول
ظرف واما في المثال الاول ففي سبيل التشبيه والمجاز قال فظهر ان ما ذكره في الكشف
من ان الفعل يتناول المصدر لغة اه اقول هذا مخالف لما قال في بحث الاقتضاء
رادا على من قال ان المصدر في لا اكل ليس بعام اذ لا دلالة في الفعل على الفرد
بل على الحقيقة والماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف
المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان المصدر هنا
للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية و
لهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع
انه لو قال ان خرجت فعبدي حر وهو في السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان
ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قال
واشار في المبسوط الى الجواب اه اقول يمكن ان يدفع بان اختلاله على تقدير
تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا
اذا قدر هكذا الا خروجا بان آذن لك لا يقع اختلال اصلا بل الجواب
انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي اخر
ايتان او في جانب حديث وفي اخر حديثان لا تترك الاية الواحدة ولا الحديث
الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى سالمة عن المعارضة
وكذا الحال في الحديث قال فقد ثبت بالسنة المشهورة اه اقول ان قيل لا دلالة
في الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانهما اسمان

للمجموع

فلو لم يحمل على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة قال وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب اقول اعترض بان الخلف لا يلزم ان يكون على صفة الاصل فان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من تقرير فخر الاسلام حيث قال وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تخصيص يدل على بقاء الباقي على ما كان فان معناه ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة فيكون تخصيصا وكل تخصيص يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر وعدة الامة وحد العبيد وكان الاستيعاب في الاصل شرطا فيبقى في الخلف كذلك لوجود التخصيص بخلاف مسح الخف والغسل اذ لا تخصيص في ذلك مع ان التخفيف ثمة قال واعلم فعلم المرء ينفعه اقول احترز هذا المصراع ان سموح مانع كما قدرا ولا يخفى ان استعمال هذا المصراع هنا في غاية اللطف ونهاية الحسن فان قوله فعلم المرء ينفعه بيان سبب للجث على العلم في الظاهر واورد امثال هذه الجملة المعترضة بالفاء في التحقيق للابرز والاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء قال ويخالف هذا ما روى ابو يوسف عن محمد رحمهما الله تع اقول يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب معارض فان التعويض لما كان مما يمتد فيه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة ممتدة فاذا تعلق مدة ممدودة لا تترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التعويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى قال فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات اه اقول اذا قال انت طالق في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم وذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية في شرح الزيادات واذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق منه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال و

المقارنة

المقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده لعصر في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تع به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها لتحقق الشرط ابطال للايجاب فكذا اذا اضاف العلم فلا يصح وصفه تع بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا اقرا قوله تع فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تع قدرنا ما من العابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري تع بضدها وسوط وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها نصا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية هكذا اجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قال وجوابه ظاهر عند علماء الساده اه اقول الجواب ظاهر اذا كان الشرط لمجرد استعماله فيما ليس بقطعي بخلاف ما اذا قيل ان اذا في الست قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة في الست وهذه علامة ان وخاصيتها فيكون بمعنى ان كما ذهب اليه الائمة و ساير علماء الاصول واجاب بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل لتحققها فرد ولان لتحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كما لا يشتبه على من له انصاف كما مر في موضعه وبيانه ان تحققت يلزم الاشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان قال ولقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه اه اقول يمكن ان يدفع بان المراد بالكيفية كيفية بعض الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب بل العمل مستقل بدركه كخلاف البرجمية والسنوية وكونه واحدا واثنين وثلثا فانها امور لا تحال للعمل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف قال ويطلق في انت طالق كيف شئت

وبقي الكيفية اقول فيه اشكال وهو ان كيف شئت قيد طالقة وغيره لغو مرة فكيف يعطي ما قبله حكم ما قبله ولعل هذا هو السر لما اختاره الامامان قال ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها آه اقول اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا الا في صورتين وقال الشافعي لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشائخنا بما نقل اثره لكن يرد عليه اعتراضه بل الجواب انها ليست كنايات عن الطلاق فان نسبة الكناية الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق اذ الكنايات عن الطلاق مجازية لا نها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها ولهذا قلت في مرقاة الوصول ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ كنايات حقيقة قال وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اقول اي احتمال التخصيص ان كان عاما واحتمال التاويل ان كان خاصا وهو اي احدهما يفني على سبيل منع الطلود ون منع الجمع فان احتمال التاويل والتخصيص ربما يجتمعان في العام قوله والا اي وان لم يفسر باحدهما بل اعتبر التخصيص والتاويل معا في النص فلا يكون شئ من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال وكذا من كلام المصنف ما يدل على هذا اقول اي على كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال لئلا يجري الوضوح دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور اقول فيه بحث لان الزيادة لما جيئت يكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور والوضوح فالوجه ان يقتصر على الدليل الثاني قال قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح له آه اقول ذهب بعض الاصوليين الى ان ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق فانك اذا قلت رايت فلانا حين جاء القوم كان قوله جاء القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وبعضهم اي ان ازدياده عليه بان

يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعي ينضم اليه سباقا او سياقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل سياقه وسوقه له ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الفرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانه بمائلان ولم يعرف سوا بدون قرينة فاختار المصنف الاول وان اختار صاحب الكشف الثاني قال اي سمه قطعا ويقينا اقول لا وجه لذكر اليقين في شرح قول المصنف والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين وقد صرح به المصنف في اخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع فتدبر قال والصحيح ان كلا منهما قد يفيد القطع الى قوله مما يعضده دليل اقول فيه بحث لما سبق في بحث الخاص ان الاحتمال اذا كان ناشيا عن الدليل كانت الدلالة ظنية فلا يكون اللفظ نصا بل ظاهرا والكلام فيهما بل الصحيح ان كلا منهما ما بقي على حاله يفيد القطع وان عرض ان كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل لا يفيد القطع فتدبر قال اي المراد من اللفظ آه اقول ارجع ضمير قوله واذا خفي الى المراد وضمير نفسه الى اللفظ لان المتعارف عند الاصوليين ان الخفي ما خفي مراده لعارض غير الصيغة فهي مقابلة بحيث يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السوال والجواب فمن ارجع الضمير الى المراد فقد بعد عن المراد قال فان قيل مقتضى الظاهر معلوم آه اقول بعد ما ذكر ان الصيغة المذكورة في الجناية تدل على التكلف والمبالغة في الظاهر ظهر ان ضمائر المراد لنفس الصيغة لا لعارض فعلم انها من قبيل المشكل لا الخفي فلا حاجة الى هذا السوال والجواب ولا وجه للتحقيق الذي ذكره بل التحقيق ان من لم يعتبر المبالغة في الصيغة ومن الشافعية جعلوها بمعنى فاغتسلوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الكم ومن الحنفية حتى اوجبوا طهارة الظاهر من وجه كالفم والانف عالا حرج فيه وبعضهم باعتبار الكيف ومن المالكية حتى اوجبوا الدلك فليتامل قال وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز اقول فان الف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف اوسط من قال مثلا وكذا اللام اسم موضوع لحرف اخير منه مثلا

الى غير ذلك وما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات حتى لا يحتاج
الى هذا التكلف لان المسطورة في كتب القوم والمتعارف عندهم اخذا من
قوله ﷺ من قرأ حرفا من كتاب الله تع فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول
الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف قال وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا
من المعطوف فقط اعني الم الساكن لعدم الالباس اقول لما كان القائل بوجوب
الوقف مستدلا بوجه اخر ايضا وسوانه لو لم يجب لعطف قوله تع والراسخون
على الله فيكون ﷺ امنا حالا لمعنى قائلين ذلك وهو غير جايز لانه اما حال عن المجموع
فيلزم ان يكون الله تع قائلا امنا كالراسخون وهو ظاهر البطلان او عن الراسخون
فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو خلاف
قاعدة العربية اه قال الشارح اي في جوابه باختيار الشق الثاني بناء على ما تقرر
في قواعد العربية ايضا من جواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا الباس
كما في قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي حال كونه يعقوب ناقله
نظهور ان ولد ابن بنيم عد انما هو يعقوب دون اسحق قال ترجمة هذا الكتاب
البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض اه اقول فيه بحث
لان هذا البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان الدلائل العقلية
لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيد بقرائن
مشاهدة او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فيكون من المبادي الكلامية
لاصول الفقه فينبغي ان عد من مسائل الاصول كسائر مباحث الدليل
وكثير من مسائل العربية على ما ذكره في مختصر ابن الحاجب مع ما ان كون
اعتراضا على ما ذكره وجوابا عنه بل الصواب ان يكون ما ذكره الشارح بقوله
والاشبه اه قال بيان وجه تعقيب المصنف البحث الاول بهذه المسئلة بنوع
تغيير بان يقال وانما عقبه بها لانها كالاعتراض عليه مع الجواب والله اعلم
بالصواب قال وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواتر الخ اه اقول فيه اشكال
لان الاحتمال في الحد على وجهين احدهما احتمال حكمه ان لا يطابق الواقع
والثاني احتمال كل من لم فيه لغير ما يتبادر منه والمتواتر انما يدفع

الاحتمال

الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وحله ان
الاحتمال الثاني مستلزم للاول وذلك لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغدا موجود
فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان اراد وامن السداد او الموجود
معنى غير المتبادر لزم الكذب لان التبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة
المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب وبها يجوز
لما تقرر في موضعه ان المجاز يفارق الكذب بنصب القرينة وبعدمه والموقوف
من انتفاء القرينة فيلزم الكذب بالضرورة قال الاول ان كلام المصنف اي قوله
وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى الموقوف له من ذلك اه اقول يرد على كل من
الكلامين بحث اما على الاول فلانه اذا ارتبط بما ذكره في الظاهر والنص
يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الاشارة وكذا بين النص وبين
العبارة واما على الثاني فلانه يقتضي ان لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا
اصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة وتظهر الاعجاز ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص
حقها ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودة اصلا لا يعتد به
على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والمعقول بثبوت الحكم المدعى بما
لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الفساد وقولهم كم من شيء يثبت ولا
يقصد ليس في مثل هذا المقام اذ المراد بالقصد القصد اصالة فليتامل
والحق الصواب ان يختار هنا ما اختاره المصنف في النص ما اختاره بعض
الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه قال الثالث ان الثابت
بدلالة النص اه اقول قال اعرابي لرسول الله ﷺ هلكت واهلكت فقال ﷺ
ما اوصنعت فقال واقعت امراتي في نهار رمضان متعمدا فقال ﷺ اعتق
رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال ﷺ صم شهرين متتابعين فقال
هل جاءك ما جاءك الا من الصوم فقال ﷺ اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد
فاراد بعضهم النظم معنى قوله ﷺ اعتق رقبة صم شهرين متتابعين اطعم ستين
مسكينا وبالعلة تمسك حرمة الصوم وبالمنطوق افاد الصوم بالجماع و

قوله كوجوب الكفارة آه مثال للثابت بدلالة النص فان علة وجوب الكفارة
في الجماع لما كانت شيئا المهتك ووجدت في الاكل والشرب حكمنا بوجوبها
فيهما وعالم يظهر عندنا عدان ذهب لم الحكم به واجيب عنه بان كونه العلة خلبت لانفهم
كسر من ذكر ان الحكم في المنطوق لاجلها هم بل غير المفهوم انما سوينا الحكم
بها في غير المنطوق مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما
الاشتباه في ان تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس الجماع على الصوم
او بالجناية المقيدة بالوقاع اقول فيه بحث لان الاشتباه في غير المنطوق
انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان
لمجرد افساد الصوم لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان لافساده بالوقاع
لم يجب فتدبر قال والحد في اللواطة اقول اي كوجوب الحد في اللواطة عند
الامامين لكونها في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى دون
الامام لانها ليست في معناه اذ ليس فيها اضاعة الولد واشتباه الانساب
بل يعذر بالاحراق بالنار في رواية وعدم الجدار عليه في رواية والتكنيس
من مكان عال باتباع الاحجار في رواية قال كما تفرد الاب بالانفاق
اقول فان في قوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انفراد
الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه
النسبة اي كون الولد منسوبا اليه والام شاركه احد في هذه النسبة فلذلك لم يجب في
حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على المولى بملك شاركه احد فيها لاختصاصه
بنسبة الملك اليه اقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فانه في
المقام الخطابي يفيد التخصيص فتدبر قال واستغنى اجر الرضاع عن
التقدير اقول فان في قوله تع فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن بالمعروف
اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا تحتاج الى بيان
التقدير بالكيل والوزن لانه تع اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل
انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والقدر كما
قال عم لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف

قال

قال ولهذا اضفى اقل مدة الحمل آه اقول فان في قوله تع وحمله وفصاله ثلثون
شهرا وقوله وفصاله في عامين اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
لانها الباقية من العامين قال وتحقيق ذلك آه اقول يريد ان المصنف
خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين قال فتبين ان طلاق
الفقراء عليهم مع كونهم ذوي دينار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم آه
اقول فيه بحث لان زوال الملك انما فهم من قوله تع اخرجوا من دياريهم
واموالهم والمفهوم من الفقراء عدم ملكهم وسياقه لزيادة تحقيق
قال وفيه نظر لان الثابت بالاشارة آه اقول تحقيق المقام ان زوال
ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تع للفقراء بل باشارة قوله تع
اخرجوا من دياريهم واموالهم فان زوال ملكهم عن اموالهم وان كان
مدلولا مطابقيا له لكنه لم يسق له فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما تم الكلام
الا باخره وكان الصلة مما يجب ان يعلم قبل التكلم اعتبر اولا زوال ملكهم
ثم اطلع عليهم الفقراء واشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة
لازم متاخر بحسب مدلول الكلام فليتامل قال لكن للخصم ان يقول امر الله تع
بالصيام بعد الامحاء اقول الجواب عن الاول انا لا نم انه اسم للركن
لا للشرط لكن للركن المقارن بالشرط فاذا تاخر الركن بمقتضى كلمة ثم تاخر الشرط
بالضرورة وعن الثاني انا نقلب الكلام ونقول ينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي بعد جزء بل اجزاء من الفجر بمقتضى كلمة ثم ولكن
يكفي الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من النهار
حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الان
او يقارن باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر قال بخلاف حديث
العسيف اقول العسيف الاجير روي عن ابي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما
ان رجلين اختصما الى رسول الله ع فقال احدهما اقض بيننا بكتاب الله
وقال الاخر اجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله واذن لي ان اتكلم
قال ع تكلم قال ان ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامراته فاخبروني ان

على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وجارية ثم اني سألت اهل العلم فاخبروني ان على ابني جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امراته فقال عم اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله اما غنمك وجاريتك فرد عليك واما ابنك فعليه جلد مائة وتغريب عام واما انت يا انيس فاغد على امراة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها قال والاية بين الحفر والاباحة بكونه صغيرة اه اقول يرد عليه انه اذا كان صغيرة لم يحج المنعقدة اليه الكفارة لانها تزول بالصلوات الخمس والجمعة وصوم رمضان كما سياتي قال قد خص منه البعض كالشرك بالله تع بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع اقول اراد بالكتاب قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ومنها بحث اما اولا فلان الشرك انما خص اذا لم يتناول الحسنات للاثم واما ثانيا فلان المخصص الاول يجب ان يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق حتى لو كان المخصص الاول منفصلا لا يعد في الوقف مخصصا بل ناسخا وظاهر ان الايتين ليستا بمتقارنتين وان الاجماع متراخ عن الاية المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عم ويمكن ان يجاب عن الكتاب بما سبق ان التاريخ اذا جهل حمل على المقارنة فتدبر قال وفيه نظر لان المصدر هنا للتاكيد اه اقول جوابه ان سلمنا ان المصدر موضوع للجنس لكنه تحمل غيره حتى انه يصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تع ان نظن الا ظنا فلو لم تحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المحمل لما ذكر في الجامع فانه لما كان محتملا صدق من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر هنا دليل على العموم كالاستثناء والحاصل ان المصدر المذكور هنا في سياق النفي يفيد العموم قطعا فاذا كان تاكيدا للمصدر الضمني حمل ايضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة قضاء وديانة فتدبر وهذا هو التحقيق لمذهبنا لما قال في فصول البدايع ان لا اكل او ان اكلت لتفي نفي للحقيقة فلا تحتمل اثبات بعض افراده للمنافاة

الظاهر

الظاهر فلو نوى ما اكولا دون ماكول فقد نوى ما لا تحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيا او لا اكل اكلا اذ قد يقصد به عدم التعيين لما سوى معين عند المتكلم فاذا فسره ببيان نفسه فقد عين احد محتملاته وتظيره الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما علم فيما مر من الفرق الواضح بين الجنس المساوي للفرد المنتشر نصا وبين الفرد المقيد بالابهام وذلك لاقتضائه فاوما ذكر في الجامع وايضا لا وجه للتنظير بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة الفتح لكون اللفظ نصا في العموم والاستغراق وعدم احتماله في الفعل المنفي لانتفاء العموم والاستغراق حكم بينهما قال وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ اه اقول فيه بحث لان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمص لا يدعي ان هذه الصيغ كذلك بل انما اشتهرت شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية كما حققه شراح الهداية في اوايل كتاب البيوع وتظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا اندفع الاقطار الاربعة فليتامل قال ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر اولا اه اقول حاصله ان هذا الجواب الثاني اما ان يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب الاول من كون الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابتا بالاقتضاء او يضم اليه باقي ما ذكر في الجواب الاول فان اريد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون جوابا وان اريد الثاني لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عين الاول وما يرد على الاول يرد عليه ايضا قال يعني يلزم الامران في كل من القولين اقول تفسير كلام المص بهذا اباه قوله والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني اللهم الا ان يقال التفسير مبني على اعتبار صدور المفسر من القوم بقي هنا بحث وهو انك قد عرفت ان من جملة شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين اما في الاول فلوجود المساواة بين رسولنا عم وبين سايرالرسل عليهم السلام في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة اخرى واما في الثاني فلان

الوجود

في الواجب او في من الوجود في الممكن وسوط قال المم ومنه تخصيص الشيء بالوصف
اقول ليس المراد بالوصف ههنا النعت النحوي بل الوصف ليقيد في الذات بحيث
يفيد تقليل الاشتراك سواء كان نعتا نحويا نحو الغنم السائمة زكوة او غيره من
المشتق نحو في الواحد ظلم وفي سائمة الغنم زكوة وظرف الزمان والمكان فان
المخصوص بالكون في مكان او زمان مخصوص موصوف بالاستقرار فيهما ولا
المراد بالتخصيص التخصيص بالثبوت الذي هو القصر بل بعض انواعه و تقليل
الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من كلام المحققين من شراح مختصر
ابن الحاجب ان المراد به التخصيص بالاثبات و الذكر قال الرابع تعليق الحكم
بالشيء آه اقول لم يتعرض لجوابه اكتفا بجواب المصنف ان رده ايضا كما سيأتي قال
قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس
موجبا للتخصيص اقول لان موجبه ما يكون سببا باعثا لابيان الصفة
وظاهر ان ظهور مما ليس كذلك بل سواء يشترط عدمه بعد الاتيان بالصفة
قال وذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض آه اقول مراده ان النكرة
في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها مسمى دواب ارض واحدة و
طير رجيع واحد فيكون استغراقا عرفيا فذكر وصف نسبته الى جميع دواب الارضين
السبع وجميع طيور الافاق على السواء ليدل على الاستغراق الحقيقي فتفيد
زيادة التعميم والاحاطة قال يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة
آه اقول فيه بحث لان الفرد ليس محتملا هنا اصلا لما تقرر ان النكرة المنفية
اذا كانت مع من الاستغراقية لفظا او تقديرا لا تحتمل الفرد فكيف يصح حمل كلام
صاحب المفتاح عليه والعجب انه حمل الوصف على دفع احتمال الفرد وستجد
المعايا على دفع احتمال التخصيص المطلق مع انه المحتمل لكلام الكشاف كما عرفت
والتحقيق ان مراد الشيخين واحد فان مراد صاحب المفتاح بالجنسين ليس
ليس الجنسين من حيث هما هما بل هما من حيث تحققهما في ضمن جميع الافراد
بلا تخصيص ببعضها لانه قائل بان مثل هذه النكرة تفيد الاستغراق قطعا
بلا احتمال فرد فحكم التقرير الذي قال به بالنظر الى دفع توهم الاستغراق الفرد

كما ذهب اليه صاحب الكشاف فليتامل قال كما ذكره في اصول ابن الحاجب
الى قوله مما يقتضي تخصيصه بالذكر اقول فيه بحث لان عدم ظهور الاولوية
والمساواة مما يقتضي تخصيصه بالذكر يقتضي ان يكون عدم ظهور مما موجبا
للتخصيص وقد مر ان ذلك ليس موجبا له اللهم الا ان يجعل الاشارة في قوله
او غير ذلك راجعة الى قوله ولا ظهور مخرج الاغلب ولا غيره بعده ويجعل قوله
مما يقتضي تخصيصه بالذكر قرينة عليه قوله ولا ظهور مخرج الاغلب كما في قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم فالغالب كون الربائب في الحجور ومن شان ذلك
فقيد به لذكره لا لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه قوله ولا السوال والاطاعة
اي لا يكون ذكر الوصف لسوال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل
ان يسال سائل في الغنم السائمة زكوة فيقال في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض
بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة قوله ولا تقديرا جهالة ذهب جمهور شراح
مختصر ابن الحاجب الى اعتبار الجهالة في جانب المخاطب بان يكون الحكم في المسكوت عنه
معلوما له وفي المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان وتبعهم المصنف حيث قال او علم
المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص واعتبرها المحقق في جانب المتكلم
اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمتنع ذلك فيه قوله او خوف اي لا يكون
خوف يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا قيل
للخائف عن ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت يجوز ترك الصلوة المفروضة
في اول الوقت قال لما عرفت اقول اراد به قوله وذلك بان يكون الشيء مما يطلع
على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف آه قال واما الثالث فلانه لا نزاع
لهم في ان المفهوم ظني اقول فيه بحث لانه في الظني ظني وفي القطعي قطعي وليس
بشيء لان منشاه عدم تصفح كتبهم قال وفيه نظر لان عدم الاتصال لا خفاء
فيه اقول لعل ان الاتصال ليس بمحتمل ليصح بناء عدم صلاحية التخصيص عليه
فالصواب ما ذكره بقوله وعندنا هو عدم اصل لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا
قال التحقيق في الجملة الشرطية آه اقول اعترض عليه الفاضل الشوشتري في حواشيه
المطولة وقد اجبنا عنه ثمة فلا نزيد عليه فمن اراده فليراجعه ثمة قال فان قيل

هذا ليس من التعليق بالشرط اه قوله يقتضي ان يجوز الشافعي تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه فكيف يصح قوله بناء
على هذا الاصل والتقدير الذي ذكره في الجواب الثاني مناسب لمذهب الشافعي
والمناسب لمذهبنا ما ذكره صاحب الكشف ان التقدير ان حسب فعلي اطعام
عشرة مساكين بتلك اليمين وبملاحظة مشايخنا هذا التقدير هو سبب الا ان
سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما ان مدخول حرف الشرط كذلك في سائر التعليقات
قال بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جواز تعليق الكفارة اه قوله اما تعلقه
به فلان صريح عبارة المصنف يفيد ذلك حيث عده ايضا من فروع ذلك الاصل و
اما عدم تعلقه بقوله فان اليمين سبب اه فلانه ليس يمبني على هذا الاصل بل على
انه الموافق للنص فانه تم اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة
ايمانكم والمعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية قال واعلم
ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب اه قوله اعلم ان المنسوب الى
الشافعي امران احدهما انه لا يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب
البدني مطلقا والآخر انه يفرق بينهما في المال واعترض الثاني رح على الاول بانه
على اطلاقه غير صحيح فانه يفرق بينهما اذا امكن الاختراق كما في صلوة المريض
والنائم وقد لا يفرق اذا لم يمكن كما في الكفارة البدنية وهي الصوم فانه في ما
قيل يرد على الثاني رح ان يجوز تقديم الكفارة البدنية قبل ان يحنث وهو خلاف
مذهب الشافعي فان منشأ الغفلة عن كلمة قد في قد ينفصل واعترض على
الثاني بانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال والامر هو فرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء وهو لا يطابق ادلتهم صريحها واياه غفل بقوله واما تعلق الوجوب بنفس
المال اه فتدبر قال فان الحديث مقبول لا يقبل التاويل اه قوله اجاب عنه
برهان الدين البخاري بان الحديث لا ينافي ما ذكرنا لان التعليق ليس بتطليق
في الحال وانما هو على عرضية ان يصير طلاقا بعد الشرط وهو النكاح والملك
قلبنا مل قال وقائل ان يقول على الاول اه قوله اعلم ان مراد من قال بنفي
سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقا بل بمعنى اقتضاء اليمين

الى الكفارة وترتب الكفارة عليها وكون الحنث شرطا ويثبتني ان يكون مراد المصنف
ايضا ذلك وان كان المتبادر من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقا وتوهم ذلك
طريقان احدهما ما نقل صاحب الكشف عن الامام البيرغوي حيث قال لما
لا شك ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث وفوات
البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر
انقلب سببية اليمين للبر الى سببيتها للكفارة والكفارة مضافة الى تلك
اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وثانيهما ما نقل عن الاسرار انا نسلم ان اليمين
فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا اي حال كون الكفارة خلفا عن البر
اليمين لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة
علة لايجاب الاصل وهو البر للبقاء والخلف وهو الكفارة تخلفه في البقاء
الا يرى ان ملك اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع وبقي بعد انقطاع البيع بالاقالة
البيع او بيعه من انسان اخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق و
هذا هو الذي قصده الشارح بقوله وعلى الثاني لم لا يجوز الخ لكنه الغى غابة
الايجاز فظهر ان ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما
الشارح المحققة في توجيه ما اوله وعلى ظاهره الاعتراضان من قبل الشافعية
فلا يكون لهما جهة ورود ويحري ان هذا من الشارح التحرير في غاية الاستبعاد
واما النظر الاخر فوجهه ان المقيس عليه يجب ان يكون اتفاقيا وهنا ليس كذلك
لانا لا نسلم ان سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز ان يكون السبب الجناية
عليها لكن يرد عليه ان المقصد ليس يتعليلها بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكونان
من المتنازع فيه فاي فايدة في المنع واعلم ان لثبوت الاحكام باسبابها
اربع طرق الاول الاختصار كثبوت الاحكام بالتصرفات الاثنائية بلا تخلل
مانع الثانية التبيين وهو ان يتبين في ثاني الحال ان الحكم كان ثابتا من
قبل كثبوت حكم الحيض بعد تمام ثلثة ايام الثالثة الاسناد وهو ان يثبت
الحكم بعد زوال المانع مضافا الى السبب السابق كثبوت الملك للمغصوب بعد
الضمان مستندا الى الغصب السابق الرابعة الانقلاب وهو تبدل الحكم اه

كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي
لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم اقول فيه بحث لان من
الظاهر المكشوف ان المراد باللفظ هنا لفظ القرآن لما قال المصنف في اوائل الكتاب
ونورد بحاثة يحتاج ابحاث القرآن في بابين الاول في افادته للمعنى والثاني في
افادته الحكم الشرعي فكانه قال اللفظ القرآني المفيد للحكم الشرعي اما خبرا وانشاء
ولذا قال بعده واخبار الشرع اكد قال والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من
مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل اقول لم يرد بالطريقة خصوص
هذه الطريقة لفاده بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من
المصدر مطلقا قال ثم لا نزاع في ان الامر يطلق آه اقول يندفع بهذا ما قوله الآتي
لانه جعل الامر والنهي آه ما قال بعض شراح المفتاح المراد من القول معناه المصدري
لا المقول كما خطأ ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر ويندفع
ايضا بان القوم جعلوا الامر والنهي قسمين من الخاص والمخصوص والعموم
من اوصاف اللفظ وبانهم جعلوها من اقسام الكتاب وفسروا الكتاب
باللفظ قال اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
اقول يعني ان الكف قد يستفاد من جوهر اللفظ نحو اكفف وقد يستفاد من
الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكف الذي اضيف اليه غير في قولك الامر
هو الثاني دون الاول قال لانا نقول فيكون قيدا لاستعلاء استدركا اقول
وايضا لا فايدة في اعتبارها يتبادر منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا
وهو متناول للندب بل الاباحة ايضا قال فانه حقيقة في الايجاب والوجوب
اقول انما يكون حقيقة فيهما اذا اريد به كل منهما بخصوصه حتى لو اريد بخصوصه
كان مجازا فيهما كما مر اذ ان ذكر العام واراده الخاص بخصوصه مجاز و
لا بخصوصه حقيقة قال للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل
يصح عرفا ولغة انه لم يأمر اقول ان قيل ان اريد بقوله لم يأمر انه لم يستعمل صيغة
الامر فمسلم لكنه لا يفيد اذ لا يلزم منه ان لا يكون الفعل امرا مطلقا وان اراد انه
لم يستعملها ولم يصدر عنه ما يسمى امرا فمم بل سواء ان الملة وعين محل النزاع

ان ذكر العام

فان

قلنا المراد الاول ويلزم منه ان لا يكون الفعل امرا لانه لما كان حقيقة في القول
وفاقا وصح نفيه عن الفعل انتفى عنه علامة الحقيقة ووجد علامة المجاز و
لا وجه لارادة الثاني اذ لا عموم للمشترك ولو في صورة النفي فتدبر قال بل لأدلة
عليها اقول اشارة الى وقوع التراوف قال ابطل دليل التوقف بانه منقوض
بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان آه اقول فيه بحث لان عبارة التنقيح هكذا لو
وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان ولان النهي امر بالانتهاء
فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل وقد صرح نفسه في التوضيح بان قوله ولان
النهي عطف على قوله لاستعماله في معان فيكونان دليلين لشيء واحد ثم لا يخفى
ان هذه الشرطية قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي وذكرت على سبيل
المعارضة وقوله لاستعماله في معان بيان للملازمة وكذا ما عطف عليه و
قوله فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل بيان لبطلان التالي فكانه قال
لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو مدعى ابن سريج اذ لو وجب التوقف فيه
لوجب في النهي ايضا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلوجهين الاول
ان علة التوقف في الامر ان كانت استعماله في معان فهي بعينها موجودة في
النهي والثاني ان النهي صورة امر بالانتهاء معنى فيكون حكمه حكمه ايضا لان
العبرة بالمعاني لا الصور واما بطلان التالي فلاستلزامه ان لا يبقى فرق
بين افعل ولا تفعل وهو بديهي البطلان فظهر ان حمل الثاني في قول المص
لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان على نقض الدليل وحمله
قوله ولان النهي امر بالانتهاء على المعارضة بعد ما راى قوله عطف على قوله لاستعماله
في معان مما لا ينبغي ان يصدر مثله من مثله فليتامل قال وهو ممنوع اقول اي
كون امره في الاية عاما هو بل هو مطلق لا يتناول الا بعض الاوامر ولا نزاع
في كون بعضها للوجوب قال بقرينة السياق اقول يعني قوله تع ان يصيبهم سوء او
يصيبهم عذاب اليم قال وامر مصدر مضاف من غير دلالة على العموم آه اقول
هو بناء على الحكاية اي هذا اللفظ الواقع في الاية عام لا مطلق لما تقرر في موضعه
ان المصدر المضاف الى المعرفة بالاضافة على ما هو ظاهر من صيغ العموم وهذا جواب

لم يعلم

عن قوله وسوم بل سو مطلق قال وعلى تقدير كونه مطلقا بتم المط اقول فانك قد
عرفت ان الكلام هنا في صيغة الامر فاذا لم يكن لفظ الامر المذكور في الاية
المتنازل للصيغة عاما لم يصح العموم اذا قيل كل صيغة امر للوجوب بل يجب تخصيصه
بالمطلق عن القرينة فلم يكفي في الاستدلال ذكر امر مطلق لا عام فاندفع اولا ما قيل
ان قوله وامر مصدر مضاف آه انما دل على ان موجب الامر الذي سو المصدر
الوجوب لا الامر الذي سو صيغة افعل ومحل النزاع سو الثاني وثانيا ما قيل
ان قوله وعلى تقدير كونه آه لا ينتج المط لان مفاد المطلق المذكور في المدعى غير المطلق
المذكور في الدليل فتدبر واستقم قال بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط اي آخره
اقول فيه بحث لان النكرة انما تعم في سياق اي شرط كان بل اذا كان فيه معنى النفي مثل
ان ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا اضرب رجلا وقد سبق تحقيقه في بحث الفاظ
العموم حتى قال ان ره ثمة بعد تقدير الكلام فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط
ليس لاعموم النكرة في موضع النفي ومنه فظهر ان قوله هنا وهذا اولى من القوله
بوقوعه في سياق النفي ليس بسديد فالصواب ان يقال لا حاجة الى اثبات عموم
الامر لما سبق انفا ان المط يثبت على تقدير كونه مطلقا ولو سلمت فالعموم مستفاد
من وقوعه في سياق النفي هنا فان المعنى على ما ذكره نفسه صح لهم ان يختاروا من
امر ما شاءوا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا
لاختيار سيدهم في جميع اوامره والتعجب انه بعد ما ذكر هذا المعنى كيف انكر استفادة
عموم الامر من وقوعه في سياق النفي فتدبر قال احدها ان القضاء هنا بمعنى الحكم
اي قوله اي حكم اقول فيه بحث لانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالباء فيلزم حذفها في
قوله امر او سيأتي انه خلاف الاصل قال لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة
المؤمنين منه اقول ان قيل اذا اريد به فعل يتعلق بالمؤمنين كان له معنى
صحيح وههنا كذلك فان اصل التقدير قالوا الامر سو خطبه زينب لزيد بن حارثة
فانها تركت فامتناع زينب من تزويج زيد بعد ان خطبها النبي عم لزيد قلنا
الخطبة لا تكون الا بالقول فلا تكون فعلا ولو سلم فلا يستقيم بالنظر اليه ما في قوله
قال وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق آه اقول فيه بحث لانه انما يصح

لو اريد

لو اريد بالقضاء الحكم مطلقا وليس كذلك لانه كما سبق بمعنى اتمام الشيء قولا والزاما
لا يكون الا باطلاق الجازم وسو الايجاب يؤيده ما قال الآمدي المراد من قوله يقضي
الزم كما سيأتي قال وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى لانه
اقول فيه بحث لان المدعى يثبت لكن لا بالطريق الذي ذكره وسو كون الامر بالامر
القول فيجد عند اهل المناظرة انقطاعا مردودا وقد احسن الآمدي في التعبير
عن هذا الدليل حيث قال المراد من قوله يقضي الزم ومن قوله امرا ما موراو ما
لا خيرة فيه من المامورات لا يكون الا واجبا قال فظهر ان المراد بالامر في قوله
من امرهم سو القول المخصوص اقول وذلك لانه بين ان المراد بالامر في قوله تع
اذا قضى امرا سو القول والامر في قوله تع امرهم اعيد معرفة فيكون عين الاول
قوله اما بمعنى المصدر وسو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او بمعنى نفس
الصيغة ونفي الخيرة عن امرهم بالنظر الى المعنى المصدري بناظر واما بالنظر الى الصيغة
فبمعنى نفي يمكنهم عن رد ما قوله سواء جعل امر انصب على المصدر فيكون مفعولا
مطلقا او على التمييز بما في الحكم المستفاد من قوله قضى من الابهام لاحتماله
القول والفعل كما مر او على الحال بناء على ان المصدر بمعنى امر بمعنى اسم الفاعل
بمعنى آمرين واما التمثيل بقوله كما تقول جاءني زيد راكبا فاجيبني ركوبه فلم يظهر
لي مطابقته للممثل اذ ليس المركوب فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى فليتامل قال اي
ما منعك من السجود بعد زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود آه اقول لا يخفى ما في
كل من الوجهين من التكلف الظاهر فالاحسن ان يقدر هكذا ما منعك في ان لا تسجد
فان حذف حرف الجر من ان وان شاع ذايع والمعنى ما منعك من السجود وقت
عدم سجودك قال ولم يتوقف التكوين على الفهم آه اقول هذا جواب عما يقال
ان ما ذكره يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وسو الفهم ولهذا لم يؤمر
الصبي والمجنون وظاهر ان المعدوم استوى حالا منهما وتقرير الجواب ان الموقوف
على الفهم سو خطاب التكليف لا خطاب التكوين اذ المقصد منه الوجود وهو
لا يتوقف على الفهم لا صدورا ولا حصولا ليتوقف عليه على ان خطاب التكليف ايضا
متعلق بالمعدوم لا بمعنى ان الفعل يطلب منه حال عدمه فانه المحال بل بمعنى

ان الشخص الذي يوجد مامور بذلك حال وجوده وصلاحيته للخطاب ومعنى
كونه الصبي والمجنون غير مامورين انهما غير مامورين بصدور الفعل عنهما حال الصبي
والجنون وسولا ينافي كونهما مامورين حال زوال هذين المانعين عنهما قال
وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا اقول قال صاحب الكشف و
هل يسمى الامر للمعدوم في الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو
الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول
امرنا النبي عم بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا قال ان اعتبار جانب الامر
اقول لفظ الامر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر قال فان قلت فعلى
هذا يكون الامر حقيقة آه اقول منشاؤه قوله اعتبار جانب الآمر يوجب وجود
المامور به حقيقة قال فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب الحقيقة
اللغة آه اقول منشاؤه قوله نعم بحسب اللغة قال قيل قد سبق ان الكلام هنا
في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف جعل هذا الباب لبيان معنى قوله
الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلت سيأتي ان الكلام بالنظر الى
الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام قال والادلة تدل بعضها على الاول
وبعضها على الثاني اقول اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل و
ارادته جزما وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق الذم والعقاب
واراد ببعض الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الآخر الادلة
الباقية قال وتقابل ان يقول لانم ان صيغة الامر آه اقول هذا ايراد على قوله
نعم بمعنى انه يطلب وجود الفعل وارادته آه ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر
بحسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط تأمل
التأمل بالانصاف وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لاتفاق اهل الوفاق
واللغة على ان يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل
وعلى التقدير يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به والا يصير
المخالف مانعا ولهذا لم تتخلف الارادة عن امر الله تع التكويني وتخلفه تارة
وتاخر تعلقها اخرى في امره التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين اولله تع

واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ان ارادة الله تع تقتضي الوجود
دون ارادة العباد آه قلت من الظاهر المكشوف ان اهل اللغة لا يفهمون من امر
استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميزوا بين
ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فاورد كلا في باب
فاذا استعمل اهل اللغة الامر واراد واعتد المخصوص كان استعمال العام في
الخاص بخصوصه فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله والا بان اوامر الشرع
مجازات لغوية واما قوله وايضا لو كان امر كن آه فمبني على قوله نعم بمعنى انه
لطلب وجود الفعل آه بملاحظة قوله السابق وهو والمعنى نقول له احدث
فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القايم بذات الله تع وامر
عنه بمنع الملازمة قولا بانها انما يصح لو كان امر كن لطلب الفعل وجود الحادث
في الازل واراد ان يكونه فيه وليس كذلك بل لطلب وجود الحادث في الوقت
الفلاني واراد ان يكونه فيه فالمعنى نقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث
فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتيب المبني عنه الآية
الكريمة ويندفع قوله وايضا اذا كان ازليا آه وليس بشيء لان تكوين الاشياء
اذا كان بالكلام الازلي المستقبل لتكونها كما يدل عليه فاء فكونها كان
مثال ترتبان احدهما ترتب الكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر
ترتب القول بكلمة كن المستفاد من قوله ان نقول له كن على الارادة وكلا
الترتبين مخبر به في الترتب الثاني فان ضمير له كان راجعا الى الامر كن وكلام المجيب
في الترتب الاول فشتان ما بينهما قال وتقابل ان نقول الدلايل المذكورة
انما هي في الامر المطلق آه اقول جوابه انه ان اراد ان الورود بعد الحظر قرينة
على ان المقصود رفع التحريم بالاذن وهو الاباحة ثم كيف والاباحة انما
وردت في صورة واحدة ولذا اجيب عنه بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة
الكلية والوجوب ورد في اكثر من عشر صور كما ذكر في الكشف وان اراد انه
قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او
الوجوب ثم ايضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب

فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال والعلم ان
المشهور في كتب الاصول اقول قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة
لقوله تع واذا حللتم فاصطادوا قال صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين
الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور
فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر ندب حتى قيل يستحب الصلوة في هذه
الساعة قال والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين آه اقول
الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي
الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما
لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا
فيه اولا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه
ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار
هذا القول بعد اختياره كون المراد بالامر المعنى العام على ما صرح به الواحد واحدا
هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر قال والاخفاء في ان مجرد جواز
الفعل جزء من الوجوب آه اقول نقل عن الشارح انه قال فان قيل سلمنا
ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لانم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يكون
ان يكون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة حرفة الترك
فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل الاباحة وجواز
الترك مع اولوية الفعل فصل للندب فان الفعل ان كان يعاقب به في الاخرة
فهو حرام وان لم يعاقب به في الاخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا يتقسم
على هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو
داخل في مفهوم الاحكام فيكون جزء لمفهوم الوجوب قال او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه آه اقول صح العبارة ان يكون هكذا
او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه او يستحق الثواب فاعله ويستحق
العقاب تاركه ليكون الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثاني الى مذهب

اهل

اهل الحق فان ثواب المطيع وعقاب العاصي عندنا واجب خلافا للمعتزلة الا
انه عندنا كذلك اثارة الى ان المطيع عندنا يثاب بمقتضى الوعد وان لم يجب عليه
والعاصي جاز ان لا يعاقب لجواز العفو قال فان قيل قد مر جوابا باستعمال الامر
في الندب والاباحة الى اخر الجواب اقول حاصل السؤال ان ما ذكروه من خلو
اللفظ عن على ان يكون صيغة الامر المستعملة في الندب او الاباحة مجازا مرسلا من
قبيل استعمال الكلي في الجزئي وسوم لم لا يجوز ان يكون استعارة بان يكون مستعملة
في تمام الندب والاباحة لجامع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع
السند الماوي بانها ان كانت استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان
الشجاع فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
لا من حيث ان لفظ الاسد دال على ذاتيات الانسان فاذا كان الجامع هنا
جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب او الاباحة من حيث انه من افراد
جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة والاقول في الجواب بحث لان الصيغة
اذا كانت استعارة لا تكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع ليصح ما ذكر
بل كالتعطيخ الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض
والمستعار للتوزع الجماعة واحدا بعضها عن بعض في قولنا قطعنا بهم في الارض
اما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومها وكالخياطة الموضوعة
لضم خرق الثوب والمستعار له للسد الذي هو ضم خلق الدرع والجامع الضم
الداخل في مفهوميهما وله نظاير كثيرة واما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان
على الفرس لجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك من الاجزاء فلا يفيد ولا
يضر لما تقرر في موضعه ان العلاقة مقتضية للصحة وخلو الصحة عنها لا يقدح
في الاقتضاء فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي
والتخلف لمانع عن المقتضي جايز ولذا لم يجز نخلة لطويل الانسان للمشابهة
وشبكة للعسل للمجاورة وابن للاب للسببية واب للابن للمسببية والتحقيق
عندنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما
من المناسبات المحققة فان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واتم

ليكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في اجزاء المناسبات الحقيقية وان
كان متصورا في غيرها كما في فيما نحن فيه وامّا قوله وبالجملة لا يخفى على المتامل
المنصف آه فيرد عليه ايضا انه ان اراد بقوله لان مدلول كل منهما جواز
الفعل هو جواز الترك ان الجواز بين ليس بمدلولين حقيقيين للصيغة
فلم يكن له لا يفيد وان اراد انهما ليسا بمدلولين مجازيين لها فلم لا يدل له من
دليل فانه عين محل النزاع بل الظاهر ان مدلول افعل عند قصد الاباحة
بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل
قال عموم الفعل شمول افراده آه اقول يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار
باعتبار الازمان مثلا العموم في الطلاق ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان
يقع مرة بعد اخرى قال وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة رضه آه اقول
هذا اعتراض على المصنف بان ما نسبه الى الاكثر من قوله العام ما هذا ام للابد
انما هو قول سراقة قاله في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي عم امر بالحج بل
انما سوال من نفس الحج والملابسة بافعاله كانه قال الحج الذي وجب علينا وهو
عن الان ملابسون بافعاله لهذا العام ام للابد واما قول الاقرع وهو اكمل
عام يا رسول الله بعد قول النبي عم يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاتضح لك ما توهم ان له تعلقا بالامر وهو
قوله تع ولله على الناس حج البيت فانه امر في صورة الخبر قال والمغني لو قلت لهم
لتقرر الوجوب بكل عام على ما هو المستفاد من الامر اقول يعني ان الاستدلال لا ينا
ليس فهم السائل العموم كما يشعر به قوله اكل عام يا رسول الله كما هو المناسب
للاستدلال الى بما يقوله عم لو قلت نعم لوجب ووجهه ان ضم لو جب راجع
الى تقرر الوجوب لا الوجوب نفسه لانه ثابت بالنصوص القطعية لا يتوقف
على قوله عم نعم ولقوله عم وكما استفتم فلو لم يكن الوجوب لكل عام مستفادا
من الامر لما صح هذا التقرير الجواب انا لا نم ان معناه ذلك بل معناه تكرر الوجوب
بتكرر الوقت لصيرورته سببا لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرايع
فيكون نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تع اقم الصلوة

استطعم ت

لدلوك

لدلوك الشمس والحاصل ان التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم
فاتضح ما قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما
ثبت بالامر فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تع ولله على الناس حج البيت
يدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عم جعل الوقت سببا مخالفا قلنا
الاضافة ليست بقطعية فقد يها لما سياتي انها من الامارات قال لما مر من
سوال الاقرع اقول فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال لان
مطلق الامر المطلق اقول اراد بالمطلق الاول المطلق من القيدين فيوجب
التكرار وبالثاني المطلق عن جميع القيود فكانه قال لان مطلق الامر من
غير قيد يوجب تكرر مصدر الامر سواء كان مطلقا عن جميع القيود او
مقيدا بقيد لا يوجب تكرره تكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا يطلق
المطلق الاول زايد قال سواء الجرد عن قرينة التكرار والمرة اقول قرينة التكرار
ما يوجب تكرره تكرر مصدر الامر اما صريحا نحو مرات مثلا او التزاما بان تعلق
بالسبب كما في قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله اقم الصلوة لدلوك
الشمس بخلاف الشرط او القيد فان تكرر شيء منهما لا يوجب التكرار على ما سيجيء
لكن هذا اذا امكن تكرر المحكوم بتكرر السبب بان لا يفوت المحل حتى اذا فات لا يصح
تكرر الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرقة كما سياتي في اخر الفصل
قال وظاهر عبارة المصنف اقول اراد بها قوله لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا
بشرط او مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفي سوا ثبت
فيكون المغني يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لكن الصحيح
عندنا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات بل هو مطلقا تكلم بالباقي بعد الثنيا
فيكون المستثنى من النفي في حكم المسكوت عنه قال قلنا ليس ببعيد آه اقول له وجه
اخر وهو انهم يقيدون الشرط والقيد بالسبب حتى قال الامام في المحصول من
قال بالتكرار عنى به انه يفيد قياسا ومن نفى التكرار عنى به ان اللفظ لا يفيده
قال وللقائل ان يقول لا نم ان المغزى آه اقول اراد على قوله والمغزى لا يقع
على العدد لكن يرد عليه ان معنى ذلك القول ان المغزى من حيث المغزى مع

مع قطع النظر عن القرائن لا يقع على العدو وهو لا ينافي ان يقع بعد اقترانه
بالقرينة كاللام ونحوه قال كل اسم فاعل دل على المصدر اقول قوله دل
على المصدر صفة اسم فاعل احتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كحارث
وقاسم فانه لا يدل على المصدر قال اي كل اسم فاعل دل على مصدره الى
قوله وبه يحصل الربط فيصح الكلام اقول رد على صاحب الكشف حيث قال
الضمير المستكن فيه لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام
لم يبق له تعلق بالمقصد وهو نفي القطع في المرة الثالثة وان جعل راجعا
الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان يكون محكوما به على
المبتدا، وهو اسم ان هنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك
ووجه الرد ظاهر قال كيف وجواز الترك يجمع عليه وهو ينافي الوجوب اقول
فيه بحث لان جواز الترك لا ينافي الوجوب وانما ينافي وجوب الاداء وسياتي
الفرق بينهما ويدل عليه ان الوجوب ثابت في اول الوقت لوجود سببه مع جواز
الترك فيه بالاجماع قال ونسب بعض المحققين اقول اراد به المحقق عضد
الملة والدين قال والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به
اقول اعلم ان هنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال
الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلوة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم
تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر وبقاء تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها العلم
بوجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا فكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك
لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى احتمال
العبارة اعني الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء ايضا لكنه اقتصر على
التعرض له اما لكم يذهب الى تجويز تسليم وجوب الاداء احد بخلاف نفس الوجوب
حيث جوز صاحب الكشف واراد المحرر بقوله وعلى هذا الحاجة الى ما
يقال آه الرد عليه ووجه الربط قال وبعضهم قيد الواجب بان يكون ممن عند
من وجب عليه اقول ذكر هذا القيد القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة
ومعناه ان يكون حقا له لا لغيره وقادرا على صرفه الى ما يريد اما في المعاملات

فكصرف ماله الى دينه فانه خالص حقه له ان يصرفه الى ما يريد بخلاف صرف الامام
الغير الى دينه واما في العبادات فكالكل فانه خالص حقه وهو قادر على فعله
وتركه فاذا امر فعله الى القضاء بان نوى القضاء بدل النفل جاز بخلاف ظهر اليوم
فانه خالص حق الله تع ليس للعبد فيه اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله فقوله
لا يصح مع صحة المسالة اما عن الظهر من فقط واما بين الظهر والعصر فلا شتراكهما في
الفرضية بخلاف الفرض والنفل قال فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا و
لهذا قال فخر الاسلام آه اقول فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلايم
الحصر المستفاد من قوله لا يكون الا واجبا او مندوبا الا ان في كلامه ضم الاباحة الى
الندب فيناقض ذلك الحصر قال يعني ان الاداء والقضاء آه اقول بيان معنى كلام فخر
الاسلام هذا الذي اذكره لا ما ذكره صاحب الكشف كما سياتي وحاصله ان كون
الشيء من اقسام الماموربه لا يقتضي صحة اطلاق الاداء عليه كالمباح فان من جعله
ماموربه لا يطلق عليه الاداء ولهذا قال ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق
الاداء عليه وفيه بحث وسوان المتبادر من الاستثناء بقوله الا ما ذكر صاحب
الكشف آه ان يكون صاحب الكشف يجوز الان يطلق الاداء على المباح وليس كذلك
وكذا المتبادر من قوله وذلك لا يتوهم ان معنى كلام فخر الاسلام آه ان مراد صاحب
الكشف بيان مراد فخر الاسلام وليس ايضا كذلك بل مراده الاعتراض عليه في
نقله مذهب من جعل المباح ايضا ماموربه بانه يقتضي اطلاق الاداء على المباح
لان مدار الاطلاقة على الشيء كونه ماموربه بمعنى ما ورد به امر ومن قصر الامر على الواجب
قصر اطلاق الاداء على الواجب ومن عممه الى الندب جعل المندوب اداء ومن عممه
الى الاباحة ايضا يلزم ان يسمى المباح اداء لاشتراك علة التسمية مع انه خلاف
الاجماع ولا يخفى على المنصف الخبير بان هذا لا يندفع بما قال الفاضل المحرر واما قوله و
قد اطمئنان على ان المراد بالامر آه فمما لا يفيده ولا يضر صاحب الكشف كما اشرنا
اليه وبالجملة كلامه هنا لا يخلو عن الاختلال والاضطراب والله اعلم بحقيقة الحال
والصواب قال ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح آه اقول كما قد السبب بالنص ايضا
بتصريح بعض المشايخ به فان ما يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه قوله والى هذا

فكفوف

يشير كلام المصنف بقوله الا بنص قوله وعند بعض اصحابنا عطف على قوله فعند
البعض بسبب جديد قال اي دليله الدال عليه اقول انما قال السبب بالدليل
لئلا يتوهم ان المراد به الوقت فيناقض ما سبق قال ولعالم لجز علم انه بسبب جديد
هو التفويت اقول لفظ التفويت يشعر بان لا يكون الفوات موجبا للقضاء
عند هذا البعض وقد صرحوا ايضا بانه موجب له كالتفويت قال وظاهر هذا
التقرير مشعر اقول يعني ان ظاهر ما سبق في اول البحث ان المراد
بالسبب هنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت والنذر ونحوهما
فصرفه عن الظاهر وفعل للمخالفة لكن يرد على قوله والسبب الجديد هو قياس
المنذور اه اولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض بسبب جديد اي
نص مبتدء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لظهور ان القياس ليس بنص
وثانيا ان السبب الجديد اذا كان القياس اذ النص المذكور لكان هذا عين
مذهب الجمهور لما سبق ان القياس مظهر لا مثبت وان النص للاعلام بما
الواجب وثالثا انهم معترفون بان القياس لا يصلح لان يكون سببا جديدا
قال في الاسلام فقال بعضهم بنص مقصه لان القرية عرفت قربة بوقتها فاذا
فاتت عن وقتها فلا تعرف لها مثل الا بالنص فكيف يكون مثلا بالقياس و
قد ذهب وصف فضل الوقت وكذا الحال في قوله وكونه هو التفويت كناية
عن وجوبه بالقياس قال وفي لفظ في الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى
اقول يعني الى ان كونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس لانه قال ويتفرع
عن هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم
يعتكف انه يقضي اعتكافه ولا يجزئه في شهر رمضان اخر قالوا الان القضاء
انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلوع عن الوقت
فصار كالنذر المطلوع لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما
قلنا لا بنص مقصه في هذا الباب واراد بالنص المقصه في هذا الباب التفويت
لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به
القياس الذي هو في حكم النص وفيه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك

لكان

لكان عين مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله فصله انما وجب القضاء في هذا
بالقياس على ما قلنا ولا يخفى بطلانه قال صاحب الكشف فيه اشارة الى ان
التفويت كنص مقصه عندهم في هذا الباب وهو الذي وقع فيه ايضا بحث اما
اولا فلان توصيف النص بالمقصه في هذا الباب يدل على ان المراد به لفظ
يدل بعبارته على وجوب قضاء هذا المنذور والغاية وظاهر ان التفويت ليس كذلك
لانه مع انه ليس بلفظ ليس له اختصاص بهذا الباب واما ثانيا فلان ارباب
هذا المذهب اذا اراد وا بالنص ما يكون طريقا الى معرفة المماثلة حيث قالوا
فلا يوقف لها مثل الا بالنص ونفوا ان يكون القياس كالنص مع كونه طريقا
معقولا الى المعرفة حيث قالوا انكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف
فضل الوقت كيف يصح ان يكون التفويت الذي لا يتصور كونه طريقا الى هذا
كنص مقصه في هذا الباب عندهم فالصواب ان النص محمول على ظاهره فان
الخصم لما ادعى اولا ان القضاء لا يكون الا بنص مقصه ثم ذكر هنا ان القضاء
انما وجب ابتداء بالتفويت ورد عليه في الاسلام بان ما ذكرتم هنا مخالف
لما ادعيتم سابقا ظهر ان التفويت ليس بنص مقصه كما ذكرتم اولا فان
التفويت ليس بنص فضلا عن ان يكون مقصودا في هذا الباب ولا شبهة له
في افادة المعرفة والعجب ان هذا مع انه مكشوف واضح كيف خفي على صاحب
الكشف والشارح قال فقوله يقتضي صوما مبنيا على اشتراط الصوم في
الاعتكاف الواجب اه اقول اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قربة
وهي ما يكون من جنسه واجب لله تع في الشرع لان ايجاب العبد معتبر بايجاب
الله تع كالصوم والصلوة والحج والصدقة والزكوة والفتح فحينئذ هذا كان
ينبغي ان لا يصح النذر بالاعتكاف اذ ليس لله تع من جنسه واجب الا انه
صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث فكان التزام الاعتكاف
التزام الصوم ولله تع من جنسه واجب فظهر ان الصوم الواجب لا عتكاف
يجب ان يكون مما يلزم بالنذر وهو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانه
فرض مستقل لا مدخل للنذر فيه ولذا قال ويكون مما يلزم بالنذر اي يكون تلك

الشرائط هكذا يجب ان يعلم هذا المقام قال وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح
اقول يندفع التسامح بقوله السابق بشير الى قول العامة آه فان الانفاق سبب
للثواب وذكر المسبب واراده السبب شايع ذايع في الكلام حتى جاز استعماله
في التعريفات والمجاز لاسيما المشهور واذا تضمن نكتة لطيفة وهي ههنا الاشارة
الى ما ذكره لايكون فيه تسامح اصلا قال لان المضي المؤثر في الجواب الفدية كالحج
مثلا مشكوك لا معلوم اقول يعني ان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى
وعلى الذين لا يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالحج تعليلا
يصح معه القياس فان معناه لا تطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه
وحذف لا جايز عند عدم اللبس ويقصد به قراءة حفصه لا يطيقونه باثبات لا
ويحتمل ان لا يكون معللا به وذلك للعلل فان بناء الحكم على المشقة وان كان متغيرا
بعلة المبدا له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية ليصح معها
القياس لجواز ان تكون قاصرة كما تقرر في موضعه فامر بالفدية نظرا الى الاحتمال
الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم حتى
قال محمد رحمه الله في الزيادات لو برء الشيخ الهرم اثناء الشهر ولو كان ثابتا بالقياس
لما احتيج الى التعليق كما في سايل الاجتهاديات فاتضح ما قيل ان المضي المؤثر
في الجواب الفدية معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا
يطيقونه بالاجماع وبنا الحكم على الوصف يشعر بالعلية فصت الوجوب في
الصلوة ايضا قال الا ان الشيخ جعله عين الواجب لما ذكر اقول يعني قوله
ولا يلزم امتناع الجمع على التسليم قال ففيه نظر لان قضاء الدين حج لا يكون
تسليم عين الثابت اقول اعلم ان القائلين بالقصاص جمهور المحققين من
شراح الجوامع الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص الايقاع بالقصاص
حسب اي بالمقاصة فقط بان يثبت بالايفاء للمديون في ذمة الدائن
مثل ما يثبت في ذمته فيقع التساقط بالتقاص وعند المضي قولهم الديون
تقضى بامثالها كذا قال المحققون من شراحه فاجوب عن النظر الاول انه

ان اراد بعدم كون قضاء الدين تسليم عين الثابت عدم كونه تسليم عينه
ابتداء فمسلم لكنه لا يفيد لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام كما ذكر
قبيل هذا وان اراد به عدم كونه تسليم عينه مطلقا فممنوع كيف وتسليم
الدين يعقب تسليم العين فان قبل التسليم لا يكون الا بالانتقال والدين
وصف في الذمة لا يقبله قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض قد يكون في نظر الشارع
كالملك حيث ينتقل من مالك الى اخر وسببية الجزء الاول من الوقت حيث
ينتقل اليه ما بعده على ان المعترض ايضا قد ارتكب مثل هذا التكلف حيث قال
العين ايهم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشارع فالحاصل ان كلا
من الاعتبارين يحتاج الى تكلف ما لكن الاحسن اعتبار شراح التلخيص
كما سيظهر ان الله تع وامّا النظر الثاني فلا بد من توضيحه اولا ثم الجواب عنه
اما توضيحه فلان القوم انما عدوا تادية القرض من القضاء وتادية
الدين من الاداء لان رد ما قبض بمكن في القرض فيصح ان يجعل رد مثله
قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل واما تسليم الدين فغير ممكن فلا
يمكن جعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فهذا القايل لما جوز تسليم
الدين لزمه ان يجعل تسليم الدين كتادية القرض ولا يفرق من قضاء الدين
والقرض مع انهم صرحوا بالتفرقة واما الجواب عنه فهو انا سلمنا ان تصور
الاصل شرط القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط اخر مفقود
هنا وهو وجود المثل فان ما يودى من العين لا يمكن ان يكون مثلا
للدين فلا يتصور القضاء على هذا فكون قضاء الدين والقرض فرقا
واضحا واما تاملت فيما ذكرنا ظهر لك انه هو المناسب لقول الجمهور الديون
تقضى بامثالها لان القضاء انما هو على مقتضاه اللغوي وهو التسليم ومثل ما
في الذمة لا يكون الا ما في الذمة ولا يناسبه ما اختاره المعترض فان العين
لا يكون مثلا للدين ابدا قال وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة الخ اقول
لان المتبادر من عبارته ان يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد
فاورد ظ لكن مراده الحل لبعض والحرمة لبعض اخر ولهذا قال على ظاهر عبارة

المصنف

في حكم الجوائح

قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون آه اقول يعني ان ما ذكره المصنف من الدليل المعقول ليس بتمام لورود المنع عليه بانا لا نسلم ان الشيء الذي يحكم الشرع بما ذكره سواء مع وصف المملوكية لم لا يجوز ان ذلك الشيء بعد المملوكية وظاهر ان القيد خارج عن المقيد غايته ان يعد له وصفا وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات قال المصنف ولا يضمن الشاهد بفوات اليد في القصاص اذا قطع العاقل به ثم رجع اقول قال في الشرح هذا تفريع اخر على قوله ولا يفعل له مثل لا يقتضي الا بنص وفيه بحث لان هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة ان يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا يضمن ولهذا قلت في شرحي الوصول فلا يضمن المنافع قال بحكم النص اقول وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر آه اقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الحسن والقبيح موجب الامر والنهي واثرهما والحاكم بهما الشرع والعقل لفهم الخطاب ومنا اعني الماتريدية من وافقهم وذهب المعتزلة الى انهما حول الامر والنهي وثابتان في العقل قبلهما والحاكم الشرع والعقل مبين فرومنا من وافقهم في الجواب معرفة الله تع وقيل مدلولهما فيما ادرك العقل حسنه وقبحه كالايمان واهل العبادات والعدل والاحسان والكفر وترك العبادات والظلم ونحوها وموجبهما في غيرها ذكر كاكثر الاحكام الشرعية وهو المنقول عن الميزان وقيل مدلولهما مطلقا سواء كان في المدرك او غيره فاذن حكيم لا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح قال الله تع ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي قال الامام ابو زيد في التقويم لا يجوز في الحكيم ان يجب علينا الجاء المامور به لله تع الا لحسنه عند الله تع على الحقيقة فان القبيح في الحكمة اسم لما ينبغي ان يعدم والله تع هو الحكيم الذي لا سفه له وقول الشارح لان حكيم لا يامر بالفحشاء اشارة الى هذا والمؤلف الله اعلم قال او بالعقل قبله اقول ان اريد بثبوت الحسن بالعقل قبل الامر دلالة العقل عليه كما يقال هذا الحكم ثابت بالكتاب او نحوه ويراد به دلالته كان مذهبنا وان

اريد

اريد به وجوبه بالعقل كان مذهب المعتزلة قال وكل من الحسن والقبيح يطلق على ثلثة معان اقول ليس المراد بالحسن هنا ما لا ان له معنى اخر قال يقع المواقف الحسن والقبيح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب وقال في مختصر ابن الحاجب ويطلق لثلثة امور اضافية موافقة الغرض ومخالفته والامر بالثناء عليه وبالذم وعدم الحرج فيه ومقابله واما الحسن المستفاد من عبارة شارحه المحقق حيث قال وان الحسن والقبيح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية فلا يظهر وجه صحته قال نص الشارع عليه او على دليله اقول اي على المدح او دليله الاول مثل قوله تع فجاءه من الاعراف فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانه تع مدحهم لتكميل الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار والثاني مثل قوله تع وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وغير ذلك من الآيات فانه تع نص على مجازاة المومنين الصالحين بالجنة والمجازاة بها لا تكون الا بفعل ممدوح قال نعم ان العمدة في اثبات ذلك امران الى قوله وليس كذلك اقول لما اوهم قول المصنف وعند ابنا على امرين ان اثبات مذهب الاشعري موقوف على الامرين اراد دفعه بان مراده ان كلا من الامرين لا يجعلهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه وقد اشار الى الاول بقوله بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه والى الثاني بقوله بل وله ادلة اخر آه قال والمذكور في الكتب الكلامية آه اقول الطائفة اعتراض على المصنف بان اطلاق القول بان الحسن لا ينسب الى الله تع افعال الله تع عند الاشعري غير صحيح لان للحسن معان متعددة وافعاله تع وان لم يتصف ببعضها لما مر يتصف بالبعض الاخر قال واما بمعنى كونه متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه اقول فيه بحث لانه ان اراد بكونه متعلق المدح والثواب كونه متعلقا لهما مطلقا كما يدعيه المعتزلة فمسلم لكن لا يجدي نفعا وان اراد به كونه متعلقا لهما مخصوصا بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان اراد به كونه متعلقا لكل واحد منهما بالانفراد

كان صحيحا فهو الثواب دون المدح ولهذا قال الفاضل الشريف في شرح
قول المواقف الثالث تعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب قال و
كونه المباح واخلاف تفسير الحسن عندهم محل نظر اه اقول فيه نظر لان من ادخله
في تفسيره لم يفسره بما امر به ولا بما تعلق به المدح والثواب بل بما لا حرج في فعله
لا يقال مراده بتفسير الحسن عندهم تفسيره المختص بهم وهو ما امر به لانا نقول
فح لا وجه لقوله ولانه ليس متعلق المدح والثواب لانه ايضا غير مختص بهم
واما المص فانما ادخله فيه لجعله المباح ما مورا به مجازا كما ان المندوب كذلك
عندنا وعند الاربعة في اتفاقهم على انه ليس بما مور به بالامر المطلوح الذي هو حقيقة
في الوجوب والسر في ارتكابه هذا المجاز جعل الحسن والقبح متنا والا للاحكام
لحقيقة اي الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه اذ لو ابقيا على حقيقتهما
لم يتنا ولا الا الواجب والحرام وكان الثلثة الباقية واسطة بينهما مع ان
المندوب والمكروه داخلان في تعريف الحكم بقيد الاقتضاء والمباح بقيد التخيير
كما مر في اول الكتاب قال لاتفاقهم على انه ليس بما مور به اقول ان يتجه قد تقرر
ان القبيح قد يكون ما مورا به واجبا كذبح بصح الاتفاق قلنا لم يعتبر خلافه
لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه قال ليشمل
المباح وفعل البارئ تع اقول هذا التعريف كما يشملهما يشمل ايضا فعل غير المكلف
من الصبيان والمجانين والبهايم كما يشمل كلا منها تعريفهم الحسن بما لا حرج
في فعله قال ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله اقول ما عبارة عن الفعل وضمير
حاله راجع الى ما لا العالم قال اي الذي ان شا، فعل وان شا، ترك اقول يعني
ان هذا التعريف ليس كما ينبغي والاولى ان يقال ان شا، فعل وان لم يشا، لم يفعل
قال قد لا يكون حسنا بل قبيحا اقول يعني الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوص
الفاعل كاكل الميتة وشرب الخمر وقتل النفس مثلا اذ لو اعتبر خصوصه لم
يتصف بالحسن والقبح قال فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان جمعا ومنعا
اقول اي لو قيل الحسن ما للشخص او للفاعل ان يفعله والقبيح ما ليس له
ان يفعله تخرج الافعال المذكورة عن تعريف القبيح ودخل في تعريف الحسن

فيختلان

فيختلان قال فيكون التفسيران قولين في تفسير القبيح قال وهو بعيد اقول
لان اطلاق لفظ الحسن على المكروه تجوز باي تفسير فسر اطلق قال ومن ثم قال
اكثر اقول منشا البحث الاول قول المص وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشا
الثاني قوله وكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتنا ولان الا الحرام والمكروه
قال ظاهر هذا الكلام مشعر اقول انما قال ظاهر هذا الكلام لانه يمكن فيما
سبق ان مراده ان كلا من الامرين لا يجدي عنهما عمدة في اثبات مذهبه لا موجه
عليه فهو ليس باعتراض على المص بل بيان لمراده وايضا المتبادر من قول
المص لاثبات الاصلين ان يكون ايراد الدليلين لاثبات الاصلين فان قول
الشارح وذكر منصوب معطوف على الحكم في قوله بان الحكم لكن اذا نظر في
قول المص اورد على مذهبه ودليلين علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب
ويلزمه اثبات الاصلين وهو معنى قول الشارح ثم هذا المعنى لازم اه فقوله
لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله اورد على مذهبه ودليلين فتدبر قال
وهو بعيد لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا اقول قال ابن الحاجب في المنتهى
لانه يودي الى اثبات الحكم لمحل الفعل لان حاصلة قيامها مقامه وقد نقله
المحقق في شرحه ولم يدر ان مراده من الحكم ما ذا ولعله اشير في حواشيه
بقوله اعني كون المعنى قايما به وتبعه من بعده وفي بيانه بحث لان الحكم بهذا
المعنى غير المصطلح عليه وغير مناسب للمقام والظاهر الفاضل بل المراد به
المصطلح عليه وهو الوجوب ونحوه مما هو من جزئيات الحسن والقبح والمعنى
لانه يفضي الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل اعني زيدا مثلا لان الفعل يلزم
ان يكون زيد واجبا او حراما او نحو ذلك وفاده ظ واما قلنا يفضي الى ذلك
لان الحاصل قيامها معا بالجوهر اه وبهذا يظهر اندفاع الوجه الاول من
وجوه الضعف الاربعة لانا نختار اولا الشق الاول قوله فما ذكره تم لا يدل عليه
امتناعه قلنا يدل عليه لانه يفضي الى ان يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه
كما يتصف الجسم بالسرعة والبطوء بتوسط اتصافه بالحركة فان صفة الحال
في جميع الصور المتنازع فيها بيننا وبين الفلاسفة صفة المحل لان حاصله

نسخة

ف
نه ظاهر ه

قيامهما معا بالمحل وثانيا الفاء في قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم قلنا لزم
لان الحسن لا يجوز ان يكون صفة للفعل ما لم يكن تابعا له في التحيز
بل تابعا للجوهر الذي يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقتضي الاتصاف كما في
جميع الصور المتنازع فيها فيفضي الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه
ايضا كما سبق فيلزم قيامه بما اتصف به حقيقة وهو الفعل وان كان
ذلك ايضا باطلا قوله اذ هما معا حيث للجوهر اي في حيز الجوهر تبعا له اي
للجوهر قوله وايضا معنى قيامه به اي قيام العرض بالعرض انه حيث ذلك
العرض اي العرض الاول في حيز العرض الثاني وحيث ذلك العرض اي حيز ذلك
العرض الثاني هو حيز الجوهر الذي هو محل للعرض الاول فهما معا في حيز الجوهر
قال ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح الى قوله لان الممكن لا يقع
بدون علة اقول الجواب اما عن الاول فبانا ان اردنا التخصيص بالثبوت
فلم يذكر القبيح للتمثيل ويعلم منه حال الحسن وان اردنا التخصيص
بالاثبات فلم لكن وجهه الى الكلام لما كان في الفاعل وجب اعتبار الترك
ليكون الفعل اضطراريا كما هو كذلك فيما نقله عن المحققين وظاهر ان اعتباره
في القبيح اولى من اعتباره في الحسن واما عن الثاني فبان وجه الحاجة
الى ما ذكره ان الاختياري يطلق على فعل وجب بتعلق الارادة حتى ان
القوم قالوا الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار كما سيأتي فلما ورد على
قوله ان لم يكن ممكنا من تركه ففعله اضطراري ان عدم التمكن من
الترك لا يقتضي الاضطرارية لجواز ان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار فسره
بانه لا يجوز لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار آه وقوله الا ترى لما كان
ملخصه ان يقال آه مؤيد لما ذكرناه واما عن الثالث فبانا نختار الشق
الثاني قوله لم يصح كونه اتفاقيا قلنا لانم قوله اذ لا بد للاتفاق من وجود
العلة قلنا هي هنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه
متمكن من الترك اي عدم الفعل من اول الامر ام لا وفاعل القبيح علة
تامة له بلا مرية فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لزم ان يصدر عنه القبيح

تارة

تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل
فيكون اتفاقيا وجوابا بلا مزيح ايضا بلا شبهة فتدبر قال الرابع انا نختار
انه يحتاج الى مزيح آه اقول هذا الاعتراض تحقيقي والبواعث الزائمة اذا لم يوقف
منها وجه الفاعل بعينه ولم يطلع على حقيقة الحال بل علم ان هناك خللا ما على
الاجمال قال وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب آه اقول اي يجب بالاختيار
او لا يجب به بل يصير اولى على اختلاف الرايين كما سبق قال والحاصل
ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة اقول في العبارة مسامحة
لان معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه كما قال في شرح المقاصد
معنى الاختيار القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قال
وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها اقول
يعني ان الفرق الضروري في وجود القدرة في الافعال التي سموها اختيارية و
عدمها في الضرورية لا تاثيرها هناك وذلك لا ينافي كون تلك الافعال الاضطرارية
وانما ينافي تاثيرها فليس استدلالا في مقابلة الضرورة قال وعن الثاني
بان مزيح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مزيح متجدد اه اقول يعني ان مزيح فاعلية
الباري تع هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا
يحتاج الى مزيح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان وصفاته
تعالى وان كانت ممكنة ليست بحادثة وحاصله تخصيص المزيح في قولنا يرجح
فعله يحتاج الى مزيح بالمزيح الحادث فان المزيح القديم للتعلق ازلا بالفعل
الحادث لا يحتاج الى مزيح اخر وقته حتى لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في
وجود الفعل في ذلك الوقت بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة وتترتب عليه
حدوثه كما تقرر في الكتب الكلامية قال الفاضل الشريف ونحن نقول مع تعلق
ارادته القديم ان كان الفعل لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريا
وان كان جائز الوجود والعدم فاما ان يفتقر الى مزيح او لا فعلى الثاني يكون
اتفاقيا وعلى الاول يعود التقسيم بانه مع ذلك المزيح لازم او لا اقول فيه بحث

لانا نختار انه مع ذلك المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث للارادة
القديمة فح لا يكون اضطراريا وانما يكون كذلك لو لم يكن عدم التمكن من الترك
قبل تعلق الارادة الحادث على ما تقرر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل لحقيقة فان قيل اذا كان تعلق الارادة حادثا احتاج الى مرجح لامتناع
وقوع الحادث بلا لمكن بلا مرجح قلنا ازما تتعلق بالمراد لذاتها بلا افتقار
الى مرجح لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للاولى بل المرجح
فان القادر من ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل قال في شرح المواقف وهذا
او ما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل
لان اسناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الموجود فيلزم ان يكون
عدم العلم ازليا والتجا بانه بعد ما قال من هنا هذا قال بعد ذلك في بحث الارادة
في شرح قول المواقف وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار وعلمنا
بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر فكانت
لكل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحد مبهما على التعيين الخ ان يقال اذا لزم
احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا
عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد
الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل متعلق ارادة واحدة تارة
بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر
ولزم الانقلاب وقد مر من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي فيه
انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وذلك لا يختار
الشق الثاني ولا يلزم من تعلقها باحدهما لذاتها كون الفاعل موجبا بالذات
وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها لذاتها عدم انتفائها
الى مرجح خارجي لانها صفة شانها الترجيح كما عرفت والتحقيق ان زمان الفعل
لذات الارادة لا يقتضي وجوب الفاعل بالذات ولا ينافي مقدوريته الطرفين
وانما يقتضيه زمانه لذات الفاعل كما ان زمان الوجود بالعلة الخارجية
لا يقتضي وجوب الوجود بالذات ولا ينافي امكانه في نفسه وانما يقتضيه

بزمانه

رجحانه لذات الفاعل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام فانه مما اشتبه على اقوام
قال وعن الثالث بان وجوه الاختيار اه اقول يعني ان وجود الاختيار
كاف عندنا في الحسن والقبح الشرعي وان لم يكن له تاثير في الفعل وكونه الفعل
غير مختار بمعنى انتفاء تاثير الاختيار فيه لا ينافي وجود الاختيار فيه وعندكم
لولا استقلال العبد بايجاد الفعل بقدرته واختياره يقبح التكليف عقلا
وقد ثبت ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا قال وعن الرابع انه اذا
كان ما يجب الفعل عنده اه اقول يعني ان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار
اذا كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل
بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقليا قال المقدمة الاولى ان كثيرا
من المصادر اقول انما قال كثيرا من المصدر لان بعضها ليس كذلك كمصدر
مرض ومات ونحو ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره
واما لفظ الفعل فلا يطلق غالبا الا على فعل حقيقي يوقعه الفاعل ويصدر
عنه ولذا قال بعده فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قال كاحداث الحركة
والجاوها في ذات الموقع بانه تحرك اقول الباء في قوله بانه للسببية ومتعلق
بقوله احداث والضمير راجع الى الموقع او المحدث وقوله لاكما يقابل عطف على
كاحداث وكذا قوله وكما يقابله قوله في ذاته اي ذات موقع القيام او القعود
قوله ويكون وصفا كالقيام اي يكون من مقوله الوضع قال او غير ذلك كالحالة
التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى اقول حيث بحث لا يجعل
الحركة بهذا المعنى من غير الكيفيات وجعلها في شرح المقاصد منها حيث
قال لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدا
والمنتهى واعلم ان الشارح والمصنف ذكرا هنا معنيين احدهما موجود في الخارج
والاخر معدوم وثمة معنى ثالث مذكور في الكتب الكلامية وهو الامر المتصل
المقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وهي بهذا المعنى ايضا معدومة لان
المتحرك لا دام يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت
وبطلت بل في الاونات لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان

الذهب او ركبه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت
قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان
في الخيال يشعر الانس بالصورتين معا على انهما شيء واحد قال او يكون ايقاع
الايقاع عين الايقاع اقول هو فعل مضارع منصوب عطفا على ينقطع او
او مصدر مجرور عطفا على بانقطاع قال لان استحالة النس في جانب العلة
مما قام عليه البرهان اقول انما قال في جانب العلة ولم يقل في العلة ليتناول
ما يتعلق بعلية العلة كالايقاع هنا مثلا فان النس كما يستحيل في نفس
العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها كالاشتراك في العلة قوله ويمتنع انفكاكه
اي ايقاع تقديم جواب سؤال مقدر وسقوط قوله لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري
من غير شيء يقع لان الايقاع ملزوم للوقوع ويمتنع انفكاك الملزوم عن اللازم
قال المصنف ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده آه اقول قوله هذا او قوله
بعده وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه يدل على ان
المراد بالوجود في امثال هذه المواضع بعض الوجود بحيث لا يكون بينهما
واسطة لا ضده ليتصور الواسطة وهو مخالف لما سيأتي في المقدمة الثالثة
من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات الخط بالمقدمتين المتخالفتين
قال لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام اقول انما قيد الامكان
هنا وفيما سيأتي بالعام ليتناول هنا الواجب وفيما سيأتي الممتنع
فان شيأ منها غير مختص بالامكان الخاص فان الضرورة لما سلبت في
الاول من جانب العدم كان ممتنا والا للواجب والممكن الخاص ولما
سلبت في الثاني من جانب الوجود كان ممتنا والا للممتنع والممكن
الخاص ولو اطلقه لتبادر منه الممكن بالامكان الخاص قال فان قيل
ان اردتم بالرجحان بلا مرجح الى آخر الجواب اقول في كل من السؤال والجواب
بحث اما في السؤال فلان ما ذكره سابقا من بيان الرجحان بلا مرجح بقوله
وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى آه عين ما ذكره في الشق الثاني من
السؤال فكيف يصح التردد بينه وبين غيره واما في الجواب فلانه بعد

ذلك

ذلك البيان كيف يختار الشق الاول وهو مغايره وانت خبير بان هذا انما
يتأتى من ذكر قوله السابق وهو وجود الممكن تارة آه حتى لو كان تركه لم يرد
ذلك قال والحق انه اعتبار عقلي اقول فيه بحث وهو ان الاعتباري يطلق
تارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفيه حتى لا يتصف
وصفا الموجود في الخارج كامكان ذي جناحين مثلا واخرى على ما يعتبره
العقل ويكون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده حتى لا يوجد في الخارج لكن يتصف
به الموجود في الخارج كالنسب والاضافات والوجوب والامكان والامتناع
ونحو ذلك وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء
المحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى اذا عرفت ذلك فاعلم ان كونه شيأ اعتباريا
عقليا بالمعنى الثاني لا ينافي كونه الموقوف عليه لوجود الممكن كيف وقد
صرحوا بان وجود الشيء موقوف على ارتفاع الموانع حتى جعلوه بعضهم جزءا من
العلة التامة وقد قال الشارح في مباحث المقدمة الثالثة ولا شك
ان لعدم الموانع دخلا في علة الحادث والحق ان التشكيك في كون وجود الممكن
مبتنيا على الايجاد مثل التشكيك في الاولويات في الاستبعاد قال فان قيل
لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته آه اقول هذا منع لقوله في الدليل وكلاهما
محال كأنه قال لانا نختار استحالتهما بل نختار الشق الثاني ولا يلزم الرجحان بلا مرجح
وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يوجد في جانب الوجود مرجح من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجوب
فلا وجه لما نقل عن الفاضل الشريف ان السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد
اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود
غير موجه قال يعني انا مع كونا اقوى منه آه اقول اعترض عليه بان الكلام
في وجوب الممكن عند وجود الجميع المذكور لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا
والثاني سؤال وارد دون الاول لوقوع الاستدلال عليه من الفريقين
بحيث يبعد عدها من التنبيهات قال واعترض الحكماء عليه آه اقول الجواب
ان مرادهم بالاختيار ما تعلقه وهو حادث ولا ينقل البه الكلام لما سبق

فلا يلزم الدور او قدم المعلول قال فضلا عن يكون محتاجا الله اقول كلمة فضلا واقعة موقعها لان ضمير يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا لوجب ان يقال محتاجا اليها وايضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة قال والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من التطويل والتكلف والاركاب الى التحمل والتعسف اما اولا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو ما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناء من جميع ما يتوقف عليه الممكن واما ثانيا فلان التخصيص لا يجري في الاحكام العقلية كما تقرر في موضعه فكيف يصح قوله سوى الوجوب واما ثالثا فلان القول بترتب العلة التامة وحصته مكابرة محضة لظهور انها حينئذ تكون تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه آه عين محل النزاع واما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو تاكيد الوجود كيف صح قوله آخرا وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فانه مؤكد لا شيء لا يكون سابقا عليه اصلا فتدبر بل الصواب في الجواب ان اعتراض المصنف مبني على ان يكون الوجوب السابق صفة للوجود وليس كذلك بل هو صفة للصدور وربما هو المسطور في الكتب المشهورة وقد قال التحرير هناك في تقرير كلامهم ان وجود كل ممكن مسبوق بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة وقال في شرح المقاصد الممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق والعجب انه بعد ما قال هناك لانه ما لم يخرج عن حد الامكان الى حد الوجوب لم يوجد وقد قال في شرح المقاصد ثم يوجد كيف خفي عليه الصواب في الجواب والعجب من هذا انه قال في اخر هذا البحث وايضا لا خفاء في انه صحيح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره انتهى لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال وبهذا يندفع ما يقال آه اقول ما ذكر سند للمنع وتقرير المنع والسند انا نختار ان وقت الحدوث ليس من جملة ما قوله كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لانا لم نلتزم ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة القديمة التي من شانها ترجيح ما شاء حيث شاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز ان

يستند

يستند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وسقوط ان اعتبر تعلقها بوجود زيد في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن الموقوف عليه تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا بلا مرجح لانه سلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها قال وان كان شيء منها معدوما آه اقول آن قبيل تختار هذا الشق قوله حدوثه يكون لعدم شيء من علته التامة قلنا نعم لكن ذلك الشيء تعلق ارادته القديمة بحدوث زيد في وقت معين فلا يلزم من عدمه انتفاء الواجب قلنا ذلك التعلق ليس بموجود محض بل من قبيل الحال وكلامنا في عدمه ولهذا قال فيلزم انتفاء الواجب فان الاختيار الذي من قبيل الحال اذا لم يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كان الصادر عن الفاعل بطريق الايجاب والصادر عنه بطريق الايجاب لازم له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم قال وقد يقال في تقرير آه اقول اي تقرير كلام المصنف في ابطال القسم الاول لا في ابطال القسم الاول ابتداء لانه لا يلايم قوله ولا يخفى انه لا معنى لقوله آه فان معناه اذا كان هذا تقرير الكلام المصنف فلا يبقى حينئذ لقوله وهي مستندة الى الواجب معنى فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى الواجب ثم التردد في كون بعضها معدوما او لا والمفهوم من هذا التقرير التردد ابتداء في استنادها الى الواجب وايضا المفهوم من هذا التقرير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم انتفاءه وهو بط لاحتمال التسلسل فلا بد من ابطاله ليلزم ذلك ويقتضي تقرير المصنف ان الممكنات بعدما استندت الى الواجب استلزم عدم شيء منها انتفاءه فشتان ما بينهما قال واما الثالث فلان علة الحادث آه اقول حاصل هذا الكلام اي قوله لا يقال لم لا يجوز ان وجود الحادث لو توقف على عدم شيء ما بعد تحقق جملة ما يتوقف عليه من الموجودات لزم قدم الحادث على تقدير ان يكون ذلك العدم عدما سابقا او انتفاء الواجب على تقدير ان يكون ذلك العدم لا حقا ولم يكن لزوال العدم مدخل في جزء من علة ذلك الحادث او خلاف المفروض على تقدير ان يكون العدم لا حقا وكان لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الاول مستفاد من قوله اما الاول فلان عدمه الخ قديم آه والثاني

من قوله اما الاول فلان انعدام ذلك الخ، آه والثالث من قوله واما الثاني
وسوان يكون لزوال العدم آه قال اذ لو توقف على عدم شئ آه اقول نقل عن الفاضل
الشريف انه قال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف على امر اعتباري مستمر عدمه
كالاتحاد وما في معناه من الايتلاع وتعلق الارادة ونحوها فلا يكون مستلزما
ولا حوج فلا يستقيم الترديد بينهما ويكون المعتبر في العلة نفس ذلك الامر الاعتباري
لا عدمه المستمر كما يعلم ذلك من كلام المصنف في جواب السؤال وفيه بحث لان الكلام
عندنا في عدم محض وما ذكر من الاتحاد ونحوه ليس بموجود ولا معدوم يدل عليه
قول المصنف عندنا في ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي
اما موجودات محضة واما معدومات محضة واما موجودات مع معدومات و
قوله الثاني فيما بعد لا وجود للايتلاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وقوله لكن
اما كلام المصنف في جواب السؤال فهو حجة عليه لانه كما يظهر منه من تقرير الشارح
التحرير ذلك الجواب والله اعلم بالصواب قال قديم اي ازلي اقول انما فسره بالازلي
لان القديم في الاصطلاح موجود لا اول له فلا يوصف به المعدوم بخلاف
الازلي فانه في الاصطلاح ما لا اول له مطلقا قال فان قيل سلمنا ان العدم
اقول منشاء قوله فيلزم قدم زيد الحادث يعني لانا لم نرد قدمه وانما يلزم لو
كان جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده قديمة وهو لم لا يجوز
ان يكون بعضها حادثا قبيل وجود زيد فيكون جزء اخير العلة وحاصل جوابه
ان جميع تلك الموجودات يجب ان تكون قديمة لاستناده الى الواجب فكيف
يصح ان يكون بعضها حادثا وذلك لان الحادث قبيل وجود زيد لم يكن معدوما
قبله الا لعدم شئ من علة التامة وسلم جزء الواجب كما سيجئ فلم لم يجز ان
يكون مسبوقا بالعدم تعين بالضرورة القدم قال فان قيل الكلام انما هو على
تقدير حدوث آه اقول هذا اشارة الى قول المصنف فيكون بعضها حادثا وان لم يدخل آه
قال مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه آه اقول هذا مبني على ان يكون علة
الوجود مغايرة لعلة البقاء على ما قال في شرح المقاصد ان ما يفيد وجود الشئ
قد يفيد بقاؤه من غير افتقار الى امر آخر كما تفيد ضوء المقابل بقاء

وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وسند ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كما
النار بعد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها
بتعاقب الاسباب قال وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية آه
اقول توجيهه ان المراد بالعدم الموقوف عليه في قوله من غير ان شيء موقوفا
على عدم شئ العدم الذي يعد بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
كالموجودات وهو لا يوجب عدم تركب علة التامة من الموجودات المستقلة
والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا يعد امرا مستقلا بجواز ان
يتركب من الوجود والعدم ويكون وجود الموجودات مستلزما لعدم له مدخل في العلية
فبالنظر الى تبعية القدم وعدم استقلاله في توقف الغير عليه صح قوله من غير
ان يبقى موقوفا عليه عدم شئ، وبالنظر الى انه لا زم للموجود بحيث لو انتفى
انتفى الموجود وله مدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة التامة سند اغاية
ما يتكلف في توجيه كلامه لكنه بعد غير صحيح لان الدليل الذي دل على عدم
توقف الحادث على عدم شئ بعد وجود عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر
هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له
مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم ان كان ازليا لزم قدم الحادث و
ان كان لاحقا بان كان عدم عمرو مثلا فلا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف
عليه وجود عمرو او بقاؤه الى آخر الدليل فالصواب في الاعتراض على المصنف
ان يناقش في ثبوت القضية بان المراد بالوجود في قوله وجد جميع الموجودات
ان كان الوجود المحض ليتحقق الواسطة بينه وبين العدم لم يصح المقدمة
التي هي عين اصل المدعى فيؤدي الى ابطال الاصل بالفرع وايضا يلزم
ان لا يتوقف وجود الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا شك ان العدم
داخل في علة الحادث كما سيصرح به الشارح وان كان نقيض العدم يكون
الموجود يعني المتحقق في الخارج والمعدوم يعني غير المتحقق فيه انتفى الواسطة
بينهما فحالفت القضية المقدمة باعتبار اخر لان بين المقدمة على ثبوت الواسطة
ولزم ان لا يتوقف وجود الحادث على شئ من الايتلاع والاتحاد وتعلق الارادة

وكذلك لانا لسنا بموجودة في الخارج لما سيجيء به ان رد واقصا لزم
اللازم الاول وهو عدم التوقف على عدم المانع ثم منا قضية لامرية
في ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع ما يتوقف وجود الحادث وجد من غير
توقف على امر اخر والا لم يكن المجموع جميعا فان صدرت العبارة المذكورة
منا عن الثقات وجب ان يأول بما ذكرنا لحمل قولهم وجد جميع الموجود
على التغليب لكنه لا يكون موافقا لغرض المعترض على ان هذه القضية لا يتوقف
عليها اثبات المط لجواز ان يقال ابتداء لا يجوز ان تتركب علة الحادث من
الموجودات والمعدومات لان الموجودات المحضة مستندة الى الواجب
وعدم المعدوم ان كان سابقا كان ازليا فيلزم ازلية الحادث وان
كان لاحقا بان كان عدم عمرو مثلا اه قال وثانيهما ان قوله واذا ثبتت
القضية المذكورة الى قوله مما لا دخل له في اثبات المط اقول لان المطلوب
اثبات ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات ومعدومات واذا ثبت
تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المط بلا توقف على الابحاء الى عكس
القضية قال ويمكن تقريره بوجه آخ اقول يعني لكن تقرير الدليل المذكور
بوجه آخر ليكون لقوله واذا ثبتت القضية آه دخل في اثبات المط وحاصله
ان يطوى ذكر الدليل على ثبوت القضية ويذكر اسداء عكسها وما يلزم
العكس وفيه بحث لان القضية ليست بضرورية فان لم يذكر ما يدل على
ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس لا قبله وان ذكر
كان ذكر العكس عبثا لا دخل له في اثبات المط كما ذكره الآن قال فان قلت
لم لا يجوز ان يكون آه اقول هذا سند لمنع يتوجه الى قوله في اول البحث فح
ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شئ من الازمنة لزم قدم
زيد الحادث فكانه قال لانا لم ان بعض تلك الموجودات لو لم يكن معدوما
في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز ان يكون كل البعض فاعلا
بالاختيار لوجود الحادث اى وقت شاء ولا يلزم قدم الحادث ثم الفرق
بين هذا السؤال والسؤال الذي اشار اليه بقوله في اول البحث وبهذا

يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون آه ان شاء هذا ما ذكرنا الان ومنشاء
الاول ما ذكرنا ثمة من قوله وان لم يكن من جملتها كان صوت زيد آه والفرق
السؤال في الاول بنفس الارادة القديمة وفي هذا بذات المختار فحكم بينهما
فظهر بطلان ما نقل عن الفاضل الشريف ان هذا السؤال ليس معارضة و
لا مناقضة ولا نقضا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على بطلان الاقسام
الثلثة كيف وقد مر في فيما مضى ورود على الدليل المذكور حيث قال
وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود
الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء فتدبر واستقم قال قلت
الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول آه اقول فيه بحث لانا نختار الشق
الثاني من الترديد قوله فسقط الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد
بان عدمه آه قلت اذا كان المعدوم هو الاختيار وهو لم يصح قوله
ان عدمه لا بد ان يكون عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها لان
ذلك انما هو في الموجودات المحضة وسيأتي ان الاختيار وهو ليس
بموجود ولا معدوم فالصواب في الجواب ان يقال كلا ضير في الموجودات
المحضة بحيث لا يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود
ولا معدوم والفاعل بالاختيار وان كان موجودا محضا لكن لما كان
لاختياره مدخل في وجود الحادث لزم ان يدخل في تلك الجملة امر ليس بموجود
ولا معدوم وهو خلاف المفروض حتى لو ثبت ثبت المط لما قال في ابتداء
الكلام لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا
معدوم لكانت اما موجودات محضة الى ان قال والاقسام باطلة بالاستقراء
اما الاول آه قال وضعف هذا الكلام غني عن البيان اقول وذلك لان
شدة المناسبة بين العلة والمعلول ليس لها معنى محصل ولو سلم فلا نسلم
ان العلية تقتضيها وان عدمها يستلزم كونه صدورها رجحانا بلا مرجح بل نمنع
الوجود بلا موجود وان وجودها علة بكونه وجود العلة مستلزما لوجود المعلول
حتى لو اتفقت انتفى الاستلزام قال وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها

الى علة لاحالة قوله حيث لان ما يستند الى وجود العلة انما هو وجود الممكن كما قرر في المقدمة الثانية وذكر في الكتب الكلامية فهذه الامور اذا لم تكن موجودة ولا معدومة كيف يصح استنادها الى العلة فيجب القول بعدم الواسطة وبانها موجودة فان قيل الماهيات مجعولة عند المتكلمين فالمستند الى العلة ماهية هذه الامور قلت الكلام ليس في ماهياتها بل في الاشخاص بحسب خصوص المواد وغايته ما يمكن ان يقال القايلون باحوال يجعلون الثبوت اعم من الوجود ويصفونها بالثبوت دون الوجود والمستند الى العلة في سايرالممكنات وجودها وفي الاحوال ثبوتها لكني لم اجد في كلامهم التصريح بهذه التفرقة قال فان قيل يجوز ان يتوقف على امور آه اقول اراد على الشق الثاني يعني لانم ان تلك الامور ان لم تكن معدومة في شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث على امور سواها موجودة وقت الحدوث وتقرير الجواب ان الكلام في تلك الامور كالكلام في نفس الحادث بان يقال تلك الامور ايضا مستندة الى الواجب بواسطة ابقاء لا يتقوم بشئ من الازمنة ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحدوث والحق ان السوال انما نشا عن الغفلة عن معنى الابقاء فانه جزء اخير من العلة التامة حيث لا يتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه الوقوع كما مر فلا حاجة الى الجواب المذكور قال لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط اقول اعترض عليه بانه لا يلزم من قدم الوسايط قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الوسايط ايضا بالوجوب وعدم الجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز فالصواب ان يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى الموجودات فانه من جملة الامور اللاموجودة واللامعدومة فظهر ان جعل قوله لكن لا على سبيل الوجوب قيدا للاستناد والموجودات الى الواجب متعلقا بقوله المستندة اليه صحيح ولا وجه لما قيل انه يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد

الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لبطلت المقدمة الثانية ولفات الثالثة الدالة على امور لا موجودة ولا معدومة لان تلك الامور على تقدير كونها كذلك ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر بوجه يحاصل عن القول بالموجب بالذات ولو لا تلك الامور لم يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام المحال وذلك لان المصنف انما يقول به بعد اثبات المقدمتين والمعترض غافل عنه فلم يجعل هذا القايل قوله لكن على سبيل الوجوب متعلقا بقوله مفتقرة بناء على ان القول الافتقار الى الشئ يوجب الاسناد اليه وسوقها لانه مخالف لصريح قوله وح اما ان يجب آه على ما يجيء في توضيحه ان شاء الله تعالى قال واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب وجودها عنه آه اقول الظاهر انه شرح لقول المصنف وح اما ان يجب آه لكنه لا يصلح له لانه يدل على ان نظر الاستناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك يدل عليه قوله فان ابقاء الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل فان التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم وان اردت العثور على مراد المصنف على الكمال فاستمع لما اتلى اليك من المقال فاقول وبالله التوفيق قوله فثبت توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التي يوقف عليها الموجودات الحادثة اما ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات او مستند بعضها اليه بالذات وبعضها بواسطة الموجودات المستندة اليه لا بالاختيار بل بالاختيار لان الكلام بعد اثباته كما عرفت وعلى التقديرين اما ان يستند تلك الامور الى ما يستند اليه واجبا كان او ممكنا بطريق الايجاب او لا سبيل الى ان يستند جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث او اسناد الواجب واليه اشار بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب الى قوله ولا يلزم ولا الى ان يستند اليه بعضها بالذات وبعضها بالواسطة بطريق الايجاب ايضا اما بالتزام التسلسل فيها او كونها اضافة الاضافة عين الاولى او لانتهاء ما فيها

من التعسف والتكلف بل الصواب ان يكون ذلك الاستناد بطريق الاختيار
لما مر واليه اشار بقوله ولا يلزم الى قوله ثم الحركة قال لو فعل بالاختيار
لكان فعله جايز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة اقول
الجواب عنه ان الحكماء ان اراد والجواز الترك جواز الترك ابتداء فلا نسلم
لزوم عدم الممكن مع وجود علته التامة كيف ومن جملتها تعلق الارادة
لحادث في وقت معين كما مر مرارا وتقرير في الكتب الكلامية وان اراد وا
جواز الترك بعد تعلقها المذكور فلانا نمنع انه لو فعل بالاختيار لكان فعله
جايز الترك كيف وقد سبق انه حتم يكون واجبا وان كان بالغير ولا يلزم
من حدوثه تسلسل التعلقات ولا قيام الحوادث بذات الله تعالى
اما الاول فلانها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لما مر
مرارا انها صفة شانها التخصيص والترجيح وهو للماوي بل المرجح
واما الثاني فلان التعلق امر اعتباري ليس بموجود في الخارج والصفة
الحقيقية للواجب ليقوم به تع فلا يلزم من حدوثه قيام الحوادث بذاته
تعالى فاذا ثبت انه تع فاعل بالاختيار ثبت بالضرورة كونه غير موجب
بالذات بلا حاجة الى ما ارتكبه المصنف من التعلقات واذا ثبت التعلق
للحادث للارادة اضمحل قوله ولا تخلص عن ذلك اه لان منشاه عدم
ملاحظة ذلك التعلق فانه جزء اخير من العلة التامة اذا وجد وجب
وجود المعلول واذا فقد امتنع فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع
وجود جميع ما يتوقف عليه فان ذلك التعلق اذا حصل امتنع عدمه
والا بقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة لان ذلك التعلق
اذا وجد وجب الايقاع والا امتنع واما قوله اذ لا يلزم من عدم
وجوبه اه فيرد عليه انه لا يلزم من عدم لزوم المحال المخصوص عدم
لزومه مطلقا وعند يلزم محال اخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر و
الوجود كما يتوقف على موجد كذلك الاثر يتوقف على مؤثر وقد سبق
ان تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة قال واما ترجيح احد

المتساويين

المتساويين او ترجيح المرجوح فجايز وقوع اقول لم يرد بالترجيح هنا
الايجاد كما فيما قبله بل اعم منه ومن اثبات الرجحان كما ذكره فيما يأتي
اذ لو اراد لم يكن لقوله واما ان يثبت رجحان زايد على ما له من الرجحان
معنى لظهور امتناع ان يوجد شيء واحد باكثر من وجود واحد فلا يحتاج
الى قوله فيكون كل ترجيح اه فتدبر قيل فيه بحث وهو انه ان اراد بالتساوي
بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح
باعتبار حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان اراد به التساوي
بالنسبة الى الفاعل المختار الحكيم الذي لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع
ومصلحة به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للماوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره
من لزوم اثبات الثابت او النفي على هذا التقدير ممنوع اقول منشاه
عدم ملاحظة السوال الاول الآتي مع جوابه او يظهر بعدها ان معنى وقوع
ترجيح الماوي او المرجوح ان لا يكون الترجيح بالاخر الا للماوي او
المرجوح في اختيار الشق الاول قوله فلا نزاع في جواز الترجيح بلا مرجح اه
قلنا نعم اذا اثبتت العبارة على ظاهرها واما اذا اريد بها ما ذكر فيكفي
منه الف نزاع وايضا يظهر بعدها ان لزوم اثبات الثابت او النفي
انما هو في ابطال انحصار الترجيح في ترجيح الراجح وما ذكره في الشق الثاني
مبني على ان يكون المراد ما يفهم من ظاهر العبارة فاين هذا من ذاك قال
لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا اقول قال في شرح المقاصد للمحقق
على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان
يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجودا ولا عدما
ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج
فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل يجب الاتفاق قلنا
هذا مما ينظر ببطلانه بادنى التفات ولهذا لم يحكم به من لا يساعده النظر
والاستدلال قال فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات اقول اكتفى المصنف
بالاول ولم يذكر الثاني لحصول المقصود به والشارح اراد زيادة التحقيق

كما مر به فاعتبر في الاول وحدة المرجح وفي الثاني كثرته فانه اذا كان واحدا
فكان كل ترجيح منه مسبوقا باخر ينتهي الترجيحات لا محالة واما ان كان متعددا
فكل ترجيح من مرجح اذا توقف على ترجيح من احد تلك المرجحات ايضا لا محالة
لا يقال لم لا يجوز ان يكون في الاول ترجيح الترجيح عين الترجيح ولا يلزم التسلسل
كما قلتم في ايقاع الايقاع لانا نقول الكلام لمنع ان يثبت رجحان زائد
على ما له من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات والاعتبار بالضرورة
قال فان قيل ان كان المدعى آه اقول حاصل السؤال ان المدعى يعني قوله
وكذا ترجيح الراجح بط ان كان السلب الكلي فانه قوله في الجملة فيد للنفي الاتي
لم يلزم عدم تناهي الترجيحات وان كان رفع الجاب كلي لم يصح قوله فالترجيح
لا يكون الا للماوي او المرجوح وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني قوله فلا يصح
قوله فالترجيح لا يكون الا للماوي او المرجوح قلنا يصح بالتاويل المذكور وهو
التقييد بقوله بالاخرة او بملاحظة هذا القيد يصح حصر الترجيح للماوي او
المرجوح ولا ينافي ثبوت ترجيح الراجح في الجملة فعلى هذا لا يكون المط وقوع ترجيح
الماوي او المرجوح والا لم يصح فرق بينه وبين ترجيح الراجح لانه ايضا واقع
ولا يبقى لقول المص اولا وكذا ترجيح الراجح بط وقوله ثانيا فالترجيح لا يكون الا
للماوي او المرجوح وجه صحة ظاهر ان قوله ويثبت به المط آه ليس كما ينبغي
بل حق العبارة ان يقال ويثبت ان مراده بقوله لكن ترجيح احد المتساويين
او المرجوح واقع ان الواقع انحصار الترجيح في ترجيحها بالاخرة وان كان
العبارة قاصرة عنه فليتامل قال وهو ممتنع بالضرورة اقول لانه يقتضي اجتماع
المتنافيين وهو كون الماوي او المرجوح راجحا ضرورة التنافي بين الماوية
والمرجوحية وبين الراجحية قال وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص آه اقول اي يكون
العمدة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح
يظهر صحة ما ذكر المص في حواشيه على التوضيح وكان مراده من نقله القدح في
قول المص هو انه يمكن اثبات هذا المط آه لكونه مخالفا له وتابيد اعتراضه
بقوله واقول الموجود الذي آه قال وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان آه

اقول

اقول يعني ان المختار الشق الثاني فيكون معنى قول الحكماء بل غاية عدم العلم بالمرجح
في اعتقاده فلا يستقيم قول المص وذابط ايضا او نفعل افعالا مع عدم
اعتقاد الرجحان لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان
في اعتقاده الى اخر ما قال سد آه غاية ما يمكن في توجيه النظر لكنه غير وارد لانه
انما يرد اذا كان التردد في قولهم بل غاية عدم العلم بالمرجح وليس كذلك بل
في مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا يدل آه باعتبار ما فهم منه وهو وجود
المرجح في المثال المذكور ولذا قال ان وجب المرجح فاما ان يجب آه فكانه قال
ان وجب فيه فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهو ظاهر البطلان واما بحسب
اعتقاد الفاعل بمعنى ان يجب اعتقاد الرجحان حال مباشرة الفعل وهو ايضا
بط لما ذكر ومخالف ايضا لقولهم بل غاية عدم العلم بالمرجح لان مضاه عدم
اعتقاد الرجحان فتدبر واستقم قال وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان
بالوجود ليس كما ينبغي اقول لعله اراد بالتخصيص ما يفهم من قوله فالمرجح
هو الوجود لكن يرد عليه ان ذلك التخصيص ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر
الى حالة الممكن قبل الوجود وكما يدل عليه مرجح عبارته واما وجه تخصيصه بالذكر
فكون الكلام في هذا المقام في وجود الفعل كما يدل عليه المباحث السالفة قال
او نقول لا يجب عند وجود المرجح آه اقول فيه بحث اما اولا فلانه توجيه لقول
المص واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود آه وهو كلام مبني على القول بامتناع
الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بالقول فكيف يصح قوله او نقول
لا يجب عند وجود المرجح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجب
فهو ان توقف على امر اخر لم يكن تاما والا ترتب عليه الوجود بلا تخلف فكيف يصح
القول بالتوقف بعد تقييد المرجح بالتام ثم لو قيد المرجح التام بكونه من الموجود ان
لصح القول بالتوقف وليس فليس فالصواب في توجيه قول المص ان يقال
مضاه لا حد على تقدير وجوب الفعل غاية ان يتوقف على ما ليس بموجود
ولا معدوم كالايقاع فان صدر عن المرجح وجب الفعل والا فلا وهذا
الوجوب لا يقتضي الحد لما مر ارا فتدبر قال فان قيل تنقل الكلام الى الوجود

صدور الايقاع آه اقول هذا السوال مع جوابه شرح لقول المصنف ثم سواء ان يجب بطريق النقل آه لكن في الوجه الاول من الجواب بحث لان الايقاعات و ان لم تكن موجودات لكنها حادثات فكما يمتنع التسلسل في الموجودات يمتنع ايضا في الحادثات الصادرة عن شخص في حال الايقاع بل هذا اظهر في الاستحالة من الاول قال و انما لم يشر المصنف هنا اقول اي لم يشر في قوله ثم سواء ان يجب بطريق النقل الى بطلان طريق النقل حيث لم يقل و هو بطلان او الى رجحان طريق عدم الوجوب حيث لم يقل و الظاهر ان الحق هذا الاخير ما سبق و انت خبير بان حق الترتيب ان يذكر قوله و انما لم يشر آه قبل قوله و ان اريد الثاني آه قال واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الى قوله ضرورة كونه واجبا اقول و ذلك لما سبق في تحقيق المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ان كانت موجودات محضة بحيث لا يتقدم شيء منها اصلا لزم قدم الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة قال هذا و لكن لقائل ان يقول وجوب الفصل بواسطة الموجودات آه اقول هذا ايراد على قوله واما الثاني فلان وجود ذلك الامر آه لكن فيه بحث لما مر من ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما فيناقض كونه مقدورا للعبد و مخلوقا له بالضرورة و اما السند الذي ذكره فلا يصلح للسندية لما عرفت من ان الارادة التي من شانها الترجيح و الايجاد ما ليس بموجود و لا معدوم و الكلام ههنا في الموجودات المحضة قال و انت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم آه اقول فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة و المعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة عند الماتريدية و منهم المصنف فلمنعها وجه وجيه و على المدعي اثباتها قوله و لا حاجة اليها هكذا وقعت العبارة في النسخ و الصواب الله لير جع الى المنع و فيه ايضا بحث لان المقصد اذا كان تزييف الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدماته جميعا و كون جميع المباحث السالفة لتحقيق منع المقدمة الاولى و النصف عما ذكره و بيان ما ذكره لا يقتضي وجوب تسليم المقدمة الثانية و عدم الاحتياج الى منعها قال و اعجب من ذلك توضيح سند المنع آه اقول قد

سكذا

افرط

اقرط التخويف في التشنيع على المصنف و الظاهر انه تشنيع كما لا يخفى على المنصف و ذلك لان صفاته تع لما كانت ممكنة مستندة اليه تع بلا اختيار و قد تطابقت الفرق الثلث على انه تع يحمد عليها و قد علم مما نقلنا عن المواقف و شرحه ان الحسن بالنسبة الى الله تع عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب و قد وجد منا علم و وجود غير اختياري سو حسن بالمعنى المتنازع فيه و اما كمالات الانسان و نقايصه فيوجد الحسن و القبح بالنظر اليها بالمعنى المتنازع فيه ايضا لان اصحابها يحمدون عليها و يذمون اصلا فيوجد شيء من الحسن و القبح فان انكر الشيخ الاشعري فقد ناقض و ان انكر الشق الاخر و هو تعلق الثواب و العقاب فان عنى عدم وجوبهما على الله تع سلمنا و ان عنى عدم استحقاق الانسان لهما فلا نسلمه فلا بد له من دليل كيف و العقل السليم اذا خلي و نفسه يعرف قبل ورود نص الشارع به او بدليله جهة مقبحة و في بعضها محسنة و ان لم يحكم بهما و انكاره مكابرة و هو المعنى بقوله و ذلك لان الثواب و العقاب آه فقد اتضح من هذا التقرير ان سند المنع هنا ذكر صحيح ليس محلا للمنع و كذا ادعاؤه التناقض في كلام الاشعري لانه ليس في تمام معنى الحسن و القبح بل في الشق الاول منه لانه ذكر الشق الثاني بعده فكانه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود في تلك الكمالات و النقائص اما الشق الاول فبالاتفاق و اما الثاني فبالالزام بطريق السبر المستفاد من قوله و ذلك لان الثواب و العقاب اصلا آه فانه كلام اذا نظر فيه بالانصاف و تيرك تعصب للمذهب و الاعتساف حصل له الاذعان و الاعتراف بانه لم يصدر عن تحيز و جزاف فلا يكون مخالفا لما قرر في اول الفصل كما ظن التخويف و اما ايراد المصنف مذهب الاشعري على سبيل التزييف فلانا نقول انه لا يصلح لان يتخذ مذهبا لكونه بعيدا عن الحق و مورد اللمنع و غير ثابت بدليل يعتد به بخلاف المخالف فان له دليلا يعتد به و هو قوله تع ان الله يامر بالعدل و الاحسان و ايتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي فانه يفرع قوله و ليس للمخالف دليل يعتد به قال الصواب من ورائه اقول لان كلمة في تقتضي كون الشيء ظرفا و اصل اليه بخلاف من

فانا نقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري فتدبر قال لاخفاء في انه لا معنى للوجوب
عليه تع آه اقول فيه بحث لما مر مرارا ان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر الى
تعاليه في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن و
القبح بالمعنى المتنازع فيه قال قلت معناه انه سل يكون بعض الافعال الممكنة آه
اقول فيه ايضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تع غير مختار عند المعتزلة
بل موجبا بالذات وهو مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب في الجواب ان يقال
الواجب الفعل كما ذكر المص ما نحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الحلاف انه
تع لا يستحق عندنا الذم بترك فعل اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال
ولذا لا يتركه تع عن ذلك علوا كبيرا قال وليس بمستقيم آه اقول ان قبل ما
ذكره منقوض بالوضوء فانه مامور به وليس الاتيان به حسنا لذاته قلنا
في الوضوء اعتباران الاول كونه مفتاحا للصلوة وهو بهذا الاعتبار حسن
لمعنى في غيره حتى لا يشترط فيه النية والثاني كونه اتيانا بالمامور به وهو بهذا
الاعتبار حسن لمعنى في نفسه لانه يكون عبادة وقد مر انا حسنة لنفسها فما يكون
جزئيا له يكون حسنا لمعنى في نفسه قال وكانه تغليب آه اقول الطف انه بيان لسر
الاصطلاح ويحتمل ان يكون راجعا الى المص بالنظر الى لفظ المجرد قال وهو موافق
اقول اي بعسر المص قول فخر الاسلام سقوط هذا الوصف اي سقوط التكليف
موافق لما سل في حل عبارة فخر الاسلام ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به
بمعنى امر الوجوب ولا يلزم من سقوط انتفاء الندب المقتضي للاجر فيكون مراد المص
حل عبارة فخر الاسلام بحيث لا يبرد عليها الاعتراض قال لا يقال كان حسنه
بالامر اقول اي لا يقال في جواب الاعتراض المذكور ان قوله ان قط وجوب
الاقرار لا حسنه بط لان حسنه كان بالامر فيسقط بسقوط لا محالة وقوله حينئذ
لو صح كان ماجورا بط ايضا لان كونه ماجورا ليس من الحسن الاول بل من
الحسن الحاصل بامر الندب وتقرير الجواب ظ قال فحينئذ جوابه آه اقول يعني في مباحث
الاحكام قال المص هناك فنقول المركب من الشيء اعتبر الشيء في وجود المركب
لكن ان علم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا او اعتبر المركب موجودا

حلى

حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان
فالرأس ركن يبتنى الانسان بانتفائه واليد ركن لا يبتنى بانتفائه و
لكن ينقص ويجبر بسناك زيادة تحقيق له ان شاء الله تع قال ولقد طال
النزاع بين المص وبعض معاصريه آه اقول اراد به نظام الدين الهوري
فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو فعل
اختياري معناه كردن واون وكرويدن وحق دانستن مرانرا كه حق
دانسته باشي وليس من جنس العلم اصلا بل امر وراءه لكونه فعلا
اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل
للكفار وذهب المص الى ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد تمتاز عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار وسينقله النحرير بقوله
وذكر المص آه قال ويجب ان يعلم ان معناه الى قوله صرح به ابن سينا
اقول يعني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والبقية في تفسير
الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه
والى التصور وهو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسي بكرويدن
المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو
كونه بود يكي دريافتن دوم رسيدن وانرا بتازي تصور خوانند و
دوم كرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند وهذا تفريع بان ثاني قسمي
العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن
في لغة الفرس وهي لما عسى يذهب اليه معاند من ان كرويدن في المنطق
غيره في اللغة وقال في انتفاء التصديق في فوك البياض عرض هو ان
يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك فلم يحصل التصديق بحصول النسبة
التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان نسب الذهن الثبوت
او الانتفاء الذي يعين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعنا

نسبة الحكم الى الصدق اعنى صادق داشتن وكرويدن وبينه بانه ضد
التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب اعنى كاذب داشتن فالتحقيق
ان الصدق كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق اى حكمه مطابق
للواقع كذلك يكون صفة للمتكلم فيقال متكلم صادق اى ما اخبر به
مطابق للواقع والتصديق اذا كان بمعنى النسبة الى الصدق وبمعنى
العلم بانه صادق جاز اعتباره فى كل من الكلام والمتكلم فمن فسر
الايمان بالتصديق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والمتكلم لانه المناسب
لما هو بصدده اذ تارة يصدق حكم الكلام النفسى مثل انه تعالى موجود و
واحد ونحو ذلك واخرى الشارع فى جميع اقواله فيكون بمعنى نسبة الكلام
والمتكلم الى الصدق بمعنى العلم بانهما صادقان وهو معنى كرويدن و
من فسر التصديق المذكور فى كتب المنطق باذعان ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة اعتبر المعنى الاول لانه المناسب لما هو بصدده
وكونه قيما للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان قيما
الى الصديق بمعنى العلم بانه مطابق للواقع وهو معنى كرويدن فمعنى
الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود واحد ومتصف بالصفات
الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان
بالرسول التصديق بانه نبى واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء به
من عند الله تعالى حق بمعنى ادراك انه كذلك فى الاذعان والقبول له ولذا
قال وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصد فظهر ان التصديقين
متحدان فى انهما من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط فى
التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط فى المنطقى
ذلك بل اعتبر متعلقه اعم حتى شمل الجمل المركبة فاتضح ما نقل عن الفاضل
الشريف ان قوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وهم كيف والتصديق
المنطقى قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها والتصديق المعتبر فى الايمان
قبول لنبوة محمد ﷺ والزام على نفسه متابعته فى جميع ما اخبر به محمد ﷺ

وبينهما

وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته ﷺ نسبة مخصوصة متضمنة
لالتزام المكلف اتباعه فى جميع ما جاء به فقبولها قبول لوقوع تلك
النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات
غايته ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الاخر فان قيل التصديق
المنطقى يتناول الظن فهل هذا التصديق ايضا كذلك قلنا نعم لما
قال فى شرح المقاصد المعتبر فى التصديق هو اليقين اعنى الاعتقاد
الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة وبجعل الظن الغالب الذى
لا يخطر معه النقيض بالبال فى حكم اليقين قوله وحصوله للكفار ممنوع
جواب عما قال المخالف ولان التصديق المنطقى حاصل للكفار قوله
وذكر المصنف اى فى جواب السوال المذكور قوله ونحن اوقفنا النظر
اى رد جواب المصنف قال وتحقيق ذلك انه حسن اى اقول نقل عن الفاضل
الشريف انه قال لا يخفى ان التحقيق يقتضى ان لا يكون هذا القسم حسن
اصلا لا بمعنى فى نفسه ولا بمعنى فى غيره اما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر
الى نفسه على ما قرر الشارح واما الثانى فلان حسن الوسايط اذا لم يعتبر
وجعل حسنها كالعدم فاذ فى ان لا حسن الغير يسببها فيكون قوله فصار
كل منهما كانه حسن بلا واسطة فى غاية الركاكة والمصنف عنه فى غاية البراءة
حيث لم يجعل تلك الامور حسنة بالغير بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير
لكن ارتفع الوسايط فصار بعد انحصاله تعالى وجه يتوجه عليه ما
اورد عليه بقوله يرد عليه وجوابه ما اجاب به المصنف لا ما ذكره الشارح
لعدم استقامته وليس بشئ اذ منشاؤه عدم التامل فى جواب الكلام
وترك التصفح لاقوال المشايخ العظام وذلك لان معنى عدم الحسن
له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر
عن كونه عبادة ماموريا بها كما ذكره فى كتب القوم فكلامنا فى ثبوت الحسن
له نظرا الى كونه عبادة ماموريا بها كما اشار اليه بقوله المطلوبة بالامر
ومعنى عدم اعتبار حسن الوسايط وجعله كالعدم جعل حسنها مضمحلا

في جنب حسن هذه الافعال كما اشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر
هو نفس الافعال التي ورد الامر بها ولهذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى
في نفسه مشابها للحسن لغيره ولم يكتف بوجه ما ذكرنا قول الامام اي ردة السهو
ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسايط والوسائط ست وسايط لخلق الله
تع كانت مضافة اليه ولم يوجب للواسطة غير حكما فصارت كافعال الصلوة التي
حسنت لانها في نفسها بعظيم للمعبود له ووافقه في الاسلام وشمس الائمة حيث
قال شمس الائمة بعد ذكره وكره الوسايط غير ان هذه الوسايط الاخر جهاس ان تكون
حسنة لعينها فعرفنا انها في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينه ولهذا جعلناها
عبادة محضة فظهر ان ما في غاية البرهانية ليس كلام الشارح واما قوله والمصنف
في غاية البراءة فاسد ايضا لان المعنى ان اراد بقوله يشبه ان يكون حسنا لغيره
ان حسنا يتر آلحسن لاكونه بالغير لكن اذا تؤمل ظهر ان حسن الغير غير معتبر في
العبرة لحسنها كما يشعر به قوله لكن ارتفع الوسايط فرجعا بالوفاق وان اراد به
ما ذكره المعترض كان مخالفا للمعهود وفاده في غاية الظهور قال وانما حسن
بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء اقول فان قيل ليس هذا مخالفا لما سياتي
ان النفس كانت مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا
المعنى لا يحسن قهرها قلنا لان اعتبار الحسن في قهر النفس الامارة بالسوء بالنظر
الى زجرها عن ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات واعتبار عدم الحسن في قهرها
بالنظر الى امر آخر كما سمعته فلا منافاة قال والاحسن ان يقال ان الفقير اقول
انما كان احسن لان المقصد من بيان عدم العبرة بالوسايط وحسنها وجعل
الحسن راجعا الى افعال ورد الامر بها وهذا التقرير اقرب اليه من الاول لان
قوله لكنها لا يستحقان هذه العبادة لا يلايم ما قبله بل الملايم ان يقال لان الفقير
انما يستحق الاحسان من مولاه لانه الذي كفل برزقه لا من العباد لانهم ايضا
محتاجون اليه تعالى فانه تع ضمن ارزاق عباده فجعل بعضهم اغنيا فاوجب
الزكوة في اموالهم وامرهم بصرفها الى الفقراء فصرفهم اليهم كما كان بامره تع
واجابه عليهم وكان المصروف ما اعطاه الصارفين كان الاحسان عند

اليه تع حقيقة لا الى العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتشريف
الله تع اياه على سايرالبيوت فتعظيمه تعظيم الله تع في الحقيقة وكذا النفس
انما يستحق القهر لتنتهي عن مخالفة اوامر الله تع ونواهيه فقط حسن دفع
الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار حال من المذكورات
حسنا لمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة قال قيل
الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم قلت
اجيب بانا تعظيم الله تع ابتداء بلا توقف على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة
حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة الشرق وقد بقي حسنة عند فوات
هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من
القسم الاول قطعا بلا مشابهة لما حسن لغيره قال ولاخفاء في ان ليست
نفس الزكوة اقول فان قيل مراد المجيب انها لا تكون امورا اخر في الخارج
ممتازا عن المذكورات قلت سوم فان الزكوة سوا تنا جزء مقدر من النصاب
المملوك للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بصرف الفقير ذلك المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط في الخارج
بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة فكذلك الزيارة جزء خارجيا
للحج ممتازا عنه في الخارج وكذا الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية
فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار ولو سلم فلا نسلم في
كونها وسايط فان الواسطة لا يجب كونها مغايرة للاصل في الخارج كما في
الجهاد والاعلاء كلمة الله تع وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت على ما سياتي بتحقيقه
ان شاء الله تع قال والمقصد ما مر في به المصنف اقول اي مقصد في الاسلام ما مر
به المصنف من كون الواسطة قهر النفس وفي حاجة الفقير وزيارة المكان شرفه الله تعظيما
ذكر القدوري في الاول قال وسوان حسن هذه العبارات الثلثة اقول يكون اوفق
العبارة في النسخ التي رايناها والصواب الثلث قال كالوضوء للتبرد فيحسن
لغيره لا لعينه اقول فيه اشكال وسوان الوضوء اذا كان للتبرد وينبغي ان
ان لا يحسن اصلا اذ لا يتحقق فاعله في المدح عاجلا والثواب آجلا فتدبر

قال لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه اقول كالماشي بالنسبة الى الانسان فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخلا في الحصص الحاصلة في الانسان
قال لانتزاع للاشعري الخ اقول فيه بحث لان الاشعري اذا لم ينازع في ذلك
بقيت مدعانا لانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث يستحق فاعله
المدح او الذم في نظر الشارع بمعنى ان الفعل مدرك انه كذلك لا انه حكم به كما نسب
اليه المعتزلة قال في حواشي شرح المختصر بمعنى انا ندرك بالفعل قبل ورود
الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع وكما
ان العدل والاحسان كذلك فان الفعل يدرك حسنها قبل ورود الشرع
وان لم نجزم به وانما يجزم بعد خطاب الشارع الحاكم وكذا قوله نهي ومنهي
عن الفحشاء والمنكر والبغي فان الشارع اذا اخبر عن كونه شيء فحشا ومنكرا او
بغيا قبل خطاب الشرع كان فاعله مما يستحق الذم في نظر الشارع بلا مرية
وبالجملة الحسن والقبح من مدلولات الامر والنهي عندنا ومن موجباتهما
عند الاشعري وهذه الآية تدل على ما ذكرنا فتدبر قال وللقائل ان يقول الخ
اقول ليس للقائل ان يقول ذلك لان مراد المصنف بالامر المطلق هو الخالي عن
القرينة الدالة على كون الحسن بمعنى في نفسه او غيره وهنا كذلك لان الفعل و
ان لاحظ ابتداء كون الامر به لدفع حاجة الفقير لكنه بعد تأمله يعلم ان الواسطة
ملغاة كما سبق تحقيقه فان اراد بكون الفعل قربة كونه قربة على الملاحظة
الابتدائية فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد به كونه قربة على انها حسنة بمعنى في
غيرها فممنوع فلينظر قال فيكفيه مغنيا عن ذكره اقول اي يكفيه قوله قايما بنفسه
مغنيا عن ذكر المنفصل وهو معنى قول المصنف قوله منفصل يكفيه مكررا قوله ان
يقول اي المصنف قال ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر الخ اقول هذا اعتراض
على فخر الاسلام بوجهين الاول ان الواسطة في هذا القسم من الحسن لمعنى في غيره
يجب ان يتأدى بنفس المامور به وكفر الكافر واسلام المسلم ليسا كذلك فلا
معنى لقوله انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام المسلم والثاني ان المقصد
عندنا بيان عدم انفصال الواسطة عن المامور به لا بيان انفصالها عنه فلا

معنى

معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة وقوله الا انه اراد بالانفصال
الخ جواب عن الثاني وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له التحرير بان الفعل
لما جاز ان يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقيق كون حسن الجهاد وصلوة
الجنازة بالغير جاز ان يذكر الواسطة البعيدة مكان القريبة لتحقيق ذلك ايضا
قال وقد عرفت ما فيه اقول اشارة الى قوله وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجلها الخ قال ضرورة ان الامر لا يفيد الا بما هو حسن اقول يدل عليه الآية السابقة
اعني قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الآية قال وكفر فخر الاسلام ان من نظم
لغيره ضربا ثالثا الخ اقول عبارة فخر الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهذا القسم يسمى جامعا اي ضرب من الذي
حسن لمعنى في غيره ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة
او ملحقا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها
تعظيما لله تعالى قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة منهما
حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا
لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين كما مر
قوله وهي القدرة اي الشرط انثه باعتبار الخبر قال وحاصل كلامه ان
وجوب اداء العبادة الخ اقول قال فخر الاسلام واما الضرب الثالث فمختص
بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التي بها يتمكن العبد من
اداء ما التزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب قوله وذلك عبارة اشارة
الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث قوله وذلك شرط الاداء اشارة
الى القدرة ذكره باعتبار الخبر واراد بشرط الاداء شرط وجوب الاداء
قوله دون الوجوب اي دون نفس الوجوب لوجوب الصلوة على النايم
والمغمى عليه مع امتناع الاداء كما سيأتي تحقيقه فظهر ان الحاصل الذي
ذكره ليس حاصلا لما نقله فقط بدليله ولما ذكره فخر الاسلام بعده قال فصار
حسنا لغيره اقول ضمير صار راجع الى الاداء العبادة ويجوز ان يرجع الى الثالث
المسمى بالجامع قال ولا يخفى ان فيه نوع تكلف اقول اي في جعل هذا القسم قسما مستقلا

توجه تكليف كما لا يخفى بل لا وجه له بناء على ما ذكره في النظر السابع ان الواسطة
ما يكفي حسن الفعل لاجل حسنها فان نفس القدرة لا يتصف بالحسن لانها ليست
من الافعال الاختيارية قال وان جعلة من اقسام الحسن لغيره آه اقول لان
جهتي الحسن ملغية في نفسه وملغي في غيره لما اجتمعتا ولم تترجح الثانية على الاولى
لم يكن اعتبارها اولى من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى اولى من اعتبار الثانية
لان ما بالذات مقدم على ما بالغير فكان الاولى جعله من اقسام الحسن لذاته قال
والقائل ان منع كون العلم تابعا للمعلوم آه اقول قال بعض المحققين
قديما وحادثا فلم لا يجوز ان يكون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم فلنا سلمنا
معه لا بعده كما في احساس المحسوسات غايته ان يعتبر المطابقة من جانب التعلق
فتدبر قال ولا يخفى ما فيه اقول وهو استدراكه كون الايمان عبارة عن التصديق
ببعض ما انزل وبطلانه نظر فالصواب في الملخص ما افاده ابن الحاجب وبينه المحقق
في شرح المختصر حيث قال والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في
نفسه متصور وقوعه الا انه علم الله تع انهم لا يصدقونه واخباره لرسوله كاخباره
لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن لا انه اخبرهم بذلك ولا تخرج
الممكن عن الامكان بعلم او خبر نعم لو كلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره انهم
لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير
واقع لانه يوجب انتفاء فايدة التكليف وهو الاسلاء لاستحالة منهم لما ذكرتم
فلذلك لو علموا السقط منهم التكليف قال والقائل ان يقول ليس معنى الوجوب آه
اقول فيه بحث لانه بعد ما قال في توجيه كلام المحققين وهو قبيح لا يجوز صدوره
عن الله تع لا يتوجه هذا الاعتراض لان المراد ان هذا التكليف قبيح لغيره ان
فاعله يستحق الذم في نظر الشارع ولا شئ من القبيح جايز الصدور عنه تع
اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه تع حكيم جميع افعاله متقنة على نهج الحكمة
فلا يجوز ان يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه فعل من
شانه ان يستحق فاعله الذم كان منافيا للحكمة وان كان قادرا عليه
لانه ليس نمتنع بالذات فمعنى عدم جواز صدوره عنه عدم تجويز العقل

صدوره

صدوره عنه كما في التقريرات لا اللزوم وعدم جواز الترك ليلزم الوجوب
عليه فيكون هذا توسطا بين مذهب الاشاعرة القايلين بالجواز اذ لا
عبرة للعقل عندهم سوى فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القايلين بالوجوب
بمعنى عدم قدرته على تركه تع عن ذلك علوا كبيرا قال اجيب بوجهين الاول
ان التكليف آه اقول حاصل الجواب الاول المناقشة في قوله نفى الوجوب
لا ينفك عن التكليف بانها قد ينفك عنه وحاصل الثاني المناقشة في قوله
والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف
بل حال ايقاع الفعل وسياتي تمام تحقيقه انشاء الله تع قوله لان المذهب
اي مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل
كالتكليف قال من غير حرج اقول هو متعلق بقوله يتمكن وقوله غالبا
متعلق به ايضا لكن بعد تعلق قوله من غير حرج به قال وفرق بين الكثير و
النادر اقول حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر ولا مشاحة
في الاصطلاح قال ولم يعتبر امكان القدرة آه اقول هذا اشارة الى سوال
تقريره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق القضاء مع بعده كان ينبغي
ان يعتبروا في حقه امكان القدرة في الجملة بدون الزيادة والداخلة وفي
اخوانه ايضا لان هذا اقرب من الوقوع من ذلك وقوله لان القضاء ايضا
متعذر اشارة الى الجواب وتقريره ان الفرض من اعتبار امكان القدرة في
القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور اما في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء
بعد الوجوب ولا يكون التاخير عن السنة الاولى قضاء كما سياتي واما في الشيخ الفاني
فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فاقدا بل مريضا وقد
فرضناه فاقدا واما في المعضد فلانه اذا صح في الوقت بالعذر سقط القضاء
بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تع
فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا قال بخلاف ما بين
القوسين آه اقول هذا اشارة الى جواب سوال تقريره ان امكان البرء في الجملة
اذا كان كافيا في الحكم على المكلف ان يكفي في بعض صور ما بين القوسين

وسوان يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل لامكان اعادة الزمان الماضي
والجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال المصنف ان القدرة التي
شرطنا ها متقدمة هي سلامة الاسباب والالات فقط وقد وجدت هنا
اقول فيه بحث لان الوقت سلب بالامرية ولا سلامة له منا وسياتي في اول
الفصل الاتي ما يخالف هذا فتدبر قال فهي يوجد قبل الفعل ومعه وبعده
اقول فيه بحث وسوان الظاهر ان المراد بالقدرة هنا القدرة بالنظر الى الفعل
فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة فوجد
لا يكون مقدورا بمعنى ما يصلح ان يتعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى
ما تعلقت به القدرة قال المحبر في شرح الكشاف في تفسير قوله تع ان الله على
كل شئ قدير فان قيل لو كان الشئ هو الموجود لما يزعمون لما كان متعلقا للقدرة
لانها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتاثير ما هو الايجاد والايجاد
الموجود محال قلنا المحال ايجاد الموجود بوجود ثان وهو غير لازم والا لازم
ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال واما المقدور فان اريد
به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا وان اريد ما يصح ان يتعلق
به القدرة يكون معدوما وهو المعنى بقولهم ان الله تع قادر على جميع الممكنات
وان مقدوراته تع غير متناهية اقول قوله وتاثير ما هو الايجاد ممنوع لجواز
ان يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل وعدمه في قولهم القادر هو الذي
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة
ان شاء الايجاد او الاعدام فعله وان لم يشا الايجاد بل الاعدام لم يفعله
فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشا
عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده
اوجده وان لم يشا وجوده لم يوجده ولكن هذا على ذكر منك فانه ما يقع
في كثير من المواضع قال وبهذا يندفع ما يقال الخ اقول اي بالتحقيق المذكور
يندفع هذا القول ووجه اندفاعه ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف
ايقاع الفعل قبل وجود علة التامة التي من جملتها المباشرة وبالواجب

انما يلزم اذا كلف بايقاعه مع وجود علته التامة وليس كذلك بل سوق الكلام
مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة قال حاصله منع المقدمة المطوية اقول
يعني ان ما ذكره في المتن من قوله لا يجب الاداء اشارة الى الصغرى بتاويل
اداء وغير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى والكبرى بحذو
ف
بتقدير وكل ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه ينتج انه لا يجب قضاؤه قال
وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء اقول حاصل الاستدلال
ان اعتبار هذه القدرة في الاداء ولو بالتوهم ليظهر اثره في خلفه وهو
القضاء ولا خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه وحاصل الجواب ان للقضاء
ايضا خلفا وهو المواخذة الاخروية قال اي سر قدرة العبد على الاداء
الواجب اقول لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج الى تاويلها وذلك
لان على الداخلة على الاداء لا يجوز ان تتعلق سوى وسوط ولا بالميسر لان
الميسر ليس على الاداء بل على العبد فجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه وهو
قدرة العبد ولما كان في تعلق على بالقدرة المقدرة نوع خفاء قال والاظهر
ان يقال الخ قال لانها غيرت صفة الواجب من العود الى اليسر اقول قال صاحب
الكشف لعسى مع العسر ان الحج كان واجبا بصفة العود بالقدرة الممكنة
ثم تغير باشتراط سلامة القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا
بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة
صار كان الواجب تغير من العود الى اليسر بواسطتها فكانت ميسرة قال فصل
في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قايم به اقول قال في الاسلام هذا القسم الذي
ذكرنا سوى نعم في صفة حكم الامر وصفة حكم المامور به في نفسه فاما ما يكون صفة
قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وقال شارحه
اي ما يكون صفة للمامور به قائمة بغير المامور به وهو الوقت او المامور به قد
يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حر وكما ورد عليه ان صفة المامور به
يعني الموقت كيف يصح ان يقوم بغيره الذي هو الوقت عدل المحبر عن تلك
العبارة فقال في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت فلم يرد
عليه شئ

فصل في تقسيم المامور به

انما يلزم

قال حق التقسيم ان يقال اه اقول لانه حق يكون مردودا بين النفي والاثبات
تشبيها باحد القسمين قال او يقال الوقت اما ان يكون سببا اه اقول الاول كالصوم
والثاني كالحج والثالث كالصلوة والرابع كقضاء رمضان قال وفيه مناقشة
لانخفى اقول وجه المناقشة ان ذلك انما يبلغ حد القطع اذا بلغ حد التواتر ولو
بمعنى ومن اين كذلك قال دفع لما يقال ان تقديم وجوب الصلوة على الوقت اه
اقول التقديم عندنا مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمية وانما قال وجوب
الصلوة وان كان تقديم الصلوة ايضا على الوقت باطلا لان الكلام عندنا
في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلوة فيبطل ما قيل
لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلوة على الوقت لا في تقديم
الوجوب على الوقت فكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه فتدبر قال
يريد ان عندنا وجوبا ووجوب اداء اه اقول قال فخر الاسلام ولما صار هذا الاول
سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد وصفة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان
الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل
الاداء بل الاداء يتراخى الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد و
وجوب الاداء بتأخر المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فبالايجاب لصحة
سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل هذا كلامه وقد
اضطرب بكلام الشراح في تقرير مراده لا سيما في ربط قوله ولهذا كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من التأمل في الكشف والعجب ان صاحبه حمل
الاستطاعة على سلامة الالات ثم نقل ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه تقوية لكلامه
مع انه غير ملائم له فضلا عن التقوية فاراد التحرير بيان مراد المصنف وتبيين
به مراد فخر الاسلام وتوضيحه ان في الصلوة مثلا وجوبا ووجوب اداء ووجود
اداء والكل من اسباب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب بسببه الحقيقي هو الايجاب
القديم المفهوم من قوله تعالى اقم الصلوة مثلا من غير اعتبار تعلقه بوقت معين
وسببه الظاهري هو الوقت المفهوم من قوله تعالى لدلوك الشمس مثلا فان
المراد به اما الزوال فيكون سببا لوجوب الظهر او الغروب فيكون سببا لوجوب

المغرب

المغرب فانه تعالى امر باقامة الصلوة في هذا الوقت فجعل هذا الوقت سببا للوجوب
بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كان
ذمته فارغة عنه قبل ذلك الوقت وهو المعنى بكونه جبريا كما سبق ووجوب الاداء
سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل اي التعلق الحادث للطلب القديم المسمى
بالكلام النفسي باخراج الفعل من العدم الى الوجود في الوقت المخصوص وهو
اما وقت الشروع في الفعل او وقت التضييق على ما سيأتي وسببه الظاهري
اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو اقم الصلوة مثلا لانه يعتبر متوجها
الى المكلف حين الشروع او حين التضييق ولهذا يأثم بالنقض في الشروع
والترك في التضييق ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته كما
هو شان سائر الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد لا بمعنى سلامة
الاسباب والالات كما عرفت في مباحث القدرة ان ذلك القدر من القدرة
لا يكفي في وجود الفعل بل بمعنى قدرته في كسبه المستجمعة لجميع شرائط التأثير كما
هو المقرر عند الماتريدية في جميع افعال العبد الاختيارية وان لم تكن مؤثرة
في الخلق اصلا فهذه القدرة لا تكون الا مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة
عليه بالذات كما هو شان العلة التامة وهذا هو مراد فخر الاسلام بما نقلناه عنه
فان معنى قوله ولهذا اي لكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالايجاب القديم الذي
من ذكره لا بالخطاب اي تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص ظاهر في
انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وباقي الكلام واضح قال فمن هنا ذهب
جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل اه اقول فيه بحث
لان تفسير الوجوب بما ذكر صحيح لا غبار فيه وكذا ما يفهم جمهورهم منه الى انه لا معنى له
الا لزوم الاتيان بالفعل لكن قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ليس
كما ينبغي لان مرادهم بالترك المذكور في التوبيخ على ما صرحوا به الترك في جميع الوقت
فبعد وجود الجزء الاول من وقت الصلوة لزم الاتيان به لا عقيب هذا
الجزء والا لم يكن وقتها موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعه
استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول ولهذا كان له ان

يؤدي

الوقت بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التاخير فلو وجب الاداء
لاثم بالتاخير بل وجوب الاداء انما يوجد بالشروع او بضيق الوقت كما ذهب اليه
الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء الكلام صحيح لان
الوجوب صفة للفعل اتفاقا والفعل هو الاداء فكيف يوجد الصفة بدون
الموصوف قلنا لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل
الذي يقع الوجوب صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي
يقع الوجوب مضافا اليه في قولنا وجوب الاداء فان المعتبر فيه التحقق الخارجي
وتوضيحه ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب
وتاركه الذم والعقاب فحينما قيل اول جزء من وقت الصلوة لا يتحقق هذا المعنى
بل فيما بعده وان لم يكن الترك بالنظر الى جميع الوقت ولهذا يسع واجبا موسعا
اتفاقا فظهر ثبوت وجوب الفعل في اول وقت الصلوة ولو بالتوسعة مع علم
الفعل فيه في الخارج واما وجوب الاداء فلا يوجد فيه اوله بل بعد الشروع او
حين التضييق اذ هو يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم الى الوجود
ولما لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل وان نفسه معتبر في مفهومه سميناه
نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سميناه وجوب الاداء لان المتبادر
من لفظ الاداء الوجود الخارجي واذا تاملت في هذا التحقيق الفائض
علي من انوار التوفيق ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
من وجوه احدها ان وجود الفعل في الخارج معتبر في وجوب الاداء دون
نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لاحد في مفهوم الوجوب وقد
ثانيها ان وجود الفعل في الخارج لما لم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة
عن حجر واشتغال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه في الجملة ولما اعتبر ذلك
في وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها
ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان
معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث
يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع او حين التضييق الاول مختار

صاحب

صاحب الكشف والثاني مختار المصنف والثالث مختار التحرير الحمد لله على
لمثل هذا التحقيق والتدقيق قال وهي افترقوا ثلث فروع اه اقول اي
على تقدير القول بتاخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع قال وليس هذا
الا تضييع عبارة اقول فانه ليس الا مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق
اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء
وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا
البعض من الفرق القائلين بتاخر الوجوب الى ارتفاع المانع قال والظاهر
ان اشتغال الذمة الى قوله مجرد عبارة لان ما ذكره من الحصر بين الامرين لم
يرد به بوجوب الفعل الذهني ما يقابل الفعل الخارجي على ما حققناه
بما لا مزيد عليه قال وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الطالة اه اقول
الجواب انا نختار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل اه قلنا انما يكون غير
معقول او غير مشروع لو كان المقصد لزوم وقوع الفعل الاختياري منه
في تلك الطالة وليس كذلك بل المقصد لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرح به
وسيصرح به نفسه عن قريب وايضا قوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ثم اذا كثيرا ما
يلزم الوقوع ولا يلزم ايقاع في تلك الطالة كما اذا زال العذر في وسط الوقت حيث
يوجد الوجوب الموسع ويوخر وجوب الاداء الى اخر الوقت بدليل انه لا ياثم بالتاخير
في الاول بل في الثاني قال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او
اداء الكمال اه اقول قبل هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس
فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بيان ان الوجوب هو وجوب الاداء
والتفاير انما هو باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو الوجوب
وهو وجوب الاداء والكلام لا حد فيه وليس بشيء لانك قد عرفت ان حاصل
الشبهة اشكال ان الوجوب صفة للاداء فكيف يوجد الصفة بدون
الموصوف فاراد النحرير ان يدفع هذا الاشكال فجعل الوجوب صفة للفعل
وفرق بين نفس الوجوب وبين وجوب الاداء باعتبار تقييد الزمان واطلاقه
وقد عرفت من التحقيق السابق ان هذا ايضا صالح للتفرقة قال فان قيل

خبر

افول ليس ذلك خبر ابتداء ثم

فينبغي ان يكون صوم المريض والمسافر آه اقول تقرير السوال ان الخطاب لصوم
رمضان اذا عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في ايام
اخر لم يكن صومها في رمضان اداء للواجب عليهما لان سبب وجوب الاداء
الخطاب وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفيا بكونهما مخاطبين
بالصوم في ايام اخر فينبغي للمسبيان بالضرورة وتقرير الجواب انهما داخلان
تحت خطاب فمن شهد منكم الشهر فليصمه غايته ان يكونا مخاطبين ايضا
بالصوم في ايام اخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب و
يلزم الاداء كما اذا امر بواحد منهم من امور معينة كخصال الكفارة فان
الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار لكل واحد من تعيين ذلك
لان يكون واجبا وصوم رمضان هنا كذلك فاندفع الاعتراض على السوال
بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لوجود نفس الوجوب في
المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه ابو المعين ونقل عنه
الشارح في صورة البحث وهو عندنا غير مستقيم ضرورة ضرورة الواجب ع
واحد على التعيين لا واحدا لا على التعيين كما هو الراي الاصح لان كلا منها
ناشئ عن عدم الاستخراج وانما قال على الراي الاصح احترازا عما قال بعض المعتزلة
ان الواجب هو الجميع وسقط بواحد وبعضهم ان الواجب واحد معين عند
الله تع وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وبعضهم ان الواجب واحد
معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر قال والتامل ان منع عدم الخطاب آه
اقول جوابه ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب
المرتب الحكم على الوقت وهو السبب لوجوب الاداء كما صرح به المعين ولهذا جعل
السببية فيه وفي الوقت الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنع عدم الخطاب بهذا
المعنى في المغني عليه وامثاله مكابرة محضة قال وبهذا اندفع ما يقال آه اقول
اما اندفاع الاول فلان الموقوف على الاداء ليس السببية بل تقررها والوجوب
الذي يوقف الاداء عليه لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور و
اما اندفاع الثاني فلان تحقق الوجوب لا يتوقف على الشروع بل الموقوف عليه

تقرر

تقرر الوجوب وقوله لعدم تحقق سببه ثم فان سببه محقق لكنه غير مقرر ولا
يلزم من عدم التقرر عدم التحقق قوله وفاوه بين من ثمة ما يقال اي فساد
اللازم قال كلمة لما ليست في موضعها اقول جوابه ان لما هنا بمجرد الظرفية
كما في قول الشاعر كما ابرقت قوما عطاش غمامة فلما راوها اقشعت و
تجلت قال ما نقول عنيت هذا الجزء للسببية اقول اعترض عليه بان تعيين
كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عنيت هذا الجزء لكان اولى فتدبر
قال بل نختار ان شاء فحصله هو الواجب بالنسبة اليه اقول قيل الحصر
لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المودي بعينه هو الواجب وليس كذلك
بل الواجب هو احد الامور يتادى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله وتعيين
محله في الموضعين ليس كما ينبغي اقول كان هذا القائل لم ينظر في شروح
المختصر وحواشي شرح العضد ولم يتامل في عبارة هذا الشرح فان المقرر فيها
ان الواجب في الواجب المخير احد الامور لا على التعيين لكن اذا اختار واحدا
منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب
بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله كما سينقله المخبر انهم يقولون ابتداء
ان الواجب فيه بالنسبة الى كل احد ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان
الواجب احد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها يتعين للوجوب
بطريق الصيرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون
وكذا الحال في قوله ويتعين بفعله في الموضعين قال واما التعريف به بمعنى
وخوله في تعريف الصوم آه اقول قال فخر الاسلام وانما قلنا انه معيار لانه
قدر وعرف به وقال صاحب الكشف اي لان الصوم قدر بالوقت حتى
ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وعرف به اي الصوم
عرف بالوقت فصيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية
باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه
فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا ضرورة ويجوز ان يكون عرف من الموقت

ويكون تاكيدا لقدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له
والمصنف اختار ما ذكر صاحب الكشف اولا والمحرر الثاني وروى الاول
بان الدخول في التوقيت لا يقتضي للمعيارية ثم قال الاشكال واراد به ان
يقال المراد بالدخول ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك
الشرعي مقارنا لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر
ان الدخول في التوقيت بهذا المعنى يقتضي المعيارية قال لان الامر المتعلق بالفعل
في محل معين آه اقول في هذه العبارة نوع حزازة لان قوله في محل متعلق بالفعل
وضمير كان وكنه ووجد ويقع راجع الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر جزء
صحيح العبارة ان يكون هكذا لان الامر اذا تعلق بالفعل في محل معين آه فان
الجملة الشرطية حينئذ تكون خبرا لان وحاصلها ان الفعل المامور به الواقع في محل
معين له حكم العين المتحيز باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار ذاته فيجب
اي وصف وجد يقع عن المامور به كالوديعة والمغصوب فانه ما امور بالوقوع
في محل معين وهو الوديعة والمغصوب فيجب اي وجه اوقعه الفاعل لا يقع
الا عن الجهة المستحقة عليه قال والجواب ان تعيين الوقت للصوم آه اقول
يعني ان ما ذكر زفر يدل على ان تعيين الوقت للصوم استحقاقا مضيقا على
العبد لمماثله واما كما نه بحيث لا يكون مخيرا في صرفها الى ما يريد اصلا وليس
كذلك لانه يجب خيرا فلا يصلح لان يكون عبادة لانه الفعل الذي يقصد به العبد
التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره قال فظهر بما ذكرنا
ان الاعتراض آه اقول يعني ظهر بما ذكر في الجواب عن دليل زفر ان الاعتراض
الذي اورده من قبل زفر بان الامساك الذي هو كف النفس فعل اختياري
فلا وجه لكونه خبرا فانا نمنع من عدم تحقق معنى الكلام اي عدم العلم بمعنى
الكلام محققا فان كف الفعل في نفسه اختياري لا يقتضي كونه عبادة لما عرفت انها
فعل يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختياري اذا
قصد به التبرد لا يكون عبادة واذا قصد به التقرب يكون عبادة قال من جهة
انها عبادة اقول اي ان الجهة لقط يصلح ان يكون مجازا وفي بعض النسخ عبادة

بالدال

بالدال وهو خطا قال وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة آه اقول
فيه بحث لانه لا يصلح لان يكون جوابا عما قال الا ان في لانه ان اراد بقوله انا لا نجعل النية المتاخرة
متقدمة انا نخرج لا نجعلها متقدمة حقيقة فصحيح لكنه غير ملايم لقوله لان الشيء
انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة لان المفهوم منه ان نجعل النية المتاخرة متقدمة
حكما وان اراد به انا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقق التقديري
الذي اعترف به التخريج عن التقدم الحكمي وايضا يكون مخالفا لقوله الآتي كما ان المقتضى
يحل كما سيأتي فالتقرير الصحيح الموافق لعبارة المصنف ان يقال اولا حاصل كلام
الا ان في ان النية لا تقبل التقدم لانه انما يكون بالاستناد وهو لا يتصور الا في
الامور الشرعية والنية امر وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل الجواب انا لا نجعلها
متقدمة بالاستناد بل بالقياس اي النية في الليل فانها لما اعتبرت مع عدم مقارنتها
لشيء من الامساكات فلان يعتبر مقارنتها باكثر الامساكات اولى قال فان قيل
المعدوم المبوح بالوجود آه اقول يعني ان قياس الجنب النية المتقدمة في الزمان
المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق فان النية المتقدمة معدومة لكنها
مبوقة بالوجود والمعدوم المبوح بالوجود يمكن ان يقدر تحققا بخلاف المعدوم
الاصلي قوله بل ربما يمنع فيه ضمير راجع الى وجود وطريان معدوله قال وايضا يحصل
الاقتران ببعض الاجزاء آه اقول بهذا خرج الجواب عن قياس ان في الصوم
بالصلوة بانه قياس مع الفارق فان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة فالنية
المقارنة ببعضها لا تكون مقارنة بالاخر بخلاف الصوم قال فذكره في مضمون الشرط
ليس كما ينبغي اقول قيل بل ذكره كما ينبغي لانه تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع
من الكمان شبه بالمعيار وليس بمانع فكان عدمه بيانا للمقتضي ونفيا للمانع
قال وسيذكر في اخر اصول فخر الاسلام اقول مناقشة في قول المصنف وسيأتي
مذكور في اصول الامام فخر الاسلام لكنه كانه اراد عدم الذكر مفصلا كما في اصول
الامام شمس الائمة قال فلم يصلح ان يجعل شرطا للصحة اقول خان ما ثبت بطريق
الاقتضاء لا يجوز ان يكون اصلا لما اقتضاه على ما سيأتي ان السيد اذا قال لعبده
تزوج او بعت لا يثبت الرهبة بذلك لانها اصل للتزوج والاداء لان العبد لا يملك الا

تزوج اثنتين لانه في الاحكام نصف الحر فلا يكفيه الاذن بتزوج الاربع مقتضيا
لاعتاقه لان الاصل لا يثبت بالمقتضى، الفرع ايا ما، لانه بناء في الاصالة فكذا الايماء
اصل الثريا فلا يصلح لان يحصل شرطا بالمقتضى، الثريا ايا ما قال وقد يقال ان
ترجمته آه اقول فيه بحث وسوان المتبادر من هذه العبارة ان التخطئة متوجهة
وان وقعت بالتكلف وليس كذلك لان الامام الشافعي والواقفيين من الحنفية
ماذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة ومامورون بادائها وخالفهم فيه
سائر العلماء فصح الترجمة بما ذكر غايته ان يكون هذا اطلاقا مبنيا على خلاف اخر قال
المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك
الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحابنا الحنفية
والى حامد الاسوابي والملة معروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار
الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان
اولا وهم يقولون ذلك والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة قال
متعلق بالعبادات خاصة اقول يدل عليه اعادة الجار في قوله بالعبادات قال
ومعناه انهم يواخذون آه اقول لما كان قول المصنف وبالعبادات في حق المواخذة
في الاخرة بعد قوله لاخلاف مشعرا بان المواخذة بترك الاداء في الدنيا متفق عليها
كالمواخذة بترك الاعتقاد ولم يكن كذلك لاختلاف في حق وجوب الاداء في الدنيا
بين الخزيمية مراد المصنف بقوله ومعناه آه فان قيل قوله لان موجب الامر اعتقاد
اللزوم والاداء انما يصح اذا ورد في حق الكفار امر صريح بالعبادات وليس كذلك
والا لما اختلف في كونهم مخاطبين بها قلنا يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت مثلا فانه امر معنى وان كان في صورة الخبر
فحقيقة الخلاف انهم هل يدخلون تحت هذه الاوامر ام لا كذا ينبغي ان يعلم هذا
المقام والله اعلم وفي اليه نيلي للمرام قال فالاية تمسك للقايلين بالوجوب آه اقول
فان قيل لا وجه لتمسكهم بها على ذلك المط ولا للجواب عنه بما ذكر لان الظاهر ان معنى
لم نك من المصلين لم نك من جملة المومنين فانهم المطلوب قلنا نمنعه قوله
ولم نك نطعم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين ولو كان مرادهم

ذلك تعالى كذلك قال ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى آه اقول يرد عليه انه
كان لم يلاحظ تكذيبهم في اخر الاية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم الآية لا يقال
هو مثال للتكذيب لان قوله الاية وترك التكذيب انما حسن اذا كان المثل مستقلا
بكذبه كما في الآيات المذكورة سابقا ذلك قال وايضا منقوض بالامر بالايمان آه اقول
رد هذا بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق وزهق الباطل فيصير اسلام الكافر
بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر مسلما بمجرد
حصول العبادة ان لم يترك الكفر قال قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان آه اقول
فان قيل الجواب لا يطابق السوال فان راس الطاعات واساس العبادات المذكور
في السوال انما هو نفس الايمان ووجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع الضمير الى
الايمان والمذكور في الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا اذا كان الايمان راس
الطاعات واساس العبادات فكما لا يثبت نفسه في ضمن الطاعات فكذا لا يثبت
وجوبه في ضمن وجوبها ومعنى قوله فكيف يثبت شرطا آه فكيف يثبت وجوبه شرطا
وتبعا لوجوب الفروع قال لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع اقول يعني ان وجوب
الايمان يثبت ابتداء بالاوامر المتعلقة وبعد ذلك يفهم في ضمن الامر بالفروع
ولا يلزم منه ثبوته به للفروع الظاهر بل ثبوت شيء بلفظ وبين انفهامه منه فتدبر
فان من غفل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان هذا لا سبيل الاقتضاء بل الحري ان يقال
يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء والافاد فيه نعم لو لم يكن العبارة لزم المحذور
قال والجواب عن تمسكهم الاول اقول فيه بحث لان المواخذة يستلزم المخاطبة
في حق وجوب الاداء في الدنيا فقوله اذ لا سلم المواخذة على ترك العبادة مكابرة
ظاهرة لدلالة جميع الاية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه واما قوله وانما المواخذة
آه ففيه صحيح اما اولا فلان الحصر المستفاد من انما تخالف لقوله سابقا والاية
تمسك للقايلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا واما ثانيا فلان
صرف المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كما مر ولعل المصنف
انما لم يتعرض لجوابه لصعوبته وقد وقع النسخ اولا لم نكرف العطف حتى اعترض
بعضهم بنا، على انه جواب اخر وسوسه وفي بعضها اولا لم المواخذة وهو صحيح

مباحث النهي

قال المصنف قوله مخاطبون بالايمان فقط ممنوع اقول يرد عليه ان المنع انما يتوجه اذا كان مراد القائل بقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا سواء كان عبادة او عقوبة او معاملة وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرايع هنا سوى العبادات لا غير لما قال شمس الائمة وعندنا الشرايع ليست من فصل الايمان وهم مخاطبون بالايمان فلا مخاطبون بادراء الشرايع التي يبتنى على الايمان ما لم يؤمنوا قال وحقيقة ان المنهي عنه يجب ان يكون معدوم الوجود اقول فان قيل اراد بوجوب التصور وجوبه فعل النهي فسلم لكنه لا يفيد بجواز ان يمسح بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد له من دليل قلنا المراد وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما مر ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل ولذا قال حيث لو اقدم عليه يعد آثما قال فبقي على اصل الوضع من المعانقة اللغوية اقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة الوطء والامام الغزالي من انه فيه فيلزم ان لا يجوز نكاح مريد الاب وهو خلاف مذهبه قال وجوابه ظاهر اقول هذا الجواب يدفع قول الامام الغزالي لكنه يقتضي كون الصلوة مشروعة للحايض في هذه الايام عندنا لانها من الافعال الشرعية كذا قيل وهو ممنوع لان هذا الاقتضاء انما يتم اذا لم يوجد ما يفيد عدم المشروعية اصلا وهو هنا عدم الشرط وهو الطهارة كما مر في بيع المضامين والملاقيح عدم الركن قال وجوابه ظاهر اقول الاحسن ان يجاب ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن في الفعل والشروع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا الامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة عقله لكلام الغير كمتناسية المصلية فانما يعد لغوا الامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا في المستقبل عد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود في المستقبل لئلا يعد عبثا قال وذكر صاحب التواطيح ان وجود الفعل آه اقول حاصله ان النهي راجع الى الفعل المتصور حالا شرعا قال واعترض عليه آه اقول يعني انا لا نسلم ان فعل العبد يراد به اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي

حقيقة

حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا يرى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته لا بدليل قال وجوابه اقول اي جواب الاعتراض فان المعترض جعل اعتبار الشرع داخلا في حقيقة الشرعي حتى قال ان الفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما فاجاب المخبر بان اعتبار الشرع لا مدخل له في حقيقة الفعل الشرعي وان كان له مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعي مثلا الا الامساك من البجر الى المغرب مع النية قال والجواب عن الاول آه اقول في كلا من الجوابين بحث اما في الاول فلان معنى الشرعي هو المعتبر شرعا بان يوجد اركانه وشرايطه الشرعان وهو لا ينافي كونه منهيا عنه لما سياتي ان الدليل الاول على ان النهي يقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء باصله وان قبح باعتبار اخر فاذا قيل صلوة صحيحة يراد انها خالية عن الفساد والبطلان صرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل صلوة غير صحيحة يراد ما يتناول الفاسد واذا قيل صلوة الحايض والجنب باطلة يراد ما لا صحة لاصله ولا لوصفه لانتفاء شرطه واما في الثاني فلانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقدورا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهي عنه عبثا قال لانه لا يقول بالقبح لذاته آه اقول فيه بحث لان المعنى لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام المعظم ما اراده الحنفية كيف وقد قال في مباحث الحسن والقبح فالحسن عند الاشعري ما امر به والقبيح ما نهى عنه ثم قال فعند الاشعري لا يتصور الامر والنهي لانهما لذات الفعل او لصفة له بل يريد ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا عند المعظم اشبه القبيح لذاته فجاز اطلاق القبيح لذاته عليه على سبيل الشبه والمجاز وكذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ايضا مناف لما تقرر سابقا بل يريد انه مستلزم له وموجب وهذا هو الذي قصده بقوله احد هما ان النهي عن الشروعيات بلا قرينة اصلا اقتضى القبح لعينه عنده ولذا قال بعده وفايدته ان يكون التصرف باطلا

قال وحاصل الكلام آه اقول يعني حاصل كلام الخصم الترديد بانكم ان اردتم بالصحة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان الثاني فانما يفيد استحقاق الثواب وسقوط القضاء آه فلا يدل عليه ما ذكر وانت خبير بانه لا طائل تحت هذا الحاصل لانا اختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كما في الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلوة بالربا، فانها صحيحة مع عدم الثواب فيها واما ما عداه فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلوة التي ترك فيها واجب يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب واما موافقة امر ان ربع فلانها تحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولا كلام لاحد في وجوب الاعادة بترك الواجب واما ترتب الآثار عليه كالملك فلظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة قال وعلى هذا لا يتوجه المنع اقول يعني قوله لانا نمنع انه اذا ورد النهي عن الحسيات قوله لان مطلوب المناقض يعني ان مطلق بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها قال فحينئذ ان يجعل الدوال اقول يعني قوله فان قيل آه قال فان قيل هذا يدل خلافه آه اقول يعني ان الشرط في دليل المقابلة وجود المبدل كالمسح وفي بدل اطلاقه عدمه كالصوم للمتيمم وهنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافه قال كما اذا عاد العبد الآبق اقول يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق سقط الضمان قال كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء اقول حيث لا يعتبر وجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد الابق لم يعتبر القدرة على العبد ولا يسترد القيمة من المولى بل يكون العبد ملك الغاصب قال الآن فيه بحثا آه اقول تقرير البحث ان الكف لما وجب مقتضى للنهي كان في حكم المامور به فالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر وطئها وفرق القاضي بينهما كان ينبغي ان يجب عليها عدتان متداخلتان كما ذهب اليه ائمتنا فمن ولا يحسب ما تراه من الاقراء من العدتين كما هو مذهب الحنفية لان ذكر المدة تقدير لا كن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل فكما لا يتصور اداء صومين في يوم فكذا لا يتصور ركنان من شخص في وقت وتغاير المامور به عنه ان كون الكف في حكم المامور به مسلم لكن ليس المقصود من الامر بالعدة

مطلب الوضوء بلا نية لا ثواب له

الكف

الكف والا لما كان الخروج او النكاح او الجماع حراما في نفسه فيلزم ان لا يأثم الا تارك الكف لا الآثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال الا يرى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب والجماع حراما في نفسه واذا فعل المجموع لا يأثم الا الآكل الحرام والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وبهذا لم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام وبجامع الحرام اذا تزوجت وخرجت وجومعت بل المقصود من الامر بالحرمة من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها لكن الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة لحكم ومصالح فاذا كان المقصد الحرمان والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج ونحوه موجبة الى انقضاء مدة الاقراء وبهذا اي بكون المقصد الحرمات والتروك سمى الله تعالى العدة اجلا فان الاجل مدة مفروضة لا امتناع شرعا وجد سببه كالآجال المفروضة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت عدة واحدة تكون عليه ديون موجلة لاناس بآجال متساوية يقتضي جميعها بمدة واحدة هذا ما قالوا وانت خبير بان هذا التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل ان تحيض حتى يجب عليها العدة بستة حيض فاذا حاضت ثلاثا ينوب عن الستة واما اذا حاضت في الاول حيضة ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبت من بقية العدة الاولى واحتسبت ايضا من العدة الثانية فبقي عليها حيضة وكذا اذا حاضت في الاول حيضتين ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة باربع حيض فاذا حاضت حيضة احتسبت من بقية العدة الاولى واحتسبت ايضا من العدة الثانية فبقيت عليها حيضتان قال لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب قال قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعية بالوصف فقط

فكلما تحقق البطلان تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان اخص من الفساد
ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فعدم البطلان اعم من عدم الفساد و
العام لا يدل على الخاص اصلا فاذا ترك واجبا فسد الصلوة حتى انه ان
كان سهوا لحق السجد للحه وان كان بالقصد يأثم لخلل في الوصف ولم
يبطل حتى لا يجب القضاء لصحته في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء
قال وعدم الترك معوت للبس اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ
وهي ليست بصحيحة لظهور ان علم ترك ليس للحيط ليس معوبا للبس المحيط
بل المفوت له تركه فالصواب ذكر الترك بدل اللبس قال وفي الاصطلاح
الصبادات النافلة اقول فيه بحث لان السنة في اصطلاح الحنفية مباين
للنفل فانها مطالب المرء بفعلها وان كان بلا افتراض ولا وجوب بخلاف
النفل حيث لا طلب فيه وسياتي تمام تحقيقه في مباحث الاحكام انشاء الله تع
قال او تقرير اقول فان السنة عم اذا راى شخصا يفعل فعلا ولم ينعه عنه
كان تقريرا عليه ودليلا على جوازه ولا مثاله قال وعن ضد الاتصال و
هو الانقطاع اقول قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال بل بينهما تقابل الملكة
والعدم وليس شيء لانه لو سلم فالمراد بالضد معناه اللغوي قال تغيير للكثرة
اقول هو رد على المحيث جعله علة لعدم امكان تواطئهم قال وليس
بشرط في التواتر اقول يرد عليه ان الكلام هنا في خبر الرسول دون مطلق
الخبر والاشتراط بالنظر الى الاول دون الثاني قال يعني ان الفعل يحكم
حكما قطعيا اه اقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال يريد ان قول المص
اتفاق الجم الغير المحصور على ما لا ثبوت له مستحيل عقلا معناه ان العقل
يدرك بالضرورة انهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز العقل ان يكون الواقع
هو الاتفاق وان كان ممكنا نظرا الى ذاته وبهذا كما انه يحكم بان هذا الجسم اسود
بالضرورة يعني انه لا يحتمل عنده ان لا يكون هذا اسود وان يكون حكمه هذا خطأ
مع ان ثبوت السواد له في الواقع ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف
ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر اقول وفيه

مباحث اقسام السنة

العلوم

العلوم العادية فان العمل بحكم بان ما رأيناه من الجبل لم ينقلب ذهبا حكما
قطعيا غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه قال والاحسن ان يقال اقول
وجه احسنيته عدم احتياجه الى التاويل المذكور قال اجيب اجمالا اه اقول
الجواب الاجمالي جواب عن الكل واما قوله حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد فجوابه
عن الاول وقوله وتواتر النقيضين ممتنع عادة عن الثاني وقوله والامتناع
في اختلاف انواع الضروري عن الثالث وقوله والضروري لا يستلزم الوفاق
عن الرابع قال وفي كلامه اشارة الى الخزاء اقول اراد به قوله لكن اصحاب الاصول
الله اعلم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم دخل بعد ذلك في حد التواتر فاوجبوا ذكرنا
قال والمص منع اللزوم اه اقول يعني لانسلم انه لا علم الا عن علم فان حاصله منع
لزوم العلم للعمل قوله من غير تعرض لدفع الدليل اراد به قوله لقوله تع والاصح
ما ليس لكل به علم وظاهره غير موجه لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكر لا يبقى
لطلبه وجه الا انه اعتمد على ظهوره اي ظهور وضع الدليل وقد يجاب بان المراد
العموم في الوضع اقول يعني لانم ان الانذار يقتضي الاخبار المخوف بل يكفي العموم
المخوف لانه اللايق بالفقه اذ الاحتياج الى الفقه في الفتوى لا الرد اليه والاعتراض
على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان
احدهما تخصيص الانذار بالفتوى وسوالم منه والثاني تخصيص العموم بغير المجتهد
لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الاخر واجاب الشارح عن الاول بقوله بقرينة
التفقه تمام وعن الثاني بقوله ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين اه يعني ان
الاية الكريمة لما افادت وجوب حذر القوم تعين ان يراد بالقوم غير المجتهدين
اذ لا يجب على المجتهد الحذر بخبر الواحد قال على ان كون لعل للايجاب والطلب
محل نظر اقول يعني ان مدار الاستدلال بالاية حمل كلمة لعل على الطلب
والايجاب من الشارع وسوم لم لا يجوز ان يكون قوله تع لعلهم يحذرون حالا
من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والله اعلم لينذروا قومهم راجين
حذرهم واما قوله الا انه خص بالاجماع اه فمحل بحث لما تقرر ان الاجماع لا يخصص
النص لان المخصص الاول يجب ان يقارن المخصص ولا اجماع لا يكون الا بعد الرسول فتامل

قوله ص

قال ص

يعني ان الطلاق العام واردة
الخاص فخصوصه يكون ناسخا
وهي مبنا وكن التفقه هيج

قال قيل خبر بريدة في الهدايا وخبر سلمان اقول روي انه ع قبل خبرا في الهدايا وان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الطعام السلوح فوقع عنده انه ليس على شئ وصل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة و كان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى ما جر رسول الله ع الى المدينة فلما سمع بقدوم النبي ع اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف النبي ع مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فصل النبي ع قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا قال فان لم يظهر كونه محلا به في القرن الثالث لا بعده اقول القرن الثالث زمان تبع التابعين كزمان اجتهاد ابي حنيفة فانه وان كان من التابعين لكن زمان اجتهاده زمان تبع التابعين و زمان ظهور اجتهاد الائمة واستنباطه بعد زمان تبع التابعين وهو معنى قول المصنف وان لم يظهر حدوثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة آه قال المصنف وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يلزم ان يكون آه اقول لا يخفى ما في هذا التركيب من الركاكة ولا تندفع الا بحذف احدى كلمتي اذا او لكن فتدبر قال المصنف وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي اقول قال في الاسلام وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأي وكان فيه نوع خفاء بين المصنف بان المراد بانسداد باب الرأي مخالفة الاقيسة قال وما روي من استشهاد ابن عباس آه اقول روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي توضأوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن كنت متوضأ منه قال اجيب ان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان آه اقول يعني ان كلا من الكتاب والاجماع

انما

والسنة

انما ورد في حق ضمان العدوان وهذه الصورة ليست منه ضرورة ليكون الحديث مخالفا لها قال ومرسل القرن الثاني والثالث لا يعمل عندنا في آه اقول الطاهر ان هذا الخلاف مبني على خلاف اخر بيننا وبينه وهو ان القرن الثاني والثالث عندنا كالاول لكون كل منها مشهودا له بالصدق كما سبق في اخر الفصل الثاني وعنده لا الاول هو الخير المطلوع بخلافهما والاستدلال والجواب من الطرفين مبني على هذين الاعتبارين اما استدلال الثاني فلانه لم يلتفت فيه الى عدالة المرسل ولا من روى اليه مع كونهما من القرن الثاني واما استدلالنا فلان حاصل الاول ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض بينه وبين الرسول ع والتابعي ومن يليه مثله في الخبرية فيجب قبول روايتهما ايضا وحاصل الثاني ان كلامنا في ارسال من شهد الرسول ع بعدالته وهو التابعي ومن يليه حتى اذا اسند لا يظن انه كذب فظهر ان جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وعن الثاني بقوله ومرسل من علم حاله آه ليس كما ينبغي اما الاول فلان ذكر الصحابي ليس لكونه محل النزاع بل ليستدل به على حال من يشاركه في العدالة كما سوراتي مشاركنا واما الثاني فلان اهل القرنين عندنا ممن علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل فان نوقش في عدين الامرين كان اعتراضا على كلام اخر فتدبر قال وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد آه اقول يرد عليه انه يقتضي ان لا يعمل بالحديث ولو صرح الثقة بان راويه عدل وهو خلاف ما اتفقوا عليه قال واراد البخاري اباه في صحيحه لا ينافي الانقطاع آه اقول فيه رد على صاحب الكشف حيث قال ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المنيع في هذا الفن وامام اهل هذه الصناعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ووجه الرد ان ما ذكره البخاري يدل على صحته على ما قال شراحه قسم تصدي لاثباته وقسم اورده للاستشهاد والاول هو الصحيح مطلقا بخلاف الثاني فانه قد لا يكون صحيحا وذلك لان الاول مشتمل على شرط الشيخين البخاري ومسلم وهو الثبوت بطريق الشهادة

بان يكون الرواية عن الصحابة المشهورين بالرواية عنه عم وان يروي عن الصحابة
المشهور اوبان يعمل او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك
الصحابي ثم رواه عن كل واحد منهما راويان فتنان من اتباع التابعين مسلوان
بالحفظ والاتقان ثم رواه عن كل منهما رواة ثقاة ثم رواه عن كل منهم الشيخان
او احدهما قال حتى ان الاسان بالتمر لا يعد امتثالا آه اقول اراد بالتمر الاول
وهو التمر اليابس بقرينة تمثيله بالزبيب والصيب والتمر اعم منهما ولهذا قال
النبي عم حين اهدي اليه رطب او كل تمر خير يكذا حتى ان الاتيان بالرطب يعد
امتثالا لطلب التمر قال بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق اقول قوله
على الاطلاق ينبغي ان لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والا لكان
مخالفا لقوله اذا الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد قال يعني بشرط الامور المذكورة
آه اقول يعني بجوز ان يكون قوله صيانة لحقوق العباد وقوله ولان فيه معنى الالزام
عليتين لاشتراط الامور المذكورة ويجوز ان يكون الاول علة للثبوت والثانية
للاشتراط ويكونا متوجهين الى قوله لا يثبت الا بلفظ الشهادة آه فانه متضمن
للثبوت والاشتراط جميعا فان ما قبل الا يدل على الثبوت وما بعده على الاشتراط
قال وفيه نظر اقول وجهه انما يكون معمولا به اذا كان متصل السند
واذا تعارضا تساقطا فلا يوجد اتصال السند قال وظاهر كلام المصنف يدل على
ان الخلاف آه انما قال ظاهر كلام المصنف لان قوله واما بان انكر ما هو معلوم يدل على
وكره لكن قوله بعد ذلك في الاستدلال ولم يقبله عمر ويحوه كما من الصدر الاول
قطعا على الانكار والتكذيب قال ولا يشترط حكم اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك
اقول يعني ان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سببا
للتوقف وظاهر ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم
القبول والعمل بخلافه يدل عليه قول المصنف اولا ولم يقبله عمر حيث لم يعمل و
توقف عمر وثانيا فلم يقبل قول عمار حيث لم يقل فتوقف وثالثا فيما ياتي اذا
نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا حيث لم يتردد وفيه قطعا ان
الاعتراض بانه صرح به حيث قال وهو لم يتذكره فيما لو اذا نقل عن رجل

حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ناشئ عن عدم الاستخراج فتامل قال
وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مرسلا وجوابه آه اقول لما كان
قوله احدهما محتملا لان يراد به احدهما معينا وهو عمار ويكون ابهامه للمبالغة
بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنهما وان يراد به احدهما غير معين ولما كان
الاول راجحا بقرينة ذكر الانقطاع اجاب الشارح اولا بالنظر الى الاحتمال الاول
بقوله وجوابه ان عدم التذكر الى قوله من النسيان وثانيا بالنظر الى الاحتمال
الثاني بقوله ولا خفاء آه فظهر ان القول بان هذا الاستدلال مبني على كون عمر
راويا لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي هو عمار ناشئ ايضا من عدم
الاستخراج فتدبر قال وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية آه اقول قبل فيه نظر
لجواز ان يتعين اجتهادا وثانيا لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز ان كلف عمر
فيما لا وقوف له على ثبوته عليه وليس بشئ لان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة مقدمة
اجتهادية يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز ان كلف بالنظر الى ذلك الجزم الطارئ و
لا يمنعه عنه الاحتمال المذكور لان المحتمل اذا وقع كان خلاف من الاول فيلزم
على فرض ان يعمل ذلك الحكم ويكفر عن يمينه بمقتضى قوله عم من حلف على
يمين فرأى غيرها فليكفر عن يمينه ثم ليعمل الذي هو خير على ان هذا الامر صدر عن
رسول الله عم كما يدل عليه قوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي الى ان قال
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فاذا صدر عن رسول الله عم فكيف يصح عدم تجويز
صدوره عن مثل عمر رضه فتدبر قال واجاب بانه اذا كان معمدا بالاجتهاد
آه اقول اي اجاب المصنف في اخر الفصل وفي جوابه بحث لما قبل ان ذلك لم يكن
بالوحي لا الوحي بل الجواب ان قوله ما ينطق عن الهوى ما يصدر نطقه بالقرآن
عن الهوى ومعنى قوله ان هو الا وحي يوحى ما القرآن الا وحي يوحيه الله تع اليه
فلا دلالة لم في الآية على الاجتهاد اصلا قال بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من
اجماع وغيره اقول قد مر مرارا انه لا يجوز ان يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان
المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في الزمان والاجماع بعد الرسول عم
قال وانما حمل على بيان التفسير اقول اي حمل البيان المذكور في القرآن على بيان

لقوله ه

ومثله

التفسير

ولم يجعل متنا والابيان التغيير لان معناه اي معنى البيان قال فلا يراد غيره
اقول قال قيل اذا لم يرد غيره فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخي
في التغيير والتقرير مع قولنا المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه واما
التقرير فمستفاد من دلالة النص كما صرح به في بعض كتب الاصول قال على
انه لا يتم لهم المرى على هذا الاصطلاح اقول الحنفية انما يشترطون المقارنة
في المخصص الاول كما سبق في مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس يجوز ان يكون من قبيل المثال قال واما
لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين اقول قال الشارح في حواشي
شرح المختصر ظاهر كلام ائمة وكثير من المحققين ان الخلاف في موضوع
الاستثناء لانه لفظة نظهر انه فيها مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب
العهود ما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل
الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على
كونه مجازا في المنقطع بانه من سبب عنان الفرس صرفته وانما تحقق ذلك
في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء هذا كلامه وانت خبير بانه
مخالف لما قال بلا نزاع فتدبر قال وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه آه
اقول تحقيق مراد المصنف ان صاحب المذهب الاول لما جعل الاستثناء قرينة
على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عند السبعة منها قبل الاستثناء اولا يفهم
من المجاز المعنى المجازي قبل القرينة فالنصف انما فهم من الجارية بعد الاستثناء
النصف والاستثناء بعد ليلزم استثناء النصف من النصف او الكل
والاشكال في رجوع الضمير لانه انما رجع قبل تمام الكلام وتعين ارادة النصف
وبهذا يظهر اندفاع البحثين وعدم الحاجة الى المصير الى الاسجدام واما المثال
الذي اورده الشارح فليس مما نحن فيه اصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينة
وانفهام المعنى المجازي فشتان ما بينهما فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل
وهو حسبي ونعم الوكيل قال للخصم ان يمنع كونه دليلا آه اقول فيه بحث لان الاحتمال
المنافي لدلالة الدليل انما هو الاحتمال الناشئ عن دليل كما سبق في اوايل الكتاب

في بحث تخصيص العام وهنا ليس كذلك وقوله كون الاصل في الاستثناء هو
الاتصال لا يعد ضعيفا وقوله لجواز ان يعدل عن الاصل آه اضعف منه
لان من له حظ ما من علم الاعراب يظهر له ان قوله الا خطابا مفعول له او حال او
صفة مصدر محذوف كما ذكر الشارح فيكون الاستثناء متصلا فيكون دليلا قطعيا
على ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فعلم من هذا التقرير ان الاولى لك ان لا يعترض على المصنف بل توجه كلامه وتدكر ما ذكر بقوله والاوجه ان يقال آه
في توجيهه قال ويفتقر في تقرير مستثنى منه عام مناسب آه اقول بان يقدر في
الاول شيء من الاستثناء وفي الثاني في حال من الاحوال وفي الثالث الاعطاء
حظا قال واما الطول فليس بمستقيم آه اقول حاصل ان المقصد وهو التناقض
واثبات المذهب الثالث فاذا كانت المفردات حتى العشرة مستعملة في معانيها
الافرادية واريد بالمركب معنى السبعة يندفع التناقض لكن يكون هذا عين المذهب
الثاني لا الثالث المقصد واما قوله في التردد فاما ان يراد بالعشرة عشرة افراد
ويحكم باثباتها بعد ما صرح اولا بان المقصد وهو التناقض وان القول بكونه المركب
موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد وقوله او يراد سبعة افراد
بعد ما صرح ثانيا بان المفردات حتى مستعملة في معانيها الافرادية فمجرد فرض الابطال
فلا يرد على ذلك التقرير اشكال قال بل التحقيق في هذا المقام ما ذكر بعض
المحققين آه اقول اراد به مولانا عضد الملة والدين لكن الشارح قال في حواشي
شرح المختصر وانا اقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقية المذهب
الثالث ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع
الاسناد اليه او مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة
مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض او لعشرة
العشرة مجازا عن السبعة فليتامل قال لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة
عشرة اقول ان تحمل هذه المقدمة بمنوعة كيف والثلثة اذا اخرجت عن العشرة
لا تبقى عشرة بل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج
الثلثة عنها عشرة لا سبعة لان الاعداد انواع متباينة فان قيل ما ذكرتم

يقتضي ان لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرجت عنها ثلثة قلنا المحمول هنا مجموع عشرة الاثلثة اريد به السبعة مجازا والكلام في العشرة المقيدة وظاهر ان المجموع غير المقيد فتدبر قال فان قلنا هذا التركيب حقيقة الى قوله وهو المذهب الاول اقول فان تخيل ضمير كان في كان مجازا راجع الى هذا التركيب فيكون المجاز هذا التركيب بالضرورة وهو يناسب المذهب الاول لان المجاز حينئذ العشرة والاثلثة قرينة له قلنا لما كانت القرينة لفظية ولم يفهم المعنى المجازي من العشرة بدون القرينة صح ان يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازي انما يفهم منه بوجوده ما قال بعض المحققين لا دلالة للفظ اذا فهم منه المعنى بالقرينة بل الدال المجموع قال هي حب المتيم اقول الحب بكسر الحاء المحبوب وفي بعض النسخ حيف وهو الهلاك والمراد من يهلك محبها في حبها والمتيم من يعمد الحب اي يعبده ويذله وفي بعض النسخ المهتيم من هام يهيم هيما وهيمانا اي ذهب من العشق او غيره قال العشرة جزء الماية اقول الصدواذا ضرب في نفسه يسمى المضروب جذر اللصدد الحاصل فالعشرة مثلا اذا ضربت في العشرة يكون جذر الماية قال وانت بعد ذلك خبير آه اقول قد سقط القول فيه المحشون لشرح المحقق فمن اراده فليراجعه ثم قال وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين اقول اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره آه قال واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين اقول يعني في كل واحد من القسمين مخصوصة على سبيل الاشتراك اللفظي قال وبعضهم الى التفصيل اقول هو ان ثبت استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة والا فللجميع قال واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام اقول بما كان ظاهر عبارة المصنف في اية القذف قطع الشافعي في قوله آه مشيرا بانه صرح في اية الكفارة بذلك دفعه بانه ليس كذلك بل وقع الاستدلال على ذلك بما ذهب اليه في احكامه الواقعة فيما تعلق بحد القذف كما يدل عليه قوله الآية ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود آه قال فيه بحث اذ لا نزاع لاحد في قوله تعالى ولا تعملوا الى قوله لان الحد فعل يلزم آه اقول جوابه ان الحد ليس ما ذكر بل

هو عقوبة مقدرة حقا لله كما ذكره في الهداية وغيره وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير فيه يصلح ان يكون تتمة للحد ومكملا له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتالم بالضرب كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكر لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولهذا خوطب به الائمة قال المصنف خلافا لليهود اقول بعض غير الصيرفية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر قال وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ آه اقول يعني ان نسخ التلاوة سواء كان بمعنى منسوخيتها او بمعنى ناسخيتها اعني نا سخيته دليل التلاوة خارج عن التعريف اما الاول فلان المقصود تعريف النسخ بمعنى الناسخية فكيف يصح ان يتناول نسخ التلاوة بمعنى منسوخيتها واما الثاني فلان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام والتلاوة ليست بحكم وفيه بحث لان معنى نسخ التلاوة كما سياتي نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجنب والحايض ونحو ذلك قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان شيأ من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض ونحو ذلك قال لكن الاحق انه لا بد في القول بتاييد شريعة موسى آه اقول يمكن ان يدفع ذلك القول ايضا بعدم القائل بالفصل بين تاييد دين موسى وتلك الاحكام قال اما اذا كان قيد اللواجب مثل صوموا فالجمهور آه اقول المتبادر من هذه العبارة ان يكون الحنفية من الجمهور في هذه المسئلة وليس كذلك لما قال صاحب الجمع في البديع اذا قيد الامر موبدا بالتابيد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب فصام ثم بعد النسخ وفاقا لنا انه حكم مقيد بالتابيد فكان نصا على عدم انتهائه بمدة فالناسخ بيان انتهائه فيتنا قض قال قلنا لا منافاة بين الحجاب فعل مقيد بالابد آه اقول فيه بحث لان المنافاة بينهما ظاهرة لان صوموا ابدا مثلا لا يدل على الحجاب فعل مقيد بالابد بل على ابدية الحجاب الفصل لان الايجاب حكم

شرعي زايد على اصل معنى الفعل في نظر الشارع ولهذا كان الامر حقيقة شرعية
في الايجاب اتفاقا فاذا قال الشارع صوموا ابدا وجب ان يتوجه قيد التابيد
الى الايجاب ويتبعه ايجاب تابيد الفعل واما الجواب عن قوله كما يقال صم غدا
لم ينسخ قبله وقوله كما تكلف بصوم عدم يموت قبل غد فهو ان كلا منهما قياس
مع الفارق اما الاول فهو انه مبني على اصل اخر سياتي بيانه وهو ان النسخ قبل
التمكن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التابيد المستلزم للبداء
بخلاف ما نحن فيه واما الثاني فهو ان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا فرق
صرح به المحقق في شرح المختصر قال وانما يلزم لو كان حكما شرعيا اقول كانه اراد
حكما شرعيا متجددا والا فلا وجه لانكاره كونه للتحريم حكما شرعيا فتدبر قال
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص اقول قيل عليه اذا لم يعلم تراخيه لا يكون احتمال
يكون مرجوحا ولو كان للنص الف راجح من جهة اخري وليس شيء لان النص الذي
يستند اليه الاجماع اذا كان نصا في معناه او مفسرا او محكما او دالا عليه بعبارته
يكون اجماعا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في معناه او دالا عليه باشارته
او دلالته او اقتضائه على ما تقرر فيما سبق وانكاره انكار لقواعد الفن قال
وهو لا يوجب النسخ اه اقول لجواز ان يكون ثابتا بالوحي المتلو ثم نسخ تلاوته
دون حكمه كما مر قال فدظهر اسماحه بالسنة اقول لا يقال هذا مخالف لقوله
السابق كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم اه لانا
نقول المنفي في الاول النقض والمثبت في الثاني الظهور وهما لا يتخالفان
قال بحث استطرادي اقول يعني ان قوله وقد يتصور بموت العلماء او بالانساء
كلام مستطرد ولا تعلق له ببحث النسخ اما موت العلماء فظاهر واما الانساء فلانه
مقابل للنسخ حيث قال يقال ما ننسخ من اية او ننسها الآية قال المصنف ولان
حكمه اي حكم النص على قسمين اقول كانه اراد بالحكم الاثر الثابت بالشيء لا الحكم الشرعي
ولهذا صح جعل الاعجاز من الحكم قال وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب
اه اقول جوابه انا سلمنا ان اصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعي اذا اراد
ان يستشهد يجب عليه ان يستشهد رجلين او رجلا وامراتين ولا يجوز له ان

مباحث الاجماع

يستشهد رجلا وامرتين كحلف مكان رجل او امراتين كما ان اصل النكاح
ليس بواجب لكنه اذا اراد النكاح يجب ان يكون عند الشهود ثم ان العرض في
الاستشهاد على العقد ليس الا اثباته عند الحاكم فقد تضمن الاحالة الاستشهاد
الى شاهدين او الرجل والمراتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان
كذلك فظاهر اللفظ يقتضي الايجاب لانه امر واوامر الله تعالى للوجوب فقد الزم الله تعالى
الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله تعالى فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة ولم يجز الاقتصار على الاقل كذلك العدد المذكور للشهادة
كذا قال الامام ابو بكر الرازي في احكام القرآن فعلى هذا صحة قول المدعي فان لم
يكن رجلان فالواجب رجل وامراتان اشارة الى الجواب عن قوله وهذا على
تقدير افادته اه وان النص على تقدير افادته الحصار الاستشهاد في النوعين
ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وبهذا يندفع قوله الآتية فغايته الدلالة على
الحصار الاستشهاد في النوعين واما قوله وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التدابن
اه فمدفوع بان خصوص التدابن غير معتبر باتفاق بيننا وبين الشافعية
بل هذا النصاب من الشهادة معتبر عند الشافعي في الاقوال مطلقا ودون ما عداه
وفيما عدا الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الغرض في الاستشهاد على
العقد سابقا الاستشهاد عليه عند الحاكم والزامه الحكم به فيقتضي
بالضرورة عدم صحة القضاء بغيره وكذا قال قال وقياسه ان يقول لم لا يجوز ان يكون
واجبا اه اقول فيه بحث لان ما ذكره مما لا نظير له في الشرع فان المفهوم من
وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير فقوله كما في
ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها انما هو في الصلوة وتاركها فيها
اثم لا في غيرها قال وفيما ذكره من البيان نظر اه اقول لا نظر ان مراد المصنف
بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون فيه للنقل
مدخل فقوله العقل قد يكون ظنيا ممنوع ولو سلم تعميمه للظني فالمعنى ان يمنع افادة
الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة
بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقاديات

واما قوله والما الخ الاستقبالية آه فجوابه يفهم من تقرير المصنف ان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من انه اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من مخبر صادق يوصف على المعصات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة قال وعلى هذا فالمناسب ان تقول آه اقول يعني اذا ذكر لفظ الاول اقتضى ان يذكر فيما قبله امران فصاعدا مدلوله سابق على الكل وقد دل هنا على تلك الامور بلفظ امور فاقتضى ان يكون العبارة كما ذكره لكن اذا صرف البحث من ظاهره واول الجمع باعتبار دلالة اللام على جنس فيه معنى الكثرة لا بد وعليه يرتفع قال المصنف فلم يجعل سكوته دليل الموافقة آه اقول اي لم يجعل عمر رضي الله تعالى عنه سكوت علي رضي الله عنه دليل الموافقة لبعض الصحابة وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلاف ما قالوا قال وروي ان امراة غاب عنها زوجها آه اقول هكذا نقل صاحب الكشف وهو موافق لرواية البخاري ومسلم حيث قالا استشار عمر رضي الله عنه في املاص المراة فقال المغيرة بن شعبة رضي الله عنه سمعت رسول الله يقضي فيه بغرة عبد او امة فقال ائتني بمن يشهد معك فشهد محمد ابن مسلمة فلعل ما نقل المصنف من الغرب وغيره في حادثة اخرى ولهذا لم يرد الشارح مرجحا قوله فاسحص اليها اي عرض واظهر لها شخصه وهو اولا الان القائم المتراءى من بعد والاملاص الازلاق يقال املصت المراة جنينها اي ازلقته واسقطته قبل وقت الولادة تقال كما عتقا وحقيقة كل مجتهد آه اقول فانه اذا اعتقد ذلك لزم ان يسكت فلا يدل ذلك على القبول وهو مجرد عدم الاعتقاد ولا بد من اصل بدعة لا يعتد به في انعقاد الاجماع فلم يتم قال وهو يدخل النقص على السبات آه اقول اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اختلفوا في كيفية القسمة اذا زاد سهام الفرايض على اصلها فدخل على اصلها النقصان كما اذا ماتت امراة وتركت زوجا وامّا واختا لاب ام فان سهام الزوج النصف وسهم الاخت ايضا النصف وسهم الام الثلث والمسئلة من ستة وظاهر انها ضيقت عن هذه السهام فذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الى ان النقصان يدخل في سهم من هو اسوء حالا كالاخت لاب وام والبنات الا لاب م

وبنات

وبنات الابن فيجعل الزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنين وللاخت الباقي فانه تقول لم يجعل الله تعالى في مال نصفين وثلثا فاذا سبب هذا بالنصف وهذا بالنصف فابين موضع الثلث وانسب الجمهور الى العول وسوان مراد على اصل المسئلة من سهام فروضها اذا ضاق الاصل عن فرض من فروضه مثلا الستة في هذه المسئلة تعول الى ثمانية فيجعل للزوج نصف الستة وهو الثلثة وللاخت نصفها ايضا وللام ثلثها وهو الاثنان لانهم استووا في سبب الاستحقاق وذلك يوجب المساواة في الاستحقاق فيأخذ كل واحد جميع حقه ان اتسع المحل ويضرب بجميع حقه عند ضيق المحل كما لو فارق التركة قال ولا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل آه اقول وضع لقول المصنف وما شرطنا مضي مدة التامل لم يرد الثيبة وحاصله ان الثيبة انما لا ترد اذا اقتصر على قوله وقد يكون للتامل ولم يذكر معه في المتن لفظ غيره وفي الشرح اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب الكائنة للاظهار قال المصنف وعند البعض المقاسمة اقول يعني ان يجعل الحد في القسمة كاحد الاخوة قال القرن والرتق اقول القرن بسكون الراء عظم يكون في فرج المراة والرتق بفتح التاء مصدر قولك امراة رتقاء بينة الرتق لا يستطاع جماعها لارتفاق ذلك الموضع كذا في الصحاح قال ثم التفصيل الذي ذكره صاحب الاحكام آه اقول هذا رد لقول المصنف اعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين كلام غير مفيد وقوله وما ادعاه الخصم آه رد لقوله لكن يدعي آه فان قيل مراد المصنف ان الاكتفاء بهذا القدر من التفصيل لا يفيد فائدة يعتد بها بحيث لا يبقى للخصم مجال المناقشة بل لا بد من بيان ضابطة يعرف بها ان القول الثالث في اي موضع يرفع ما اتفق عليه القولان حتى لا يصح وفي اي موضع لا يرفعه حتى يصح وبينها بما حاصله ان القولين ان اشتركا في حكم واحد شرعي سواء تعلق بمحل واحدا ولا كان القول الثالث المنافي لذلك الحكم مستلزما للابطال الاجماع والا فلا قلنا نعم مراد المصنف ذلك لكنه لم يتم كما سيظهر من تقرير الشارح المحرير قال اذ لا نم ثبوت احد القولين بالاجماع اقول اراد بالقولين كون حصة الام ثلث الكل في المسئلتين وكون حصتها ثلث الباقي فيهما قال

كيف وقد يصدق انه لاشيء من الشمولين اقول اراد بالشيء معنى الواحد فيكون
موافقا لقوله السابق لانم ان احد الشمولين آه لا تخالفا قال فكيف يصدق
ان احدهما واجبة اجماعا اقول توضيحه ان الواجب اجماعا لو كان احدى
الطهارتين لكان الاطلاق لم سعين الواجب في واحد من المذهبين وسو بط
اتفاقا قال ركب مغلطة اقول اراد به التنبيه على منشاء الغلط فان ما ذكر
مغلطة من فصل اشتباه المعارض بالموضوع فانه عبر عن الامرين الذين احدهما
غسل المخرج والثاني غسل الاعضاء بمفهوم يشملهما ويوضع لهما على البدل وسو
احدى الطهارتين ويكون تعلق الحكم وسو الوجوب به اي بذلك المفهوم من كل من
القولين اي قول ابي حنيفة وقول الشافعي باعتبار فرد اخر فان تعلق الوجوب
به على قول ابي حنيفة باعتبار غسل الاعضاء وعلى قول الشافعي باعتبار غسل المخرج
قال اما الاول وسو ان يكون حكما واحدا متعلقا بمحل واحد آه اقول يعني ان
المختلف فيه ان كان حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما
في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في كل واحدة من مسئلة العدة ومسئلة
الجمع بين الاختين فان القولين في الاولى يشتركان في ان الاكتفاء بالاشهر قبل
الوضع غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل للاجماع وفي الثانية في ان حرمان
الجمع غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل له ايضا وقد يكون القولان بحيث لا يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي لكن يمكن ان يخرج منهما شيئان احدهما اشتراك
في حكم شرعي والاخر افتراق بين امرين فهذا الافتراق ان كان ايضا مما حكم
به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فالقول الثالث باطل مطلقا لانه مبطل
للاجماع لان القولين حرمة كان في كل واحد من الحكمين الشرعيين احدهما
ثبوت نسب الولد من احدهما والاخر ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من
الاخر فالقول الثالث سواء كان قولا بشمول الوجود او بشمول العدم يكون باطلا
لابطاله الاجماع وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع فالقول الثالث ان كان
قولا بشمول العدم كان باطلا لابطاله الاجماع السابق وان كان قولا بشمول
الوجود لم يكن باطلا لعدم ابطاله الاجماع ولزم من هذا اي من تقرير الكلام

على الوجه المذكور ان حكم المصنف بانه اذا اشترك القولان آه ليس على اطلاقه بل
مقيد بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق او يكون
وكان مما حكم به الشرع او كان لم يحكم به لكن كان القول الثالث قولا بشمول
العدم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام قال وبجعل هذه المسئلة اقول يعني ان
المصنف لما قال اولا فلا بد من ضابط وسو ان القولين اي قوله والا فلا وقال
ثانيا فعند ذلك يقول اي قوله من محل واحد ثم قال اما الاول احتمل ان يكون مراده
بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه وان
يكون مراده بالاول ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد وبالثاني ان يكون حكما
متعلقا بأكثر من محل واحد لكنه لما جعل المسئلتين المذكورتين من القسم الثاني
تبين ان المراد بالاول ليس اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وبالثاني عدم
اشتراكهما فيه نظرا ان القولين في مسئلتين المسئلتين يشتركان في حكم واحد
شرعي فلو كان المراد بالثاني عدم اشتراكهما فيه لما صح التمثيل بهما قال فلا اخرج
انها خارجة عن المبحث اقول انظر انه خرج لان عدتين المسلمتين لا شك انهما
داخلتان في الوجه الثالث لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما الاول فلان ابا حنيفة
قائل بعدم افادة الملك في الملاصحيح وافادته في البيع بالشرط والشافعي قائل بعدم
افادته فيهما فوجد اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بعينها واما الثاني فلان المانع
من دخولها فيه اما كعدم الاولى بجمعها عليه وسو بط والا لوجب تقييد الوجه الثالث
بكونه شيء من الصورتين غير مجمع عليه او انتفاء التعلق بينهما وسو ايضا باطل
لظهور ان لكل منهما تعلقا بالاخرى لاشتراكهما في ان البيع في كل منهما فاسد
ومنهي عنه واما قوله والمبحث سوانه آه فظاهر الاندفاع لان المبحث اذا كان
مقيدا بكون القول بالنظر الى الاختلاف في مسئلة واحدة خرج بعض الامثلة المذكورة
عن المبحث لان القول الثالث فيه بالنظر الى الاختلاف في مسئلتين فتدبر واستقم
قال ومع ذلك فليست العلة حكما شرعيا آه اقول فيه بحث لما سبق في تحقيق
تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية آه ان العلة ونحوها من الاحكام الشرعية
وان خطاب الشارع لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل يجوز ان يدرك بالرأي

ان الخطاب ورد به فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع و
سياتي تمام تحقيقه في مباحث الاحكام انشاء الله تع قال نعم يمكن ان يقال آه
اقول تحقيقه ان معنى اتفاقهم على انه لا ربوا في غير الجنس اتفاقهم على حل الفضل
وظاهر انه حكم شرعي فلا يرد ما يتوهم ان عدم الربوا ليس بحكم شرعي بل عدم اصلي
قال وقيل على ان فيه شبهة اقول اي انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعي للعلم
بالخلاف في المسئلة وقد قال بعضهم ان الخلاف الى بوغ الاجماع الاحق و
هذا القول اورث شبهة فيه قال واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي
اقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا في زمن الرسول ع والاجماع لا يكون
الا بعده وتقرير الجواب ان المختص بزمان الرسول ع انما هو فسخ الحكم الثابت
بالكتاب او السنة واما الحكم الثابت بالاجتهاد فيجوز نسخه بعده بناء على جواز ان
يوفق الله تع مجتهدي عصر ان بجمعوا على احد قولين ذهب اليه بعض الصحابة بعد
ما انعقد الاجماع من قبلهم على خلافه غاية ان يلزم كون الحكم عند الله تع ما انعقد
عليه الاجماع الى بوغ المصلحة فيه الى ان يوفق اهل الاجماع اللاحق ثم يكون الحكم
عندئذ ما اجمعوا عليه كما هو الشان في الناسخ والمنسوخ قال قلنا هو عام
بالاضافة الى الجنس آه اقول فيه بحث اذ لم يعهد هذا من صيغ العموم قوله بدليل
صحة الاستثناء انما يصح اذا ورد الاستثناء في استعمال من يعتد به قوله ولو سلم
فيه ايضا بحث لان قوله فان قيل ان كان تقضا كان الجواب بالمنع والتسليم
خارجا عن قانون المناظرة وان كان معارضة يرد المنع على قوله يكفي الاطلاق
كيف لا وتراعي الخصم في كفاية الاطلاق بل الجواب ان الاية الكريمة جيء صورة لكنه
نهي معنى اي لا يشاقوا الرسول ولا يتبعوا غير سبيل المومنين فضم الغير لانه نكرة
معنى في سياق النفي فتدبر قال فان قيل السبيل حقيقة آه اقول يعني ان المراد
بالسبيل ليس الطريق الحسي اتفاقا بل المعنوي فيحتمل ان يراد به الاجماع وان يراد
به اتباع الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل في رايه كما يتبعه المومنون في آرائهم
وليس حمله على الاول اولى من حمله على الثاني ليثبت الاجماع وتقرير الجواب ان الحمل
على الاول اولى لاقتضاء الحمل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان

ذلك

ذلك الدليل سوا القياس الذي سو اضعف الادلة داخل في مشاقة الرسول ع ثم
قال فان قيل لو عم آه اقول منشاوه قوله في الجواب عن السوال الاول بل
سو عام يعني لو عم غير سبيل المومنين لزم اتباع المباحات لانها ايضا من سبيل
المومنين فتركها اتباع لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحة ولزم ايضا
الاتباع في اسناد الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه للاجماع من الكتاب والسنة
والقياس لانه ايضا سبيلهم فلو تركوه واستدلوا بالاجماع لا تبعوا غير سبيل
المومنين فلم لا يثبت حجية الاجماع وتقرير الجواب عن الاول ان غير سبيل المومنين
عام خص منه ترك المباح للقطع بانه لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا وعن
الثاني ان يقال ان اسناد الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه الاجماع ليس داخلا في
اتباع سبيل المومنين ليكون تركه اتباعا لغير سبيل المومنين لان الاتباع هو
الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير وما نحن فيه ليس كذلك لانه مساوقة اليه
الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير وهو صحة المثال المذكور في الشرح وبهذا
التقرير يظهر ان قوله وان الاتباع بكلمة الجهة معطوف على خص ذلك داخل
تحت مقول القول لا بالفتح عطفا على القطع او انه لا يلزم فتدبر قوله وذلك مرتبط
بقوله خص ذلك واشارة الى تخصيص المباح قال هو في اللغة التقدير و
المساواة اقول المتبادر من ظاهر العبارة ان يكون المساواة ايضا معنى لغويا
للقياس وليس كذلك لانه متعد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعل
معنى للقياس بذلك الاعتبار ولهذا قال صاحب الكشف ثم التقدير لما استدعى
امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا ومنه يقال
يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اي يساوي به ولا يساوي به واليه اشار
الشيخ بقوله وذلك اي التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله وتظيره قال وقد
تعدي بعلى لتضمين معنى الاساءة اقول قال صاحب الكشف ليدل على ان القياس
الشرعي المساءة للاساءات ابتداء قال وفي الشرع مساواة فرع للاصل آه اقول
ان قيل قد بين وجه جعل المساواة معنى لغويا للقياس فما وجه اخذها في المعنى
الشرعي له قلنا موقوفة وجهه موقوفة على موقوفة مقدمة وهي ان عبارات القوم

قد اختلفت في التعبير عن معنى القياس فعبر الكثيرون عنه بفعل المجتهد كالتعدية
والتبيين والتسبيل والابانة ونحو ذلك ولا مشاحة بعده لان القياس مدرك في
احكام الشرع ومفصل من مفاصله كما ذكره الامام فخر الاسلام كالكتاب
والاجماع فلا بد ان يوجد قبل فعل المجتهد واستدلاله كما يشعر به كلام فخر الاسلام
ولهذا ذهب صاحب الميزان الى انه الوصف الصالح المؤثر وذهب ابن الحاجب
الى انه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع ثم قد يستعمل القياس في
المعنى المصدري كما يشعر به التتبع لكنه غير مراد في هذا المقام اذ اعرفت ذلك
فاعلم ان الشارح المحقق اراد ان يعبر عن القياس بما يناسب المعنى اللغوي لان
الاصل ان يعتبر المعنى اللغوي في المعنى الشرعي ويناسب ايضا كونه دليلا من
الادلة الشرعية فلا جرم اخذه في معناه الشرعي ثم قال وذلك اي بيان
ان القياس في الشرع سوا لما واة انه اي القياس من ادلة الاحكام ليست
ضرورة قبل اجتهاد المجتهد فلا بد من حكم مطلوب به اي بالقياس وله اي لذلك
الحكم محل ضرورة اي ضرورة قيامه به والمقتضي مقصود المجتهد اثباته اي
اي اظهر ثبوت ذلك الحكم اي مثل ذلك الحكم في ذلك المحل لشبوته اي ثبوت ذلك
الحكم في محل اخر قياس هذا اي ذلك الحكم به اي بالمحل الاخر فكان هذا اي ذلك
المحل فرعا وذلك اي المحل الاخر اصلا ولا يمكن ذلك في كل شيئين مطلقا
بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى ذلك الامر علة
الحكم ولا بد من ثبوت مثلها اي مثل تلك العلة في الفرع وبذلك اي بثبوت
مثل تلك العلة في الفرع يحصل ظن مثل الحكم وهو المطلوب المذكور بقوله و
المقصود اثباته ذلك الحكم لشبوته في محل اخر وبهذا التقرير تبين ان القياس
في الشرع سوا لما واة المذكورة كما دل عليه قوله وذلك انه من ادلة الاحكام
اه فان قيل في قوله لشبوته في محل اخر دل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس
كذلك قلنا اللام لا تدل الا على كونه ثبوت حكم الاصل باعثا على اثبات الحكم
للفرع وداعيا اليه اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع
به بتعميم العلة فتدبر هذا وانت خبير بان هذا التعريف منقوض ببعض

صور دلالة النص وسوصور المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية
قال لانتقاله عنه اقول لا يلزم من انتقاله عنه ثبوته في محل اخر لئلا يصح
قوله بعده ولو سلم فالثابت في الفرع انه بل المراد بانتقاله عنه ارتفاعه عنه
مع بقاء وجوده كما سو المفهوم من ادلة امتناع انتقاله قال ولو سلم
فالوجود في الذهن كاف في الشبيهة اقول لا يقال نحن لا نقول بالوجود الذهني
فكيف يصح هذا لانا نقول ليس المراد منا بالوجود الذهني ما وقع الخلاف بيننا
وبين الفلاسفة بل الصورة العلمية ونحن نقول بها قال وفيه بحث لان معنى
التعدية انه اقول الجواب اما عن الاول فبانا لا نم اعتبار التباعد في المعنى اللغوي
للتعدية كيف وقد قال في باب المصادر التعدية وركوز اليدين وسواء من
جعل الشيء متباعدا عن شيء ومن جعله سائرا الى شيء اخر مع بقائه اصله في الاول
كما يقال فلان عدى الماء من النهر الى بستانه والملاحظة هذا القسم قال المصنف
يشعر ببقائه في واما عن الثاني فبان التعدية في اصطلاح التعريف سواء جعلت
مجازا علاقته المشابهة او منقولا لاحتاج الى وصف جامع بين الاصل والفرع
وليس ذلك الا اعتبار المعنى لا معنى التباعد واما عن الثالث فبانا احتاجنا
الى الاعتبار لنظهر معنى التماثل وسو الاتحاد في النوع اذ لا يتصور تعدية
عين حكم الاصل سواء اعتبر معنى التباعد او السراية اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان السارية الى الغير ليس عين الباقية في الاصل وسو ايضا ظاهر فلو لم يتحدا
نوعا ايضا لم يتصور القياس اصلا اذ لا يبقى الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم
النص في الاصل مثلا اذ الافراد النص المساواة في القدر لا يبقى تعدية مطلوب
المساواة كما سيأتي تحقيقه انشاء الله تع واما عن الرابع فبان معنى كلام المصنف
انه اذا حصل تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع فان اريد الاتحاد الشخصي
فظاهر البطلان وان اريد النوعي فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك واما
قوله ذلك لانه مبني اه فظاهر الاندفاع لانه ليس مبنيا على ذلك بل على ان وصف
يعم السراية في التعدية المصطلحة عندنا لانها ايضا اما استعارة او منقولة
على انهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في الشرع في صحة الانتقال كما في الملك

حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية الوقت للصلوة ونحو ذلك قال وكثر فخر الاسلام
ان ركن القياس ما جعل علما آه اقول يعني ان ركن القياس وصف جعل علة
لم يعلم دليلا لعدم القطع بعليته بما اشتمل عليه بيان لما اي من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس
او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق للعجز عن التسليم لان ذلك المعنى
لما كان مستنبطا من النص وجب ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع
نظيرا له اي للنص يعني المنصوص عليه في حكمه اي في حكم ذلك المنصوص من الجواز
والفساد والحل والحرمة ونحو ذلك بوجوده اي بسبب وجود ذلك العلم في الفرع
قال وهذا صريح اقول يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما صريح في ان العلة
ركن حيث حمله عليه وفيه اي في كلام فخر الاسلام اشارة الى ان القياس هو
التعليل حيث قال الحكم الثابت بتعليل المنصوص فان هذا الحكم لا يثبت
الا بالقياس فيكون القياس هو التعليل اي تبيين العلة فذهب المصنف اذا
كان العلة ركن القياس فالقياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة
ونسب المصنف الى ان مراد فخر الاسلام من جعل العلة ركن القياس جعل علما ركنه
اخذا من لفظ التبيين ومراده بالركن ما يقوم به القياس ويتحصل فيكون
نفس حقيقته قال وهذا يحتمل وجهين اقول يعني ان قوله ركن القياس ما جعل
علما وان كان صريحا فيما ذكر لكن الركن يحتمل وجهين احدهما ان يراد به
نفس ماهية الشيء كما ذهب اليه المصنف والثاني ان يراد به جزء الشيء على ما ذهب
اليه ابن الحاجب ولا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير اي على تقدير ان يكون
الركن محتملا الوجهين الى ما ذهب اليه المصنف من الجزم بالمعنى الاول جواز ان يراد
المعنى الثاني اولا حاجة على تقدير ان يكون المعنى الثاني محتملا الى الجزم بالمعنى الاول
اقول لا حاجة اليه انما نشأت من قول فخر الاسلام اما الحكم الثابت بتعليل المنصوص
وقد قال المعترض وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين للعلة
في الاصل فتدبر ولانا نقول عن قولنا سابقا اخذا من لفظ التبيين قال
وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء آه اقول الجواب عنه انك ان اردت

بالعلة

بالعلة التامة العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف المعلول عنها فعدم اقتضاء الفاء
اياها لا يضر بالمقصود وان اردت بها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة
الوضعية للفظ فلا نسلم عدم اقتضاء الفاء اياها وقد سبق تحقيقه في مباحث حروف
المعاني قال وقد سبق انه يجب ان يكون آه اقول وقد سبق فيه الاعتراض بان مفهوم
العبارة ليس ما ذكره بل معناها ان لا يتوقف على الاجتهاد وان خفي على بعض من
يعرف اللغة قال وجوابه ان اعتبروا في معنى اعملوا الاعسار آه اقول لا نسلم
ان معنى اعتبروا ما ذكروا والا لاقتضى الامر التكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه
اعملوا اعتبارا ولا عموم له فكانه انما قال وعلى تقدير عدم العموم اشارة الى هذا
فليتامل قال وجواز ذلك المعاد آه اقول هذا جواب عن قوله ولو سلم فلا دلالة
على الجواز لغة مما قال فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام آه اقول ليس له
ثالثة وورود الكلام علينا في الاحكام الشرعية التي من شانها ان يثبت
بالادلة الظنية فاين هذا من الاحكام العادية المستندة الى المفيد لليقين
فقوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضة قال ولا يبعد ان يجعل من العدول
اقول هذا بعيد بقول المصنف بعد ذلك اي العدول عن القياس قال ويرد عليه
المتمسكين بقوله ﷺ يقال فاعتبروا آه اقول اي يرد اثبات اللغة بالقياس
على المتمسكين بالاية وتوجيه الورود ان يقال دلالة النص التي افادت حجية
القياس الشرعي تفيد بعينها حجية القياس اللغوي فان افادوا ترائمة انا نمنع
باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا هنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق
فتوجه الجواب بقوله وجوابه آه قال والتحقيق ان هذا آه اقول هذا جواب
عن البحث باختيار الشق الثاني قال وفيه نظر اقول لعل وجهه ان تجويز
ان يغير القياس حكم النص مطلقا باطل لامتناع تغيير القوي بالضعيف و
لو سلم جوازه فالنص اولم يدل على الثبوت ولا على عدمه كيف يتصور تغيير النص
بالقياس قال احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم
الغاية اقول لا يخفى ما فيه من الضعف بل الوجه ان يقال النص الدال على عدم
مشروعية السلم الحال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا مدخل في

في الدلالة عليه لطرف الغاية حتى لو قيل هو جلا يدل الى اجل كان هذا الحكم مستفادا
منه بلا مرية قال لان الابنا من جنس النصاب بسهل اقول هذا على تقدير ان يعطى
الشاة من الشاة والابل من الابل واما اذا اعطيت الشاة من الابل فلا الا
بتكلف قال وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة آه اقول يعني ان
ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكوة في الذهب والفضة واما اذا
وجبت فلا لان الشاة مثلا لم تقض بقضاء الطوابع يجوز الاستبدال بها وجد
شيء آخر مخلوق للثمنية قال ويتعذر الاستواء ثانيا اقول حيث قال وايضا
في هذا الموضع لو اريد آه فان حق العبارة ان يقال اذ لو اريد في هذا الجميع آه قال
ولا مدفع له الا ما ذكرنا اقول يعني قوله وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة
على ان المضاف آه قال فان قيل بل الحكم بطهارة المحل آه اقول منشأ السؤال قوله
وكعلة لما آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا مع قوله وكونه مزيلا متضمن
امرين طهارة المحل قال وفيه نظر اقول اي في الجواب التسليمي نظرا ما اولا فلانه
لا عبرة بالفرق بوجدان الما مباحا دون ساير المايعات بعد ثبوت العلة واما
ثانيا فلان ما ذكره يقتضي ان لا يطهر في ساير المايعات الخبث ايضا قال وجوابه
ان المعرفة للعلة آه اقول يعني ان للحكم فردين احدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع
الاول هو المعرف للعلة والمتقدم عليها والثاني هو المعرف بالعلة والمتاخر
عنها فلا دور قال فان قيل هما مثلان آه اقول يعني ان الحكمين مثلان و
قد تقرر ان حكم الامثال واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان التفرقة
بالجلاء والخفاء بعارض لا ينافي الاتحاد في الماهية ولو ازمها لانها ليسا
من لوازم الماهية قال وتامل ان يقول آه اقول يعني ان الوجوب للحادث
لا يجوز ان يكون اثر القديم لاستلزامه اجتماع مؤثرين على اثر واحد
بالشخص لان الوجوب عندكم اثر الخطاب القديم فاذا كان اثر الفعل الحادث
ايضا لزم ما ذكرنا وتقرير الجواب ان يمنع كونه اثر الفعل بترتبه على الفعل ويمنع
كونه اثر الخطاب كغيره من الحكم بترتبه على الفعل فلا يلزم الاجتماع المحال قال
وعلى هذا لا يبعد آه اقول هذا بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتاثير فعل العبد في الخطاب

الازلي

الازلي ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه ايضا لا يحصل الا من الشارع المخاطب فكيف
يتصور تاثير فعل العبد فيه قال المصنف وقد قيل عليه انما يكون مستكملا آه اقول
قال قدما المشايخ افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض والا لزم استكماله بالغير
واعترض عليه بعض المتاخرين بما نقل المصنف واجاب عنه بعضهم بما نقله ايضا كما
ذكر في الكتب الكلامية واقول لعل مراد القدما ليس ما اخذه المتاخرون بل
مرادهم ان الغرض في الوقوع هو العلة الغائية وقد صرحوا بانها علة لعلية العلة الفاعلية
فلو عللت افعاله تعالى بالاغراض لزم كونه علية تعالى معلولة للعلة الغائية فيكون
في علية محتاجا الى الغير فلزم استكماله به تعالى عنه علوا كبيرا قال على ما يشير اليه
قوله تعالى ولكم في القصاص آه اقول فان من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر
فيتخلص ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة
ولا بالبعض وقوله لان كل وصف عند المجتهد آه قال واحتياج التعيين و
التمييز الى الدليل لا ينافي آه اقول وعلى الشافعية حيث قالوا الاصل عدم
احتياج التعيين والتمييز الى الدليل قال وبهذا خرج الجواب آه اقول
اشارة الى قوله ولا بد له من مميز آه واراد بالدليل الثاني قوله ولان التعليل بكل
الاوصاف محال وبالبعض محتمل ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال
الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل والاوجب
كون الاصل عدم التعليل قال ولقائل ان يقول لانم ان التعليل آه اقول
هذا ايراد على قوله في دليل الوجه الثالث ولا يكل واحد لان منها ما هو قاصر موجب
حجر القياس وقصر الحكم على الاصل قال مع الطول وذكر الاوصاف اقول
انما ذكر هذين القيدين تحقيقا لمعنى وجوب التعيين فانها اذا وجدا كان القياس
ان يجوز البيع فلما لم يجز تعين ان التعيين واجب قال وليس في كلامهم ما
يوهم ان كل تعليل آه اقول فيه بحث لان قول المصنف وعندنا لا بد مع ذلك من
الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة موهم لذلك بلا شك لان معناه لا بد
في تعليل النص مع ما قال الشافعي وهو وجوب دليل مميز للوصف عما عدا من الدليل
على ان هذا النص معلل في الجملة فلما كان هذا ايضا تعليل النص وقد قيل لا بد

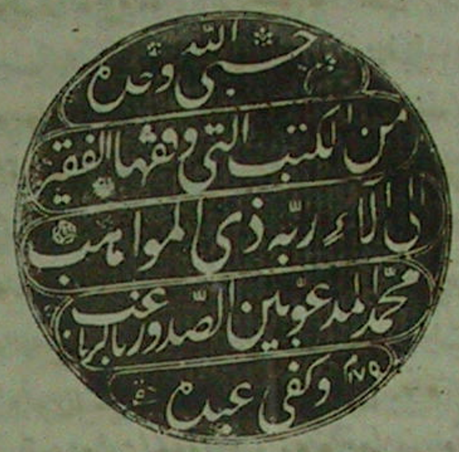
في تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل او بيان ان هذا التعليل ايضا موقوف
على تعليل اخر وسلم جرا قال ورب يقال ان استخراج العلة آه اقول هذا رد للجواب
المذكور وتوجيهه ان استخراج العلة وتاثيرها موقوف على كون النص معللا في الجملة
كما علم فيما سبق فاذا اثبت كون النص معللا في الجملة باستخراج العلة كما يفهم من قوله
فطالما ثبت علية الوصف آه كان كون النص معللا في الجملة موقوفا على استخراج العلة
فيدور ووجه التفهيم منه انه يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ودون
العكس وانت خبير بانه يرد على تقريره كلام المصنف لا على مراده فان استخراج العلة
بمعنى الجزم بعليتها واعتبار كونها مؤثرة موقوف على كون النص معللا في الجملة وليس
كون النص معللا في الجملة موقوفا على الجزم بعليتها بل على تميزها من بين الاوصاف
في الجملة كما قال وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة
فالشرطيتان المذكورتان يجب ان يعكس بان يقال كلما ثبت كون النص معللا
في الجملة ثبت تاثير الوصف وكلما ثبت تاثيره ثبت عليته بمعنى الجزم بعليته فلا
دور قال المصنف لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها آه اقول اعلم ان من شروط
صحة القياس ان لا يعلل بوصف مختلف فيه وهو قسمان احدهما ما يمنع فيه الخصم
تاثير علة الاصل واخر حكم الاصل وثانيهما ما يمنع فيه تاثير العلة في الفرع واخر
الحكم في الاصل واورد المصنف الاول مثالين ذكر الاول بقوله والاجارة آه وقوله
موقوف على موقوف خلاف بيننا وبين الشافعي وهو موقوفين الاول ان الشخص اذا
ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان القرابة قرابة ولاد او ولاد عنده تخصيص
هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد
والحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت في
الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة ولا يثبت عنده لعدم
الولاد والثاني انه اذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن نابه عن
الكفارة بصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا كما عرف في موضعه اذا عرفت
هذا فاعلم ان الشافعي اذا علل في ان الاب لا يعتق على ابنه بالملك بانه شخص يصح السلوك
باعتاقه فلا يعتق بالملك كالابن الصغير كان هذا تعليلا لوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا

اعتبارهم

كقوله

لان

لانا نقول ان اراد عتقه او املكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وسواء
سلم فانه يصير ملكهم يقع عن الكفارة باعتاق تصدي بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه
بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع وسواء الاخ لانه يعتق بمجرد الملك وذكر الشافعي يقول
ان تزوجت زينب آه وتوضيحه ايضا موقوف على موقوف خلاف بيننا وبينه يسوق ويحث
مفهوم المخالفة وسواء تعليق الطلاق والعتاق بالملك صحيح عندنا خلافا له واذا عرفت
هذا فاعلم انه اذا قال لها ان تزوجت زينب فهي طالق تعليق فلا يصح بالانكاح كما لو
قال لزينب التي اتزوجها طالق كان قياسا فاسدا لان العلة وهي كونه تعليقا مفقودة
في الاصل فان قوله لزينب التي اتزوجها تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق
به لعدم الجامع والامتناع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله لزينب التي اتزوجها طالق
لانا انما منعنا الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلنا به واورد للثاني مثالا
واحدا وسواه ذكره بقوله او ثبت الحكم في الاصل آه وتوضيحه ايضا موقوف على موقوف خلاف
بيننا وبينه وسواء ملكا سابقا او اصليا عند او ترك وفاء وورثه سيده فقط او لم يترك
وفاء وله وارث خاص ولو ترك وفاء وورثه الخاص عندنا وعنده خلافا ان كان
قاتله عبدا اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا قال في مسئلة العبد هل يعمل به الحر عبد فلا يعمل به الحر
كالمكاتب فانه محل الاتفاق قلنا العلة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل
جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا فيعجز عن اداء النجوم
فيستحقه السيد وان يصير حرا باداءها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم يثبت
في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة
وان بطلت بمنع حكم الاصل ونقول يعمل الحر بالمكاتب وبعد التقرير ظهر ان المراد
بالاجماع في قول المصنف او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع ليس الاجماع المصطلح بل الاتفاق
المخصمين ولو بالنظر الى بعض الصور تم قد وقع الاتمام وتيسر الاختتام
بعون الله الملك العلام في ايمن الايام يوم الخميس من اواخر
شهر محرم الحرام افتتاح عام تسع وخمسين وتسعمائة
من هجرة سيد الانام الواجب صلوته
على الخواص والعوام حفظ الله تع
من تقول هذه النسخة به و
باصحابه الكرام ويتولى
يمنهم جميع المرام
الذي جاء بالحق
مبين


حسبی اللہ وکفی
من الکتب التی وقفہا الفقیر
الی آلاء ربہ ذی المواہب
محمد مدعو بین الصدور بابن رجب
وکفی عبدہ