ملا خسرو شرح التلويح

بسطر ٢١

حاشية التلويح لملا خسرو

٤٧٦

بسطر ٢١

حاشية مفيدة لفاضل الكامل محمد بن فراموز المشهور بملا خسرو على شرح التوضيح المسمى بالتلويح

RAĞIP P.
Ka. N.
372

ساقه يدى العقير لنوبه العبد العاصى حافظ عبد الرحمن الباب بالغفور وكم سوال

T. C.
[illegible]
MİLLİ KÜTÜPHANE
Sayı: 280

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

لك الحمد يا من خلق الانسان من صلصال، وجعل الشرع له
العقل والعقل له المقال، وعلى حبيبك محمد افضل الصلوة والله
خير آل، ما برق في ودق الغسق البرق، وفي الغدق والاصا
آل. اما بعد فان من منن المنان للعباد، وان اصلح شانهم
في المعاش للمعاد، حيث شرع لهم الاحكام، وميز الحلال عن الحرام
ليحلوا بالطاعات، ويخلوا عن المعاصي فيسعدوا ويفوزوا
يوم يؤخذ بالنواصي، ولما كانت تلك الاحكام منتشرة غير
مضبوطة جعلها بالدلائل منوطة، وبالمحامل مربوطة، ووضع معالم
العلم على المسالك لهتدي بها الى مطالبة السالك فوقف بعضائي
كمال العباد لاستنباطها منها بجهد الوسع والاجتهاد، فاستقروا
الدلائل، وتفكروا في المحامل، واستحكموا المباني، واستنبطوا المعا
وحلوا العقال بالعقول، وردوا الفضول الى الاصول، سيما ا
اصحاب الامام الاعظم، والهمام الاقدم، فخر الامة التقية الفهامة
وذخر الملة الحنيفية البيضاء اضاءت به الاقطار شرقا ومغربا،
وقد كان بدر اطالعا بين انجم اذهم مصابيح الدجى، ومفاتيح الهدى
واطوار العلم وبحوره، وشهب الشرع وبدوره، بصوان الله تعالى عليهم
اجمعين، وجعلهم في نخابع الجنان خالدين، وقد توقف ذلك
على قواعد واصول، ومقدمات جامعة وفصول،
بها يتوصل الى المطالب، ومنها يتوسل الى المآرب
فضبطوها فصولا وابوابا وجمعوها مبانيا واذنابا

فجاء علما كثيرا الفوائد، غزير العوائد، جامعا بين المعقول والفروع
متضمنا من فنون جملة الاصول والفروع، فسموه اصول الفقه
لابتنائه عليه، والاحتياج في استنباط اليه، وقد صنفت فيه كتب
كثيرة والفت زبر غزيرة، من متون وشروح، حاوية للتوجيهات
والجروح، ومن بينها كتاب التنقيح مع شروحها المسمى بالتوضيح
للبحر المحقق، والبحر المدقق، علم العلم والهدى، وعالم الزهد
والتقى، صدر الشريعة، وبدر الاسلام، بواه الله تع دار السلام
كما للدهم من الغرة، وما لليل من السحرة، قد ترقرق فيهما من ينابيع صدره
عذبا زلالا، واظهر عليهما من بدايع فكره سحرا حلالا، لكن لما فيهما
من الاشكال، حتى كاد ان يؤدي الى الاخلال، ولما اشتملا عليه
من غاية الايجاز، حتى ظفق ان يفضي الى الالغاز، صرف عنان
العناية والاهتمام، وثني زمام الارادة والاقدام، من ملك
ممالك العلوم باعلام اقلام، واستولى على بار المعارف بايدي
الفكر وافدامه، واسترق رقاب الاحرار الامجاد، ببذل در
ضمير كدير العهاد، سعد الملة والدين حشره الله تع مع النبيين
بخوض معضلاتهما وتلقاء كشف مشكلاتهما، بحيث يكون المتن شرحا
ويزداد الشرح بيانا ووضوحا فنسج بايدي ادامة الصائبة
في انوار افكاره الثاقبة حللا لا يباليها الزمان، ولا يحيط بوصفها
اللسان، فاستبدعها الحاضر والبادي، واستغربها الداني والقاصي
وقال الفضلاء المتبحرون افسح هذا ام انتم لا تبصرون، وسما
التلويح الى كشف حقايق التنقيح، لكن دونه ورهمه كما لوح

اليد اسمه الاياء الي التفويضات الأبية بالفاظ وعبارات
خفية مع عدم الالتفات الي حل بعض المقام مع احتياجه الي البيان
ببسط الكلام والافراط في رد كلام المصنف وخدشه والتمسك
في بعض الاحيان ببيد العدوان في اخذه وبطشه ولذلك تحزب
الناس في شانه احزابا وكثروا في رده وقبوله سؤالا وجوابا
ولقد خاضوا غمار نكته واسراره وغاصوا لاستخراج فرائد
الفوائد في بحاره وطرحوا سفاينهم في عنابه وتوجهوا ركابهم
نحو بابه فمن فائز في تصادم الامواج ولم يفز قط بيد التمني والرجا
وناموا في بيداء التيه والحرافات وضلوا في شعاب الخيالات
والترهات افضلها المسمى بالنقد منيف بجروح واسلمها المدعو
بالترجيح مدخول ومرجوح واني بعد ما مارست في علم الاصول
وتتبعت كتبه وكشفت الستار عن وجوهه ورفعت حجبه وسبقت
ما قايست في الاستقراء فالفيت ما تمنيت من الاستيفاء طلبت
مقاليد الاصول ونيلتها واذعنت نفسي في ركوب المظايم
حتى كتبت مرقات الوصول الى علم الاصول ثم شرحه المسمى
بمراة الاصول في شرح مرقاة الوصول فادتني لوعتي الي
كشف الحقايق وساقتني رغبتي في حل الدقايق الى ان كتب
ما يحل اشكاله ويبسط اعضاله ويتعرض لحل ما اهمله ويتصدى
لبسط ما اجمله ويرفع اعتراضاته على المتن والشرح الانادرا
ويدفع ما اورد واعليه ناشيا على سوء الفهم وصادرا مسرحا
في بعض هذا بالرد والانكار ومومیا اليه او ساكتا في آخر



في آخر لاستغناء بطلانه عن الاظهار متمسكا في كل ذلك بذل
الانصاف مستجنبا عن وصمة التحامل والاعتساف فكبت مع تفرق
الحال وتوزع البال وانغماسي في المشاغل والشواغل واشتراكي
في الموانع والشواغل وتصادم امواج المحن علي وتفاقم الفتن لدي
ولو اني ذكرت جفاء دهري لابكيت الحجارة بالدما
من محل الماسورة للخواص ومشاغل على ما هو امور العوام مشاغل
على المقدمة صحايف موصوفة بالصفات المذكورة وصفايح
مرسومة بالسماة المزبورة بعبارات هي لآل الشرف لالآلي الصدف
وجواهر النحر لاجواهر البحر والفاظ في سلاستها لرقة الماء
ولطافتها لصفق الهواء لتكن اليها نفوس زاكية وتحيها
اذن واعية فان الالفاظ اشباح والمعاني ارواح لابقاء
الابقيامها ولا منظم الا بانتظامها والمعنى الاصيل في اللفظ
الثقيل بمنزلة الروح الكريمة في الجثة اللئيمة عليها الايصال وتنفيض
عنها الاكفار فلذا قبلها النحول من ذوي النهى والعقول وقبلها
بسقاء العرفان اولوا الالباب من الاحباب والاخوان
بل كبتها الاجانب في كل ناحية وجانب من الازكياء الحذاق
ووضعوها على الرؤس والاحداق فقالوا ببيان الحال بل
بلسان المقال وهذا لعمر الله عقد مرصع بتضمن ياقوتا ودرا
منضدا فلما رايت ذلك من اهل الفضائل وانضم اليه التماس
الاكابر والافاضل هن ذلك من عطفي وزاد في ميلي وعطفي
على التكميل والتتميم والتصوير في احسن التقويم وسمحت

نفسي بالجد و الاقدام، وطمحت الى الشروع للاتمام فشرعت
في ذلك راجيا من الكريم الوهاب، ان يتيسر لي الاسباب في هذا
الباب، انه على ما يشاء قدير، وبالاجابة جدير، وهو حسبي
ونعم الوكيل قال الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة
الغراء و رفع بخطابه 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 صدر جميع
افراد الحمد اوجبه على الله سبحانه وتعالى معللا ذلك على
بعض انعاماته الذي يحيط بفوائد الدنيا، وعوايد العقبى،
مع رعاية براعة الاستهلال فيه وفي الصلوة على النبي والآل
على وجه لم يسبقه احد اليه، وحيز عقولا اولي النهي لديه،
وتوضيحه موقوف على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى امكنت
لا يصار الى المجاز سيما اذا تضمنت من اللطائف ما لا يوجد في المجاز
وقد امكنت ههنا مع ذلك التضمن كما سيظهر ان شاء الله تعالى فلا تغتر
ولا استعارة ههنا اصلا الثانية ان لنا امرين ولكل منهما اصلا يبتني
موضوعه وفرع يستند هذا اليه واحد الامرين مع اعتبار في طرفيه
بترتب على الآخر مع اعتبار في جانبيه اما الامران فاحدهما الشريعة
و الآخر كلمة الشهادة واما ان لكل منهما اصلا وفرعا فلان الشريعة
لها اصول هي العقائد الدينية من علم الذات و الصفات والنبوة

ولها

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 العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار ارتفاعه و
قبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع باعتبار رفعته وقبوله
عند كافة اهل الايمان بسبب كونه حكم الملك المنان كل
ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم
ان الشارح شكر الله مسعيه قد اورد الثلاث الاول ايرادا
شيقا ثم رتب الثلث الاخر عليها ترتبا انيقا حيث اراد بالاحكام
الاتقان و التثبيت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية
فان الاصل على ما سبق في ما يبتني عليه غيره حسيا كان او عقليا او
و بالشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من دين الاسلام والدين
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير
بالذات والملة المحفوف عليها بقولنا واتبع ملة ابراهيم ولهذا
ابدل لها عند في فقه دينا قيما ملة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة
من حيث اظهار الشارع لها ودخول الخلق فيها ونيل حيوة الا
من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشريعة ومن حيث ايقاد الخلق
لها والجازاة عليها دينا ومن حيث املاء المبحوث اياها على امته
ملة ووصف الشريعة بالغراء تانيث الاغر بمعنى الشريف والا
بالاستعارة الواضح المعروف لوجود هما فيها ووجه احكامها به
ان اكثر العقائد مستفاد من السمع والبعض وان كان العقل

مستقلا فيه لكنه اذا طابق السمع يتقوى ويثبت بالمرتبة واقوى
السمعيات الكتاب لانه لا عجازه ثابت بنفسه ومثبت لغيره
فكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا ثم اراد بالرفع اعلاء
القدر وعلو المنزلة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير خطابة المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
كما سياتي وبالفروع الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة
عن الاديان الباطلة في المذهب الحنيف المائل عن كل دين الى دين
الحق وقولهم الحنيف المسلم تدريس وقد غلب هذا الوصف
على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه فالحنيفية الملة
المنسوبة الى ابراهيم الحنيف ووصفها بالسمحة بمعنى الجواد لرفعها
التكاليف الشاقة الثابتة على الامم السابقة وبالبيضاء لغاية
وضوحها واشتهارها عند اولي الالباب او لكمال نقائها عن
دنس الشك ورين الارتياب ووجه رفعها به ان اجابة الحواص
والعوام وقبولهم لتلك الاحكام ليس الا لكونها من آثار 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 ترتب ما بعدها على ما قبلها فانها هنا لابتداء المفيد
لذلك المعنى كما في قولهم نظرت اليه حتى ابصرته لا الجر وهو ظاهر ولا العطف
لانها لا تعطف الجمل ابدا كما تقرر في موضعه واراد بالكلمة كلمة الشهادة
الباقية بالنوع على السنة العباد الى يوم التناد بل الى ابد الآباد
وباساسها الايمان فان الاقرار مبني على التصديق ورسوخه

فتكلفا قيل ان مجيء لا يجوز ان يكون معللة بالفعلين معا كما يتوهم في النفي فانه جعلت معللة بكل
على المذهب الارجح يجوز ترتب الامرين على رفع المزوع عن ظاهره واذا جعلت معللة بالاول
يكون المعنى صحيحا لكن يلزم الفصل بين العامل والمعمول وبخلل اللفظ فالوجه ان يوجد من حين
الكلام ما يتعلق به حتى اي تجمع بين الاحكام والرفع حتى صارت كذا فان مبناه تدريجا انها جاءت
فبطلان ما ظهر من ان يجمع

اطمينان القلب عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا
لم يخاطب به الكفار وبشموخه اي ارتفاعه نماءه الى الدرج 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 العقائد اذ كلما استحكمت بالدلائل
القطعية ازداد الاطمينان في الايمان وزالت الشكوك والاوهام
المورثة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده ثم مترتب على معرفة
احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذ العمل بما يعباد به اذا صدر
عن علم كما قال الامام الغزالي العلم بدون العمل سفاهة والعمل بدون
العلم لا يكون ثم اورد تشبيها في غاية اللطف والبهاء وتمثيلا في
نهاية الحسن والصفاء حيث قال كشجرة طيبة اصلها ثابت و
فرعها في السماء فليتأمل فيما ذكرته فان ما سواه في هذا المقام من الا
والاظهار كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار قال
او قد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا اقول فضله
على ما قبله لاستبدادها بافادة في كونه محمودا عليه فانه ايضا نعمة
لا يكتنه كنهها كما قبلها ونظمه على نظام معجب جامع للفرائد رتبه
على ترتب انيق حاو للفوائد فانه اورد نعمتين من اصول نعم
الدنيا والآخرة ثم فرع عليها فرعين من النعم الفاخرة على طريق اللف
والنشر المرتب بعبارة جامعة للطائف مع التهذيب وذلك
انه اراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة التبعية وبالمشكاة
صدر النبوة او فضلها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية

فان كلا منهما مجمع لانوار الربانية ومنبع لاضواء الربانيه وهي
في الاصل الكوة الغير النافذة او الابنوبة في وسط القنديل
وجعل اضافتها الى السنه قرينة الاستعارة وهي ههنا ما صدر عن
النبي عليه الصلوة والسلام لبيان الاحكام من قول وسبب الحدث
او فعل او تقرير وفي الاصل الطريق فالعادة مطلقا ويجوز
ان يكون الاقتداء ترشيحا لاستعارة الاصلية وبانوار السنة العلوم
النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة بها ويجوز ان
يرجع الضمير الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل والتقرير او
الوارد كل منها البيان ما فيه نوع خفاء وابهام من السنة على طريق
التصريحية الاصلية ووصفه بالوهاج بمعنى الوقاد من وهجت
النار اتقدت او المتلألئ من توهج الجوهر تلألأ على طريق
الترشيح للمبالغة واما اسناد ايقاد السراج الى الله سبحانه وتعالى
نبيها على ان رسوله ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة و
والاستطراف في التوسل بسراج موقد من مشكاة السنة الى تحصيل
انوارها فان مثل ذلك التوسل ليس من شان مثل السراج ذلك
ثم اراد باجماع الاراء جمع رأي معناه اللغوي وهو الاتفاق او
العزم وباقتفاء آثار اتباع السنة يقال فوج في اثره بكسر الجيم
اي في اثره وهو بفتحتين ما بقي من الشيء وكان الخارج تتبع آثار
رجل الذاهب اولا وبالقياس معناه اللغوي وهو تقدير
الشيء بشيء آخر اذا الاصطلاحي لا يناسب السباق والسياق و
المعنى كشف وبين لاجل ان يتفق الناس او يزيدوا على اتباع الرسول

واختيار دينه وشرعه امر به يتوسلون اليه وسبيلا منه يتوصلون
اليه ثم رتب على الاول مصادر مجاز العلم والهدى تلاطم امواجها
ووجهه انك قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظرية والعملية
وقد وجد سراج كامل النور يتوصل الى استفادتها اولا والانتهاء
فلاجرم كثرت العلوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار ورتب
على التكرير دخول الناس في دين الله تعالى فوجا بعد فوج ووجهه
ان الناس اذا استبان لهم سبيل اتباع الرسول بحيث لم يبق ان يوجد
فيهم شاك لزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك قال والصلوة على
من ارسله ليساطع الحجة معوانا وظهيرا اقول السطوع الارتفاع
واضافة الساطع الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف والام
لساطع متعلقة بمعوانا وهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان
الصفة المشبهة تفيد ذلك المعنى ولم تجعله صفة لمعوانا بينهما على
استعلاله في استمرار الاعانة ايضا كما قال صاحب الهداية ان اللام
لتجديد الكلام كما في القسم وانتصابهما اما على المفعولية لارسله على تضمينه
معنى الجعل او الحالية عن الضمير البارز في ارسله والحجة جادة الطريق
والسلطان الوالي من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسباق و
السياق دون الحجة والبرهان والتضمير مستمر النصر والهدى الرشاد
وهو ههنا بمعنى الهادي وانتصابه على المفعولية للمبعوث لتضمينه
معنى الجعل فيكون مبشرا حالا ومما حالان بطريق الترادف والتداخل
مبشرا ونذيرا اما من لا ذنب له فلانه لا يلزم او المعد بشرا ونذيرا
لهم وداعيا الى الله اي طاعته او جنته كما قال الله تعالى والله يدعو

الى دار السلام الا باذنه اي امره وحكمه منيرا اي مضيئا فان اثار
الشئ واستاره بمعنى اضاء اعتصم اي قتوي وتمسك يقال اعتصم بكذا
واستعصم به اذا تقوي فيها اي في تلك الدلالة بالتواتر اي تتابع
ومعناه الاصطلاحي لا يناسب المقام والنصوص الظاهرة البيان
الاحاديث الواضحة الدلالة في شريف ساحته اي ساحة الشرف و
والكرامة اسم من التكرم والاكرام والاستصحاب من استصحبه اي جعله
مصاحبا لنفسه والاستحسان عد الشئ حسنا والمعنى اغتنموا جعل
النبي اياهم مصاحبين لنفسه وعده اياهم حسانا اتيا بصحبته
من المهاجرين بيان لمن في قوله 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 والرتبة
جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان اي ملتبسين بالاتمام
والعمل الصالح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة
والاجماع والقياس على الترتيب والاصول والفروع والمقتضي
والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر والبيان و
والاستصحاب والاستحسان لبراعة الاستهلال فان بعضها منها
وان لم يرد به معناه العرفي لكن يكفي في البراعة ان يذكر لفظ يناسب
المقصود وان اريد به معنى آخر كما تقرر في موضعه قال وبعد
فان علم الاصول اقول مثل هذه الفاء اما على تقدير اما او على
تقدير ما في نظم الكلام فيجاء هذا يكون الواو في وبعد كالعوض عن
اما المعقول والمنقول القياس وسائر الادلة او نقول كثير من

اذ لو كان موضعا لكن اجتماعهما مع اما في موضع

من مسائل الاصول مستند الى العقل مثل ان وجوه الترجيح اذا
تعارضا فاما بالذات اقوي مما بالعارض ونحو ذلك كما سيبين في موضعه
ان شاء الله تع والمدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد
بها الادلة التفصيلية والمحصول البغية والمراد بها بغية الاحكام الـ
الشرعية الغير المستنبطة بعد التتبع كما قال صاحب القاموس في
تنسيم الروح شمها وصاحب الكشاف في الافعال تنسم الروح خرج به
يبد باورا او تتبع النسيم كما قال في الاساس تنسمها اي تتبعت نسيمها
او وجدان النسيم كما قالوا فقهه عليه الصلوة والسلام تنسموا روح
الحيوة اي وجد وا نسيمها والقبول الاول ريح الصبا مفعول
تنسم فانه متعد كما عرفت والثاني مصدر بمعنى المقبولية واضافته
اليه من اضافة المشبه الى المشبه كلجين الماء والعقول الاول جمع عقل
بمعنى الملجاء والملاذ والثاني جمع عقل بمعنى القوة الداركة التحرير العالم
المتقن والعلم الجبل والراية والعلامة والاتقب ههنا احد الاولين
وعالم الدرايه بفتح اللام هو الصواب والكسر خطأ التعديل التسوية
وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من اغصانه وفي ذكر هذين اللفظين
رمزا الى اسمي كتابيه تعديل الميزان والتنقيح وان صنف بعد صفة
للكتاب وكذا قوله كاف صفة بعد صفة لنصاب وهو من المال
القدر الذي يجب فيه الزكوة والمباني الدلائل نعم تر هو الخبر السابق
وقوله قد سلك دليل عليه فانه لما بالغ في وصف الكتاب كان مظنه
ان يتوهم انه افرط فيه وجازف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقق
كلام القوم وفق ما يراد ودقق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة لطائف

فتحل النسم على حاسة النفس او تركبه توجيه بعيد النبول فتدبر تعرف بلام وتنكير

ثم يصل اليها الاذان ودقائق لم تدخل فاصغية الاذان الى الآن والاستيلاء
على الشئ التمكن منه والرسوخ فيه والامد الغاية وصف بالاقصى للمبالغة
من نفع خال عن الامداد وصفة له والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن
تشهيره بحيث لا يخفى على ذوي البصائر والنكاة بكسر النون جمع نكتة كبقعة
وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب والنمق الشق و
والورق ضده وضمير اذانهم عائد الى اولي الابصار المقدم رتبة
واعلم ان المقصود من توفيق سماع اولي الابصار تلك النكاة توفيقه
بطريق الكناية وهي نفي وصول فكر احد اليها فان العادة تقتضي بان
مثل تلك النكاة اللطيفة اذا نبه له احد لا يمكن من كمها بل يذكرها قطعا
فبسمها اولو الابصار لان الحكمة ضالة الحكيم ياخذها اينما يجدها
فسماعهم لازم للتفطن عادة ونفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم فان قيل
المفهوم من العبارة نفي الاصغاء وذلك يحتمل ان يكون لعدم التفاتهم
اليها وعدم اعتدادهم بها قلنا اختيار لفظ نكاة واضافة اللطيف
اليها ونسبة الورق الى اذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطر بفتح الجانب
والناحية وصار كالاشتمال في الامصار في الدوران على الايمن
والاشتهار ومالا اي اصاب في الافاق جمع افق وهو طرف السماء
والمراد البلدان حظا اي نصيبا عظيما كاملا والواو في ولاشتهارها
للحال من حظا واشتهار منصوب بنزع الخافض وهو الكاف والمعنى
والحال ان ذلك الحظ من الاشتهار ليس كاشتهار الشمس في غاية
اشتهارها بل هو ازيد منه ونظيره في كون الواو للحال قولك عشا
طرق الخيال ولا كليلة تمدح سدكا بارحلنا ولم يتزح 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 بحيث لا يشوبه شائبة التكليف ولا يعتريه وصمة التحمل
والتعسف وهي الجامع والنافع والمدارك والمحصول والاحكام
والهداية والميزان والشامل والخلاصة والمبسوط والوافي
والنصاب والكامل والخزانة والمنتخب والكافي والبحر والمحيط
والمستصفى والبسيط والكنز والوجيز والوسيط والكفاية
والتقويم والتهذيب والتحصيل والزيادات والنكات والتنقيح
والتعديل والمنهاج والتبديع وكشف الاسرار والتحقيق والايضاح
والاقصى والمنار والتدقيق قال ولقد صادفت بحمد الله
وراء النهر اقول لما فرغ عن وصف المصنف والتصنيف شرع
في بيان سبب اقدامه على التاليف صادفت اي وجدت بحمد الله
اما مصدر بمعنى في سلوكي فيتعلق به الجار في قوله بما وراء النهر
واما مكان فيكون بما وراء النهر بدلا منه لكثرة حال من مفعول
صادفت وهو افئدة جمع فؤاد بمعنى القلب وقدم عليه لتحضه
في النكير تهوي اي تشتاق اليه اي الى ذلك الكتاب من هوي
يهوي من باب علم يعلم بمعنى احب فلما عدي بالى علم انه ضمن معنى
الاشتياق غاية حريصة عليه من تام بمعنى عطش فلما عدي بعلى علم انه
ضمن معنى الحرص حاية بين يديه اي جالسة على ركبتيها قدام ذلك
الكتاب لاستفادة منه والرغبات جمع رغبة والرغبة في الشئ
ارادته بالرضاء والميل اليه والاستبقاء طلب البقاء و

والمطايا جمع مطية بمعنى المركب يعني دعنات طالبة لوقوف
مراكبهم عند ذلك الكتاب حتى يستانسوا به ويستفيدوا منه معتبرين
متمكنين في كشف استاره في رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب
والمراد ما يكتب فيها والاطراف عطف تفسيري وفي الصحاح الحاشية
واحدة حواشي الثوب وهي جوانبه وفي المغرب قوله عليه السلام خذ
من حواشي اموالهم اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير
اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجوانبه فظهر
ما قيل الحواشي في الاوساط بدليل قوله عليه السلام لا تأخذ
من خورات اموال الناس اي من نفايسها وخذ من حواشي اموالهم
اي اوساطها فمن اعتصم في امر الكشف بالحواشي والاطراف يكون
معتصما بكله فلا يوافقه قوله قاصرين في بحار اسراره من اللآلي با
بالاصداف اللهم الا ان يريد بالحواشي المصلحة عند الطلبة وهي
ما يكتب في اطراف الكتب من الفوائد الساخة للكاتب ولغيره
وتسميتهم اياه بذلك لمناسبة انه في وسط الكتاب مندرج لكنه
غير ظاهر والعجب ان هذا المصلف كيف غفل عن قول المصرح
دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب عن اللآلي عن
اللبوب بالاصداف بالقشور وانما عدي القاصر بين لتضمينه
معنى القاعد والاقتصار والمعنى مقتصرين في بحار لطائفه على
العثور على فوائد معانيه بالبحث عن ظواهر الفاظه لا يحل من
الحل بمعنى ازالة العقد من باب نصر والانامل جمع انملة بمعنى
رؤس الاصابع والمفصل بكسر الضاد المشكل من افضل الامر اشتد

البياض في الصحيح

واستعمل شبه الانظار باستخدامي من شانهم ازالة العقد بطريق
الاستعارة المكنية واثبت لها الانامل بطريق التخييل وشبه مشكلات
الكتاب بالكبل المعقود بطريق المكنية واثبت له العقل بطريق التخييل
وقهره لايجل ترشيح لاستعارتين 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
وقهره لايفتح ترشيح لاستعارتين والفاء في فلطائف لترتب ما
بعدها من الجملتين على ما قبله من الجملتين بطريق اللف والنشر بعد
ان الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم والمضاف اليه
منوي اي بعد الزمان الماضي الى الان حجب الفاظ اي الالفاظ
كالحجب والخرائد جمع خريدة وهي من النساء الحيية في خيام الاستار
اي استار كالخيام مقصورة محبوسة بحفيفة ترى بتبطر فصله
عما قبله لكونه مقررا ومؤكدا له حوايها بفتح الام اي جوانب تلك
اللطائف حال من هما مستترة الاعناق صفة لهما فالصحاح السر
الشيء اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبك كالذي
يستظل من الشمس واضافة الى الاعناق اضافة الى الفاعل و
ولما كان اكثر ظهور اثر الاستشراق في الاعناق اسند البها وهو
حال من اعيا ومعناه في الاصل ادبر مكان من الشيء يقال هو
دون ذاك اذا كان احط منه فلبلام استعير للتفاوت في
الاحوال والرتب فضل زيد دون عمرو وفي الشرف ثم اتسع فيه

فيه واستعمل في كل تجاوز حد ويحتمل حكم الى حكم والاحداق جمع
حدق حدقه العين وهي سوادها الاعظم والبخ ترى اعيانا
الاحداق حال كونها متجاوزة عن الوصول اليها اي غير واصلة الى
تلك اللطائف ولما كان اول ما يظهر من اثر النوم تغير الحدقة من نشاط
الى اخر اسند السهر الى الاحداق مبالغة في بيان حرصهم على العثور على
تلك اللطائف وصدهم عن النوم ومقدماته فامرت اي اذا كان
الامر كذلك امرت بلسان الالهام اما برؤية صادقة او جزم حصل
له بعد الاستخارة الشرعية والخوض الدخول في الماء واللج جمع لجة
وهي معظم الماء واضافة اللج الى الفوائد من اضافة الخاص الى العام افاد
باللج معظمات الفوائد والامن اضافة المشبه به الى المشبه والغوص
النزول تحت الماء والغور جمع غرة وغرة كل شيء اوله واكرمه وثبتا
فلان غرة قومه اي سيدهم وفرائد الدرر كبارها والشعاب جمع
شعب بكسر الشين طريق في الجبل والاضافة بيانية كشجر الاراك و
والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة والصعاب جمع صعب نقيض ذلول
والاقتحام الدخول في امر بكلف ومشقة والدياجر جمع بمعنى
دجور بمعنى الليل المظلم واصله الدياجير حذف الباء ليناسب الهواجر
واحتمل انه على احد لغات فيه كثرة عمل ليس في اصل والمكابد جمع مكبد بوزن
كبد وهو المشقة في الاساس المسافر يكابد الليل اذا ركب هوله و
صعوبته والظماء العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف
النهار عند اشتداد الحر فقهر وكبا كل صعب وذلول استعارة
تمثيلية حيث شبه الهيئة المنتزعة من توسله بالانظار الثاقبة الى

لاكتساب مشكلات الاصول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصباد كل مركب
صعب وذلول الاصطياد نوافر الوحوش النزف استخراج ماء البئر
كله والعلالة بالكف بقية اللبن في الضرع فضلاله الجد بفتحتين وفي اثباته
النزف والعلالة تنبيه على تزايد تمام الوسع والطاقة واعلم ان فقه
راكب الخ ناظر الى فقه فطفقت افتحم الخ فان اقتناص الشوارد يستلزم
اقتحام الموارد لانها تقتنص فيها غالبا وفقه ناظر ثم قنا ناظر الى فقه وحاصل
الخ فان النزف يناسب احتمال الكمائد في ظماء الهواجر لانه يقتضي كلا
العطش المقتضي للنزف الامالة الازالة والقناع ما تتقنع به المرأة في
وجهها وفي الصحاح مواوسع من المقنعة والمقاود ما يقتاد به الفاصل
وترتبط به اشداد رتباط حتى جرى مجرى الاجزاء منها فلذا جعلوها عبارة
عن الموضوعات والمبادي فقد يتفتح لورودها اصداف الاذان
شبه تلك المقررات بالمطر النازل في وقت الربيع والاذان المحيطة
بها بالاصداف يحكي انها وقت يقال له نيسان تفلوا على وجه البحر
فتفتح افواهها وكل ما يتفتح بقطرة ويضم فاه ويرسب يكمن درة فريدا
وكلما يطمع فيكثر وجمع القطرات بتصاغر دره والاعطاف جمع
عطف بالكسر بمعنى الجانب واهتزازا كناية عن كمال السرور لان الانسان
اذا فرح فرحا شديدا يتحرك جانباه الثاط خفة تعرض من السرور
والكسالة قلة عن الامر والتراب خفة تصيب الانسان لشدة قوة
او سرور لكن الكثر استعماله في الكسالة فاقد الوجد فالتعويل
الاعتماد ومتون الرواية اصولها واصحها والتعريج على الشيء الاقامة
عليه يقال عرج فلان على المنزل اذا حبس مطيته عليه واقام كذا في

في الصحاح والمراد به ههنا الاحضار في الاستدلال على ما ذكر غير متجاوز
الى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة ومتقناتها ما اودع منقول
سيد الماهر الحاذق والقرنان الحنفية والشافعية ولا يتاهل
اي لا يكن اهلا في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك
وهو مما هل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا
فظهر قول الجوهري يقول فلان اهل لذلك ولا تقل مستاهل والفاء
تعوله البارع الفايق والمذهبان مذهب الحنفية والشافعية
وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين
الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق وانما قال في الاول مع
بضاعة وفي الثاني احاطة لان الاحتياج الى المنطق فوق
الاحتياج الى علم الخلاف الملئ فعيل من ملؤ بضم الام في
الصحاح ملؤ الرجل صار مليئا اي ثقفه فهو غني مليء وههنا
قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة فادغم كما في
خطيئة فهو حبي اي محبوب وهو كاف وتم الوكيل اما معطوف على
القول بجواز وقوع الجملة المعترضة في آخر الكلام او عطف على
هو حبي فقط وقد بسطنا الكلام في هذه الوجوه وحققناها في
حواشي المطول بما لا يزيد عليه بعون الله تعالى وحسن توفيقه
ومن اراد فليراجعه قال حامدا حال من المسكن في متعلق
الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب اقول اختلف في ان هذه الباء
للمصاحبة او الاستعانة فذهب صاحب الكشاف الى الاول و
القاضي الى الثاني ثم ان الجمهور على ان النزاع على الاول مستقر

وعلى آله لغو وقد جوز صاحب الكتاب والفاضل الاسترابادي
اللغوية على الاول ايضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح ههنا
حيث جعل متعلق الباء ابتداء اللغوية على احد الاعتبارين لكنه
صرح فيما بعد بان الظرف حال والجار مستقر كابتدائه
الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي للباء وهو مستقر كما مر قد
يترك نسيا منسيا فيجعل المذكور او ما في حكمه متعلقا للتعلق المتعلق
به وانما ارتكبه ههنا لاشعاره بان للتسمية تعلقا بالابتداء كما ان
للحمد تعلقا به ايضا ليكون كالتوطئة صرح بمفعول لوجه
الايثار الذي ذكره وانما ابتداء عوض الكتاب فظهر لاحتمال
حمل الباء على الصلة كما سيصرح به فان المفعول حق بكونه هو التسمية
فتعين الحالية من ضمير ابتداء فان قيل هل يجوز ان يكون حالا من
المستقر في الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لا لان
اخلاله بالتسوية الكثرة من اخلال العطف الذي سيأتي لا يحال
جعله حالا عما ذكر انما يستقيم اذا كان التسمية من كلام المصنف
وليست كذلك على ما صرح به الشارح تصحيحا لكلام المصنف حيث
جعل الضمير في فهمه اليه بصدد غير راجع الى لفظ الله هو حال
عن الضمير المستكن في فعل البداءة او الشروع المقدر بعد التسمية
اي ابداء او اشرع حامدا لانا نقول فيما مر الشرح على المتن
فاسد لان المصنف لم يكتبها في المتن وصرح في الشرح بان فهمه اليه
من الاضمار قبل الذكر فتعين انها ليست من الكتاب وكتبها في الشرح
وذكر بعدها الحال فتعين انها من الكتاب ثم جعله حالا عما ذكر

المصرح



المعترض بعد جزمه بان التسمية ليست من كلام المصنف باطل يخفى على ان تعلق
الباء ح ايضا اجنبي عن الحال اعني حامدا فلا يوجد في العبارة ما
الذي نكته يخلو عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا لتغيير الاسلوب
المشهور فائدة يعتد بها قال اشترط بقية الحال على ما هو المتعارف
عندهم اقول يعني ان المصنف لما رأى ان حديث التسمية والتحميد
متعارضان مع براءة كلام الشارع عن امتثاله وانما ذهب الى القوم
في التوفيق بينهما من مجرد حمل احدهما على الحقيقة والامر على الاضافي
لا يصفو عن شوب ضعف مع القدرة عند اراد ان يوفق بينهما باد ق
وجه واحسنه بحيث يكون عبارة مشعرة به فاختار في الحمد
طريقة الحال تسوية بينه وبين التسمية في مطلق القيدية ورعاية
للتناسب بينهما في خصوصية الحال فان التسمية ايضا كذلك ومن
الظاهر المكشوف ان القيد لا يوجد بدون المقيد فالابتداء
لا يوجد بدون المقيد فالابتداء لا يوجد بدون كل واحد من
التسمية والتحميد بل وبدون الصلوة وبظاهرها الزمها ايضا فيوجد
فيكون كما يصرح به امرا عرفيا معتبرا مستدلا حين الاخذ في الشروع
الى الشروع في البحث ومقارنة الامور المذكورة فيحصل التوفيق بينهما
من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقة والامر على الاضافي على وجه
يشعر به العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده
من التوفيق لكنها خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير ان قوله
فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء ناظر الى فهم التوفيق بين الحمد
والتسمية وفهم حالا عنه ناظر الى فهم ورعاية للتناسب بينهما

ان ما

وفهم كما وقعت التسمية لذلك تشبيه لكلا الامرين ولما ورد ان هذا
التوفيق انما يتأتى اذا حمل الابتداء على العرفي المقيد وهو خلاف الظ
اذ لا يطلع عليه الا الاحاد من المدققين واما اذا حمل على الظاهر
المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو كونه اتيا فلا يتأتى ذلك بتي وجه
تقديم التسمية مشيرا الى الامرين وجوابه بقوله الا انه قدم التسمية لا
النصين معارضات ظاهرا بينهما بناء على حمل الابتداء على الاتي الذي
هو الظاهر المتبادر اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير حمله على الاتي
معروف لابتداء بالام على ذلك التقدير بالامرين واما اذا حمل على العرفي
المقيد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت ان المقيد لا يوجد
بدون القيد فلا يتصور التقدم فيه والحال ان الجمع والتوفيق
بينهما ممكن حينئذ ايضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء
بالتوفيق السابق لانه ممكن بحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي
فخصص التسمية بالحنفية عملا بالكتاب الوارد بتقديمها على التحميد فلا
يتوهم ورود الاشكال بنحو ما حكاية انه من سليمان وانه بسم الله
الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعتا والاول
معلوم بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع
في التصنيف الا وقد قدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع ا
الفعلي ثم لما ورد على هذا ان الترتيب لما اعتبر بين التسمية والتحميد
كان الظاهر عطف الثاني على الاول فما وجه تركه اجاب بقوله
وترك العاطف بعني بين الجالين ليدل بشم التسمية فيحمل بالتسوية
المطلوبة بعني ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء

المقدر



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 يشعر في الجملة بتبعية الثاني للاول
بحسب الوقوع وان لم يقتضها فيكون فيه ترك معطوفا على
عمل ويحتمل ان يكون معطوفا على اثر او حاول لكن الاول اولى
لفظا لقربه ومعنى لزيادة دقة فيه فلخص من جميع ما ذكرنا ان المصنف
كما وفق بين النصين بعبارته على الاعتبار الاول للابتداء وباشارته
على الاعتبار الثاني له فتدبر فان هذا المقام مما اشتبه على اقدام
حتى ضل عنهم المرام، فاضلوا اثرا من الانام قال لان فيه وبعد فان
العبد المتوسل اقول لان ان يمنع عمل ما بعد فما قبله خصوصا
اذا قدر اما قبل بعد واما على النسخة القديمة وهي هكذا وفي
حلية الصلوات مجليا ومصليا يقول العبد المتوسل الى اخره
فالظاهر انه حال عن اي عن فاعل يقول لانه ثابت في الظاهر وجزء
من الكتاب قطعا بخلاف ابتداء لانه مع عدم ثبوته ظاهرا المناسب
اعتباره اذ اجعل التسمية جزءا من الكتاب وخلافه محتمل قال
فيحتمل وجوها اقول فان قيل هل يحتمل ان يتم بعني اولا فالتصحيح
وثانيا فالتوضيح قلنا لانتفاء المقارنة بين الحال والعامل حينئذ
اللهم ان يجعل من قبيل قول الشاعر اصدقه في مربة وقد امرت
صحابة موسى بعبادة الشعر قال لكمال ذاته وعظمته 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 عينا ايضا اعطيت حكم الذات بخلاف
الافعال يدل على ذلك ذكر الصفات مع الذات وذكر الاسماء
الفعلية في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات
لانبائها عن الافعال الاختيارية او لكون الذات كافيا فيها بمنزلة
افعال اختيارية يقبل فيها فاعلها ويقتضي منع اقتضاء سبق الاخبار
الحدوث لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشيء لانه مخالف
للمذهب ان المتكلمين لا يقولون بالتقدم الذاتي قال الي ايجاد
وابقاء اولا الخ اقول نقل عنه انه قال لبس المراد اولا وثانيا طرف
الايجاد والابقاء لظهور انهما متعلقان بحامدا لكن المراد ان في
الحمد وتقييده بهما اشارة الي مقتضي الايجاد والابقاء اولا وثانيا
على معنى حامدا ان اول الامر على الايجاد والابقاء في الدنيا وفي ثاني
الحال على الايجاد والابقاء في الاخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس
سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت ام الكتاب اشير فيها
الي مقتضي الايجاد والابقاء في دار الفناء والبقاء اما الي الايجاد
الاول فبقوله رب العالمين فان الامر ابرز من العدم الي الوجود
اعظم تربيته واما الي الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم اي المنعم
بجلائل النعم ودقايقها التي بها البقاء واما الي الايجاد الثاني فبقوله
مالك يوم الدين وهو ظاهر واما الي الابقاء الثاني فبقوله اياك
نعبد الخ فان منافع ذلك تعود الي الاخرة والوصول الي الجنة
وسعة الرحمة ثم اشير في كل من السور الاربع الباقية الي واحدة من

النعم



من النعم الاربع اما في سورة الانعام فالي الايجاد الاول وهو ظ
واما في سورة الكهف فالي الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء
النوع يلتئم بالدين والكتاب واما في سورة السباء فالي الايجاد الثاني
لانسياق الكلام الي اثبات الحشر والرد على منكري الساعة حيث قال
وقال الذين كفروا لا تاتينا الساعة قل بلي وربي واما في سورة الفاطر
فالي الابقاء الثاني لقوله جاعل الملايكة رسلا على ما قيل انه اشار
الي ملقي الملائكة لاهل الجنة بالتسليم واستبقائهم بالتجليل والتكريم
ولا يذهب عليك ذي مرة في صناعة التوجيه ان مراد الشارح وجد
ان الامور الاربعة المرتبة في السور الاربع المرتبة بحيث يوجد الاشارة
الي المقصد في اول الكلام وان وجدت الي غيره فيما بعده فحيث سمى
الانعام يوجد الاشارة الي الايجاد الاول بقوله خلق السموات والارض
وقوله خلقكم من طين وانشائه وجود الاشارة فيما بعده الي غيره وكذا
في سورة الكهف يوجد الاشارة الي الابقاء الاول بقوله انزل على
عبده الكتاب الاية وانبائه وجود ما فيه او فيما بعده الي غيره ثم
لا يخفى ان لاولي ان يستفاد الاشارة في سورة السباء الي الايجاد
الثاني من فحوى الحمد في الاخرة لانه اقدم واول قال على معنى
انه يستحق الحمد اقول هذا توجيه لعبارة المصنف وتقريب بان اولا
وثانيا بمعونة الدنيا والاخرة وبهذا قال في السوال الاخير فعلى الوجه
الثالث يكون حامدا الخ وان جعل بتسبيل الاية يؤل معنى العبارة اليه
ايضا فتدبر واكتفي الي فقد وفي الاخرة على ما يشاهد من كبرياته
قال فان قلت فقد وقع النعم في الخ اقول الفاء في فقد وقع النعم

يدل على ان منشاء السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا اريد بالحمد
اولا والحمد ثانيا هذا المعنى الذي ذكرته فقد وقع التعرض للحمد
على التعريف والاداة في الدارين جميعا وتعريفا ول للثناء فبقي قوله
ولعنان البناء اليه ثانيا تكرارا محضا وتلخيص الجواب اذ استعمال
الباء ههنا من قبيل استعمال المفيدة للطلق كالمفرغة للتقيد بقرينة
ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعموم فعنان الثناء
اليه قصد تعظيمه وجعله التعرب اليه في كل ما يصلح للتعرب به اليه من
الاقوال والافعال ومع في الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد اشارة
الى انواع العبادات فان فهم الله تعالى التي من جملتها التوفيق لتأليف
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 عناه الثناء الى جنابه تعالى و
تقدس كناية عن تعظيمه وجعله التعرب اليه في كل ما يصلح للتعرب به اليه من
الاقوال والافعال ومع في الاموال فان هذا القصد يلزمه ذلك الصرف
وينقل منه اليه فليتامل قال وفي اشارة الى ان الشارع اقول لما بين صحة
فهم ولعنان الثناء اليه ثانيا وفائدة اراد ان يبين خاصية افادة
بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه على ثانيا فانه يفيد فهم
صرف اعنة التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال ومع في الاموال
الجنابه تعالى في ابتداء الكتاب فيكون اشارة الى ان الشارع في العلوم
الاسلامية ينبغي ان يصرف عنان جانب الخلق بالكلية ويصرفه عنة التعظيم
من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى وتقدس حال كونه عالما

بانه



بانه المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصر يلزمه هذا
العلم قال فان قلت من شرط الحال الخ اقول مورد هذا السؤال قوله
وقد اشارة الى ان الاخذة العلوم الاسلامية يعني ان هذه الاشياء
انما تتم اذا وجد من المتشروع مقارنا بالحمد ومع الثناء وهو
متوقف على صحة كون حامدا وثانيا حالا من ابتدا ولا صحة له لان من
شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وعنه
لا يقارن الابتداء بالتسمية لانه اي وكل من تلك الاحوال يقتضي ما نا
وتلخيص الجواب ان الابتداء انما يكون آنيا قطعا اذا كان الباء
في بسم الله صلة لابتداء وليس كذلك لانه يقتضي ان يكون المشروع فيه
اسم الله تعالى لا الكتاب بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء
الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذة التصنيف
الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصرف والصلوة
وغيرها فان قيل التبرك من الافعال الخاصة والمقدمة القرآن المشروع
يجب ان يكون من الافعال العامة كما مر في الحمد قلنا قد صرح المحقون
من شراح الكشاف ان تقدير الفعل العام اذا لم يوجد قرينة الخصوص
واذا وجدت تقدر بما افادته مثلا لو قلت زيد على الفرس او من
العلماء او في حاجتك او في البصرة لقدرت راكب ومعدود منهم
ومقيم وكان اسوق من الاستقرار قال فان قلت على الوجه الثالث اقول
الفاء في فهم فعلى الوجه الثالث يدل على ان السؤال ناشيا عما قبله
يعني اذا اشترط مقارنة الحال العامل يفيد الوجه الثالث لان مقتضى
حينئذ ان يكون حامدا ثانيا يعني ناويا الحمد وعازما عليه يكون

الحمد مقارنا العامل الحال الذي هو ابتداء فان الحمد في الاخرة لا
يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التاويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة في معناه ومجاز في النية والعزم فاذا
اريد بحامدا نظرا الى اولا حقيقة ونظرا الى ثانيا نيته يلزم الجمع بينهما
بالضرورة وتحقيق الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اخذ لفظ حامدا في اولا
وثانيا وليس كذلك بل يجعل الكلام من قبيل المحذوف ويقدر حامدا اولا
في وثانيا فيتعدد لفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقي وبالثاني
معناه المجازي فلا جمع ولا اتحاد قال الحلبة بالسكون خيل تجمع اه
اقول هذا ما اختاره الجوهري والمفهوم من الاساس ان بالتحريك حقيقة
فيها حيث قال في بيان الحقيقة الحلبة مجال الخيل للسباق ويقال الخيل
التي تاتي من كل ادب حلبة قال وسمي ذلك تكثير الصلوة اقول حيث
اريد بالجاري السابق والمصلي الاحق بالنظر الى غيره لان يكون مجليا
بالنظر الى شخصه ومصليا بالنظر الى امه اذ لا لطف فيه ولا مبالغة قال وما
في القرينة الثانية من الاستعارة اقول حيث شبه الشاء بجواد من
شانه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق
التخييل والعنان الشئ الذي يلازم المشبه به بطريق الترشيح قال
وباقي الرابعة من التخييل اقول المناسب لما ذكر في القرينة الثانية من تشبيه
الثناء بالجواد ولاضافة الحلبة الى الصلوة ان يعتبر الصلوة
كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وتشبه هيئة باعتبار
الصلوات الصادرات عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبي الاجواد
المترتبة في العدو وفيه من المبالغة ما لا يخفى قال وان تقدير

المعمول



المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة اقول قاعدة ان مقابلة الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد واطراد وقوع المعمولات
الثلثة في اوائل تلك القرائن والتعليل بان الخبر لا يناسب المقام وما
سبق ان تقديم البه يفيد الحصر يدل باجمعها على ان تقدم اليه
خارج عن المقصود التقدير ان تقدم المعمولات الثلث في القرائن
الخ فليتامل قال ح اذ افعل التفضيل يدل الخ اقول هذا مذهب
البصريين فان جمهورهم على انه من تركيب دل ولم يستعمل هذا التركيب
الا في اول ومتعرفاته والقياس في ثانية وولي تفضلي لكنهم قلبوا
الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو فوعل من ولل اعلت الهمزة
الى موضع الفاء وقدم بعد كثم بيف افعل التفضيل واستعماله بمن
مبطلان لكونه فوعلا واما قولهم اوله واولنان فمن كلام العوام
وليس بصحيح كذا في شرح الرضي وليس بمرضي لان صاحب الكشاف
قال في الاساس يقول جمل اول وناقة اولة اذا تقدما الابل
قال فلان ههنا يعني قبل اقول قال الرضي يقال لهذه مذ عام اول
برفع اول صفة لعام اي عام اول من هذا العام ويجوز في العرب
يقول مذ عام اول بنصب اول وهو قليل حتى يبوبوا انهم جعلوه
ظرفا كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال وفي تاويل اول قبل اشكال
لان اول الشئ اسبق اجزائه فمن اول عامك اسبق اجزائه اما من الكيا
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 ههنا بمعنى اول زمان عامك

ويجوز التنوين صفة لعام اى عام كائن فى زمان اسبق من عامك
جعل للزمان زمانا توسعا ولا يبعد ان يقال انه جر صفة المرفوع
على توهم الجرة الموصوف لان ما بعد مذ قد يجر فعلى هذا يكون
اول مجرورا لا منصوبا هذا كلامه وانت خبير بان الاستشهال انما
يرد لو كان مدفوعا باذكر من الوجهين اذ اذكر اول مع عام او نحو
وههنا ليس كذلك ولفظ الشارح ههنا اشارة الى ما ذكرنا
قال وهذا اعنى ما قاله ح اقول عبارة الصحاح هكذا وهو اذا
جعلته صفة لم تعرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة
عرفته تقول لقيته عاما اول ومن اثره فقد كان صحاحه سقيما
والفرق بين المثالين ان الاول في الاول صفة عاما ومعناه اول
من هذا العام اي عام قبيل هذا العام الذي نحن فيه بان يكون
هذا العام مثلا عام ثلث وخمسين وثمانمائة والعام الاول
عام اثنين وفي الثاني عام مضاف بلفيته وبدل من عاما وسمي
عاما ما بناء للجملة على هذا العام بان يكون عام خمس او اربع او
ثلثين ونحو ذلك في الصورة المذكورة قال سعد جزه ابهام اذ الجد
البخت واب الاب اقول قد قيل الابهام ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية
والمعنيان ههنا متساويان لاستوائهما بالقرب والبعد ولو
سلم فالدليل لا يفيد المطلوب لان مجرد كون الجد للمعنيين لا
ينفي الابهام قلت معنى اب الاب ههنا قريب لذكره بعد
تاج الترجمة والمراد بالبخت قرينة كونه اخ جده دعاء له نفسه

و ان خفت ودفت والشارح نبه على الاصل والكثير في
الباقي بدلالة السباق والسياق قال ويضمن لمعنى الترفع اقول
التضمن ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه
ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته كقولك احمد اليك فلانا لاحظ
مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني الى اذ معنى البك
حمدي وفائدة التضمن اعطاء مجموع المعنيين حكمهما والمتعلقات
مقصودة ان معا قصدا وتبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا في
المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وان كان مستعملا في
احدهما فلم يقصد به الآخر فلا تضمين قلنا هو مستعمل في معناه
الحقيقي والآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فافهم
بجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله تعالى وليكبروا
الله على ما هديكم كأنه قيل وليكبروا الله حامدين على ما هديكم وعكسه
بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور منصوبا كما مر او حالا كما قيل
في قوله تعالى ينادون بالغيب اذ ضمن معنى الاعتراف اي يعترفون به مؤمنين
وما نحن فيه من هذا القبيل والخفي لما ذكر في الله تعالى بالطف تنقيح
الاصول موفقا له فان قيل اذا كان المعنى الآخر مرادا لزم عليه
بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور ليعود ذكر صلته قرينة على
اعتباره جعل كأنه في ضمنه ومن ثم كان جعله حالا وتبعا للمذكور
اولى من عكسه قال والصلوب لم يبق في الاشكال اقول اعترض
عليه بان التضمن مجازا واستعارة في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني
لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فيجوز ان يتضمن ههنا

وكيف جيد ان يتضمن اياه فتدبر لما كان
مناسبة المعنى المذكور صح

معنى الوقوف والاطلاع باحد الامرين السابقين اى لم يقف على
مثله سابقا اياى او لم يسبقنى واقفا على مثله فرده فى الحاشية بان المراد
الصواب بحسب اصل اللغة والا فقد ذكرنا ان المعنى كثيرا يتباع فى
صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى واما سبقت عليه فمعناه
غلبته وليس المعنى ههنا على هذا الاحتمال ان المعنى ايضا صواب
بحسب اللغة لانا نقول العبارة اصل اللغة ولا اصالة فى التجوز
نعم يمكن ان يقال سبقته على كذا يجئ بمعنى غلبته عليه كما قال بعضهم
وما نحن بسبيله فعلى ان يبذل المسائلكم وعدم ثمر المعنى ههنا
على هذا ثم ولا يخفى على الفطن لطف تركه لفظ نحو ونحوه فى قوله
سبقت العالمين الى المعالى بفضل هذا الشرع الحكيم ختام
وتمامه بصايب علوهمته ولا يخفى نور الهدى فى
ليال للضلالة مدلهمة يريد الجاهلون ليطمنوه ويابى الله
الا ان يتم قال وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتبيين
اقول فان قيل ههنا نكتة اخرى يجب ان يذكر وهى التنبيه
على ان تسميته بالتوضيح لاجل اضافته بالصفة السابقة كما ذكره فى
فقه مسالكها وذلك على هذا مذهبهم فاى وجه اختيار عليها فلما
وجهه ان تلك النكتة فهمت من لما تقدم به فى الجواب الاتى
فلو اريد به ايضا لكان للتاكيد وقد مر ان التاسيس
اولى من التاكيد قال لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اهتمام
اقول يخفى السؤال ان تسمية ان جعلت جزءا من الكتاب فلا اهتمام
قبل الذكر لان الشارع يكون متذكرا فى الكتاب كالضمير



وان لم يجعل جزءا منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب امر
ذو بال ولم يبداء فيه باسم الله تعالى وتخصيص الجواب اختيار الشق الاقل
من الترديد قوله لزم ترك العمل بالسنة قلنا لا نسلم ان العمل بالسنة
يقتضى جزئية التسمية من الكتاب بل يمكن 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 الثلاث يلزم الاضمار قبل ذكر
المرجع فى الكتاب لان استفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه
لا يقال القول بالكفاية المذكورة ههنا يناقض قوله سابقا افالا
الابتداء باحد الامرين مفوت للابتداء بالاحمد اذ يجوز الابتداء
الحقيقى بالامرين فى زمانين 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 الكتاب عبارة عن
النقوش وقدم ح فى شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ
والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا فى التسمية
والتحميد الواقعين جزءا من الكتاب كما يظهر بالتامل فيما سبق
وح يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقى وهو ظاهر وعن الثانى بان
بين الالفاظ والمعانى والنقوش والالفاظ علاقة قوية وهى
الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى النقش
وبالعكس فكذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى النقش قال
ثم الكلام غلب على الكثير اقول يعنى انه وان كان موضوعا بحسب اصل الوضع
لكنه غلب على الكثير بحيث لا يستعمل فى الاحاد اصلا حين وضع الامام

المطرزي انه جمع كلمة وتابعه صاحب اللباب حتى قال انه
جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين
الاول انه قد يوصف بالمذكر كما ذكر ولا يشتق من الجمع يوصف
وفيه بحث لان مذكر الوصف لا يدل على افراد الموصوف
لجواز ان يلحظ تأويل الموصوف بالمذكر كما قال صاحب الكشاف
في قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا اذكر كثيرا تأويل رجالا بالجمع
اي جمعا كثيرا والثاني ان ابنية الجمع محصورة مضبوطة وهذا
البناء ليس منها ويلزم ان يذكر وجه أم وهو انه ليس بجمع صحة
لانه ليس بالواو والنون او بالالف والتاء ولا بجمع تكثير لان
بناء الواحد فيه على السلامة فان قيل سلمنا انه ليس جمعا صحيحا
لكن لم لا يجوز ان يكون اسم جمع كالقوم والرهط قلنا لان المميز
من النحاة قد فرق بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع بوجهين الاول
ان اسم الجمع لا يطلق على الواحد والانثى اصلا بخلاف اسم الجنس
والثاني ان الفرق بين واحد اسم الجنس وبينه فماله واحد متميز اما
بالياء نحو روم وروي او التاء نحو تمر وتمرة بخلاف اسم الجمع ولا
شك ان الوجه الاول وان لم يوجد ههنا لعارض الاستعمال
لكن الثاني موجود فلا وجه لاسم الجمع ايضا فتعين لو ان اسم جنس
يفرق بينه وبين واحده بالياء كتمر قال فلا ينفي ان يشك في انه جمع
اقول يعني اذا لم تر انه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالياء و
ليس 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 مر ان الركب اسم جمع دون الكلم
لكنه لم يستعمل في الواحد فصار كركب ولا ينبغي ان يشك في انه ليس بجمع
كنسب وربب بناء على الثاني وان كان في مفرديهما تاء لانهما جمعا
صيغة لتغير حال مفرديهما فاذا لم يبق شك في واحد منهما ففي
استعمال المصنف كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان سقامة ظاهرة
والصواب وان كان بواو الوصل واعلم ان ظاهر عبارة المصنف
يحتاج الى التوجيه فاذا وجه لم يبق اشكال ويضمحل ما ذكره
الشارح من الاختلاف وذلك ان قوله ان كان جمعا شرط حذف
جزائه لدلالة قوله وكل جمع لخ عليه والشرطية مع المبتدإ خبر
وكل جمع الى آخره كركب والقياس دليل على وجه تذكير وصف الكلم
وتذكير الكلم ان الطيب مع تذكيره صفة الكلم لان الكلم ان كان
جمعا فجمع فرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في
وصفه التذكير والتانيث فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتانيث
وكذا وقع الطيب مع تذكيره صفة له فعلم ان المصنف جزم بجمعية
الجنسية فلا يمكن حمل كلمة ان على الشك من كل وجه ان يحمل على الشك
من المخاطب بناء على قول بعض ائمة النحو كما سبق فان ان يستعمل فيه ايضا
كما مر في علم المتكلم كما انه قال والكلم ان وقع شك في جمعية الصيغية
بناء على قول بعض ائمة النحو فلا شك في جمعية الجنسية ولا يبعد جوازه
قال من محامد حال من الكلم يناله على ما قال النبوي اقول اعلم ان هذا
الموضع من معارك الانظار ومبارك الافكار كم زلت في مضايقه
الاقدام وضلت بيد فايقة العقول والاوهام فان اردت العثور

على تحقيق المقام ٭ فاسمع لما يتلى عليك من الكلام ٭ فاقول وبالله التوفيق
اراد بالكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان ٭ وتعظيم الملك المنان ٭ مما يريد
ذلك بكلمة طيبة في قوله تعالى الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة شجرة طيبة
الاية وبالجملة الاقرار اللساني المترتب على التصديق الجناني
والمستتبع للعمل الاركاني باية عبارة عبر فيكلم عبارة عن المحامد
الموصوفة لصدق تعريف الجمع عليه فيظهر صحة كونها بيانا للكلم الم
لكن لما توجد ان معنى الكلم الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه
مبهم ولا دخل للاتي فيه فهل لسانه بالحمد الموصوف اصلا في الشرع
بينة بان ذلك مبني على ما ورد في الحديث من بيانيته بالجمل الذي الثني
فيه ببيان حال الفرع لابنائه عن حال الاصل الا ان ابنائه به
ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها
على الايمان بما يجب ان يؤمن به فان قوله سبحان الله يدل على
تنزهه عن النقايص والحمد لله يدل على اتصافه بجميع صفات الكمال
والباقي على وحدانيته تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارات اخر
متغايرات كان كل واحد منها كلما طيبا ايضا فظهر ان قوله على لسان
النبي عليه السلام لا يدل على ان الكلم الطيب ههنا ايضا محمول على ما
بينه الرسول حتى يرد انه لا معنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ
اللهم الا ان يعتبر المحال وفيه بعد وانه لا يصح البيان ح بالمحامد
الموصوفة لانها اعم من الكلم بهذا المعنى ثم لما ورد على الاول من محامد
بيانا للكلم الطيب انه لزم فيه استغراق لانه الاصل حيث
لا عهد بتمام نظام المحامد والجمع المنكر ليس بعام عند المصنف لاشتراطه

الاستغراق فيه فكيف يصح ان يقع غير العام بيانا للعام اجاب عنه
بوجهين الاول انه وان كان مثل الذي موصوف بصفة عامة وسيجئ
في مباحث العام ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة الثاني
ان تكثيره للكثير وهو مناسب للتعميم فيحمل عليه بهذه المناسبة ويحتمل
ان القوم صرحوا بان النكرة المعرفة حاملة لمعنى الجنسية والوحدة
فيكون اجالس الارجل معناه رجلا واحدا فبحث مجالسة رجلين
الا انه قد يضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى الجنس دون
الوحدة فلا يحقق بعض الافراد بل يعم كلها كما اذا وصف بصفة عامة
والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعليق الحكم
بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع با
بالعموم في مثل تمرة خير من جرادة وعلمت نفسي وخوفك ولا كل
وصف يصلح قرينة له للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا
عالما فاذا افاد الوصف او التعليل بحسب اقتضاء المقام العموم
في المفرد المشتمل على الوحدة المنافية للعموم فلا بعيد اه في جمع المحمد
المشتمل على الكثرة المناسبة للعموم اولى فان قيل فتم ح الكلام
في مباحث الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
في العموم الاستغراق فكيف يصح ههنا استدلاله بالوصف على الاستغراق
قلنا مقصوده ههنا توجيه كلام الله وهو مع اشتراط الاستغراق
فيه قابل بعموم النكرة الموصوفة واما ما ذكره ثمة فيجيء بيانه اذا
حان اوانه ان شاء الله تعالى ثم لما علم مما سبق ان الكلم الطيب
قد بين بالمحامد الموصوفة بالوصف المذكور وكان كل من المحامد

وبيهمات ما ذكر في وصفه والاستعارات المعتبرة فيه محتاجا الى الا
الايضاح او مخه بقوله والحامد جمع محمدة الخ وبعد ما حقق الموصوف
وحال الموصوف بين فائدة ذلك الوصف بانها التلميح الى قوله تعالى
ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان الحمد شجرة لها
اصل وفرع اصله الايمان والاعتقادات وفرعه الاعمال و
والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه انما يتم اذا كان اصل الحمد
وفرعه حمدا ايضا كما ان اصل الشجرة وفرعها شجرا ايضا وقد سبق
ان الحمد فعل اللسان فقط واصله فعل الجنان وفرعه فعل
الاركان دفعه بقوله وكحقيقة ذلك الخ وحاصله ان اصل الحمد
اللساني وفرعه ايضا حمد من جنسه لان الحمد في الحقيقة عبارة
عن فعل ينبئ عن تعظيمه مطلقا فالاعتقاد اصل من جنس الحمد اللسا
لولاه لكان ذلك الحمد شجرة غير ثابتة لعدم اصلها والعمل
فرع من جنسه لولاه لما كان له قبول عنده تعالى فالمقصود
من تتميم الحمد وجدان اصل وفرع للحمد اللساني من جنسه ليتم
التشبيه لان المراد بالمحامد المذكورة ههنا هو المعنى الاتم فاضمحل
ما توهم ان ما ذكره رحمه الله عليه ان المراد بالمحامد الاعتقادات
الحقة والاعمال الصالحة بناء في حمل الكلم على ما ذكره الرسول عليه
الصلوة والسلام لان قوله تم فاذا الم يات عمل صالح لم تبطل يدل
على عدم دخول العمل الصالح في الكلم الطيب وان تعبير الكلم با
بالاعتقاد والعمل لا يحسن فلتثاثل قوله فاثبت لها شارح ابي
بطريق التخيل قوله وبهذا الطريق اي بطريق الاستعارة المكنية

جزء

حيث جعل قبول العباد من حيث انها مهب الطاف الرحمن ومطلع
انوار الغفران بمنزلة مطلع الشمس الذي هو مهب الصبا ومطلع
انوار الشمس اثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو ريح
الصبا بطريق التخييل فهم فان القبول الاول اي فهم بني به الاستجار
بيان لقوله بها يروح الابدان ونماء الاعضان الا انه التقى بالاخير
في الاخر للون المقصود واستلزامه الاول وانما قال معبها المذنبي
لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة اي تنكب عن مهاب الرياح الاربع
العقيم والكتيب في الرياح اربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى
الاترب ونكباء الصبا والشمال تسمى القابة ونكباء الشمال و
والدبور الجربياء ونكباء الجنوب والدبور الهيف قوله لم يسمع
له ثان قال الجوهري الوضوء بالضم الماء الذي يتوضاء به الوضوء
ايضا المصدر ومن قوضات للصلوة مثل الولوع والقبول
ثم قال وحكي عن ابي عمرو بن العلاء القبول بالضم مصدر ولم يسمع غيره
وذكر الاخفش فهم وقود الناس والحارة فقال الوقود الحطب
والوقود بالضم الايقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو
الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا انهما لغتان بمعنى واحد
بعد الوقود والوقود بجوز ان يعني بهما الحطب ويجوز ان يعني بهما
الفعل وقال غيره القبول والولوع مفتوحان وهما مصدران
شاذان وما سمعوا بهما من المصادر تبنى على الفم قال تعلق المحامد
بمعنى النعم اشارة الى عظائم من العلم اقول اما الاشارة فمن حيث
ان جميع المحامد التي من شانها ان تتعلق بجميع النعم اذا عقلت

الفدم جمع القدماء بمعنى
الاقدم من العبيد هزة المكان
منه

ببعض منها فقد نزل ذلك البعض لغاية شرفه وكمال منزلته كل العلم
ونزل ما عداه منزله العدم واما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع
يفيد شرفا للعلم والاصول المراد بها ههنا الادلة الكلية موضوع
هذا العلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا عظمت بتعليق الحامد
بتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة قال
والشريعة تم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية اقول
ههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم
اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضي دخوله تحتها والاضافة
تقتضي خروجه عنها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل او الجزئي
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 تعذر
النظم فلو اريد بالشريعة معنى الدين وحمل الاضافتان على التوسع
كما في مالك يوم الدين لم يرد ذلك الكان جعل علم الصفات مطلقا
من مباني اصول الشريعة ليس كما ينبغي لانها توقف عليه مطلقا
فلا يصح الاستدلال في مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد
استدل الشارح رحمه الله عليه في المقاصد وغيره في غيره على كونه نظا
سيفا بجواز استدلاله بالكتاب اللهم الا ان يقال الدليل المحقق هو العقل
والكتاب للتأييد الثالث انه ادعى ان جميع ذلك يعم بموجب
الحمد ودليله لا يطابق ذلك اذ اربط بالمتن لوجهين
الاول ان اول المحمود عليه تمهيد مباني اصول الشريعة

فلم يذكر

ولم يذكر في الدليل والثاني ان نفس الشريعة ليست مجموعة عليها وقد
ذكرت في الدليل وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم
ليس بمطلوب ويمكن ان يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الاول
على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكأنه قال اذا بالشريعة
نظام الدنيا وثواب العقبا فاذا استوجبت الحمد فلان يستوجبه
تمهيد اصولها اولى واعلم ان المحقق والشارح رحمهما الله تعالى لم
يتعرضا لحل قوله ودقيقة الخوائي سوى ما قال المحقق الطيبي لطيفة الاطراف
والجوانب وفي الظلام المراد بالاطراف والجوانب وجوه
الاشارة والدلالات والاقتضاءات لان وجوه الاستحسان
لدخولها في دقة المعاني ولطفها خفاء عن بعض البصائر فاه
الشئ اذ اللطف عفي عن الابصار قال وفي هذا الكلام اشارة
الى ان علم الاصول فوق الفقه دون الكلام اقول اي في جعل
الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول اصولا للشريعة الشاملة
للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبانيا لتلك
الاصول اشارة الى ان علم الاصول اعلى مرتبة من الفقه وادنى من
الكلام اما الاشارة الى الاول فلان معرفة الاحكام الجزئية برمتها
عن ادلتها التفصيلية باجمعها موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية
توقف الفرع على الاصل للموقوف ذي الالة والمشروط على الالة
والشرط ولو بالنظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة
على العربية ومعرفته تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلوة على
الوضوء وكذلك فان التوقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف

الموقوف عليه على الموقوف ورياسته له على الاطلاق فيوجب تقو قه
عليه بخلاف الثاني وايضا العلم الذي يتبين حيثية موضوعه
في علم اصول يلزم ان يدون مرتبة من ذلك الاصل والفقه بالنسبة الى الاصول
لذلك فانه انما يبحث عن احوال 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 موضوع
احوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة وضع ما يشتمل عليه علم الكلام
وهو ظاهر فيلزم تقوقه على الاصول على الفروع فما يضحك ان نوهم
ان كون موضوع شيء موقوفة على معرفة شيء آخر لا ينفي كون الموقوف
عليه اشرف الا يرى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية
مع انها ليست باشرف منها بل هي آلة والآلة لا يلزم ان تكون اشرف من ذي
الآلة وان كتب بشرفه شرفا فان الصلوة موقوفة على الوضوء
وليس باشرف منها والعقل آلة للاهتداء الى معرفة تعالى وليس
باشرف منها قال يبقى على اربعة اركان قصر الاحكام بمنزلة البدل
من الجملة السابقة اقول انما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها
ليست بدل منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل منه يجب ان يلزم
موالان البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها
في صلة ان ولا محل لها من الاعراب واما لانه لا تركيب للمجموع واما معنى
فلان المبدل منه يجب ان لا يلزم مقصودا بالنسبة والجملة الاولى
ليست كذلك قال شبه الاحكام الشرعية بقصر قه اقول يجب عليه
ما اورد اولا ان المتبادر من ركن الشيء ما يلزم داخلا فيه فلا وجه

يجعل



يجعل الادلة الخارجة عن الاحكام امرا كائنا لها وثانيا ان ما ذكره
ههنا ينافي ما ذكره آخرا ان قصر الاحكام يشتمل على حكم ونفي ومنشأ
وبجعل فانها اقسام الكتاب كما قال ثم ذكر اقسام الكتاب ومن الكتاب
الشنيعة والتفسقات البشيعة فاقول انه جعل الاصول الاربعة
اركانا للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها وتبينها على غاية احتياجها
اليها فان احتياج الكل الى جزء اقوى وجوه الاحتياج ولهذه
النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب فالوجه
الصحيح في توجيه كلام صاحب التنقيح ان يقال اراد بالاركان الادلة
الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على
الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب لقوله اولا في المتن واحكم
بالحكام الى فهم مجملات كتابه كما اعرف به الشارع 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 والاستتار بحيث
لا يصل اليه غير رتبة القصر على ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام
يشتمل على حكم الخ وقوله ثانيا في الشرح على الوجه الذي بني الشارع
قصر الاحكام عليها واعلم ان ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة المتن
حيث قال على الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان
الضمير فيها عائد الى الموصوف فله وجه للثابت اللهم الا ان يقال
الضمير فيهما عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو
عليه قال ثم العمل بالقياس اقول انما زاد لفظ العمل هنا لان
السنة وان اقتضى ذم القياس فلو قال ثم القياس لم يستقم اذ لا شيء

وبطلس ما قبل في معنى الشارع على ما يظهر
عليه فليتأمل منه

بعد القياس حتى يقدم فرادة عطفا على يقدم الكتاب فان
الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليه هو تقديم الكتاب على
السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فاذا لم توجد
شيء من الثلثة الاول يعتبر العمل بالقياس وقد يقال وجه
الزيادة التنبيه على ان العمل بما انه مقصود في القياس مراد هنالك
ايضا لكن ترك ذكره فيها ايهاما بانها في حد ذاتها مطلوبة بحيث
لا ينبغي ان يلحظ العمل فيها بملحوظ الا حدود ومشروطا بالغير لكونها
في نفسها بخلاف القياس فان الحكم فيه لا يظهر الا بالعمل فكان العمل
فيه مأخوذا بهذه الاعتبار وكيف كان مقطوع النظر مع كونه مأخوذا
فيه ماهية فللبال قال ما دام في اعراسها اقول ليس قيدا لقوله
يستوجب بل لقوله نعت بحاله حظا اضافه بذلك والمعنى نعت لها
ما دام فيه قال وفي هذا الكلام نوع جزازة الى آخره اقول
حاصل الاعتراض ان المتبادر من جعل التنصوص منصة لنتائج
الافكار ان يكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها آثارا
لتلك الافكار وثمرات لها وليست كذلك لثبوتها في الواقع وانتفائها
للعالم بالكلية مع قطع النظر عن فكر المفكر ونظره وقوله فكانه
اراد جواب عنه وحاصله انه لم يرد بالعرائس مفهومات النصوص
واحكامها حتى يلزم ذلك بل اراد بها العلل المستنبطة من النصوص
التي ثبت الحكم في المنصوص عليه لاجلها واحكام الفروع المقيسة
على الاصول الثابتة بالنصوص ولا شك ان العلل المستنبطة
واحكام الفروع نتائج الافكار وان لم تكن من مفهومات النصوص

واحكامها



واحكامها كذلك ولهذا اختلف المجتهدون في الولي دون الثيب
لا يقال فاذا اريد العلل المستنبطة والاحكام المستخرجة بطريق
القياس اختل ترتيب ذكر الاصول الاربعة على الوجه الذي
ادعى رعايته فيجب ان يريد الاحكام المستخرجة من النصوص
بطريق الدلالة او الاشارة لانا نقول مراده بالذكر الذكر
الاجمالي يشهد به التأمل في العبارة فلا ينافيه الذكر التفصيلي
فلا اختلال ولا اشكال فتدبر الظاهرة على النصوص مرفوع صفة
لنتائج قال اي خطاب الفاصل بين الجيد والباطل اقول
كل من الوجهين مناسب لكشف القناع عن جمال مجملات الكتاب اما
الاول فلان كشف الحديث عنه باعتبار فاصلية واما الثاني فلان
الحديث اذا لم يكن بحيث لا يلتبس على من يخاطب لا يكشف القناع
عن جمال المجملات لما يأتي في موضعه ان البيان اذا لم يكن شافيا
وقد يقلب الاجمال الا اشكال الا ان المصنف اقتصر على الاقصر
لان استلزام للثاني اظهر من استلزام الكامل قال وهذا اي عطف
الخاص على العام الى آخره 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
فانه وهو ظاهر الثاني ان اكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل
وهذا اظهر الثالث انه متفق على حجيته بخلاف الفعل فانه ليس
بموجب عندنا كما يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى وايضا اختلف
في جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه خلاف القول
فانه متفق عليه فان قيل القول قسم ثالث من السنة فلم تعرض

ادي

له قلنا لندرته ولكون بيانيته ابعد من بيانية الفعل قال ليس
تفسير المفهوم بمجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة اقول من بحث
وجواه المفهوم من هذا القبيل ان الاعجاز ان لزم ان يكون بالبلاغة
جاز ان يكون التأدية المذكورة تفسيرا له وليس مستقيم لان غاية ما لزم من
ذلك ان يكون تلك التأدية طريقا الاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسير بها
بل يلزم ان لا يصح لان طريق الشئ لا يحمل عليه والتفسير يجب ان يحمل
على المفسر فالاولى ان يقال لانه ليس بفصاحة ولا فصاحة عليه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان تصادق المشتقات كالناطق والفاكر
مثلا لا يستلزم تصادق ما خذها كالنطق والفكر اللذين لو اجدها
بمنزلة الجنس لآخر كالمتحرك والماشي فانه يصح حمل الاعم على الاخص
كالمشي حركة وههنا لا يتصادق المشتقات فضلا عن تصادق
ما خذها لان التأدية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة
للفظ امتنع التصادق مطلقا وغاية ما يمكن ان يقال مراد البالغ
في نفي صحة تفسيرها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما
لشئ مساويا له في التحقق مباينا بحسب الصدق يجوز تفسيره به
بطريق التسامح كتفسير الفصاحة بالخلوص وعلم المعاني بالتتبع
وههنا ليس كذلك فان التأدية المذكورة مع تباينها للاعجاز غير
مساوية له في التحقق لاخص منه فيه لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة
حتى لو لزم ذلك كانت مساوية له في التحقق فجاز تفسيره بها
بطريق التسامح كما في التفسيرين المذكورين لا يقال ما ذكرتم ان مفهوم
الاعجاز اعم من ان يكون بالبلاغة وغيرها فانما يكون ذلك في معناه
اللغوي واما مقصد المصنف من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف

القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الرأي الصحيح لانا نقول
ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح فمن ادعى ذلك
فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة اذا كان مبنيا على الرأي الصحيح
لا يكون مستفادا عليه وظاهر ان الاعجاز متفوق عليه وانما الخلاف
في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون في السبب والمسبب معا ومنشأ
الغفلة عن معنى قول الشارح ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن
مع الاتفاق على كونه معجزا الا يقال لم لا يجوز ان يكون منشأ 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 الم اراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو
بهذا الطريق اقول هذا المعنى انما يستفاد من العبارة اذا اعتبر
حذف الباء من ان في فهو ان يؤدي فان حذف حرف الجر من
ان وان شايع ذايع قال ومنها بحث الخ اقول مورد البحث الاول
قول المصنف هو البالغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه اما ان يريد بجميع
الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط او المحققة والمقدرة جميعا
له سبيل الى الاول لان كون كل من تأدية الخ اعني اللفظ البالغ منها
فقط غير كاف في الاعجاز اذ لا بد فيه من العجز عن المعارضة والاتيان
بمثله وهو لا يحصل بمجرد كونه البالغ منها فقط غير كاف لاحتمال ان
يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ولا الى الثاني لان كون البالغ
منها جميعا غير مشروط فيه لان الله تعالى قادر على مثله ومورد
البحث انما هو فيه ولا يكون الا واحدا وتوضيحه ان هذا الحكم

غير مستقيم على مراتب الاعجاز ايضا فوق الواحد فان الطرف الاعلى
من البلاغة وما يقرب منه كل منهما حد الاعجاز على ما مر ح به ايمة
المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من
الترديد فهو كونه ابلغ منهما جميعا غير مشروط فيه فلنا لا نسلم
له فان الله تعالى قادر على مثله فلن المراد بما عدا من الطرق كلهم غير
الله تعالى فان الاعجاز ليس الا في كلامه تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع
ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى تحقيقا ومقدارا ومن
غفل عن المراد بما عداه من الطرق قال في الشق الاول معترضا
ان كونه ابلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المثال التي ذكرت
في القرآن في مواضع بعبارات مختلفة وطرق سهلة تعجز
موسى ثم وعجزنا يجوز ان يكون بعض تلك العبارات ابلغ واعلى
طبقة من البعض الاخر ولا يجزم البعض الاخر بذلك عن كونه
معجزا فظهر ان كون المعجز 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 له بلى للغير
معارضة ولا تنافيها التفاوت في جهتها التي هي
البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بخلاف
سحر الكلام حيث لا حد له يضبطه وله حد يجمعه مباحث
المقدمة قال الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين اقول فان قيل
هذا مخالف لقوله المصنف فيما بعد فيضع الكتاب على قسمين
قلنا ذلك بعد قراءة عن المقدمة فمراده بالكتاب ما سوى فلا مخالفة

ولذا

ولذا قال فتضع بالفاء دون الواو قال وهو دليل بناني الترجيح
والاجتهاد اقول هذا جواب اشكال تقريره ان القسم الاخير كيف
يجوز منبنيا على اربعة ارکان وفيه بابان سوى الاركان باب الترجيح
وباب الاجتهاد وتقرير الجواب ان ذينك البابين من تتمة الاركان
وتوابعها وكانها داخلة فيها قال لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة
الى اخره اقول اعلم ان الطلب للشيء قسمان اختياري والثاني الحاصل
متعلقه بخصوصية المطلوب موقوف على امتياز ما عداه فاذا كان
متكثرا للكثرة جهة وحدة كما فيما نحن فيه فحقه اي الانسب بحال
الطالب ان يعرف تلك الجهة والا يعوته ما يعينه ويضيع وقته
فيما لا يعنيه وذلك لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه وان يتصوره
بما يعمه وغيره لم يتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره به و
قصد تحصيله فمن جزئي لا يعينه لم تتميز المطلوب عنده ولم
يأمن ان تؤدي به الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويشغل بغيره و
ان يوجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه فتعذر عليه ذلك ان
لم تتناه او تعسر ان تناهت كما هو الظاهر فان اسماء العلوم انما
وضعت بازاء قواعد مدونة وان جاز ازدياد فروعها بعد
التدوين وعلى التقديرين يلزم الفوات والضياع اما على الاخير
فظاهر واما على الثاني فلانه لم يصرف كثيرا من اوقاته الى ذلك
فربما لا تفي باقيتها بتحصيل المطلوب فيلزم ما ذكرنا وفي هذا البحث
زيادة تحقيق وتدقيق ذكرناها في حواشي المطول قال فله بكل
اعتبار تعريف اقول كل من التعريفين مقصود ههنا اعني مقدمة

اي يفوت عنه ما يعنيه ويشتغل بالغير وبدون سماع

الشروع على بصيرة اما اللقبي فلما ذكر في الشرح وقبيله واما الاضافي
فله فن جرة الى هو وسيلة الى ما هو المبادي التصورية لان الم صول
المراد بالادلة الاربعة اما نفس الموضوع ان كان الادلة فقط
او بعضه ان كان الادلة والاحكام جميعا على ما سيأتي وايا
ما كان فتصورها من تلك المبادي ولهذا قال المصنف في المتن
فنبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وجزء الثاني مما يحتاج
اللقبي له عتباره فيه ايضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود في
هذه المقدمة هو التعريف اللقبي وما يتبعه من بيان موضوع
العلم الملقب باصول الفقه وحرافقام هذا الكتاب المؤلف فيه
فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من مباحث
هذا العلم لكن المعنى الاضافي قد يراد بالمعنى اللقبي في البيان لما بينهما
من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافي في المعنى الكلي اللقبي
قال نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام اقول
يعني ان اللفظ اذا نقل الى العلمية يجوز فيه معنيان منقول عنه
ومنقول اليه والمقصود فيه هو المعنى الثاني وفيه بحث لانا ان اراد
ان المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد
المعنى الاضافي بحسب المقام وان اراد ان المقصود فيه ذلك من حيث
هو فنحن عليه سلمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافي ههنا ليس
من حيث العلمية اللهم الا ان يراد ان المقصود في الاعلام الاصطلاحية
بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما عند ارباب العلم
الشروع فيه جعل اصلا في المقصد قال وانه من الاضافي

بمنزله

بمنزلة البسيط من المركب اقول فيه بحث لانا ان اردنا ان اللقبي
بمنزلة الجزء من الاضافي فلا وجه لذلك اما بحسب اللفظ فلانهما دما
واما بحسب 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 المراد بالاصول ليس المبتنيات مطلقا
بل مبتنيات الفقه فنقول ابى المعنى اللقبي لان مسائل الاصول مبتنية
للفقه وادلته كما سيأتي وقد مر ان حضنة العلم هي المسائل
قلنا لانم ان جمع مسائل الاصول مبتنيات للفقه وادلته كيف
وسيأتي ان بعضا من مسائلها البيان شرائط وقيود معتبرة في
مسائل المبتنيات للفقه ولو سلم فلم لا يجوز ان يستفاد من
مجموع اصول الفقه والكلام انما يتم اذا استفيد ذلك المعنى من
الاصول فقط وغاية ما يلزم ان يقال المراد بالاصول القواعد
التي جعل المصنف اللقبي عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد
من الاصول المقيدة بالاضافة الى الفقه والمقيد غير المجموع فان
المقيد حقيقة للمعنى اللقبي هو الاصول فقط لكن بهذا لا يتعين
على ان المعنى اللقبي هو العلم بالقواعد والجزء من الاضافي هو
القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة قوية تزاحمتها
ولعله انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تفريع المصنف
فما سيأتي بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فليتأمل قال
فان قدم تغيره اقول اي لتغير الفقه بان يقدم تعريف اصول
الفقه باعتبار الاضافة قال والاحتياج الى ايراد تغيره تارة

في اللقبي اقول اعلم ان مراد الشارح ببيان سبب عدول المصنف
عن متابعة ابن الحاجب وسلوكه طريقة اخري وما ذكره بعد ذلك
لان التعريف اللقبي الذي ذكره ابن الحاجب يشتمل على تعريف
الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه
فاذا اقدم التعريف اللقبي يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في التعريف
الاضافي مرة اخري ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه
كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا اقدم الاضافي حيث يعرف
الفقه ح بالحيثيتين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي
ان يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الي الفقه كما فعله المص
فالاعتراض بانه يمكن ان يقال في اللقبي انه العلم بالاحكام التي
يتوصل بها الي الفقه ثم يبين معني الفقه ثم يؤخذ ويعرف الاضافي
فلا يحتاج الي تعريف الفقه مرة اخري لا يرد على الشارح لانه
لا يقدح في غرضه كما عرفت وسوء ذلك باطل في نفسه اذ لا يمكن
ح الاخذ في تعريف الاضافي لان المفرع ليس الا الاصول
فقط قال ولما كان اصول الفقه عند قصد المعني الاضافي
جمعا اقول يعني من العبارة التي احد اجزائها الاصول وثانيها
الفقه وثالثها الاضافة الا الاصول المضافة الي الفقه و
وان سبق اليها بعض الاوهام بل الاوهام قال واللقب علم يشعر
بمدح او ذم اقول يعني باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك قد
يقصد تبعا قال واصول الفقه علم لهذا الفن اقول قيل هو
من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي تناول افرادا ه

منقوله

متعددة اذ القائم منه زيد غير القائم بعمرو شخصا واي اخذ علوما
بها فان قيل تزايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار بناء في العلمية
لان الموضوع له ح هو 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 الزائدة فيها لا يتغير المسمى بفقدانها فلذا يزداد
فان الطفل مثلا اذا سمي باسم ثم ازداد بعض اعضائه بحسب كبر السن
كالسن واللحية ونحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية
فلذا هذا قال ويحتاج الي تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف
اليه وهو الفقه اقول معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف
على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الي تغيير او تعيين وجب
تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدي في الاحكام
اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه ولن يعرف المضاف
قبل معرفة المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معني الفقه اولا
ثم معني الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمكلف وهب
عليهما مذاهبي عنهما اللهم الا ان يقال انهما لم يعتبرا الحيثية المذكورة
قال انه تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة اقول
يعني من حيث يصح تركيبهما مثلا لا بد في معرفة البيت من معرفة الارض
والجدار والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها لا من حيث
انها جواهر واعراض او نحو ذلك فان قيل ان اريد به معرفة
المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته

بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلا لجواز تصوره باعتبار
عارض قلنا الحكم ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا
خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص
فان الباني يحتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح التيامها
وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من
حيث انها مثلا كبيرة او بسيطة او نحو ذلك اذ لا دخل لها في صحة
تركيبه منها واصول الفقه مركب اضافي ذال على معنى كذلك فلا بد
من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال ويحتاج الى تعريف
الاضافة ايضا اقول لانا نمنع ان المركب انما يحتاج
الى تعريف مفرداته الغير البينة ومعنى الاضافة بين مما اعترف به
ايضا حيث قال للعلم بان معنى اضافة المشتق لم فلا يكون تعريفها
محتاجا اليه لانا نقول المعلومية المستفادة من معرفة قواعد
العربية التي جعلوها مبادي للاصول لا يقتضي البينة بمعنى البداهة
المغنية عن النظر وهو ظاهر لمن له ادنى مسكة فهم اضافة المشتق
وما في معناه اولى من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مبهم
لم يرد به هذا المعنى لم يستقم واراد بما في معناه مثل الاصل فانه
بمعنى الدليل او المبتنى فهم ما يبتنى على صيغة المجهول فان ابتنى
متعد مر ح بالجر هو في فهم مثل الراجح يقال الاصل الحقيقة
ويراد الراجح على المجاز والقاعدة الكلية يقال لنا اصل
وهو ان الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل يقال الاصل في هذه
المسئلة الكتاب والسنة ونحو ذلك قال وبهذا يندفع

ما يقال

ما يقال اقول اي بان النقل خلاف الاصل ولازم قد يدعوا
اليه لان كونه بمعنى الدليل يستفاد من الاضافة الى الفقه من غير
شمول لغير المتم فيندفع ما يقال ان المعنى المرفاعي الدليل مراد
قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره
فان الحاجة اليه عدم الارتكاب الى المحذور النقل واما لخ
الشمول لغير المقصود فيندفع بالاضافة كما عرفت قال فان قلت
ابتناء الشيء على الشيء اقول تحقيق السؤال ان الابتناء من مقوله
الاضافة وكل اضافة معدومة في الخارج فلا وجه لتوجيهه
بالجعلي 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 قايل بوجود بعضها
استدل بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة
زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
فيلزم على من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا ورد وه
بان العقل انما هو بصدد قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد
اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج فانه انما يلزم
اذا كان الخارج ظرفا لوجود شيء وله يكفي كونه ظرفا لنفسه
وكجنس الجواب ان توصيف الجسمي له يستلزم وجوده الخارجي
وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شيء الى الحس كونه محسوسا و
ليس كذلك لجواز ان يكون نسبة اليه لكونه فيه محسوسا بالبصر
كما قيل في وجه الشبه الحسي فاذا اريد بالجسي هذا المعنى يدخل

الا قيل ان وجه الشبه الذي هو بعينه حسي على معنى انه اطراف حسية

فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لكونهما فيه محسوسين بالبصر و
وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكونهما فيه
محسوسين بالسمع ولو سلم انها تقتضي ذلك لكن لم لا يجوز
ان لا يعتبر التحقيق المبني على اعتبار العقل بل يكتفى بما فهم بحسب
العرف من ان ابتناء السقف على الجدار وابتناء بعض اجزاء الجدار
على بعض وكونه كذلك محسوس وان كان مقتضى العقل انه معقول
محض فاذا اريد بالحسي هذا المعنى يخرج مثل ابتناء العقل على
المصدر منه اذ لا يعد ذلك محسوسا في العرف ايضا ولا يدخل
في العقلي بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا بواسطة
فيبطل تفسيره للعقلي باذكر وكيف لا يبطل تفسيره به وهو
مثال له وجزئي من جزئياته فان ابتناء الجدار على الحنيفة
والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها
والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قطعا
ولا يصدق على شيء منها انه ترتب الحكم على دليله اما ان اريد
بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر واما ان اريد
بهما الاعم فلان الحنفية لا تدل على الجواز بل الدال عليه هو
اللفظ مع القرينة كما ثبت في موضعه ولان القاعدة الكلية
ليست دليلا على الحكم الجزئي والام يوضع لفظ الاصل مرة
للدليل واخرى للقاعدة الكلية ولان المصدر لا يدل على الفعل
المشتق بل الامر بالعكس وهو ظاهر واما عدم صدقه على ابتناء
المعلول على علتها فمحل مناقشة لان العلل يستدل بها على معلولاتها

التي هي احكامها المبتنات عليها فلتأمل فان قيل لم لا يجوز ان يكون
هذا ترهينا بالمثال بحذف اداة التشبيه للايجاز قلنا الترهين بالمثال
في موضع التعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون امرا عارضا
فوجب ذكر الاداة ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الحاصة المميزة
فلو حذف الايجاز لادى الى تعمية والغاز فالوجه الذي
يقبله المنصف ويليق بتدقيق المصنف ان يقال لم يرد به تغيير
الابتناء العقلي حتى يرد عليه ما ذكر بل تعيين ما هو المقصد ههنا وذلك
لان مقصود المصنف ههنا على ما بينه الشارح تعميم الاصل الدليل
الحكم الشرعي حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذي هو النقل
بقدر الامكان فلا جرم جعل الابتناء شاملا للابتناء الحسي بالاسفل
والابتناء العقلي المقصود ههنا وهو ترتب الحكم على دليله اذ لا تأ
في التعميم لغير المقصد فكان قال والابتناء العقلي وهو ههنا ترتب
الحكم على دليله قليلا فانه دقيق وبالقبول حقيق قال الماهية اما ان
يكون لها كون وثبوت او لا فيه اشكال وهو ان المقرر في الكتب الكلامية
ان الماهية من المعقولات الثانية التي لا كون لها في الخارج وان
الكون والثبوت والوجود الفاظ مترادفة وان الوجود عندنا
منحصر في الخارجي اذ لا نقول بالوجود الذهني وله معنى لقوله الماهية
اما ان يكون لها كون وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل وهو
ظاهر وله لقوله اي الثابتة في نفس الامر ان معنى وجود شيء في نفس
الامر موجود في حد ذاته اي ليس وجوده ذلك باعتبار المعتبر وفرضي
الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا ولكن

سنذا ما ... على الاغلب الاكثر اذ قد يكون
ذا اثبتا ما لا تقف
عليه

الوجود اما اصيل او ظلي له سبيل الي الثاني لانا له نقول به فنقبل
الاول وقد يبطل فان قيل الموجود بوجود ما وجود جزئيات
ما يصدق عليه قلنا حينئذ لا معنى لعد الجنس والنوع من الاعتبارى
بمعنى المعدوم في الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثانية انما
هو مفهوم الماهية والماهية الموجودة فيها هنا ليس مفهومها بل ما صدق
عليه ذلك المفهوم والمراد بوجود ما وجود جزئيات ما صدق عليه
ولا وجود لمفهومها بهذا المعنى ايضا فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع
لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود ما صدق
عليه معروض ذلك المفهوم قال ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء
الى البعض اقول اى لا بد في الماهية الحقيقة من احتياج بعض الاجزاء
الى البعض اذ لو استغنى كل منها عن الاخر لم يحصل منهما ماهية واحدة
وحدة حقيقية كما في الموضوع بجنب له نسان قال الفاضل
الشريف في شرح المواقف قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل
للتوضيح فلا منافاة ههنا بان اللازم انما هو احتياج الماهية الى
الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واهية قال كالكل
الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء القرعية عليه اقول انما قال
هكذا ولم يقل بازاء الشيء الذي يبتنى عليه غيره ونحو تحقيقا لمعنى
التركيب اذ لو قال كذلك لتوهم ان الموضوع له هو المقيد لا المركب
قال والتمثيل بالمركبة من عدة امور اقول جواب عما يرد على المصنف
ان المتبادر من مثيل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها
بحيث لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسيط وتقريب الجواب ان

التمثيل



ان التمثيل بالمركبة لا يقتضي الاختصاص بها ولا ينافي كون بعض الا
الاعتباريات بسائط لان المقصود توضيح الماهية الاعتبارية
بمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع ولو سلم يقتضي
الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسائط انما يقال لها
ذلك بالعرف لا امور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا باس في
خروجها قال ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسماه اقول
فيه بحث اما اولا فلان ما في يتعقله الواضع ان كان عبارة
عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم ان لا يكون الموضوع له معنى
ومفهوما حاصلا في العقل وقد مر خلافه وان كان عبارة
عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما ان يكون له ماهية حقيقية
لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها واما ثانيا
فلان ذلك الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى
اما ان يكون متعقلة بعض حقيقة متعقلة وفساده لا يخفى واما
ثالثا فلان ذلك في قوله اما ان يكون متعقلة بعض حقيقة ذلك
الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيلزم ان يكون للمتعقل متعقل
والجواب عن الكل انا نختار ان ما عبارة عن الامر وقوله
لزم ان لا يكون الموضوع له معنى حاصلا في العقل قلنا انما يلزم ذلك
لو رجع ضمير بازائه الى ما وليس كذلك بل راجع الى الحاصل في العقل
المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع فان الواضع انما يتصور
الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك الوجوه والمعاني الفاظا
ثم ان تلك الاشياء قد يكون لها حقايق وماهيات في نفس الامر

وهذا ايضا في الهامش

وقد لايكون تعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية
حقيقية اي مع العلم بها وملاحظتها تعريفا حقيقيا بحد تام
ان افاد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها وناقصا
ان افاد تصويرها ببعضها ويسمى رسما ان افاد تصويرها فيه
بالعرضيات المختصة او المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف مفهوم الاسم
وهو الذي ينقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان لما صدق
عليه ماهية حقيقية في نفس الامر وان لم يعتبر ولم لاحظ او لا تعريف
اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه اما بلفظ اشهر كتعريف
الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل
والجنس والنوع ونحو ذلك فظهر ان التعريف الاسمي ما لايكون تعريف
الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث هي هي سواء كان لم يكن تعريف الماهية
اصلا بل بيان ان اللفظ لاي معنى وضع او كان تعريف الماهية
الاعتبارية او الحقيقية لكن لا من حيث هي هي بان لم يعلم كنهها بعد و
الاسمي بهذا المعنى يقال له اللفظي ايضا على ما قال الشارح في حواشي
شرح المختصر ان الحد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان تعقله
الواضع في وضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم
او بالذاتيات حتى ان ما يقال في اول الهندسية ان المثلث شكل
يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي ثم بعد ما تبين وجوده يصير
هو بعينه حدا حقيقيا فمن ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل ممن يكون
كلامه حجة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاضمحل كثير
من الخرافات منها ما قيل ان التعريف الحقيقي اما مقابل للاسمي كما ذكره

العالم صاحب الشذور

المصنف واما مقابل للفظي وهو الذي افاد الماهية الغير الحاصلة
سواء كانت موجودة في الخارج او لا والحقيقي بهذا المعنى يتناول
الاسمي وح لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظي التعريف العضفي الحد
من قبيل الاسمي لان الاسمي الذي هو مقابل للحقيقي ما افاد تعريف
الماهية الاعتبارية واللفظي ما ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست
اعتبارية وان الاسمي بالمعنى الثاني هو الذي افاد تعريف الماهية
الغير الحاصلة واللفظي ليس كذلك لان الاسد له يفيد تصور ماهية
المصنف له انها معلومة قبله بل افاد ان لفظ المصنف موضوع له قال
فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان قولنا منشاء السؤال فهم وتعريف
الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا وتقريره ان مقتضى هذا كون كثير
تعريف الماهيات الحقيقية تارة حقيقيا واخرى اسميا والمفهوم من ظاهر
عبارة المصنف انه حقيقي البتة حيث قال التعريف اما حقيقي كتعريف الماهية
الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية قلت تعريف الماهيات
الاعتبارية لا يكون الا اسميا بالضرورة وقرينة المقابلة تقتضي ان لا يكون
تعريف الماهيات الحقيقية الا حقيقيا وتقرير الجواب ان العدول عن
ظاهر العبارة جائز وامره سهل فانه اذا اعتبر قيد الحيثية كتعريف الماهيات
الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية مستقيم الكلام وتتضح المرام لكن
لا يكون ذا ظاهرها محتاجا للمقام بل المحتاج ما افاده الشارح المحرر بما
له مزيد عليه قال وشرط الكل التعريفين الاطراد والانعكاس اقول
اعلم ان المراد باشتراطهما تحقق مساواة الحد للمحدود على ما هو الشرط
في التعريفات مطلقا عند المتاخرين وفي التعريفات التامة عند

المتقدمين فان استفائهما اما باعمية لحد من الحدود او باخصية من
فاذا عدم الاول يحصل الاطراد واذا عدم الثاني يحصل الانعكاس
ولما كان استفاء ساواته له في صورة عموم اظهر جعلوا صدق
المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون
المحدود في صورة من الصور اطرادا مقدما في الاعتبار وجعلوا
صدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد
المحدود بدون الحد في صورة من الصور انعكاسا موخرا في الاعتبار
قف وبالاطراد يصير الحد مانعا اشارة الى ان الاطراد ليس معنى
المنع بل يستلزمه وكذا الانعكاس ليس معنى الجمع بل يستلزمه ايضا
كما سياتي قال واما العكس فاخذه بعضهم اقول اعترض عليه
بانه عكس في الاصطلاح ايضا لانه عكس مستوى الكلية الاولى نظرا
الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها ساويا
لمقدمها انعكست كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم
الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي للمقدم انما يثبت اذا ثبت
مساواة المحدود للحد وهو انما يثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس
فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده
قال والحاصل واحد اقول يعني ان حاصل المعنيين المذكورين للعكس
وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين
تغايرهما فرق يبتني عليه ان يلزم لكل منهما كون الحد جامعا مانعا لم نره
لاول فظاهر واما للثاني فلانه عكس نقيض الاول فيتلازمان لانه
اذا صدق كلما انتفى الحد انتفى المحدود يصدق كلما وجد المحدود

وجد الحد والا انتفى الحد عن بعض افراد المحدود فيكون ذلك
البعض انتفى عنه الحد وصدق عليه المحدود وهو مناف لصدق
قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود فعلم ان هذه العبارة لا تدل على ان
الجمع بين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس يستلزم
للجمع لعينه ثم ان كلام الشارح لا يدل على ان قولنا كلما انتفى الحد انتفى
المحدود يدل على الجمع باحدى الدلالات الثلث حتى يرد عليه
الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون قوله والحاصل اشارة الى دفع
فان قيل قد قرر انفا ان الجمع لازم له قلنا اللزوم مطلقا لا يقتضي
اللزوم بالمعنى الاخص كما هو المعتبر في الادلة لجواز كونه غير بين
او بينا بالمعنى قال لانه تبين ان لفظ الاصل اقول قد هذا
التعريف لفظي وقد توجه اسميا وقد عرفت جوابه فيما سبق
قال وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اقول قبل فائدة
قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اثبات وجود الاطراد
فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان اسميا وقد عرفت
انه شرط لكلا التعريفين الاطراد والعكس يكون الاطراد لازما فيه والحال
انه غير مطرد فيه بحث لان محصل كلام الشارح ان الاطراد لما شرط
لكلا التعريفين كان تعيين احدهما لبيان اشتراط الاطراد لغو ابل يمكن
ان يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا يدفعه هذا
الكلام وقبل قوله ولا شك الى آخره متفرع على قوله التعريف اما
حقيقي او اسمي وقوله فالتعريف الذي ذكر في المحصول الى آخره متفرع
على بيان معنى الاطراد يعني اذا كان الاطراد ما ذكر فالتعريف المذكور ليس

بطرد ولا يجيء على من له ادنى دربة فى اساليب التراكيب ان هذا التوجيه
يقتضى التعقيد فى الكلام وان الفاء فى قوله فالتعريف الذى ذكرناه يدل
على فساده. قال وههنا بحث من وجوه اقول الجواب عن الاول ان
المصنف ههنا معترض على الامام وهو ممن شرط المساواة حيث قال
فشرحه بالاشارات الى اللازم المعرف للشئ لا يلزم ان يكون اعم من الشئ
ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا فيجوز اخذ بعض التعريف بالاعم لا يدفع
الاعتراض عنه واما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة به فكلام
صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن انكره فكانه لم ينظر فى الصحاح
وما قيل عليه ان ما ذكره فى كتب اللغة انما هو التوجيه اللفظى لا انه سمى غالبا
فقد عرفت جوابه وعن الثانى ان محصل كلام المصنع اطلاق لفظ
الاصل على الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عند اذا بين الاطلاق
وصحة الاستعمال بالنقل عن يعتد به وله يكفى مجرد منع عدم صحة
الاصل على الفاعل والاستناد بانكاره وعن الثالث ان كلامه فى ذلك
الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج
اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذى هو الحقيقة
والفرع الذى هو المجاز وقصد التمييز بينهما فسر الاصل بالمحتاج اليه والفرع
بالمحتاج تفرقة بينهما بحسب خصوص المقام ولا يلزم من القول بصحة
تعريفه به مطلقا وذلك لانه قال ثمة اذا عرفت ان مبنى المجاز على
اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت
الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول
الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل

واكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال
الى المحل وعن الرابع انك قد عرفت ان ما سبق لبيان تغير الابتناء العقلى
مطلقا لا بيان ان المراد بالابتناء العقلى هناك ترتب الحكم على دليله وقد
فهم منه ان مطلقه ترتب امر على آخر فى العقل وهو صادق على ابتناء
الفكر على الامور المذكورة قيل لا يخفى انه اذا اول كلام المصنف بانه
معلل لا تفسير سقط منا السؤال وانت خبير بانه ان اراد انه تعريف
بالمثال فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادته
قال ره بترجيح احد ما مر من الاخر اقول لعل وجه عدم ترجيحه
به رعاية الادب لانه منقول عن الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه قال يجوز
ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن اقول
فيه اشارة الى ما سيأتى ان مالها وعليها عبارة عن احكام اعمالها فالمراد
بمعرفتها معرفة احكام اعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكانه قال يجوز
ان يريد بالنفس العبد المركب من البدن والروح لان اكثر الاحكام المراد
بقوله مالها وعليها متعلقة باعمال البدن فان قيل الدليل لا يطابق
الدعوى لان العبد المذكور فى الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور
فى الدليل هو الاول فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح و
عدم التعرض له لغاية الوضوح قال وان يريد النفس الانسانية اقول
يعنى بها الروح المجرد الحال فى البدن كما قال به جمهور اهل السنة فلا وجه
لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة
فانهم انما يقولون النفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح المجرد قال والتقييد
الاخير مما لا دليل عليه اصلا اقول قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهانى

المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تدبر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا
لم يطلق صفات الباري تعالى انه عارف قلت ولو سلم انها في اللغة مطلقة
لكن تعلقها ههنا بما بين بعدها اعني مالها وما عليها دالين على اسرار
جميع احكامها ادل دليل واعدل شاهد على التقييد لامتناع معرفتها
بلا دليل وقوة استنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعليق بهذا
التقييد الظهري اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية يقيد مالها
وما عليها بالاخروي على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام فتوله و
لا اصطلاح عطف على الادلة قال وقيدهما بالاخروي احترازا
عما ينتفع به آله اقول الظاهر انه احترز به عن الطيب ايضا اذ لا خرج
له سواه قال فنذكر على هذا التقدير ثلثة معان الى آخره اقول ايضا ذكر على
تقدير كون اللام للانتفاع وعلى التقدير الثاني معان لمالها وما عليها
الاول ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب والثاني ان يراد بالنفع
بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب والثالث ان يراد بالنفع الثواب
وبالضرر عدم قوله ثم ذكر معنيين آخرين يعني لقوله مالها وما عليها بارجاع
ضمير اللام للانتفاع وعلى التقدير الاول ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز
لها وما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للمجاز كما يقال له ان يفعل
كذا واستعمل على صلة للوجوب وهو ظاهر الثاني ان يراد بهما ما يجوز
لها ويحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة ايضا فصارت المعاني
المحتملة لكلمة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف وهي الثاني
والثالث والخامس واثنان لا يشملها كلها وهما الاول والرابع ولعلم
ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط



الذي قوله فان اريد بهما والجزاء الذي قوله فاعلم ان ما يأتي به المكلف
ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الاتي فعمل الواجب والارتباط
بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم
فعلم المرء ينفعه قال يعني ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة
بالنار كحرمان الشفاعة اقول فان قيل المكروه تحريما ليس فوق الكبيرة
ومرتكبها ليس محروما عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل
السنة وقد قال عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلت
الشفاعة لا يلزم ان يحصل للتخليص عن النار بل قد تكون لرفع الدرجة
كما ذكر شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت لا مؤبد
بان تاخر الشفاعة لم تطلبه عن الشفاعة لمن لم يرتكبه ولو سلم فاستحقاق
حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب
عنده قال ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا اقول يريد بحسب
مراد المصنف لئلا يرد عليه ان الفرض والسنة والنفل خارجة عن
الاقسام الستة وقد وجب ذكرها وان المكروه تحريما داخل في الحرام وقد افرده بالذكر وتقريره ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب
المشهور وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة وللفرض وهو ما ثبت بدليل
قطعي فان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم يشهد به تتبع كتب اللغة
بخلاف اطلاق لفظ الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجه
الخامس للسنة ليس بشايع ولهذا افرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب
ما يشمل السنة والنفل ولهذا لم يذكرهما قال والمراد بما يأتي به المكلف

الفعل يعني الحاصل بالمصدر اقول اعلم ان كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل
معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد
يطلق على ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى
تاثيرا كايقاع القيام او القعود في ذات القائم والقاعد
وكاحداث الحركة في ذات المحدث فانه تحريك لا كايقاع الحركة
في جسم آخر حتى يكون تحريكا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل
بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام
او كيفية كالحرارة وذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا
بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة بمعنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل (الاصطلاحي)
وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج كما يبين في مباحث الحسن
والقبح قال والامور المذمومة من الواجب والحرام اه اقول هذا ايضا
تحقيق لمراد المصنف لئلا يرد عليه ان الوجوب والحرمة من صفات الافعال
والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب و
الحرمة ونحوهما وتقريره انا نسلم ان المشهور ذلك لكنها قد يطلق
على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلوة حرام
وعدم مباشرة الزنا واجب ومرتفعل عن تحرم الاطلاق بمعنى الحمل
قال في قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل لم يتبع صفة له
واعلم ان معنى الواجب الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق الفاعل
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
تحقق الاسباب وميلان النفس اليه كما سيجيء قال فان قلت اي حاجة
الى اعتبار الفعل والترك اقول يعني ان تقسيم الاحكام بعد الاحكام
هو الاصل وقد اختار المصنف رحمه الله ان يراد بالواجب
اعم من الفعل والترك وكذا المندوب والمباح والحرام وعرفها فيدخل
في الواجب ترك الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثة
وفي المندوب ترك المكروه كراهة التنزيه فيكون المندوب اثنين
وفي المباح تركه فيكون اثنين ايضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين
ايضا وفي المكروه كراهة التنزيه ترك المندوب فيكون ايضا اثنين فيكون
المجموع مع المكروه كراهة التحريم ستة اقسام ويرد الجواب انها لو لم تتم
بل اقتصر على الستة واريد ان يندرج 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 سيجيء من ان استلزامه ان يكون لفعل
احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه لكن يقال
فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه كما قال المصنف فلا بد من التقييد
المذكور ليصح الكلام ويحصل المرام قال الا ان فيه مباحث اقول
فان قيل ان اراد بالمباحث الاعتراضات على المصنف فليس كذلك
وان اراد بها تحقيقات لم يرد المصنف فلا فرق بينها وبين ما سبق من
التحقيقات فاوجه تخصيصها بالمباحث قلنا ما سبق كان بيانا
لغرض المصنف نظرا الى الواقع وهاهنا دفع الاعتراضات

اوردت على المصنف وفي النفس منها جواب عن قوله وفي السند قوله
الثاني ان المراد بالجواز الخ اقول هذا دفع لما قيل انه استعمل الجواز
في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في مقابلة الحرمة فان اراد
به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله في الخامس لانه يتناول
الواجب وهو ليس بجائز 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 بالمعنى
بمعنى الاذن الشرعي يتناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل في مقابلة
الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص دون العام والا لزم ان يطلق
الجائز على الحرام واذا استعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على الامكان
العام لانه غاية ما لزم من ذلك ان يطلق الجائز على الواجب فلا
فساد فيه لشيوع استعماله فيه يشهد به التتبع قال الثالث انه مما يحرم
عليها في الوجه الخامس اقول هذا جواب عما يقال انه قوله في الوجه الخامس
فيشمل ان جميع الاقسام فاسد لان المكروه لم يدخل التحريم خارج عن الاقسام
لانه ليس بجائز وهو ظاهر ولا حرام لانه قسيمه وتقرير الجواب انه داخل في
الحرام لان المراد به عدم المنع عن الفعل بحيث يلزم فاعله مستحقا للعقاب
بالنار سواء كان بدليل قطعي او ظني فيلزم من قبيل اطلاق الخاص وارادة
العام بل الحرمة حقيقة كما لا يخفى قال الرابع ان ليس المراد بالاخر اقول
لما استعمل المصنف هنا المعرفة وقيدها بالظهور مما عرف ليرد عليه اشكال
الاول ان المراد بمعرفة مالها وما عليها اما تصورهما او التصديق

شبوتهما وايا ما كان فلا يصح تعريف العقيدة لانه ليس عبارة عن تصور
الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها وهو ظاهر الثاني ان المعرفة
اذا قيدت بثبوتها عن دليل خرجت الوجدانيات فلا يصح قوله و
يزداد عملا ليخرج الوجدانيات فاجاب الشارح عن الاول بان الحكم
ممنوع بل المراد التصديق باحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بالايما ن
واجب ونحو ذلك في الاعتقاديات والتصديق بان تحلية النفس
بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذايل والاخلاق الذميمة
واجبة ونحو ذلك في الوجدانيات والتصديق بان الصلوة والصوم
واجبان والبيع والنكاح جائزان ونحو ذلك في العمليات والمصنف
قد اشار باعتبار الحكم حيث قال لوجوب الايمان ولم يذكر الحكم في الوجدا نيات
والعمليات اتكاء بذلك واما تصور الصلوة والصوم والبيع و
النكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة في الفقه استفادة
من كتبه لان ذكرها فيه على سبيل البديهة 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 ووجودها بالحس قال ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف
الثاني اقول يريد بالاعتراض قول المصنف فيما سيأتي ثم اعلم انه
لا يراد بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كما لا يخفى على ذي
بصر ينظر الى عبارة المصنف وان خفي على من قال المذكور عنه ليس باعتراض
بل تعيين للمعنى المراد بالكم والتفخيم ثم قال واعلم انه اعتراض فاوقع

متأخر عن الجواب يلزم جوابا عنه من غير فرق وهذا ايضا بناء على 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 ههنا انتفاء الجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكره جواب ههنا بل حاصل ما قلناه ان الاعتراض الذي ذكره على ذلك التعريف ورد على هذا ايضا فما وجه عدم ذكره ههنا قال مع ان اطلاق اللفظ المحتمل لمعنيين أو أكثر اقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة للغير واللفظ اذا احتمل معاني متعددة بلا تعيين المراد لم يحصل ذلك لان اللفظ حينئذ يكون مشتركا او في حكمه فلا يراد جميع المعاني اذ لا عموم له كما سيأتي ولا القدر المشترك بينها والا يكون مشتركا معنويا او في حكمه والواحد بعينه ان الغرض انتفاء القرينة المعينة ومن الزيوف ما قيل ان هذا الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق لفظ محتمل المعاني ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة بعينه اما اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك حاصل في كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان المراد بما لها وما عليها ما يعرض الاقسام الاثنى عشر من العوارض الشاملة الحاصلة في ضمن كل واحد من المحتملات الثلث لما لها وما عليها وهي ما عدا الاول والرابع من المحتملات المتة فانظروا يا معشر الاحرار واعتبروا يا اولي الابصار قال وبيني افادته واصابته كلهم الاجماع حجة اقول فان قيل فعلى هذا يجب ان يكون كون الاجماع حجة مسئلة الكلام لا الاصل

و قد ذكر في الثاني كما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى فلنا انما ذكر فيه على سبيل المبادئة وبيّن الصناعة بالبيت منها لانها من المسائل وسيأتي في اوائل بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام ان شاء الله قال وهو ليس بمراد ههنا لانه علم اقول ارادة هذا المعنى مع وضوح فساده كما افاده الشارح رحمه الله تعالى قد جوزها بل اختارها الفاضل الشريف رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح المختصر فليتفطن قال والمحتوم على ان الثاني ايضا ليس بمراد اقول يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار اما في الاول فلان الشرعي ما ورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير يعني العملية والمصرح بجوزه احتاج الى التعسف في دفع التكرار فحمل الشرعية على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص ايضا وهو ان الاول ما يتعلق بكيفية العمل وهو اخص مما فهم من الاحكام لشموله النظري ايضا والثاني ما يتعلق بالجوارح وهو 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 يجيء في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه مبني على ان الحكم المصطلح شامل للنظري وليس كذلك لما يجيء ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية

على ما سيأتي عن قريب ومثل هذا الاجماع حجة غير داخل في الحكم
المصطلح لما عرفت الآن وههنا كلام سنجيء في موضعه ان شاء الله تعالى
قال وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير اقول هذا اعتذار
عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والانتفاع
بها على التقدير الآخر قال فذهب الى ان المراد بالشرع ما يتوقف عليه
الشرع اقول فانه قيل لم يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد به
الخطاب بما يتوقف عليه الشرع وبينهما فرق كبير قلنا 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 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 سنسمع هناك ان شاء الله تعالى قال
ولا يدرك لولا خطاب الشارع اقول الظاهر انه عطف تفسيري
لما قبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم المقدر دون ما قبله اللهم
الا ان يراد بالشرع خطاب الشارع وبما يتوقف ما يتوقف ادراكه
او يقال ما بقدمة قوله ولا يدرك والمراد به وبالمذكور حكم فعل المكلف
كما سيجيء توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى فلا يبقى اشكال قال
لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان اقول يعني ان ثبوته عند المكلف
وتصديقه به يتوقف على ما ذكره اما على الايمان بوجود الباري
فلان المكلف ما لم يعرف وجود تعالى كيف يثبت عنده الوضع الالهي
او خطابه تعالى وذلك ظاهر واما على الباقي فلان ثبوته عنده مو

موقوف على دلالة المعجزة التي يظهرها الله تعالى في يد النبي صلى الله عليه وسلم
على وفق دعواه ليظهر صدق المستتبع للشرع وذلك موقوف على علمه
وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان ههنا امورا اخر عدها القوم
مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة
على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان بنفي الحوادث او جزئها او
شرطه كما تقرر في موضعه ومنها امتناع تأثير غير قدرة الله تعالى فان
دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة يتوقف عليه ليتعذر المعارضة
ومنها اثبات ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى ليكون تصديقا منه
فان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح اقتصر
على الاصول المهم بها لاستتباعها البواقي قال وانما قال الخطاب بما يتوقف
او لا يتوقف اه اقول فيه بحث لان قدم العالم انما ينافي توقفه نفسه
على الشرع بمعنى الشريعة ولا ينافي توقف ادراكه على الشرع بمعنى خطابه
اللفظي كالقرآن والحديث فحينئذ جاز توصيف الخطاب بالموقوف على الشرع
بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل قال ولقائل ان يمنع توقف
الشرع على وجوب الايمان الى آخره اقول لما ادعى المصنف ان وجوب الايمان
ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله
لتوقف الشرع عليه صرح الشارح اولا بمنع الدليل بقوله ولقائل
ان يمنع الى آخره واشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله ولا ينافي توقف
وجوب الايمان الى آخره واجاب عنه بعض بان الله تعالى لما بعث
النبي عليه السلام الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل
بتبليغ احكامه اليهم قام النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ فبلغ احكاما

منها اعتقاديات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام التي قام النبي صلعم
بتبليغها هو المسمى شرعا ثم الائمة المجتهدون ومن الصحابة وغيرهم استنبطوا
احكاما عملية وضموها الى العمليات من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في
الكتب فهذه الاحكام المدونة في المسائل الفقهية والعلم بها هو الفقه
فظهر لك صحة ماذكره المصنف من تنوع الاحكام الى شرعية يتوقف على الشرع
وغير شرعية يتوقف الشرع عليه فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي
من جملتها وجوب الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد صلعم يتوقف عليها
الشرع للوقف جزء منه وسابقا بالوجود والشرف على سائر الاحكام والمجموع
المؤلف من الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة متوقف على الشرع لتوقفه
على التبليغية العملية لتوقفها على الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف
على التبليغية الاعتقادية والعملية اللتين مجموعهما الشرع وهو زيف
اما اولا فلان تسمية الشرع بما ذكر اصطلاح جديد ليس له اصل
اصلا فان استقراء موارد الاستعمال يشهد بانه يستعمل في معان اربعة
ليس ما ذكر واحدا منها الشارع وخطابه والدين والمشروع مطلقا
سواء كان غير حكم كالاسباب والعلل والشروط او حكما تبليغيا كان
او اجتهاديا كما هو المذكور في الكشف وغيره واما ثانيا فلان مقتضى
ما ذكره ان يكون المسائل الكلامية باجمعها يتوقف عليها الشرع وقد صرح
المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما هو الاحكام السابقة
لا غير واما ثالثا فلانه يقتضي توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية
ضرورة توقف الكل على الجزء وفساده ظاهر واجاب عنه ايضا بعض الافاضل
بان الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان ووجوب التصديق

بالنبوة وما لا يتوقف هو نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان
على الشرع الموقوف عليهما لا على وجوبهما يعني ان الدور على ما قرر المص
وارد لا يدفع وثابت لا يرفع والشارح دفع الله عليه اعتبر امرا
زائدا عليه فالتجاء في دفعه اليه وذلك ان ما لا يتوقف على الشرع
على مقرر المصنف هو نفس الايمان بالله تعالى وتصديق النبي صلعم
حيث قال اي خطاب الله تعالى ما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان
الى آخره فان وجوب الايمان مثال لخطاب الله مع 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 حمل قول المصنف كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف
على الشرع واعتبره كانه يقول وجوب الايمان ونحوه 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 ومراد المصنف ليس
ما ذكره لانه لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان مثلا لكان المراد
بما يتوقف قسما ايضا نفس الصوم والصلوة والزكوة وغيرها و
لا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها لانا نعلم
تلك الافعال والتباسها مما هو من الافعال الشرعية لا شك في توقفها
على الشرع لان المبين حقايقها واركانها وشرائطها فمن انكره فكانه
لم ينظر في مباحث النبي بل الصواب في رد ذلك الجواب ان يقال ان
حمل عبارة المصنف على ذلك يرد عليه ان الحكم المصطح

ما ثبت بالخطاب لا هو وقوله في الحواشي على ما سبقه الشارح
عنه حيث قال واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فهو الشرعي ما ورد به خطاب
الشارع لا ما يتوقف على الشرع وآلا كان الحداد من الحدود والابشاد
حينئذ لعدم توقفه على الشرع وقوله في مباحث الحسن والقبح
ان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف الشرع عليه يلزم الدور
وايضا وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت
بالشرع يلزم الدور ولا يجيء على ما زلة ادنى مسكة ان يدفع ما ذكر ههنا
من طريق الدور هو المذكور في تلك المباحث لا فرقة بينهما فتفهم
بطلان ما قيل ترجيحا لذلك الجواب انه اراد بالوجوب ههنا
الايجاب فليتأمل فانه اللهم للمصنف واليه المرجع والمآب
قال وهو غير مفيد ولا منافٍ لتوقف وجوب الايمان ونحن على العلم
اقول اي توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق به غير مفيد فلزوم
الدور انما المفيد فيه توقفه على وجوبهما واللام في لتوقف صلة لمنافٍ
قال كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع اقول
قيل اذهب اليه الاشعري من ان لا وجوب الا بالشرع ان يراد به
ان لا ثبوت للوجوب الا بالشرع فهو غير مستقيم لانا نعلم قطعا ان الوجوب
انما ثبت بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بامر آخر
وان اراد به انه لا يعلم الوجوب الا بالشرع فذا لا ينافي ما اثبتناه
من توقف الشرع على وجوب الايمان وغيره وهو زبن حرف لانا
نختار الشق الاول ونفسر الشرع بخطاب الشارع على ما سبق فان
مذهب الشيخ ابي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء ما لم يبلغ



اليه دليل سمعي بوجيه ولهذا ذكر الشارح السمع بدل الشرع وذلك
القائل وبنى ذا باطل على الباطل الاول المبتدع والفاسد
الثاني المتبع حتى اعترض على الشيخ الاشعري بما هو عن شوب
بريء وعرى بل شعور لمذهبه ولا عثور على مطلبه والحق ان من غفل
عن هذا القيد فقصده على الضيف ظلم وغدر قال وهذا انما
يصح على التقدير الكل لو كان الحكم المصطلح اه اقول اي لو ان التقييد
بالعلة لاخراج النظرية كما هو الاجماع حجة لا يصح على تقدير حمل
الحكم على المصطلح لخروجها عن الحكم بذلك القيد شامل للنظري حتى
يختص العلة وفي شموله له كلام يجيء حيث نقول ولقائل
ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررا فيما
لانه مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون
الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء
او التخيير وستسمع هناك انه من الخطاب الوضعي فيدخل في الاقتضاء
ان عم والا ففي الوضع قال اذ 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 على وجود الصانع هو العالم والمراد ان العلم به منه ونظيره ان
النظري والضروري يتعاقبان صفتين للعلم بمعنى ان حصوله يحتاج
الى نظر وكسب ولا يحتاج اليهما ويتعاقبان صفتين للعلوم بمعنى ان
حصول العلم به كذلك فعلم ضعف كلا من الوجهين اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان العدم لا ينافي في حصول العلم به من غيره فلو قال اذا

٢ الا ان يكون الحكم بمعنى الملفوظ و

فان الحاصل من الدليل لما تقرر انه العلم لا غير تعين تعلق الجار
بالعلم المذكور اذ لا ضرورة في المصير الى التقدير لم يرد شيخنا قوله
ومعنى حصول العلم عن الدليل انه ينظر الى اخره اقول هذا دفع
لما يرد على قول المصنف وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد و
ان كان قوله العلني دليله لكنه ليس من الادلة المخصوصة انه لا يجوز
لان عمله ايضا مستند الى تلك الادلة غاية ان يكون بالواسطة
وتقرير الدفع ان المتبادر من العبارة ان يكون ابتداء حصول العلم و
التشابه من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به وما يستند اليه بواسطة
او وسائط لا يكون داخلة في العبارة قوله فلا بد من زيادة قيد الاستدلال
او الاستنباط احترازا عنه اقول اخراج علم الرسول مطلقا بقيد الاستدلال
انما يصح على رأي من لم يجوز له الاجتهاد واما على رأي 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 قوله والمصنف يدعي
توهم انه احتراز عن علم المقلد اقول يعني ان مراد ابن الحاجب من زيادة
قيد الاستدلال اخراج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام والمصنف
توهم انه احتراز عن علم المقلد فقط حيث اخرجه ولا يقيد من ادلتها
ولم يتفطن معه عليهما ثم جزم بان قيد الاستدلال مكرر لانه لم يفد
فائدة لم يفد من ادلتها حتى لو اعترف ان قيد الاستدلال يفيد اخراج
علمهما مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد
فائدة خاصة لكنه لم يعترف به فبطل ما قيل انما نسب التكرار الى الثاني
في الذكر وان كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة

فائدة خاصة بخلاف الثاني اذا افاد ما افاده الاول من الاحتراز
عن علم المقلد والزيادة التي هي الاحتراز عن علم جبرائيل والنبي صلعم و
ظهر ان ما نسب الشارح الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال لاحتراز
عن علم جبرائيل والرسول يدفع الاستدراك اللازم على زعم المصنف
وان ما ذهب اليه المصنف من التكرار وهم محض فبطل ايضا ما قيل بناء
للباطل على الباطل انه قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الشارح من
ابن الحاجب ان قيد الاستدلال لاحتراز عن علم جبرائيل والرسول
لا يدفع الاستدراك لما بينا ان ما افاد قوله عن ادلتها التفصيلية قد
افاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فيبقى قوله عن ادلتها التفصيلية
مستدركا خاليا عن الفائدة وبين ايضا ان ما ذهب اليه المصنف
من اشتمال قوله بالاستدلال على التكرار ليس بوهم كما زعم المولى الشارح
غاية ما في الباب انه ليس بتكرار محض حيث افاد مع التكرار امرا
زائدا لكنها لا تنافي الاشتمال على التكرار الذي اشتبه المصنف قوله فان
قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اقول هذا السؤال
ليس من قبل المعلم لما عرفت انه سألت عن علمها بل هو ابراد على ابن الحاجب
ابتداء بان قيد الاستدلال زائد قطعا لان قيد من ادلتها مشعر
بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل
فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمهما ايضا وحاصل
الجواب انا لا نسلم انه مشعر بالاستدلال لجواز ان يكون حصوله
منه بطريق الحدس دون النظر ولو سلم انه مشعر به لما سبق فذكر
الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان وذلك

لان قوله من ادلتها التفصيلية لابد منه لاخراج علم الخلاف كما ذكره
المصنف فدلالته على الاستدلال اما صريحة لتبادره او التزاما كما هو اصلها
فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم ان الحاصل من الادلة قد يكون
بلا استدلال وعلى الثاني ان لم يعتبر الالتزام في التعريفات فهو للتصريح
باعلم التزاما ولا بد منه في صحة تحذيره لفظا فان اعتبر فهو لاهتمام
ببيان المحدود واعتبار هذا القيد فيه قوله دون الاحتراز عما سلف
بالكل فريف ما قيل ان هذا الاعتذار غير مقبول اما لكونه للتصريح
باعلم التزاما فلان كلا من احد القيدين ثم يجاء والاخر دالا بالالتزام ان
كان بالنسبة الى معنييهما فبطلانه ظاهر اذ كل واحد منهما يدل على المطابق
بالنسبة الى معناه وان كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقلد فدلالة
كل واحد منهما على الاحتراز المذكور ليس الا بالالتزام واما لكونه لدفع
الوهم فلان قوله عن ادلتها التفصيلية ان لم يوهم خلاف المقصود لا يكون
قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان اوهم الخلاف فلا فائدة في ذكره
المحوج الى ما يزيل الوهم الناشئ عن بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال
الذي يفيد فائدته مع الزيادة والخلو عن ايهام الخلاف واما كون المبنى
فلما ذكر في دفع الوهم من غير فرق ولا يخفى على المتامل فيما ذكرنا من تحقيق
الكلام تزييف كل ما حكيناه من الخيالات والاوهام قال المذكور في كتب
الشافعية ان خطاب الله تعالى قول في العبارة مناقشة وهي ان المفهوم
منها ان يكون هذا الاثبات والنفي مذهبا لهم 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 الصغرى الآتية ذكر في بعض المختصرات الى آخره

قوله والمصنف ذهب الى انه تعريف له اى للحكم المأخوذ في تعريف الفقه
قوله وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى قال وجب
تعريف الحكم وتعريف الشرعية قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما
هو رأي بعض الاشاعرة حيث قال وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا و
سياتي في تحقيق هذا القول ان شاء الله تعالى بيان ان صاحب المنهاج
ايضا قائل بان التعريف للحكم الشرعي وتزييف وهم من زعم انه عرف
الحكم المأخوذ في تعريف الفقه قال ومنهم من قال عرف بعض الاشاعرة الحكم
الشرعي بخطاب الله المتعلق باقعال المكلفين اقول يعني لم يزيدوا بعد
الاقتضاء والتخيير ويحتمل انه اعم من طلبه بعدم المنع فريدا ولا شك
ان الكذب زاد وهما ايضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بانه
ليس تعريفا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه بل الحكم الشرعي ابتداء فلا يشمل
هذا ما سبق انفا من طعنه على المصنف في زعمه ان كونه تعريفا للحكم
الشرعي انما رأي بعض الاشاعرة ولما سياتي ان لا خلاف لاحد من
الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي ومن عرف عن هذا التوجيه
من صحف قوله فنقول بالياء التحتاني على ان يكون فاعله المصنف
ولم يرد ان مراد لو كان ذلك لقال فقال وان المصنف لم ينقل عن بعض
الاشاعرة تعريفا خاليا عن القيدين بل ذكر اسم الاشارة مشيرا به الى
التعريف المشتمل عليهما قال وهو هنا الكلام النفسي الازلي اقول الظاهر
ان الضمير راجع الى ما يقع به المحاسب لكن فيه ضعف لان الكلام النفسي
لا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال المراد انه يقع بسبب افهامه التخاطب
قال ومن ذهب الى ان الكلام لا سيما في الازل خطابا اقول بيان ان

فان ذهب الذاهب للاضراب والتنزل اليه وكان مراده ارادة الظاهر فليقل بل هو ظاهر

ان المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا تغيير الخطاب باحد هذين
المعنيين فان شيأ منهما لا يصدق على الكلام الازلي اما عدم صدق
الخطاب بالمعنى الاول عليه فلان التوجيه لا يتصور فيه ولما عدم صدقه
بالمعنى الثاني عليه فبين اشكال لانا لا نسلم ان الكلام النفسي لا يقتضي
الافهام بل لا يتعلق قصد الافهام الا بالكلام اللفظي والكلام اللفظي انما هو
وسيلة الى افهام النفسي لا يقال تعلق القصد بنا في القدم لانا نقول
متعلق القصد ليس هو الكلام النفسي بل الافهام وهو حادث بلا مرية
فان قيل لم يتبين في الازل ما هو منتهي لفهمه قلنا قصد افهام من هو
منتهي للفهم لا يقتضي حضور المنتهي له عند القصد بل عند الافهام بالفعل
ومثل ذلك بما يرتب الاب لما يقرؤه الابن الصغير عند البلوغ فذلك
الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غير منتهي لفهمه في ذلك
الوقت قوله ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم الخ
اقول دخل في هذا البيان في الحد كما يحتاج الى حمل الافعال على ما تحت الجنس فكذا
يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما اشار اليه تارة بقوله مما يتعلق بفعل المكلف و
اخرى بقوله والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل
المكلف فكان الشارح انما لم يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول ولها
وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد
يسلخ معنى الجمعية ويراد به الجنس ويصح اطلاقه على الواحد فلذا اذا اضيف
الى معرف كذلك يراد ذلك كما مر في موضعه فاندفع ما قال الفاضل المحقق من ان
الحصر لو قال بفعل المكلف لكان احسن لتناوله ما لا يتم من احكامه كخواص
النبي عليه السلام فقد تلخص من جميع ما ذكر من الاول الى الاخر ان الحكم خطاب الله



تعالى الازلي الواحد في ذاته المتعلق بحسب تعلقه بجنس فعل جنس
المكلف وهذا ظاهر لزله ادنى مسكة وان خفي على عاجز قال انه يدل
على انه ذاهب الى ان ههنا خطابات متعددة بتعلق كل منها بفعل من
افعالهم ثم قال لكنه منافٍ لما سبق منه ان الخطاب هو الكلام النفسي فانه
صفة واحدة ازلية قائمة بذات الله تعالى واذ الخطاب سواء يتعلق
بشيء من الافعال والمتعلق بالافعال كلها هو لا غير قوله اذ معنى التخيير
اباحة الفعل والترك اقول هذا التعبير لا يخلو عن الاشارة الى حل
ما يجتلب في الخاطر ان عد الاباحة من الاحكام التكليفية عدول
عن المناسبة اذ لا تكليف فيها اصلا حتى على ما يعبق الصواب ان يثلث القسم
فيقال الحكم اما تكليفي او تخييري او وضعي وذلك لان نسبة حكم الى التكليف
لا يقتضي كونه مكلفا به بل يجوز ان يعتبر سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف
كما يؤذن به العبارة نعم يرد الاشكال على الاستاذ ابي اسحق حيث جعل
الاباحة تكليفا وان اجيب ايضا في موضعه قوله والحكم حادث لانه
متصفا بالحصول اقول يعني ان الحكم حادث لانه متصف بالحصول الذي يجيء بعد
العدم وكل ما هو متصف بالحصول بعد العدم فهو حادث فالحكم حادث
اما الصغرى فلما ذكر من الوجهين واما الكبرى فاذ لا معنى للحدوث
الا الحصول بعد العدم قوله والمصنف اهمل في تغيير الخطا الوضعي
ذكر المانعية اقول يعني ان كلا من السببية والشرطية كما انهما من الوضعيا
بالاستبداد فكذا المانعية منهما بالاستبداد ولا ينافيه تلازمهما مع الحكم
باعتبار فاذا كان لها استبداد مثلهما كان الالتفات بمقام التغيير ان
يصرح بها ايضا فيه فاذا لم يصرح بها فيه فل النفي بما قال المتن في ضمن

الحكاية عن الغير ونحوها فقد اهمل في التفسير ذكرها بالاخفاء فبطل
اولا ما قيل ان المصنف فسر الخطاب الوضعي بان هذا سبب لذلك
او شرط والمانعية في الحقيقة شرطية ضرورة فان مانعية النجاسة شرطية
الطهارة فلم يجعل شيئا وثانيا ما قيل انه لم يجعل الكتاب سببا بسبب المتن
مذكوره اجمالا بقوله ونحوها ثم يرد على الشارح ان كون الشيء كذا
او ليلا او علامة من الوضعيات ايضا فاوجه الاقتصار على الثلاثة
قوله فاجاب الاشاعرة عن الاول اولا بمنع هذا الجواب لما يتفق ان
فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم
وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء المنقسم تارة الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره واخرى الى غيرها
ولهذا قال صاحب المنهاج ولابد لاصولي من تصور الاحكام
ليتمكن من اثباتها ونفيها وسيأتي تحقيق في توجيه اعتراض المصنف
ان شاء الله تعالى فلو اجاب ههنا بمنع قدم الخطاب بان يراد
به ما خوطب به كان مناسبا لما سيأتي ولم يرد شيء مما ذكر قوله
وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود اولا بمعنى ان ذكر او في الحد
ان ادى الى تقسيم فباطل لعدم حصول المقصود حينئذ
وهو التعريف وان ادى الى تقسيم المحدود فجائز 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 جوهر
فصاعدا او له ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد قوله وانت

خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا الخ اقول اعلم ان الاعتراض
في هذا الكلام ثلثة مر في على ذكره المحتوم عضد الدين في شرح المختصر
منهم من لم يسم الوضع حكما ومنهم من سماه حكما وزاد قيدا والوضع ليندرج
في الحد ومنهم من سماه حكما فيه وادرجه فيه بجعل الاقتضاء اعم من
التصريح والمصنف ههنا لم يذكر الا القول واختار مختار الثانية
ورد مختار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا
سبب ذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم اخر بباين الاول وهو
الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وانما حكمنا بانه
المباينة بينهما لان الاول ما يفهم منه تعلق شيء بشيء وهو لازم له
والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له والملزومان متباينان
وقد تقرر ان تباين اللوازم ملزوم لتباين الملزومات مثلا في ايجاب الصلوة
لدلوك الشمس بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس حكمان مختلفان
في الحقيقة ايجاب الصلوة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذي يتعلق
باقامة الصلوة يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف
بالاقتضاء بخلاف الخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه
اصلا نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء ومجرد
ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فان قيل قول المصنف ولزوم احدهما
الاخر في صورة الخ يعني لزوم الوضعي للتكليفي في صورة توجد فيها الد
على التعاقب لا يدل على اتحاد مفهومهما بحسب الجامع كما هو حكم المتساويين
والاخص مع الاعم يدل على انتفاء المباينة بينهما اذ الازم هو الجامع
المحمول قلت قد تقرر في موضعه ان الازم قسمان محمول وغير محمول

بين

لان

للزوم الاضاءة لطلوع الشمس فظهر ما ذكرنا امور الاول ان كلام
المصنف ههنا ليس مع الفرقة الاولى فاندفع به الاعتراض الاول
الثاني ان الحكم الوضعي مباين للتكليفي فاندفع به الاعتراض الثاني
الثالث ان المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعي الخ ليس تفسير الحكم
الوضعي اذ قد عرفت سابقا كلا منهما بل بيانا لازي الحكمين لبيان التباين
بينهما وبهذا قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم
الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التاسع وظهر انه لو قال المفهوم
منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لم يحسن بل لم يجز فكيف ان يكون المعنى الخ
فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال ذكر في بعض المختصرات ان الحكم
اقول عرف صاحب المنهاج اولا الفقه بالتعريف المذكور ثم اورد
اعتراضا عليه مع جوابه ثم بين دليله المتفق عليه ثم قال ولا بد للاصولي
من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها وبينها الاجرم رتبناه على مقدمة وسبعة
كتب اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان الاول في تعريفه
الحكم خطاب الله تعالى اه فذهب الشارح نور الله تعالى عليه الى ان الحكم
اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وبمعنى انه ليس الحكم المذكور في تعريف الفقه
الآتي ضمن قوله من تصور الاحكام او قوله ففي الاحكام وظاهرها انها
شرعية ويدل على ما ذكرناه امور الاول تصريح المحققين من شراحه
ان المعرف هو الحكم الشرعي الثاني ان مراده لو كان المذكور في التعريف
لما وسطا بينهما بالامور الاجنبية الثالث ان سوق كلامه حيث قال
ولا بد للاصولي الخ من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها او بينها ينادي
باعلى الصوت ان المقصود من التعريف بيان المحمولات التي هي الاحكام

الشرعية لا بيان قيد في التعريف فزيف ما قيل ان بعض العلماء الثابتة
لما عرف اصول الفقه في بعض تصانيفه بقوله معرفة دلائل الفقه
اجمالا الخ والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية الخ اورد عقيب
ذلك قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها
وبينها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث بتعريف الحكم
فعرفه بخطاب المذكور وقول المصنف رضي الله روحه لما عرف
الفقه بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على
سنن كلامه اذ هو بصدد نقل كلامه وثانيا ان اطلاق لفظ الحكم
في كلام هذا البعض وايراد تعريفه عقيب تعريف الفقه بالعلم بالا
بالاحكام الشرعية الخ دليل واضح على انه جعل الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين الخ تعريفا لمطلق الحكم المأخوذ في تعريف الفقه وسوء ادبه
فكلام المصنف حتى لا دافع له ووجه دفعها ظاهر للمتامل فليتامل قال
قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم الخ اقول يعني ان المصنف قال
في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم ان هذا تعريف للحكم المأخوذ
في تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الآخر
منهم اذا كان هذا تعريفا للحكم اي الحكم المصطلح فعنى الشرعي في تعريف
الفقه ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا للوجوب الاباحة
ونحوه اذ لو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا
على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى واذا كان تعريفا للحكم الشرعي
فعنى الشرعي في قولهم الحكم الشرعي الذي جعلوا في التعريف مع وصفه جعلا
له ما ورد به خطاب الشارع لا يتوقف على الشرع لان المحدود الذي

هو الحكم الشرعي ح يلزم اخص من الحد الذي هو خطاب الله تعالى الآتي
لتناول الحد مثل وجوب الايمان مع ان الحد ورد لا بيتا واضح اي حين
اذ اقيد بالشرعي يبقى الموقوف على الشرع لعدم توقف وجوب الايمان
على الشرع كما سبق قال فالحكم على هذا اسناد امر الي آخر اقول يعني
ان الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يلزم التعريف المذكور
للحكم مرادفا للحكم الشرعي اسناد امر الي آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق الخ
لانه لو اريد ذلك لكان ذكر الشرعية في تعريف الفقه مكررا لما سبق
ان الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير ان يلزم خطاب الله تعالى اه
تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع ليئلا يلزم الجمع بين الحدين
فاذا اريد بمجرد الحكم الخطاب المذكور يلزم ذكر الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب
الشرع ثانيا بالضرورة لانتهائه من الحكم ح اذ لا يمكن ان يراد بالشرعية
الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض ان التعريف بالمعنى
الاعم للحكم الشرعي فربما قيل اذا كان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه بمعنى
الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم المأخوذ في تعريف
الفقه فهذا الشرعي في مفهوم يلزم بمعنى ما ورد به خطاب الشرع وذا لا
لا ينافي ان يكون الشرعية المذكورة في تعريف الفقه صريحا بمعنى المتوقف على
الشرع فلا يلزم التكرار قال والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب
اقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لايراد الاعتراض والا كان
المتبادر من ظاهر كلام المصنف ان يكون استعمال الفقهاء الحكم في ما ثبت بالخطاب
بطريق المجاز وجهه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في
الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا اي مجازا في المفرد دون الاسناد

فانه

فانه ليس مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصلاحيا كما تقرر
في مباحث الحقيقة والمجاز وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر
وهو الحكم اطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول
ههنا اثر الفعل مرتب عليه كالمخلوق فانه اثر الخالق مترتب عليه قال
اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض اقول
حاصل الاعتراض الاول ان هذا تعريف بالمباين لان الحكم المعرف
صفة فعل المكلف والحكما المعرف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلاما
وصفتا متباينتان بالذات وحاصل الجواب الاول عند منع المباينة اي بين المعرف والمعرف
نظرا الى الواقع بناء على الاستعمال وحاصل الثاني منهما نظرا الى الواقع
وثالثهما نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منهما
نظرا الى الواقع بناء على ان الاتحاد بالذات يمنع كون الحكم صفة فعل
المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى
اذا تعلق بجانبين 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 والحكم شيء واحد يعرض له تعلقان
يوصف له بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب
متحدان في الموصوف الذي يقوم به وبهذا معنى قولهم انهما متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب
من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك
في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية وهذا تبين اولا انتفاء
صفة للفعل من المقولة حكم بالاتحاد بالذات واعترض عليه بانه لا يتم

حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم
هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي
المناسب لمعنى المفعول واعلم ان هذه ثلثة ذكرها المحقق عضد الملة
والدين كانه قصد فيها الرد على ابن سينا حيث اطلق القول في الشفا
بان التاثير والتاثر واحد بالذات متغاير بالاعتبار حيث حكم بان
التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد بالذات
متغاير بالاعتبار فليتامل قال الاولى ان المقصود تعريف الحكم المصطلح
اقول اعلم ان الاشاعرة انما اوردوا الحكم في كتبهم لاستمداد الاصول
من الاحكام لكون معرفتها من المبادي التصورية ولذا قال صاحب المنهاج
ولابد للاصولي من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن
الحاجب واما استمداده فمن 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 هو نفسه ثم ان
القائلين بالحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا
عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة اجابوا عنه بتسليم
قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح رحمه الله تعالى سابقا والظاهر ان
مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بانهم بعد ما ذكروا الحكم
لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه بالخطاب القديم كما اعترفوا به
في الجواب عن اعتراض المعتزلة ثم يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلثة المذكورة
ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول



عندهم فان صح هذا بطل ذاك وان صح ذاك بطل هذا واما
الثاني فلانه ان اراد اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا
الى الاصطلاح فلا نم ذلك كيف وقد صرحوا بانه حقيقة فيها بالنظر
اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان اراد انه كذلك بالنظر
الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيدكم ولا يضرنا واما
الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم بمعنى خطاب الله تعالى قديما وقد عرفت
انه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا
يفيد لان التعريف للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف
ليناسب الغرض غايته انه لا يكون حقيقة ولا ضير فيه اذ لا دخل
لها في المقصود فيكون مبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد
بالذات وايضا ان اراد بقوله وليس للفعل منه صفة نفيها حقيقية
كانت او اعتبارية فلا نم ذلك قوله فان 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 اراد به ان ليس له منه صفة حقيقية سلمناه
لكنه لا يفيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال
وهذا السؤال لا يتاتي على مذهب من عرف الحكم هذا التعريف اه
اقول يعني ان السؤال بعدم الانفكاك لا يرد على مذهب الشافعية
لانه انما يرد اذا اعترفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي وبكون
الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما الاول فلانهم
مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله

وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي ثم لا يخفى اني بعد ما علم
ان لاحكام لفعل الصبي شرعا علم ان ليس ههنا الا تعلق الحق بماله
او ذمته وظاهر ان شيئا منهما لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم الصبا
مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل تعلق الحق بالذمة
او المال لا بفعال تعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال
في المال لان منشأه الغفلة عن معنى قوله ثم لا يخفى ثانيا فاندفع به
رد المصنف ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي
وأداء الولي حكم آخر مترتب عليه واما الثاني فنقول هما ايضا بان الصحة
والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل
الماتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه
مخالفا له وظاهر انهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل كما ان الشخص صليا
او تاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز
البيع منها ايضا لان معنى جواز صحة واما معنى كون صلوة مندوبة فهو
ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها فيرجع ايضا الى
الولي فاندفع بعبارة هذا الوجه ورد المصنف اولا بانه لا يصح فيجوز
بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ويامر به رده ايضا
باذكر سوى كونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الظاهر
ان المراد بكون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له كونه كذلك
بالنظر الى الآتي للفعل وذلك لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله
خطاب الشرع كما عرف في الوجه الاول ولعل هذا هو السر في تاخير
التابع رحمة الله تعالى الجواب عن الرد اولا عن الجواب عن الرد ثانيا

وههنا ابحاث الاول ان الآمدي صرح في الاحكام بان الصحة و
الفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا يكون من الاحكام
الشرعية فان قيل قد ذكر ابن الحاجب بانها امور عقلية لان الصحة
اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشرع والبطلان و
الفساد نقيضها قلنا ما ذكره يحقق بعض العبادات وفسادها و
كلامنا في المطلق ومع ذلك ليس بمستقيم كما اشار اليه المحشي لانا بعد
ورود امر الشارع بالصلوة بالتيمم يحتاج في معرفة كونها صحيحة او
غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء او لا الى توقيف من الشارع
لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم للفيرد فاقد الطهورين
والمربوط والاعمى المتحير الذي تحرى له بصير ان في انائين طاهر ونجس
فاختلف تحريهما والبصير المتحير تحرى فيها وبعضها يسقط كصلوة
المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يرد ذلك بمجرد
العمل الثاني ان فيما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة
و الفساد عباديتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين واما مذهب
الفقهاء من الشافعية فهو ان الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء
و الفساد بخلافه صرحوا بذلك في كتبهم وقد عرفت ان الثاني شرعي وان
لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله كما ان الشخص صليا
او تاركا للصلوة انهما ايضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لانهما
حسيان يعرفان بالحس وبين ان يدفع انهما ايضا يعرفان بالعقل
لكن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفساد في العبادات غيرهما
في المعاملات اذ هما في الاولى ما قدمنا وفي الثانية

عبارة عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها وعدمه فلا يصح قوله
ومعنى جواز البيع صحته لانه مبني على الاتحاد كما عرفت في قرع الحائط
ان الصبي يثاب على صلوته ولا يعاقب على تركها الما تقرر عندهم
فلا وجه للتوجيه السادس ان التوجيه الذي فكره مما يدل عليه كون
صلوته مندوبة باحدى الدلالات الثلث فكيف يكون معناه
ذلك والجواب عنهما موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب و
الندب كما انهما يثبتان بامر الشارع كذلك يثبتان بامر غيره كالولي
الامر والمولى ونحو هما ممن اوجب الشارع طاعته الثانية ان الصبي
المميز وان كان بفهم والا بفهم غير المميز غير انه ايضا غير فاهم على الكمال
كما يرشد كامل العقل من وجود الله تعالى فكونه مكلفا مخاطبا مكلف
العباد ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله وغير ذلك
مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنا اهل لفهم خطاب الولي
كما قال فنقول ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع وانما
هو من جهة الولي لقوله ثم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك
لانه يكون الولي وبينهم خطاب بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم
الى هذا كلامه اذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي مثابا
على فعله وكون فعله مندوبا لا تقتضي شيء منهما كونه مأمورا
من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بامر الولي المأمور من قبل
الشارع فكانه قال ومعنى كون صلوة مندوبة كونها مندوبا من قبل
الولي لا الشارع ابتداء فلا يلزم من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال
فان قيل الامر جنبة في الوجوب كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي ان

ان يامر الصبي بالصلوة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلوة
بمقتضى امر الولي الواجب الطاعة بالشرع قلت الامر جنبة الندب
ايضا عند الشافعية كما سيأتي ان شاء الله تعالى في موضعه قوله قال
قال المالك ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس اقول
ذكر في السؤال والجواب بحثا ما في الاول فلانه ساقط على اصله
لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى
لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينتقض الحكم 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 يخطيء
ويصيب اللهم الا ان يقال كونه مظهرا للحكم اعم من ان يكون بحسب
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 فلم لا يجوز ان السؤال غير وارد فيما يثبت بهما لان كلا
منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف
عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع اللواشف
عن ذلك الخطاب وبهذا عدت الثلثة اصولا مطلقة وهو
اصلا من وجه دون وجه كما سيأتي ان شاء الله تعالى قال وكان
ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه اقول يعني ان المصنف
قد تجوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائد

البتة لان فائدته تناسب الان خروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء او التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان حكم الاقتضاء لم يخرج مثل ذلك عند بذلك القيد لتناوله ايضا والافيد خل بقيد او الوضع قال لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية اقول فيه بحث لان عدم خروجه بانا نلتزم اذا لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكانه بنى الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل يقتضيها وظاهر ان ليس العملي ههنا بمعنى العملية في تعريف الفقه لانه انما يجيء وجوب الاستدلال بها والافتاء بموجبها واما بمعنى وجوب الامتثال بها والعمل بموجبها اعم من فعل القلب و الجوارح اذ تلك الادلة لا تقتضي العمل بالجوارح البتة وذلك ظ واما قوله ويمكن ان يقال بعني في جواب قوله ولقائل ان يقول فيرد عليه ان العملية ح ان كانت بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه لتخصيصها باخراج مثل جواز الاجماع و وجوب القياس لم يخرج ايضا وجوب العمل يقتضي الثلثة لما عرفت آنفا وان كانت بالمعنى الاعم فلا يفيد اخراج ما ذكر لاندراجه فيه كما لا يخفى قال وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع اقول هذا رد لكلام المصنف وتقريره ان ما في العبارتين عبارة عن حكم الفعل وقد تقرر عندهم ان لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع فظهر ان كل حكم من احكام افعالهم موقوف على الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب

الشارع



الشارع وما لا يدرك خطاب الشارع في المآل واحدا بالضرورة فلو كان خطاب الله تعالى الخ تفريعا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه على ما زعم المصنف له الحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع او بما لا يدرك لو لا خطاب الشارع فليتأمل فيما ذكرنا فان من غفل عن هذا فقد التزم ما هذي قال واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام اقول يمكن دفعه بان ما ذكر من التواضع والجود ونحوهما وكذا اضدادهما كما يتعلق بالملكات النفسانية والاخلاق الباطنة كذلك يطلق على آثارها التابعة لها من افعال الجوارح فحيث حكم في الاول بان الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير علمية اراد بها تلك الملكات والاخلاق بقرينة قوله تارة اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية واخرى كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك وههنا اراد بها تلك الآثار بقرينة قوله حسن بعض الافعال وقبح بعضها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاولى لا يلزم من المتقدم بل هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة ليست بافعال قال المصطلح بين الشافعية الخ اقول قال الامام في المحصول ان قولنا لا يعلم لوجهين الاول ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا فان ذلك له يسمى فقها وظاهر عبارة مشعر بان ذلك العلم انما لم يجز بذكر لزوم ان يسمى العلم باذكر فقها وهذا غرض عليه المصنف لكن الشارع اخرجها عن الظاهر بان المعنى لا يسمى

بقي ان عدم كون الاوامر الخ فقط هو جهة عدم العلمية بخلاف الثانية لان ذلك العلم لا خروجها لكونها افعالا ظاهرة واما الاخيرة فتبقى ولها ذكر القيد بالمعنى المذكور ولا ينافيه ولا ذهول من المصنف والله اعلم بالصواب

فقهاء لا يدخل فيه سائر الفقه ولا بد منه في اصطلاحهم بقرينة قولهم
به في قيد العملية انه احتراز عن العلم بكثير الاجماع والقياس وخبر الواحد
حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه الدليل
على كون اصطلاحهم ذلك ما ذكره الامام الغزالي في الوسيط والامام
الرازي في المحصول والقاضي البيضاوي في غاية القصوى والعلامة
الشيرازي ومن تبعهم في شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنهاج بانه
ان قولنا المكتسب ادلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم والحج والزكوة مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة ومرادهم
بما اشتهر ما اشتهر فيما بين المجتهدين لان كلا من الضرورة والاستدلال انما
هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غيرهم فمن لم يدرك باذقنا حتى
شنع على الشارح وقصر الاصطلاح على الانام فقد قصر عن درك المرام
وقيل المراد بالمكتسب ما يحتاج في الوصول اليه الى النظر والتأمل
والدراية فيه بان المراد بالاحكام اما الكل الاخير اقول قيل ههنا
قسم آخر محتمل وهو ان يراد ببعض معين ان ليس له نسبة معينة الى الكل
كالعشرة والمائة مثلا وهو باطل لانه مندرج في القسم الرابع لانه
داخل تحت المطلق اذ الاطلاق ليس بقيد هناك فيه فلا يعلم
احكامها جزئيا فجزئيا الى آخره اقول اي لا يعلم حكم كل حادثة معينة من
جزئيات الحوادث بانه الوجوب او الحرمة او غيرهما لانها وان تناهت
في نفسها كما سيجيء لكنها من الكثرة بحيث لا تفي بها القدرة البشرية ولا الكلية
فضلا اي لا يعلم حكم كل حادثة جزئية 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 يتأتى تحصيلها لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا يدخل
تحت الضبط والحصر فلا تتحصل 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 ولا شك ان الجهل بكمية الكل
لهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره
بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه صريحا اتكالا على السبق وبهذا اي با
ستلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور المضافة اليه يظهر انه لا يصح ان
يراد الكثير الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول لانه
انما يعلم بتبيننا اذا علم الكل بان يوجد بالفعل ويدخل تحت الضبط
والحصر بوجه من الوجوه المعتبرة والاحكام ليست كذلك كما عرفت
فاضمحل ما قيل ان الجهل بنصف الشيء لا يستلزم الجهل بالاكثر البتة مما في
مقدار حفظ جعلناه قسمين بالتخيير فانا لا نعلم ان هذا القسم نصفه
بالتعيين وربما يعلم جزما ان هذا القسم اكثر وذلك لان ما ذكره موجود
وداخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما عين فيه من الاحكام ليكون قياسا سها
عليه قياسا مع الفارق قال وههنا بحث هو ان من الاحكام الخ
اقول حاصله ان جعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ
معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد وبالعكس غاية الامر ان يعتبر في الاولى
ضوابط حاصرة لها دون الثانية وبمجرد ذلك لا يتغاير ان بحيث يحكم
حكمها فان ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم ان معرفة جميع الاحكام
اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك

ولا يصح تعليل عدم ارادته به بجواز ان لا يتناهي في نفس الامر بحصل
المقصود في ضمن البعض المذكور قاله قبل لا وجه لالتزام المصنف
ذلك لانه ان اراد بكونها من العموم المصطلح يبقى قوله بعد نفيه و
لا يراد كل واحد منها لان الخاص ينبغي بانتفاء العام وان اراد بالشمول
فعدم تناهي الحوادث كيف لا يتناهي قلت المراد الاول ولا عبث
في كلامه لان الخاص وان كان ينتفي بانتفاء العام لكن اراد الخاص
لا ينتفي بانتفاء اراد العام والمنتفي ههنا هو اراد العام لا هو قوله
والظاهر انه اراد اقول هذا جواب عن البحث باثبات المغايرة بين الكل
وبين كل واحد لصحة التقابل بينهما الاتى في قوله حيث علل الخ فارجع
بحثا وهو ان التعليلين لا دخل لهما في تعيين هذين المعنيين اما الاول
فلان الحوادث الاتية ايضا غير متناهية بقي انها لا تدخل تحت الضبط
والحصر فاوجب ضم الاحكام الماضية الى الاتية واما الثاني فلان الوقوع
والدخول في الوجود على التفصيل الذي يلزم في بعض لا ادري لجواز ان
يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال في الظاهر انه قصد
بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والاتية فقط وبكل واحد
ما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع او لا حيث علل الى اخره لم يرد عليه
شيء قال ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد الى اخره اقول الرد بناء
ان قول المصنف ولا التفويض للكل الخ رد على ابن الحاجب لكنه لوح
في اثناء تقريره الى ان في عبارته تاملا لان المفهوم منها ان يريد ابن
الحاجب بالاحكام التفويض وليس كذلك بل اراد بها المجموع واراد
بالعلم بالمجموع التفويض لذلك وقوله ولما فسر التفويض بكون الشخص اه

اشارة الى ان قول المصنف ولا يراد انه يلزم بحيث الى اخره رد
لتفسير ابن الحاجب التفويض باذعان بوجوه اربعة اجاب الشارح
عن كل منها بلزوم رد الاول والرابع اما رد الاول فبان معنى التفويض
اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يلزم منه كون عدم تيسر
معرفة بعض الاحكام لبعض الشخاص مدة حيوته منافيا له بالمعنى المذكور
بعيدا والمذكور ان في عرض السند لا يصلحان للسندية اما الاول
فلان تعارض الادلة لا ينفي الجهل بالحكم كما ذكره الشارح في بحث
المعارضة والترجيح انه يجوز بحق 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
مما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم ترجيح احد الدليلين واما الثاني فلان المانع
اذا المريزل مدة الحيوة فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام بمثل ذلك المانع
كيف لا يكون منافيا للتفويض المرتب بالمعنى المذكور وما قوله ان معنى
الوجه العقل الخ مرتبط بقوة او الخطاء في الاجتهاد ولا كلام فيه واما
رد الرابع فبان استعمال العلم في الملكة وان كان شائعا لكنه اذا
اطلق ولم يقيد لم يتعلق ولم يقيد حتى اذا ذكر او قدر يتعين معنى
الادراك والتحقيق ان المعنى الحقيقي لفظ العلم هو الادراك ولهذا
المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع
وسيلة اليه في البقاء وهو 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 قرن

بذكر المتعلق بشيئين الاول فان قيل هب ان الملكة لا تراد بالعلم
التي لم يجز ان تراد بالعلم بالاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب نظرا الى الخروج او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان
المجاز لابد له من قرينة تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وههنا
لا وجوه لها ولذا قال المصنف لاد لالة للفظ عليها صلا فان قيل
قد صرح المصنف ههنا بارادة الحقيقي القريب من العلم بالاحكام وقد
قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط فما اراده بها نحن
نريد به ههنا وما اورد علينا ههنا فوارد عليه قلنا الدفع الدفع
قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط ملكة على ما ذكر الشارح
ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فان ذلك من ملكة
الاستنباط حكم كل واحد من الجواهر من ازادتها ولو اراد استنباط الا
الاحكام من ادلتها اخرنا ان مراده بالاحكام البعض ولا فساد ههنا
لانها ليست بفقه بل شرط لتحصيل العلم بالاحكام المذكورة فقها كما تقدم
فتدبر ولا تلتفت الى الغافلين قال تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط
معلوماته اقول يعني ان المصنف لما حكم بان التعريف المنقول
عن الشافعية بعدم تبين المراد منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار
تعريفا ضابطا لها فان الاحكام التي قد ظهر من نزول الوحي بها و
التي انعقد الاجماع عليها امور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه
عبارة عنها غاية الامر شرط اقتدار الملكة به كما سيأتي وهو لا يخرج
المعلومات عن الانضباط قال الا انه يدل على انه اذا ظهر من نزول
الوحي اقول هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة

عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة
بعد اخرى كما هو شان سائر الملكات والمتتبع انما هو بالنظر
الى الافراد الواقعة او الممكنة فلا يليق بمثل الشارح ان يعترض بمثلها
على مثل المصنف واما الجواب بان الكل في قوله بكل الاحكام يراد به
جميع الاحكام وهي جمع محلى باللام فيراد بها الاستغراق المقتضي لشموله
الواحد ايضا فظاهر البطلان لان شموله للواحد ليس حال افراده بل
حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص الجمع المستغرق الى الواحد
كما حققه الشارح رحمه الله في المطول قال احترازا عما نزل به الوحي ولم
يبلغ بعد اقول يعني لم يصل ذلك الوحي الى المجتهد فان ذلك لا يفيد
اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحي اما اذا بلغ اليه
بعد اجتهد فيجب الرجوع اليه اذا خالف ولهذا تسمع كثيرا من المجتهد
انهم رجعوا عن اجتهاد سبق بعد ما بلغ اليهم الحديث قال اي العلم
بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الخ اقول يعني ان لفظ الفقه
عبارة عن العلم بما ذكر مشروطا بكون ذلك العلم مقرونا بالاستنباط ثم
ان اللام في الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية
او الاحكام الاجتهادية مطلقا ففي الاول يكون ضمير 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 سواء كان
الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل

ان يراد به فهم ايا ما من المنصوص للظاهرة الدالة على المراد فيتفق مع الاحكام
القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من المنصوص بطريق
الاجتهاد ﴿ فان قيل المسائل القياسية اقول السؤال موجه
لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي مع ملاحظة ما تقرر ان القياس يظهر
لا يثبت يقتضي ان يكون المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها وليس
الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا يتبين في دفع السؤال المعبر لا يما
ذكره او لان التقييد بكونه لا بتوسط القياس قوله لان الواقع فان ظهوره
للمجتهد الثابت انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع
﴿ ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح اقول
الجواب عن الاول انه ان اراد بالخلو عن التعيين الشخصي فلا نسلم
ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلي يوجد في ضمن افراد فائدة بعلمائه
على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية وان اراد النوعي فلم ناه لكنه
لا يخالف ما نسب الى المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلي واما بدله
بحسب الايام والاعصار فامر ضروري لا بد من الاعتراف به فان بعض
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقيها في وقت نزول
بعض الاحكام بعده فما ذكره المصنف فيكون عالما فقيها بالضرورة وبعد
ما نزل في بعض اخر منها وعلم يتبدل علمه الى الزيادة واذا انتسخ بعض
منها وعلم يتبدل علمه الى النقصان فخروج بعض الاحكام عن المرتبة
وكذلك معروف لا ينكره مشهور لا يستتر واما البحث الثاني
فحاصله ان المصنف لما اعترف في الشرح ان علم المسائل الاجماعية مشروط
الا فرض الرسول لعدم الاجماع في زمنه لو عد انه موجود بالتعريف

العلم بما ظهر نزول الوحي به فغلط ان لم يكن اجماع وبه وبما انتقد عليه
الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه
لان شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول وعدم الاجماع الا بعده
يسوغ ارادة ذلك للغير لا استبعاد والله الهادي الى سبيل
الرشاد واما البحث الثالث فمبناه على ان المراد بالفقه المسائل و
الاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك المراد به النفاهة والاجتهاد
كما عرف به الشارع حيث قال لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخرج
الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضروري كما سبق فلا يبقى جهة
الى ما تكلف بقوله اللهم الا ان يقال كما يجيء واما البحث الرابع فجوابه
منع الحصر المراد ظهوره للمجتهد منه لكن لا بتوسط القياس فظهر
من جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن الاشكال والاختلال
واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان يعلم الى قوله قد لا يعلم الفقيه تلك
مسوقة لبيان قوله قد ظهر نزول الوحي بها وقوله والصحابة الذين
على المستنبطين منهم تلك اخر مستأنف لبيان قوله مع سلامة الاستنباط
قال المصنف واما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه اقول
حاصل السؤال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف الشيء بما بينه لانه
ظني والعلم بيان الظني لانه لا يحتمل النقيض والظني يحتمله وحاصل
الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد اجاب بذلك الشارع رحمه الله عما
بوجهين الاول منهما ضعيف لما سنف ان الاحكام القياسية
يجب خروجها عن الفقه المعرف فكيف لا يشرح العبارة واما
الثاني فقد قيل عليه ان النفي والاثبات من حيث هما هما

وهو نفي النفاهة بالكلية مسألة

سيدان القطع وان كانا قد لا سيدان لعارض ليس بشئ 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 تباين
العلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظي بين ما ذكر وبين المطلق
الشامل للظني لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثاني وحاصل الجواب
الثالث تسليم التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم غير
متعلق الظني وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان صحته على
مذهب المصوبة وبنى الثاني بطريقتي رح الشارح الاول بانه
يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وذلك
باطل يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني والزم
بعلم ثبوته في الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت القطعي
ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وفي كلام الشارح المصنف وغيره
بحث اما في كلام المصنف فلما قد عرفت ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى
في الواقع او في اعتقاد المجتهد والا لم يصح تعريف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الا على مذهب
المصوبة فالمراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى اعم 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 ما لا يخالف ما رآه مجتهدا خر بناء على قولهم بوجود
الحق عنده تعالى والمصوبة يقولون ان كلا منهما حكم تعالى في الواقع
بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى واما في كلام الشارح فلان

فلان حاصل اعتراضه على الاول ان ذلك الاجماع لما كان قطعيا
جزم المجتهد بمقتضاه وافضاه ظنه بوساطة ذلك الجزم الى العلم
بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو
الثاني وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل بموجب الظن ان يجب
عليه الجزم بموجب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمته ما دلت
الامارة على حرمته وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام
وعلة لها فما جعل الفاظ المقصود مثلا علامة عليها واخبارا
لثبوتها فمتى تحقق ظنه بالوجد لان علم قطعا بثبوت ما نيط به اجماعا
بل ضرورة من الدين فقد افضى ظنه الى العلم بالاحكام انفسها فوجب
عليه العمل بموجب ظنه لذلك الجعل ولذا اعترض على الثاني بغير وارد
لان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع
او لا صرح بذلك في حواشي شرح المختصر وبالدليل في قوله بالنظر
الى الدليل ما قاله من المقدمة الاجماعية بقرينة السباق وقد نبهت
في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القرائن بايفيده مما
لو اخبر ذلك بموت ولده مشرف على الموت وانفتح البيدر وطاشت
وخروج الحذرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا
نقطع بصحة ذلك الخبر ويعلم به موت الولد بحيث لو ذلك من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك فظهر مما ذكرنا من تحقيق
الكلام ان ليس ما ذكره البعض غاية ما امكن في هذا المقام قال
والوجه ان يكون متلوا اقول فيه بعد لان الوحي متلوا ان يظهر
ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبد به لا يجوز لجبرائيل ولا للرسول

علیهما السلام ولا یغیرها ویتبدله بما یفید فائدته للزوم عجزه
ومحدثیته وقیل معناه ان یتعلق بتلاوته الاحکام کوجوبها
فی الصلوة وحرمتها فی بعض الاحوال ونحو ذلک وقیل معناه تلاوة
جبرائیل علی الرسول علیهما السلام وتلاوة الرسول علیه السلام علی الامة
قال والا فالسنة اقول ای وان اشارت الی الوحی المتلو سواء کان لفظا
او لا فیدخل فیها فعل الرسول وتقریره کالحدیث وکذا قوله
الآتی والا فالسنة متناولة للکل لان معناه ان لم یتعلق بنظمه
الاعجاز فان عدم تعلق الاعجاز بنظمه اعم من ان یکون له نظم اولا
والدخول فی الاول اظهر قال واما الراجح من قبلنا فبعضها راجع
الی الکتاب اذا قصه الله تعالی بلا انکار وبعضها فی التنازع راجع
الی السنة اذا قصه الرسول علیه السلام بلا انکار فان تلک
التزایع انما یکون منا اذا قصها الله تع علینا او رسوله بلا انکار کما یاتی
فی موضعه ان شاء الله تعالی واما التعامل فراجع الی الاجماع واما قول
الصحابی فالی السنة لان الظاهر فیه السماع وقد قال علیه السلام بایهم
اقتدیتم اهتدیتم فوله ونحو ذلک کالتحری والعمل بالظاهر والاخذ
والاخذ بالاحتیاط والورعة لتطییب القلب فانها ایضا راجعة
الی احدها قال ولذا المقبول نوع استدلال باحد الامور المذکورة
بذلک فی الاحکام اقول قال الآمدی فی اول القاعدة الثانیة
المسمی بالدلیل الشرعی منقسم الی ما هو صحیح فی نفسه ویجب العمل به
ما ظن انه دلیل صحیح ویجب سوی ذلک اما القسم الاول فهو خمسة انواع
وعد الاستدلال خامسها ثم قال کل واحد من هذه الانواع

فقوله دلیل الظهور الحکم الشرعی عند تابه والاصل فیها الکتاب
لانه راجع الی قول الله تعالی المشرع للاحکام والسنة مخبرة عن قوله
تعالی وحکمه ومستند الاجماع راجع الیهما واما القیاس والاستدلال
فحاصله یرجع الی التمسک بقول النص او الاجماع فالنص والاجماع
اصل والقیاس والاستدلال فرع تابع لهما هذا کلامه فانه قبل
فیه تصریح بان الاستدلال کالقیاس فی الاستقلال ولهذا جعل
الاصل الخامس فی القیاس والسادس فی الاستدلال ومقصود التابع
من نقل تصریحه التمسک به فی رجع الاستدلال الی الثلثة قلت یتم
بحمل من ذلک التصریح الاتی الآمدی لما نظر الی الظاهر جعله
مستقلا ومن نظر الی التحقیق یدرجه فیها والناس فیما یستقون
مذاهب شتی قال والخارج بوجوه احدها اقول حاصل الاعتراض الاول
طلب فائدة زائدة فوق ان کان فارغا للثلثة لانه فی الظاهر
مستغنی عنه وحاصل الجواب انها التنبیه علی ان القیاس ضعیف فی معنی
الاصالة لابتنائه علی غیره فلو لم یرد ذلک لزم دخوله فی الاصل
المطلق الکامل فی الاصالة وحاصل السؤال الثانی ان القیاس بالنظر
الی الحکم کالسبب القریب بالنظر الی المسبب وبالنظر الی الادلة کالسبب
البعید فلما ان السبب القریب لشیوع کونه مستتبعا للبعید اولی
باطلاق اسم السبب علیه من البعید وکذا القیاس اولی باطلاق الاصل
علیه من غیره فکیف المرجحیة والتفصیل وحاصل الجواب ان قیاس
القیاس علی السبب القریب قیاس مع الفارق فان السبب القریب هو
المؤثر فرعه فیلزم اولویة بالسببیة والقیاس لیس کذلک لجواز ان یکون فرعه

قال الاقوی فی الاحکام القسم الاول فعلی هذا یکون الحصر باعتبار ان ما ذکر فی انواع فالنظر المتعلق بها من حیث هو متحقق بکل واحد منها بخصوصه ومن حیث هو مشترک بینها فالنظر الاول یرجع الیها اصلا والثانی الی الاصول

عدم التحريم تحريما لما حرم اولى بالاصالة بل هو مظهر له كما مر اشارة
قال وكيف يتصور ذلك في عديم الماهيات الحقيقية اقول يعني
ان الماهيات الحقيقية لا يتصور فيها التفاوت بالنظر الى افرادها
وافرادها بالاولوية والاقدمية وبخو ذلك لما ثبت في موضعه
انها متساوية لا يتصور فيها التشكيك فلو تفاوت لزم كونها
مشككة قال ولو سلم لزوم ذلك في كل قسم اه اقول قيل انما لم
يتعرض للجواب المنال بانا نمنع الكلية لانه يمكن ان يقال الدلالة ملخوذة
في الكلية ودلالة الحرف على معناه قصور وضعف للوضع بالغير
فكان الحرف قسما ضعيفا قال وقد يجاب بان الاجماع يثبت
امرا زائدا اقول اعترض عليه بان العام المخصوص والآية المأولة
واخبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليست بقطعية و
والقياس جملة منصوصة قطعي واجيب بان الاصل في الثلثة القطع
وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل قال
المصنف ما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة
اقول فيه بحث لانها لو ثبت بالقياس لوجب ان لا يكون محرمة قبل
نزول هذه الاية والحال انها محرمة قبل بعث الرسول عليه السلام بما ورد
في حق قوم لوط عليه السلام غاية ما في الباب انه موافق له وقد تقرر
في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي اخذه منه قال المصنف
واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظير اه اقول انما قال ههنا
اورد وادرد ما سيق من النظير لورود مناقشة ظاهرة ههنا بانا
لا نسلم القياس والاجماع 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 للوطء داعيا الى الوطي فلان
تحرم بالوطي اولى فالمثال الخالي عن المناقشة بسقوط بعض منافع
المغصوب عليه انها غير محترمة قياسا على سقوط بعض منافع البدن
في ولد المغرور قال بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص
اقول لاخفاء في تقرره سابقا لكن لما قال بعده واصول الفقه
الكتاب اه تخلل في البين ما يورث الاشتباه فاحتاج الى الاقتفاء
دفعاله قال والتوصل الترتب مستفاد من الباء السببية اقول
يريد بيان ان قول المصنف الترجمة توصلا وتبانا خرج مما في المتن
من الباء السببية واطلاق التوصل لا الرد عليه بان قوله في الترجمة
توصلا وتبانا غير محتاج اليه كما توهم فان مطلق لا يشتبه على احد
قال بل تعلق بكل من اعماله اه اقول في العبارة مناقشة وهي انه اذا
تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد
حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله ليستنبط من
عند الحاجة الخ معنى لان الظاهر ان ما رجع اليه ضمير ليستنبط و
المشار اليه بذلك الحكم قوة حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه
بكل من اعماله العام فحق العبارة ان يجعل هذا منوط بدليل يخصه
ثم قوله بعضه ليستنبط منه عند الحاجة قال ولقائل ان يمنع كون
قوله عما يتوصل بها الى النفقه اقول فان معنى التوصل بها الى
النفقه توصلا وتبانا جعلها احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
واي شيء من مسائل علم الخلاف يقع احدى مقدمتيه بلا خلاف وفي اطلاق

التوصل القريب على هذا المعنى بحث سنبينه عليه ان شاء الله تعالى قال
والدليل لا محالة يتالف عن مقدمتين اقول اراد بالدليل الاقتراني
ولم يذكر الاستثنائي لندرته بالنسبة الى الاقتراني سيما في الاستدلال
الفقهي فان الاستثنائي المنفصل نادر بالنسبة الى الاستثنائي المتصل
ولهذا لم يذكره المصنف ههنا ولا ابن الحاجب في المختصر لانه لما كان
طريقا مستعارا لا باشا جاز ان يتعرض له على وجه الاقتصار فنقول القياس
اما اقتراني او استثنائي لانه اما ان لا يلزم الملزوم منه ولا نقيضه فهذا
مذكور فيه بالفعل او يلزم والاول الاقتراني والثاني الاستثنائي
وهذا فرق الاول ما يلزم بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل ويسمى
المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا
والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط بعد كون النسبة بين المقدم
والتالي كلية دائمة ان يلزم في الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم
فلازمه عين التالي واما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى
احدهما جاز وجود الملزوم مع عدم اللازم فانه يبطل كونه لازما
مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه لبس
بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي و
ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في
المثال المذكور الضرب الثاني ما يلزم بغير شرط ويسمى استثنائيا
منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافي بين امرين وح يلزم
من وجوده عدم ذلك ومن وجود ذلك عدمه هذا اذ لولا
ذلك والغرض انه لا لزوم حينئذ جاز ان احدهما لا يستلزم الاخر

ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانه انما يلزم بالملزوم على
اللازم فلا تتم دعوة التنافي ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيا
وفي كل تنافي لازمان فذلك اربع نتايج يلزم باعتبار التنافي
اثباتا ان يلزم وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الاخر فيلزم من استثناء
كل واحد نقيض الاخر وباعتبار التنافي نفيا ان يلزم عدم كل واحد
منهما مستلزما لوجود الاخر فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الاخر
فتحي 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 استثناء عين
كل نقيض الاخر ومن الاخر ان اي لا يلزم استثناء نقيض كل عين الاخر وهو
ظاهر مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان
فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او ليس بحيوان فهو جماد
لم يلتئم له ما لجواز استثناء هما معا في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا
لزم الاخران اي من استثناء نقيض كل عين الاخر ومن الاولين اي لا يلزم
من استثناء عين كل نقيض الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما لا رجل او لا امراة
اذ لا تنتفيان والا كان رجلا وامراة لان يجتمعان كالشجر لكنه ليس
برجل فهو لا امراة وليس بلا امراة فهو لا رجل ولو قلت لكنه لا امراة
فليس لا رجلا او لا رجل فليس لا امراة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر
قال وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليحرز الغلط
الفتحي من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه اقول
هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما 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 كلها تحت العلم بالقاعدة
اقول من الامور المغروزة والقضايا المسلمة ان امر العلم لا يطلق حقيقة الا
على القواعد واوامرها او المكنة الحاصلة من اوامرها بعد اخرى
فعلى هذا الكبرى من القواعد التعريف انما هو قواعد العلم على
الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم ان يكون كل ما هو من قواعد
الاصول صالحة لان يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وعلى ما ذكره
المصنف والشارح رحمهما الله تعالى المراد بها القواعد المخصوصة
والصفة مخصصة لا كاشفة ولهذا ولما سبق من اطلاق الموصل
القريب على احد هي المقدمتين عدلت عن هذا التعريف واخترت
تعريفا آخر فمرقاة الاصول قال يعني بشرط ذلك فيما سبق منه
اجتهاد او راء اقول اراد به اجتهاد او راء مختلف بحيث يحصل من المجموع
اجماع مركب فانها اذا لم تختلف يلزم فحكم رأي واحد ووجد استفا
من عبارة المصنف انه قال اولا ويجوز القياس قد ادى اليه رأي مجتهد
ثم قال حتى لو خالف اجماع المجتهدين فهم من الثاني ان المراد بالاول
ذلك فبطل ما قيل لا نسلم انه لو لم يجز القياس ما ادى اليه رأي مجتهد في
الصورة المذكورة ايضا بل يلزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع اجتهاد او راء
بعض علماء عصر والجزم للبعض الاخر في هذه المسئلة اجتهاد لا موافقا ولا
مخالفا فلم يتحقق الاجماع فجاز ان يقع بعد ذلك قياس لم يؤد اليه
رأي مجتهد لا يخالفه وكذا ما قيل او راء ينحصر هذا ان القياس اذا ادى اليه



رأي مجتهد سابقا لا يجوز مخالفته لاجماع وهذا ليس على اطلاقه
لجواز ان يقع من مجتهد رأي ثم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الرأي
ثم يقع قياس موافقا للرأي الاول وهذا القياس مما ادى اليه رأي مجتهد
مع صحته لمخالفة الاجماع فبزيادة هذا القيد ايضا لم يتم المقصود وقد
اندفع ما ذكرنا لا يجيء على المثال قال المصروف قولنا على وجه التحقيق
لا ينافي هذا المعنى اقول لما عم الموصل للمجتهد والمقلد وكان
الظاهر التحقيق ان يجعل مقابلا للتقليد اراد ان يدفع بان التحقيق
المذكور ههنا لا ينافي التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد ان
يتقلد مجتهدا بعد ذلك المقلد حقيقة رأي ذلك المجتهد قال
المصنف هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اقول يعني انا
ذكرنا بقولنا ثم اعلم ان لكل دليل من الشرائط والقيود المعتبرة في
القضية الواقعة كبرى او ملازمة انما هو بالنظر الى الدليل كما عرفت
انما بالنظر الى المدلول وهو الحكم الشرعي فان القضية المذكورة وهي
الواقعة كبرى او ملازمة انما يلزم اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم
الكلي فيه كالوجوب وغيره وانواع الحكم الوضعي كالعلية وغيرها فقوله
ثم الباحث المتعلق بالمحكوم به مبتدأ جزء ما يندرج ولذا قال له
ثم الباحث المتعلق بالمحكوم عليه مبتدأ وقوله مندرج جزء وقد
يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم وقوله مما يندرج بيان
لنحو ذلك وليس كذلك قال اذ لا بحث في العلم عن نفس الموضوع
بل عن احواله الخ اقول وذلك لان البحث كما مر في موضوعه
عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يلزم البحث عن نفس الموضوع

معنى قال او بواسطة امر اعم منه داخل فيه الخ اقول عده من الاعراض الذاتية مما ذهب اليه بعض المتاخرين من المتكلمين ورده المحققون منهم بان الاعراض التي تعرض الموضوع خارجة عن ان تفيده اثرا من الآثار المطلوبة له اذ تلك الآثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه وايضا التمثيل لما يلحق الشيء لذاته بالادراك للانسان ليس بمستقيم لان مثال ما يلحق الشيء لجزئه المساوي فالمختار ما ذكرناه في شرح مرقاة الوصول ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق او في الوجود فان البياض للجسم اذا قام به مساويا له في الوجود ووجد له عارضا وقد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم كالتعلم للانسان فانه لكل من جزئه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب الرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة اذ لا بحث عنها في العلم قال والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم اقول اعلم ان كلا من الموضوع وانواعه واعراضه الذاتية وانواعها اذا اعتبر الحمل عليه قد يؤخذ مطلقا وقد يؤخذ مقيدا بقيد والشارح رحمه الله تعالى انما تعرض للمطلق وامثلته وقد اوردنا امامع امثلتها في شرح المرآة فمن اراد فليراجع ثمة قال قلت لان المقصود بالجزء

بالمظان الغنى عن التنبيهات اقول فان قيل فيه تسليم ان اثبات حجية الاجماع من مسائل الاصول فهو مخالف لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام اه حيث قال وسيجيء اعتقادية واصلية تعلم الاجماع حجة والايمان واجبا فانه يقتضي ان يكون ذلك من مسائل الكلام قلت ما ذكر هناك هو حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام او العقائد ولا شك ان نظري محض معدود من مسائل الكلام وهذا اطلقه وجعله مقرونا بوجوب الايمان وما ذكر ههنا اثباته للاحكام خاصة وهو عملي ولهذا ذكر الاثبات وقيده بكونه للاحكام وجعله مقرونا بالعناس فلا مخالفة بين الكلامين قال لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام اقول نقل عن الشارح طاب الله تعالى ثراه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل الباحث 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 الباحث 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 اراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو اني اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشتهار النسخ وكثرتها لالحقته بالكتاب قال لانا رجعنا

الادلة بالتعميم ﻫ اقول رجع بجون لازما ومتعديا بمصدر الاول
الرجوع والثاني الوجع الاول كقوله تع حكاية ارجعوا الي
ابيكم والثاني كقوله تع فان رجعك الله وقوله تع فرجعناك الي
امك وما نحن فيه من هذا القبيل ﻫ قال هذا كلام لا حاصل له ﻫ
اقول هذا كلام له حاصل يحتاج الى الوقوف عليه موقوف
على امعان النظر الكامل فلنوضح كلام التوضيح ملوحا الى ضعف
كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
اراد المصنف بقوله فان اريد بالحكم ﻫ تحقيق قوله في التن عما
يثبت بهذه الادلة وهو الحكم باراد الاشكال عليه بتردد فعه
وتقرير الاشكال انه ان اريد بالحكم بعض الخطاب فلا يصح قوله يثبت
بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين ان يراد
بالحكم علمه ولا استحالة في ثبوت علم القديم بها وان اريد اثر الخطاب
فقوله يثبت بهذه الادلة صحيح فما سوى القياس دونه لما اشتهر
ان ما سواه مثبت للحكم وهو مظهر له لا مثبت بل مثبت غلبة
ظنا بالحكم ومظهر منه ان المراد باثبات القياس في الوجهين
اثبات غلبة الظن فحينئذ يلزم الاشكال بان اللفظ الواحد
وهو علم الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراد به المعنى
الحقيقي وهو الاعتقاد الجازم في الاول ومن الثبوت
في الثاني والمجازي معا وهو غلبة الظن في الوجهين وتقرير
دفعه انا نريد في كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم اثبات
العلم به اعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن اما في الاول

فلان

فلان قدم الحكم لما منع حمل الثبات على ظاهره احتج الي تقدير مضاف
مناسب وهو العلم التام لاعتقاد الجازم وغلبة الظن ولما
في الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم يعني اثر
الخطاب افاد علمها علمه كما افاد ثبوتها ثبوته لان الاولي يستلزم ذلك
كما في العلل الخارجية فلا ريب لحكم على وصف الدليلية اعتبر العلم
وعمم ليشمل الادلة باسرها ﻫ قال هذه ثلثة مباحث في الموضوع او
اورد تا مخالفا لجمهور المحققين اقول اعلم ان المصنف برد الله مضجعه
وجعل الفردوس مثواه ومرجعه اورد بقلم الصائب
ورايه الثاقب ثلثة مباحث مخالفا للمشهور ومنافيا لما تقرر
عند الجمهور يتعجب منها المتامل فيها والناظر ويجر لديه الوقوف
عليها البادي والباقر اذ لم يظن ان احدا يبلغ هذا الامر من التحقيق
او يشرا يسلك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع
العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المجموع عند اي مرجع محمولات
المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون الموضوع
التي لها دخل في المجموع عند وصف راجعة في الحقيقة اليه بعضها بانها شيا ما اخذ
المضافين وبعضها بانها شيا ما عن الاخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي
المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزء موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها
العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى
تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده على ما سياتي
وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل

بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لايخفى ثم ان المحمولات اذا كانت
راجعة الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع البتة مع اتحاد
العلم والاضافة بتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما
انها اذا رجعت الى تلك الاضافة بتعدد الموضوع فلان الاعراض
اللازمة لاحد المتضايفين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر
بالنوع تغاير المتكررات بالضرورة ولاوجه لرجع احديهما الى الاخرى
بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة
وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لايخفى على الناظر المتامل واما
اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ناخذ الفصل الداخل في حقيقة
المسائل وهو المميز عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين
لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد ذلك الجزئيين اما المحمول فظاهر
واما الموضوع فلان مرادنا بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف
عدمه لا مجرد ما قررناه كما يشهد به عبارته هنا وفي المبحث الثالث
كما سيظهر هناك ان شاء الله تعالى ولاشك ان الاضافة الجامعة
بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحد المسائل
فيتحد العلم بالضرورة واما عدم تعدد الموضوع على اتقدير الثاني
التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع
او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي والاخير باطل بالاجماع
وكذا الثاني والثالث عند المصنف اما الاول فلان الامور المتعددة
اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع
كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشخيصات المميز عنها في الهندسة

من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية
والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد
عن الخيال وادراك البرهان على نحو الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد
عن الخيال في غاية الاشكال وعلى نحوها للموضوعات بناء على الاربع
اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على الاطلاق اقاموا انواع موضوع
الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم
التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك
في العرضي المطلق لا يفيد في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة
باعتبار تعدد موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية
والاشتراك في العرضي الخاص نوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان
مثلا لا يشترط والاتحاد في المبحث في الطلب عن احوال الادلة
والاعدية ونحو ذلك لانها لاتشارك البدن فيها بل في الانتساب
اليها كما ذكرنا سر صحة التقسيمات واعتبارها بهما لا يوجب الانضباط
لانه فضلا عن ان يتحد جميع علوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ
باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر
فيها لاحترازه عن الحكاية في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد
الموضوع على تعدد ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ غير اختلافه
الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف في العلم ولان تعدد
الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسياتي
ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد بحسب لا تعدد العلم
وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا فظهر

لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى بالتردد فانا نختار ان
المراد عدم تناسبها الشارح لكن لا مطلقا بل تناسبا ناشئا مستندا
به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولاتها اذ اتحاد الموضوع او
تجانسها ان كان البحث عنه في الحقيقة ذلك الجنس واتحاد الموضوع
كما في البحث الثالث او كان البحث عن الاضافة اذ بقدر حيثية
اذا تعدد ولم يكن البحث عن الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ
لم يوجد حينئذ اشتراك المسائل في واحد من الجزئي الموضوع والمحمول
لما عرفت انفا فيختلف المسائل فقط فيختلف العلم ضرورة وهو معنى
قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما اعتراضه بالنزاع
المنافقة له من المصنف حيث جاز الادلة موضوع الاصول كما احتمل
مع ان كلا منهما امور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور و
التصديق فانه قائل بانهما موضوع المنطوق مع استغناء الاضافة بينهما
فغالطة بخروجه في جميع موضوعات العلوم فيقال مثله لا يجوز ان
يكون العلم موضوع النحو اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية
لمفهوم مقابل له صدقا عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان
يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وحلها انها من باب
اشتباه العارض بالموضوعي والتباين الكلي بجزئيته فان الموضوع
معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئيات غير
متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاثر
وموضوع المنطوق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والكوني
الذي حقيقة لزوله مواثبات الحكم الشرعي والكائن الابضا

الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة بمحولات المسائل فيها
فراجعة الى الاثبات والايمان فلتتامل واعلم ان قول المصنف
ويجوز بحسب العوارض يبغي ان يكون حالا على التشذوذ كما قيل في قوله
يجوز دراهم مائة وقد عرفت واصل وجهه اذ له يجوز ان يعطف
على كان في قوله كان اضافة شيء اذ لو كان لوجب جزمه
ولا يجوز ان يكون معترضا اذ المقصود من ذكره تنبيه بحسب المجموع
اضافة يجوز بحسب العوارض تاثيرا احدهما وبعضها عن الاخر ليصح
تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد
يكون بلفظ قد وهو سهو لانه حينئذ يجوز وانفاء بين الشرط وهو
قوله وان كان وجزاءه وهو قوله فموضوع هذا العلم الخ الكافي
لبيان ان بعض تلك العوارض قد يكون تاثيرا عن احد المضافين وبعضها
عن الاخر وقد لا يكون كذلك وليس كذلك له سئلن اما ان يكون
موضوع المنطوق الموصل والموصل اليه جميعا وقدم القسم
سابقا بان موضوع المنطوق العلومات التصورية والتصديقية
والبحث عن الماهيات يذكر على سبيل التبعية فظهر من هذا ضعف
ما قال في فصول البدايع نقلا عن المكشف وقيل له يجوز ان يكون
البحث عن اضافة شيء والا له اختلف المسائل فاختلف العلم
كما قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف و
المقدار اما اذا كان اضافة شيء الى آخر كما له يصير المنطوق
والاثبات ههنا فجاز ان يكون تلك المضافين فان المكشف بعد
ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك واما جعل الاصول

ملزومة فى قرن المنطوق حيث قال كما ان فى الاصول يبحث عن اثبات
الادلة للحكم وفى المنطوق يبحث عن ايصال مقصود او تصديق اى
مقصود او تصديق فلا ينافى ما ذكرنا لان الغرض فيه مجرد التمثيل
للعرض المبحوث عنه اضافة شيئ الى آخر له التسوية بينهما مطلقا تمنع ان
الاضافة المعرفة فى قوله وان لم يعبر المبحوث عنه الاضافة اشارة الى
اضافة سابقة مفيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشيا عن
احد المضافين وبعضها عن الامر المضاف اما باقتضاء الاضافة
اصلا او اقتضاء قيدها فلا حاجة الى ان يقول بعده او
كان المبحوث عنه الاضافة ويجوز جمع العوارض ناشيا عن احد
المضافين كما توهم قال وسيجئ انه قد يذكر الحيثية فى الموضوع
وله معنيان اقول هذا هو المبحث الثانى وحاصله ان
الحيثية تكون تارة جزء من الموضوع بمعنى انها تعتبر فى الوصف
العنوانى بحيث يكون بعض العوارض الاحقة له باعتبار اتصافه
بذلك الوصف كما فى فهم موضوع الالهى الباحث عن احوال
الموجودات المجردة اى عن الوجود المخصص له المجرد عن المادة من
الموجود من حيث انه موجود فان الوجود داخل فى الوصف
العنوانى بحيث لا يبحث عن العوارض الاحقة للموجود الا
باعتبار اتصافه به ويكون تارة بيانا للنوع الغرضى الذاتى
المبحوث عنه اذ قد يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة ونحن نبحث
فى علم عن نوع منها وانما قلت ههنا على البيان دون
الجزئية كما فى القول اذ لو كانت كذلك لصح ان يبحث عنها

فى العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتى و
المفهوم من كلام القوم ان يكون قيدا فى الموضوع حيث يقولون
ان قيد الحيثية قد يكون كذا الى غير ذلك من عباراتهم تدل على
التقييد به فاعترض الشارح بانا لا نسلم انها فى الاول جزء من
الموضوع اذ لا يجوز ان يكون قيدا للموضوع بيانا وبناء على هذا
لو جعلناها فى القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع من حيث هو
هو موضوع كما هو المتبادر من كلام القوم لم يجز ايضا لما فرعته
المصنف من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلتزم ما لزمه
من تخدد وتشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار
اذ يحصل الامتياز حينئذ بالثانى والجواب عن ان كونها جزءا
من الموضوع سيما بالمعنى الذى ذكرنا لا ينافى كونها قيدا
للموضوعية كما ان كون كل من الحيوان والناطق جزء الانسان
لا ينافى قيدية الانسانية نعم انه لو جعل بناء جواز قيديتها
فى الثانى على جواز قيديتها فى الاول لاستلزم فساد
فى الثانى دون الاول وهو مورد الاشكال المشهور الذى
يحتاج فى دفعه الى التكلف لان مراده عدم قيدية الاعراض
المبحوث عنها فاذا انتفت انتفى بالمرة واما ما ذكر من لزوم
تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار فمما تفرد
عند المصنف التزامه فليتفهم من الشارح المحقق وما ذكر
فى البحث الثالث من الاشكال فسيبين هناك ما فيه من الاختلال
ان شاء الله تعالى قال فى فصول البدائع يرد على الاول

يعنى كون الحيثية جزء من الموضوع وجهان الاول ان موضوع
الالهى ليس مركبا من الوجود ولبس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ
ليس المجموع امرا محققا حتى يبحث عن احواله فى اعلى العلوم
الحقيقية و الثانى انه لو سلم ان الوجود جزء الموضوع لا يلزم من عدم كون الوجود جهة
البحث ان يكون جزء الجواز ان يكون قيدا خارجيا معتبرا فى البحث
وذلك هو الحق واورد على الثانى ان الحيثية لو كانت
بيانا لاعراض البحث عنها والاعراض يبحث عنها من تلك الحيثية
يلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم سبب الحوق عليه وفيه
بحث اما اولا فلانه ان اراد بالوجود مجرد معروضيته للوجود فلا
وجه لمنع كون المركب منه ومن الوجود موضوعا الالهى لان البحث
انما هو عن اعراض له تلحقه اتفاقا وان اراد به المتصف بالوجود
بالفعل سلمنا ان موضوعه الالهى ليس المركب منه ومن الوجود لكن
الغائيين يجوز ان موضوعه الوجود لا يريد به هذا المعنى بل معروضية
الوجود فقط لا يقال المراد بالوجود ان كان ما صدق عليه
فلا نسلم ان الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان مفهومه
فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر انا نقول
نختار الاول وندفع المنع بامر ان المراد بجزئيته منه اعتبار فى
الوصف العنوانى فلا اشكال واما ثانيا فلانه ورد على كلام
الشارع وارد على قوله واكله انه لو لم يتم الجزء ولا حاجة الى الاعادة
واما ثالثا فلان المراد المذكور ليس على اكثر تحقيقه ولهذا
قال الشارع ثم يرد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على

على ورود على اعتبار القيدية دون البيان للعرض الذاتى
كما لا يخفى على الناظر المتامل والمشهور الجواب بان المراد
ذكره صاحب المحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم فى مثل قولهم موضوع
علم السماء من الطبيعى اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره
بحيثية استعداد الطبيعة وان امكن تاويله بجعل الطبيعة على تاثيرا
ولهذا لم يتعرض له الشارح بل اراد ان يذكر جوابا صوابا فقال والتحقيق
ان الموضوع لما كان عبارة الخ وتلخيص ان الحيثية انما يجب ان لا يكون
من الاعراض المبحوث عنها فى العلم اذا وجب ان يكون لحوق جميع العوارض
للموضوع بواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها ان
يلاحظ معناها فى جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الحيثية او امرا
آخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى يتقيد موضوع الاصول بانه حكم الشرعى
ان يعتبر فى مباحثه معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم
الشرعى او امرا آخر يعتبر فيه هو كقولنا الاستثناء نظام بالباقى بعد الثنيا
فانه باق الى ان الكلام الذى فيه الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى
المستثنى مع السكوت عن خبر المستثنى وكذا الحال فى نظائره من مسائل الا
الاصول قال فى فصول البدايع والحق من الجوابين ان حيثية الصحة مثلا
اعتبارية واعتبار غيرها وليست علة للحوق قابل لحملها بحيث ان السؤال
انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما اضيفت اليه بان كانت مثلا عين
الصحة والحق فرق بينهما وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارية
ولا شك ان اعتبار الشئ غير ذلك الشئ فسبب لحوق العرض هو الاول
فالعرض الاخير سواء كان فيه اشكال والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا

فليست سببا للحوقها في نفس الامر لما بيناه من ان حصولها للموضوع غاية
داع الى البحث عنها وقد بحث له مبني على المغايرة بين الجنس والصحة
وقد صرح المحقق بان اضافتها اليها والى امثالها بيانية فليتامل
قال ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد الخ اقول هذا هو البحث
الثالث وحاصله ان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد
بالذات والاعتبار جايز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد
اعراض ذاتية مختلفة بالنوع بحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن
نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها واذا اخذ الموضوع بالذات
والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب اختلافها
وهي كما تتحد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم
سواء كان واحدا حقيقيا او متعددا بجمعه الاضافة كما سبق وتختلف
باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد بجمعه الاضافة كذلك
تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الى نوع من الاعراض الذاتية اذا 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
ذلك الجنس لا ان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع والمحمول
بمعنى عدم اختلافهما كما سبق بخلاف اختلافها اذ يكفي فيه اختلاف
احدهما وهو ظاهر وبالجملة لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع
الى اتحاد العلوم واختلافها فكما يصح ان يتمايز العلوم بحسب
تمايز الموضوعات فكذا يصح ان يتمايز المحمولات وان اريد ان الاصطلاح
جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مضايقة في ذلك

واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي
البسائط من الاقلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم ومباحث الفلكيات
والعنصريات من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض
له جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع
كل منهما اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن اشكالها
وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف
محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعترض
عليه الشارح بوجوه ثلثة اما الاول فظاهر وجوابه ايضا
ظاهر مما سبق واما الثاني فحاصله ان الموضوعات تمتاز
معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فلا يتم
للتمايز بها الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه
اصل المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع
وانما المجهول انتساب تفاصيله الى الموضوع وهو لا يتأتى
امتيازه في نفسه الذي هو المقصود واما الثالث فحاصله
ان الامتياز بالمحمول لو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عند
الفقيه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة
ونحوهما وليس فليس وجوابه ان تنوع الاعراض انما يقتضي
اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث
كاحوال الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق
واما اذا اشتركت فيه كالرفع والنصب والجر والجزم الثابتة

في الاعراب فيجب الاتحاد وسره ان العرض الذاتي في الحقيقة
ذلك الجنس فاذا وجد يتحد العرض الذاتي فيتحد العلم واذا
لم يوجد يتغير كل من الانواع اعراضا ذاتيا فيختلف المحمولات
فتختلف المسائل فيختلف العلوم ونظيره ما سبق في الموضوع
ان الاشياء المتشتتة اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة
ذلك الذاتي فجاز ان هذا الجنس قد يكون شمولة له فراد الموضوع
على الاطلاق كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم السماء والعالم
وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون مع ما تقابله شاملين لها
ومختصين بها كالاعراب والبناء في النحو والحركة والسكون في
الحكمة الطبيعية والصحة والمرض في الطب وقد تلخص في جميع
هذه المباحث الثلاثة ان الموضوع اما واحد بالنوع فالعرض
الذاتي الذي هو مرجع محمولات المسائل يجب ان يكون واحدا
بالجنس هو الاضافة له نوعان مما عرضا المضافين وبايزا آبي
ذا الجانبين مزاله خلاف والاشتراك من قصر النظر على الظواهر
وترك التعمق والتدقيق ومن استقرا احوال العلوم حق الاستقراء
وجدها ترجع الى ما ذكرنا وتعرى ان لتدقيق ما مسه خاطر ابن
سينا وارسطاطاليس واطنب الشفاء ولا يخفى على اللبيب المنصف
ان هذا التدقيق وان ظهر على المنصف لكن التعرف الوقوف على مرامه
وجيد وفي توجيه كلامه بالتحقيق فريد قال وكان ينبغي ان يتعرض
اقول يبغي المدعي ههنا شيئان الاول اثبات عرض ذاتي واحد
للواحد المختلف والثاني اثبات عرض ذاتي له تغاير الاول بالنوع



بالنوع ولابد في اثبات كل منهما من التعرض لاحتياج الى امر منفصل
وقد اخطأ من حمل عبارته على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله
ولانه يلزم عطفا على مضمون قوله السابق وان كان لغيره يتكلم في
ذلك الغير حتى ينتهي التعس في المبدأ ثم قال ويمكن ان يجعل هذا
مختصا بالمحمولات وترك التعرض له في الاول مع كونه واجبا ايضا و
الجواب عن قوله ولانه يلزم نظر اني كلا الوجهين ولهذا اخر
عنهما وغير الاسلوب وانما فعله كذلك رد ما لاختصار كما هو دأبه
من الاكتفاء بالاشارة الخفية في بيان الغوامض الابية فكانه قال و
لانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف باذكرنا في الوجهين يلزم استكماله
عن غيره وما قيل في جواب عن ان العارض للشيء لا يمكن ان يكون
له مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن المباين محمولا
فليس يوثر في جعل امر آخر محمولا والمثال المورد في بعض الكتب
لهذا ان الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لتعرضها
بالمجاورة والمجاورة ليست ببينة للماء ليحمول عليه فيقال الماء حار
لانه مجاور للنار له زمنا ما الغفلة عن القواعد فان الواسطة
لا يلزم ان تكون محمولة فانهم صرحوا بان الابيض محمول على الجسم بوسط
حمله على السطح المباين له فان قيل الواسطة هو السطح والسطح مشتمل
على التمثيل اجيب بانه ان اريد بالسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم
بعينه وان اريد مفهومه فليس المباين عارضا له بل السطح الموجود
في الخارج فهو الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة
على تقدير التعرض هي المجاورة وهي ليست بمحمولة على الماء وانما المحمول

عليه هو المجاور ولاشك ان ما صدق هو عليه غير الماء في الخارج
له واسطة بينه وبين الماء وهو مفهومه وان كان مغايرا له لكنه ليس
واسطة بينهما ايضا والحجاب يدفي محمولية المصدر وبذكر محمولية ما
اشتق منه فتم المثال المورد غير سديد لكن لوجه اخر مذكور في كتب
المنطق فمن اراده فليراجع ثمة قال قلت الاولى بواسطة العرض الذاتي
الاول اول هذا جواب عن الاخير اعني المنع وقوله والصفات المعدة
الخ جواب عن التسليم قال في وضع الكتاب اي مقاصده على قسمين اقول
فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ
الدالة على تلك المقاصد لان المراد بوضعه على قسمين جعله قسمين فيهما
نفس الكتاب فكما ان الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا اقسامه كما صرح
بذلك في شرح المفتاح فالاولى ان يقال اراد بالكتاب سوى المقدمة
من الالفاظ كما ان المقدمة كذلك ويحذف ما بعد القرائن عنها واراد
الفاء التعقيبية بعدها قرينة على ذلك الا انه اتى بها نظرا الى علاقة
قوية بين الالفاظ والمعاني وامره بين **الترجمتين الاولى في**
**الكتاب** قال وهو في اللغة اسم للمكتوب فان قيل فينبغي
ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة الى انه من اسماء
المشبهة بالصفة كالهدية والهمام لا من الصفات كالمكتوب
ونحوه وسيأتي تمام تحقيقه في آخر تقسيم اللفظ ان شاء الله تعالى غلب
في عرف على كتاب الله تعالى اقول المفهوم من اطلاق كتاب الله
ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله الآتي ثم كل من الكتاب
والقرآن الخ ومن قوله في آخر الكلام فان قيل فالكتاب بالمعنى الذي

بل يصح تفسيره بالقرآن ان يكون المراد بكتاب الله نفس مجموع ما بين
الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مصطلح
الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليتأمل هذا على ذكرتك
فانه نافع فيما سيأتي ان شاء الله تعالى قال والقرآن في اللغة مصدر
بمعنى القراءة اقول فان قيل كما ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة
كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع يسمى به المفعول للمبالغة
صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو في اللغة
اسم للمكتوب قلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فيها
كالقياس بمعنى المفعول وهو المنقول عن اطلاق العبارة قبل ان
يكتب لانه مما يكتب في كره الامام البيضاوي والشارح اختار الكل
لقلة النقل فيه قال غلب في العرف العام على المجموع الخ اقول
المفهوم ايضا من اطلاقه لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو
في هذا المعنى اشهر والظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع بلام العهد
في قوله يطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله آخر افتنا
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 يلائم قوله فلذا
جعل تفسيره الخ حيث قيل في ذلك التفسير لاصوليين وسيعرف
انهم انما يريدون من الكتاب الشامل للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفة
مشتركة بين الكل والجزء وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف
اهل الشرع على مقدار ثلث آيات كما ذهب اليه الامام فلو ترك غلبتهما على الكل وقال في الاول وهو اللغة اسم

المكتوب ثم اطلق على العبارة قبل ان تكتب لانها ما تكتب كما قال الامام
البيضاوي وفي آيه والقرآن فالقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب
في عرف اهل الشرع على مقدار ثلث آيات لم يرد عليه شيء قال
وهو في هذا المعنى اشهر له اقول اي لفظ القرآن في المجموع المركب
المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال
فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن
لا يستعمل في العرف الا بما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من
القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المكتوب واما على
القول الاول في الكتاب فظاهر لتخلل النقلين واما على الثاني فلان
العلاقة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من علاقة
بين المكتوبي والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول اظهر
من الانتقال مما وضع للمكتوبي وهو الكتب الى الالفاظ واذا ثبت
الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كما فعل بالسند
ثم تعريفه بالباقي واعلم ان هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالعلم
الذي يطلب علم او ظن بحيث يجوز ان يفسر النظر بالباقي
تعريفا له لان القرآن ليس باشهر ولا اظهر من النظر حتى يصح تفسيره به
كما لا يخفى فاندفع ما توهم ان هذا الكلام من الشارح يخالف ما ذكر
ذو حواشي شرح العضد حيث قال اولا لما كانت المرادفة بين
والنظر في عبارة المتقدمين واحدا زعم الآمدي ان مراد القاضي
ابي بكر في هذا التعريف ان يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى
ثم تعريفه بما يطلب علم او ظن ثم قال ولا شك انه بعيد فتم

فتم بينهما قال على ما توهم البعض اقول المراد به صاحب
الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم
قال لكنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم اقول اي لان كون
القرآن مصدرا بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا
ليس الا كلام الله تعالى وذلك ظاهر بعيد عن الفهم لان المفهوم
انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف فلهذا لم يتعرض
المصنف بحرف التنبيه الدال على الاتحاد واورد الضمير الراجع الى
القرآن حيث قال وهو ما نقل الينا وهذا ملائم لما اختاره المصنف
من كون الحد وارد المجموع دون المفهوم الكلي بخلاف ما في الاصول لئلا
يرد سوى ابن الحاجب فانه قبل لم لا يجوز ان يكون التصريح بها
لمخطئة القوم فلنا لما اعترف بصحة التفسير اعترف بصحة الرسم
اللفظي لان حرف لا يدخل الا على الاعرف الاشهر فلا وجه للمخطئة
قال ثم كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين اقول
فيه بحث اما اولا فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعموم كل حرف
من حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن عند الاصوليين كما سيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان الدليل لا يطابق المدعى
لوجوه الاول انه تعرض في الدعوى لاطلاق على المجموع
ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الجزء في الدعوى عام يتناول
حروف المباني كما عرفت وقد مر حيث انه دليل على الحكم لا
بطابقه اذ له دلالة فيها الثالث ان الخصوص المستفاد من
قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه

الرابع ان الحيثية اذا اعتبرت لزم ان لا يطلق على المجموع اذ
لا يطلق المجموع على حكم ويدفع اول الوجوه بان الاطلاق
على المجموع امر مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين ايضا
فلا وجه في تصحيحه الى اقامة الدليل بخلاف البعض المصطلح
عليه عند الاصوليين ولذا ابهما فان اعتبار الحيثية انما يفيد
عدم البحث عن احوال المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد
عرفت ان الاطلاق عليه امر متفق عليه مقرر عند الكل وسيتبين
في اخر الكلام ان قول الشارح مضطرب في هذا المقام وسيجيء
هناك ما هو الحق الصريح الناشي من الفكر الصحيح والنظر الصحيح
قال والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف الخ اقول
لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام
بيان تعريف الكلي وعد الصفات المشتركة بين الكل و
الجزء والمصنف لم يعرف الا الكل كما سذكره الشارح رحمه
الله تعالى قال والقرآت الشاذة لم تنقل بطريق التواتر الخ
اقول فان قيل له حاجة في اخراجها الى قيد التواتر لوجودها
بعموم المصاحف فان بعضا منها مرتب في جمع المصاحف
والكل ليس بشاذ قلنا لا نسلم الحمل على العموم قطعا لتيقن و
قد تقرر عند هم ان الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على الجنس
فكان مظنة ان يتوهم ذلك ومقام التعريف يقتضي زيادة التو
التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك فوجه كما تحقق
بصحف ابي هو انتقل في قضاء رمضان فمدة من ايام اخر متتابعات

متتابعات فوجه كما اخرجه بمصحف ابن مسعود وهو انتقل في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات قال الاان المتاخرين ذهبوا
الى الصحيح من المذهب انها في اوائل السور اية من التواتر اقول
فان قيل فعلى هذا المذهب يجب ان يحذف قيد التواتر او يحمل
على المائدة كما سبق اذ لا شبهة في ان فيها شبهة حتى فالواقع
الشبهة منفية لا محالة من الطرفين قلنا الشبهة التي ههنا غير الشبهة
التي هناك كما سيأتي تحقيقه قال اثرت للفصل من السور اقول
نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء
اخرى حتى ينزل عليه جبرئيل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم
فاذا قرئ على سورة وبخالفه ما قال في فصول البدايع لم ينزل شيء منها
على نفيسة فان قيل ذلك النقل لا يمر مذهب الشافعي فان تكرر
النزول يقتضي تعدد القرائن قلنا القول بتكرر لا يقتضي القول
بتعدد التاليف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد
قرائنها قال بل لبيان انها ثبتت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار
اقول يفهم من المبالغة في توصيفهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يشتوا
آمين ومع قوم النجم ايضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب
ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع
بل الظن ايضا صرح به ابن الحاجب شارح الكتاب قلنا ذهب
الشارح المحقق الى انه قطعي لان العادة تقتضي مثله بعدم القائل
فكان لم يكتبها بعض او يتركها على كاتبها ولو نادرا قال وعدم جواز

الصلوة بها انما هو الشبهة اقول هذا جواب عن سؤال مقدر
تقرير السؤال ظاهر واما عن الجواب فبوجوب قراءة القرآن
ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الا بقرآن ما لا شبهة في كونه
اية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح من مذهب الشافعي
انها مع ما بعدها الى رأس الآية اية تامة فاوردت ذلك شبهة
في كونها اية فلا يؤدي بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني
على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير
انه لو اقتدى بها جاز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لكن
الصحيح ما ذكره ذكره في الكشف قال وجوازه له وتها للجنب
والحايض انما هو على قصد التيمن والتبرك اقول فان قيل لم لا يجوز
ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلنا ملك الشبهة لا تؤثر
هذا الجواز له لان المقام مقام الاحتياط قال احرط هنا ترجيحا ما
دل الدليل على كونه اية فان قيل فينبغي ان لا يفيد قصد التيمن
والتبرك جواز ذلك ونحن لهما لانه ايضا منافي للاحتياط قلنا
مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا
لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما
يختلف به بازيادة اطلاق اسم القرآن على ما صدق عليه المعرف انما
يجوز من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله
رب العالمين انما يجوز قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلثة المترتبة و
المكتوبية والمنقولة بالتواتر فاذا قيل ذلك شاركه الزيادة القيود الثلثة
معتبرة فيه وليس فيه من اعتبار قيد الحيثية ان يكون مكتوبا او غيرها



من حيث انه قرآن نعم بعض شراح الجامع فانه عكس المقصود فليتأمل قال
وعدم الجزم بانكار كونها من القرآن الخ اقول هذا جواب على تقدير ان لو كان
قرآنا لوجب الكفار من انكر قرآنيته لانه انكار قطعي لمنكر قرآنية الباقي
ومنكر احد الامرين والازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة و
الاجماع على عدم الكفار وتقرير الجواب ان انكار القطعي انما يكون
كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحامل من حد الوضوح
الى هذا الاشكال وهنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما
واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما يذكر في مقابلة الكلية وهو
ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقولنا خفاء فساد
بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعتد به صاحبها
قوله مثله دليل الشافعية في هذه المسئلة شبهة عند الحنفية
بمعنى انه ليس بدليل في الواقع للزوم الشافعية جعلوه دليلا لعدم
اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا لخفاء
فساده حتى احتاج الى امعان النظر والتأمل ودليل الحنفية بالعكس
عند الشافعية ولا شبهة في ان هذه الشبهة لا تورث شكا اورد
للطرف الآخر اصلا وانما تورثه لو لم يفد ذلك الطرف على
انها فلما ان الصلوة بالامعان لم يسقط عندهم معتبرا اصلا لانهما
لما احتاجا الى الامعان لخفاء فساد ما عند هذا الطرف الطرف
الآخر الذي يتمسك بها معذور احتى لا يلزمه كما لا يلزم المأول و
هذا تحقيق ما قال المحقق في شرح المختصر الحاجبي لو سلم الملازمة
وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية يخرجه عن حد

الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من
الطرف الاخر فله يلزم التغيير فاضمحل ما قال الشارح في حواشيه عليه
فارجع اليه في درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما
فله يبقى الطرف الاخر فطعيا قلت هي قوية عند من يتمسك بها
اما عند الخصم فهي ضعيفة بحيث لا يفيد شبهة ثم قال هذا وللكلام
كلام الشارح مريح في انه قد تقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف
الاخر وظهر اجالة العبارة ههنا حيث قال لقوة شبهته و
لرجحان القوة الى احد الطرفين فتدبر والله الهادي الى
سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال فانه يفيد ظنيا
او مجنونا اقول يعني ان كان له قصد يفيد به ظنيا والا يفيد
مجنونا قال الا انه ان ابقى على عمومه يدخل فيه الحد الحرف والكلمة
اقول اعلم ان كلام الشارح في هذا المقام على اضطراب فانه قد
مستعينا بالملك الوهاب بهذا التقريب ان ابقى على عمومه بينا
بيناول حروف المباني من القرآن وهي التي يتركب عنها الكلم
وله يعتبر قرآنا الا عند الاصوليين فله عند الفقهاء لعدم
تعلق غرضهم بها وان عد القرآن قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل
على المعنى لظهور ان القرآن ليس الا الالفاظ ثم بيناول حروف
المعاني من القرآن وهي احد اقسام الكلم وبيناول سائر الكلمات
وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لعرف الاصوليين و
ذلك لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث
كونها دليلا شرعيا كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن

النقل

التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة ما يشتمل على وجه
الدلالة وهو له جعله لرفت النتيجة للمقدمتين كقولنا العالم دليله
على الصانع باشتماله على الحدوث وهو ههنا قد يكون اسما او فعلا
او حرفا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والحقيقة
والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير
ذلك من المدلولات وجعلوا من اقسام النظم الذي هو عبارة عن
الكتاب والسنة بعض الالفاظ من كلمات القرآن اينما وجدت كذا
بعض الحروف عند البعض نحو ق وص و ن كما صرح به في كتب
الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
في الكتابة لكنها اسامي في العبارة كما صرح به صاحب التلخيص فلو
لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم وله عد الكلمة اي نعم لا
يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية
عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب
وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر الفقيه
له الا صوتي ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة الحلواني
بعدما وافق الفقهاء فيما ذكروه البسوطاه عجز قال في اصوله ان
ما دون الآية والآية القصيرة ليست بحجة وهو قرآن ثبت العلم
قطعا ويجوز به قدوة قال وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف
المراد بما نقل مجموع ما نقل اقول يعني ان مراد المصنف بما نقل
مجموع ما نقل بناء على ما دل عليه سياق كلامه لانه جعله قرينا
للمجموع الشخصي له المفيد الكلي له ثم صرح فيما سيأتي في موضعين

بقوله مزاوله الى اخره فاذا اريد بالجحود المجموع وجب ان يراد
بالحد ايضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة
التقرير المذكور على ما ذكرنا ان الاخبار في كل من الموصوفين اخبار
الزامي سابق ذكره فيهما ولا ضرورة في اخراجهما عن الظاهر واجماع
العوام على الكلام بنحو ما دلت الكلمات عليه وفي اكثر الى
التركيب المخصوص كما توهم قد يرد قال قلنا ليس بحيث يكون حقيقة
في البعض اقول لعل هذا الذي استفاد من تلك العبارة حتى يظهر بان
يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار اطلاق العام وارادة الخاص
له بخصوصه فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي ارادة الخاص
بخصوصه هذا الذي ذكرنا مبني على ما اختاره الشارح المحرر في
المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فراجعه ثم
ثم فان قيل قوله المصنف بين في المصاحف حال عن ضمير نقل
وفيه فساد لان المتواتر المعروف هو المنقول لانها الكائنة بينها و
اعتبار التواتر في المنقول دون الناظر فلنا المراد بالبين الدخيل
الناظر فيه ما نقل والحق ما نقل كتابتا والذي يزيد في المصاحف قال
المصنف فلا بد ولن يقال اقول تقدير الكلام فلا بد من زيادة جواب
ولم يقال لان المعطوف لا بد له من معطوف عليه فيقدر في كل
مقام ما يناسبه وفيه زيادة تاكيد ومبالغة فليتامل هذا ما اذكر
منك فان له نفعا كثيرا قال المصنف ثم اردت تحقيقا في هذا
الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات اقول
قال المحقق عضد الدين رحمه الله كما في المواقف وغيره التعريف على



على قسمين قسم يراد به احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الكشف
الى تصور حاصل ليعلم ان المراد من المتصور له وهذا هو المراد حين
قال ويخرج منسوخ التلاوة عن التواتر بقيد التواتر اقول
لعل اقتصاره عليه مع وجوب اخراج سائر الكتب السماوية
والاحاديث الالهية والنبوية والقرآت الشاذة كما سبق
الكفاية بما سبق لكنه ظاهر في حين القرآن دون البواقي فلو قال و
يخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان
احسن فخرج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل
على انه كلام الله تعالى وسائر الكتب الالهية بالينا والاحاديث
الالهية والشواذ المنسوخ التلاوة تواترا قال فان قيل
تعريف الاصوليين انما هو المفهوم الخ اقول مر السؤال ان
الدور مدفوع لان الاصولي لا يعرف الا المفهوم اللفظي ومعرفته
لا يتوقف على معرفة المصحف لا معرفة المصحف على معرفته والمراد القرآن
بعيني المجموع المشخص فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفة الكل معرفته
لا يتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين
الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع اللباس وتقرير الجواب
ان قولك وهو معلوم معهود بين الناس الخ باطل لانا لا نسلم
ان المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة المعنى الكلي وقد عرفت
ان هذا المعنى الكلي محتاج الى التعريف عند الاصولي فاذا
توقف معرفة المجموع على معرفة المعنى الكلي الموقوف على التعريف توقف
المجموع ايضا على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا التوقف

معرفة المجموع تحقيقة على معرفة الجزء الخفي انما يتم اذا كان ذلك الجزء
الخفي ذاتيا للمجموع وهو ممنوع لذلك لم يسلم ٢ بالمنع المذكور بل قال
ابتداء ولو سلم معرفة المجموع الى آخره ممنوع لو سلم ذلك فنظام المعرف
مبني على ان المجموع محتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه والمصنف
مأخوذ في تعريفه وقد عرفت ان معرفة المصنف يتوقف على معرفة
المجموع فالدور لازم له يندفع بما ذكره المصنف **قال** اى يميز
بخواصه **اقول** لما كان قول المصنف بل بشخصه يوهم ان مراد المميز
الشخصي ولم يميز لذلك لانه مخالف لقوله الآتي فهذا تميز
احد مخمليه الذي اشار اليه الشارح وبين ان مراد يميز الحدود عن غيرها
بما يخصه لا تعيينه الشخصي كما تقرر في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد
به التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص على ما اشار اليه انه اعتبر
منزل المراد بالتشخيص ان قوله ما نقل الينا لم بمنزلة الاشارة
اليه بقوله هو هذا الذي نقل الينا بين دفتي المصحف **قال** سمي كلام
الله تعالى 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 المؤلف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد المخصوصة
وذلك ظاهر وله انه دال عليه بالوضع له والمدلول الوضعي له
هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه انه دال عليه عقلا دلالة
الاثر على مبدئه فان النظم الظاهري في الانسان كما يدل على مبدأ
له تعالى العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى يدل
الكلام اللفظي على مبدأ له تعالى ما يقابل التمييز **قال** له يقال التمييز



يحصل الخ **اقول** منشاء السؤال قوله واعتبر في تفسيره ما يميزه
عن الجنس فانه لما اعتبر في التمييز المعنى التقديري توجه ان التمييز عن ذلك
يحصل بمجرد ذلك النقل فلا حاجة الى باقي القيود وحاصل
الجواب ان المقصود الاهم بالتعريف وان كان التمييز عنه لكن التمييز
عن جميع الاغيار بحيث يحصل المساواة بين المعرف والمعرف من
شرائط صحة التعريف فلا بد من ذكره لتحصل المساواة **قال** ولقائل
ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
**اقول** انما حكم بمجرد الشخص اعتبارا بمجرد الشخص الذي هو جزؤه
اعتبارا لان المركب من الاعتباري واعتباري اعتباري بالمرة **قال**
لانا نقول لو سلم ذلك **اقول** اشارة الى منع قوله والكلام
في الحد الحقيقي وفرقه تقرر المركب الاعتباري لفظي لغة
سلم لا يمنع ومقرر لا يدفع **قال** فحينئذ لا حاجة الى سائر
المقدمات **اقول** اي حينئذ اذا كان الكلام في الحد الحقيقي
ولا شك ان مجموع القرآن امر اعتباري كما لن يقال ان القرآن
لا يحد لانه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي و
لا يبقى حاجة الى ما ارتكبه المصنف من التطويل **قال** وفيه نظر لجواز
ان يذكر بعض العرضيات المختصة **اقول** اورد عليه ان كل عرض
مشخص يذكر في تعريفه يحتمل ان يكون جزئيا خارجيا مميزا
بشخصه وليس مبنيا له ليس بمنادح في اصل الاعتراض لجواز
توصيف العرضيات بالمختصة وهو كلام تسليمي ذكره الشارح
للالزام بان عدم جواز ذكر العرضيات المختصة في حد الشخص ان

ان كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود له مكان زوالها
فتفسد له زعدم صدق الحد حينئذ واجب لزواله بزوال
المحدود ثم لما ذكر الخلوم الله لزاجي اراد ان يحقق المقام وبين
المرام بان تحديد الشخصي بما يميز عن اغياره بحسب الوجود
ممكن له بما يميز عن اغياره بحسب العقل فانك اذا قلت في جواب
من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده مثل كل احد افاد بميزه
بحسب الوجود اذ يمتنع ان يوجد شخصان موصوفان بما ذكر له
بحسب العقل اذ له امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر وان خفي عليك
فاعلم ان الحد اذا لم يميز بحسب العقل لم يميز بحسب الوجود عن جميع ما عدا
له فقال الحد ما يتركب من الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة
له يكون حدا له فانا نقول الحد عند الاصوليين والمتكلمين جامعا ومانعا
له ما ذكره فانا اصطلاح المنطقيين ولو سلم فالعوارض المشخصة من
ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض انما هي بالنسبة الى الماهية
قال ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي اقول لانه من
ضمنه للتبعيض وغيره للكلام فالكلام المنجز سورة منه ليس الكل اذ
لم يقع التحدي الا بسورة من كل القرآن اي سورة كانت غير محققة بعض
فلا يصدق على المنفصل وغيره ان الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه ومحققة ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله وقعت السورة في الصورة في سياق الاثبات وهي
المعينة في سياق النفي نظرا الى المقصود كما في قولك ان تزوجت امرأة اذا
اراد تعجيزه نظر الى جميع السور فكانه قيل له تقدر من على اتيان



سورة من مثل القرآن وظاهر ان الذي كل سورة بعض من مثله ليست
الا كل القرآن وهذا هو المحقق له ما قيل ان الجنس المنكر اذا قارنه
الحد افاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما في مر خبر
من جرأة فتامل قال الا ان تقال المراد بسورة من جنسه اقول
اي يحمل على حذف المضاف ويقدر بما ذكر قال المحقق عضد
الملة والدين وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو
الطبقة يتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا اقرب الى غرض
الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل النبوة وقال
الشارح المحرر في حواشيه عليه والله خفاء في صدقه على مثل
قل وافعل وله يسير فرانا في عرف واصول في كل من كلام
والشارع بحث اما في الاول فلان قوله وكل بعض منه يتناول
بعمومه الكلمة والآية لان الحرف ايضا والتوبت له يتناول شيئا من
على توجيهه له ان لما اراد بالجنس المماثلة في البلاغة وعلو الطبقة
لم يتناول التوبت الا مقدار السورة واقله ثلث ايات لا رعلو
الطبقة مرتبة الاعجاز كما سيطر في الكتب وبوله يقصر
الاخ في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه واما في الثاني فبوجهين
الاول انك قد عرفت الآن انه لا يصدق على مثل قل
وافعل دل على ازيد من ذلك الثاني انك قد تحققت فيما سبق
ان ذلك يسمى قرانا في عرف الاصوليين فتدبره والله الهادي
الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال لا نسلم
لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن اقول

معنى ان القدر انما يلزم اذا اخذ القرآن في نفس مفهوم السورة
وليس كذلك فانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرآنا او غيره
مترجم اي مبين اوله بالابتداء بالتسمية واخره بالانتهاء البهي
ان كان قرآنا او نحو ذلك ان كان غيره توقيفا اي اعلاه كما من
الشارع فان الفصل من كل سورتين لم يكن الا باعلام منه على
الوجه المذكور فلا ينتقض بالاية ولعدم اختصاص السورة بالقرآن
ولو سلم اعم مفهوما احتاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله
منذ الرجع ميزه الى الكلام المنزل فلو اعترف مفهوما الاختصاص
بالقرآن لما احتاج الى ذلك ومن ثم فسر بعض العبارة وغفل عن لطف
الاشارة اعترض بان الكلام في السورة منذ له في مطلق السورة
حيث يشمل كل سورة من كل كتاب بل وفي سورة يتعلق بها الاعجاز
فليس سورة الانجيل والزبور فان فضل السورة غلبت فعرف
المشرعة على بعض القرآن من بين السور كما الكتاب على كل من بين الكتب
ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة
التي اقلها ثلث ايات واما الاحتياج الى قوله منذ فليس لتمييز سورة
القرآن عن سورة عبرة بل لبيان ان السورة من جنس ذي البلاغة
وعلو الطبقة كما مر فلما تلك الغلبة ممنوعة ولا بد لاثباتها
من النقل عن يعتمد كله محتج على مثل الشايع التحرير واما كلام صاحب
الكشاف في بيان نفس الطبيعة المجردة لسورة القرآن بدليل
عدم صدقه على شيء من سورة بملاحظة التعيد الاخير له في تعريف
مفهوم السورة وتكيف له والاية الكريمة تدل على خلافه فلان



لان السورة فيها استعملت في غير القرآن وايضا مر صاحب
الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة الامثال وفيما بعد
ان سائر ما اوحى الله تعالى الى انبيائه مسورة مترجمة السور ولو سلم
فهذا القدر من الاستعمال اذا وجد ممن في تصحيح التعريف يدفع
القدر وله بعزة لان اللفظ ظاهر في سورة القرآن الغلبة ونظيره
انهم قد يأخذون الحدود في بعض الحدود فيعترض عليه بالدور
فيدفعون بان المراد بالاخوذ في الحد معناه اللغوي مع ان الظاهر
هو الخفاء اصطلاحي واما قوله واما الاحتياج الى قوله منه
الى آخره فباطل لمحض لان بتقدير الجنس انما هو على تقدير ان لا يكون
الحدود دليل القرآن على الكل الشامل للكل والجزء كما عرفت
وبوزع ابحاثه اي بيان اقسامه ولحواله المتعلقة بافادة المعاني
اقول قد عرفت فيما سبق ان البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتي
للموضوع وهذا التعريف ظاهر في بيان الاحوال واما بيان الاقسام
فغير ايضا معنى البحث لان الخصوص والعموم والاشتراك واشباهها
من العوارض الذاتية للدليل السمعي كما سبق الاشارة اليه والتقسيم
يتضمن اثباتها له في الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف اذ ليس في
ثابتة حمل العرض الذاتي اصلا فيخرج عنه بالضرورة محل والمراد
بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى الاخير اقول لما كان المتبادر
من ظاهر قول المصنف لباب الاول في افادة المعنى ان يكون الافادة
محمولة المسئلة في جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى الجملة
في قوله وبعدد ابحاثه احواله التي هي عبارة عن الافادة والاستفادة

كذلك لان كثيرا من الاحوال ليست بافادة وان تعلقت بها
كما سيظهر من المباحث الآتية ان شاء الله تعالى ووجه الشارح بان
المراد بايجابه بيان احواله المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة نفسها
فلها ورد عليه انه مقتضى تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لان التعلق
قد يكون وقتيا كما في الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما في
الاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك ولا يمنع التعلق
الثاني الذي هو المراد ايجابه العربية دفعه بتقييد الايجاب بزيادة
تعلق بافادة الاحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام فيخرج
حينئذ الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا
التقييد الذي ارتكبه لاخراج تلك المباحث سؤال دفعه بقوله
لا يقال وحاصله ان اضافة الايجاب الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص
تخرج تلك المباحث لانها تختص بالكتاب بل بتمامه وبعضه ولا حاجة
في اخراجها الى ما ارتكبه من التكلف على التكلف وحاصل جوابه ان
التخصيص الحقيقي لا يمكن ان يراد ههنا والا لم تدخل المباحث الموردة
في الباب الاول بل الثاني ايضا مباحث الكتاب لانها كالاعراب
والبناء وغيرها في تناولها السنة ايضا فوجب
التعبير في اخراجها الى القيد المذكور وهذا هو مراد المحرر
بالسؤال والجواب لما سنبين في بعض الافاضل اذا قال يعني لم يرد
عما يقتضيه ظاهر ان اضافة من تخصيص المباحث بالكتاب دون
السنة والاجماع وعممت بقولك ماله مزيد اختصاص فالجواب
ان لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل بتمامه والسنة



والاجماع لانه مع كونه كلاما ظاهرا قد مر عن المحقق فاسد
في نفسه اما اولا فلان سوق كلام الشارح ينادي بان مصبره
الى مزيد التعلق للتخصيص لا التعميم وان كان فيه عموم في نفسه والكشف
توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه واما ثانيا فلانه الا
الاشارة حينئذ في قوله وهذه تمام الكتاب وعجزه وفي قوله
وكذلك انما هي التي ما صدق عليه ماله مزيد اختصاص وهو مباحث
الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون بيانا عن المباحث
الموردة في الباب الاول حينئذ لا يستقيم قوله وكذلك لانه
يقتضي تشبيه الشيء بنفسه فتدبر واستقم قال يريد ان اللفظ الدال
على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى الى آخره اقول هذا
شرح لقول المصنف في المتن قيل بيان النظم في الشرح فسر
اللفظ بالنسبة الى المعنى ارجع تقسيمات فبطل ما قيل ذكر الشارح
اولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن
ثم لما ساق الشارح الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع وجب
ان يرجع ضمير له الى اللفظ الدال بالوضع وان يراد بالمعنى
المعنى المذكور اولا وهو المعنى الموضوع له وان يرجع ضمير فيه
وعليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن المعنى الموضوع له
فيخرج المجاز ولا بد من خروجه لان الكلام في اللفظ الدال
على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكر المعنى باسم الظاهر دون
الضمير ليتلا يعود الى خصوص المعنى المذكور اولا فيخرج المجاز
فان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا

يلزم ان يجوز المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصية واحد من
المعنيين المذكورين لانا ان اريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة
خرج المجاز ايضا لانه لبس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له
وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم يستعمل
في المعنى المدلول عليه بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثاني
عبارة عن الاول بدليل قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معنا
ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول
لا يتناول المجاز واما لو ان الضمير راجع الى المعنى الكلي الذي
عبارة عن الاول فله بدليل قوله وان كان باعتبار استعماله فيه
فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته فان هذين التقسيمين
يتناولان المجاز قلنا الباء في باعتبار انما وقع ههنا للملابسة
ولا شك ان التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع
له يتناول المجاز فلت قال واما الاقسام الخارجة من التقسيم
الرابع اعلم ان المفهوم من نقل الشارح هذه العبارات
المختلفة من الاقسام في الاسفار بعد قوله بعد ذلك وعدم التفا
الى العبارات واختلافها من ذهاب المتابع الى اختلاف هذه
العبارات خال عن التأمل بل هو متابع فيها كما صرح به شراح
كلامه وليس كذلك بل في كل منها فائدة لو وقع التغيير بغيرها
لفاتت تلك الفائدة فالحق كلامه في هذا المقام ليحصل فهمه
ما هو المرام فنقول وبالله التوفيق ان الشيخ قد اختار في النظر
تقسيما يمر نظر وبحر نمره اما الاول فلعموم النفع والترتيب واما الثاني

فلحاطة الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى انتهاء فهم
السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستلزم
اولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم
استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات
اربع مرتبة الثاني فانه جمع كما سبق ثم ان لغاية اهتمامه بشأن
الكلام تعرض اربع مراتب بهذه 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 اخذ فيها ورابعة باعتبار بيان حكم كل
قسم من اقسام من اقسام التقسيمات المذكورة وترتيبها ثم لما كان المقصود
الاصلي في اقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت انه آخر الاعتبارات
ولم يحصل للنظر سبب اسم مخصوص كما يحصل في الاقسام السابقة اما
الدلالة والاقتضاء فظاهر واما العبارة والاشارة فلما سيأتي
ان العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الاتيان الى معنى
لم يقصد اصالة ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الكلام
بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والدال بالا
ناسب ان لم يعتبر في القسم النظر بل الوقوف ثم لما اعتبر الوقوف
ناسب ان نحكم لفظ المعرف لان لها من بد اختصاصي باقسام يعتبر
في مفهمها الوقوف بالامرية فلذا قال والرابع فنعرفه وجود الوقوف
على المراد والمعاني ثم انه عرض له اقسام القسم الرابع ههنا بقوله
وجود الوقوف وفي تعداد اقسام كل تقسيم بقوله الاستدلال ثم

فضاء

النفي وباشارته ودلالته وباقتضائه وفي عرف الاقسام للاولين
بقوله والاستدلالي بعبارة والاستدلال باشارة والاخيرين
بقوله الثابت بدلالة النفي والثابت باقتضاء النفي وفي بيان
احكام الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النفي واشارته ودلالته و
اقتضائه والسر في ذلك انك قد عرفت ان القسم الرابع لا يحصل
للنظر بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم منه باسم على
حدة كما سمي غيره بل يعتبر عن تلك الاقسام في كل مقام بما يناسب
ذلك المقام اما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات
الاربع التي هي منشأ لي التسمية فالمناسب له ان يعرف الاقسام القسم
الرابع بوجوه الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات واما الثاني
فلان ذلك المقام مقام تعداد اقسام النظم وقد عرفت ان النظم
انما يسمى باعتبار الرابع باسم ولكن الاستدلال لما كان سببا للوقوف
على المراد ومناسبا للنظم لان الاستدلال لا يتم الا به وان كان باعثا
معناه عبر عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام واما الثالث
فلان في ذلك المقام مقام التعريف فالمناسب ان يعرف كل قسم بما يليه
وقد عرفت ان العبارة والاشارة اقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء
فناسب ان يذكر بالاستدلال المناسب للفظ والدلالة والاقتضاء
اقرب الى المعنى من الاولين فناسب ان يذكر بالثابت المناسب للمعنى
واما الرابع فلان ذلك المقام مقام بيان احكام الاقسام فبدأ
بذكر الوقوف على المراد لكونه ملهما لاحكام فظهر ان اختلاف العبارات
لم ينشأ من عدم الالتفات الى تضمن كل منها فائدة بحسب المقام بدرها



من وقف على ما ذكرنا من وجوه الافهام قال وذكر في تفسيرها
ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم اقول اي ذكر في تفسير
الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو صفة للمعنى المنزل
بالعبارة المذكورة ههنا بل هي بمثل المعنى كما يظهر من النظر في
الاصل قال حدثت اعراض مختلفة بمقتضى اعتبارات بعضها
وخصوصيات اقول المراد بالاعراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم
واظهار البلاغة والزكاوة وبخو ذلك وبالكيفيات والخصوص صيات
مثل التنكير والتعريف والذكر والحذف وبخو ذلك فان ترى
ان الكيفيات والخصوصيات على حسب الاعراض المختلفة انما
على ما ينبغي له بقدر ما هو الواقع له فقضاية ان له يكون البشر
بليغا له ثم غيب لم يطلع عليه الا الله تعالى 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 راعى كلا منها كان كلامه بليغا وان ترك
شيئا منها او زاد عليها لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا و
ان غلب على ظنه ان المقام يقتضي بقية 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
الا نقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها

صيات

بالكلية وهذا ايضا نوع من الاعتبار المناسب كما مر ح به
المحققون من شراح المفتاح وفي كلام الله تعالى رعاية بقدر
ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات وكميتها فيراعي ما يجب
رعايته له ازيد وله انقص ولهذا كان القرآن معجزا يمتنع
معارضته للبشر ووجود كلام ادبي من بادية الاعراب ضمن
ما قيل منهم صنات المتكلم اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال
مع قدرته على رعاية الثلاثين كلامه هذا بليغا والظاهر خلافه
فان احوال البلغاء في ايراد الكلام متفاوتة متفاوتة يعتقون في مقام
التنافس والتفاخر فيرصون نادية كلامهم موشحا بحاليل السحر فيراعون فيه ما يخطر ببالهم من غرابة نكتة واخرى في المجاورات
على مجاري العادات فيكتفون بحصول المطابقة لمقتضى الحال
في الجملة وان لم يبلغوا الدرجة مع ان كل كلامهم بليغ وله محل ان الله
تعالى قادر على ان يأتي بكلام ادبي من بادية الاعراب مما انزل خصوصا
سوري القرآن فتدبر واستقم قال ومقصود المشائخ من قولهم
هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة
رحمه الله تعالى اقول هذا مرتبط بقوله كما قالوا القرآن هو
النظم والمعنى جميعا واراد به النظم الدال على المعنى وما بينهما من تتمة
الاول وختمامته فان قيل القول بان اسم للنظم الدال على
المعنى يدفعه ايضا قلت نعم الا انه مشروط بعدم كون المعنى
ركنا اصليا فلا يلاقي عزو ابي حنيفة والمحققون توجيه كلامه
فان قيل له وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه اصليا لما عرفت ان معنى النظم



النظم والمعنى النظم الدال على المعنى فخرج المعنى بالقرينة قلنا لما كان
المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود
واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى الظاهر
والمعنى نظرا الى الحقيقة والرجحان للحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا
اصليا فان قيل الركنية تنافي الزيادة قلنا معنى الزيادة تقدم
وسياقه عدم تغير الاسم والحكم باستقلاله فان من الاجزاء ما لا يتغير
باستقلاله اسم الكل وحكمه كاليد والرجل مثلا من زيد بخلاف
الركن فلا ينافي قال المصنف المراد بالنظم ههنا اللفظ اقول
يعني ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ وانما احتاج
الى بيانه بانه ذكر في المتن النظم في سياق ما وقع اللفظ في جوابه فورد
عليه ان حق العبارة ان يقال لما كان القرآن نظما دالا على
المعنى قسم النظم الذي وقع بان مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ و
اختيار هم النظم عليه لرعاية الادب فتتميم تتميم وانما قال ههنا
لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر والنثر المصدري واللفظ
المرتب كما ذكر في الشرح فاحترز به عن ارادتهما وهذا لا ينفع توجيه
الايراد اذ لم يسلم الادب الحاصل من النظم الى الاستعمال كما في اللفظ
بل كما سيأتي بيانه قال لو يقال النظم على ما فسره المحققون اقول
حاصل السؤال ان مراد القوم بالنظم لا يجوز ان يكون اللفظ لان التغاير
بينهما مفروغ بالعينين واللفظ ليس شيئا منهما وحاصل الجواب ان
طريق المجاز غير محصور فانهم اراد وا به ههنا اللفظ مطلقا من قبيل
اطلاق المقيد على المطلق كما في الشرح بقرينة اطلاقه على المفرد حيث

قسموه الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا ان يحمل
اضافة الاقسام الى النظم على كونها لادنى ملابسة بان يراد الاقسام
المتعلقة بالنظم فحينئذ لا يراد به مطلق اللفظ بل المنظوم قال
فان قيل كما ان اللفظ يطلق الخ اقول منشاء السؤال قوله اللهم
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيئ من الفم وحاصله ان اللفظ
كما يتضمن سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر
الى الاصل لانه ايضا يطلق على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل
بالنظر الى العارض فانه حقيقة في جميع اللؤلؤ في السلك ثم استعمل
في الشعر مجازا لجلاء اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء قال لان
مبنى النظم على التوسعة الخ اقول يعني ان بناء النظم على التوسعة
والتيسير في الصلوة وغيرها اما الصلوة فلقوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن اذا حمل على ظاهره واما غيرها فلما قالوا انه نزل اولا
بلغة قريش لقتال فصاحتها فلما تفرقت في سائر العرب نزل التخفيف
بسؤال النبي صلى الله عليه وسلم وسقط وجوب رعاية تلك اللغة
حتى جاز للكل ان يقرأه بالكل فلما جاز القرآن مع تمال قدرته على التفصي
ان يقرأه بلغة غير من العرب فلغير القرآني من عجزه اولى قال ورخصة
الاسقاط لا تقتضي البدل اقول فيه بحث لانا لا نم كون هذه
الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك
لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأثم العامل
بالعزيمة كما في المسافر المتم للاربع ولا يبعد ان يقال الغاسل للرجل وهنا
ليس كذلك اذ لو قرأ بالفرنجي يحدث ويسقط الفرض بالاجماع





بل هو او في لسلامته عن الخلاف قال وقد تكلم بكلمة او اكثر
اقول اي بترجمة كلمة او اكثر فان اشتراط عدم التاويل يدل عليه
الاحتمال للمعاني انما هو في الكلمات القرآنية لا في الالفاظ العجمية
قال فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم
في القرآن الخ اقول منشاء السؤال قول المصنف بل اعتبر المعنى فقط
بعد قوله وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم له زنا في حق جواز
الصلوة وتوهم ان الامام بعدما جعل النظم له زنا في حق
الصلوة لم اعتبر المعنى فقط له يخلو اما ان يكون المعنى المجرد قرآنا
عنده او لا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن
وهو محال لان النظم اما نفس القرآن بناء على التجوز او جزؤه بناء
على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه ايضا عدم
صدق الحد عليه وهو ايضا محال لانا قد حققنا انه جامع وما نع
وكذا الثاني لاستلزامه عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة لان النظم
الذي هو قرآن لا يجامع المعنى المجرد فرضية الصلوة وما يتوهم من ان المراد
قرآنا يلزم ذلك بالضرورة وتوهم التخيير انما يختار اولا الشق الاول
والا لزم ما انا يلزمه اذ المراد بعبارة الامام للنظم خلفا وليس كذلك لانه
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا مقصودا
في المصاحف تقديرا واذا لم يكن حقيقيا وتحاربا ثانيا الشق الثاني
والا لزم المذكور انما يلزم اذا تعلق جواز بقراءة القرآن الحدود
وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام حمله على ما تيسر
من القرآن عاد وجوب رعاية المعنى دون النظم الدليل لا له ولعل ذلك

الدليل ان الظاهر ان من في الاية للتبعيض بقرينة ذكر التيمم وقد
نقل عن بعض الافاضل ان بعض ما تيسر من القرآن نوعان بعض شرط
كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض تركيبي كالمفيد من النظم
الغير المفيد فيكون كل منهما جائز القراءة من غير تجويز التبعيض لهما قال وثبت
الحكم في الجواز بالقياس اقول لا يتأتى الزيادة على الكتاب بالقياس
لانه يجوز ان يكون في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما يلزم اذا كان
اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير
على ان المراد بالقرآن الصلوة فلا معناه الظاهر والخفي والله اعلم
اقيموا ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه
البعض وهو ما دون الاية وسيأتي انه ح يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس قال قال فخر الاسلام لان ما قاله ظاهر
يخالف كتاب الله تعالى اقول قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت
عن ابي حنيفة فله حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت لا يفيد قوله حيث
وصف المنزل بالعربي لانه نعم وصفه بذلك ووصفه بكونه في زبر
الاولين لان الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين
على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين
اولم يكن لهم اية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين
فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين والضمائر كلها راجعة الى التنزيل
بمعنى المنزل هو الظاهر من نظم القرآن لان غيره تعقيد لفظي وهو
مخل البضاعة حتى لما عرف في موضعه على ان تأويل بعض لا يلزم غيره
فدفع ما هو الظاهر وقوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في نقله تنزل

الجزء

لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفا رسية
و بالنظر الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه
اولى من اهمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة
لانها حالة المناجات والاشتغال بنظم خاص يذهب بالرقة و
يحمل الاول على تعدد نعلقه بنزل على غير حالة الصلوة اقول الرجوع
لم يثبت بقينا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتج بالقرون
الثلثة وجد كلا من القول الاول والرجوع ثانيا واما قوله لانه نعم وصفه
بذلك ووصفه بكونه في زبر الاولين الى آخره فضعيف لانا نسلم انه وصفه
بكونه في زبر الاولين لكن لا يفيد كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي
هو عبارة عن النظم الدال على المعنى سيما بلفظ التنزيل وارادة مجرد معنا
خلاف الظاهر ولذا قال صاحب الكشاف ان معانيه فيها ثم قال
ولئن سلمنا فلا نسلم ان الظاهر ما اختاره وهو ان ذكره مثبت في الزبر فانه
وان كان ايضا مجازا لكنه اشهر منه كما ان يلحق بالحقيقة اذ يقال
فلان في دفتر الامير وان لم يعلم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى
وكل شيء مسطور في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس
الاعمال بل ذكرها فاضمحل ما ذكر بقوله ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز
ح فتدبر واستقم قال وفخر الاسلام قدم باعتبار ظهور
المعنى وخفائه من اللفظ اقول يعني انه قدم التقسيم باعتبار الظهور
والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظرا الى ان متعلق التقسيم
الاول مقدم على متعلق التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام لتوان
تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو من جعله موضوعا

له ولا شك ان الاول مقدم على الثاني لترتب الثاني عليه
فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما على التقسيم المتعلق بالثاني
بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التقرع المنقسم الى النوعين
ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى التقرع في المعنى ويؤيده ظاهر قوله
حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه
فالتقسيم المتعلق به يكون متأخرا عن التقسيم بهما بالضرورة اعلم ان الامام
فخر الاسلام قال هذا دالكة في وجوه البيان بذلك النظم والثالث
في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان واراد ان الكنايا
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 وما قيل
المعرف اذا اعيد معرفة يكون الثانية عين الاول فليس بلازم كما يأتي
في موضعه انشاء الله تعالى واما المصنف فقد فسر البيان الاول
بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال ولما ورد عليه ان عين الموضوع
على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما اولا فلان الدلالة
كون اللفظ بحيث يفهم معناه بأي طريق كان فهي بكيفيتها متقدمة على
الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية
واما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب
الدلالة اذ الذي يحسب الاستعمال ما في التعريض والكناية كما سبق فلا بد
ان يقدم الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال لتقدم الدلالة
عليه اذ هي الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان لكونه



مستتبعا عنها ولهذا قلت في مرتبة الوصول الثاني باعتبار لا
عليه وضوحا وخفاء قال له ان دل على معنى واحد فاما على
الانفراد اقول اراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة ما سبق
من تقسيم المعنى باعتبار الوضع له يقال حينئذ بشكل قوله فان
ترجح البعض على الباقي فهو المأول لان الترجح في المشترك ليس باعتبار
الوضع لما قبل الجهد وراءه وخبر الواحد لما نقول سيأتي
ان المعدود من اقسام الوضع هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه
بالتأمل في نفس الصيغة بلا حظ الوضع اله صلي وسيأتي تحقيقه
ان شاء الله تعالى قال والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة
عن الوضع الخ اقول فائدة ذكر الصيغة والهيئة بدل الوضع الذي
هو اخص من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهي ان الوضع كما يأتي
نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى ونوعي وهو قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى محصوص من غير حاجة الى واسطة تعيينه له كالحكم بان كل
اسم غير الى من نحو جال وسلمان وسلمات فهو جمع مذكر سالم ذلك
الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك
ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية لاكثر الحقايق
من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة
الافعال وسائر المشتقات والمركبات والجملة كل ما يحمل دلالته
على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ
وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعين متعين لما تعلق

بذلك المعنى مطلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه
بواسطة القرينة له بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجا وزه
المعنى الاصلي اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق
له جزاه به الثالث لمخصوص بالنسبة الى الاولين فكان مظنة
ان يتوهم عدم الدلالة ايضا لو ذكر الوضع لمخصوص بالنسبة
الى القول فترك دفعا للايهام وله ذا قدم الهيئة على المادة
مع تاخرها عنها في الوجود لما عرفت ان المتبادر الحاق دالة على المعنى
بالهيئة تتمة الامر والنهي الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر
الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة قال وعبر عن التقسيم
الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
اي طرق استعماله الى اخره اقول يعني عبر في الاسلام عن التقسيم الثاني
على راي المصنف والله فقد عرفت انه عبر التقسيم الثاني بقوله في
وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تعبير الوجوه
في التقسيم الاول وفسرها في الثلثة الباقية بالطرق ولعل ذلك لعدم
صحته في الاول اذ له معنى لطرق النظم صيغة ولغة كما لا يخفى فالظاهر
ان يفسر الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد
بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظائر ذلك اكثر
ما يجيء بهما العبارات قال وهذا التعريف شامل للاسماء التي
وضعت اولا للمعاني الخ اقول اجاب بعضهم بمنع الوضع في
الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة باصطلاحين لمعنيين
وضع متعدد في الاسماء الخمسة المنقولة التي العلية بناء على



على تنسيب الوضع بجعل اللفظ ما زاء المعنى اولا وبعضهم بالمراد
بالوضع التعيين ان يلوح من واضع واحد بالشخص او النوع او
اريد في المقسم النوعي او ان له يتخلل بين الوضعين نقل وكل هما
فاسد اما الاول فلاقتضائه ان لا يلوح المنقول احاديين وهو
باطل بالاتفاق كما تقرر موضعه واما الثاني فلعدم انتهائه
من اللفظ المنقول ان يقال له نسلم انها ليست من المشترك و
نصرح بانه لا يلوح حجة على الاطلاق و لو سلم فالمقصود ههنا
ليس بحث حقيقة المشترك حتى يجب مراعاة جميع القيود المميزة
له على الاطلاق المميز عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا
القدر بل مرة ولو سلم فالمفهوم من اطلاق قوله وضعا متعددا
وتمثيله بالعين من قوله وضع تارة وتارة وتارة ان يلوح الا وضعا
متساوية في الرتبة بحيث لا يلوح لبعضها رجحان على الاخر فحينئذ
يخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول
اليه فرع غلبه قال والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق
اقول يعني ان قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام وايضا
حينئذ مفهومه لا اخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
لخروجه بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على
ما يجيء في مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث لعدم خروجه
بالاخير له نباء في اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح
في المطول في تعريف المجاز العقلي وقيل بري وربما ولكنه في غاية
البعد اذ اللفظ لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا

حتى ينوع عنه الاستغراق وانما يراد به احدها وهو مستغرق لجميع
ما يصلح له فلم يخرج به المشترك عن الحد ولا يتوجه عليه بالنظر
الى احد هما ليس بمشترك كما ذكره قبيل قوله والاقرب في الكلام
فيه وانما اشترك له بالنظر الى معانيه وصلوحه لجميعها معا ليس
بشرط في صورة النفي فان قولنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له لكنه
له يستغرقه وانما له بعض ما يصلح له ابتداء كما قالوا في عرف العام
بصفة توجب لحلها تمييز الله يحتمل التخصيص انه ينافي ول المصنف
له ان عدم احتمال التخصيص اعم من ان يوجد التخصيص اولا قال
فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يجوز على سبيل الشمول اقول
في كل من السؤال والجواب بل وفي جواب السؤال الثاني ايضا
بحث له مر في بحث العام ان معنى العموم على سبيل البدل ان يتعلق
الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وبعدم التعلق بواحد آخر
فيفيد امر احدهما كل واحد والله عز بشرط الانفراد والله
له يجري المشترك لما سيجيء من امتناع تعلق الحكم بكل واحد
من معانيه ولو بشرط الانفراد بل لا يتعلق الله بواحد منها فقط
فله يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل
البدل والثاني لا يجري في النكرة المثبتة له تتعلق الحكم
فيها انما هو بواحد واحد ان كانت مفردة او جماعة جماعة
ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين مع الغير او منفردين عنه
فله يصح قوله في الجواب لم يدخل في حد العام النكرة المثبتة اذ
وله قوله في جواب السؤال الثاني فانه يستغرق الاحاد على سبيل

السؤال



السؤال الثاني فانه يستغرق 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 فرد بين لا ينفي التخصيص فينتفي الوضع
قلنا قد صرح الشارح في بحث المشترك ان التخصيص ههنا
ليس بخصيص الثبوت بل تخصيص الاثبات وهو لا ينتفي ان ابراد اللفظ
له الفرد الواحد فليتامل قال والمراد بالوضع الكثير اقول المفهم
من هذا الكلام توجيه ما ارتكب المصنف من تجوز كل من العام والمشترك
واسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله ان الامر في الكثير ليست
صلة للوضع بل هي للعاقبة فكانه قيل ان وضع لان يحصل الكثير
ويحتمل ان يجعل الامر صلة له ويجعل الكثير اعم من الكثرة في نفسه
بان يتعدد الوضع والكثير يحب اجزاءه والكثير يحب جزئياته و
سيجيء ان الشارع قد عرف فيما نقل عنه انه يكلف له بقال لفظ
العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع تلك الا
الاحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد من افراد العشرة
مثل صدق الرجل على كل فرد من افراد الرجال ففي قوله مجموع
وحدات الكثير وقوله او جزئي من اجزاء الموضوع له مساهلة
وانما هو جزئي من اجزاء ما صدق عليه الموضوع له لانا نقول
العدد للعقل تماما منفصلا يعبر الشارع عن مفهوم جميع اسماء
ما فوق الواحد من العدد فيلتزم لفظ العشرة موضوعا لما ذكر
وصادق على ما ذكر لا ينافي اشتمال مفهوم ما 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 به
يصدق على كل فرد من افراد الانسان انه انسان فبناسب تلك
الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك المفهوم
قال كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي اقول فان
قيل لا ينافي هذا ما سبق من قوله وهذا معنى الوضع النوعي
لذلك قلنا لانه استعمل فيه في ضمن النكرة والعموم انما استفيد من
وقوعها في سياق النفي فكان الواضع قال كل نكرة وقعت في حيز النفي
كل فرد فان قيل اذا افادت العموم بل الوضع النوعي فلا يكون
مجازا قلنا ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لما عرفت
ان الوضع النوعي نوعان احدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز
وما نحن فيه من الاول قال لانها يتضمنها المائة من الاحاد اقول
حصول هذا الاحتراز ايضا مبني على التحقيق الذي ذكرنا من
عموم صورة النفي فلا تغفل قال وقوله مستغرق مرفوع صفته
لفظ ومعنى استغراقه اقول يلتزم ان يكون مجرورا صفة كثيرا كما قبله
ومعنى استغراق الكثير ان لا يكون شيء مما تناوله اللفظ خارجا عن
ذلك الكثير قال وعلى هذا التقدير اقول يبنى على تقدير تعريف الجمع
المنكر اما عند من يقول باستغراقه وتخصيص المقام ان بعض العلماء
لم يشترطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع
المنكر وان قالوا بعمومه وبعضهم شرطوه فيه ولم يقولوا به فيه
وبعضهم شرطوه فيه و قالوا به فيه فلا عود ولا عكس للثاني فلتأمل



قال وفساده بين اقول فساده ليس بين لان المصنف قد
اختار فيما سبق ان العام الذي اخرج بعض افراده بغير مستقل حقيقة
في الباقي مطلقا والذي اخرج بمستقل فحقيقة من حيث التناول و
مجاز من حيث الاقتصار فلما اختار هناك ان العام المخرج بعض
افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة في الباقي فظاهر ان استثناء
الاستغراق يوجب استثناء العموم لانه شرط فيه عنده وجب ههنا
التعرض له بدرجة في الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس
بخاص ولا عام ثم سيعترض الشارح على مختار المصنف هناك فلو اراد
الشارح ههنا الاشارة الى ذلك كان حق العبارة ان يقول اراد
بقوله وخرج كل عام مقصور على البعض وسيبين فساده قال ولا تنتقل
قال او الناصل في الصيغة كما ذهب اليه قوم اقول بيانه ان الحنفية
حملوا القرء على الحيض دون الاطهار خلافا للشافعية لانهم نازعوا
في نفس جوهر الكلمة وجدوها قد وضعت لمعنى الاجتماع حتى
ان القرأة انما سميت قرأة لاجتماع الحروف او الكلمات بل القرء ايضا
على ما قيل محمول على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم
دون الطهار قال فقيد بذلك لان المضمر خارج عن الاعتبار اقول
لا يخفى ما يرد على ظاهر عبارته وتوجيهها ان المصنف لما اراد ان يقسم
الاسم ولا الى الصفة والعلم واسم الجنس وكان المضمر واسم الاشارة
خارجين عن هذه الاقسام قيد الاسم بالظاهر لاخراج المضمر واراد
باسم الاشارة بقرينة التقسيم ولا يلتزم ان يراد بالاسم الظاهر ايضا بل
المشترك حتى يشملها ايضا لان اصطلاحه فيه فيطل ما قيل من ان العلة

ان هذا تقسيم للظاهر في مقابلة المضمر فخرج 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 فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك فلم
يرد على الشارح انها كما خرجا عن الاقسام فقد خرج عنها الموصول
ايضا فاوجه الاعتراض عليهما لا يقال انها داخلة في العام لان المراد
بالعام ههنا ما وضع قسما من الصنف واسم الجنس والموصول ليس منهما و
القول بجواز كون القسم اعم من القسيم وجه كلام طاهري لا يساعد به
قال ولقائل ان يقول هذا التعبير لا يصدق الا على صنف اقول
هذا الاعتراض انما يرد على توجيه الشارح كلام المصنف لا على ما افاده
عبارة المصنف موافقا لما تقرر عند الجمهور وحقيقة موقوف على معرفة
استعمالها اي الشارح وسائر المحشين وهي ان الاسم قد يوضع
لذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود فيترتب مدلوله من ذات
مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن صفة معينة مقصودة منضم
اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ومثل ذلك يسمى صفة وذلك المعنى
المعتبر فيه يسمى مصححا للضارب ومستخرج وافضل وعطشان ونحو
ذلك ويلزم ذكر موصوف معه لفظا او تقديرا لتعيينا للذات التي
قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعاني
القائمة بها فيلزم اسما لا يشتبه بالصفة قطعا كزيد وبابل ونحوهما
وقد يوضع لهما ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك
على قسمين الاول ان يكون المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا

باعثا للتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما للذات التي فيه حمرة وكالدّ
اذا جعلت اسما للذوات الاربع في انفسها وجعل بينها سباء
للوضع له جزاء من مفهوم اللفظ الثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا
في الموضوع له فيترتب مدلول معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة
والزمان والمكان والدابة اذا جعلت اسما للذوات الاربع من حيث
وهذان القسمان ايضا من الاسماء ولا يتعان صفة لشيء لكن ربما يشبه
يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا بها لان المعنى المعتبر
في الوضع داخل في مفهوم كل منهما واستدل على ان المقصود هو
المعنى والذات بان الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس
اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف لما اراد ان يبين الصفة بحيث
يمتاز عن الاسم المشتبه بالصفة جعل المعنى المصدري مع تاخره عن الذات
بالذات مقدما في الذكر والاعتبار على الذات المبهمة التي يدل عليها
وزن الفعل اشارة الى ان المقصود الاصلي في الصفة هو المعنى المصدري
وانما يلاحظ الذات ضرورة قيام المعنى به وقد نبه على هذا القدر بالتعبير
بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات فان مع كثيرا ما يدخل التابع
كما في قوله تع 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
صفة فجعل مع مستلزما بوضع وزن المشتق منه جاعلا الوضع
واراد بما وضع له المشتق منه المعنى المصدري وبما وضع له وزن المشتق
الذات وكان كل من المعنى المصدري والذات داخلا في الموضوع له
لكن الاول بالقصد الاصلي والثاني بالتبع فكانه قال ان كان معناه عين

المعنى المصدري المقصود بالذات والذات المقصود بالتبع فصفة فخرج
الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصلي كاحمر لان المعنى المصدري
جزء من الموضوع له فيها وخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان
المعنى وان كان جزءا منه فيها لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس
والشارح التجريدي قصر النظر على ظاهر ومن المشتق واعبر عنه الى
الذات فارتكب التوجيه والاحتراز عما يتبع من التحللات والتعسفات
حيث اسند الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والآلة الى ومن المشتق
بتقييده بوزن الفاعل والمفعول والمورد ان هذا مما لا دلالة للفظ
عليه التجاء في دفعه الى التشوع ثم رتب عليه الاعتراض بالبنى على ورفع
الفاعل والمفعول والبحرة تبنى من الثمرة ثم ان المهذب ذكر سابرا قسام
الاسم المشتبه ببعضها بالصفة حيث قال والا اي وان لم يكن كذلك
وصدقه اما بان لا يوجد فيه المعنى المصدري اصلا او يوجد
ولكن لا يدخل في الموضوع له او يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان
تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وكالاحمر العلم واسم الجنس اما مشتق اولا
فالعلم الذي ليس بمشتق هو الاسم الجامد الغير المشتبه بالصفة كزيد وشبهه
والمشتق مشتبه بها كاحمر ويدخل فيه علم الجنس لان التشخص اعم من الخارجي
والذهني والاسم الذي ليس بمشتق هو الاسم الجامد الغير المشتبه بها اصلا
كجبل وضربي والمشتق هو المشتبه بها اشد اشتباه كاسماء الزمان
والمكان والآلة ولا يخفى ان ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه
من المعنى العلمي بل الاصل المنقول عنه المعتبر في حال العلمية في الجملة
ولهذا جوز النحاة دخول اللام عليه فاندفع قول التجريد ولا يخفى ان

ان العلم لا يكون مشتقا لان اراد به الطعن على الله كما هو الظاهر فما يتبين
لي من تقرير مراد المصنف وتحقيقه بعون الله الملك المتعال وحسن توفيقه
قال قوله ان اريد بالمسمى الواحد فطلق مشوبا بان المراد بالاخر الاول
لعله انما استفاد هذا الاشعار من حمل المسمى على الطبيعة المنوعة بلاحظة
رجوع ضمير اشخاصه المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق ومع
للواحد النوعي فلتتامل قال وليس كذلك للقطع الى اخره اقول يلتزم منه
بان المقصود من نفي تعدد المسمى دون التعدد والمناجات التعددية بالنظر الى
امر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة اريد بالرقبة نفس المسمى يعني ان
خصوصية التعددية ليست ملحوظة اصلا والمناجات مناضاة التحرير
فانه لا ينافي الا يحصل التعدد كما يقال ادخل السوق واشتر اللحم ان المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة والذا قيل ان
في المعنى كالنكرة قال قوله عند الاطلاق للسامع اه اقول اعلم
ان المعاني الموضوع لها سواء كانت منشأ المعارف او النكرات
معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا للمتكلم عند الاستعمال
والا لم يصدر كلامه مقصودا به وكذا السامع لان الكلام فما اذا كان
عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب فالوقوف بين المعرفة والنكرة
لا يحصل ابدا قال بعض الافاضل ان التعريف يقصد بمعين عند
السامع من حيث انه معين كما اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة
فقد يقصد بها الشائع النفس الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ
معها تعينه وان كان معينا للمتكلم بين مصاحبته التعيني وملاحظته
فرق جلي ومهد في تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني الالفاظ

بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان يكون الكل متصورة ممتازا بعضها عن بعض
عند السامع فاذا دل باسم على معنى فاما ان يكون ذلك الاعتبار اعني كون المعنى معينا
عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه او لا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة ولهم
اشارات الى هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذم التابع جعل
عند الاطلاق والتابع قيدين للتعيين وعدمه مما عرف به التابع واراد
بقوله اذ له فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدمه التعيين عند الوضع لانهما
مستويان في التعيين بالنظر اليه وبقوله له ع اذا قال جاءني رجل يلزم ان يكون
الرجل معينا للمتكلم اي يلزم ان يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين بالنظر
الى السامع لم يعتبر عند الوضع فكان الفرق ان المعرفة ما وضع لشيء معين للواضع متعين عند السامع
حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المصنف احسن مما مثل الشارح اما اولا
فلان الموضوع له فيهما مذكور قسما اختاره دون قسما الشارح والحاصل انه قد
عرفت ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة هو لحاظ حال الاستعمال واعتبار التعين والعدم
عنده وعبارة المصنف بعيدة دون ما نقل لان قول الشارح فالمعتبر في التعيين وعدمه ما يكون
ذلك بحسب له لفظ الا بالنظر الى امر منظور فيه اما هذا العمل فلا يفيد وان كان كما يفيد
لكنه لا يخالف ما ذكره المصنف بحقيقته واما قوله بحالة باطلاقه فلما عرفت ان مراده بالاطلاق
الاستعمال والتابع معرف بكونه معتبرا الآن ما خوذ فما الحكمة في التعبير بالماضي
قوله دون الواضع فلما عرفت ان المراد بالاستواء عند الواضع وهو مطابق للواقع
واما قوله وله ما عند السامع فلما عرفت ان مدار الفرق فليس له يلزم معتبرا واما
قوله له اذا قال جاءني رجل يلزم ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا فلانه
قد عرفت ان هذا الامكان لا يجوز كون اللفظ معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع

ذلك التعيين وهو حفظه المجدد على رأس الصلوب، واليه المرجع والمآب،
قال يريد افاض عليه آلاءه اقول اعلم ان الثر ما يلزم اعتبار الحيثيات فيه سيما
لتحصيل التباين والاختلاف دفع الاجتماع والائتلاف ولهذا قال اشكل
فيما سبق فان قلت مرجع الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه
الاقسام فما وجه جواب على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة للزم فيها الاختلاف
بالحيثيات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارها ههنا سببا لدفع توهم
التنافي بين الاقسام على ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى
توجيه الكلام، وتوضيح المرام، فقال يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب
الذات يعني انه لو كان كذلك لثبت التنافي وامتنع الاجتماع وليس
كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات فلم يلزم الاجتماع بينها قال
والكلام بعد موضع نظر اقول فتعضل انه قال للقطع بان الواقع موقع
الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بان يكون كل واحد من الكثرة التي للموضوع
له لا عموم مفرد لك على ما هو مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع للكثير باذكرنا مع
تقييد اجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا للكلام
وله وله له للقطع عليه اصله ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل
الوضع للكثير بهذا القيد لاندراج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين
العام والخاص بناء على عدم قرينة الاستغراق لم يكن من اقسام النظم
صيغة ولغة كما ذكره في المأول اقول فبالنظر لما عرفت ان المختار
ان العام المخرج بعض افراده حقيقة في الباقي فيلزم الباقي معنى وضعيا
بالمفرد له كما المأول على ما زعم المصنف وله ع له وجه لجعل الجمع المذكر سالما
جمع القلة موضوعا للكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه لا بتخلف وهو

ان يراد انه دلالة في اللفظ على تعيين عدد اجزاء الكبروح فلكرر ايضا
كذلك يعني انه دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكبير ولان الفاظ
العموم ما يتبع للخصوص مع القطع بانه لم يوضع له وضعا واحدا فاذا كان
ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يجز خاصا وله رجل الصنف مقابلا له سم
الجنس خلاف الاصطلاح اقول فيه ايضا نظر لانه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس
بل الاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف قلت
اسم هو ام صفة ولانه جعل المطلق مقابلا الخاص حيث وضع للواحد النوعي
وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله للجنس له قيد والنكرة لبعض الجنس غير معين
وله شك ان مثل رقبة مطلقة ونكرة مع ان المراد منها واحد اقول فيه ايضا
نظر لان الثاني معرف بان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو كاف
في الرد دون نفس الحيثية ولذا اورد تعريفي المعرف والنكرة بحيث يشمل الاقسام
كلها فليتأمل قال فصل قال كالرجل والمرء اقول اللام فيهما للعهد الخارجي
والمعهود هو المشار اليهما للقطع بانه لم يوضع لواحد النوع والمعدود من
اقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعمالة المعهد وتعريف الجنس وفروعه
من الاستغراق وغيره قال وذكر في الاسلام اه اقول لما جمع في الاسلام بين
مدخولي محل ورد على ان الثاني مستغنى عنه فاعتذر بعضهم بان المراد بالمعنى مدلول
اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم للنكتة ورد بانه تكلف لا دليل
النكتة انما تعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بان المراد
بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسيم الخاص للحيثية وهو خصوص العين والاولى
وهو عبره تنبيها على جريان الخصوصية في المعنى والمسمى بخلاف العموم فانه لا يجري فيها
ورد بان ليس المراد بعد جريانه فيهما انه مختص باسم العين للقطع بعموم لفظ



الحيوان والعلوم واشباههما فذهب الشارح الى ان المراد به ان الجنس الموضوع
له يوضع واحدا والمراد به ما ذكر يعني المحشين ان الاطلاق اللغوي امر سهل
انما النزاع في واحد متعلق لمتعدد وذلك لا يقوم في الاعيان انما يقوم
في المعاني الذهنية والا صح ان يقال من وجود ما يعني ان الامر الواحد الذي
يطلق على المتعدد له يحقق له الا في اللفظ عند من له يعترف بالوجود الذهني
قال الامام الغزالي الرجل له وجود في الاعيان ووجود الاذهان ووجود
في اللسان اما وجود في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو
ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما وجود في اللسان فيتحقق فيه العموم لان
لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة فيسمى عاما
باعتبار نسبته دلالته الى المدلولات الكثيرة واما الوجود الذهني فتحقق
فيه ايضا العموم ان قيل يلزم ان يكون الرجل مسمى كليا باعتبار ان العقل
يأخذ من شاهد زيد صورة الرجل واذا رأى عمرا يأخذ منه صورة اخرى
ثم يعين ما اخذ من رجل ونسبته الى زيد ونسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما
فله باس قال وقيل المراد ان لفظه اقول هذا هو الوجه الوجيه الذي
وهذا تعريف لقسم الخاص اقول هذا اشارة الى تعريف لفظ الاسلام للخاص
بدليل قوله الآتي انه اذا كان تعريفا لقسم الخاص كان الوجه ان يورد
كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد وليس مجموع القسمين لكن الحيثية
فيستفاد من قوله كل لفظ وضع اه فانه بنا والخصوص النوع والجنس
ومعانيه الافعال والحروف وقيل هذا اشارة الى القسم الاول من تعريف لفظ
الاسلام وايد بانه لو كان اشارة الى تعريف لفظ الاسلام لوجب ان يشير
الى الخاص والاعتباري من العين وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء ذكر تعريف ذلك التعريف وفيه ان انتفاء

من سوء الفهم وقلة التدبر فليتدبر قال وقيل المراد ان لفظ الاقراء هذا هو التوجيه الوجيه الذي هو الموافق لما اختاره الفاضل الآمدي في الاحكام حيث قال والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ الواحد الذي له يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وجوه اما اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى مدلول لفظ آخر مرجعه واحد كلفظ الانسان فانه خاص يقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان مرجعه واحد قال ولو فسر بالحكم الشرعي الذي هو قول السيد اقول بعيد جدا لان الكلام ههنا فيما افاده الخاص المفيد للحكم الشرعي على ما صرح به المصنف فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك والجواب هذا غاية توجيه وقرب العهد بكلام المحقق خفي على المحرر واما عبارة العضد في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي في غاية الحسن والرصانة لانه لم يرد قولا بمعنى افادة اليقين وبمعنى افادته للحكم الشرعي فارق القصد قبالي لهذا ذلك القول دون قال واما الزيادة الى آخره اقول مقتضى قوله السابق ان يقول ههنا واما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكانه قال واما الزيادة فكما اذا اطلقها في الحيض فان ثلث الحيضة لا تتغير عند محمد فالواجب ثلاث حيض وبعض قال اجيب بان الاول ان الكلام في الخاص والشهر ليس كذلك بل هو عام او وسط قال اما اذا الكلام في الخاص فلان قوله فحيضة بتاء ثلثة فروع مترتبة على قوله الخاص مرجعه خاص يوجب الحكم قطعا وان اشهر اعم او وسط فانه يجمع عشرة وهو عندهم لا يشترط الاستغراق عام وعند من يشترطه وسط

واعترض عليه بان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظم وشمله فان انصرف هذا السؤال مرجعه انا نمنع كون العام ظنيا او نجمع المنكر واسقطه فهذا المنكر خاص لانه قيد بكونها والمعلوم هي الشهور ان وعرف الثالث فاشهر معلوم في قوله شوال وذو القعدة وعرف الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا هذا اقول اما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام فهو اول الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذ له يصح اطلاق الثلثة على الاشياء وبعض بخلاف لفظ المنكر لانه عام عندنا لا يشترط الاستغراق ووسط عند من شرط والفريقان متفقان على كونه حقيقة في جملة فرد منها بعض منها والمراد قوله وعلى تقدير ان يكون العام ظنيا الخ فهو اول قوله اشهر معلوم للوزن مركبا لا بسيطا خاصا والكلام في الخاص قال وعن الثاني بانه وجيه اقول يعني انه لا نسلم ان له تغيرات الحيضة وجب ثلاث حيض وبعض لا تغيرات الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا ان الشهرة الواحدة لما لم تقبل التجزية وجبت تمامها فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يلزم ما ذكره في صورة الالزام الزاما علينا ولا بأس لك في ان يقول مثل ما سبق وهو الواجب عنده ليس ثلاثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب علينا ان يتخلص عما ذكره في نقصان العدد فظهر ان قوله والواجب الخ لا له دخل في الجواب واما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا للجواب فتدبر قال فلم يفد اباحنيفة اقول اراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة النقيض الحكم بعينه بان يقال اذا قرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وقوعه 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 ذكرناه الطهارات انت خبير بانه لا يفيد ما
حنيفة رحمه ايضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلثة
حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا يطرق ان الذي وقع
فيه غير معتبر بل عامة انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب
بتمامها فرورة عدم التجزية فان قيل له نذهب للمانع قلنا هو
منافي فيما سبق ايضا فنبقى ان سيدانا فعي ايضا
فليتامل قال قلنا دخول الاقراء المتمرة تحت
العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء اقول
للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاولى
ليس لمجرد الانتهاء الى الحيض بل لانضم اليه وقوع الطلاق قبيل
ذلك البعض فيحصل مجموع الاطلاق وبضم اليه التحرز عن لزوم
تطويل العدة فيحصل الموجب فانه قبل اذا طلق في اخر حيث
فاجاءه الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في
ضمن اقل حال مع تركها وقله تلك المادة قال
الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر
اقول الظاهر ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء
ان كان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث
لم يذكر ظاهرا وانما يثبت بطريق بيان الضرورة
كما سيأتي ان شاء الله تعالى وبعد ما ثبت باي
طريق كان يكون الطلاق



الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما يثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي
وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا فرد مدلوله بلا اخفاء اللهم
الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق
والخاص منه فليتامل قال وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن
الاية الخ اقول يعني ان قول المص ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين يقتضي
ان يكون مرتين مع قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعذر الطلاق
والاشكال ان ذكره تعالى الطلاق تارة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن
واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالجواب ان قوله مرتين
ليس قيد الذكر كما ذكر بل الطلاق فانما حال عنه او صفة له كحذف الموصول
مع بعض الصلة والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة
لكنه اظهر معنى ولعل اختيار الشارح لهذا قوله لبيان كيفية الطلاق و
مشروعيته 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 فلا ينافيه قوله الاتي اي ثنتان لانه تفسير
باللازم قال اي فعل الزوج هو الذي يقرر ما سبق وهو الطلاق اقول
يعني ان ما فعله الزوج من قوله يتخلص به المرءة بعد الافتراء سواء كانت بلفظ
الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر واما الثاني فبدلالة سبب النزول
فان الاية كما سيأتي نزلت في الخلع فدل 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 كلتاهما او احديهما خلع **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 لجواز ان يكونا كلتاهما او احديهما خلعا واقتداء **قال** وبهذا اندفع الاشكالان الخ **اقول** اي بما قررنا من كلام يؤدي الى ان يكون فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع يندفع الاشكالان 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 مرتب على الطلقتين لزم كون قوله بعد فان طلقها بيان لطلاق رابع لان ما بعد الثالث رابع بلا مرية ووجه اندفاع الاول ان قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقدير السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتين لامغايره لهما فكيف التعقيب واليه اشار بقوله وذلك ان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني ان قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه انه على تقدير الخوف لاحتياج في الاقتداء غايته ان يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه اشار بقوله والمذكور عقيب الفاء الخ ثم اقول يندفع به اشكال آخر ايضا وهو ان الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء لانه ليس بخارج عن الطلقتين

فان



فان الفاء اذا افادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد افادت مشروعيته بعد الخلع بلا مرية لان الترتيب على الاعم يقتضي الترتب على الاخص بلا عكس **قال** كذا ذكره والاشكالان الخ **اقول** يعني على التقدير الذي اندفع به الاشكالان آخران احدهما انه اذا دار الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو يقتضي ان لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعي بناء على ما صرحوا به ان الخلع طلاق بائن وقد قال في الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان مرتين قيد للطلاق كما قد وثانيهما انه يقتضي انه لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقدير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب ان يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه واجاب عن الاول عامة شراح اصول فخر الاسلام وارتضاه الشارح بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لان قوله ثم الطلاق مرتان اما ان يفيد كونه رجعيا او لا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبيان وعلى الثاني لا يستقيم قول المص ذكر الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لانم ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وانما هو على تقدير عدم الاخذ واجابوا عن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فانها نزلت في ثابت بن قيس ابن شماس حديقة على وجه الصداق وكان النشوز منها اذ روي انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لا اعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عليه السلام اترديين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا فاختلف منه بها وكان ذلك اول خلع وقع في الاسلام

اقول فيه ايضا بحث لان سبب النزول ان اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع في
الآية لا الطلاق فيجوز ان يحمل على الفسخ كما زعم الشافعي اذا المانع عنه كانت
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 سبب النزول في حمل الطلاق
الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمال الدليلين بقدر الامكان و
وهو اولى من اعمال احدهما فليتامل **قال** وقد يجاب بان الطلاق على
مال اعم الخ **اقول** يعني يجاب عن الكتاب بانا سلمنا ان المفهوم من الآية هو الطلاق
على مال لكنه اعم من الخلع كما ذكر ولا شك ان الاعم يصدق على الاخص ويحمل
عليه وان ما يلحق الاعم يلحق الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي
لا يسلم اعمية من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامرين المذكورين
**قال** فان قيل الفاء في الآية للجزاء والعطف الخ **اقول** هذا سوال على اهل
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 ترك العمل
بالخاص وذلك لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الاقتداء والخلع
على الطلقة الثالثة وذا يقتضي عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات
شرط حقيقة بل ترك العمل بفاء فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك
العمل بالخاص اقوى من الفساد من الزيادة ولهذا ذكر الشارح بطريق
الاضراب **قال** فانا نسلم فيما الاجماع والحديث المشهور كحديث
العسيلة **اقول** يعني لانم انها لو كانت للتعقيب لزم الزيادة او ترك
العمل بالخاص وانما يلزم لو وجب تقدم الاقتداء والخلع على الطلقة

الثالثة



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 يفسخ به كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى قوله كحديث
العسيلة فان ذلك الحديث كما سيأتي قد ورد في ثلاث طلقات خلت
عن الخلع **قال** لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب **اقول** يعني
لا يقال في الجواب عن قوله فان قيل الفاء في الآية للجزاء والعطف الخ
وحاصله لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب في الوجود كونه لمجرد العطف
لجواز كونه للترتيب في الذكر وهو العطف لا يوجب الترتيب في الحكم
وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه من التوا
يفيد الترتيب في الذكر فخصوص وضع الفاء يجب ان يكون للترتيب في الوجود
**قال** واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون الترجيح باحسان اشارة
**اقول** ذكر المحققون ان تفسير الترجيح باحسان بالطلقة الثالثة
قوله مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول الفحل
والمذهب الجزيل **قال** وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق
عقيب الخلع **اقول** اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا بائنة
كما لا يخفى **قال** اراد ان يبتغوا النساء **اقول** نقل عن الشارح انه قال
ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في صحة حذف اللام ان لا شرط
في حذفها من ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك
ان تكرمني وانما تحتاج احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء
**قال** المص فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح **اقول**
هنا ابحاث ذكرناها في مرآة الاصول ولا بأس بان نذكرها ههنا ونزيد

عليها بعضا من الفوايد الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الاصاح بالمال
في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد اكتفاء
ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب عدم المثل بالدخول او
الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث الاستدلال بهو 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 انتفى او
سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا
اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما
سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر 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 تحقق الطلاق بدون فرض المهر وهو انما
يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملناها عليه فان قيل ما ذكرتم ينتقض
بما اذا زوج المولى امته بعبده حتى يصح النكاح ولا يجب المال قلنا
فيه روايتان الاولى انه يجب ثم يسقط اذ لا فايدة في الوجوب لانه
التزام له عليه فلا اشكال عليها الثانية انه لا يجب ابتداء وهي المنشأ
للاشكال ودفعه ان العبد خارج عن خطاب قوله تع ان تبتغوا بأموا
لكم 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 المص
اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها يجب ان يقرء بصيغة

المبني



المبني للمفعول قال الباء لفظا خاص اقول المناسب لكلام المص تقديم
شرح هذا على شرح قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة نقل عن
الزجاج انه قال انما عدل عما ذكره غيره من ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي
يبطل في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه بالمال فلا بد
من صرفه الى ما ذكر المص اي يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقا
بالباء قال المشهور ان الفرض حقيقة في الايجاب والقطع اقول يعني ان 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 وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب اقول هذا
جواب عن قوله بقرينة تعديته بعلى وقوله وما ملكت ايمانهم الخ جواب
عن قوله وعطف ما ملكت ايمانهم الخ وحاصل هذا ان لفظ فرضنا مكرر
ويراد بالثاني غير ما اريد بالاول وهو معنى الايجاب فيحصل المقصود بلا لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز قال ولما كان هذا مخالفا للتصريح الأئمة بان حقيقة
اقول وعلى ظاهره انه لو عدل عنه لما قال حتى فرض المهر اي تقديره
وجوابه انه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول
بكون لفظ فرضنا باعتبار استعماله على الاسناد خاصا فان مقدر المهر
هو الزوج مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان
وهو لا يتأتى لو كون مجرد الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا
فظهر ضعف ما قيل ان اثبات الحجة على الشافعي رحمه الله تع يتوقف على
مقدمتين احديهما ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكناية عبارة

عن الشارع والمص تعوض للاخير والاصوليون للاول فلا عدول فيه
وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة في معنى التقدير
ولم يقل به المص بل قال يكون فرضنا باعتبار اشتماله على الاستناد خاصا
في المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكم بينهما فليتامل قال وتحقيقه
ان اسناد الفعل الى الفاعل الخ اقول فيه بحث لان لفظ فرضنا من هذه
الحيثية مركب فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق
في مباحث القرآن حيث قال هو مطلق في هذا المقام على المفرد حينئذ
يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال وهذا الذي قيل منه
الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب
اقول يجب ان يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في
علم الله تعالى ينبغي ان يكون مقدارا للمهر اذ قد علمنا بكثير من قوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم ان اصل المهر الواجب هو المال فتدبر قال تقرير الاول ان لفظ
حتى في قوله الخ اقول اعلم ان الشافعي ومحمدا رحمهما الله تعالى قد قررا دليلهما
في مسئلة الهدم بحيث تضمن الاعتراض على دليل الامام الاعظم وابي
يوسف اولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد اجاب عنهما الصنف بنا على انهم
لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح رحمه الله تعالى قد خلط بين السؤال
والجوابين فلا علينا ان نحرر الكلام اولا ثم نربط كلام الشارح لذلك
المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او
اكثر حتى اذا حلها الزوج الاول حلها لكل لا يزول الا بثلث تطليقات
او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رحمهما الله تعالى



وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثاني انه لو هدم
لاثبت حلا جديدا والازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمة الزوج
وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك
العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاصة في الغاية واخر الغاية في انتهاء
ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة الثابتة لا مثبتا
لحل جديد واما اثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن المحرمات ولو سلم انها مثبتة لكن بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون
ما دونها فالمطلوب ذلك كما لو خلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه
فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ولكن نقول في اثبات
حقية اللازم بحلية الزوج الثاني اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم
ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة حديث روي ان امرأة رفاعة قالت
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن
ابن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى قدر ثوبها تنبيها بالقلة فقال لها
اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه
في التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت به لا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد
كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانا لا نسبي واطئه كما اختاره
القدماء استدلالا بالآية حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين
وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في الزوج وذلك لانا لا نسلم
انه مجاز في العقل لجواز كونه حقيقة شرعية فيه والنكاح لو سلم فاسناد الوطء
اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب

رة المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين
المقارن بالوطء الحرام فاركابها اوليا من ارتكابه واشارة الى كونه محللا
لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة بالزوج فاذا وجد
الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حلها وث
قطعا ليس مثلا الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الزوج الثاني
فظهر الفرق بين حرمة الآية وحرمة الحديث مشهور يجوز الزيادة به على
الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل
الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وايضا ثبت المحللية
باشارة حديث اللعن وقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه
عبارة في ذمهما واثبات خسكة لهما لانه ذم ما بعث لعانا واشارة الى انه
مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن
الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة وفي الجواب عن قوله ولو سلم
انها تثبته الى ان يهدم ما دونها بدلالة الحديث الثاني فانه كما افاد باشار
ته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للخفيفة بطريق الاولى
وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت
في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده 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 الفايدة ولم يكن ازديا د
الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فايدة
فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين
وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز

العلم به فيما سكت عنه واذا تاملت فيما ذكرنا من التحرير وامعنت النظر
فيما صورناه باحسن التصوير تيقنت ان قوله ان لفظ حتى في قوله
تعالى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان بطلان اللازم ومنع
اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطئ الزوج الخ اشارة الى تسليم
ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو عدم ما دون الثلاث وقوله وجوابه
ان المراد الى قوله حيث قال لا حتى تذوق ليس بجواب عن كلام الخصم
بل بيان لكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات حقيقة
اللازم والجواب عن ابطاله وقوله جعل الزوج الخ اثبات وجواب
عنه وعن قوله وبقوله عم اثبات وجواب ايضا وقوله ففيما دون
الثلث يكون الزوج الثاني الخ بيان لثبوت الحكم واستيناف لك
ان تقوله وبقوله عم عطفا على قوله بالحديث المشهور ليس كما تنفع
لان حديث اللعن لا يثبت اشتراط الدخول بل محللية باشارته ودلا
ما دون الثلث بدلالته ولهذا قال الامام فخر الاسلام وفي ذكر العود
دون الانتهاء اشارة الى التحليل في حديث آخر لعن الله المحلل والمحلل
حيث عطف قوله في حديث آخر على قوله وفي ذكر العود واشار
الى انه ايضا دال بالاشارة هذا ما منحني الله الملك الوهاب من توضيح
المقام المشتبه على كثير من اولي الالباب والحمد لله ملهم الصواب
واليه المرجع والمآب **قال** وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله لا
جزاء الخ **اقول** فيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي ان كان كما نقل
لم يحتج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول سجننا قوله عليه السلام
لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات سكت عنه النص

بخبر الواحد جائز بلا خلاف لايقال النص جعل القطع جميع الموجب
فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لايجوز بخبر الواحد لانا
نقول المناسب للوجيبة هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته
منه بالاشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله ﷺ
جزاء كان هذا الكلام الآخر غير مانقل عن الشافعي رحمه الله تعالى والمقصود تحصيله
فصل قال حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف الخ اقول
هذا الفصل لبيان مايفيده صيغ العموم بالنظر الى الوضع اللغوي كما ان
الفصل الاول لبيان مايفيده الخاص بالنظر اليه قال الآمدي في الاحكام
اختلف العلماء في معنى 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 جائز بالاتفاق كما سيأتي
قال واخري ببيان انه مشترك اه اقول لايقال ليس في كلام المص
مايشعر بالاشتراك لانا نقول سيأتي ان المص حال كلام القدماء
وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب ان يحمل الارادة في عبارته
على الناشئة من الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية وسياتي له زيادة بيان
ان شاء الله تعالى قال فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق
الحقيقة اقول لايقال لايلزم من ذلك ان يكون مشتركا لجواز
كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير لانا نقول قول الشارح

فيما

فيما سيأتي على ان يكون الجمع مجازا الاجواب عن هذا فلا تغفل
قال والجواب عن الاول انه منحل الخ اقول لايرد عليه انه اثبات
اللغة بالاولوية والترجيح مثلما اورد على استدلال المذهب الثاني
لان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع
لانه ليس من اقامة مخالف الاستدلال الآتي فانه متعلق بالوضع
كما سيأتي قال فكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اقول بيانه ان ابا سفيان بن حرب امير مكة حين اراد ان يتصرف
من حرب احد نادى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد موعدنا
موسم بدر في العام القابل فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء
الله فلما دنى الميعاد خرج ابو سفيان مع اهل مكة ثم القى الله تعالى
الرعب في قلبه فندم على الخروج فلقي في الطريق نعيم بن مسعود الاشجعي
فقال له ابو سفيان الحق بالمدينة فثبط المؤمنين عن الخروج للقتال
وكان عشر من الابل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون للخروج فقال
لهم ان الناس قد جمعوا لكم قال والجواب انه اثبات اللغة
بالترجيح اقول قيل فيه بحث وهو انا لانم ان في استدلال المذهب
الثاني اثبات اللغة بالترجيح وهو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث
قال وعند البعض يثبت الاقل وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره
لانه المتيقن وكلام الشارح يؤيد 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 ثبوت الاقل
في عبارة المص ثبوته بحسب الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح

لوضع

في ثلاث 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 او على الكل
جزءا منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوك اذ ربما كان مراده
البعض فلا يتناول الكل 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 قاله
الآمدي في الاحكام وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة
في الخصوص مجاز فيما عداه ثم قال وما اشبه ارباب الخصوص قالوا ان
يتناول 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 وهي في العموم مجاز ثم قال والقائلون
بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا اولا الى ان قال فجعله حقيقة
للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الى غير ذلك من عبارات
الفقهاء ولا شك ان الحقيقة تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذكر في الشرح فوجب
حمل عبارة المص والشارح على ما ذكرنا تحقيقا لمحل الحكاية فان المطلق ينصرف
الى الكامل بحسب المقام ويؤيد ذلك ان المص قال في المتن متصلا بهذا
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



المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح يعني بالوضع ليثبت كونه عاما قال
وفيه نظر لان المعنى الظاهر اقول يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد
ظهور المعنى بل بدفع مسلك الحاجة المطلقة من ارباب الحاجات الى التعبير
عنه والطعوم والروائح 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 الناقلون لم ينقلوا نص الواضع
ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني بل علموا ذلك من الامارات
والعلايم فلم لا يجوز ان يكون هذا ايضا من جملة العلامات لانا نقول سيأتي انهم وان لم ينقلوا نصه كذلك 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 وطيا اقول
لما كان ظاهر العبارة يفيد ان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجه الشارح
بان المراد بتحريمهما تحريم الجمع بينهما قال فاشار المص الى ان تحريم
الاختين وطيا الخ اقول فيه بحث لان الجمع ان اعم يتناول الجمع ملكا و
وبيعا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك ولا ينفع كون المقام مقام
تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا يعد مخصصا ولو عدم لم يسع
النص قطعيا فلا يعارض النص المبيح بطريق الدلالة قال المص
فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
بعد الاربعة سورة النساء الطولى اقول هكذا وقعت العبارة في نسخ
التوضيح والمذكور في شروح اصول فخر الاسلام وغيرها هكذا من
شاء باهلته اي لاعنته ان سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق

نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي ان يحمل سورة النساء
الطولى في عبارة المص على سورة البقرة او يقال الطولى نزلت بعد سورة
البقرة والمتأخر عن المتأخر متأخر لكن هذا موقوف على معرفة
التاريخ قال حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد حض منه البعض
اقول اعترض عليه بانه ان ابقي على عمومه انتقض بنفسه والا فلا
يصلح للاستدلال وجوابه انه محمول على المبالغة والحاق التعليل
بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال
قال فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع الخ اقول يعني ركن
في بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر فان الاطلاع على
ارادة المتكلم اي مقدار من افراد العام لما لم يكن في وسع العبد
سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت
في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب ان الارادة
الباطنة لما لم يعتبر لافضائه الى التكليف بالمحال استوى العلم
والعمل فالقول باعتبارها في حق احدهما دون الآخر تحكم قال وقد
يقال ان العلم عمل القلب الخ اقول قاله الامام فخر الاسلام
في بعض تصانيفه يجيب عن السؤال المذكور بيدان الدلائل لما اختلف
بعدم الارادة الباطنة في حق العمل الذي هو فرع وجب ان يعتبر
بعدم اعتبارها في حق العلم الذي هو الاصل فالعالم كما يوجب العمل
وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب وردّه المتأخرون بانه منقوض
بخبر الواحد والقياس فان كلا منهما يوجب العمل دون العلم وبان
عدم اعتبارها في حق البيع للاحتياط وهو في العمل لا العلم وبان الاصل

اقوى



اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل
اقول الكل مردود اما الاول فلانه لما تعلق له بالارادة الباطنة وكلام
الامام مبني عليها بل افادتها العمل دون العلم لانه يثبت بالظني دونه
والظنية في الاول لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لا
لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيها في حق العمل معتبرة في العلم
وكذا الثالث لانه تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتأمل فيه
واما الثاني فلان الاحتياط في جانب العلم اكثر منه في جانب العمل
لان ترك العمل فيما اذا وجب يقتضي الاثم وترك 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
يتناوله من الافراد وذهب الشافعي الى انه ظني لان كل عام يحتمل
التخصيص وهو سابع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد
فيكون ظنيا وحاصل جواب المص انه ان اردت بالتخصيص الذي
يحتمله العام مطلق التخصيص اي قصر العام على بعض المسميات سواء
كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منزاخ سلمنا انه شايع فيه
لكن لم قلت 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 بها واليه اشار المص اولا بقوله
وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها وثانيا بقوله فعلم ان احتمال المجاز
الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها وان

وان اردت به التخصيص الذي يورث شبهة في العام فلانم انه شايع
بلا قرينة فان الذي تسميه مخصصا ان كان هو العقل او الحس او الوقوف
او كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فهو في حكم الاستثناء ولا يورث
شبهة على ما سيأتي بل كل ما يوجب واحدا منها عدم دخوله لا يدخل
وما سواه يدخل وان كان الذي تسميه المخصص هو الكلام فان كان متراخيا
فلانم انه مخصص في الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام في
التخصيص المورث للشبهة يقع الكلام في الكلام الموصول فانه المخصص
المورث للشبهة وذلك قليل لا شروع له ومع قلته محتاج اليه القوم
فانه في الموضع الذي يورث الشبهة انما يورثها اذا انضم اليه العام
مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم يظهر له مخصص واليه
اشار المص بقوله ولانم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام الخ
فالعام اذا خص في الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص يكون اقل قليل
فلا يصح الحاقه محل النزاع به وانما يصح اذا كثر هذا وشاع وليس فليس
فلينا مل اذا عرفت هذا عرفت ان نظر الشارح انما يرد على توجيه
كلام المص لا على كلام المص فانه حمل على الترديد في الاحتمال ومراد المص
الترديد في التخصيص وايضا لا ينازع في اطلاق اسم التخصيص على
ما ذكر بل يرد دعيه وبين المعنى الاخص ويمنع ان كون اكثر العمومات
مقصورا على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام
لم يظهر له مخصص فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء
على ان كثرة احتمالات المجاز لا عبرة لها فلا بد للخصم من اقامة الدليل عليه
وايضا لم يتوهم ان مراد الخصم ما ذكره بل انما اورد ذلك الكلام في الشق

الثاني من الترديد ليبطله كما اشرنا اليه فظهر انطباق الجواب عليه وبين
معنى قوله بلا قرينة وايضا اراد بالمخصص في قوله وان كان المخصص هو
الكلام ما يسميه الخصم مخصصا وبالمخصص الثاني المخصص المصطلح كما اشرنا
اليه فيحصل الفايدة في منعه بلا مرية هذا ما تيسر لي في هذا المقام بعون
الله الملك العلام **قال** قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام
**اقول** فيه بحث وهو انه ان اراد بالعموم والخصوص على هذا الاصطلاح
كان منافضا لما ذكره المص 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
ههنا في العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر وبهذا يظهر ان قوله
الآتي فمن حيث انه عام من وجه وخاص 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
النظير لا التمثيل الحقيقي **فصل** **قال** بل كان بالا واخواتها فاستثناء
**اقول** اراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال
لان الاخراج انما يتصور فيه **قال** فعلم انه لا ينحصر في الاربعة **اقول** قاله
ابن الحاجب في المنتهى وقد اهملوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة
وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر 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** لا نقول المراد بصدر الكلام **اقول**

هذا لا قوله على بعض التقادير جواب عن قوله لا يقال لما قوله لا بصدره و
وقوله والمراد بالكلام الجواب عن قوله والا للوصل بالجميل الخ **قال** لا حينا
لما مرجع الضمير **اقول** نقض هذا بقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا
فانه مخصص مستقل مع انه محتاج لما قبله ليرجع الضمير **قال** فان قلت
لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم الخ **اقول** منشأ السؤال ذكر الخاص لفظ
القصر في اربع مواضع فان قيل قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط
وهو خلاف المذهب يدل على ان القول بمفهوم الاستثناء والغاية
ليس خلاف المذهب قلنا قال الشارح في مباحث الاستثناء صرح
فخر الاسلام ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا
ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت
اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان
لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض ائمتنا شبهوا
الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي با
بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل
الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم ان من علمائنا من قال
بهذين المفهومين وهو السر في اقتصار الشارح على ذكر الصفة والشرط
**قال** قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض فقط فالحق ما اجاب
بقوله وجواب آخر **قال** وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو
ان يكون الشرط الخ **اقول** فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر
في السؤال لا فرق بينهما الا في التعبير كما لا يخفى على ذي فطانة وبصر **قال**
قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ الخ **اقول** فيه بحث لان

اقول قيل في هذا ينبغي ان يكون جاز زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم





لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من الشارح
يشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي
يؤيده قوله الآتي وهو حجة فيه شبيهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان
العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سيأتي وقول الشارح في مباحث
مفهوم المخالفة ان مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل
تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض
مع التراخي فعلى تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل
موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول ولا نسخ بعده
فالصواب في الجواب ان يقال انما ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل
فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به **قال** فيه تسامح 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 العقل بل المدرك
بالحس هو كذا وكذا **قال** ولا بينة له **اقول** قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب
واخويه صح **قال** واختار الخاص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل
فصيغة العام الخ **اقول** فان قيل الخاص شرط في العموم الاستغراق
وقد صرح شراح اصول فخر الاسلام ان من شرط الاستغراق في العموم
جعل العام مجازا في الباقي بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ
العموم وما ذكروه في لفظ العام لا في صيغ العموم وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق ان شاء الله تعالى **قال** باستثناء او وصفة او شرط او غاية **اقول**
زاد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلثة وزاد فيما سيأتي في موضعين
بعده لفظ نحوه اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره

على صورة الاستثناء ليكابر وعلى المص ان دليله اخص من مدعاه قال
وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي الخ اقول حاصله انه ان اراد بالوضع
للبارة الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء
المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى
في الحكم وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نم ايضا كيف ودلالة
اللفظ باعتباره يجب ان يكون بواسطة تعينه له لا بواسطة القرينة وهنا
ليس كذلك وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير
باعتباره حقيقة والمدعي ذلك واعلم ان عبارة المص وقعت سهوا هكذا
لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للبارة وانما كان المفهوم من ظا
ان اللفظ الموضوع للبارة بالاستقلال اورد عليه الشارح السوال
واما اذا صرف عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الوضع الاول فيندفع
النظر بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره
حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان
بوضع ثاني وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره
والآن تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له
قلنا لا نم انه الآن تناول وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ
له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم وداخل في التناول كما ذكر في مبحث
المستثنى وسيعرف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل قال والا
لكان مشتركا اقول يوجد بهذا في بعض النسخ وهو الموافق للاحكام
وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها ووجهه ان اللفظ وهو عبدي
مثلا في الحالين واحد الا انه في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه با





بالاستثناء والقيد خارج عن المقيد ليكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير
المعنى واليه اشار الشارح بقوله بهذا 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 آخر غير النظر المذكور
بمنع قوله والبارة غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز ان يكون جوابا
عن النظر بمنع قوله او غيره فيكون مجازا لكنه لا يقبل المص لانه يدل على
كونه حقيقة مطلقا ومدعي المص كونه حقيقة من وجه مجازا من وجه
فالاحسن ما اختاره قال اذا كانت ارادته باستعمال ثان اقول
الاولى ان يضم الوضع الى الاستقبال ويقال اذا كانت ارادته 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 نم ذلك وان اريد النوعية فلم ولكن المستقل ايضا
مخصوص مطبوعا كذلك قال كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام اقول
انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيان فيأول الى الوصف
قال لان لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال آخره اقول قوله على ما يشعر
متعلق بلفظ العام قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم
والاجماع عندنا ويظهر 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 لتوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات
فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص

في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه لما لم يشترط
الحقيقة العموم تناول الكل قال جماعة من الاسماء قال وفيه نظر
لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول الى آخره اقول النظر مدفوع
لان مراد المص كما يشعر 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 يرتكب الا لضرورة
ولا نسلم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطاب الشرع
فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة
وغيرهما فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب العقل الشرع و
لعل السر في ترك المص التعرض بذلك الاكتفاء بالعقل قال وغايته
توجيهه ان يقال ان المراد انه لا يثبت اقول لا اعترف ان رجحان
مراد المص عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده
بالمرجح ايضا يقيد القطع لانه ذكر في دليل ذلك فكانه قال ان كل افراد
العام اذا كان مائة مثلا وعلم ان المائة غير مرادة اما بتخصيص افراد معلومة
او مجهولة فكل واحد من الاعداد التي 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 صورة المعلومية فلان خروج بعض
آخر بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فاي فرد اريد بالعام
على القطع يكون ترجيحا بلا مرجح يفيده وكذا اريد كل ما بقي بعد التخصيص
لانه وان ترجح لكنه ليس بمرجح يفيد القطع فاندفع النظر الاول لان
منع عدم الرجحان في المعلوم مكابرة قوله لان مجموع ما وراء المخصوص

المخصوص متعين قلنا نعم لكن ظنا لا قطعا والكلام فيه ولهذا القدر من التعين
جعلناه دليلا حتى لو لم يكن ايضا لم يكن دليلا اصلا وكذا الحال ان الدليل بعد
ما تم يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين قطعا بل يراد ما بقي ظنا كما هو المط
فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخصص بصورة المجهولية وان ما
قبل هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصص مجهولا
ليس كما ينبغي قال انه دون خبر الواحد الخ اقول اي العام بعد التخصيص
ادنى من خبر الواحد في المرتبة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد
حتى يرجح خبر الفقهية وهو قوله ع م من ضحك منكم فهقهة فليعد الصلوة
والوضوء جميعا على القياس فحكموا بفساد الصلوة بها مع انها مخالفة
للقياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وهو قوله عليه السلام ثم
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 بكل
مستقل موصل ظني الدلالة وان كان قطعي المتن وخبر الواحد بالعكس
قال وليس بسديد لان القياس مظهره اه اقول فيه بحث لان المعتبر
لو كان هو النص المتفرع عليه القياس دون نفس القياس لما صح قولهم
ان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع
عليه القياس نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لا ما ذكر بل لان العموم
لا يدعون مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال
لا بد له على خلافه قال لان حكمه بيان انتفاء الحكم الخ اقول اي حكم المخصص
بيان انتفاء الحكم فيما وراء المخصوص اي وراء الافراد المخرجة

وعدم دخول تلك الافراد تحت حكم العام كما ان الاستثناء كذلك لا رفع
الحكم من محل الخصوص بعد ثبوته كما ان النسخ كذلك قال المص اذ قيل
التخصيص كان معمولا به اقول في العبارة مناقشة لان الكلام في المخصص
الاول وهو كونه مغيرا للصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص
اللهم الا ان يقال المراد عند فرض المخصص الذي هو الاصل كان العام
معمولا به وعند وجود المخصص حصل الشك قال لان الناسخ لا يصح تعليله
لما يلزم من نسخ النص بالقياس الخ اقول هذا يؤيد لما ذكرنا في تزييف
قوله وليس بسديد فليتأمل قال قوله على ان احتمال التعليل يصلح
دفعا اه اقول فيه بحث وهو ان مراد المص ليس دفع الشبهة عن
كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا ويرد عليه بل ايراد ما عليه
ودفعها عن تقريره دليل المسئلة فان تقرير دليلها على وجه لا يرد عليه
تلك الشبهة فمفاد كلامه فليدفع هذه الشبهة الواردة على القوم عن
الاستدلال على اصل المدعى قال على ان احتمال التعليل الخ وتقريره
ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون دليلا لان المخصص ان لم
يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام حجة وان ادركت فكل ما يوجد فيه
العلة يخص قياسا وبالاقل يبطل العام باحتمال التعليل لا يقال مقتضى
ما ذكرت ان يكون حجة قطعية لان مقتضى القياس تخصيصه بخص ومالا فلا
وعلى التقدير يبقى العام في الباقي قطعيا لانا نقول كما وجد في الباقي
احتمال الخروج بالتعليل بعلة اخرى بنا 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 عمل

التخصيص



التخصيص بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة تمنع الدفع
ومراد الشارح المعارضة الحقيقية بمنع الدفع توضيحه ان المخصص يبين ان
بعض الافراد العام غير داخل في الحكم من اول الامر فيكون دافعا لبعض الافراد
عن الدخول في الحكم من اول الامر والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن
الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا له فهو الاول معارضة في الجملة وفي هذا
معارضة تامة قال فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء اقول الفرع
في فلم لم يجز بدل على تفريع الكلام على ما قبله فتوجيهه 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 آنفا منعت
القياس عن التخصيص ابتدا لان الظني لا يدافع القطعي قال وقد يقال
لان الاصل الذي يستند اليه القياس الخ اقول هذا الكلام ذكره جمهور
شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب السؤال 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 محضا واما نظر الشارح فاقواله
كلها وجيهة غير صحيح اما الاول فظاهر مما ذكرناه آنفا فان عدم تناول الاصل
اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح ان يقال والكلام في القياس
المتناول له واعجب من ذلك قوله والالم يتصور كونه مخصصا فان
عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثاني
فلانه مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت

فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان القائلين
بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين البخاري
وغيرهم من المشايخ هم الذين يوخذ منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما
واقاموا عليه دليلا وجب لمن دونهم تقليدهم وبهذا الكلام الذي
ذكروه برهان لا يجد من يتصور معنى القياس ويتامل في معاني عباراتهم
بدا من الجزم والاذعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت كما قال
الامام ابو يزيد الدبوسي في التقويم وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين
لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم
بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز دفع الكل بها من غير
تاييد بالاجماع او بالاستفاضة من السلف ثم دفع الاشكال
في حادثة انها من جنسها دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقي تحت
العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها ان تكون داخلة تحت
الخصوص فليتامل قال وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين مية
وذكية وبين خل وخمر اقول هنا بحث لا بد من التنبيه له وهو انه
قال في الهداية من جمع بين حر وعبد او شاة ذكية ومية بطل البيع
فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع باطل في الحر
ونحوه وفاسد في القن ونحوه والى اشار صاحب المغني بقوله بفساد
البيع في القن واخيه تابعا لما اشار اليه شمس الائمة في اصوله
قيل فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن
البطلان ولفظ البطلان في القن مستعارا عن الفساد فلا تقع بذلك
الاختلاف الواقع من حيث اللفظ اقول فيه بحث لانه جمع بين



بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة القوم يتناول الفساد والبطلان
وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية فالصواب ان يحمل كلتا العبارتين
على عموم المجاز بان يراد بهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع في عبارة المص
قال فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب لحم اقول تقرير السؤال
ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الآخر انما يهو اذا
صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما بل في احدهما فقط فلا اشتراط
كما اذا اشتري عبدا مكاتبا او عبدا وام ولد حيث يصح العقد في العبد
فلو كان الجمع بينهما في الايجاب صحيحا كان اول مقتضيا للاشتراط
لما صح العقد في العبد في هذه الصورة لعدم صحة فيه صورة الجمع بين الحر
والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا
لجعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي
ان يشك فيه فضلا عن مكابرة الا انه قد يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب
فيهما بان لا يدخل احدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا
وهو ان اصح الايجاب فيهما وما ذكر من الصور من هذا القبيل فان
البيع في هولاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا
ينفذ في المكاتب برضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء القاضي وكذا في
ام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى الا انهم باستحقاقهم
رد الا البيع بدون انعقاده مال اذا عرفت هذا عرفت اندفاع نظر
الشارح لان المجيب قد دفع المنع بالاشارة لاثبوت الشرط على تقدير
الصحة والفساد ولم يصرح لغاية وضوحه بل اشتغل بدفع السند
لانه ما يورث شبهة في الجملة قال لما عرفت في موضعه ان من شرط

الخيار يمنع الملك **اقول** قد تقرر في موضعه ان الشرط داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضي الى التعارض الاثبات والخيار ثبت بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لتنزل سببه فقلنا بادني الخطرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهي ان الاثبات لا يحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **قال** على ان البائع والمشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام **اقول** الاصل ان الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم اصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار للبائع او المشتري يمنع في جانب من له الخيار نظرا له لا في جانب من لا خيار له لان العقد باب لازم في جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ **قال** لوجود الشرط الفاسد في الاول **اقول** وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **قال** وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء الخ **اقول** الوجه الاول من النظر ناظر الى قوله اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما والوجه الثاني ناظر الى قوله واما في الثانية فلان شبه الشيء الخ لكن قوله فلان الا صل في العقود هو الانعقاد متوجه الى حال الثانية وقوله والجواز متوجه الى حال الآخرين يعني ان قوله واما في الثانية وكذا قوله واما في الاخيرتين الى آخرهما ليس بصحيح لان مقتضى العمل بالشبهين ههنا ان يثبت الشك في زوال الاصل الثابت يقينا وظاهر ان اليقين لا يزول بالشك والاصل ههنا في الصورة الاولى الجواز وفي الاخيرتين الانعقاد



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 اذا ضم الى عبد آخر غير مستثنى فانه اي فان كل واحد منهما ليس بمبيع اصلا لما عرف انه خارج عن الحكم **فصل قال** على ما ذكره المص **اقول** قيل اي بنا على ما سبق من قوله اي لفظ العام مجاز في البارع اقول بنا على هذا على ما سبق ليس كما ينبغي لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل ان يراد به لفظ العام بمعنى عين الف ميم وهو ناجع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصنف اما بان يرجع الضمير في لفظه الى العموم والى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل فيها انه عام فالصواب ان يراد به قوله فيما سيذكر ومنها اي من الالفاظ **قال** يعني ان مفهومه جميع الآحاد الخ **اقول** قال المص فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا ولما كان ظاهره احتمال ان يراد به انه يحتمل الثلثة فصاعدا رده في التوضيح بقوله وليس المراد ان وبين المراد بقوله اي يصح اطلاق الجمع الخ ثم اراد الشارح زيادة توضيح له فقال 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 ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام على الثلثة فصاعدا انه يحتمل ان يراد به الثلثة فصاعدا لان العام ح يكون مجملا غير دال على الاستغراق لان الدلالة عند الاصوليين كما سيأتي ان شاء الله تعالى 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 يناني القطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما في معناه
يتناول الجمع المنكر ولا عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف
بدلالة وضع الفصل واما الجمع المنكر فسياتي ذكره وكذا سائر اسماء
الجموع فان الكلام في معارفها والا اي وان لم يكن الكلام في المعارف
من الجموع واسمائها يبطل قوله على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
قال لان الاخوين يحجبان الام الى السدس اقول فان الام تورث
ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد او لدين او اثنان من الاخوة والاخوات
قال واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز الخ 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
الى الاحتمال الثاني قال وابعد من ذلك ما قيل آخره اقول ذلك اشارة الى
القول بالاشتراك اللفظي كما يفهم من ظاهر عبارة المص فانه اطلق الا
الاشتراك وهو منصرف الى اللفظي ظاهرا وان احتمل ان يريد به المعنوي
وانما كان ابعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفة لتصريح ائمة اللغة
كذا قيل ويرد عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفي اللغة بترجيح المجاز
على المشترك فان كون نحو فعلنا حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كانا حقيقة

في التثنية

في التثنية ايضا للزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحانه على
المشترك ويمكن ان يقال هذا انما يلزم لو لزم من انتفاء التجوز الاشتراك
لفظا قال واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة
اقول وجه عدم تفرقه ان كلامهم هنا في الجمع المستغرق سواء كان
جمع قلة او جمع كثرة ولا يعد في ان لا يبقى بينهما فرق التعريف حيث تفيد
بها الاستغراق وهذا خلاف ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المنكر
فليتامل قال مثل الرجال والنساء اقول اراد بالنساء ههنا ما اذا وقع
في الاثبات وبالنساء في العبارة الآتية ما اذا وقع في المثبتي فلا منافاة
بين قوله الاول يجوز تخصيصه الى الثلثة وبين قوله الآتي يجوز تخصيصه
الى الواحد قال لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة اه اقول هذا مخصوص
بالمفرد ولا يتناول ما في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء لان دلالته
على الفرد ليست بالوضع كما في المفرد فتامل قال وفيه نظر من وجوه
الاول ان الجمع اه اقول منشاه قوله يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها
اقل الجمع وحاصله ان الثلثة اول ما لا نزاع لنافيه والذي فيه النزاع
ليس اقل الثلثة اما الاول فلان الثلثة اقل الجمع الغير المخصوص ولا
نزاع لنافيه بل في العام المخصوص واما الثاني فلان العام المخصوص
لما كان مجازا جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم الفرع ولا التفريع
ومنشاء الثاني قوله او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه
الى الواحد وحاصله ظاهر ومنشاء 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 يقول اردت

واحد او ذا بعد لغة او عرفا وعقلا وحاصل الجواب عن الاول انا لا نم ان
الثلثة اقل الجمع الغير المخصوص بل اقل الجمع مطلقا وتحقيقه انك قد عر ف ت
ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من حيث التناول وان كان
مجازا من حيث الاختصار فلا بد من بقاء ما يصح اطلاق الجمع عليه
حقيقة وهو [illegible] وحاصل الجواب عن الثاني ان كون الشاء جمعا يكون
كالنكرة المنفية يجوز تخصيصه الى الواحد بلا مرية وعن الثالث ان
الكلام ههنا في الصحة لغة فلا ينافيها 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 بالاستثناء وكونه
مجازا لا يجوز في الواحد في الجمع ايضا اقول فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع
على المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ في البداية حقيقة اذا كان قصر
العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد
اللهم الا ان يدعي ان المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقي
على ما سيأتي في مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الى ان عشرة
الا ثلثة موضوع للسبعة قال والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس
رضي الله عنه اقول فايدته ان واحدا من الفرقة لو فقر من النفقة لسقط
الوجوب عن الباقين ولا يجب نفور الجماعة منها فان قيل الضمير
في قوله ليتفقهوا بدل كون الطايفة جمعا قلنا جمعه باعتبار كون
النافرين من كل فرقة طايفة فيكون جمعا بهذا الاعتبار فان قيل فقد جاز
الجمع والافراد بهذا الاعتبارين فما فايدة اختيار الجمع في الآية
الكريمة قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام لكثرة المتفقهين فان فقهاء

صدا

متورعا

متورعا اشد على الشيطان من الف عابد فكيف اذا كان الفقيه
جماعة قد على الابليس سبيل المكايد قال وتقرير الاول ان المعرف
باللام الخ اقول بين اولا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين
معنى اللام المجردة انه الاشارة واشار الى ان متعلقها بحسب الوضع امران
الحصة من الحقيقة ونفس الحقيقة ويقع على الاخير العهد الذهني
والاستغراق وله فروع اخر بينت في علم المعاني وتركت هناك لعدم
الاعتداد بها في هذا الفن واعترض عليه اولا بان تعريف الحقيقة عبارة
عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين اي 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 ما يعم
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 التفريع هو الثاني والثابت ههنا هو الاول وهو عام
يتفرع عليه خاصان بل ازيد واما الثاني فلان جاعلها من فروع الحقيقة
ليس لكون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى يتحقق في العهد الذهني الخارجي
بل عدم اعتبار الفرد فيه واما الثالث فلانه ان اراد بكلام المحققين ما
نقله الشارح رحمه الله فلا دلالة فيه على ما ذكره كما لا يخفى وان اراد به
غيره فلا بد من بيانه للتكلم عليه ثم بين الشارح ان الراجح بحسب الاستعمال هو

هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض على تقديم المص العهد الذهني
على الاستغراق بناء على تيقن البعض او لا بالمعارضة بان الاستغراق
اعم فايدة من العهد الذهني واكثر استعمالا في الشرع منه لان اكثر خطاب
الشرع عامة واحوط في اكثر الاحكام اي الايجاب والندب والتحريم
والكراهة فانا لو تردد نا في الايجاب انه على كل المكلفين او على البعض
نحمل على الكل احتياطا وعلى الندب وغيره وان كان البعض احوط في الاباحة
المعارضة فانا لو تردد نا فيها انها لكل المكلفين او بعضهم نحمل على البعض
احتياطا وقيدنا الاباحة بالمعارضة لان المعارضة الاصلية عامة لما تقرر
ان الاصل في الاشياء الاباحة هو الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف
الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فيكون تعريف الماهية متيقنا
كتعريف العهد الذهني وقد جعلته متأخرا عن الاستغراق بناء على عدم
افادة فايدة زايدة على ما يفيده النكرة وهذا اي عدم افادة الفايدة عليها
ممنوع كيف وفيه الان ذكر لها حضورا في الذهن وهو مفقود في النكرة
ولو سلم عدم افادة فايدة زايدة عليها فما ذكره من جعل تعريف الماهية
متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فايدة جديدة زايدة 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 للوجود
المنتشر فظاهر واما على قول جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان اكثر
الاطلاق بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبايع وما كان دلالة اللفظ
عليه اظهر كان عدم افادته اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة
ولهذا اي لكون دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس

منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم افادة الفايدة الزايدة على النكرة صح

نفس الحقيقة صرحوا بان المعهود الذهني الذي هو الحصة الغير المعينة في المعنى
كالنكرة ولم يقولوا نفس الحقيقة المعرفة كالنكرة فان قيل يعتبر في المعهود الذهني
العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذا يعتبر في تعريف الماهية حضورها
في الذهن فيتميز عن النكرة وقد جعلته متأخرا عن الاستغراق بناء على
عدم افادة فايدة زايدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة
البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المص ايضا فوجب
تاخيره عن الاستغراق وقد قدمه عليه والجواب عن النظر ان مراد المص
بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من اهل العربية
قسما ثانيا من العهد الخارجي كما ذكره الشارح في المطول وغيره في غيره و
وسيعترف به الشارح في بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام في مغني
اللبيب فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى
فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار ونحو
اذ يبايعونك تحت الشجرة لما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس
وشذوه بقوله ولقد امر على اللئيم يسبني فاندفع المعارضة والنقض ثم ان
المص تبع ابن هشام وساير المحققين في درج ما جعلاه عهدا ذهنيا تحت
تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد به حيث
قال في المغني ايضا واما الاستغراق الافرادي وهي التي يخلفها
كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفي خسر الا الذين
آمنوا واما الاستغراق خصايص الافراد وهي التي يخلفها كل مجازا نحو
زيد الرجل علما اي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب او التعريف
الماهية وهي التي يخلفها كل حقيقة ولا مجازا نحو وجعلنا من الماء وقولك

والله لا اتزوج النساء ولا البس الثياب ولهذا يقع الحنث بالواحد
منها ثم قال وبعضهم يقول في هذا انها للتعريف العهد فان الاجناس
امور معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقيم المعهود الى الشخص
وجنسه والفرق بين المعرف حال هذا وبين اسم الجنس النكرة
وهو الفرق بين المطلق والمقيد وذلك لان ذا اللام والالف 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
ايضا فليتامل **قال** لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الخ **اقول**
فيه بحث لان المقصود تصحيح قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد
مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام كما ترى لا يفيده بل يفيد كون المستثنى
من اجزاء مدلول اللفظ فالصحيح هو الجواب الاول **قال** اذ يصير المعنى ان
كل صدقة لكل فقير **اقول** يعني ان هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب
ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلا يرد ان المعنى ليس
كذلك بل ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد فيلزم منه ثبوت افراد
الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لاثبوت كل فرد من الصدقات
لكل فرد من الفقير وفيه الف واجاب عنه بانا لا نسلم ان ذلك معنى الاستغراق
كيف ومعناه كل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك
ولو سلم ذلك فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى واحد وفيه
بحث اما اولا فلان انقسام الاحاد بالاحاد ههنا يقتضي ان لا يصح صرف
صدقتين الى فقير واحد واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع كون ذلك معنى الاستغراق

الاستغراق منع كونه معنى الاستغراق ومنع كونه معنى الاستغراق
مطلقا فكابرة لما سيصرح المص ان الجمع من صيغ العموم وان اراد منع كونه
معنى الاستغراق المتفهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم
يدل على تسليم استقامة ما ادعي عدم استقامته بقوله لان الاستغراق
ليس بمستقيم فان قوله اذ يصير المعنى الخ دليل عليه فظهر ان المطلوب
بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه الاعتراض واريد دفعه ليس جواز صرف
الزكوة الى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق **قال** المص ولو
اوصى لشيئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم **اقول** يعني انه لو كان للجمع
لكان لزيد الربع وثلثة الارباع لثلثة من الفقراء وليس كذلك
بل يعطى نصف زيد او نصف فقير او احدا او اكثر **قال** ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح **اقول** قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق
على التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين قولنا لا اتزوج النساء ولا اتزوج
نساء فكون ف ا ل ام معمولا واما كونه لاشارة الى حضور المعنى كما
توهم في الذهن مما لا يفيد فايدة معتدا بها واذا عدل بالجمع الى الجنس كان
معمولا لصرف اللفظ الى معنى آخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما
توهم فاعترض واقول الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح
منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية
على حالها يبطل اللام بالكلية مستندا بانه يجوز ان يحمل على العهد الذهني
فلا يبطل اللام بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا اولى
لان فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر ان
الحقيقة لا يصار الى المجاز ومن البين ان عدم افادة العهد الذهني فايدة

مقيدا بها لا يكون ردا لهذا الكلام فان قيل ما ذكرتم لا يصح وقوعه في الكلام
وقد اعترف به الشارح قلنا المقصود 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 قلنا
التحقيق انهم لما ارادوا ان الحكم في الجمع المعرف المستغرق على الاحاد دون
الجموع كما سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم يكن للاستغراق على تعريف
الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة ان الحقيقة اذا لم
تر واصيرا لى اقرب المجازات اليها الحقيقة فليتامل فان هذا التحقيق بالقبول
حري وحقيق **قال** ولهذا لو قالت خالفني على ما في يدي من الدراهم لزمها
ثلثة دراهم لي لقوله لانه امكن العهد **اقول** وجه امكان العهد سبق كلمة
فانها لما تناولت الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا النوع
مع بقاء صفة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يتعطل معنى الجمعية
عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة ههنا وفي الكلام على انه انما
ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يكن ههنا لاستحالة
ان يكون كل الدراهم في يده نا 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

وهو الدور **قال** واختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بحسب انتظام
جمع 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 يعني فخر الاسلام
بقوله فهو صيغة كل جمع رد 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 وجوده محمول على اخص الخصوص وهو الثلثة
وعند البعض من شرط الاستغراق الاستغراق في العموم ليس
بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم وقال في موضع
آخر فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجماع عندنا ويظهر
فايدة الخلاف في العام الذي اخص منه البعض فقدوهم 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
لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع
لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل
لكل ما ينطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال
جمعا من الاسماء اقول بهذا يحمل الاشكال صعب يرد على الامام فخر
الاسلام وهو انه لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا يقول
ان العام قطعي في مدلوله كالخاص وبين الكلامين تناف ووجه الانحلال
انك قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراطه الاستغراق ان يكون قابلا
بجواز عدم تناوله جميع الافراد حتى يناسب القول بكونه قطعيا بل معناه انه

يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله
وهو لا يناسب القول بقطعيته قبل التخصيص **قال** فيلزمها العموم ضرورة
ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد **اقول** ان قيل لم يكون
عموما عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا اعم من الشخصي والنو
وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منتف عن الكثير الغير
المحصور واللفظ مستوف لكل فرد في حكم المنع وهذا معنى الوضع النو
لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد
مبهم منه لا يمكن الا باستغناء كل فرد لا يناسب ذلك فان قيل قد
صرحوا بانهم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو
الجنس والفرد قلنا لا خبر لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم
انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت
العموم بالوضع النوعي هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع
النوعي قلنا لما عرفت ان الوضع النوعي قسمان احدهما مختص
بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول **قال** وقد يقصد
بالنكرة الواحد بصفة الوحدة الخ **اقول** قد لا يقصد بها ذلك مع
هذا لا يكون 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 بحسب المعنى ايضا ولم يكن المقصود تاكيد الا
وتقريره كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لا اضربن رجلا كما
سيأتي **قال** ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة الخ **اقول** اشارة
الى ما علم مما سبق ان النكرة المنفية اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة

يكون

يكون نصا في الاستغراق وان لم يكن معها يكون ظاهرة فيها محتملة لارادة
نفي الوحدة **قال** اما 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 ضمير قدروا اوقالوا
راجع الى يهود اي ما عرفوا الله حق معرفته في شان رافته بعباده لانهم
انكروا الوحي السماوي وهو من نعمه العظام ومنه الجام على كافة
الانام اذ في شان غضبه على المعاندين حين جروا على انكار النبوة
فجعلوا انفسهم الخبيثة محلا للحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابن الصيف وكان من احبار
اليهود هل تجد في التورية ان الله يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين
فغضب وقال ما انزل الله على بشر من شيء مبالغة في انكار انزاله
القرآن ونفي نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فالزمهم بالتورية وانزا
وادرج تحته توبيخهم بتحريفهم التورية حيث جعلوه قراطيس
واوراقا متفرقة ليتاتى لهم ما ارادوه من الابداء والاخفاء وقيل
راجع الى قريش والزمهم بالتورية لانهم سمعوا بالمدينة من اليهود
ذكر موسى عم ونزول التورية وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله
من انزل الكتاب الذي جاء به موسى اي التورية ليس على الحقيقة
بل للتقرير اي حمل المخاطب على الاقرار بمضمون ما دخل عليه كلمة الاستفهام
او بما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكذيبا لهم في قولهم ما انزل الله على بشر

لها

نبات

من شئ فينبغي ان يكون مرادهم السلب الكلي ليكون الايجاب
الجزئي مناقضا له اذ لا تناقض بين الجزئيتين وكرر للمقام ان قولهم
ما انزل الله على بشر من شئ نكرتين واقعتين في سياق النفي
ويمكن تقرير السلب والايجاب في كل من النكرتين حتى يكون في
آية النكرة دليلان مستقلان على عموم النكرة في سياق النفي
بيانه ان قوله ما انزل الله على بشر من شئ حاصله سالبتان كليتا ن
متلازمتان احديهما لا شئ من الكتب السماوية بمنزل على بعض
البشر والاخرى لا شئ واحد من البشر بمهبط الوحي وقوله من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى بل انزل الله التورية على موسى
عليه السلام وانتم معترفون به مبا سون على نوع البشر من شئ
حاصله موجبتان جزئيتان احديهما بعض الكتب السماوية منزل على
بعض البشر وهي تناقض لا شئ من الكتب السماوية بمنزل على
بعض البشر والاخرى بعض البشر بمهبط للوحي وهي تناقض
لا واحد من البشر بمهبط للوحي فكانه قيل قولكم لا شئ من الكتب
السماوية بمنزل على بعض البشر كاذب لصدق نقيضه وهو بعض
الكتب السماوية منزل على بعض البشر وكذا قولكم لا شئ من البشر
بمهبط للوحي كاذب لصدق نقيضه وهو بعض البشر بمهبط للوحي
فعلم ان الايجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة
في الكلام تقديرا لكن في بعض المقامات قد يكتفي بصحة المادة وتفوض
تصوير المادة الصورة الى فهم السامع قال وانما قال الايجاب
والسلب دون الموجبة والسالبة لما في آخره اقول يعني ان الموجبة والسا لبة



من صفات القضية فلو ذكرهما لاقتضى ان يكون الكلية والجزئية يقتضيان
في جانب المحكوم عليه صريحا وليس كذلك بخلاف الايجاب فانه لا
ذلك صريحا قال ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع
الخبر اقول هذا مرتبط بقوله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من
اسم لا على المحل اله يعني ان الاستثناء ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا
بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود او في الوجود ويكون الله واقعا
موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل في نحو ما جاءني الا زيد لان المعنى
على نفي الوجود عن الا سوى الله وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء
بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبرا
لا خبرا له فينتفي الوجود عن الا سوى الله كما هو المطلوب لا على نفي مغا يرة
الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام
مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته تعالى عن كل اله
ولا يحصل به التوحيد قال ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت
خاص يفيد الايجاب الجزئي الخ اقول لا يريد ههنا ايجابا وسلبا بالفعل
على اصطلاح اهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر
في الآية الكريمة سواء كان في الحملية والشرطية ويريد بقوله فيجب ان
يكون في جانب النقيض للعموم والسلب 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 فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص
والايجاب الجزئي ان البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي

حتى لو حصل الكثرة لم يكن له دخل في البر ومن غفل عن العثور على المرام
وتبع الظنون الفاسدة والاوهام قال معترضا ان قوله ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت الخ يتضمن امرين احدهما ان ههنا ايجابا
وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا ايقاع ههنا
للرجل على الضرب لا يحمل هو هو ولا بالاشتقاق بان يقال الرجل
ذو ضرب او ضارب او مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع بمثل هذا
فلا ايجاب ولا سلب شرطيتين وثانيهما ان قوله الايجاب الجزئي
اذا ارتفع يجب ان يكون الثابت نقيضا في النقيض السلب الكلي وكذا
اذا ارتفع السلب يجب ان يكون الثابت نقيضا في النقيض الايجاب
الجزئي وان اراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الاول وعدم
جواز ثبوت الايجاب الكلي في الثاني ممنوع لان السلب الكلي لا
يتصور بدون السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا يناقض الايجاب
الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يتم كلامه اذ قد يكون ارتفاع السلب
بالايجاب الكلي **قال** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي لا تختص
الخ **اقول** اعلم ان القول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من
علمائنا الحنفية كما ذكر ان رح في مباحث الاستثناء وقال صاحب
الكشف واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد في
النفي والاثبات جميعا فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة
الى قولك رايت رجلا وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص
هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول واذا ثبت هذا
عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وكنت في مجلس

ب

شيخنا

شيخنا مولانا حافظ الدين وكان المجلس غاصا بالعلماء البحاريين
الفضلاء الحذاق المهرة اذ اجري 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 والنظاير فلم يقابل برد
مسموع ولم يجب احد جوابا شافيا واقول فيه بحث لانه ان اراد بكون
الوصف من اسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فسلم ولكن
لا يصح قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص وان اراد
انه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس
فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكروا في قوله تع وما من دابة في الارض
ولا طاير يطير بجناحيه وقد يكون لدفع احتمال ارادة الواحدة فيفيد
الشمول كما في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما فانه لو قيل لا اجالس
الا رجلا لاحتمل ان يراد به الواحد فلما وصف زال ذلك الاحتمال
وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تع ثم ان فخر الاسلام وشمس
الائمة وسائر المحققين لم يقولوا ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة
مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم كالالف واللام فانهم
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 ويؤيده ما ذكره المص من وجهي الاستدلال حيث خصا
ببعض الاوصاف والى من الذي ذكره الخ رح في آخر هذا الكلام
فان قيل قد اتفقوا على ان الوصف في الاستثناء ومن النفي يفيد العموم
وليس كذلك والا لوجب المحال به مع كل عالم فيما اذا قال لا اجالس

الا رجلا عالما قلنا 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 اجالس الا رجلا يدخل داره وحده اقول
فيه بحث لانك ستعرف ان قولهم من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
عام على سبيل البدل عند المطر وهو ايضا من هذا القبيل ويمكن
ان يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه
خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وبالجملة ان هذا الوصف عام
بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب
الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحده
بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتأمل قال وفي هذا اشارة اقول اي
في الاستدلال على العموم بالاستثناء في هذين المثالين قال
ويدل على هذا الاصل انه لو حلف الى آخره اقول فيه بحث لان هذا
الاصل لو صح لوجب العموم في قوله لا اجالس رجلا عالما فالوجه
ان يكتفى بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما
اشار اليه الشارح بقوله الآتي والوجه ما اشار اليه شمس الائمة
قلنا العموم للحكم وهو الحاصل في صورة الاستثناء بل العام حكم
الاباحة فقط كما ذكرنا قال وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء
ليس بمستقل الى اقول القائل صاحب الكشف حيث قال ثم
النكرة الموصوفة انما تعم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك

موضع

موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء
منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام
وهو موضوع نفي فيتعم ما دخل من النكرة لحته ضرورة وقوعها في موضع
النفي فصار في التقدير كانه قيل لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا
ولا مكيا ولا مدنيا حتى جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان
المستثنى وهو الرجل الكوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في
موضع النفي تعم كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل صدر الكلام
وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله تعالى في الجامع الصغير حتى لو قال لامرتين
له كلما خلفت بطلاق واحدة منكن فهي طالق قال له مرتين طلقت كل
واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احديهما ثلثين وكان الخيار اليه
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 الا ان الواحدة المذكورة في الشرط
نكرة في موضع النفي فتعم والكناية وهي قوله فهي لا يستقل بنفسها
ولا يفيد اذا قطعت عن اول الكلام فلا بد ان يؤخذ حكمها من
اول الكلام لتصير مفيدة وما عم المكني لعدم استقلالها صارت
الكناية عامة ايضا فلما كررها صار حالفا بطلاقها فحنث في الاول ومن
ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امراة صارت محلوفا بطلاقها وقد
صار نائبا كذلك فلذلك طلقنا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق
لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات
لان موضع الجزاء موضع الاثبات فيخص فصار حالفا بطلاق واحدة

منها لاغير فلا تطلق الا واحدة غير بين يوضح جميع ما ذكرنا ان قال
زينب طلق ثلثا وعمرة طلقت عمرة ثلثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة
الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه فلا يحتاج
الى تعرف حكم ما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا
بد ان يؤخذ حكمه مما سبق هذا الكلام وانت خبير بان ما ذكره الشارح
من جريان هذا البيان في مثل لا اجالس الا رجلا جواب الزامي لا
تحقيق فيه وايضا لم يتعرض لما ذكر من التاييد بالمسائل فاقول وبالله
التوفيق سلمنا ان الاستثناء ليس مستقلا بل حكمه انما يؤخذ من صدر
الكلام لكن لا على الوجه الذي ذكره في صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه
اخذ في الاستثناء على الوجه الذي وجه النفي فافاد العموم ثم وبعد
ما دخل استثنى كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يقع فان اراد بكونه عين ما دخل
تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فلم لم كنه 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 علة العموم ليست ما ذكره واما ما ذكره من
التاييد بالمسائل فلا يصح للتاييد لانتفاء المماثلة بين حكمي الكلامين
فيها كما كانت في الاستثناء مقايسة عليها عياس مع الفارق كما
يظهر لمن ينظر فيها بالتامل الصادق قال وتحقيق ذلك ان في النكرة
معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا
واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة
على ان القصد بها الى مجرد الجنسية دون الوحدة اقول فيه بحث

وبالعكس وفيما نحن فيه
قد كان مذكورا فيه على وجه النفي

لان

لان الاوصاف التي تذكر في هذا الموضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية
ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي تضمنها النكرة بل انما تفيد النوعية
نعم يفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية
التي تضمنها 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
تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر وكان عليه
ان يقصد لا يتعرض للقصد منا الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا انه
قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس القصد منا الى الوحدة فلا تخصص
بعض الافراد الى آخر ما قال قال المص فان قيل النكرة الموصوفة
مفيدة الى آخره اقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت في ما مر
مرارا ان الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة
والصفة تدفع احتمالها وتجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب
الشارح ايضا عن سؤاله كما يظهر من النظر في مقالته اللهم الا ان يقال
المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المص وبالمطلق
الآخر في عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في
عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور
كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والعثور قال وهذا كما قالوا في قوله
تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال اقول هذا تمثيل لاطلاق
العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما تقدم من

ابن الحاجب فانه لا يفيد سوى جواز الطلاق الخاص على ما ليس
بتخصيص على الاصطلاح المشهور والطلاق العام على ما ليس
بعام على ذلك الاصطلاح قال ثم النكرة اذا كان خاصا فان وقعت
في الاثبات اقول هذا شرح لقول الملخص لكنها يكون مطلقا في الاثبات
لا اخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح
ان يكون الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عراء
المطلق من قيد الوحدة واشتمل تلك النكرة عليه والمفهوم من
المشروح ان يكون الفرق بينهما يكون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع
معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا
استعملت النكرة في الاثبات وقلت مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب
لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك
تعرفه قبل الاخبار وسواء كونه مضروبا لك بخلاف ما اذا قلت ضربت
رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار وبخلاف المخاطب فان قيل قد
استفاد السامع من قوله وثبت بها واحد مجهول حيث ذكر
الواحد ههنا لا يناسب بيان المطلق قلنا ذكره ههنا لضرورة وصفه
بالمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لقدر فعلم ان اعتراض السامع
بقوله ولقائل ان يقول اه انما يرد على ما اخذه من عبارة الايجاز ما
قصده كما لا يخفى على البصير المنصف قال فانه اثبات للام بمنزلة
صيغ العقود اقول لا يخفى على ما فيه من ارتكاب تكلف وضع
جديد فالاحسن ان يقال هو في تقرير ان الله تعالى يقول لكم اذ
اذنبتم ابترة قال على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا

فله

فله كذا الخ اقول يرد عليه انا لا نسلم انه من هذا القبيل فان العبارة مستوفية
لكل فرد على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها متعرضة لواحد بكن في ضمن
اي معين كان ولا عموم فيه اصلا قال وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب اقول هكذا وقعت العبارة في
النسخ والقرآن المناسب لما ذكره ليس كذلك بل هو هكذا وانزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال فتنكير البر للتفخيم
او الافراد الخ اقول يعني اذا تغاير البران حيث كان الكلام الثاني
مستأنفا غير مكرر فيتناول بسر بعضا غير الاول وجب ان يراد بتنكير التفخيم
كما ذهب اليه صاحب الكشاف ويقصد بالبرين الفتحين ما تيسر
لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تيسر لهم في ايام
الخلفاء او يقصد بسر الدنيا وبسر الآخرة او يراد بتنكيره الافراد كما جوز
الامام البيضاوي حيث قال واليس منكرا فيحتمل ان يراد بالثاني فرد يغاير
ما اريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين العسرين وجب ان يجعل تعريفه
للعهد او الجنس لظهور ان لا وجه الاستغراق قال صاحب الكشاف
واذا كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر
الذي كان واقعا فيه فهو هو لان حكم زيد في قولك مع ان زيدا مالا ان مع
زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلم كل احد فهو هو ايضا قال و
وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجوه الخ اقول قال الامام فخر الاسلام
ان لام المعرفة للعهد وهو ان يذكر شيأ ثم يعاوده فيكون للمعهود قال الله
تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي
ذكرناه فيكون الثاني هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما

في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ان 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 الى انه 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 لن يغلب
عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه يخرج على هذا الاصل ويكون ح
مذكورة على سبيل الاستكشاف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة
على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب
كما مر في قوله قول يومئذ للمكذبين اويل لك فاويل ثم اويل لك فاويل و
كما يكرر المؤدة قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول
ابن عباس لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا هو معنى النظر كذا قال
صاحب الكشف وتبعه غيره حيث المعنى والشارح واقول هذا في غاية
البعد لان ابن عباس رئيس المفسرين واهل اللسان بحيث يوخذ
منه اللغة والقاعدة والكسرة عليه يسيء كرا ايه فكيف عليه قاعدة
اطبق عليها اهل العربية بأسرهم وايضا نقل صاحب الكشاف هذا الكلام
عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنهم ثم قال وقد روي مرفوعا انه خرج صلى
الله عليه وسلم ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين
فخر الاسلام مع كونه في العلم والعمل بمثل النظر كيف يجترئ على هذا الخطب
الخطير فالصواب عندي ان يرجع ضمير فيه الى المكابرة لقربه لفظا ومعنى

وتذكيره

وتذكيره لكون الحكاية ماوقا بافا مع الفعل كما سيذكره الشارح ان
شاء الله تع فكانه قال وذلك معنى قول ابن عباس في تفسير قوله تع
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين
ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا معاشر الرواة
والحفاظ اما باعتبار اصل الحكاية لاحتمال ان لا يقع عن اصلها اذ لم تنقل
بالتواتر او الشهرة او باعتبار ان هذا القول على تقدير وقوعه لم
يكن في تفسير تلك الآية بجواز ان يكون ابتداء بيان لحال المؤمن الكامل
فانه يرجى في الدنيا تارة يسرا واخرى عسرا وفي الآخرة لا يرى الا يسرا
ولن يغلب عسر واحد يسرين وهذا الذي ذكرته هو المحمل ايضا لما روي
عنه صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا سواء اضافه اليه صحابي او تابعي
او من بعدهم سواء اتصل اسناده ام لا قال العراقي فعلى هذا يدخل
فيه المتصل والمرسل والمنقطع والمفضل **قال** لكونه معرفا بالام الثانية
في الصك **اقول** فيكون في حكم المعرف بالاضافة ليلى الصك فلانيا في
ما سبق ان طريق التعريف هو اللام او الاضافة **قال** يشترط مغايرة
الشاهدين الاخرين الخ **اقول** وجه اشتراط مغايرتهما ان المغايرة
تناسب التعدد في المال وتحققه وجه اشتراط عدم مغايرتهما ان
تكثير الشهود المغايرة امارة تاكيد الحق الاول بخلاف تكثير الشهود
الاول في الاشهاد اول يؤكد به الحق الاول غالبا **قال** يريد انها
باعتبار اصل الوضع للخصوص ليلى قوله وانما يعم بعموم الصفة كما سبق
**اقول** فان قيل قد سبق ان النكرة في الشرط كما في النفي لا يقال لم يقع
في الشرط بل هو كلمة شرط لانا نقول هو في المعنى واقع في الشرط لان

معنى اي عبيدي ضربته ان ضربت عبدا من عبيدي قلنا اي للاثبات
وضعا بمعنى انه موضوع لاثبات الحكم لواحد من الجملة والشرط للنفي
دلالة من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى في مثل ان دخلت
الدار فكذا الا تدخل فانك ان دخلت فكذا الا وضعا لانه ليس الا
لتعليق امر به ولهذا لم يدل على النفي في يمين الحمل مثل ان دخلت
حصنا فلك كذا والاول بالذات والثاني بالقرينة ولا شك ان ما بالذات
اولى مما بالغير فيترجح جانب الاثبات على النفي فلا يعم
اي بالشرط وان توقف في كونه للاثبات بانه للفرد المبهم سواء
اثبت او نفي يدفع بان المراد ان ايا لغرض الاثبات والحمل والشرط
للنفي والمنع على ما يظهر من موارد الاستعمال قال وهذا الفرق مشكل
من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف الخ اقول اجيب عنه 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 هو راجع الى اي وبذلك اتصف بالضاربية كذلك ضمير ضربته
راجع اليه وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه
وليس بشيء لان تسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول
عن قدماء النحاة واما كونه من جهة النحو فمجاراة وروده بملاحظة
اصطلاح النحو فان الشق الاول مبني على النعت النحوي والكلام على
ارجاع الضمير كما عرفت اعترف به بنفسه اولا بقي انه اختر نسبته الى
النحو ليس بظاهر وترك ما هو في غاية الظهور فان قيل قد ترك المص ايضا
قلنا لغاية ظهوره للادعاء انه غير متعلق بالنحو قال بخلاف الزمان





الخ اقول هذا جواب عن قوله الا يرى ان يوما الخ قال وايضا المفعول به
فضلة الخ اقول يعني انه فضلة بخلاف الفاعل ومع ذلك يثبت ضرورة
فيتقدر بقدرها 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 ظرفا منه بخلاف المفعول به قال اما اولا فلان
الضرب صفة اضافة اقول الجواب عنه ان معنى كونه صفة اضافية
كونه صفة ذات اضافة فيكون قائما بمحل متعلقا بمحل آخر كالعلم على
رأي فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا يكون منافيا لقبول الاضافات
المحضة كالقرب والاجتماع كيف والقائم بالفاعل هو الفعل وبالمفعول به
هو الانفعال وهما عرضان من مقولتين مختلفتين مع ان الشارح قد عدّ
في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المحضة ايضا بالمحلين من
البديهيات التي يكتفى بها بالتنبيه وقد اجاب عن اصل الاشكال
الفاضل النحرير صاحب تلخيص الجامع الكبير بان الفعل المتعدي
المبني للفاعل صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل
بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار من الشرط وبينه الشارح في شرحه
بانه اذا ذكر في معرض تعريف 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
الى المفعول كالمضروبية والاول اولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة
فيكون الوصف في قوله اي عبيد ضربته هو الضاربية وهو ليس 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 ههنا لان الفعل
كما يتصف به الفاعل باعتبار الفاعلية يتصف به المفعول باعتبار
المفعولية من غير تنافٍ وتدافع ولا يكون اضافة العتق الى المضروبية
من اضافة الحكم الى الشرط مع وجود العلة نوع شبهٍ لان ذلك اضافة
الى صفة هو العلة والشرط هو مضروبية العبد للمخاطب كما انها في الصورة
الثانية ضاربية العبد له ولا يرد المبني للمفعول مثل اياما اناب دبغ
لان المذكور ليس الا وصف المفعولية قال واما ثانيا فلان الفعل الخ
اقول هذا رد لقوله وايضا المفعول به فضلة الخ قوله فاتصاله بالاول
اشد اي اتصال المفعول به اشد من اتصاله بالزمان فينبغي
ان يحصل العموم باعتباره ايضا بل هو الاولى به قوله وانر المفعول الخ
ههنا الى مناقشة في قوله فلا يظهر اثره في التعميم يعني ان اثره ليس في
التعميم ابتداء ليصح ترتب عدم ظهوره على تقديره بقدر ما بل في ربط
الصفة بالموصوف غايته انه يستلزم العموم ولا ضير فيه وكونه ضروريا
لانبناء ذلك الربط ولو سلم انه بناء فيه ولا يظهر اثره في التعميم فلم رد
على قوله فالفاعل ايضا ضروري انه يكون غير فضلة فكيف يكون ضرو ربا
دفعه بقوله وكونه ضروريا الخ قال وظاهر انه لا معنى الفاعل في الصورة
الاولى لانه انما يعقل الخ اقول فيه بحث لانه انما يستقيم اذا كان المقصود
تخيير الفاعل الواحد بين مفعولين واما اذا كان المقصود تخيير الفاعلين
بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيدا وعمرو افقال اضربكما
انت او انت مشيرا اليهما فالظاهر ان مراد المص كما يدل عليه ما ذكره ان

التخيير

التخيير لا يتصور في الاستعمال الا من الفاعل المخاطب سواء اتحد او
تعدد ولا شك ان المعدوم في الصورة الاولى قال وبهذا الفرق ايضا
مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية الخ اقول تحقيق مراد المص موقوف
على مقدمة وهي ان القوم فرقوا بين الاباحة والتخيير بان المراد في احد
الامرين فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاباحة وبهذا معنى قول المص في
الآخر ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف يعني ليس للاباحة حتى يجوز الجمع
اذا عرفت هذا فاقول وبالله التوفيق ان ابا لواحد منكر في الصورة
الاولى انما لم يعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض
اما اذا ضربوه معا فظاهر واما اذا ضربوه على الترتيب فلانا كل واحد
من الاول وغيره لما كان عتقه متعلقا بضربه وقد وجد ولا تخيير في الكلام
حتى يمتنع الاجتماع كما في الصورة الثانية لم يكن للاولوية تاثير في الاولوية
وعلى التقديرين يمتنع تعيين عتق الكل لوجود المقتضي وهو تعليق العتق
بالضرب وانتفاء المانع وهو التخيير في الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لان الكلام للتخيير الممخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية
بالاولوية فان ضربا واحد فقط تعين وان ضرب واحد ابعد واحد تعين
الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير ما في من
الجمع فلا يعطى للثاني حكم بل يصير الاول كالمنفرد وان ضربهم معا لم يتعين
واحد لانتفاء الاختيار من الضارب لكن وجد ضرب واحد في ضمن
المجموع تعلق العتق بواحد مبهم للمولى اختيار تعيينه وبظهور هذا لم يتوجه
له المص فاندفع بهذا التقرير الاشكال الخ لانه الصورة ما كانت صورة
التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار البعض وهو الاول

... واحد بل يطلان الكلام بالمهملة واتفق هي

غايته انه خالف مقتضى التخيير في الباقي فلا وجه لقوله ان الكلام فيما اذا
لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فح
ينبغي الحمل 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 ههنا عتق كل كما في الاول لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث
لان الاولوية لا تؤثر في الاولوية ههنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم
معا اياه يلزم عتق كل واحد لما عرفت من وجود المقتضي وانتفاء الى
واما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة في هذا المقام في كتب
اصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بحيث لم
الفرق عليه ولا يضره التخلف في بعض الصور الكلية والمعاني عام اتفاقا
حيث قال وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية للاول من
غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على ماهيته ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا
يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان
خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل
ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قال وانار
في المبسوط الى الجواب الخ اقول يمكن ان يدفع بان اختلاله على تقدير
تسليمه انما هو من ترك بعض المقدورات وهو الباء وذكر بعضها وهو
خروجا حتى اذا قدر هكذا الا كخروج الاخر وجا بان اذن لك لا يبقى اشكال
اصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بتكثير الادلة بل بقوتها حتى لو
كان في جانب آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان

لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الاية الاخرى
سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث قال فقد ثبت بالحديث
المشهور ما في آخره اقول ان قيل لا دلالة في الحديث على الاستيعاب
قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانها اسمان للمجموع فلو حملا
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 على الخف خلف عن الغسل
والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من تقرير فخر
الاسلام حيث قال وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل و
وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان فان معناه ان التيمم شرع خلفا
عن الوضوء واقيم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة
فيكون تنصيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر
وعدة الاماء وحد العبيد فكان الاستيعاب في الاصل شرطا فيبقى
في الخلف كذلك لوجود التنصيف بخلاف مسح الخف والغسل اذ
لا تنصيف في ذلك مع ان التخفيف مطلوب قال واعلم فعلم المرء
ينفعه اقول آخر هذا المصراع ان سوف يأتي كل ما قدرا ولا يخفى
ان استعمال هذا المصراع ههنا غاية اللطف ونهاية الحسن
فان قوله فعلم المرء ينفعه بيان سبب للحث على العلم في الظاهر
وايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء في التحقيق ليلائم الاعتراض
بعدم جواز الاعتراض بالفاء قال ويخالف هذا ما روي ابراهيم
عن محمد رحمهما الله تعالى اقول يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل عدم

اقتضاء الاستيعاب لاينافي الاستيعاب يعارض فان التفويض
لما كان يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها
اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجيح لبعض اجزائها
على بعض بالنظر إلى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء
ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى
قال فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات الى آخره اقول
اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى فعنده روايتان الاولى انه يقع
كما في العلم ذكر ذلك في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال
صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله
او 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 تعالى فانه يقع الطلاق
في الحال فان كلمة في للظرفية الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان كانت
الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال و
المقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه
بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة
والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه
يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ وكذا في كان اضافة الطلاق اليها تعليقا
والتعليق بها حقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا بهذا اما العلم فلا
يصح وصف الله تعالى 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

قراءة قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا
قوله تعالى قدرنا انها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف
الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر إلى
المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه
الرواية الاولى وبالنظر إلى المعنى الثاني يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع
وهو وجه الرواية الثانية هكذا ينبغي ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص
عن الشبه والاوهام قال وجوابه ظاهر عند علماء المعاني الخ اقول الجواب
ظاهر اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله فيما ليس بقطع بخلاف
ما اذا قيل ان اذا في البيت قد جزمت المضارع ودخل الفاء في
جوابها ودخلت على امر مترجو وهو اصابة الخصاصة في البيت وهذه
علامة ان وخاصيتها فيكون بمعنى ان كما ذهب اليه شمس الائمة وسائر
علماء الاصول واما رده بالقول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
فالاصل تحققها فمردود لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم
خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت
يلزم اشتراك بين الطرف والشرط الذي هو معنى ان قال ولقائل
ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على حال وبدونه الخ اقول يمكن ان
يدفع بان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب
الشارع والكيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على حال و
بدونه ليس بغير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل
بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها
امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف قال وتطلق

بغير انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الى آخره **اقول** فيه اشكال
وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله
حكم قبله ولعل هذا هو الشرط اختاره الامامان **قال** ولا يخفى ان
فيه ضرب تكلف الى اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوما تاما آله
**اقول** اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشارح
رحمه الله تعالى لا يقع بها الا رجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع
بها رجعيا كالواقع بالصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه واجاب
عنه مشايخنا بما نقل الشارح رحمه الله تعالى لكن يرد عليه اعتراضه بل
الجواب انها ليست كنايات عن الطلاق فان نسبة الكناية الى
الطلاق صريح كنقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق بجائزة
لانها ليست بكناية عن 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 التا
ويل ان كان خاصا قوله اي احدهما يعني على سبيل منع الخلو دون منع
الجمع فان احتمال التاويل والتخصيص ربما يجتمعان في العام قوله
والا اي وان لم يفد باحدهما بل اعتبر التخصيص والتاويل معا
في النص فلا يكون شيء من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص
**قال** وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا **اقول** اي على كون
الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر

قابل

قابل للنسخ والمحكم غير قابل له **قال** لانه بصريح الوضوح دون الضمير
العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور **اقول** فيه بحث لان الزيادة
لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور والوضوح فالوجه
ان يقتصر على الدليل الخ **قال** قوله بان سوق الكلام له دال على ان زيادة
الوضوح الى **اقول** ذهب بعض الاصوليين الى ان زيادة وضوح النص
على النص الظاهر بمجيء السوق فانك اذا قلت رايت فلانا حين جائني
القوم كان قولك جائني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداء جائني القوم كان النص في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق
وبعضهم الى ان ازديادة عليه بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل
قطعي ينضم اليه سياقا او سباقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى
بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياقه
وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبا
التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل البيع وحرم الربوا ففي بيعا ثلثمائة
ولم يعرف بدون تلك القرينة واختيار النص الاول وان اختيار صاحب
الكشاف الثاني **قال** اي يثبته قطعا ويقينا **اقول** لا وجه لذكر اليقين
في شرح قول النص والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان
القطع دون اليقين وقد صرح به النص في اخر هذا المباحث قبيل تقسيم
الرابع فتدبر **قال** ان كلا منهما قد يفيد القطع الى قوله مما يعضد قابل
**اقول** فيه بحث لما سبق في بحث الخاص ان الاحتمال اذا كان نا
شيا عن الدليل كانت الدلالة ظنية فلا يكون اللفظ نصا بل ولا ظاهرا و
الكلام فيهما بالحقيقة ان كلا منهما ما بقي على حاله يفيد القطع وان تغير بان

كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل لا يفيد القطع فتدبر **قال** اي المراد
من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ **اقول** ارجع ضمير قوله واذا خفي
الى المراد وضمير ينفه الى اللفظ لان المتعارف عند الاصوليين ان الخفي
ما خفي مراده لعارض غير الصيغة ففي مقابلته يجب ان يكون المشكل
ما خفي مراده لا لعارض بل بنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب
فمن ارجع الضمير الى المراد فقد بعد عن المراد فتدبر **قال** فان قيل
مع التظهير معلوم الخ **اقول** بعد ما ذكر ان الصيغة المذكورة في الجناية
يدل على التكلف والمبالغة في التظهير ظهر ان خفاء المراد منها لنفس
لا لعارض فعلم انها من قبيل المشكل لا الخفي فلا حاجة الى هذا السؤال
والجواب والوجه للتحقيق الذي ذكره بل التحقيق ان من لم يعتبر المبالغة
في الصيغة وهم ان فعيلة جعلوها بمعنى فاعل وا من اعتبرها جعلها
بعضهم باعتبار الكم وهم الحنفية حتى اوجبوا طهارة الطاهر من وجه
كالفم والانف مما لا خرج فيه وبعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية
حتى اوجبوا الدلك فليتأمل **قال** وتسميتها بالحروف المقطعات
مجازا **اقول** فان الالف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف
اوسط من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف اخير منه مثلا الى غير
ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات
حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لانها المسطورة في كتب القوم والمتعارف
عندهم اخذا من قوله عليه الصلوة والسلام من قرأ حرفا من كتاب الله
فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف ولام حرف وميم حرف
**قال** وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون





لعدم الالباس **اقول** لما كان القابل بوجوب الوقف مستندا لا بوجه
آخر ايضا وهو انه لم يجب لعطف قوله تعالى والراسخون على الله فيكون
يقولون آمنا حالا بمعنى قائلين ذلك وهو غير جائز لانه اما حال عن المجموع
فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا آمنا كالراسخين وهو ظاهر البطلان او عن
الراسخين فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو
خلاف قاعدة العربية اشار الشارح الى جوابه باختيار الشق الثاني
بناء على ما تقرر في قواعد العربية ايضا من تخصيص المعطوف بالحال
حيث لا الباس كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
اي حال كون يعقوب نافلة لظهور ان ولد ولد ابراهيم عليه السلام
انما هو يعقوب دون اسحق **قال** ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست
كما ينبغي والاشبه انه اعتراض الى **اقول** فيه بحث لان هذا البحث
من مسائل علم الكلام اذ تقدر في كتبه ان الدلايل النقلية لا تفيد اليقين
عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد يفيده بقرائن شاهدة
او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فيكون من المبادي الكلامية
لا اصول الفقه فينبغي ان تعد من مسائل الاصول كسائر مباحث الدليل
وكثير من مسائل العربية على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب فح يبعد ان
يكون اعتراضا على ما ذكر وجوابا عنه بل الصواب ان يكون ما ذكر
الشارح بقوله والاشبه الخ بيان وجه تعقيب الملخص 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 ان
كان للمتواترات الخ **اقول** فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على

وجبين احدهما احتمال حكمه ان لا يطابق الواقع والآخر احتمال كل من طرفيه
لغير ما يتبادر منه والتوقف انما يرفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه
دون الآخر المتنازع فيه وحله ان احتمال الآخر مستلزم للاول وذلك
لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغدادا موجود فهم السامع منه ما هو المتبادر
من ظاهر كلامه فان اراد واما من البغدادا والموجود معنى غير المتبادر لزم
الكذب لان التبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فان استعمل
اللفظ في غير المتبادر بلا قرينة يلزم فيها التجوز بغير ما الكذب بنصب
القرينة وبعدمه والمفروض ههنا انتفاء القرينة فيلزم الكذب قال
الاول ان كلام المص الى قوله وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسبوق
له ههنا الخ اقول يرد على كل من الكلامين بحث اما على الاول فلانه
اذا ربط ما ذكر في الظاهر والنص يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر
وبين الاشارة وكذا بين النص وبين العبارة واما على الآخر فلانه
يقتضي ان لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا وهو باطل لان
الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز انما بتة بالاشارة
كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص
يجب ان يكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودة اصلا
لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول
بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الفساد
وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام فليتأمل
ولعل الصواب ان يختار ههنا ما اختاره المص في النص ما اختاره
بعض الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه قال الثالث



الثالث ان الثابت بدلالة النص الى آخره اقول قال اعرابي لرسول الله
صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت فقال عليه الصلوة والسلام ما
ذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان معتمدا فقال عليه
الصلوة والسلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه
السلام صم شهرين متتابعين فقال وهل جائني ما جائني الا من الصوم
فقال عليه الصلوة والسلام اطعم ستين مسكينا فقال لا حد ذا رادبمعنى
النظم معنى قوله عليه السلام اعتق رقبة صم شهرين متتابعين اطعم
ستين مسكينا وبالعلة تهتك حرمة الصوم وبالمنطوق اف والصوم
بالجماع وقوله كوجوب الكفارة الخ مثال الثابت بدلالة النص
فان علة وجوب الكفارة في الجماع لما كانت عندنا الهتك وجدت
في الاكل والشرب حكمنا بوجوبها فيهما ولما لم يظهر هذا عند ان فيمن
لم يحكم به واجيب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير ممن ذكر ان
الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها
في غير المنطوق مثلا معنى الجناية قصة في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه
وانما الاشتباه في ان تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس الجناية
على الصوم او بالجناية اقول فيه بحث لان الاشتباه في المنطوق
وان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان لمجرد الصوم لزم
وجوبها في الاكل والشرب وان كان لافاده بالوقاع لم يجب فتدبر
قال والحد في اللواطة اقول اي كوجوب الحد في اللواط عند الامام
لكونه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى ذوه الامام
لانه في معناه اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب على نفوذ

بالاحراق بالنار في رواية وهدم الجدار في رواية والتنكيس من مكان عاله
باتباع الاجير في رواية قال كالنزاع الاب بالانفاق فان في قوله
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انزاد سحل نفقة الولد
لان الشرع واجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة اي كون الولد
منسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة
العبد حيث تجب على المولى بملك رقبة احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك
اليه اقول فيؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فانه في المقام
الخطابي يفيد التخصيص فتدبر قال واستئناء اجر الرضاء عن النقد
اقول فان في قوله تع فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن بالمعروف
دليل ان اجر الرضاء اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير
بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجره الرضاع مع الجهالة بدليل انه قاله
بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والقدر كما قال عم
لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف قال
ولهذا خفي اقل مدة الحمل الخ 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 الخ
اقول يريد ان المص خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح
المنطقيين قال في الحاق الثرآء عليهم مع كونهم ذوي دبار واموال
بمكة اشارة الى زوال ملكهم الخ اقول فيه بحث لان زوال الملك انما فهم
من قوله تع اخرجوا من ديارهم واموالهم والمفروض من الثرآء وهو عدم
وسيأتي له زيادة تحقيق ان شاء الله تع قال فيه نظر لان الثابت

بالاشارة

بالاشارة الخ اقول تحقيق المقام ان زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن
لا بالاشارة قوله تع للفقراء بل باشارة قوله تع اخرجوا من ديارهم و
اموالهم فان زوال ملكهم عن اموالهم وان كان مدلولا مطابقيا لكنه لم يسق له
فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا باخره وكان الصلة مما يجب
ان يعلم قبل التكلم اعتبر اولا زوال ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء واشير
الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متأخر بحسب مدلول
الكلام فليتامل قال للخصم ان يقول امر الله تع بالصيام بعد الانفي الى
اقول الجواب عن الاول انا لا نسلم انه اسم للركن لا للشرط لكن للركن
المقارن بالشرط فاذا تأخر الركن يقتضي كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة
وعن الثاني انا نقلب الكلام ونقول ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم
الشرعي بعد جزء بل اجزاء من النهار بمقتضى كلمة ثم ولكن يكون 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 الآن او تقارن باكثر
النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر قال بخلاف حديث العسيف
اقول العسيف الاجير روي عن ابي هريرة وزيد ابن خالد ان رجلين
اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال احدهما اقض بيننا بكتاب
الله وقال الآخر اجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله واذن لي
ان اتكلم قال تكلم قال ان ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته فاخبروني
ان على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وبجارية لي ثم اني سألت
اهل العلم فاخبروني ان على ابني جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما والذي نفسي بيده لا قضين

بينكا بكتاب الله اما عتمك وجاريتك فرد عليك واما ابنك فعليه
جلد مائة وتغريب عام واما انت يا أنيس فاغد على امرأة هذا
فان اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها قال وفي اليمين المعقودة منع
الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات اقول و
والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة لما قال يرد عليه انه اذا كان
صغيرة لم تخرج المنعقدة الى الكفارة لانها تزول بالصلوة الخمس والجمعة
وصوم رمضان كما سيأتي قال قد خص منه البعض كالشرك بالله
بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع اقول اراد بالكتاب قوله تع ان الله
لا يغفر ان يشرك به وههنا بحث اما اولا فلان الشرك انما يخص
اذا لم يتناول المحصنات الايمان واما ثانيا فلان المخصص الاول يجب
ان يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق
حتى لو كان المخصص الاول متراخيا لا يعد في العرف مخصصا بل ناسخا
وظاهر ان الآيتين ليستا بمتعارضتين وان الاجماع متراخ عن الاية
المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلوة والسلام ويمكن
ان يجاب عن الكتاب بما سبق ان التاريخ اذا جعل حمل على المقارنة
فتدبر قال وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد الى آخره اقول جوابه
انا سلمنا ان المصدر موضوع للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه يصرف عنه
اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تع ان نظن الا ظنا فلو لم
يحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المحمل الذي ذكر في الجامع فانه لما
كان محتملا صدق من نواه وديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء
فذكر المصدر ههنا دليل على العموم كالاستثناء ثم الحاصل ان المصدر

المذكور

المذكور صريحا 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 فتدبره وهذا هو التحقيق لذا ههنا لما قال في
فصول البدايع ان لا اكل او ان اكلت لنفي نفس الحقيقة فلا تحتمل
اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة فلو نوى ماكولا دون ماكول
فقد نوى ما يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او لا اكل اكلا اذ قد يقصد
بعدم التعيين ما هو معين عند المتكلم فاذا فسره ببيان نيته فقد عين
احد محتملاته ونظيره 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 فاذا 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 فكم بينهما قال وفيه نظر للقطع
بانه لا يقصد بهذه الصيغ الى آخره اقول فيه بحث لان قصد النسبة
الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمصنف لا يدعي ان هذه الصيغ
كذلك بل انها انشأت شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية
اللغوية كما حققه شراح الهداية في اوايل كتب البيوع ونظير الالقاب
فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا
يندفع الانظار الاربعة فليتامل قال ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر
اولا الخ اقول حاصله ان هذا الجواب لئن سلمنا ان يكون عبارة عما علم
في ضمن الجواب الاول من كون الطلاق الثابت من قبل الزوج

ثابتا بالاقتضاء او يضم اليه ما ذكر في الجواب الاول فان اريد انه
الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون جوابا وان اريد
انه لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عين الاول وما يرد على الاول
يرد عليه ايضا قال يعني يلزم الامران في كل من القولين اقول تغير
كلام المص بهذا بناء على قوله والمص خصص الكفر بالاول والكذب
بالثاني اللهم الا ان يقال التغيير مبني على اعتبار صدور المفسر من القوم
يبقى ههنا بحث وهو انك قد عرفت ان من جملة شرايط مفهوم المخالفة
ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولما واته له
في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين اما في الاول فلوجود المساواة
بين رسولنا صلى الله عليه وسلم وبين سايرالرسل صلوات الله عليهم
في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة اخرى واما في الثاني
فلان الوجود في الواجب احق من الوجود في الممكن وهو ظاهر فليتامل
قال المصنف ومنه تخصيص الشيء بالوصف اقول ليس المراد بالوصف
ههنا النعت النحوي بل النقوض لقيد في الذات بحيث يفيد تعليل
الاشتراك سوا كان نعتا نحويا كقولك في الغنم السائمة زكوة او غيره من
المشتق كقولي الواحد ظلم وفي سايمة الغنم زكوة وظرف الزمان والمكان
فان المخصوص بالكون في مكان او زمان موصوف بالاستقرار فيها ولا
المراد بالتخصيص التخصيص بالثبوت الذي هو القصر بل نقض الشيوع
وتعليل الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من تقرير المحققين
من شراح مختصر ابن الحاجب ان المراد التخصيص بالاثبات والذكر
قال الرابع ان تعليق الحكم بالشيء الى آخره اقول لم يتعرض لجوابه الكفاية

بجواب

بجواب المص وان 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 لاتيان الصفة وظاهر ان ظهورهما
ليس كذلك بل هو امر يشترط عدمه بعد الاتيان بالصفة قال ذكر
صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض الخ اقول مراده ان النكرة
في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها ههنا دواب ارض واحدة
وطيور جنس واحد فيكون استغراقا عرضيا فذكر نسبته لها جميع دواب
الارضين السبع وجميع طيور الآفاق على السواء ليدل على الاستغراق
الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة قال يعني ان اسم الجنس حاصل لمعنى
الجنسية والوحدة آله اقول فيه بحث لان الفرد ليس بمحتمل ههنا اصلا
لما تقرر ان النكرة المنفية اذا كان مع من الاستغراقية لفظا او تقديرا
لا يحتمل الفرد فكيف يصح حمل كلام صاحب المفتاح عليه والحق انه تكمل
الوصف على دفع احتمال الفرد ويستبعد حمل المص اياه على دفع احتمال
التخصيص المطلق مع انه المحمل لكلام الكشاف كما عرفت والتحقيق ان
مراد الشيخين واحد فان مراد صاحب المفتاح بالجنسين ليس الجنسيين
من حيث هما ههنا بل هما من حيث تحققهما في ضمن جميع الافراد بلا تخصيص
ببعضها لانه قابل بمثل هذه النكرة تفيد الاستغراق قطعا بلا احتمال
فرد فيكون التقرير الذي قال به بالنظر الى دفع توهم الاستغراق العرفي
كما ذهب صاحب الكشاف فليتأمل قال لما ذكر في اصول ابن الحاجب
الى قوله مما يقتضي تخصيصه بالذكر اقول فيه بحث لان عدة عدم ظهور
الاولوية والمساواة مما يقتضي تخصيصه بالذكر يقتضي ان يكون عدم ظهورها

موجبا للتخصيص وقد صرح آنفا انه ليس موجبا له اللهم الا ان يجعل
الاشارة في قوله او غير ذلك راجعة الى قوله والاخرج مخرج الاغلب
وما بعده ويجعل قوله مما يقتضي تخصيصه بالذكر قرينة عليه قوله والاخرج
مخرج الاغلب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون
الربائب في الحجور ومن ثم نهض ذلك فقيدبه لذلك لا لان حكم اللاتي
ليس في الحجور بخلافه قوله والسؤال والحادثة اي لا يكون ذكر الوصف
لسؤال ان نحو من المذكور والحادثة خاصته بالمذكور مثل ان يسأل
هل في الغنم السائمة زكوة فيقال في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض
بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة قوله ولا تقدير جهالة ذهب
جمهور شراح مختصر ابن الحاجب لما اعتبار الجهالة في جانب المخاطب
بان يكون الحكم في المسكوت عنه معلوما له وفي المذكور مجهولا فيحتاج
الى البيان وتبعهم المص حيث قال او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا
الحكم المخصوص واعتبر 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 الحال المسكوت عنه وقيل المراد بمنع خوف
كما اذا قيل للخائف عن ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت تجوز
ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت قال لما عرفت اقول اراد به
قوله وذلك بان يكون الشيخ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره
فيقيد بالوصف الى آخره قال واما نحن فلا نزاع لهم في ان المفهوم
ظني اقول قيل هذا ممنوع لانه في الظني ظني وفي القطع قطعي وليس
بشيء لان مناه عدم تفصح كتبهم قال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر



لاخفاء فيه اقول يعني ان الاتصال ليس بمحتمل ليصح بناء عدم صلاحية التخصيص
عليه فالصواب ما ذكره وعندنا هو عدم احتمالا لحكم شرعي فلا يصلح
مخصصا قال التحقيق في الجملة الشرطية الخ اقول اعترض عليه الفاضل
الشريف في حواشي المطول وقد اجبنا عنه ثمة بما لا مزيد عليه فمن اراده
فليراجع ثمة قال فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط الخ اقول
يعني ان تجويز ان في تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث ليس مما يحتاج
فيه الى التعليق بالشرط فيه فكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل و
التقدير الذي ذكره في الجواب الغير المناسب لمذهب الشافعي والمناسب
لمذهبنا ما ذكره صاحب الكشف ان التقدير ان حنث فعلي اطعام
عشرة مساكين بتلك اليمين ولما حظة مشائخنا هذا التقدير ذهبوا
الى ان سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما ان مدخول اخر والشرط كذلك
في سائر التعليقات قال قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله بعد تعليق
الكفارة الخ اقول اما متعلقه به فلان صريح عبارة المص يفيد ذلك حيث
عده ايضا من فروع ذلك الاصل واما عدم تعلقه بقوله فان اليمين سبب
الخ فلانه ليس بمبني على هذا الاصل بل على انه الموافق للنص فانه تعالى اضاف
الكفارة الى اليمين مع انه اسم ذلك كفارة ايمانكم والمعروف حيث يقال كفارة
اليمين والاضافة دليل السببية قال واعلم ان المذكور في اصول
الشافعية ان نفس الوجوب الى آخره اقول اعلم ان المص تبعا للشافعي
امرين احدهما انه لا يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب
البدني مطلقا والآخر انه يفرق بينهما في المالي واعترض الشارح على الاول
بانه على اطلاقه غير صحيح فانه يفرق بينهما اذا امكن الافتراق كما في صلوة

الناسي وقد لا يفوق اذا لم يمكن كفارة الكفارة البدنية وهي الصوم
فاندفع ما قيل يرد على الشارح ان يجوز تقديم الكفارة البدنية قبل
ان يحنث وهو خلاف مذهب الشافعي فان منشاءه الغفلة عن كلمة
قد فانه قد ينفصل واعترض على الكتاب بانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس
المال والالم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو
لا يطابق اصولهم واياه عنى بقوله واما تعلق الوجوب بنفس المال الخ
فتدبر قال والقائل ان يقول على الاول الى آخره اقول اعلم ان مراد
مشايخنا بنفي سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقا
بل بمعنى اقتضاء اليمين الى الكفارة وترتيب الكفارة عليها فكون
الحنث شرطا وينبغي ان يكون مراد المص ايضا ذلك وان كان المتبا
من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقا ولهم في ذلك طريقان احدهما
ما نقله صاحب الكشف عن الامام البرغري حيث قال نحوه لا نسلم ان
اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول وهي 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 وثانيتهما ما نقل عن
الاسرار انا لا نم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن
خلفا اي حال كون الكفارة خلفا عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يثبت
بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة علة لايجاب الاصل وهو البر
لا للبقاء والخلف وهو الكفارة يخلفه في البقاء الا يرى ان تلك اليمين
لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه من

ان ان

ان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذي
قصده الشارح بقوله وعلى الكلام لا يجوز الخ لكنه التزم غاية الالغاز فظهر
ان ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ الحنفية
في توجيه ما اورد على ظاهره الاعتراضان من قبل الشافعية فلا يكون لهما
جهة ورود ولعمري ان هذا من الشارح النحرير في غاية الاستبعاد
واما النظر الآخر فوجهه ان المقيس عليه يجب ان يكون اتفاقيا وههنا ليس
كذلك لانا لا نم ان سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز ان يكون
السبب الجناية عليهما لكن يرد عليه ان المقصود ليس القياس عليهما
بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكونان من المتنازع فيه فاي فايدة في المنع واعلم
ان لثبوت الاحكام بالتعرفات الاثنائية بل كلل مانع الثانية البتين
وهو ان البتين في ثاني الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل كثبوت حكم الحيض
بعد تمام ثلثة ايام الثالثة الا استثناء وهو ان يثبت الحكم بعد زوال
المانع مضاف الى السبب السابق الرابعة كثبوت الملك الغاصب
بعد الضمان مستند الى الغصب السابق الرابعة الانقلاب وهو تبدل
الحكم الى آخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال الباب الثاني
في افادته الحكم اشار الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الجزء والاستثناء
من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم اقول فيه لان من الظاهر المكشوف
ان المراد باللفظ ههنا لفظ القرآن لما قال المص في اوايل الكتاب وتورد
ابحاثه يعني ابحاث القرآن في بابين الاول في افادته الحكم والثاني في افادته
الحكم الشرعي فكانه قال اللفظ القرآن المفيد للحكم الشرعي اما خبر
او انشاء ولذا قال بعده واخبار الشرع اكد قال والمراد بقوله افعل

مايكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل اقول
لم يرد بالطريقة خصوص هذه الطريقة لغة بل نوع هذه الطريقة
وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا قال ثم لا نزاع في ان
الامر والنهي الخ ما قال بعض شراح المغني المراد من القول معناه المصدر ري
لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر
ويندفع ايضا بان القوم جعلوا الامر والنهي قسمين من الخاص والخصوص
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 الكف وقد يستفاد من الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكف الذي
اضيف اليه غير في تعريف الامر هو الثاني دون الاول قال لانا نقول لم
يكون قيدا الاستعلاء مستدركا اقول وايضا لا فايدة في اعتبار
ما يتبادر منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا وهو متناول للندب
بل الاباحة ايضا قال فانه حقيقة في الانسان والفرس اقول انما
يكون حقيقة فيهما اذا اريد به كل منهما لا بخصوصه حتى لو اريد بخصوصه
كان مجازا فيهما كما مر مرارا ان ذكر العام واراده الخاص من خصوصه مجاز
ولا بخصوصه حقيقة قال للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة
افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر اقول ان قيل ان اراد بقوله
يأمر انه لم يستعل صيغة الامر فمسلم لكنه لا يفيد اذ لا يلزم منه ان لا يكون
الفعل امرا مطلقا وان اراد انه لم يستعلها ولم يصدر عنها ما يسمى
امرا فممنوع بل هو اول المسئلة وعين محل النزاع قلنا المراد الاول ويلزم

اقول يندفع بهذا ما مع قوله الآتي
لانه جعل الامر والنهي الخ صح

منه

منه ان لا يكون الفعل امرا لانه لما كان حقيقة في القول وفاقا وصح نفيه
عن الفعل انتفى عنه علامة الحقيقة وقد وجد علامة المجاز ولا وجه لارادة
الكل اذ لا عموم للمشترك ولو في صورة النفي فتدبر قال بل زايدة عليها
اقول اشارة الى وقوع الترادف قال ابطل دليل التوقف بانه منقوض
بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان ليأتي آخره 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 ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في معان
بيان الملازمة وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل
بيان لبطلان التالي فكانه قال لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو يدعي
ابن سريج اذ لو وجب التوقف فيه لوجب في النهي ايضا والتالي بط
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 فلاستلزامه ان لا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل وهو يكذب
البطلان فظهر ان حمل الشارح قول المص لو وجب التوقف هنا الوجب
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 لا يصدر مثله من مثله فليتأمل قال وهو ممنوع اقول

اي كون امره في الاية عاما ممنوع بل مطلق لا يتناول الا بعض الاوامر
ولا نزاع في كون بعضها للوجوب بقرينة السياق قال يعني ان قوله
تعالى ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اقول وامر مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود والجار هو الجار على الحكاية اي بهذا اللفظ الوارد في
الآية عام لا مطلق لا تتوقف موضعه ان المصدر المضاف ليلا المعرفة بلا
دليل على معهود من صيغ العموم وهذا جواب عن قوله وهو ممنوع بل هو
مطلق قال وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب اقول فانك قد عرفت
ان الكلام ههنا في صيغة ولا صيغة للعموم فيما اذا قيل للعموم فيما اذا
قيل كل صيغة امر للوجوب فيجب تخصيصه بالخالي عن القرينة فاذا
خص العام كان في حكم المطلق بل اضعف منه لما عرفت ان العام بعد
ما خص جاز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يجوز تقييد المطلق
بواحد منهما في بكفي هذا القدر من الدليل قال بدليل وقوع الامر نكرة
في سياق الشرط الى آخره اقول فيه بحث لان النكرة لا تعم في سياق النفي
اي شرطا كان بل اذا كانا فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا
فانه في معنى لا اضرب رجلا وقد سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم
حتى قال الشارح ثم بعد تقرير الكلام فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط
ليس لاجل عموم النكرة في موضع النفي ومنه يظهر ان قوله ههنا وهذا اولى
من القول بوقوعه في سياق النفي ليس بسديد فالصواب ان يقال
لا حاجة الى اثبات عموم الامر لما سبق آنفا ان المطلوب يثبت على
تقدير كونه مطلوبا ولو سلمت فالعموم مستفاد من وقوعه في سياق
النفي معنى فافا المعنى على ما ذكره نفسه ولا يصح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا

وبتمكنوا

وبتمكنوا من تركه يذهب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع اوامرهما والعجب انه بعد ما ذكر هذا المعنى كيف انكر استفادة عموم
الامر من وقوعه في سياق النفي فتدبر قال احدهما ان القضاء ههنا
بمعنى الحكم لا قوله اي حكم اقول فيه بحث لانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى
بالباء فيلزم حذف الباء في قوله امرا وسياقه انه خلاف الاصل قال وثانيهما
ان المراد من الامر هو القول دون الفعل اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان المراد
منه القول دون الفعل قوله لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين
منه قلنا اذا اريد به فعل يتعلق بالمؤمنين كان له معنى صحيح وههنا كذلك
فان اهل التفسير قالوا الامر هو خطبة زينب لزيد بن حارثة فانها نزلت
في امتناع زينب واخيها من تزويج زيد بعد ان خطبها النبي صلى الله عليه
وسلم لزيد فتدبر قال وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق
اقول فيه بحث لانه انما يصح لو اريد بالقضاء الحكم مطلقا وليس لانه
كما سبق بمعنى اتمام الشيء قولا والاتمام لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الا
يؤيده ما قاله الآمدي المراد من قوله قضى الزم قال وعلى تقدير ان يكون
الحكم لفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى الى آخره اقول فيه بحث لان
المدعى يثبت لكن لا بطريق الذي ذكر وهو كون المراد بالامر القول فيعقد
عند اهل المناظرة انقطاع عامر دود او لعله احسن الآمدي عن التعبير عن
هذا الدليل حيث قال المراد من قوله قضى الزم ومن قوله امرا مأمورا
وما لا خيرة فيه من المأمورات لا بكرة الا واجبا قال فظهر ان المراد
بالامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اقول وذلك لانه بين ان
المراد بالامر في قوله تعالى اذا قضى امرا هو القول والامر في قوله تعالى امرهم

بحاب

اعيد معرفة فيكون عين الاول قوله اما بمعنى المصدر وهو طلب الفعل
على سبيل الاستعلاء او بمعنى نفس الصيغة ونفى الخيرة عن امرهم
بالنظر الى المعنى المصدري ظاهر واما بمعنى الصيغة فبمعنى تمكنهم عن
ردها قوله سواء جعل امر انتصابا على المصدر فيكون مفعولا مطلقا او
على التمييز للمرفوع الحكم المستفاد من قوله قضى من الابهام لاحتماله القول
والفعل كما سبق او على الحال بناء على ان المصدر بمعنى امر اي بمعنى اسم الفاعل
بمعنى امرين واما التمثيل بقوله كما يقول جائني زيد راكبا فاعجبني ركوبه فلم يظهر
لي مطابقة للممثل اذ ليس للمركوب فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى
فليتأمل قال اي ما منعك من السجود على زيادة او ما دعاك الى ان لا تسجد
السجود الى آخره 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 شايع ذايع والمعنى ما منعك من السجود وقت عدم
سجودك والعالم يتوقف التكوين على الفهم الى آخره اقول هذا جواب
عما يقال ان ما ذكرته يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه
وهو الفهم ولهذا لم يؤمر الصبي والمجنون وظاهر ان المعدوم اسوء حالا
منهما وتقرير الجواب ان الموقوف على الفهم هو خطاب التكليف
لا خطاب التكوين اذ المقصود منه الوجود وهو لا يتوقف على
الفهم لا صدور الفعل ليتوقف عليه على ان خطاب التكليف
ايضا متعلق بالمعدوم لا بمعنى ان الفعل يطلب منه حال عدم فانه
المحال بل بمعنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك حال وجوده
وصلاحيته للخطاب ومعنى كون الصبي والمجنون غير مأمورين انهما

غير

غير مأمورين بصدور الفعل عنهما حال الصبي والجنة وهو لا ينافي
كونهما مأمورين حال زوال هذين الحالين عنهما قال وبعضهم
على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا اقول قال صاحب الكشف
وهل 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 صلى الله عليه وسلم 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 الى آخره اقول منشاء قوله اعتبار جانب الامر يوجب وجود
المأمور به حقيقة قال فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب
اللغة الخ اقول منشاء قوله نعم بحسب اللغة فان قيل قد سبق ان
الكلام هنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المص جعل هذا
الباب له فما معنى قوله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلنا
معناه 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 اراده وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب
والحكم باستحقاق الذم والعقل واراد ببعض الادلة الدال على
الاول الدليل الثالث وبالبعض الآخر الادلة الباقية قال ولقائل
ان يقول لانم ان صيغة الامر الى آخره اقول هذا ايراد على قوله نعم
بمعنى انه لطلب وجود الفعل واراده الى آخره ويمكن ان يجاب عنه
بان المتبادر من حسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب

جزما ص

وارادته لا طلبه فقط يشهد به التأمل بالانصاف وقد اعترفت
نفسه فيما بعد حيث قال لاتفاق اهل العرف واللغة على ان من
يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه تطلبه بمثل صيغة افعل وبهذا
القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به ولا يضر
التخلف لمانع ولهذا لم يتخلف بالارادة عن امر الله تعالى التكوين
وتخلفت تارة وتاخر تعلقها اخرى في امر التكليفي لحكمة التكليف
فلم يوجد فرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ
بل في ان ارادة الله تعالى تقتضي لها الوجود دون ارادة العبد ثم ان
من الظاهر المكشوف ان اهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق
تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميزنا الخص
بين ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فاورد
كلامه في باب فاذا استعمل اهل اللغة الامر واراد بهذا الخصوص
كان استعمال العام في الخاص بخصوصه فيكون مجازا قطعا فكيف
يصح قوله ولان اوامر الشرع مجازات لغوية واما قوله وايضا
لو كان امر كن الخ فايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل الخ بعلا حظة
قوله السابق وهو المعنى بقوله احدث فيحدث عقيب هذا القول
لكن المراد الكلام الازلي القايم بذات الله تعالى واجيب عنه بمنع
الملازمة قوله بانها انما تصح لو كان امر كن لطلب وجود الحادث في
الازل وارادة تكونه فيه فالمعنى بقوله احدث في الوقت الفلاني
فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتيب
المنبئ عنه الآية الكريمة ويندفع قوله وايضا اذا كان ازليا الخ وليس شيء

لان

لان تكوين الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستمر لتكونها كما يدل
عليه فاء فيكون على الامر والآخر ترتب القول بكلمة كن المستفاد من قوله
ان يقول له كن على الارادة وكلام الشارح التحرير في الترتب الكائن فان الضمير
لو راجع الى امر كن وكلام المجيب في الترتب الاول فشتان ما بينهما قال القائل
ان يقول الدليل المذكور انما ينفي في الامر المطلق الخ اقول جوابه انه ان اراد
ان الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالادنى وهو الاباحة
فممنوع كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة ولذا اجيب عنه بان
المثال الجزئي لا يهدم القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد في اكثر
من عشرة صور كما ذكر في الكشف وان اراد انه قرينة على ان المقصود نفي
التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او الوجوب فممنوع ايضا
كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا
لم يصح ان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال واعلم
ان المشهور في كتب الاصول الخ اقول قال فخر الاسلام ومنهم من
قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقال صاحب
الكشف انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة فقط لانه قد قيل في قوله
تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
انه امر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة قال والظاهر ان هذا
الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين الخ اقول الجواب عن الاول ان اثبات
كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة وفي الاشتراك لا ينافي اختيار
كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون
الامر مجازا في هذين يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون

الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه والاشكال في صحة
الاستدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم على انه انما اختار هذا
القول بعد اختيار كون المراد بالامر معنى ام رعيا لما صرح به الشراح واحدا
هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر قال او كونه بحيث يثاب
فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه اقول حق 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 مذهب اهل الحق فان ثواب المطيع غير واجب عندنا
خلافا لهم الا انهم عبر هكذا اشارة الى ان المطيع عندنا يثاب بمقتضى
الوعد وان لم يجب عليه تفاء والعاصي ان لا يعاقب لجواز العفو قال
قلت المراد بكونه للندب الخ فان قيل قد صرحوا باستعمال الامر في الندب
والاباحة الى آخر الجواب اقول حاصل السؤال ان ما ارتكبوه من
خلاف الظاهر مبني على ان يكون الامر المستعمل في الندب او الاباحة
مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل في الجزء وهو ممنوع فلم لا يجوز
ان يكون استعارة بان يكون مستعملا في تمام الندب او الاباحة
بجامع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند
المساوي 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 يدل على ذا ثبات الانسان
فاذا كان الجامع ههنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب
او الاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة

صيغة ه

ن

واقوله

واقول في الجواب بحث لان الصيغة اذا كانت لا يكون كالاسد
المستعمل في الانسان الشجاع ليصح ما ذكر بل كالتقطيع الموضوع
لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض والمستعار لتفريق
الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تع وقطعناهم في الارض امما
والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهوميهما وكالخياطة الموضوعة لضم
خرق الثوب والمستعار للسير الذي هو ضم حلق الدرع والجامع الضم
الداخل في مفهوميهما وله نظائر كثيرة واما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان
على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك من الاجزاء
فلا يفيده ولا يضرنا لما تقرر في موضعه ان العلاقة مقتضية للصحة
وتخلف المعنى عنها لا يقدح في الاقتضاء فانه ربما كان لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي والتخلف للمانع عن المقتضي جائز
ولذا لم يجز نخلة لطويل غير الانسان للشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
وابن للاب للسببية وابن للابن للسببية والتحقيق ههنا ان
المانع عن اطلاق لفظ الانسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما
من الماهيات الحقيقية فان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون
اقوى واشد ليكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في اجزاء
الماهيات الحقيقية وان كان متصورا في غيرها كما فيما نحن فيه واما قوله
وبالجملة لا يخفى المتأمل المنصف الخ فيرد عليه ايضا انه ان اراد بقوله
لان مدلوله كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك ان الجوازين ليسا
بمدلولين حقيقيين للصيغة فهم لكنه لا يفيد فان اراد انهما ليسا بمدلولين
مجازيين لها فممنوع لا بد 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 اي اقول هذا اعتراض على المص بان مانسبه
لي الاقرع من قوله الي العام منا لهذا ام للابد انما هو قول سراقه قاله
في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم امر بالحج
بل انما تناول سؤاله من تقرر الحج والمطابقة بافعاله كانه قال الحج الذي
وجب علينا ونحن الآن ملابسون بافعاله الهذا العام ام للابد
واما قول الاقرع وهو اكل عام يا رسول الله بعد قول النبي صلى
الله عليه وسلم يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فهو
المتعلق بالامر والوارد بعده فاضحى ما توهم انه تعلق بالامر وهو قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت فانه امر في صورة الخبر قال
والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب لكل عام على ما هو المستفاد من
الامر اقول يعني ان الاستدلال ههنا ليس بفهم السائل العموم كما
يشعر به قوله اكل عام يا رسول الله كما هو المناسب للاستدلال
السابق بقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجب ووجهه ان ضمير
لوجب راجع لا لتقرر الوجوب لا الوجوب نفسه لانه ثابت
بالنصوص القطعية لا يتوقف على قوله عم نعم ولقوله عليه السلام
ولما استطعتم فلو لم يكن الوجوب كل عام مستفادا من الامر
لما صح هذا فتقرير الجواب انا لا نم ان معناه ذلك بل معناه لتكرر
الوجوب بتكرر الوقت لصيرورته سببا حا لانه صاحب الشرع
ومفوض اليه نصب الشرايع فيكون نفس الوجوب بالوقت

ووجوب

ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
والحاصل ان التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم
فاضحى 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 تعالى ولله
على الناس حج البيت يدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول
صلى الله عليه وسلم جعل الوقت سببا نحا قلنا الاضافة ليست
بقطعية فيها ما سيأتي انها من الامارات قال عامر من سؤال الامر ع
اقول فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع على عامر قال لا من مطلق
الامر المطلق اقول اراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد يوجب التكرار
وبالثاني المطلق عن جميع القيود وكانه قال لا من مطلق الامر عن قيد
يوجب تكرره تكرر مصدر الامر سواء كان مطلقا عن جميع القيود او مقيدا
بقيد لا يوجب تكرره تكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر وتفطن
المطلق الاول زايدا قال هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة اقول
قرينة ما يوجب تكرره تكرر مصدر الامر اما صريحا كالمرات مثلا او التزاما
بان تعلق بالسبب كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس بخلاف الشرط او القيد فان تكرره شيء
منها لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا اذا امكن تكرر الحكم بتكرر
السبب كما اذا قطع اليمين في السرقة كما سيأتي في آخر الفصل قال
وظاهر عبارة المص الخ اقول اراد بها قوله لا يحتمل التكرار الا اذا كان
معلقا بشرط او مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من
النفي هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط

او مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا ان الاستثناء من النفي ليس
باثبات بل هو مطلق لكل بالبداية بعد النتيا فيكون المستثنى من النفي
في حكم المسكوت عنه **قال** قلنا ليس ببعيد اه **اقول** له جواب آخر وهو
انهم يقيدون الشرط والقيد بالسبب حتى قال الامام في المحصول
من قال بالتكرار عني به انه مفيدة قياس ومن نفى التكرار عني به ان
اللفظ لا يفيده **قال** وللقايل ان يقول اه لانم ان المفرد الخ **اقول** ايراد
على قوله والمفرد لا يقع على العدد ولكن يرد عليه ان مفى ذلك القول
ان المفرد من حيث انه مفرد مع قطع النظر عن القرائن لا يقع على العدد
وهو لا ينافي ان يقع عليه بعد اقترانه بالقرينة كاللام ونحوه كل اسم
فاعل دل على المصدر لغة **قال** قوله دل على المصدر صفة اسم الفاعل
دل على مصدره لا قوله وبه تحصل الربط فيصح الكلام **اقول** على صاحب
الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل
اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو ينفي 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 ههنا وعلى تقدير
كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك ووجه الرد ظاهر **قال** كيف وجواز
الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب **اقول** فيه بحث لان جواز الترك
لا ينافي نفس الوجوب وانما ينافي وجوب الاداء وسيأتي الفرق
بينهما يدل عليه ان الوجوب ثابت في اول الوقت لوجود سببه مع
جواز الترك فيه بالاجماع **قال** وذهب بعض الحنفيين **اقول** اراد بهم الحنفية
غضد الملة والدين **قال** والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت

وجوبه

بـ

وجوبه به **اقول** اعلم ان ههنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو اشتغال
الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلوة وثانيها وجوب الاداء وهو
لزوم تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر وسببيته تمام تحقيق الفرق بينهما
ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا فكما لا يمكن تسليم الوجوب كذلك
لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا لاحتمال
العبارة اعني الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء ايضا لكنه اقتصر
على التعرض له اذ لم يذهب احد الى تجويز تسليم وجوب الاداء احد بخلاف نفس
الوجوب حيث جوزه صاحب الكشف واراد النحرير بقوله وعلى هذا الا
حاجة الى ما يقال الخ الرد عليه ووجه الرد ظاهر **قال** وبعضهم قيد الواجب
بان يكون من 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 حق له ان يصرفه
الى ما يريد بخلاف صرف دراهم الغير الى دينه واما في العبادات حقه وهو
قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان نوى القضاء بدل النفل جاز
بخلاف ظهر اليوم فانه خالص فكالاكل فانه خالص حق الله ليس للعبد
فيه اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله به قوله لا يصح مع صحة المماثلة اما بين
الظهرين فظاهر واما بين الظهر والعصر فلاشتراكهما في الفرضية بخلاف
والنفل **قال** والثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر
الاسلام اه **اقول** فيه بحث لان الاستثناء بكلام فخر الاسلام
لا يلايم الحصر المستفاد من قوله لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه
ضم الاباحة الى الندب فينافي ذلك الحصر **قال** يعني ان الاداء والقضاء

الخ اقول يريد ان معنى كلام فخر الاسلام هو الذي ماذكره لا ما ذكره
صاحب الكشف كما سيأتي وحاصله ان كون الشيء من اقسام المأمور به
لا يقتضي صحة اطلاق الاداء عليه كالمباح فان من جعله مأمورا به لا يطلق
عليه الاداء ولهذا قال ولم يتعرض للمباح اذ ليس للمولف اطلاق الا
عليه وههنا بحث وهو ان المتبادر من الاستثناء بقوله الا ما ذكر
صاحب الكشف الخ ان يكون صاحب الكشف مجوزا للان يطلق الاداء
على المباح وليس كذلك وكذا المتبادر من قوله وذلك لانه توهم
ان معنى كلام فخر الاسلام الخ ان مراد صاحب الكشف بيان مراد
فخر الاسلام وليس ايضا كذلك بل مراده الاعتراض عليه في نقله
مذهب من جعل المباح ايضا مأمورا به بانه يقتضي اطلاق الاداء على
المباح لان مدار الاطلاق على الشيء كونه مأمورا به بمعنى ما ورد به امر
ومن قصر الامر على الوجوب 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 التحرير واما قوله وقد
اطلعناك على ان المراد بالامر الخ فما يفيده ولا يضر صاحب الكشف
كما اشرنا اليه وبالجملة كلامه ههنا لا يخلو عن الاختلال والاضطراب
والله اعلم بحقيقة الحال والصواب قال في عبارة الشارح الخ
تصريح بان قوله اقول لما فسر السبب بالنص ايده بتصريح بعض المشايخ
به فانما يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه قوله والا هذا
يشير كلام المص يعني قوله الا بنص قوله وعند بعض اصحابنا عطف

على قوله

على قوله فعند البعض لسبب جديد قال اي دليله الدال عليه اقول
انما فسر السبب بالدليل ليدفع ما يتوهم ان المراد به الوقت فيتناقض ما سبق
قال ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التوقيت اقول لفظ التوقيت
يشعر بان لا يكون الفوات موجبا للقضاء عند البعض وقد صرحوا ايضا بانه
موجب له كالتوقيت قال وظاهر هذا التقرير مشعر الخ اقول يعني ان
ظاهره مخالف لما سبق في اول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به
ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت والنذر ونحوهما فيصرفه
عن الظاهر دفعا للمنافاة لكن يرد على قوله والسبب الجديد هو قياس
المنذور الخ اولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض بسبب جديد
اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لظهور ان القياس
ليس بنص وثانيا ان السبب الجديد اذا كان القياس او النص
المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور لما سبق ان القياس مظهر
لا مثبت وان النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا انهم مصرحون
بان القياس لا يصلح ان يكون سببا جديدا قال فخر الاسلام
فقال بعضهم بنص مقصود لان التوبة عرفت قربة بوقتها فاذا فاتت
عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص فكيف يكون مثلا بالقياس وقد
ذهب وصف فضل الوقت وكذا الحال في قوله وكونه هو التفويت
كناية عن وجوبه بالقياس قال وفي لفظ فخر 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 يقتضي اعتكافه ولا يجزئه في شهر

رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت
سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكن نقول انما وجب القضاء
القضاء في هذا القياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب
واراد بالنص المقصود في هذا الباب التفويت لانه المذكور سابقا في
استدلال الخصم وليس كذلك على حقيقته بل المراد به القياس
الذي هو في حكم النص وفيه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك لكان
غيره مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله انما وجب القضاء في هذا
بالقياس على ما قلنا والتخ بطلانه قال صاحب الكشف فيه اشارة
الى ان التفويت كنص مقصود عنده في هذا الباب وهو النذر وفيه
ايضا بحث اما اولا فلان توصيف النص بالمقصود في هذا الباب
يدل على ان المراد به لفظ يدل بصريحه على وجوب قضاء هذا المنذور
الفائت وظاهر ان التفويت ليس كذلك لانه مع انه ليس بلفظ ليس
اختصاص بهذا الباب واما ثانيا فلان ارباب هذا المذهب اذا
اراد وا بالنص ما يكون طريقا لمعرفة المماثلة حيث قالوا فلا يعرف
لها مثل الا بالنص ونفوا ان يكون القياس كالنص مع كونه طريقا
معقولا لمعرفة المماثلة حيث قالوا فكيف يكون مثلا بالقياس وقد
ذهب وصف فضل الوقت كيف يصح ان يكون التفويت الذي
لا يتصور كونه طريقا اصلا كنص مقصود في هذا الباب عند الصوت
ان النص محمول على ظاهره فان الخصم لما ادعى اولا ان القضاء لا يكون
الا بنص مقصود ثم ذكر ههنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت
رد عليه في الاسلام بان ما ذكرتم ههنا مخالف لما ادعيتم سابقا ظهور

ان

ان التفويت ليس بنص مقصود في هذا الباب فكانه قال لكنا نقول انما
وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود كما ذكرتم اولا
فان التفويت ليس بنص فضلا عن ان يكون مقصودا في هذا الباب ولا
شبهة ان في افادة المعرفة والحق ان هذا مع انه مكشوف واضح كيف يخفى
على مثل صاحب الكشف والشارح **قال** فقوله يقتضي مقوما مبنيا
على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب الخ **اقول** ان النذر انما
يصح اذا كان المنذور قربة وهي ما يكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع
لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى كالصوم والصلوة والحج
والصدقة والعتق والذبح فعلى هذا كان ينبغي ان لا يصح النذر بالاعتكاف
اذ ليس لله تعالى من جنسه واجب الا انه صح الحاقا بالصوم باعتبار ان
الصوم شرط له بالحديث وكان التزام الاعتكاف التزام الصوم
ولله تعالى من جنسه واجب فظهر ان الصوم الواجب بالاعتكاف يجب
ان يكون مما يلتزم بالنذر وهو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانه
فرض مستقل لا مدخل للنذر فيه ولذا اقال ويكون مما يلتزم بالنذر
اي يكون تلك الشرائط هكذا يجب ان يعلم هذا المقام **قال** في قوله
وثواب النفقة للحج تسامح **اقول** يندفع التسامح بقوله الى بقاء بشير
لا قول العامة الخ فان الاتفاق سبب للثواب وذكر المسبب وارادة
السبب شايع ذايع في الكلام حتى جاز استعماله في التعريفات
والمجاز لا سيما المشهور اذا تضمن نكتة لطيفة وهي ههنا الاشارة
الى ما ذكره لا يكون فيه تسامح اصلا **قال** لان المعنى المؤثر في ايجاب
النذية كالجبر مثلا مشكوك لا معلوم **اقول** يعني ان النص الوارد

في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين لكن
ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح فيه القياس فان معناه لا يطيقونه
كذا فسره ابن عباس رضي الله عنهما وحذف لا جائز عند عدم اللبس
ويعضده قراءة حفص لا يطيقونه باثبات ولكن ان لا يكون معللا به
ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ
له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يكون متعدية ليصح منها القياس
لجواز ان يكون قاصرة كما تقرر في موضعه فامر بالفدية نظرا الى الاحتمال
الاول احتياطا في باب العبادات 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 تجزيه انشاء الله تعالى ولو كان ثابتا
بالقياس لما احتيج الى التعليق كما في سائر الاجتهاديات فاضمحل
ما قيل ان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية معلوم من النص الوارد فيه
فان معناه وعلى الذين لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم على الوصف
يشعر بالعلية فيثبت الوجوب في الصلوة ايضا **قال** الا ان الشرع
جعله عين الواجب لما ذكر **قال** يعني قوله وليلا يلزم امتناع الجبر
على التسليم **قال** وفيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت
**اقول** اعلم ان القائلين بالقصاص جمهور المحققين من شراح الجامع
الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص اذا لابقاء بالقصاص حسب
ابي بالمقاصة فقط بان يثبت للمديون في ذمة الدائن مثل ما يثبت
في ذمته فيقع التقاص بالقصاص وهذا معنى قولهم الديون يقتضى بامثالها
كذا قال المحققون من شراحه فالجواب من النظر الاول انه ان اراد

بعدم

بعدم كون قضاء الدين ح تسليم عين الثابت عدم كونه تسليم عين
ابتداء فلم 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 في حكم الجواهر كالملك حيث ينتقل من مالك لاخر وسيجيئه
الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل لما بعده على ان المعترض ايضا قد
ارتكب مثل هذا التكلف حيث قال العين اعم 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 شاء الله تعالى
واما النظر الثاني فلا بد من توضيحه اولا ثم الجواب عنه اما توضيحه فهو ان
القوم عدوا نادية القرض من القضايا وناديه الدين من الاداء لانه
رد ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعله رد مثله قضاء لوجود شرطه
وهو تصور الاصل واما تسليم الدين فغير ممكن فلا يمكن جعل تسليم العين
فيه قضاء له لعدم شرط فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه ان يجعل
تسليم الدين كنادية المقرض ولا يفرق بين قضاء الدين والقرض مع
انهم صرحوا بالتفرقة واما الجواب عنه فهو انا لا نسلم ان تصور
الاصل شرط القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط آخر
مفقود ههنا وهو وجود المثل فان ما يؤدي من العين لا يمكن ان يكون
مثلا للدين فلا يتصور القضاء وعلى هذا يكون بين قضاء الدين والقرض
فرقا واضحا واذا تاملت فيما ذكرنا ظهر لك انه هو المناسب لقول الجمهور

الدين يقتضي بامثالها لان القضاء ثم يقتضي معناه اللغوي وهو التسليم
ومثل ماذ الذمة لايكون الا ماذ الذمة ولا يناسبه ما اختاره المعترض
فان العين مثلا للدين ابدا **اقول** وعلى ظاهر عبارة المص مناقشة لا
تخفى **اقول** لان المتبادر من عبارته ان يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص
واحد وفاده ظاهر لكن مراده الحل لبعض والحرمة لبعض آخر ولهذا
قال على ظاهر عبارة المص **قال** وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحل
**اقول** يعني ان ما ذكره المص من الدليل المعقول ليس بتمام لورود المنع
عليه بانا لانم ان الشيئ الذي يحكم الشرع بما ذكر هو الشيئ مع وصف
المملوكية لم لا يجوز ان يكون ذلك الشيئ بقيد المملوكية وظاهر ان القيد
خارج عن المقيد غايته ان يقيد له وصفا وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات **قال** المص ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص
اذا قضى القاضي به ثم رجع **اقول** قال في الشرح هذا تفريع آخر على
قوله وما لا يعقل له مثل لا يقتضي الا بنص وفيه بحث لان هذا انما يتم
تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده وكان
حق العبارة ان يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا يضمن ولهذا قلت
وفي مرقات الوصول فلا يضمن المنافع **قال** بحكم النص **اقول** وهو قوله
تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قال** وقد اختلفوا في ان الحسن
المامور به من موجبات الامر اليه **اقول** ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الحسن
والقبح موجب الامر والنهي واشرهما والحاكم بهما الشرع والعقل لفهم
الخطاب ومنا عنى الماتريدية من واقفهم وذهب المعتزلة الى انهما
مدلول الامر والنهي وثابتان في الفعل قبلهما والحاكم العقل والشرع

ومنا من وافقهم في ايجاب معرفة الله تعالى وقبل مدلولها فيما ادرك
العقل حسنه وقبحه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان
وكالكفر وترك العبادات والظلم ونحوها وموجبها في غير ما ذكر كاكثر
الاحكام الشرعية وهو المنقول عن الميزان وقيل مدلولها مطلقا سواء
كان في المدرك او غيره فانه تع حكيم لا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى
الا عما هو قبيح قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء
والمنكر والبغي قال الامام ابو زيد في التقويم لا يجوز في الحكمة ان يجب
علينا ايجاد المامور به لله تعالى الا حسنه عند الله تعالى على الحقيقة فان
القبيح في الحكمة اسم لما ينبغي ان يعدم والله تعالى هو الحكيم الذي لا سفه له
وقول الشارح لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء اشارة الى هذا المذهب
**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
عليه كان مذهبنا وان اريد به وجوبه بالعقل كان مذهب المعتزلة
**قال** وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان **اقول** ليس المراد
الحصر فيها لما انه معان اخر في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة
الاول صفة الكمال والنقص والملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر
عنها بالمصلحة والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب او الذم
والعقاب وقال في مختصر ابن الحاجب يطلق لثلثة امور اضافية
لموافقة الغرض ومخالفته والامر بالثناء عليه والذم وما خرج فيه
ومقابله واما الحصر المستفاد من عبارة شارحه المحقق حيث قال
وان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية فلا يظهر

في البعض

وجه صحته قال نص الشارع عليه او على دليله اقول اي على المدح
او دليله الاول مثل قوله تعالى في حق اهل قباء من الانصار فيه رجال
يحبون ان يتطهروا فانه تعالى مدحهم لتكميلهم الاستنجاء بالاستعمال
الماء بعد الاحجار والثاني مثل قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وغير ذلك
من الايات فانه نص على مجازات المؤمنين العاملين بالجنة
والمجازاة بها لا يكون الا بفعل ممدوح قال يعني ان العمدة في اثبات
ذلك ما مر الى قوله وليس المراد ان مذهب الاشعري الى آخره
اقول لما اوهم قول المص وهذا ابناء على امرين ان اثبات مذهب
الاشعري الى آخره اقول لما اوهم قول المصنف وهذا ابناء على امرين
موقوف على الامرين جميعا اراد دفعه بان مراده ان كلا من الامرين
لا مجموعهما 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 اخرى الخ قال والمذكور في الكتب الكلامية
الخ اقول الظاهر انه اعتراض على المص بان اطلاق القول بان الحسن
لا ينسب الى افعال الله تعالى عند الاشعري غير صحيح لان للحسن
معان متعددة وافعاله تعالى وان لم يتصف ببعضها لمانع يتصف
بالبعض الآخر قال واما من كون الفعل متعلق المدح والثواب
فالله سبحانه وتعالى منزه عنه اقول فيه بحث لانه ان اراد بكونه
متعلق المدح والثواب كونه متعلقا لهما معا كان كما بعده مخصوصا
بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان اراد به كونه متعلقا لكل واحد

منهما بالانفراد كان صحيحا في حق الثواب دون المدح ولهذا قال الفاضل
الشريف في شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب او الذم
والعقاب بذاته افعاله وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى كتفى
بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب قال وكون المباح
واخلاء تغير الحسن عندهم محل نظر الخ اقول فيه نظر لان من دخله
في تغيره لم يغيره بما امر به ولا بما تعلق به المدح والثواب بل بما
لا خرج في فعله لا يقال مراده بتغير الحسن عندهم تغيره المختص بهم
وما امره به لانا نقول فيه لا وجه لقوله ولانه ليس متعلق المدح والثواب
لانه ايضا غير مختص بهم واما المص فانما ادخله فيه لجعله المباح مامورا به
مجازا كما ان المندوب كذلك عندنا وهذا لا ينافي اتفاقهم على انه ليس
بمامور به بالامر المطلق الذي هو حقيقة في الوجوب والشرع از تكابه
هذا المجاز جعل الحسن والقبح متنا ولا للاحكام الخمسة اي الواجب والمند
والمباح والحرام والمكروه اذ لو ابقيا على حقيقتهما لم يتناولا 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 بمامور به اقول ان قيل قد تقرر
ان الكعبي قايل بكونه مامورا به دون واجبا فكيف يصح الاتفاق قلنا
لم يعتبر خلافه لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر
في موضعه قال ليشمل المباح وفعل الباري تعالى اقول هذا الفعل
كما يشملها يشمل ايضا فعل غير المكلف من الصبيان والمجانين و
البهايم كما يشمل كلا منها تعريفهم الحسن بما لا حرج في فعله قال فما يكون

منها

للقادر العالم بحاله ان يفعله **اقول** ما عبارة عن الفعل وضمير بحاله راجع إلى ما لا العالم **قال** اي الذي انشاء فعل وانشاء ترك **اقول** سيأتي ان هذا التعريف ليس كما ينبغي والاولى ان يقال ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل **قال** قد لا يكون حسنا بل قبيحا **اقول** يعني الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كاكل الميتة وشرب وقتل النفس اذ لو اعتبر خصوصه لم يتصف بالحسن والقبح **قال** فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا **اقول** اي لو قيل الحسن ما للشخص او للفاعل ان يفعله والقبح ما ليس له ان يفعله لخرج الافعال المذكورة عن تعريف القبيح ودخل في تعريف الحسن فيختلان **قال** فيكون التغيران **اقول** يعني تغيري القبيح **قال** وهو بعيد **اقول** لان اطلاق لفظ الحسن على المكروه شنيع باي تغير فسر الحسن **قال** وههنا بحثان الخ **اقول** منشاء البحث الاول قول المص وعلى الكل لا واسطة بينهما ومنشاء البحث الثاني وكلا تغيري القبيح متساويان لاننا ولان الا الحرام والمكروه **قال** ظاهر هذا الكلام مشعر الخ **اقول** انما قال ظاهر هذا الكلام لانه بين فيما سبق ان مراده ان كلا من الامرين لا مجموعهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه فهو ليس باعتراض على المص بل بيان لمراده وايضا المتبادر من ظاهر قول المص لاثبات الاصلين ان يكون ايراد الدليلين لاثبات الاصلين فان قوله الشارح وذكر منصوب معطوف على الحكم في قوله بان الحكم لكن اذا نظر في قول المص اوردت على مذهبه دليلين علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزم اثبات الاصلين علة لمجموع قوله اوردت على مذهبه

وهو من قول الشارح نعم هذا المعنى لا ينافي ما قوله لاثبات الاصلين صح



دليلين فتدبر **قال** وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له **قال** قال ابن الحاجب في المنتهى لانه يؤدي إلى اثبات الحكم لمحل الفعل لان حاصله قيامها مقامه وقد نقله المحقق في شرحه ولم يتبين ان مراده بالحكم وبينه النحرير في حواشيه بقوله اعني كون المعنى غير المصطلح عليه وهو الوجوب ونحوه مما هو من جزئيات الحسن والقبح والمعنى لانه يفضي إلى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل اعني زيدا مثلا لا للفعل فيلزم ان يكون زيد واجبا لا حراما إلى غير ذلك وفساده ظاهر وانما قلنا يفضي إلى ذلك لان الحاصل قيامها معا بالجوهر إلى آخره وبهذا يظهر اندفاع الوجه الاول من وجوه الضعف الآتية لانا نختار اولا الشق الاول قوله فما ذكرتم لا يدل على امتناعه قلنا يدل عليه لانه يفضي إلى ان يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه كما يتصف الجسم بالسرعة والبطوء بتوسطه اتصافه بالحركة فان صفة الحال في جميع الصور المتنازع فيها بيننا وبين الفلاسفة صفة المحل لان حاصله قيامها معا بالمحل وثانيا الخ قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم قلنا لزم لانا لا نجوز ان يكون صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز للجوهر الذي يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقتضي الاتصاف كما في جميع المتنازع فيها فيفضي إلى 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 الجوهر اي في حيز الجوهر تبعا له اي للجوهر قوله وايضا معنى قيامه به اي قيام العرض بالعرض انه حيث ذلك العرض اي العرض الاول

قال بما به وتبعه من بعده وفي بيانه بحث لان الحكم بهذا المعنى غير المصطلح عليه وغير المناسب للمقام والظاهر ارادة بالمراد صح صح

في حيز العرض الكلي وحيث ذلك العرض اي حيز ذلك العرض الكلي
وهو حيز الجوهر الذي هو محل العرض الاول فهما معا في حيز الجوهر
قال ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح لما قوله لان الممكن لا
يقع بدون علته اقول الجواب اما عن الاول فبانه ان اراد التخصيص
بالثبوت فممنوع بل ذكره القبيح للتمثيل ويعلم منه حال الحسن وان
اراد التخصيص بالاثبات فسلم لكن وجهه ان الكلام لا كان في وجوب
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 فبانا وجه الحاجة لما ذكره ان الاختياري يطلق
على فعل وجب بتعلق الارادة حتى ان القوم قالوا الوجوب
بالارادة لا ينافي الاختيار كما سياتي فلما ورد على قوله ان لم
يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري ان عدم التمكن من الترك
لا يقتضي الاضطرارية لجواز ان يكون ذلك بسبب تعلق الا
ختيار
دفعه بانه لا يجوز لانا ننقل الكلام لما ذلك الاختيار الخ وقوله
الآتي ولما كان هنا مظنة ان يقال الخ مؤيد لما ذكرنا واما عن الثالث
فبانا نختار الشق الثاني قوله لم يصح كونه اتفاقيا قلنا لا نسلم قوله
اذ لا بد للاتفاق من وجود العلة قلنا هي ههنا موجودة لان الكلام
في فاعل القبيح والتردد في انه متمكن من الترك اي عدم الفعل
من اول الامر امام لا وفاعل القبيح علة تامة له بلا مرية فاذا تمكن من
الترك بالمعنى المذكور لزم ان يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر
عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فيكون

اتفاقيا

اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح ايضا بلا شبهة فتدبر قال الرابع انا نختار
انه محتاج لا لمرجح الخ اقول هذا الاعتراض تخبيط والبواقي الزامية اذ لم يوف
منها وجه الفاء وبعينه ولم يطلع على حقيقة الحال بل علم ان هناك خللا على
الاجمال قال وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب الخ اقول اي يجب بالاختيار
او لا يجب به بل يصير اوليا على اختلاف الرايين كما سياتي قال
والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر لما القدرة
في العبارة مسامحة لان معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه
لما قال في شرح المقاصد معنى الاختيار القصد والارادة مع ملاحظة
للطرف الآخر وكان المختار بنظر الى الطرفين وتميل لاحدهما والمريد
لا الطرف الذي يريده قال وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة
هو وجود القدرة لا تاثيرها اقول اي نفي الفرق الضروري وجود القدرة في الا
فعال
التي سموها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تاثيرها هناك وذلك لا ينافي كون
تلك الافعال اضطرارية انما ينافي في تاثيرها فليس استدلالا في مقابلة
الضرورة قال وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج لمرجح متجدد
لمرجح
اقول لا آخره نفي ان مرجح فاعلية الباري تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث
ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج لان علة الاحتياج عندنا الحدوث
دون الامكان وصفاته تعالى وان كانت ممكنة ليست بحادثة وحاصل
تخصيص الراجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج لمرجح بالمرجح الحادث فان
المرجح القديم هو المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا يحتاج الا خر وفيه بحث
لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الفعل في ذلك الوقت بل يحتاج
لما تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما تقرر في الكتب الكلامية

قال الفاضل الشريف ونحن نقول مع تعلق ارادته القديم ان
كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريا وان كان
جايزا وجوده وعدمه فاما ان يفتقر لمرجح اولا فعلى الثاني يكون اتفاقيا
وعلى الاول يعود التقسيم بانه مع ذلك المرجح لازم اولا اقول فيبحث
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 يحققه فان قيل اذا كان تعلق الارادة
حادثا احتاج لمرجح لامتناع وقوع الحادث بلا مرجح قلنا
انما يتعلق بالمراد لذاتها بلا افتقار لمرجح لانها صفة شانها التخصيص
والترجيح ولو للمراد بل المرجوح فان القادر من ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل قال في شرح المواقف وهذا اولى مما قيل
هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان
استثناء العدم لا مشيته القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازليا والعجب انه بعد ما قال ههنا هذا قال بعده
في بحث الارادة في شرح قول المواقف وجوب الشيء بالاختيار
لا ينافي الاختيار وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت
مغايرة للارادة الاخر وكانت كل واحدة منها لذاتها متعلقة باحدهما
على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد
لا 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 يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك
فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب
وما ذكرنا من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح
في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وذلك لانا نختار
الشق الثاني ولا يلزم من تعلقها باحدهما لذاتها كون الفاعل موجبا
بالذات وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها
لذاتها عدم افتقارها الى مرجح خارجي لانها صفة شانها الترجيح كما
عرفت والتحقيق ان رجحان الفعل لذات الارادة لا يقتضي ايجاب
الفاعل بالذات ولا ينافي مقدورية الطرفين وانما يقتضيه
ايجاب الفاعل رجحانه لذات الفاعل كما ان رجحان الوجود بالعلة
الخارجية لا يقتضي وجوب الوجود بالذات ولا ينافي امكانه في نفسه
وانما يقتضيه رجحانه لذات الفاعل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام
فانه مما اشتبه على الاقوام **قال** وعن الثالث بانا نوجد الاختيار
لا لاخر **اقول** يعني ان وجود الاختيار كان عندنا في الحسن والقبح
الشرعي وان لم يكن له تاثير في الفعل وكون الفعل غير مختار بمعنى انتفاء
تاثير الاختيار فيه لا ينافي وجود الاختيار فيه وعندكم لولا استقلال
العبد بايجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلا وقد ثبت
ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا **قال** وعن الرابع انه
اذا كان من الله تعالى ما يجب الفعل عنده الخ **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 عقلا قال المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر اقول انما قال كثيرا من المصادر 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 وايجادها في ذات الموقع بانه تحرك اقول الباء في بانه للسببية ومتعلق بقوله احدث والضمير راجع الى الموقع او المحدث وقوله لا كايقاع عطف على كاحداث وكذا قوله وكايقاعه وقوله في ذاته اي ذات موقع القيام او القعود قوله ويكون وضعا كالقيام اي ويكون من مقولة الوضع قال او غير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبداء والمنتهى اقول فيه بحث لانه جعل الحركة بهذا المعنى ههنا من غير الكيفيات وجعلها في شرح المقاصد منها حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبداء والمنتهى واعلم ان الشارح والمص ذكرا ههنا معنيين للحركة احدهما موجود في الخارج والآخر معدوم ولها معنى ثالث مذكور في الكتب الكلامية وهو الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبداء الى المنتهى وهي بهذا المعنى ايضا معدومة لان المتحرك ما دام يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وبطلت بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه 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





وح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد قال او يكون الايقاع عين الايقاع اقول هو فعل مضارع منصوب عطفا على يتقطع او مصدر مجرور بالباء عطفا على بانقطاع قال لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق اقول انما قال في جانب العلة ليتناول ما يتعلق بعلية العلة كالايقاع مثلا ههنا فان التسلسل كما يستحيل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها للاشتراك في العلة قول ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم جواب سؤال مقدر وهو ظاهر قوله لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع لان الايقاع ملزوم للوقوع ويمتنع انفكاك الملزوم عن اللازم قال المص ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده اله اقول قوله هذا وقوله بعده وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في امثال هذه المواضع نقيض العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لا ضده ليتصور الواسطة وهو مخالف لما سيأتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المتخالفتين قال لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام اقول انما قيد الامكان ههنا وفيما سيأتي بالعام ليتناول ههنا الواجب وفيما سيأتي الممتنع فان شيئا منهما غير مختص بالامكان الخاص فان الضرورة لما سلبت في الاول عن جانب العدم كان ممتنا ولا للواجب والممكن الخاص لما سلبت في الثاني عن جانب الوجود كان ممتنا ولا للممتنع والممكن الخاص ولو اطلقه لتبادر منه الممكن بالامكان الخاص قال فان قيل ان اردتم بالرجحان بلا مرجح الى اخر الجواب اقول في كل من السوال و

والجواب بحث اما في السوال فلان ما ذكره سابقا من بيان الرجحان
بلا مرجح بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى الخ عين ما ذكره في الشق
الثاني من السوال فكيف يصح الترديد بينه وبين غيره واما في الجواب
فلانه بعد ذلك البيان كيف يصح ان نختار الشق الاول فانه يتغاير له
وانت خبير بان هذا انما نشأ من ذكر قوله السابق وهو وجود الممكن
تارة الخ 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 للنسب حتى لا يقع وصفا للموجود في الخارج كالنسبة
ذي جناحين مثلا واخرى على ما يعتبره العقل ويكون ظرفا للنسب لا لوجوده
حتى لا يوجد في الخارج لكن يوصف به الموجود في الخارج كالنسب
والاضافات والوجوب والامكان والحدوث ونحو ذلك وهذا ما يقال
ان انتفاء مبداء المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كما
في قولنا زيد اعمى اذا عرفت ذلك فاعلم ان كون الشيء اعتباريا عقليا
بالمعنى الثاني لا ينافي كونه موقوفا عليه لوجود الممكن كيف وقد صرحوا بان
وجود الشيء موقوف على ارتفاع المانع حتى جعله بعضهم جزأ من العلة
التامة وقد قال الشارح في مباحث المقدمة الثالثة ولا شك ان لعدم
المانع دخلا في علية الحادث والحق ان التشكيك في كون وجود الممكن
مبنيا على الايجاد دخل التشكيك في الاولويات في الاستبعاد قال
فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته الخ اقول هذا منع لقوله في الدليل
وكلاهما محال كانه قال لانا نختار استحالة ترجيح احد طرفي الشق الثاني ولا يلزم
الرجحان بلا مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة ونقصان يرجح الوجود

او العدم

او العدم وهو ممنوع لا يجوز ان يوجد في جانب الوجود مرجح من غير
ان ينتهي الى مرتبة الوجوب فلا وجه لما نقل من الفاضل الشريف ان السوال
بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق
جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه قال يعني انها مع كونها اولية الى
اقول اعترض عليه بان الكلام في وجوب الممكن عند وجود الجميع المذكور
لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والذي هو الاولى دون الاول لو توجه
الاستدلال عليه من الترديد بحيث يبعد عدها من التنبيهات
قال واعترض الحكماء عليه الخ اقول الجواب ان مرادهم بالاختيار
ههنا تعلقه وهو حادث ولا ينقل اليه الكلام لما سبق فلا يلزم التسلسل
او قدم المعلول فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اقول كلمة فضلا واقعة
موقعها لان ضمير يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا لوجب ان يقال
محتاجا اليها وايضا الكلام في نقل الواجب في كون الوجوب محتاجا
اليه لا العلة قال والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اقول
لا يخفى ما في هذا الجواب من التطويل والارتكاب الى التحمل والتعسف
اما اولا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب مما يحتاج اليه وجود الممكن
لم يصح استثناؤه 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 العقل يترتب الوجوب على العلة الناقصة
مكابرة محضة لظهور انها حين يكون تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه
الخ عين محل النزاع واما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو
تاكيد الوجود كيف صح قوله آخرا او سابقا على الوجود بالذات بمعنى

الاحتياج اليه فان موكده لشئ لايكون سابقا عليه اصلا فتدبر بل
الصواب في الجواب ان اعتراض المص مبني على ان يكون الوجوب
السابق صفة للوجود وليس كذلك بل موصوفه للمصدور كما هو
المسطور في الكتب المشهورة وقد قال البخريز ههنا في تقرير كلامهم
ان وجود كل ممكن محفوف بوجهين 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 ههنا لانه عالم
يخرج عن حد التساوي ولم ينته عن حد الوجوب لم يوجد وقد قال
في شرح المقاصد ثم يوجد كيف خفي عليه الثواب في الجواب
واعجب عن هذا انه قال في آخر هذا البحث وايضا لا خفاء في انه يصح
ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره
الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب **قال** وبهذا يندفع ما
يقال الخ **اقول** ماذكر سند للمنع وتقرير المنع والسند انا نختار ان
وقت الحدوث ليس من جملتها قوله كان حدوث زيد في ذلك
الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لم لا يجوز ان يكون من جملة ما
يتوقف عليه الوجود والارادة القديمة التي من شانها ترجيح ما شاء
متى شاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا
يجوز ان يستند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر
تعلقها بوجود زيد في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان
من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا من غير
مرجح لانه سلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها **قال** وان كان شئ منها





معدوما الخ **اقول** ان قيل نختار هذا الشق قوله فعدمه يكون لعدم شئ
من علة التامة قلنا نعم لكن ذلك الشئ تعلق ارادة تعالى الحادث
في وقت معين فلا يلزم من عدم انتفاء الواجب قلنا ذلك التعلق
ليس بموجود محض بل من قبيل الحال وكلامنا **قال** في عدم **اقول** ولهذا قاله
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 تقريره **اقول** اي تقرير كلام المص في ابطال
القسم الاول للخ ابطال القسم الاول لانه لا يلايم قوله ولا يخفى انه لا معنى
لتعلقه لما آخره فان معناه اذا كان تقرير كلام المص فلا يتبع ح لقوله وهي
مستندة الى الواجب معنى فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى
الواجب ثم الترديد في كونها بعضها معدوما او لا والمفهوم من هذا التقرير
الترديد ابتداء في استنادها الى الواجب وايضا المفهوم من هذا التقرير
ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم انتهاءه وهو باطل لاحتمال
التسلسل فلا بد منا ابطاله ليلزم ذلك ويتوقف تقرير المص ان الممكنات
بعد ما استندت الى الواجب استلزم عدم شئ منها انتفاءه فثمة ان
ما بينهما **قال** واما الثالث فلان علة الحادث الخ **اقول** حاصل هذا
الكلام الى قوله لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الحادث لتوقف
على عدم شئ بعد تحقق جملة ما يتوقف عليه من الموجودات لزم قدم
الحادث على تقدير ان يكون ذلك العدم عدما سابقا او انتفاء الثواب
على تقدير ان يكون العدم لاحقا وكان لزوال العدم مدخل في زوال جزء

من علة ذلك الحادث او خلاف المفوض علي تقدير ان يكون العدم
لاحقا وكان لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الاول مستفاد
من قوله اما الاول فلان عدمه السابق قديم الخ والثاني من قوله
اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء الخ والثالث من قوله وهو ان
يكون لزوال العدم الخ **قال** اذ لو توقف علي عدم شئ الخ **اقول** نقل
عن الفاضل الشريف انه قال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف
علي امر اعتباري مستمر عدمه كالايجاد وما في معناه من الايقاع وتعلق
الارادة ونحوها فلا يكون هناك سابق ولاحق فلا يستقيم التزديد بينهما
ويكون المعتبر في العلة نفس ذلك الامر الاعتباري لا عدمه المستمر
كما سيعلم ذلك من كلام المص في جواب السؤال وفيه بحث
لان الكلام ههنا في عدم محض ووجود محض وما ذكر من الايجاد ونحوه
ليس بموجود ولا معدوم يدل عليه قول المص ههنا فح ان لم يدخل
في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محققة
واما معدومات محققة واما موجودات مع معدومات وقول الشا ح
فيما بعد لا وجود ولا ايقاع ولا اختيار كالا عدم لها واما كلام المص
في جواب السؤال فحجة عليه لا له كما سيظهر ثم من تقرير الشارح
المحرر 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 سهب ان العدم الذي الخ **اقول** منشاه قوله فيلزم
قدم زيد الحادث يعني لانم لزوم قدمه وانما يلزم لو كان جميع الموجودات

الخ



الخ يتوقف عليها وجوده قديمة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بعضها
حادثا قبيل وجود زيد فيكون جزءا اخيرا للعلة وحاصل جوابه ان جميع تلك
تلك الموجودات يجب ان يكون قديمة لاستنادها الي الواجب فكيف
يصح ان يكون بعضها حادثا وذلك لان الحادث قبيل وجود زيد لم يكن
معدوما قبله الا لعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الي الواجب كما سبق
فلم يجز ان يكون مسبوقا بالعدم تعين بالضرورة العدم **قال** فان قيل
الكلام انما هو علي تقدير حدوث الخ **اقول** هذا اشارة الي قول المص فيكون
بعضها حادثة فح ان لم يدخل الخ **قال** ما يتوقف وجود عمرو ابقاؤه الخ **اقول**
هذا مبني علي ان يكون علة الوجود مغايرة لعلة البقاء علي ما قال في شرح
المقاصد ان ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاؤه من غير افتقار الي امر آخر
كالشمس يفيد الضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الي امر آخر وهذا
ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كما في النار تفيد الاشتعال
ثم يفتقر بقاء الاشتعال الي استمداد المادة واستمرار ما يتعاقب
الاسباب **قال** وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية لا
**اقول** توجيهه ان المراد بالعدم الموقوف عليه في قوله من غير ان يبقي موقوفا
على عدم شئ العدم الذي يبتدأ بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الخ
كالموجودات وهو لا يوجب عدم تركب علة التامة من الموجودات
المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا تعد امرا
مستقلا لجواز ان يتركب من الوجوديين ويكون وجود الموجودات مستلزما
لعدم له مدخل في العلية فبالنظر الي تبعية العدم وعدم استقلاله في
توقف الغير عليه صح قوله من غير ان يبقي موقوفا على عدم شئ وبالنظر

لِم انه لازم للموجود بحيث لو انتفى استنفى الموجود وله مدخل فى العلية
صح ان بعد من جملة العلة الثانة هذا غاية ما يتكلف فى توجيه كلامه لكنه
بعد غير صحيح لان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شئ
بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها يدل
بعينه على عدم استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل فى العلية
بان يقال ذلك العدم ان كان ازليا لزم قدم الحادث وان كان لاحقا
بان كان عدم عمرو مثلا فلا يمكن الا بزوال شئ ما يتوقف عليه وجود عمرو
او بقاه لِم آخر الدليل فالصواب فى الاعتراض على المص ان ينا قش
فى ثبوت القضية بان المراد بالوجود فى قوله وجد جميع الموجودات
ان كان الوجود المحض ليتحقق الواسطة بينه وبين العدم لم يصح المقدمة التي
هي ههنا اصل المدعى فيؤدي لِم ابطال الاصل بالفرع وايضا يلزم ان لا يتوقف
وجود الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا شك ان لعدمه دخل فى
علة الحادث كما سيصرح به الشارح وان كان نقيض العدم ليكون الموجود
بمعنى المتحقق فى الخارج والمعدوم بمعنى غير المتحقق فيه انتفى الواسطة بينهما
فخالفت القضية المقدمة باعتبار آخر لان مبني المقدمة على ثبوت الواسطة
ولزم ان لا يتوقف وجود الحادث على شئ من الايقاع والايجاد وتعلق
الارادة ونحو ذلك لانها ليست بموجودة فى الخارج كما سيصرح به الشا
رح وايضا يلزم اللازم الاول وهو عدم التوقف على عدم المانع ثم ههنا قضية
لا مرية فى ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث
وجد من غير توقف على امر آخر والا لم يكن الجميع جميعا فان صدرت العبارة
المذكورة ههنا عن الثقات وجب ان نتاول بما ذكرنا بحمل قولهم جميع وجد



جزء الموجودات على التغليب لكنه لا يكون موافقا لغرض المص على ان هذه
القضية لا يتوقف عليها اثبات المطلوب لجواز ان يقال ابتداء لا يجوز
ان يتركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات لان الموجودات
المحضة مستندة لِم الواجب وعدم المعدوم ان كان سابقا كان ازليا
فيلزم ازلية الحادث وان كان لاحقا بان كان عدم عمرو مثلا الة قال وثانيهما
ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة لِم قوله مما لا مدخل له فى اثبات
المطلوب اقول لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات
مع معدومات واذا ثبت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب
بلا توقف على الاتحاد لِم عكس القضية قال ويمكن تقريره بوجه آخر الة اقول
يعني يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه آخر ليكون بقوله واذا ثبت
القضية الخ دخل فى اثبات المطلوب وحاصله ان يطوي ذكر الدليل على
ثبوت القضية لانها 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 فى اثبات المطلوب كما ذكر الآن قال فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الخ اقول هذا سند لمنع يتوجه لِم قوله فى اول البحث
فى ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم
زيد الحادث فكانه قال لانم ان بعض تلك الموجودات لو لم يكن معدوما
فى الازمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز ان يكون ذلك البعض فاعلا
بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء ولا يلزم قدم الحادث ثم الفرق
بين هذا السؤال والسؤال الذي اشار اليه بقوله فى اول البحث وبهذا
يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون الخ ان منشاء هذا ما ذكرنا الآن ومنشاء الاول

ماذكرناه من قوله وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد الخ وايضا السؤال
في الاول بنفس الارادة القديمة وفي هذا بذات المختار فكم بينهما فيظهر
بطلان ماتقل عن الفاضل الشريف ان هذا السؤال ليس معارضة ولا منا
ولا نقضا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة
كيف وقد صرح فيما مضى بعدم ورود ما الدليل المذكور حيث قال
وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة مايتوقف عليه الوجود
والارادة التي من شانها ترجيح ما شاء ومتى شاء فتدبر واستقم قال
قلت الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول الخ اقول في بحث لانا
نختار الشق الثاني من الترديد قوله فتنقل الكلام الى ذلك البعض الذي
لم يوجد بان عدم الخ قلنا اذا كان المعدوم هو الاختيار ونحوه لم يصح
قوله ان عدمه لابد ان يكون عند عدم شيئ من الموجودات يفتقر
هو اليها لان ذلك انما هو في الموجودات المحضة وسيأتي ان الا
ونحوه ليس بموجود ولا بمعدوم فالصواب في الجواب ان يقال كلامنا
في الموجودات المحضة بحيث لا يدخل في جملة مايتوقف 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 المطلوب لما قال في ابتداء الكلام لو لم يكن في جملة
مايتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت
اما موجودات محضة الى ان يقال والاقسام باطلة باسرها اما الاول
الخ قال وضعف هذا الكلام غني عن البيان اقول وذلك لان شدة

ختيار

المناسبة

المناسبة بين العلة والمعلول ليس لها معنى محصل ولو سلم فلانم
ان العلة يقتضيها وان عدمها يستلزم كون صدوره رجحانا بلا مرجح
بمعنى الوجود بلا موجد وان وجودها علة لكون وجود العلة مستلزما
لوجود المعلول حتى لو انتفت انتفى الاستلزام قال وتلك الامور
ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة اقول في بحث لان ما يستند
الى العلة انما هو وجود الممكن كما تقرر في المقدمة الثانية وذكر في الكتب
الكلامية فهذه الامور اذا لم يكن موجودة ولا معدومة كيف يصح استنا
الى العلة فيجب القول بعدم الواسطة وبانها موجودة فان قيل
الماهيات مجعولة عند المتكلمين فالمستند الى العلة ماهية هذه
الامور قلنا الكلام ليس في ماهياتها بل في الاشخاص بحسب خصوص
المراد وغاية ما يمكن ان يقال القائلون بالحال يجعلون الثبوت اعم
من الوجود ويصفونها بالثبوت دون الوجود والمستند الى العلة
في سائر الممكنات وجودها وفي الحال ثبوتها لكني لم اجد في كلامهم
التصريح بهذه التفرقة قال فان قيل يجوز ان يتوقف على امور الخ
اقول اير اد على الشق الثاني يعني لانم ان تلك الامور ان لم يكن منتفية
في شيئ من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث
على امور سوانا موجودة وقت الحدوث وتقرير الجواب ان الكلام
في تلك الامور كالكلام في هذا الحادث بان يقال تلك الامور ايضا
مستندة الى الواجب بواسطة ايقاع لا يتنع في شيئ من الازمنة
ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحدوث والحق ان السؤال
انما نشأ عن الغفلة عن معنى الايقاع فانه جزء اخير عن العلة التامة

حيث لا يتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزم
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 اسناد تلك الامور الى الوسايط ايضا
بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز فا
لصواب ان يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى الموجو
دات
فانه من جملة الامور اللا موجودة واللا معدومة فظهر ان جعل قوله
لكن لا على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات الى الواجب
متعلقا بالمستندة اليه صحيح ولا وجه لما قيل انه يبطل غرض المصنف
فانه لو جاز اسناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل
الصحة والجواز لبطلت المقدمة الثانية ولغت الثالثة الدالة على
امور لا موجودة ولا معدومة لان اثبات تلك الامور على تقدير كونه
كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر بوجه مخلص عن القول بالموجب
بالذات ولو لا تلك الامور لم يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام
المحال وذلك لان المص انما يقول به بعد اثبات المقدمتين والمعترض
غافل عنه ثم جعل هذا القائل قوله لكن لا على سبيل الوجوب
متعلقا بقوله مفتقرة بناء على ان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد
اليه وهو خطاء لانه مخالف لصريح قوله وج اما ان يجب الخ على ما
سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى قال واذ قد افتقرت تلك الامور
الى الواجب فصدورها عنه الخ اقول الظاهر انه شرح لقول المص وج
لها ان يجب الخ لكنه لا يصلح له لانه يدل على ان يكون ناظرا الى استناد

جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك يدل عليه قوله
فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل فان التمثيل
بالحركة نص قاطع في التعميم وان اردت التفسير على مراد المص على الكمال
فاستمع ما القي اليك من المقال فاقول وبالله التوفيق حاصل قوله فثبت
توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التي
توقف عليها الموجودات الحادثة اما ان يستند جميعها الى الواجب استنادا
بالذات او يستند بعضها اليه بالذات وبعضها بواسطة الموجودات
المستندة اليه لا بالايجاب بل بالاختيار لان الكلام بعد اثباته كما عرفت
وعلى التقديرين اما ان يستند تلك الامور الى ما تستند اليه او عكسا بطريق
الايجاب او لا لا سبيل الى ان يستند جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب
لاستلزامه قدم الحوادث او انتفاء 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 كون اضافة الاضافة عين الاولى اذ لا تخفى ما بينهما
من التعسف والتكلف بل الصواب ان يكون ذلك الاستناد بطريق
الاختيار كما مر واليه اشار بقوله ولا يلزم الى قوله ثم الحركة قال
لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته
التامة اقول الجواب عنه ان الحكماء ان اراد وا بجواز الترك جواز الترك
ابتداء فلا نم لزوم عدم الممكن مع وجود علته التامة كيف وهي من جملتها تعلق
الارادة الحادث في وقت معين كما مر مرارا ويقرر في كتب الكلامية
وان اراد وا جواز الترك بعد تعلقها المذكور فلا نم انه لو فعل بالاختيار

لكان فعله جايز الترك كيف وقد سبق انه ح يكون واجبا وان كان بالغير
ولا يلزم من حدوثه تسلسل التعلقات ولا قيام الحوادث بذات الله
اما الاول فلانها يتعلق بالمرادات من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة
شانها التخصيص والترجيح وللماوي بل المرجوح واما الثاني فلان تعلق امر
اعتباري ليس بموجود في الخارج ولا صفة حقيقة للواجب ليقوم به تسلسل
فلا يلزم من حدوثه قيام الحوادث بذاته نعم فاذا ثبت انه تعالى فاعل
بالاختيار ثبت بالضرورة كونه غير موجب بالذات بلا حاجة الى ما اركبه
من التمحلات واذا ثبت التعلق الحادث للارادة اضمحل قوله والمخلص
عن ذلك الى الان منشاه عدم ملاحظة ذلك التعلق فانه جزء اخير من
العلة التامة اذا وجدت 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 ولا لقوله والا يقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته
التامة لان ذلك التعلق اذا وجد وجب الايقاع والا امتنع واما قوله
اذ لا يلزم من عدم وجوبه الخ فيرد عليه انه لا يلزم من عدم لزوم المحال المخصوص
عدم لزومه مطلقا وههنا يلزم محال آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر اذ غير
الكون بلا مكون فان لتلك الامور مكونا بالاتفاق والوجود كما يتوقف
على موجد كذلك الكون يتوقف على مكون وقد سبق ان تلك الامور
ممكنة فيجب استنادها الى علة قال واما الترجيح احد المتساويين او ترجيح
المرجوح فجايز بل واقع اقول لم يرد بالترجيح ههنا الايجاد كما فيما قبله بل
اعم منه وهو اثبات الرجحان كما ذكره فيما سيأتي اذ لو اراده لم يكن لقوله
واما ان يثبت رجحان زايد على ما له من الرجحان معنى لظهور امتناع

ان



ان يوجد شيء واحد بالكثر من وجود واحد فلا يحتاج الى قوله فيكون
كل ترجيح الخ فتدبر قيل فيه بحث وهو انه ان اراد به التساوي بالنسبة
الى ذات شيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح با
باعتبار حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان اراد به التساوي
بالنسبة الى الفاعل المختار الحكيم الذي لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع
وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره
من لزوم اثبات الثابت او التسلسل على هذا التقدير ممنوع اقول
منشأه عدم ملاحظة السؤال الآتي مع جوابه اذ يظهر بعدها ان معنى وقوع
الترجيح للساوي او المرجوح ان لا يكون الترجيح بالآخره الا للساوي او
المرجوح فيختار الشق الاول قوله فلا نزاع في جواز الترجيح الخ قلنا ثم
اذا بقيت العبارة على ظاهرها واما اذا اريد ما ذكر فيكون فيه الف نزاع
وايضا يظهر بعدها ان لزوم اثبات الثابت او التسلسل انما هو في ابطال
انحصار الترجيح في ترجيح الراجح وما ذكر في الشق الثاني مبني على ان يكون
المراد ما يفهم من ظاهر العبارة فاين هذا من ذاك قال ولو لا الترجيح
لما وجد ممكن اصلا اقول قال في شرح المواصد الجمهور على ان هذا الحكم ضروري
بعد تخصيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن
ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده
وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته و
لا لامر خارج بل للجزء والاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات
ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال قال فيلزم تسلسل
الترجيحات والمرجحات اقول الكتف الملصق بالاول ولم يذكر الكاتب وجهه

المقصود به وان رجح ارادوا زيادة التحقيق كما هو دأبه فاعتبر في الاول وحدة
المرجح وفي الثاني كثرته فانه اذا كان واحدا وكان كل ترجيح منه مسبوقا بآخر
يتسلسل الترجيحات لامحالة واما اذا كان متعددا فكل ترجيح من مرجح اذا توقف على مترجح آخر يتسلسل في الاول ترجيح كما قلنا في ايقاع الايقاع لانقول الكلام ههنا في ان يثبت رجحان زايد على حاله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات والاعتبار بالقرورة
قال فان قيل ان كان المدعي الخ اقول حاصل السؤال ان المدعي يعني قوله وكذا ترجيح الراجح بطل ان كان السلب الكلي فان قوله في الجملة قيد للنفي لا للمنفي لم يلزم عدم تناهي الترجيحات وان كان رفع ايجاب كلي لم يصح قوله فالترجيح لايكون الا للساوي او المرجوح وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني قوله فلا يصح قوله فالترجيح لايكون الا للساوي او المرجوح قلنا يصح بالتاويل المذكور وهو التقييد بقوله بالآخرة اذ بملاحظة هذا القيد يصح الترجيح في كونه للساوي او المرجوح ولا ينافي ثبوت ترجيح الراجح في الجملة فعلى هذا لايكون المطلوب وقوع ترجيح الساوي او المرجوح والا لم يبق فرق بينه وبين ترجيح الراجح لانه ايضا واقع ولا يبقى لقول المص اولا وكذا ترجيح الراجح باطل وقوله ثانيا فالترجيح لايكون الا للساوي او المرجوح وجه صحة فظهر ان قوله ويثبت به المطلوب ليس كما ينبغي بل حق العبارة ان يقال ويثبت به ان مراده بقوله لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع ان الواقع انحصار الترجيح في ترجيحهما بالآخرة وان كان العبارة قاصرة عنه فليتأمل قال وهو ممتنع بالضرورة اقول لانه يقتضي اجتماع المتنافيين وهو كون المتساوي

لا تسلسل الترجيحات لا محالة وان كان كل مرجح مسبوقا بآخر

الراجح والمرجوح

او المرجوح

او المرجوح راجحا ضرورة التنافي بين المساواة والمرجوحية وبين الراجحية
قال وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص الخ اقول اي يكون العمدة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المص في حواشيه للتوضيح وكان مراده من نقله القدح في قول المص مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب الخ لكونه مخالفا وقد اعتراضه بقوله واقول الموجود الذي الخ قال وفيه نظر لان عدم بالرجحان الخ اقول يعني انا نختار الشق الثاني فيكون معنى قول الحكماء بل غاية عدم العلم بالمرجح في اعتقاده فلا يستقيم قول المص وهذا باطل ايضا اذ يفعل الافعال مع عدم اعتقاد الرجحان لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا اخر ما قال هذا غاية ما يمكن في توجيه النظر لكنه غير وارد لانه انما يرد اذا كان الترديد في قولهم بل غاية عدم العلم بالمرجح وليس كذلك بل في مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا يدل الا باعتبار ما يفهم منه وهو وجود المرجح في المثال المذكور ولذا قال ان وجوب المرجح فاما ان يجب الخ 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 باطل لما ذكره ومخالف ايضا لقولهم بل غاية عدم العلم بالمرجح لان معناه عدم اعتقاد الرجحان فتدبر واستقم قال وهذا جيد ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي اقول الظاهر انه اراد بالتخصيص ما يفهم من قوله فالرجحان هو الوجود لكن يرد عليه ان ذلك التخصيص ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حالة للممكن قبل

الوجود كما يدل عليه صريح عبارته واما وجه تخصيصه بالذكر فلكون
الكلام في هذا المقام في وجود الفعل كما يدل عليه المباحث السالفة
قال او نقول لا يجب عند وجود المرجح اقول فيه بحث اما اولا فلانه
توجيه لقول المص واما بانه يلزم ح توقف الموجود الخ 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 الموجد فهو ان توقف على
امر آخر لم يكن تاما والا ترتب عليه الوجود بلا تخلف فكيف يصح
القول بالتوقف وليس فليس فالصواب في توجيه قول
المص ان يقال معناه لا جبر على تقدير وجوب الفعل غايته ان يتوقف
على ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان صدر عن المرجح وجب
الفعل والا فلا وهذا الوجوب لا ينقض الجبر كما مر مرارا فتدبر
قال فان قيل ننقل الكلام لى صدور الايقاع الخ اقول هذا
السؤال مع جوابه شرح لقول المص ثم هو اما ان يجب بطريق
التسلسل من الجواب الخ لكن في الوجه الاول بحث لان الايقاعات
وان لم يكن 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 وانا
اقول لم يشر المص ههنا اي لم يشر في قوله ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل
الى ابطال طريق التسلسل حيث لم يقل وهو باطل والى ترجيح طريق
عدم الوجوب حيث لم يقل والظاهر ان الحق هذا اعتمادا على

سبق وانت خبير بان حق الترتيب ان يذكر قوله وانا لم يشر الخ
قبل قوله وان اريد الخ الخ قال واما الثاني فلان وجود ذلك الامر
الى قوله ضرورة كونه راجحا اقول وذلك لما سبق في تحقيق المقدمة
الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه الحادث ان كانت موجودات
محضة بحيث لا يتقدم شيء منها اصلا لزم قدم الحادث بالزمان
ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة قال هذا ولكن لقائل ان
يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات الخ اقول هذا ايراد على
قوله واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الخ لكن فيه بحث لما مر مرارا
ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما
فيناف كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له بالضرورة واما السند الذي ذكره
فلا يصلح للسندية لما عرفت مرارا ان الارادة التي من شانها الترجيح
والايجاد ما ليس بموجود ولا معدوم والكلام ههنا في الموجودات
المحضة قال وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم الخ
اقول فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا ينفي
كونها مسلمة عند الماتريدية ومنهم المص فلمنعها وجه وجيه وعلى المدعي
اثباتها قوله ولا حاجة الى ما هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب
اليه فيرجع الى المنع وفيه ايضا بحث لان المقصود اذا كان تزييف
الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدماته جميعا وكون جميع المباحث
السالفة لتحقيق منع المقدمة الاولى والتنقيح عما ذكر وبيان ما ذكر لا ينفي
وجوب تسليم المقدمة الثانية وعدم الاحتياج الى منعها قال واعجب
من ذلك توجيه سند المنع الخ اقول قد افرط التحرير في التشنيع

لتعصبه

على المص والظاهر انه كما لا يخفى على المنصف وذلك لان صفاته تعالى
لما كانت ممكنة مستندة اليه تعالى بلا اختيار وقد تطابقت الفرق
الثلث على انه تعالى يحمد عليها وقد علم مما نقلناه عن المواقف وشرحه
ان الحسن بالنسبة إلى الله تعالى عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار
الثواب وقد وجد ههنا علم وجود غير اختياري هو حسن بالمعنى المتنازع ع
فيه واما كمالات الانسان ونقايصه فيوجد الحسن والقبح بالنظر
اليها بالمعنى المتنازع فيه ايضا لان اصحابنا يحمدون عليها ويذمون اتفاقا
فيوجد شق من الحسن والقبح فان انكره الشيخ الاشعري فقد
تناقض وان انكر الشق الآخر وهو تعلق الثواب والعقاب فانا نعني
عدم وجوبهما على الله تعالى سلمناه وان عنى عدم استحقاق لهما فلا نسلمه
فلا بد له من دليل كيف والعقل السليم اذا خلي ونفسه يعرف قبل ورود
نص الشارع به او بدليله جهة مقبحة وفي بعضها محسنة وان لم
لم يحكم بهما وانكاره مكابرة وهو المعنى بقوله والعقاب
والعقاب الخ فقد اتضح من هذا التقرير ان سند المنع بما ذكر صحيح ليس محلا
للتعجب وكذا ادعاؤه التناقض في كلام الاشعري لانه ليس في تمام
الحسن والقبح بل في الشق الاول منه لانه ذكر الثاني في بعده فكانه قال
المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود في تلك الكمالات والنقايص
اما الشق الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام بطريق التنبيه المستفاد
من قوله وذلك لان الثواب والعقاب آجلا اله فانه كلام اذا نظر
فيه بالانصاف وترك تعصب المذهب والاعتساف حصل له
الاذعان والاعتراف بانه لم يصدر عن تحقيق وجزاف فلا يكون مما

لفا

وفي بعضها

للمقرر

لما قرر في اول الفصل كما ظن النحرير واما ايراد المص مذهب الاشعري
على سبيل الترديد فللايماء إلى انه لا يصلح لان يتخذ مذهبا لكونه بعيدا
عن الحق ومردودا للمنع وغير ثابت بدليل يعتد به بخلاف المخالف فان
له دليلا يعتد به وهو قوله تع ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي
القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فاندفع قوله وليس للمخالف
دليل يعتد به قال اقول الصواب من ورائه لان كلمة في يقتضي كون
الشر غيرا واصل اليه بخلاف من فانها يقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري
فتدبر قال لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى الخ اقول فيه بحث
لما مر مرارا ان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في المعنى
المتنازع فيه للحسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه قال قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة
الخ اقول فيه ايضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تعالى غير
مختار عند المعتزلة بل موجبا بالذات وهو مذهب الفلاسفة ونحن
فالصواب في الجواب ان يقال الواجب العقلي كما ذكره المص ما يحمد على
فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى اطلاق انه تعالى لا يستحق عندنا الذم بترك
فعل اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا قال وليس بمستقيم الخ اقول ان قيل ما ذكره منقوض
بالوضوء فانه مأمور به وليس الاتيان به حسنا لذاته فلنا في الوضوء
اعتباران الاول كونه مفتاحا للصلوة وهو بهذا الاعتبار حسن بمعنى
في غيره حتى لا يشترط فيه النية والثاني كونه اتيانا بالمامور وهو بهذا
الاعتبار حسن بمعنى في نفسه لانه يكون عبادة وقدمر انها حسنة

لنفسها فما هو من جزئياته يكون حسنا لمعنى في نفسه قال وكانه تغليب لكن
اقول الظاهر انه ليس بالاصطلاح ويحتمل ان يكون راجعا الى المص بالنظر
الى اللفظ المجرد قال وهو موافق اقول اي تعبير المص قول فخر الاسلام
سقوط هذا الوصف اي سقوط التكليف موافق لما نقل في حل عبارة فخر
الاسلام ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب
ولا يلزم سقوط انتفاء الندب المقتضي للاجر فيكون مراد المص حل
عبارة فخر الاسلام حيث لا يرد عليها الاعتراض قال لا يقال كان
حسنا بالامر اقول اي لا يقال في جواب الاعتراض المذكور ان قوله اي
ان قط وجوب الاقرار لانه باطل لان حسنه كان بالامر فيسقط
بسقوطه لانا نحاته وقوله حتى لو صير كان ماجورا باطل ايضا لان كونه ماجورا
ليس من الحسن الاول بل من الحسن الحاصل بامر الندب وتقرير
الجواب ظاهر قال فيجيء جوابه اقول يعني في مباحث الاحكام قال
المص هناك فنقول الركن الزائد على شيء اعتبره الشرع في وجود المركب
لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا
حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسا
ن فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه
ولكن ينقص وسيجيء هناك زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قال ولقد
طال النزاع بين المص وبعض معاصريه الخ اقول اراد به نظام الدين
الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم
وهو فعل اختياري معناه كردن دادن وكرديدن وحق داشتن مر
انرا كه حق دانسته باشي وليس من جنس العلم الا بل امر وراءه لكونه

فعلا

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
المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار وسينقله المحرر بقوله وذكره
المص قال ويجب ان يعلم ان معناه الى قوله صرح به ابن سينا
اقول يعني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير
الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم
اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعتبر عند بكرويدن المقابل للتكذيب
قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن وكه نبود يكي دريافتن
ودر رسيدن وانرا بتازي تصور خوانند ودوم كرويدن وانرا بتا زي
تصديق خوانند وهذا تصريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع
بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس
وفي ما عبر يذهب اليه معاند من ان كرويدن في المنطوق غيره
في اللغة قال في الشفاء التصديق في قولك البياض عرض
هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها والتكذيب خلاف ذلك فلم يجعل التصد
حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان
ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف
الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى التصديق اعني
صادق داشتن وكرويدن وبعينه بانه ضد التكذيب الذي معناه
النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن فالتحقيق ان الصدق كما

كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق اي حكمه مطابق للواقع
كذلك يكون صفة للمتكلم فيقال متكلم صادق اي ما اخبر به مطابق
للواقع والتصديق اذا كان بمعنى النسبة الى التصديق وهي بمعنى العلم
بانه صادق جاز اعتباره في كل من الكلام والمتكلم فمن فسر الايمان
بالتصديق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والمتكلم لانه المناسب
لما هو بصدده اذ تارة يصدق حكم الكلام النفسي مثل انه تعالى موجود
وواحد ونحو ذلك واخرى الشارع في جميع اقواله فيكون نسبة الكلام
والمتكلم الى الصدق بمعنى العلم بانهما صادقان وهو معنى كرديدن و
من فسر التصديق المذكور في كتب المنطق بادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة اعتبر المعنى الاول لانه المناسب كما هو بصدده
وكونه قيما للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان قيما
الى التصديق بمعنى العلم بانه مطابق للواقع وهو معنى كرديدن فمعنى
الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود وواحد ومتصف بالصفات
الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان
بالرسول التصديق بانه نبي واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء
به من عند الله تعالى حق بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له
ولذا قال وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود فظهر ان التصديق يتحد
متحدان في انهما من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق
بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط في المنطقي ذلك
بل اعتبر متعلقه اعم حتى شمل الجهل المركب فاضحى ما نقل عن الفاضل
الشريف الاقوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم كيف والتصديق

المنطقي

المنطقي قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها فالتصديق المعتبر في الايمان
بقبول النبوة محمد صلى الله عليه وسلم نسبة مخصوصة متضمنة للالتزام
المكلف باتباعه في جميع ما جاء به فقبولها قبول لوقوع تلك النسبة فكيف
يكون بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غايته ان يكون متعلق
احدهما اخص من متعلق الآخر فان قيل التصديق المنطقي يتناول
الظن فهل هذا التصديق ايضا كذلك قلنا نعم كما قال في شرح المقاصد
المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض
بالبال في حكم اليقين قوله وحصوله للكفار لم جواب عما قال المخالف
ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار قوله وذكر المص اي في جواب
السوال المذكور قوله ونحن اذا قطعنا النظر اله رد لجواب المص
قال وتحقيق ذلك انه حسن الخ اقوله نقل عن الفاضل الشريف
انه قال لا يخفى ان هذا التصديق التحقيق يقتضي ان لا يكون لهذا القسم
حسن اصلا لا في نفسه ولا لغيره اما الاول فظاهر اذ ليس
له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسره الشارح واما الثاني فلان حسن
الوسايط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فاولى ان لا يحسن الغير
بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن بلا واسطة امرا في غاية
الركاكة والمص عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الامور حسنة
بالغير بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن لما وقع الوسايط فصار
بعيدا محضا لله تعالى وجه يتوجه عليه ما اورده عليه بقوله يرد عليه
وجوابه ما اجاب به المص لا ما ذكره الشارح لعدم استقامته وليس

والالتزام على نفسه متابعته في جميع
ما اخبر به محمد صلى الله عليه وسلم
وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم صح ح

بشيئ اذ منشاؤه عدم التأمل في جواب الكلام وترك التصفح لاقوال
المشايخ العظام وذلك لان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه
عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل مع قطع النظر عن كونه عبادة
مامورا بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له نظرا الى كونه
عبادة مامورا بها كما اشار اليه بقوله المطلق به 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 لغيره
مشابها للحسن لغيره ولم يعكس يؤيد ما ذكرنا قول الامام ابي زيد في
التقويم ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسايط والوسايط ثبتت
الوساطة بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه فلم يبق للواسطة غيره
حكما فصارت كافعال الصلوة التي حسنت لانها في نفسها تعظيم للمعبود له
ووافقه فخر الاسلام وشمس الائمة ذكر الوسايط غير ان هذه الوسايط
لاتخرجها عن ان يكون حسنة لعينها فعرفنا انها في المعنى من النوع الذي
هو حسن لعينه ولهذا جعلناها عبادة محضة فظهر ان ما في غاية البيان
ليس كلام الشارح واما قوله والمنصوص عنه في غاية البراءة فغلط ايضا
لان المصنف ان اراد بقوله يشبه ان يكون حسنا بالغير ان حسنها
يتراءى بحسب الظاهر كونه بالغير لكن اذا تأمل ظهر ان حسن الغير
غير معتبر بل العبرة لحسنها كما يشعر به قوله لكن ارتفع الوسايط فرجا
بالوفاق وان اراد به ما ذكره المعترض كان مخالفا للجمهور وفاسدا في غاية
الظهور قال وانما يحسن بواسطة حسن قهر الامارة بالسوء الخ

اقول فان قيل اليس هذا نفي القياس بانه ان النفس كانها مجبولة
على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن
قهرها قلنا لا ان 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 بينه فلا منافاة قال والاحسن
ان يقال ان الفقير الخ اقول انما كان احسن لان المقصود ههنا بيان
عدم العبرة بالوسايط وحسنها وجعل الحسن راجعا الى افعال ورد
الامر بها وهذا التقرير انسب اليه من الاول لان قوله لكنهما لايستحقان
هذه العبادة لايلايم ما قبله بل الملايم ان يقال لان الفقير انما يستحق الا
من مولاه لان الذي كفل برزقه لامن العباد لانها ايضا محتاجون اليه تعالى
فانه تعالى ضمن ارزاق عباده فجعل بعضهم اغنياء فاوجب الزكوة في
اموالهم واحرم بصرفها الى الفقراء فصرفهم اليهم لما كان يامره تعالى وايجابه
عليهم وكان المصروف ما اعطاه الصارفين كان الاحسان مستندا اليه تعالى
حقيقة لا الى العباد وكذا البيت انما يستحق الزيادة والتعظيم لتشريف
الله تعالى اياه على سايرالبيوت فتعظيمه تعظيم الله تعالى في الحقيقة وكذا
النفس انما يستحق القهر لتنزجر عن مخالفة اوامر الله تعالى ونواهيه
فسقط حسن دفع الحاجة وزيادة البيت وقهر النفس عن درجة
الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا لعينه في نفسه بلا واسطة
وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة
الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج اجيب بانها تعظيم
الله تعالى ابتداء بلا توقف على جهة الكعبة فانها قد تكون حسنة حين كانت

حان

القبلة بيت المقدس وجهة المشرق قد تبقى حسنة عند فوات هذه
الجهة حالة جهة اشتباه القبلة فلم لم يتوقف حسنا على الواسطة
كانت من الاول قطعا بلا مثابة لما حسن لغيره قال ولا خفاء في انها
ليست نفس الزكوة الخ اقول فان قيل مراد المجيب انها لا تكون امورا
آخر في الخارج ممتازا عن المذكورات قلنا هو ممنوع فان الزكوة اتيان
جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا
مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بعد صرف الفقير ذلك المال لما حاجته
وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام والوقوف
بعرفة ومطواف الزيارة فيكون الزيارة جزءا خارجيا للحج ممتازا عنه في
الخارج وكذا الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجد فيه
قهر النفس بدون الاستمرار عليه والزام التكرار ولو سلم فلا ينافي
كونها وسايط فان الواسطة لا يجب كونها مغايرة للاصل في الخارج
كالرفع الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت على
ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله قال والمقصود ما صرح المص اقول
اي مقصود فخر الاسلام ما صرح به المص من كون الواسطة قهر النفس
ودفع حاجة الفقير وزيادة المكان لشرفه بقرينة ذكر القهر في الاول
قال وهو ان حسن هذه العبادة الثلث اقول هكذا وقعت العبارة
في النسخ التي رأيناها والصواب الثلاث قال كالوضوء للتبرد فيحسن
لغيره لا لعينه اقول فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبرد ينبغي
ان لا يحسن اصلا اذ لا يستحق فاعله ح المدح عاجلا والثواب اجلا
فتدبر قال لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه اقول كما ان شيء

بالنسبة

بالنسبة الى الانسان فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخلا للخصص
الحاصلة في الانسان قال لا نزاع للاشعري الخ اقول فيه بحث
لان الاشعري اذا لم ينازع في ذلك ثبت مدعاه لانه عبارة عن كون الفعل
قبل ورود الشرع بحيث يستحق فاعله المدح او الذم في نظر الشارع يعني
ان العقل يدرك انه كذلك لانه يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة قال
في حواشي شرح المختصر يعني انا لا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع
ان هذا العقل انما يستحق فاعلة الثناء او الذم في نظر الشارع وظاهر
ان العدل والاحسان كذلك فان العقل يدرك حسنها قبل ورود الشرع
وان لم يحكم به وانما يحكم بعد خطاب الشارع الحاكم وكذا قوله تعالى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فان الشارع اذا اخبر عن كونه شيئا فحشاء
ومنكرا وبغيا قبل خطاب الشرع كان فاعله مما يستحق الذم في نظر
الشارع بلا مرية وبالجملة الحسن والقبح من مدلولات الامر والنهي عندنا
ومن موجباتها عند الاشعري وهذه الآية تدل على ما ذكرنا فتدبر قال
ويحتمل ان يقول اه اقول ليس لقايل ان يقول ذلك لانا مراد المص
بالامر المطلق الخالي عن القرينة على كون الحسن لعينه في نفسه او غيره
وههنا كذلك لان العقل وان لاحظه ابتداء كون الامر بالدفع حاجة
الفقير لكنه بعد تأمله يعلم ان الواسطة ملغاة كما سبق تحقيقه فان اراد
بكون العقل قرينة كونه قرينة على الملاحظة الابتدائية فسلم لكنه لا يفيد
وان اراد به كونه قرينة على انها حسنة لعينها في نفسها فممنوع فليتأمل قال
فيكون مغنيا عن ذكره اقول اي يكون قوله قايم بنفسه مغنيا عن ذلك
المنفصل وهو معنى قول المص فقوله منفصل يكون مكررا قوله ان يقول

اي المصنف قال ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر اقول هذا الاعتراض
على فخر الاسلام بوجهين الاول ان الواسطة في هذا القسم من الحسن
لمعنى في غيره يجب ان يتأدى بنفس المأمور به وكفر الكافر واسلام ليس كذلك
فلا معنى لقوله انما صار حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت والثاني
ان المقصود ببيان عدم انفصال الواسطة عن المأمور به لا بيان انفصالها
عنه فلا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد وقوله الا اذا اراد
بالانفصال الجواب عن الثاني وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض
له التحرير بان يقال لما جاز ان يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقق
كون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير جاز ان يذكر الواسطة البعيدة
مكان القريبة لتحقق ذلك ايضا قال وقد عرفت ما فيه اقول اشارة
الى قوله اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها الخ قال
ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن اقول يدل عليه الآية السابقة
اعني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية قال ذكر في الاسلام
ان من الحسن لغيره ثالثا الخ اقول عبارة في الاسلام هكذا وضرب ثالث
قال عبارة في الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن في شرط
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به اقول وهذا القسم يسمى
جامعا اي ضرب من الذي حسن لمعنى في غيره ما حسن لحسن في حسن
في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة او ملحقا بالذي
حسن لمعنى في نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى
قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد اذ وادت كل واحدة منها حسنا بالاختيار
حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله

على ما

على ما هو حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين كما مر وقوله
وهي القدرة اي الشرط انثه باعتبار الخبر قال وحاصل كلامه ان
وجوب اداء العبادات الخ اقول قال فخر الاسلام واما الضرب
الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة
التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب
قوله وذلك عبارة اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب
الثالث 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 النائم والمغمى عليه
مع امتناع الاداء كما سيأتي في تحقيقه ان شاء الله تعالى فظهر ان
الحاصل الذي ذكره ليس حاصلا لما نقله فقط بل له ولما ذكره فخر الا
سلام
بعده قال فصار حسنا لغيره اقول ضمير صار راجع الى اداء العبادة
ويجوز ان يرجع الى الضرب الثالث المسمى الجامع قال ولا يخفى
ان فيه نوع تكلف اقول اي في جعل هذا المجموع قسما مستقلا
نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له بناء على ما ذكره في النظر السابق
ان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فان نفس القدرة
لا يتصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية قال
وان جعله من اقسام الحسن لغيره الخ اقول لان جهتي الحسن لمعنى
في نفسه ولمعنى في غيره لما اجتمعا ولم يترجح الثانية على الاولى لم يكن
اعتبارها اولى من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى اولى من اعتبار
الثانية لان ما بالذات مقدم على ما بالغير وكان جعله من اقسام

الحسن لذاته قال والقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم الخ اقول
فان قيل قد تقرر ان للعلم تعلقين قديما وحادثا فلم لايجوز ان يكون
التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قلنا هو معه لا بعده كما في
احساس المحسوسات غايته ان يعتبر المطابقة من جانب التعلق ز
فتدبر قال ولا يخفى ما فيه اقول وهو استلزامه كون الايمان عبارة
عن التصديق ببعض ما انزل وبطلانه ظاهر فالصواب في الخلاص
ما افاده المحقق في شرح المختصر حيث قال والجواب انهم لم يكلفوا
الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه يتصور وقوعه الا انه مما علم الله
انهم لا يصدقون لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله لنوح بقوله
انه لم يؤمن من قومك الا من قد آمن لا انه اخبرهم بذلك ولا خرج 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 الابتلاء
لاستحالته منهم كما ذكرتم فكذلك لو علموا السقط منهم التكليف
قال والقايل ان يقول ليس معنى الوجوب الخ اقول فيه بحث
لانه بعد ما قال في توجيه كلام الحنفية وهو ظاهر قبيح لا يجوز صدوره
عن الله تعالى لا يتوجه هذا الاعتراض لان المراد ان هذا التكليف قبيح
بمعنى ان فاعله يستحق الذم والعقاب في نظر الشارع ولا شيء
من القبيح بجايز الصدور عنه تعالى اما الاولى فظاهر واما الثانية
فلانه تعالى حكيم جميع افعاله منتفية عن وجه 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 بممتنع بالذات
فمعنى عدم جواز صدوره عدم تجويز الفعل صدوره كما في التنزيهيات
لا اللزوم وعدم جواز الترك ليلزم الوجوب عليه فيكون بهذا تو سيطا
بين مذهب الاشاعرة القائلين بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم
سوي فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب
بمعنى عدم قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال اجيب بوجهين
الاول التكليف آله اقول حاصل الجواب الاول المناقشة في قوله
نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بانها قد تنفك عنه وحاصل
الثاني المناقشة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه
ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وسياتي
تحقيقه ان شاء الله تعالى 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 والنادر اقول
حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر فلا مخالفة في الاصطلاح
قال ولم يعتبر امكان القدرة الخ اقول هذا اشارة ليا سؤال
تقديره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق القضاء مع بعده كان
ينبغي ان تعتبروا في حقه امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وفي
اخواته ايضا لان هذا اقرب ليا الوقوع من ذلك وقوله لان القضاء
ايضا متعدد اشارة ليا الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان
القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور اما في الحج فلان

جميع سني العمر وقت الاداء بعد الوجوب ولا يكون بالتاخير عن السنة
اولي قضاء كما سيأتي واما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء
بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا واما في
المعذور فلانه اذا صلى في الوقت بالتذر سقط القضاء بعد الوقت
فلا وجه لاعتبار امكان نذره له للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه
البصر حتى وجب عليه الجمعة لم تجب عليه قضاء ما صلى سابقا قال
بخلاف عين النعوس الخ اقول هذا اشارة الى جواب سوال مقدر
تقديره ان امكان البر في الجملة اذا كان كافيا في الحلف بمس السماء لزم
ان يكفي في بعض صور عين النعوس ايضا وهو ان يقول والله فعلت
كذا مع انه لم يفعل لامكان اعادة الزمان الماضي واتيان الفعل فيه
وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال المصنف على ان القدرة
التي شرطنا ها متعددة هي سلامة الاسباب والالات فقط وقد وجدت
ههنا اقول فيه بحث لان الوقت سبب بالامرية والسلامة له ههنا و
سيجيء في اول الفصل الآتي ما يخالف هذا فتدبر قال فهي توجد
قبل الفعل ومعه وبعده اقول فيه بحث وهو ان الظاهر المراد بالقدرة
ههنا 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 التحرير في شرح الكشاف
في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فان قيل لو كان الشيء
هو الموجود كما يزعمونه لما كانت متعلقة للقدرة لانها عبارة عن الصفة
المؤثرة على وفق الارادة وتاثيرها هو الايجاد وايجاد الموجود محال قلنا

المحال

المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم 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 يصلح
ان يتعلق به القدرة يكون معدوما وهو المعني بقولهم ان الله تعالى قادر
على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية واقول وتاثيرها هو الا
ممنوع لجواز ان يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل وعدمه في قولهم
القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل اعم من الايجاد
والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد او الاعدام فعله وان
لم يشاء الايجاد او الاعدام لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود
حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشاء عدمه لم يعدمه
ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده
وان لم يشاء وجوده لم يوجده وليكن هذا على ذكر منك فانه نافع
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 بما يقاعه مع وجود علة التامة وليس كذلك
بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة
قال حاصله منع المقدمة المطلوبة اقول يعني ان ما ذكر في المتن
من قوله لانه لا يجب الاداء اشارة الى الصفري بتاويل ادائه
غير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغري والكبري
محذوف تقديره وكل ما يجب اداؤه لا يجب قضاؤه ينتج انه لا
يجب قضاؤه قال وقد يستدل على اختصاص هذا القدرة

بالاداء اقول حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة في حق
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 بسبب قدرة العبد على الاداء
الواجب اقول لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج الى تاويلها
وذلك لان على الداخلة على الاداء لا يجوز ان يتعلق بوجوب
وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر 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 غير صفة الواجب من العسر الى اليسر اقول
قال صاحب الكشف ليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة
العسر بالقدرة الممكنة ثم يغير باشتراط هذه 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 العسر الى اليسر بواسطتها وكانت ميسرة قال
فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر قايم به اقول قال في الاسلام
هذا القسم الذي ذكرنا هو تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المامور
به في نفسه فاما ما يكون صفة قايمة بغيره وهو الوقت فلا بد من
عد في الدرجة الاولى وقال شراحه اي ما يكون للمامور به قايمة بغير
المامور به وهو الوقت اذ المامور به قد يوصف بانه موقت
كما يوصف بانه حسن وما ورد عليه ان صفة المامور به يعني الموقت

كيف

كيف يصح ان يقوم بغيره الذي هو الوقت عدل التحرير عن تلك
العبارة فقال في تقسيم المامور باعتبار امر غير قايم وهو الوقت
فلم يرد عليه شيء قال حق التقسيم ان يقال اله اقول لانه يكون
مرددا بين النفي والاثبات شيئا ما بالحصر العقلي قال او يقال الوقت
اما ان يكون سببا الخ اقول الاول كالصوم والثاني كالحج والثالث
كالصلوة والرابع قضاء رمضان قال وفيه مناقشة لانخفى
اقول وجه المناقشة ان ذلك انما يبلغ حد القطع اذا بلغ حد
التواتر فلو سلم وههنا ليس كذلك قال وفي لا يقال ان بطلان
تقديم وجوب الصلوة على الوقت الخ اقول التقديم ههنا مصدر
من المبني للمفعول بمعنى المقدمية وانما قال وجوب الصلوة وان
كان تقديم الصلوة ايضا على الوقت باطلا لان الكلام ههنا في
بطلان تقدم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلوة فبطل
ما قيل لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلوة
على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت فكيف يعدم الوجوب
وهو ليس في وسعه فتدبر قال يريد ان ههنا وجوبا ووجوب
اداء الخ اقول قال في الاسلام وانما صار الجزء الاول سببا افاد
الوجوب بنفسه وافاد صحة 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 ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة
وهو الخطاب واما الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب

مقارنة للفعل ٤

ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بهذا الكلام وقد اضطرب
كلام الشراح في تقدير مراده لاسيما في ربط قوله ولهذا كانت
الاستطاعة ~~على سلامة الآلات~~ ثم نقل ما ذكره الشيخ في بعض
تصانيفه تقوية للكلام مع انه غير ملايم له فضلا عن التقوية واراد
التحرير بيان مراد المصنف على وجه يتبين به مراد فخر الاسلام و
توضيحه ان في الصلوة مثلا وجوبا ووجوب اداء ووجود
اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه
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 للظهر او الغروب فيكون سببا
لوجوب المغرب فانه تعالى لما امر باقامة الصلوة في هذا الوقت
جعل هذا الوقت سببا للوجوب بمعنى انه جعل الوقت
بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كان ذمته
فارغة عنه قبل ذلك الوقت وهو المعني بكونه جبريا كما سيأتي
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 التضيق على ما
سيأتي وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك الطلب
وهو اقم الصلوة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين الشروع

او



او حين التضيق ولهذا يأثم بالنقض في الشروع والترك في
التضيق ووجوب الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
كما شأن سائر الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد
هو م لا بمعنى سلامة الاسباب والآلات كما عرفت في مباحث
القدرة ان ذلك القدر من القدرة لا يكفي في وجود الفعل
بل بمعنى قدرته المؤثرة في كسبه المستجمعة لجميع شرايط التأثير
كما هو المقرر عند الماتريدية في جميع افعال العبد الاختيارية وان لم
يكن مؤثرة في الخلق اصلا فهذه القدرة لا يكون الا مع الفعل
بالزمان وان كانت ~~متحدة~~ متقدمة عليه بالذات كما هو شان
العلة التامة وهذا هو مراد فخر الاسلام مما نقلنا عنه فان معنى
قوله ولهذا ولكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالايجاب القديم
الذي هو ذكره لا بالحظ اي تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص
كما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وبارة الكلام واضحة
قال فمن هنا ذهب جمهور اصحابنا الى انه لا معنى له الا لزوم
الاتيان بالفعل اله اقول فيه بحث لان تفسير الوجوب بما ذكر
صحيح لا غبار فيه وكذا ذهاب 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 التعريف على ما صرح به
الترك في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من الصلوة لزم
الاتيان بها لا عقيب هذا الجزء والا لم يكن وقتها موسعا بل في
هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعه استحق الذم والعقاب

لا يخفى على المتأمل وكلام الفاضل المحشي ان اخفاء
فرق في الكلام وهو ربط قوله ولهذا كانت
الاستطاعة الخ والظهور فيما ذكره
فتأمل لعلك تهتدي

فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول ولهذا كان له ان يؤدي الفرض
بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التأخير فلو وجب
الاداء لاثم بالتاخير بل وجوب الاداء انما هو بالشروع او تضيق
الوقت كما ذهب اليه الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب
بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة للفعل اتفاقا
والفعل هو الاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف قلنا لا
نقول الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذي يقع الوجوب بوجود
صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي يقع الوجوب
مضافا اليه في قولنا وجوب الاداء فان المعتبر فيه التحقق الخارجي
وتوضيح ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فيما قبل اول جزء من وقت
الصلوة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان الترك بالنظر الى
جميع الوقت ولهذا يسمى واجبا موسعا اتفاقا فظهر ثبوت وجوب
الفعل في اول وقت الصلوة ولو بالتوسعة مع عدم الفعل فيه
في الخارج واما وجوب الاداء فلا يوجد في اوله بل بعد الشروع
او حين التضيق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم الى
الوقت ولما لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا
في مفهومه سميناه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سميناه
وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي واذا قد
في نفس هذا التحقيق الفائض على انوار التوفيق ظهر لك الفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء من وجوه احدها ان وجود الفعل في

بوجود

ملت

الخارج

الخارج معتبر في وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر
فيها تصور مفهومه لاخذه في مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود
الفعل في الخارج لما لم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد
اشتغال 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 اكتفي بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف
وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع او
حين التضيق الاول مختار صاحب الكشف والثاني مختار المص و
الثالث مختار التحرير الحمد لله على التوفيق بمثل هذا التحقيق والتدقيق
قال وح افترق ثوالث فرق الخ اقول اي على تقدير القول بتأخر
الى زمان ارتفاع المانع قال وليس هذا الا تغيير عبارة اقول فانه ليس
الا على مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا
المانع فاوجدا المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب
عليهم عند عدم المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا المبعض
من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى ارتفاع المانع قال والظاهر
ان اشتغال الذمة الى قوله مجرد عبارة اقول ليس ذلك مجرد عبارة
لان ما ذكره من الحد بين الامرين ممنوع بل مراده بوجوب الفعل الذ
ما يقابل الفعل الخارجي على ما حققناه بما لا مزيد عليه قال وفيه نظر لانه
ان اريد بلزوم وجود الحالة الخ اقول الجواب انا نختار الشق الاول
قوله فلزوم وقوع الفعل الخ قلنا انما يكون غير معقول او غير مشروع

هني

لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة
وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به
وسيصرح به نفسه ايضا عن قريب وايضا قوله كما يلزم الوقوع يلزم
الايقاع ممنوع اذ كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة
كما اذا زال العذر في وسط الوقت حين يوجد الوجوب الموسع
فيؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأثم بالتأخير في
الاول بلى في الثاني **قال** فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او
اداء الكل **اقول** قيل هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس
فرقا بين نفس الوجوب وبين وجوب الاداء بل بيان ان الوجوب
هو وجوب الاداء والتغاير انما هو باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا
لان لزوم الايقاع هو الوجوب ووجوب الاداء بلا فرق ولا كلام
لاحد فيه وليس لشيء لانك قد عرفت ان حاصل اشكال الشافعية
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
والطلاقه وقد عرفت من التحقيق السابق ان هذا ايضا صالح للتفرقة
**قال** فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر الخ **اقول**
تقدير السؤال ان الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق المريض
والمسافر بان كانا مخاطبين بالصوم في ايام آخر لم يكن صومهما في رمضان
اداء للواجب عليهما لان سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس
الوجوب هو الوقت وقد انتفيا بكونهما مخاطبين بالصوم في ايام آخر

فينتفي

فينتفي المسببان بالضرورة وتقرير الجواب انهما داخلان تحت خطاب
من شهد منكم الشهر فليصمه غاية ان يكونا مخاطبين ايضا بالصوم
في ايام اخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم
الاداء كما اذا امر بواحد منهم من امور معينة كخصال الكفارة فان الوا
واحد منها لا على التعيين فاذا اختار المكفر واحدا منها تعين ذلك لان
يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فاضمحل الاعتراض على السؤال
بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لوجود نفس الوجوب
على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه ابو المعين
ونقل عنه النارجي في صورة البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة
صيرورة الواجب حينئذ واحدا على التعيين لا واحدا لا على التعيين كما هو
الرأي الاصح فان كلا منهما ناشئ عن عدم الاستخراج وانما قال على
الرأي الاصح احترازا عما قال بعض المعتزلة ان الواجب هو الجميع وسقط
بواحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل
فيختلف بالنسبة الى المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف
لكنه يسقط به وبالآخر **قال** ولقائل ان يمنع عدم الخطاب اله **اقول** جوابه
ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو المطالبة ماوجب بالايجاب
المرتب الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنه عدم الخطاب بهذا المعنى
في المغمى عليه وامثاله مكابرة محضة **قال** وبهذا يندفع ما يقال اله **اقول**
اما اندفاع الاول فلان الموقوف على الاداء ليس السببية بل يتوقف
الوجوب الذي توقف الاداء عليه لا يتوقف على تقرر ما بل على نفس
السبب فلا دور واما اندفاع الثاني فلان تحقيق الوجوب لا يتوقف

على الشروع بل الموقوف عليه تقرر الوجوب وقوله لعدم تحقق سببه
ممنوع فان سببه محقق لكنه غير مقرر ولا يلزم من عدم التقرر عدم التحقق
قوله وفاده بين من ثمة ما يقال اي فاد اللازم قال كلمة ما ليست
في موقعها اقول جوابه ان ما ههنا لمجرد الظرفية كما في قول الشاعر كما ابرقت
قوما عطاشا غمامة فلما راوها اقشعت وتجلت قال بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية اقول اعترض عليه بان تعيين كون الجزء للسببية
ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اوفى قال
بل عتار ايهما شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه اقول قيل
الحصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدي بعينه هو الواجب
وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتادي به لاشتماله على
الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضعين ليس كما ينبغي اقول
كان هذا القايل لم ينظر في شروح المختصر وحواشي لشرح العضد
ولم يتأمل 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 قوله من قال الواجب بالنسبة
الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله كما سينقله التحرير 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 ب
بطريق الصيرورة ولهذا قال ويصير هو الواجب بالنسبة ولم يقل فيكون
وكذا الحال في قوله ويتعين بفعله في الموضعين قال واما التعريف به
بمعنى دخوله في تعريف الصوم اله اقول قال في الاسلام واما قلنا انه

معيار له

معيار له لانه قدر وعرف به وقال صاحب الكشف اي لان الصوم قدر
بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالمكيل وعرف
به اي الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات
الثلث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو
النهار خرج تعريفه لما يوجد بدونه وكان مقدرا به وكان الوقت معيارا
ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تاكيد القدر اي قدر
الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به وكان معيارا له والملخص قد اختار
ما ذكره صاحب الكشف اولا والتحرير الثاني ورد الاول بان الدخول في
التعريف لا يقتضي المعيارية ثم قال الا بتكلف واراد ان يقال المراد بالدخول خول
ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون تمثل الامساك الشرعي مقارنا لجميع
اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول في
التعريف بهذا المعنى يقتضي المعيارية قال لان الامر المتعلق بالفعل في
محل معين اله اقول في هذه العبارة نوع خزازة لان قوله في محل متعلق
بالفعل وضمير كان وكذا وجد يقع راجع الى الفعل فلا يتم لقوله لان
الامر خبر فحوى العبارة ان يكون هكذا لان الامر اذا تعلق بالفعل في محل معين
اله فان الجملة الشرطية ح يكون خبرا لان وحاصلها ان الفعل المامور به الوا قع
في محل معين له حكم العين المستحق باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار
ذاته فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والمغصوب فانه
مامور بالوقوع في محل معين وهو الوديعة والمغصوب فعلى اي وجه
اوقعه الفاعل لا يقع الا من جهة المستحقة عليه قال والجواب ان تعيين
الوقت للصوم اقول يعني ان ما ذكر زخرف على ان تعيين الشرع الوقت

للصوم استحقاقا منه على العبد لمنافعه وامساكاته بحيث لا يكون مختارا
في صرفها الى ما يريد اصلا وليس كذلك لانه ح يكون جبرا فلا يصلح لان
يكون عبادة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى و
يصرفه عن العادة الى العبادة باختياره **قال** فظهر بما ذكرنا ان
الاعتراض الخ **اقول** يعني ظهر بما ذكرنا في الجواب عن دليل زفر ان
الاعتراض الذي اورده من قبل زفر ان الامساك الذي هو كف
النفس فعل اختياري فلا وجه لكونه جبريا انما نشأ من عدم تحقق
معنى الكلام اي عدم العلم بمعنى الكلام محققا فان كون الفعل في نفسه
اختياريا لا يقتضي كونه عبادة لما عرفت انها فعل يقصد به العبد التقرب
الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختياري اذا اقصد به التبرد لا يكون
عبادة واذا قصد به التقرب يكون عبادة **قال** من جهة انها
عبادة **اقول** اي ان الهبة لفظا يصلح ان يكون مجازا وفي بعض النسخ
عبادة بالدال وهو خطأ **قال** وحاصل الجواب انا لا نجعل النية
المتأخرة متقدمة الخ **اقول** فيه بحث لانه لا يصلح لان يكون جوابا
عما قال الشافعي لانه ان اراد بقوله انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة
انا لا نجعلها متقدمة حقيقة فصحيح لكنه غير ملايم لقوله لان الشيء انما يعتبر
حكما اذا تصور حقيقة لان المفهوم منه انا نجعل النية المتأخرة كذلك
حكما وان اراد به انا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقق التقديري
الذي اعترف به المخبر عن التقدم الحكمي وايضا يكون منافيا لقوله
الآتي كما ان المنقض يجعل كائنا الخ فالتقرير الصحيح الموافق لعبارته
المصنف ان يقال اولا حاصل كلام الشافعي ان النية لا يقبل التقدم لانه

انما يكون



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 لان النية في الليل فانها لما اعتبرت مع
عدم تقارنها الشيء من الامساكات فلان يعتبر المقارنة باكثر الامساكات
اولى **قال** فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود الخ **اقول** يعني ان قياس
المجيب النية المعدومة في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس
مع الفارق فان النية المتقدمة معدومة لكنها مسبوقة بالوجود والمعدوم
المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر محققا بخلاف المعدوم الاصلي قوله
بل ربما يمنع فيه ضمير راجع الى وجوده وطريان مفعوله **قال** وايضا نجعل
الاقتران ببعض الاجزاء الخ **اقول** بهذا يخرج الجواب عن قياس
الشافعي الصوم بالصلوة فانه قياس مع الفارق فان الصلوة
مركبة من اجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا يكون مقارنة بالآخر
بخلاف الصوم **قال** فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **اقول**
بل ذكره كما ينبغي لانه تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان
شبيها بالمعيار وهو ليس بمانع وكان هذا منه بيانا للمقتضي ونفيا
للمانع **قال** وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام **اقول** مناقشة
في قول المصنف وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام لكنه كأنه
اراد عدم الذكر مفصلا كما في اصول الامام شمس الائمة **قال** فلم
يصلح ان يجعل شرطا مقتضى **اقول** فانما ثبت بطريق الاقتضاء
لا يجوز ان يكون اصلا لما اقتضاه على ما سيأتي ان السيد اذا
قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك لانها اصل التزوج

الاربع لان العبد لا يملك الا تزوج الاثنين لانه في الاحكام نصف
الحر فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا لاعتاقه لان الاصل
لا يثبت باقتضاء الفرع اياه لانه يناقض الاصالة فكذا الايمان
أصل للشرايع فلا يصلح لان يجعل شرطا باقتضاء الشرايع
اياه قال وقد يقال ان ترجمته الخ اقول فيه بحث وهو ان المتبادر
من هذه العبارة ان التخطئة متوجهة وان دفعت بالتكلف وليس
كذلك لان الامام الشافعي والعراقيين من الحنفية ماذهبوا الى
ان الكفار مخاطبون بالعبادة ومأمورون بادائها وخالفهم فيه
سايرالعلماء صح الترجمة بماذكر غايته ان يكون هذا الخلاف مبنيا
على خلاف آخر 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 لاصحاب الرأي وابي
حامد الاسفرائيني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل
النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان
حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان اولا وهم يفعلون ذلك
والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة قال متعلق با
بالعبادات خاصة اقول يدل عليه اعادة الجار في قوله بالعبادات
قال ومعناه انهم يؤاخذون الخ اقول لما كان قول المص وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة بعد قوله لا خلاف مشعرا بان المؤاخذة
بترك الاداء في الدنيا متفق عليها كالمؤاخذة بترك الاعتقاد ولم
يكن كذلك للاختلاف في حق وجوب الاداء في الدنيا بين المحرر

مراده

مراد المص بقوله ومعناه الخ فان تبعل 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 آمر هنا وان كان في صورة الاخبار
فحقيقة الخلاف انهم هل يدخلون تحت هذه الاوامر ام لا هكذا ينبغي
ان يعلم هذا المقام والله الهادي نيل المرام قال والآية تمسك
للقائلين بالوجوب الخ اقول فان قيل لا وجه لتمسكهم بها على ذلك
المطلوب ولا للجواب عنه بما ذكر لان الظاهر ان من لم تك من
المصلين لم تكن من جملة المؤمنين فانهم المصلون قلنا يمنعه قولهم
ولم نك نطعم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين يرد عليه
انه كان لم يلاحظ تكذيبهم في آخر الآية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا
على انفسهم الآية لا يقال هو مثال للتكذيب لان قوله الآخ وترك
التكذيب انما يحسن اذا كان الفعل مستقلا بكذبه كما في الآية المذكورة
يناقض ذلك قال وايضا منقوض بالامر بالايمان الخ اقول رد هذا
بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق وزهق الباطل
فيصير اهلا للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست
منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا للثواب بمجرد حصول العبادة عالم
يترك الكفر قال قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان الخ اقول
فان قيل الجواب لا يطابق السؤال لان راس الطاعات واساس
العبادات المذكور في السؤال انما هو نفس الايمان ووجوده

ولذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع الضمير إلى الايمان والمذكور في
في الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا اذا كان الايمان راس الطاعات
واساس العبادات فكما لا يثبت لغة في ضمن الطاعات فكذا لا يثبت وجوبه
في ضمن وجوبها ومعنى قوله فكيف يثبت وجوبه شرطا وتبعا لوجوب
الفروع قال لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع اقول يعني ان وجوب الايمان
يثبت ابتداء بالاوامر المستقلة وبعد ذلك يفهم في ضمن الامر بالفروع
ولا يلزم ثبوته به للفرق الظاهر بين ثبوت شيء بلفظ وبين انفهامه منه
فتدبر فان من غفل عن الفرق بينهما قال لا بد ان هذا لا ينفع الا قتضاء
بل الحق ان يقال يثبت الوجوب بالعبادة والاقتضاء ولا فرق
نعم لو لم يكن العبادة لزم المحذور قال واما الجواب عن تمسكهم الاول
اقول فيه بحث لان المواخذة تستلزم الخطاب في حق وجوب
الاداء في الدنيا قوله اذ لا يلزم المواخذة على ترك العبادة مكابرة ظاهرة
لدلالة صريح الاية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه وقوله واما المواخذة
الخ غير صريح اما اولا فلان الحصر المستفاد من انما مخالف للقوله سابقا
والآية تمسك للقائلين 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 لضعفه
وقد وقع في بعض النسخ اولا نسلم بحرف العطف حتى اعترض بعضهم
بناء على انه جواب آخر وهو سهو وفي بعضها اولا يلزم المواخذة وهو
تصحيف قال المص فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط اقول
يرد عليه ان المنع انما يتوجه اذا كان مراد القايل لقوله وهم مخاطبون

خذة

بالايمان

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 ههنا هو العبادات لا غير لما قال شمس الائمة وعندنا
الشرايع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فلا مخاطبون
باداء الشرايع التي تبتني على الايمان مالم يؤمنوا مباحث النهي وتحقيقه
ان المنهي عنه يجب ان يكون مقصور الوجود فان قيل ان اريد بوجود التصور
وجوبه قبل النهي فسلم لكنه لا يفيد جواز ان يمتنع بعده ولا بعد عنا نظر الى
الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فمم لا بد له من دليل قلنا المراد
وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب
تصور الاتيان في المستقبل ولذا قال بحيث لو اقدم عليه يوجد بها
قال فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية اقول اعترض عليه بان النكاح
في اللغة الوطي والامام الغزالي من ائمة فيلزم ان لا يجوز نكاح مزنية
الاب وهو خلاف مذهبه وجوابه ظاهر الخ هذا الجواب يدفع القول
الامام الغزالي لكنه يقتضي كون الصلوة مشروعة للحايض في هذه الايام
عندنا لانها من الافعال الشرعية كذا قيل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء
انما يتم اذا لم يوجد ما يفيد عدم المشروعية اصلا وهو ههنا عدم الشرط
وهو الطهارة كما انه في بيع المصامين والملاقيح عدم الركن قال وجوابه
ظاهر اقول آله الاحسن في الجواب ان يقال ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه
بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان
عن الطيران فانما يعد لغوا الامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة
عقله للامور الغير المتناهية المتصلة فانه يعد لغوا الامتناع عقلا فظهر ان الفعل

الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا في المستقبل لم يعد عنيا قال
ذكر صاحب التواطع ان وجود الفعل اه اقول حاصله ان النهي راجع الى الفعل
المتصور شرعا قال واعترض عليه اه اقول يعني لانم ان فعل
العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي 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 الا بدليل قال وجوابه اقول اي جواب
الاعتراض فان المعترض جعل اعتبار الشرع داخلا في حقيقة الفعل الشرعي
حتى قال ان الفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما فاجاب
النحرير 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 الفجر الى المغرب مع النية قال والجواب عن الاول اه
اقول في كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان معنى الشرع هو المعتبر شرعا
بان يوجد اركانه وشرائطه الشرعيتان وهو لا ينافي كونه منهيا عنه
لا سيما ان الدليل اذا دل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء باصله وان
فسد باعتبار آخر 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 الجنب والحايض باطلة يراد ما لا صحة لاصله ولا لوصفه
لانتفاء شرطه واما في الكل فلانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقدورا

في المستقبل

في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع في المستقبل
شرعا عد النهي عنه عنيا قال لانه لا يقول بالقبح لذاته اه اقول فيه بحث
لان المحصل لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما اراده الحنفية كيف وقد
قال في مباحث الحسن والقبح عند الاشعري ما امره به والقبح ما نهى عنه
ثم قال فعند الاشعري لا شيء منهما بالامر والنهي لانهما ليسا لذات الفعل
او صفته له بل يريد ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا عند الخصم اشبه
القبح لذاته فجاز اطلاق القبح 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 احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة
اصلا يقتضي القبح لعينه عنده ولذا قال بعده وفايدته ان يكون المتصرف
باطلا قال وحاصل الكلام اه اقول يعني حاصل كلام الخصم الترديد
بانكم اذا اردتم بالصحة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان اردتم الثاني
اعني استحقاق الثواب وسقوط القضاء فلا بد عليه ما ذكروا نت
خبير بانه لا طايل تحت هذا الحاصل لانا نختار الشق الثاني سويا استحقاق
الثواب فان الصحة لا تقتضيه كما في الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم
الثواب فيه وكالصلوة بالرياء 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 الشارع فلانها تحصل
بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب

الاعادة بترك الواجب واما ترتب الاثار عليه كالملك فلظهور ترتب
الملك على البيوع الفاسدة قال وعلى هذا لا يتوجه المنع يعني
لانم انه اذا ورد النهي عن الحيات قوله لان مطلوب المناقض يعني
ان مطلوبه بطلان القاعدة ورد المنع المذكور تسليم بطلانها قال فينبغي
ان يجعل الجواب السؤال اقول يعني قوله فان قيل الخ قال فان قيل هذا
يدل على خلاف الخ اقول يعني ان الشرط في بدل المقابلة وجود المبدل كما
لمبيع وفي بدل الخلافة عدمه ليقوم الخلف مقامه وههنا عدم الاصل شرط
فعلم انه بدل خلافة قال كما اذا اعاد 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 الآبق لم يعتبر القدرة
على العبد ولا يسترد القيمة من المولى بل يكون العبد ملك الغاصب قال
الا ان فيه بحثا اما اقول تقرير البحث ان الكف لما وجب مقتضى للنهي
كان في حكم المامور فالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر وطيها وقرع القاضي
بينهما ينبغي ان يجب عليها عدتان مستقلتان كما ذهب اليه الشافعي ولا
نحسب ما تري من الاقراء من العدتين كما هو مذهب الحنفية لان ذكر
المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم ليلا الليل فكما لا يتصور
اداء صومين في يوم فكذا لا يتصور كفارة من شخص في وقت وتقدير
الجواب عنه ان كون الكف في حكم المامور به مسلم لكن ليس المقصود من
الامر بالعدة الكف والا لما كان الخروج او النكاح او الجماع حراما في
نفسه ولزم ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم كل من الخروج ونحوه

بال

بالاستقلال للاتري ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب والجماع
الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم فساد الصوم ثم
كان اثم الكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام
والجماع الحرام اذا تزوجت وخرجت وجومعت بل المقصود من الامر
بها الحرمان من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق
شرع لازالتها لكن الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انتفاء السبب لانتفاء
المدة لحكم ومصالح فاذا كان المقصود الحرمات والتروك لا تداخلت العدتان
اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج ونحوه موجلة
لى انقضاء مدة الاقراء ولهذا اي ولكون المقصود الحرمات والتروك
سى الله تعالى القدرة اجلا فان الاجل مدة مفروض به لامتناع شيء وجد
سببه كالاجال المفروضة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها
والاجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كمن عليه
ديون موجلة للناس باجال متساوية ينقضي جميعها عدة 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 تنوب عن الستة
واما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلاث
حيض وبقيت من العدة الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس
حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبتا من بقية العدة الاولى واحتسبتا
ايضا من العدة الثالثة فبقي عليها حيضة وكذا اذا حاضت في الاولى
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
اقول 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
والعام لا يدل على الخاص اصلا فاذا ترك واجبا فسد الصلوة حتى انه
كان عليه ان يجب السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم لخلل
في الوصف ولم يبطل حتى لا تجب القضاء لصحته في الاصل
واذا ترك ركنا بطلت حتى تجب القضاء وعدم الترك مقوت للبيس

نسخه ٧٦ صحيفه نقصانه