Ragıp Paşa

1 — Kitaplığın ismi

2 — Numara 285/381

3 — Fen Fıkıh

4 — Dil Arapça

5 — Kitabın ismi Al-tarcîḥ fî şarḥ al-tavḍîḥ(Te.t.799h)

6 — Müellifin ismi; telif veya ölüm tarihi Qâḍî Bürhân al-dîn Aḥmad b. ʿAbd allâh al-Sivâsî (Ölm.800 h.)

7 — Tercüme ise mütercimin ismi; tercüme veya ölüm tarihi

8 — Istinsah yeri ve tarihi; mühim ise müstensihin adı Sivas, 800 h.

9 — Yaprak yahut sayfa adedi ve eb'adı (cm. olarak) 217,19,3x13

10 — Sergi için değeri Müellifin müsveddelerinden istinsah olunmuştur.

Feyzullah Ef. 585'te
bir nüshası var

حاشیه تلویح

نسخه

حاشیه التلویح المسمی بالترجیح

مکتبه عبد
محمد بن
عن وقفها

العصر

حاشیه تلویح المسمی بالترجیح

وصل من احسان الله تعالی فی ملک الخاقان
ابو هم الکورانی الطرابلسی الشرقیه
من قسطنطنیه دار السلطنه العثمانیه
من احد افندی الصحاف الواعظ
فی سنه ۱۲۰۳

من کتب السید علی النقیب
من وقف مدینه العفو السید علی النقیب
من صحاف حسن افندی سنه ۱۱۴۹

حسبی الله وحده
من الکتب التی وقفها الفقیه
الی آلاء ربه ذی المواهب
محمد المدعو بین الصدور عبد
الله وکفی عبده

سطر
۲۷

T. C.
RAĞIP P.
Ka. N.
377
۴۸۱
885

هو کاتبه اندوم بشکوری الولد
انا العبد احمد افندی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ان جعل الوصول الى الاصول ذريعه الى اصابه مدلول الشريعه الغراء والتوسل بالادلة تحفه الى توصل افراع فروع من الملة الحنفيه السمحة البيضاء احكم قواعد الاحكام بما ظهر وتفسر عما منضى دلاله العباره والاشاره من النصوص وبين ما ابهم منها فاجمل واحال الى المجتهدين تاويل ما استكل منها وخفى واشكل للعمل بما يزول به العموم والخصوص وصير عقول الراسخين فى العلم فى كل اوان شاهدا بعجز المالوف وقدرة الاله فاختص جل وعلا بعلم ما قصد منه ولا يعلم تاويله الا الله وارادته ان يوضح لمن يجتبيه الطرق فجعله الهدايه وسلك فى الحجه سبل الخفيه والمجاز والصريح والكنايه والصلوه والسلام على فايد النوال المجلى الى سوآء السبيل بخصائص وحيانه المساند والمراسيل محمد المرفوع اعلام صدقه فى افعاله واقواله بما اشهر وتواتر انباؤه عن الآباء والاجداد فلا عبره بكل مطعون الاحاد من اهل المكابره والعناد وعلى اله واصحابه المجتمعين على حبه ووداده وسلوك سبيل صدقه وسداده وابنائهم من ورثه اولى الابصار المعتبرين واولى الالباب المعتبرين **اما بعد**

فلا يخفى على ذوى العقول السليمه الا ارجحيه واولى الابصار الى الذكيه جلاله شان العلم الملقب باصول الفقه المنسوب الى الطائفه الحنفيه لسلوكهم فيه من الطرق اوقومها واحاديثهم فى كل سلك من الادله احكمها وان الكتاب الذى صنفه الامام الحبر الفاضل والهمام البحر الزاخر عبد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعه وراْه توسلا الى الله تعالى بافوى الذريعه يقبل الله تعالى منه بما به اليه توسل وجازاه به عن المسلمين حدا وزاد علمه وتفضل كتاب لا يخفى ما فيه من شرح المسائل وتوضيح الدلايل يحقق اسى وتدقيق رشيق خلت عنه كتب العلماء ولو كانت مفاده وتحقيقه بما قل كم ترك الاول للآخر وان تلوح الامام استاذ علماء العصر وسيد افاضل الدهر سعد الدين التفتازانى شعد بالطف الالهى والفضل الربانى وان وقع عند الاذكياء موقع القبول وسار فى اكناف الارض مسير الشمال والقبول ان ينظر من قواعده الى خواصه يوجد اما شرحا لمكلما بالا فيه او تنبيها على خطاء ليس فيه وان ما تضمنه الطبع الآلى لم ينض لمثل هذا الورق العصبى حاوقع الله سبحانه وتعالى فى قلبى والقى فى روعى ان اظهر للناس كما باحظائه توفيق الله تعالى الحق وزوى عنى ان ينسخ به اصول وفروع وسهيته بترجيح التوضيح لما فيه ازاله شبه تلوح بها فى التلويح وما اخليته عن زياده توضيح خلا عنه الكتاب وتلويح بتناج تجلى الخاطر فى كل فصل وباب وقد يفضل الله فيه على بالاتمام فى قريب من من عام من عز لنا توسل فى ذرى السنه وكشف الحجب بنضح الصحف ومطالع الكتب مستفيضا الحق من الحق وبابه

بعون ما اظهر من كتابه مختلسا له سوجات من اقوال المتقدمين فى محض الدنيا واصحها وان منى المستعان فى مصابيها وفتنها وكفى به عذرا لمن عثر فيه على سهو وغلط فعلى من يلومنى من ذا الذى ما ساء قط ومن له الحسنى لا يسئل عما يفعل والمسئول ان ينفع به الطلاب بحق محمد عبده ورسوله واصحابه الاطياب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح العلامه احمد الله الذى احكم بكتابه اصول الشريعه الغراء **اقول** الحق ما نطق به الحكيم وكتابه الاصول والشريعه الغراء اما فى الاحكام فظاهر اما ان يراد بالاحكام الحكم محكما ضد المتشابه او محكما ان ظاهر حتى يستوعب جميع اقسام الظهور كما تقال فى قوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات او مدلولا او جعل ما تعلق به من الاصول حالا لان يكون اصلا فهو اذن من باب الجعل حكما واما فى كتابه مجازا اما ان يريد به ما كان كتابه حتى يشمل جميع الكتب المنسوبه الى الانبياء او القرآن الدال على تخصيصه حال المتكلم والمخاطب فان قيل فما خاطبه الموتون خاصه واما فى الاصول فبان المراد بها اما ادلة الشرع المعنى بها الكتاب والسنه والاجماع والقياس او المسائل التى هى اصول الدين واما فى الغراء القرآن فظاهر اما ان يراد بها الدين المحمدى على صاحبه افضل الصلوات او سائر الاديان الالهيه والكل فيه كلام اما على تقدير ان يراد بالاحكام الجعل محكما ضد المتشابه فبان تقال ان الله سبحانه لم يجعل جميع كتبه ولا القرآن العزيز بخاصه الكتاب والسنه والاجماع والقياس ولا المسائل التى هى اصول الدين المضاف كلها الى الدين المحمدى او الى جميع الاديان المنسوبه اليه تعالى محكما ضد المتشابه فان بعض القرآن متشابه وكذا بعض الاحاديث النبويه وكون القرآن محكما بالقرآن لا معنى له والاجماع والقياس لا يوصفان بالحكم والمتشابه والمسائل هى اصول الدين لا يوصف بكونها محكمه او متشابهه فانها من صفات النظم واما على تقدير ارادة الظهور من الاحكام ضد الخفاء فبان تقال كثير مما فى الكتاب والسنه والاجماع والقياس واصول الدين خفى واما على تقدير ارادة الدلالة من الحكم فان تقال الكتاب لا يكون دليلا نفسه ومن اصول الدين ما يتوقف حجيه الكتاب وهو الرسول عليه السلام فلا يكون دليلا واما على تقدير ان يراد بالاحكام جعل ما تعلق به من الاصول كذلك اى حالا لان يكون اصلا فحاصل كلامه يظهر مما ذكرنا اولا وان قال المراد بالكتاب القرآن العزيز وبالاحكام المعنى الراجح وبالاصول الادله الشرعيه سوى الكتاب وقلت فى يكون الكلام قاصرا لوجهين احدهما اطلاق الكل وارادة البعض من غير قرينه دعت اليه والثانى عدم الدلالة على ان الكتاب ولو كان مساويا لجميع السنه والاجماع والقياس فهو اصل بل هو اصل

اصول الشرع مع الاحتياج اليه في مقام الثناء ولئن قال عرفت ذلك المعنى بقولي ورفع بحطاء فروع
الحسفة السمحة السهلة، قلت فيه ايضا كلام من وجهين احدهما ان الفروع لا تسند الى الخطاب فقط
فقد يعلم بذكر الله تعالى قوما باعمال جوزوا لها خير المرء ذلك الاعمال مندوب فعلها ويذكر قوما آخرين باعمال
جوزوا لها شرا ان ذلك الاعمال واجب تركها وثانيهما ان الفروع لا تحصر في اسناد الى خطاب الله تعالى
فقد ثبت بالسنة وقد ثبت بالاجماع وقد ثبت بالقياس ولئن عاد فعال كون محله السنة والاجماع والقياس
ما ما بالكتاب سوغ اضافة جميع الفروع الى الكتاب ولئن كان بعضها مضافا الى تلك الملة لئن
المسند الى المسند الى الشيء مسندا الى ذلك الشيء قلت نعم يجوز ولكن لا يخرج فصد مع انه اشار اولا
بل صرح ان الاصول هي الملة سول الكتاب والكتاب بحكمها وثانيا الى ان الفروع مسندة الى الكتاب
ومرفوعة به وفيه على ان قوله او قد من مسكوع السمع لا يناسب ابواء سراجا الى قوله منها جا يدل على ان
ما تقدمه لبيان الكتاب فقط حسب من هذا القول الاصر السمع والاجماع والقياس وفي قوله او قد
لا عطف ايضا كلام وهو لئن جاز الجمع مع الجلسي المتقدمين وهما احكم بكتابه ورفع بحطاي ليست بمحل الغرب
ولا البعلة المغربي وانما هي السمع الكتاب كما الرسول مع الله تعالى وحسن ذكر الرسول والكتاب
بعد ذكر الله تعالى معطوف بحرف وكونه واسطة من الله والخلق حالا يمكن مسلم وهو يقتضي الوسيط
في الذهب والبعلة هي يقتضي ابرلة حرف العطف فان قال الموقد هو المحكم والرافع والاولى
اقوى من الذهب المغربي افقا ترك العاطف قلت لاعتبار الاولى لسنة نقا واعتبار الاولى احكام
والرافع للكتاب ولين سلمناه فانا بان رفعي واوضحي احدهما على احكم والاقوى على اوقد حال محصر
في كشف اسباع في الحواشي والاطراف اقول الحواشي هي الاوساط بدليل قوله عليه السلام لا
لا ما خذ من خيارات اموال الناس اي اوساطها وخذ من حواشي اموالهم اي اوساطها فمن اعتصم في امر
ما حواشي والاطراف يكون معتصما بكتاب ولا موقع قوله فانه في يحي راسراح من اللاتي با لا صداف اللاتي
الالى يريد به الحواشي المصطلح عند الطلبة وهي ما كتب في اطراف الكتب من الفوائد السابحة للكتاب
اولغيرهم وسميهم اياه بذلك لمناسبة انه في وسط الكتاب مندرج كالخط غير ظاهر وقد يكون هي اللاتي
حلا يكون المعتصم بها فانا من اللاتي با لا صداف ولكشف بهذا القدر في بحث الالتقاط لا سيما
في الخطبة حال قوله بسم الله الرحمن الرحيم وسوفتقل بعتصم باكرم قوله حامدا حاكي من السكن

في متعلق الباء الى آخره اقول ليس في النسخة التي في مطالعتنا قوله وسوفبعك بعتصم باكرم
وكانه من كلام الشارح العلامة وحاصل قوله حامدا حال من المتكلم اي انه آثر ان له حامدا على انه
حال من اسدي او بدات لمكانها التسوية بين التسمية والحمد في الاتيان بهما في كونهما ما بدا بهما
معا لكما يوهم من الجملة الاسمية او الفعلية ومنها رعاية التناسب بينهما وهو بعينه سبب التسوية
ومنها ورود الحديثين الدالين احدهما على تقديم التسمية والآخر على تقديم الحمد وكون تقديمهما
معا متعذرا وكان امكان الجمع بان جعل حامدا حالا من الابتداء وقدم التسمية عملا بالكتاب
فصار الابتداء بهما وبالحمد على ما هي من الكتاب وفيه بحث من وجهين الاول ان هذا الكلام
يقتضي عدم التسوية في الاتيان بهما على ان اول الكلام يتوقف على آخره لكون آخره اشعر اوله
لكونها قيدا له فيكون الابتداء بالتسمية وبالحمد ولئن انه لو قال الحمد لله بعد التسمية يحصل بهذا
الغرض ايضا مع زيادة وهو كونه في الحمد ايضا متبعا لكتاب الله تعالى والتعارض ايضا مدفوع فان
الظاهر انه روى مولانا عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اصدم بكسر الدال لا يرفعه والا
لا يصح فعله وقد امكن الجمع بينهما فلم يذكر هذا الكلام بعينه ولئن سلم ان الحمد هو الساء وهو حاصل
بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو مذهبنا الله تعالى باسمه الجامع جميع الصفات وبالاسمين الدالين على افاضة
صلة النعم وديمومتها بل الاظهر ان صدر الشريعة لم افاده ان بداءه باسم الله تعالى عن بداءه بالحمد له تعالى
وهو كما بداءه حامدا لله وعلى تقدير ان يكون قصد المصنف ذكر فالمحذور يلزمه في قوله في المتن
البه يصعد الكلم الطيب وقوله وترك العاطف لئن كان صحيحا ولم يكن من تحسينات الكتاب
فلا معنى له اذ لو قال سم الله الرحمن الرحيم الحمد لله او احمد الله لم يحج الى العاطف ولم يكن محلا له ايضا
حال واما تفصيل الحمد الخ اقول يمكن ان يكون مراده بقوله اوله جمع لها اسم وعلله
الحمد عند الابتداء بكل امر ذي بال وبقوله ما نا جمع لموضعه وصلحه فيه ويجوز ان يكون المراد بقوله
اوله جمع في المتن بعد التسمية وفي الشرح ايضا بها اي بسم الله ابتدائي حامدا اوله في المتن حتى
يرتفع ما نا صي شرحت لئلا يتوهم انه ترك الحمد في المتن بعد التسمية ويجوز ان يكون مراده
الحمد في جميع الاوقات والاحوال لانها هي متابعة وكل منها اول بالنسبة الى ما بعده وثانيا بالنسبة
الى ما قبله وكانه قال حامدا في جميع الآنات والاحوال والموطن الشاملة للدنيا والبرزخ والآخرة فان نعم الله

وهو الحال

عليه من الوصوف وعدم مالا يعد وهو لا تحصوها في كل آن بحدوثه والسابق على العبد لها قال
فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرى في دار الفناء والبقاء الى آخره اقول السؤال والجواب
ليسا بسديدين اما السؤال فلظهور مراده بقوله ولسان السائلين انا نحمده على كل شيء بل كل فعل صادر
من العبد فهو مخلوق لله تعالى والمسمى عليه سواء كان موجودا او معلوما مما يوجب استحقاق الشاكر عليه راجع
الى الله تعالى فالشيء والمشيء كلاهما بمعنى واحد وهذا معنى صرف عنان الشيء اليه وبهذا جاز كلامه بعض
قوله تعالى الحمد لله فقوله ما عداه اولا وما نالم يكن محمودا لله تعالى واما كون شيء كل متنى على عليه منصرفا
اليه فهم من هذا القول للاضرار فاذن علم عدم سداد السؤال واما عدم سداد الجواب فلتضمنه كون
الحمد مختصا باللسان وكون الشاكر كذلك وفيه ما لا يخفى من الخلل ويجوز ان يكون مراده بقوله ولسان
الشاكر انه نائبا عن صار فالاشارة الى ما ذكر في المتن من قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب قال
فان قلت ما شرط كون المقارنة للعامل الخ اقول هذا السؤال وهذا الجواب ايضا ليسا
بسديدين اما السؤال فلما ذكر من ان الحمد والثناء مقارنان بالنسبة فيكون متقارنا بالابتداء واما الجواب
فلان الابتداء ان كان اسما عرفا بمعنى مبتدا فقد جاز ان يكون تقدير الكلام سم الله ابتدائي حامدا لكما
جاز ان يكون تقدير سم الله ابتدائي حامدا فلا حاجة الى تقديرين احدهما متبركا والآخر ابتدائي
للزم التقدير خلاف الاصل ولا عام حوله الا بقدر الحاجة ولا يخفى ان العلامة خلط بين الابتداء بالكلام
والابتداء في امر ذي بال بالكلام بالبسملة والحمدلة والحق ان الابتداء في الكل يقع بهما على تقدير ان يورد
الحمد بعد البسملة قبل الشروع في الامر فان بسم الله الحمد لله او الحمد لله او غير هذا
ولا حاجة الى التكلف الذي ذكره قال وعلى افضل رسله مصليا اقول لم يذكر العلامة
شيئا من بعد الله ثم نصل على سائر الانبياء والرسل مع انه محل الذكر فاعلم ان وكل رتبة الرسالة
اوسع من وكل رتبة النبوة وكل رتبة منهما اوكل بعضها من بعض وفوق رسالة نبينا محمد عليه السلام
محيط بالجميع وسائر اولوا العزم والرسالة داخل تحت حيطته فالصلوة عليه تشمل جميعهم فلا يتصور
الصلوة عليه بدون اخوانه وابعاضه وقد وقع في بعض النسخ بعد قوله وعلى افضل رسله محمد
وفي التصريح الاشارة الى ما في هذا الاسم من الايماء الى شرف المسمى والى التلذذ بذكره ولو كان
كونه افضل الرسل من جملة الامور فلما علمت ان الصلوة عليه تستتبع الصلوة على سائر الرسل والانبياء

فاعلم ان الصلوة على آله وآله كل موحد نبي والاسماء والرسل موصول اسمائي صلوة على الرسل والانبياء
واتباعه الاسماء اصالة والصلوة على الاجزاء والابعاض تستدعي الصلوة على المحل فصلى على نبينا و
على سائر الانبياء والمرسلين وسعيه عليه السلام بعض من اصله وضمه يشير اليه قوله وفي حليه الصلوات
بلفظ الجمع فاراد بالمحلى المصلى بالصلوات الاصلية وبالمصلى المصلى بالصلوات الخمسة التابعة وهذا قصد
في غاية الحسن والشرف قال قوله وقعت اسم الخ اقول الحروف الجارة يقع بعضها موقع
بعض فلا منازعة فيه ويجوز ان يكون صلة مقدرة وهي لهذا يشرح معناه ومعنى الله تعالى بالتأليف
يفتح الاصول تأليف هذا الشرح اي جعل تاليفه اسبابا لتأليف الشرح منوطة فلا تسامح
ولا محاباة الى بضم واقوى الذريعة الذي اشار اليه المصنف هو الله تعالى بما هو اهله والصلوة على
افضل رسله وآله ولم يعرض ان الشرح للوضوح قال مؤسسة على قواعد المعقول الخ
اقول هذا العلم ليس مخالفا لقواعد المنقول في الاصل بل يكون الامام صدر الشريعة
موافقا لذي جعله موافقا فانه لا يمكن بل يبعد عاطر تفوظهر انه موافق لسلك القواعد قال وترتب الخ
اقول في قوله وترتب لم يسبق على مثله دون ان يقول الى مسلة بعض لا استفادة منه وموضع الغلبة
المضمنة في السبق فان من سبق الى شيء غلب عليه قال عليه السلام لا يغلبنكم الاعراب على اسم صلوتكم
العشاء الآخرة فانهم يعتمون بالابل قال قوله تميت بهذا الكتاب الخ اقول في النسخة
المقابلة بالنسخ المقروة على المصنف سميته فلا حاجة الى ان يقول ان وضع اسم الاشارة موضع
المضمر للعناية بكمال تميزه قال لا يقال ابتدئ المتبرك بالتسمية الخ اقول الجواب
يتضمن الى ما لا يكون من الكتاب لا يصح ان يكون مرجعا لضمير في الكتاب واذا صح هذا
فكيف رجوعه الى ما في الضمير وهو ليس من الكتاب فان الاضمار قبل الذكر انما يكون لارجاعه
الى ما في الضمير فانه لو لم يكن راجعا اليه لا يكون لمعنى والجواب الصحيح انه ابتدئ باسم الله حين قال
اليه يصعد الكلم الطيب ولم يبتدئ بسم الله والسنة واردة على الابتداء باسم الله على ان عدم جواز
ارجاعه الى المذكور الذي لم يكتب ممنوع قال والكلم من الكلمة بمنزلة التمر والتمرة الخ اقول
العلامة بسط العذر بلم اما اولا حيث قال الكلم انه كثيرا ما سمي جمعا انه غلب على الكثير حتى لا يستعمل
الا واحدا ثم طعن في قوله ان كان جمعا بصورة الشكل وقال والصواب وان كان بالواو على تقدير فرض الخ

ح ان كونه كثيرا انما سمي جمعا وكونه غير مستعمل الا في الكثير صالح لوقوع الشكل في جمعيته واعلم انه قد
وقع في عبارة الم مكذا والكلم ان كان جمعا وكل جمع تنوين بسه ومن واصح بالتآء يجوز في وصفه
التذكير والتانيث ولا يخفى ان قوله لو كان جمعا يستغني عن آو وليس في هذا التركيب يكون حاله ولم
يعرض العلامه ولا الم نفسه لذلك فسعول ان الجار محذوف يدل عليه قوله وكل جمع يوق بسه ومن واصح
بالتآء بتقدير ان كان جمعا فهو جمع يوق بسه ومن واصح بالتآء وقوله كل جمع الى آخره كبرى لصغرى
الصغرى والنتيجة فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال قوله من محامد حال من الكلم
بها ما له الخ اقول الكلم الطيب وان كان موقا مستغرقا فهو مستغرق للكلمات الطيبة لا غير و
ليس جميع افراد المحامد كلمات طيبة بل المحامد الموصوفة بالوصف المذكور هي المعدودة من الكلم
الطيب فبقضها فيها بالصفة العامة عمت جميع المحامد الموصوفة بهذه الصفة لكونها على كون المحامد
من الكلم الطيب فعم المحامد موارد ها ولم يذكر العلامة الحق المراد بلم من قوله لاصولها من مشاريع
الشرع تما وبقوله من قبول القبول تما وان بسط الكلام المتعلق بالطول هي والالفاظ فيه
وذلك لعله لم يكن للانسان مناسبة بحضره الحق بها تقدر ان تعلمه علما بنحو معرفة الثنآء عليه بما هو اهله
وجب عليه ان يقتصر فيه بما ورد به الشرع فانه بالثنآء به اذ ذاك ماذون ومقصور فيه اذن معذور
واليه اشار بقوله من محامد لاصولها من مشاريع الشرع تما والعلم بشبه بالتما واليه الاشارة بقوله
عليه الم وكان عرضه على التما اي لاصولها من مشاريع الآيات والاحاديث اوجب علما بجواز ثنائه
فانه ان لم يكن فشجرة ذلك الثنآء دائرة بين امرين اما ان لا يثمر او يثمر والعباد بالله ثمرة حينية وقوله
ولفروعها من قبول القبول تما اشارة الى معنى قوله تعالى والعمل الصالح يرفعه فان قيل العمل
عملا صالحا قلت اما يكون عملا صالحا بالنية والاعتقاد والضمائر الاخرى الصالحة يريد هذا
الثنآء رفعه وليس الثنآء عقيب صلوح محضر القلب مقبولا كالثنآء ابتداء فافهم واذا ارتفع ونما فرع ماضي
ويجب عليه قبول القبول لا محالة ثم يثمر بثمرة طيبة بفضل الله تعالى وحسن عنايته وفي قوله ولفروعها
من قبول القبول تما قصد شريف وايما لطيف لم يتعرض اليه الشارح العلامة ومعنى القبول
ريح مطلع الشمس واراد الم به المدد الواصل من مطلع شمس الوجود الفائض وهو النفحات الالهية
المامور بوضعها لتوم عليه الم توضوا النفحات الله تعالى اراد به ان العباد ان اذا قبلت يصل اليها المدد من الطاف

فيتموا ويزدادوا ربى به والشارح العلامة اخذ هذه العبارة والتبسها لباسا آخر بقوله وبعد فان علم
الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يسلم في احكام
احكام الشرع قبول القبول لكنه لا يقرب من ذلك الحق فانه عايه ان يفيد ان علم الاصول فاعل
لاحكام احكام الشرع ولا يلزم من القابلية الاحكام على ان النسيم عبارة عن الريح الضعيف الهبوب
قال قوله على ان جعل تعليق للمحامد اقول اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وكونها ممهدة المباني كون ما سوى الكتاب ثابتا بحجيته به وكون حجيته ثابتة بحجج وبراهين
عقلية قاطعة لا يحوم حولها شك وكون فروعها ومي الاحكام المبنية في علم الفقه دقيقة الحواشي
ودقيقة العلل والمعاني باعتبار ان كل من يدعي الفطنة او التمرن في سائر العلوم لا يهتدي اليه
اليه ربما يتمادى في المسائل الفرعية ولاجل ذلك تعددت المذاهب ولئن كان الحق عند الله واحدا وما كثر
هذا الكلام فيه اشارة الى ان علم اصول الفقه فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية
بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية
ومي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه الكلام
الباحث عن اصول الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على ان فنون الاسلام فقيه نظر
اذ كون معرفة شئ موقوفة على معرفة شئ آخر لا يقتضي كون المعرفة الموقوف عليها اشرف الا ترى
توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع انها ليست باشرف بل مي آلتها والآلة لا تكون
اشرف من ذي الآلة وان اكتسبت شرفا فالصلوة موقوفة على الوضوء وليس باشرف منها
والعقل آلة الامتداء الى معرفة الله وليس باشرف منها ولكن شرف العلوم بشرف موضوعاتها
المبحوث فيها عنها وبهذا يظهر شرف علم اصول الكلام على علم اصول الفقه وشرف علم اصول الفقه
على علم الفقه لما قال قال قوله بني على اربعة ان كان بمنزلة البدل من الجملة السابقة الخ اقول لما
لما قال انه تعالى جعل اصول الشريعة ممهدة المباني اراد ان يشير الى الاصول مفصلة والى شئ من ان الى اصل
مثبت لاي حكم على سبيل الاجمال فذكر الاحكام وصورها بصورة قصر ذي لم كان لريعة مبني الكتاب
والسنة والاجماع والقياس واول ما يهتم به في القصر ان يكون محكما فقال واحكمه بالمحكمات غاية
الاحكام لا محكم لا يقبل التبديل والنسخ والنقض وما احكم من قصر الاحكام هو ما اتفق عليه العلماء ولم

كلف فيه واحد منهم كفرضيه الصلوات الخمس والزكوة والحج وصيام رمضان وما اشبهها عما هو
اساس هذا الدين المحمدي ولما لم يكن العصر الا الملك او عروس كاذ ان يكون امير الابد له من ان يهيا
في قصر مجالس لكل امر وموضع لكل مقصد وله موضع ظاهر ما دون فيه بعضه لعوام الناس
والمراد بهم ما سوى الخاصة من العلماء منهما وبعضه بعد العروس او الملك ومقصده ولما بين
ان النصوص منصه الفرائض علم ان الظاهر مجلس العامة من العلماء ومعنى كون النصوص منصة عرائس
الافكار افكار المتفكرين منصة المسلم وهو مجلس العروس الذي يرفع اليه المجلوة لرائ الافكار ولما لم
يكن للبحث في النصوص مناسبة من فهابل مي بحسب قوتها واستعدادها صاحبها ما يرد
ما يحتاج اليه من معاني النصوص واللطائف الموضوعة فيها وهي بمنزلة العروس بالنسبة والافكار الانكار
بمنزلة العرائس المارة منها والمسحة احكاما منصوصة او مستنبطة فعلم مما ذكرنا ان ليس في كلام الم
سوى الحال وكذا الابد لين يكون له مجلس آخر لا يفضل فيه الاباذنه وهو في هذا القصر المجمل
اذ لا يمكن الوصول اليه الا بسان المجمل واشار اليه بقوله وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه
والمراد عادة الملوك على انهم اذا اراد والاذن في ذلك المجلس ما مرون برفع الستر عن ما به انتار
اليه بقوله وكشف القناع ولهذه المناسبة سمي المجمل بعد البيان مفسرا من التفسير وهو الكشف فتبين
جميع اقسام الظهور للنظم المحكم والنص صريحا والظاهر والمفسر صريحا ولذلك لابد ان يكون له مجلس آخر غير
ما دون فيه لاحد سواه فيه مقصورات حسانه وهو في هذا القصر المشابه وصرح بذكر
المحل ولابد ان يكون له مجلس اخرى بعضها يدرك الوصول اليه بمجرد الاستبذار وبعضها بصر
ووقف بعد الاستيذان وفي هذا القصر الاول هو الخفي والثاني هو المشكل فيهم جميع اقسام الخفاء
ايضا ولم يتكلم العلامة في هذا المقام وان كان محل البحث الاقدر ما يعلم من مطالع كتابه والم انما
يذكر في شرحه ما ذكر على ما وعد في قوله سوصاعن شرح المواضع التي من لم يحلها بعد اطناب لا يحل له
النظر في ذلك الكتاب ولا يخفى ان كلام العامة في شرحه حيث قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على
محكم هو في غاية الظهور ونص هو دونه وعلى مشابه هو في غاية الخفاء ومجمل هو دونه تصريح بان اقسام
الظهور والخفاء متعلقة بالاحكام وليس الامر كذلك بل بعض اركان القصر وهو الكتاب
وخطاب الرسول عليه السلام عليها واما بالي الاركان الاربعة التي هي الاصول الاربعة المستفادة من عبارته

فلا يحتاج الى شرحها وشرح ما في الالفاظ معلوم من كلامهم في شرحه قال قوله وفصل خطابه اقول
جعله من قبيل عطف الخاص على العام اشارة الى ما مر من ان المراد بالحكمة هو الفعل
قال مرفوعا ايضا ما بين المجمل كالبحر بيانه قال قوله للاعجاز في الكلام الى آخره اقول
البحث المورد الى العلامة والجواب له عنها ليس على سنن الاستقامة اما البحث الاول فما حاصله ان
طرق ما ادة المعنى في المجاز اربع ما عدا ه من الطرق المحققة والمقدرة قوله هذا غير مشروط للمراد ان قادر
على ان ما في سبل القرآن مع كونه بحرا قلت كون المراد بالطرق المحققة والمقدرة طرق المجددين لا طرق
المجددين فان الاعجاز لهم لا للغة قال لا سكت عنه واما البحث الثاني قال بعد طرق الاعجاز لا بنبغي حمل
وقوع كلام من متكلم على طريق ما بلغ من جميع طرق مزيحة له واما الجواب عن الاول فما عرفت
بجوامع الكلم وبخصصه بما يدل على عجز الغير من المجددين وكونه سلم اولا فالاجود ان لا يدعيه
وهو الاعجاز في الكلام ثم اعترض عليه وقال اعجب له بعد سوء ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى
وكلام الم متمسكا بوقوع الاعجاز لا يكون مستقيما واما الجواب عن الثاني فان الاعجاز اذا لم يكن
للبشر فلا يكن لسلم الاسلام ايضا ولا يكون الجواب عن طرفه بل الجواب ان الم قصد الاعجاز بما
في شرحه انه ما ادة المعنى بطرق هو ابلغ من طرق المجددين فله سؤال عليه وله احتياج الى تكلف
جواب وما ذكر في المفتاح وبهاية الاعجاز لا يدل ان لا يمكن لبشر ما دة المعنى بطرق يكون ابلغ من
طرق من تحدى بكلامه قال قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين اقول
رتب الكلام على مقدمة في تعريف العلم وموضوعه وعلى قسم في الادلة الاربعة وعلى قسم آخر في الاحكام
ثم قال اولا بحثي العنان عن عرضها والبحث المقصود في الكتاب لزم ان الادلة كيف يوصل الى تلك
الاحكام ومعرفة الادلة والاحكام واقسامها انما من عرضيات هذا المقصود لا انها من المقصود
في هذا الفن بالقصد الاول فالصواب ان يقال المبحوث عنه في هذا الكتاب اما ان يكون مقصودا
بالقصد الاول اوله مدخل في المقصود بالقصد الاول اولا ولكن يتوقف عليه الشروع فيه والاول المقدمة
والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة واقسامها وايصالها الى الاحكام او عن الاحكام واقسامها وتنبيها
على الادلة والاول الاول والثاني الثاني وكلا القسمين يتضمن البحث عما له مدخل في المقاصد وعن المقاصد
غير لن في احدهما انتقال من الادلة الى الاحكام وفي الآخر بالعكس على ان قول لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او له مدخل

عن الاسماء ينبغي ان يكتب بعد قوله
الخفي بن

فيه بان يقال ان اراد بمقاصد الفن المقاصد بالقصد الاول والكافل بهم ان بحث الادلة واله احكام مقصود
بالقصد الاول ونزاد له المقاصد مطلقا شامل للقصد الاول والثاني فلا يلزم ان المقدمة ليست من
المقاصد ثم ان قول العامة والم قدم الاضافي نظرا الى المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ
في تعريف اللقبي فان قدم لقصور امكن وكرع في اللقبي كما قال الم هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه والاصح الى اراده قصور مانع في اللقبي وقارع في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب
لا يخفى عن ضعف ظاهر فان الفقه بعد ان نفس من في الاضافي او اللقبي لا يحتاج الى تفسيره من
اخرى قال ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا الى آخره اقول لا احتياج الى احد قوله باعتبار المضاف
فان خصص المضاف بالمضاف اليه لا يجوز ان يكون باعتبار شيء آخر سوى المضاف فان دليل
المسئلة لا يخصص بها من حيث انه ملكها وعرض فان معناه بلاحظ عند الاضافة وهذا ظاهر ضعف ما قال
وقد الحسنة لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره فان الاضافات لا تكون
الا مشتقة او في معناها وكلها معتبر عند الاضافة الى شيء منها لمعنى فيه بلا ريب فلا احتياج الى قيد الحسنة
فمن ذكرها طالب زيادة تصريح بها ومن تركها ذاهب الى انه معلوم من الكلام والاضافة بادنى
ملابسة لا بد طها فانها في الخصوصية ليست باضافة قال فان قلت اسناد الشيء الى الشيء الى آخره
اقول جوابه بعد تسليم ان اسناد الشيء الى الشيء عقلي ولكن اذا كان الاسناد حسيا كما
انه اسناد حسي بحور اولت شعوري ان من نظر الى جدار وادرك اسناد بعض اجزاءه الى بعض وكذا اسناد
السقف عليه ادركه بالنظام بالعقل من غير ان ينظر فيه بعد نزع العقل من المحسوس صورته
وذلك الامر المنزع مجرد عن الخارج عقلي ولا نسلم عدم دخول اسناد الفعل الى المصدر في العقل على المصدر
سفر الم لا هو انضمامي من قبيل ترتب الحكم على دليله على ما يعلم فيما بعد قال والحق ان ترتب
الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للاسناد العقلي الى آخره اقول اتتاح المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية
على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وما اشبه ذلك ليس بخارج عن ابتناء الحكم على دليله لان
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والعلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية
بلا ريب وكذلك العلم بوجود العلل من حيث انها علل المعلولات يستدعي العلم بوجود
تلك المعلولات والمحوج الكلام من اللزوم المعنى المجازي للمعنى الحقيقي علما ولهذا يفسرونه باطلاق الملزوم واراده اللازم

فالحقيقة في زعمه دليل على المجاز وهو مترتب عليه واما الفعل والمصدر فلا شك ان العلم بمعنى المصدر
يستلزم العلم بمعنى الفعل فهو دليله قال قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي الخ اقول
ظاهر كلام الم لا يدل الا على ان التعريف لو كان للماهيات الحقيقية فحقيقي ولو كان للماهيات الاعتبارية
فاسمي والاعتبارية ليس معناها ان لا يكون لها حقيقة في الخارج فهل يسمى ما يكون له حقيقة في الخارج
ايضا لان قوله كما ركبنا شيئا من امور هي اجزاء باعتبار تركيبها لا يقتضي عدم ذلك في الخارج لكن
ما لم يعتبر وجود حقيقته هو الاسمي وما اعتبر وجود حقيقته هو الحقيقي وقد يعتبر معه وجود حقيقة فوقها
فيكون تعريفا حقيقيا ولا وجود لها وقد يكون تعريفا ولا وجود فيما ذكر العلامة عدول عن ظاهر كلام
الم قال قوله وشرط لكلا التعريفين الخ اقول قال الشارح العلامة في آخر بحث الكلام وبعضهم
اخذ من ان عكس الاثبات ينفي بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود قال والحاصل واحد وهو
ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها وفيه نظر فان المقدمة المذكورة لا تدل على ان الحد جامع
لافراد المحدود كلها باحدى الدلالات الثلث ولا يدل على كل الا قول العامل كل ما صدق عليه
المحدود صدق عليه الحد وليس بينهما ملازمة في الخارج لانه على تقديره واذا صدق احدهما لزم
صدق الآخر لانه على تقدير ان يصدق كل ما انتفى عنه الحد انتفى عنه المحدود لو لم يصدق كل ما صدق
عليه المحدود صدق عليه الحد لزم انتفاء الحد عن بعض ما صدق عليه المحدود فيكون ذلك البعض انتفى
عنه الحد وصدق عليه المحدود وهو نافي صدق كلما انتفى عنه الحد انتفى عنه المحدود قال
ولا شك ان تعريف الاصل اسمي الخ اقول قوله وهذا لا دخل له في فساد التعريف انما يسلم انه وهم
ان لم يحث قال والتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد بحيث عدم اطراده مسامحا في كونه تعريفا اسميا فقال
لان عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره وهذا اعجب من ذكر الوهم لان المفهوم من كلامه على ما وهم انه جعل
عدم الاطراد مسامحا في كونه تعريفا اسميا والتعليل الذي ذكره انما هو لنفي كونه حقيقيا لم يطرد سواء كان اسميا او غيره
وابى بهذا منه وليس للامر كما وهم بل معنى قوله بهذا على ان الاطراد عبارة عن ان يكون الحد بحيث كلما صدق
صدق المحدود اي اذا كان الطرد ما ذكره فالتعريف المذكور ليس بمطرد وقوله لا شك ان تعريف الاصل
اسمي كلام منه فروع قوله التعريف اما حقيقي او اسمي لا تعلق بهذا به وقوله ومعنى البحث من وجوه
اذ المتبادر من كل وجه من وجوه البحث الاول فان تعلق مراده المحشي بالتعريف اراده موقوف على ان يستلزم معرفة

وكلامه اعتمد على قوله والكلام لا حاصل له ما لم يعلم ان المراد بالتعريف الحقيقي ما يكون له وجود في الخارج

ذلك الشي وما نقل من ان في كتب اللغة تعريفا للالفاظ بما هو اعم منها على تقدير صحته لعدم وجدان
مراده في لفظ المطلوب تعريفه او لغرض فغير لازم عليه والتعريف بالاعم يكون تعريفا للاعم من المطلوب
تعريفه لا له وبالاخص يكون تعريفا للاخص فلا تعدد الامر بين في اللام بحسب الغرض وفي الاخص
نشر بعض افراده منه فافهم وقولهم التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم لا يدل على جواز
التعريف بالناقص والتمييز بين شيئين فقط من غير بيان ان الشيء هو فرق بينهما لا تعريف
احدهما بالآخر وسلمنا تعريف الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج لا نسلم ادعاءه لفهومي صح
الم يشاركه لعدم تميز الاصل ولا افرع عما يساويه ولا الناس الاصل بالفرع اصلا حتى يحتاج
الى الاساس بينهما وانما الحاجة بالتعريف للاصل لتميزه عما يلتبس به واما في الثالث فان علم لما علم ان
الاصل ما ينبني عليه غيره وان المبنى هي الحسيات حسي كالمشي والسرقة وفروعها على اصلها ظهر ان بعض
الاقسام الخمسة لا يسمى اصلا لعدم حصقه اذ لا يبنى السرير على شيء من الخمسة المذكورة، حسا المشي والاجارة
بعضها على بعض او المشي والسرقة على اصولها وهذا من السر الذي لا يدركه كون صحة النحو منسوبة
الى النحاة فما في عامة العلماء لحن يقصده واما في الثالث فان علم بعد معرفة ان المراد بالاصل
ما هو سهل الدفاعة لاصالة امكان الاعتبار عدم ليست من الاصالة المجعولة وكون الحفنة اصلا
للاستاذ العقل الذي للحي عليه فعدمناه واما في الرابع فسمي كون الامور المعلومة اصلا للمنكر
لانها ليست دليل المنكر وانما هي مادة لاجاله والمنكر ليس مستدلا عليها واما هي اصل لا النتيجة كونها
دليلها ولما كان المنكر هو الذي وجد وزعمها وحال فيها فعد سمي هو اصلا ولا يلزمه بعض
على المصنف لان لا يكون اصلا حقيقة على ان لم يذكر على ان المادة تصلح لان تطلق عليها الا انه لم يذكره
لما لا يصلح لان تطلق لامكان مناقشة فيها بان يقال ان اصل السرير الحسي وان امكن
دفعه بان السرير ليس مبنيا على الحشب بل الحشب بعضه مبني على البعض قال قوله والفقه
بعمل للمكلف بوجه من الخ اقول قوله يجوز ان يراد به العبد نفسه لان اكثر الاعمال متعلقة
باعمال البدن نقول انه على تقدير ان يوقف العبد بدنه وهذا مما لا يتكلم عليه فان العارف ليس الا
النفس وان اراد به المجموع من البدن والنفس وسائر آلاته والخارج فتطويل من غير
طائل لان العارف ليس الا النفس وكذا ان اراد معرفة النفس البدن بما هو وما عليها لان البدن ليس

ولا علة مع تطويل وتقدير موضوع الاصل وارجاع ضمير من المونث الى البدن حيث الذكر وقال
الم المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فعال السابع العلامة والتيقظ الجازم بمعنى قوله عن دليل
مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وهذا الكلام بعد عن الاوصاف اذ لا شك ان ادراك
شخص يتوجه الى ادراكه فاما ان يكون عن ادراك سابق له يذكر عند التوجه الى ادراكه
او بكسب ذلك في الحال اما عن امارة وعلامة له المعلومة له اولا او تعريف آخر له وايا ما كان
فلا بد له من دليل والا فادراكه لا يكون الا مرة حربي من الجزئيات واما انه ان حربي فلا الا بامر آخر
هو السمي دليلا وبخصمه ان الجزئي من حيث هو عبارة عن الماهية المشخصة في الخارج بشخص وهذا
مفهوم كلي يتناول كل جزئي واما هذا الجزئي فهو الماهية المشخصة بعينه تعرفه من حيث بشخص
ماهيته بهذه وهي بعينه الخصوصة لا يكون الا بدليل واما معرفته من حيث شخصها بعين ما فليست
معرفة لهذا الجزئي قال وجوابه ان الماء عليه فعل الواجب جعل ترك الحرام بمعنى كف
عنه عند تهيئ الاسباب ومعلوم ان النفس اليه فعلا ولا جل ذلك صح ترتب الثواب عليه ويرد عليه
ترك الواجب حيث تعاقب عليه وان لم يصور فيه كف النفس عن الفعل والجواب عنه ظاهر فان
الواجب لو كان مذكورا حال الترك فيه كف النفس عن الفعل والا فلا عقاب عليه لقوله عليه
رفع عن امتي الخطأ والنسيان قال اقول انا ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك
الخ اقول ليس الوجوب طلب الفعل والترك حتى يوجد في الجواز الذي تنابذ عدمها ولا
الحرمة منع الفعل مقابل الوجوب طلب الفعل حتى منع الترك والحرمة منع الفعل حتى
يطلب تركه والجواز المقابل للوجوب ينبغي ان يكون عبارة عن عدم طلب الفعل حتى
يسع عن تركه والمقابل للحرمة ينبغي ان يكون عدم منع الفعل حتى يطلب تركه ولا يستقيم
على هذا التفسير للجواز في الوجه الرابع في ما ذكره الم على ما لا يعلم اذ تول ضروع اقصح والمقابل
بسهما دخول اندفع في احدهما في الآخر يعلم انه لم يكن قصد الم المقابل للجواز بالوجوب والحرمة
بل اراد عدم المنع عن الفعل وان عم الوجوب على هذا الوصف فلا جل هذا قال على سبيل
العموم فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب كذلك ما لم يخصص من
الجواز ما كان الوجوب فعل وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها والعلامة لما حمله على ما فهمه

وصح منها سوا لا وجوبا بالانعكاس التداخل غير مرضي لانا نقول وكذا سدود الاقسام على ان الوجه
الرابع غير مرضي عندالم واكى ان الم انما لم تحمله على ما تقابل الوجوب للزوم ان يكون ترك الواجب
وفعل الحرام جائزا وهذا محال لانه تكليف جازله ان تحمله على علم منع الفعل والترك ضي يلزم
ان لا يكون فعل الواجب وترك الحرام والمكروه محرما جائزين وهذا ايضا محال قال
الثالث لم يحرم عليها في الوجه الخامس لم احول ان اراد بالمنع ما قابل على المكروه كراميه
التحريم فلا اصباح الى هذا الكلام فان الم قد صرح بذلك ولن اراد انه لا عقاب عليه ولكن منع عنه
مجرد دعوى لا يوجد منه وحرمان الشفاعة الم على ما فعله اشد من عقاب بالنار ومتى ما يكون
لمن يستحق العقاب وهذا البحث من تتمات البحث الثاني قال البحث الرابع احول
قوله ليس المراد معرفة ماهيتها وما عليها تصورها ان اراد به انه ليس هذا فقط فصحاح الى هذا القيد
وان اراده ان هذا ليس جزء الفعه فممنوع فان التصديق بان الايمان واجب مثلا فرع عن معرفه انه
ما هو فعل النفس اولا معرفه ثم معرفه انه واجب عليها وقول الشارح العلامه باحكام الوجدانيات
من الوجوب ونحو مدرك بالدليل وسوتها في نفس الامر بالوجدان منزل الى ان المعرفه تحاله يكون
الا بدليل على ما ذكر مع الم علم ان المراد بمعرفه ماهيتها وما عليها معرفه ماهيته عن الدليل سوى الاحكام
فان الاعتقاديات سوتها في نفس الامر مدرك بالوجدان والعلمات سوتها في نفس الامر مدرك
بالحس لا شي ما قلنا لان معرفه ماهيه الايمان انما علم بالدليل وكذا ماهيه سائر العلمات والاعمال
الشرعيه سوى الاعتقاديات مدركه بالحس ويمكن ان يقال على قول الم والباقي لا ثواب على فعله ولا
عقاب على تركه عاما ما لباقي يدخل المندوب وفعل المباح وتركه وفعل المكروه كراميه تنزيه وتركه
انه ورد في الحديث في المباح لئن الرجل اذا وضع شهوته في حلال يوجر له كما اذا وضعها في حرام يعاقب عليه
والعقاب عنه ان قصده الحلال المتوقف عن الحرام امر آخر سوى ابيح له مندوب اليه فيثاب به لا بد لذلك
الامر المباح ولذلك لم يقصد المعنى المذكور بل قصد مجرد اتيان شهوته لانتاج علمه فاعلم وعلم منه
انه لو كان له في ترك المكروه كراميه تنزيه قصد صالح وهو علم وقوعه فيما لا خير فيه يوجر عليه لتعلم
عليه الم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله عليه الم من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه قال
قوله وقبل العلم الى آخره احول قوله والحكم يطلق ما توقف على اسناد امر اجزاى نسبته اليه

بالايجاب او السلب وقوله وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبه واقعه او ليست بواقعه راجعان الى
التصديق وليس بهما سوى اعتبار الحكم القائم للنسبه او انتزاعها او ادراك ان النسبه واقعه او ليست بواقعه
مع المعنى الاول عن كونه تصديقا اذ ليس المراد ان يكون النسبه دائرة بين الايجاب والسلب فان ذلك
ليس بحكم في العرف وانما هو نسبة والحكم ما حصل مما حكم بالايجاب او السلب وعن التصديق وعن ادراك ان النسبه
واقعه او ليست بواقعه اذ لا معنى للانتزاع النفس او انتزاعها الا ادراك وقوله وهو ليس بمراد منها لم يكن
بحسب الكاتب وكلام في غايه الانحراف عن الحق فضوله بل المراد النسبه التامه من الامور التي العلم بها تصديق
وتصورها تصور بما فيه وذلك لانه ان اراد بالنسبه التامه نسبه المسند الى المسند اليه من غير ان يدرك بينهما عمل
بالايجاب او السلب فلا يتم ان العلم بها تصديق وان اراد بها الحمل بالايجاب او السلب فهو تصديق فالعلم
به علم بالتصديق والذي يظهر ان العضد الى نفهم بها سوق شي لشي او سلبه عنه فهو تصديق اصطلاحي
سواء ادرك الملاحظ له ان النسبه واقعه او ليست بواقعه اولا واذا ادرك ان بينهما واقعه او ليست
بواقعه على وفاق ما نفهم من ذلك التصديق وهو تصديق لغوي والمراد بالعلم المأخوذ في التعريف هو بهذا
وبالتصديق المراد من الحكم الاول وقوله والمحقق على ان الكل انما يبس مراده والا لكان ذكر الشريعه
والعقليه تكرارا لانكل في ضعف دليله فان خاطب الله لا يلزم ان يكون شرعيا عقليا البته اي متوقفا
على الشرع متعلقا به كيفيه العمل لا بواسطه البته حتى يكون القيدان تكرارا لم ان كون المراد بالحكم
مصطلح الاصول اشد تسارعا الى الافهام واقرب المحامل وكون المصنف بصدد على خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير بعدا عن التكلف اول منه في كونه حاملا على مصطلح المنطق واما
التصنيف فانما كان يلزم على تقدير ان يراد بالشرعي ما ورد به الشرع فانح بحث حصول وجوب الايمان
وما شبهه في النفه وليس منه فليس هذا الكلام منه الا دعوى مجرد على انه لم يخرج ما هو مهم في هذا
التعريف من الحكم هذا المعنى المصطلح لهم بل قال وان اريد لكان ولا سلم انه على هذا التقدير لا بد من تلك
القيود وقوله ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه
لان سوق الشرع موقوف على الايمان بوجوه الدليل وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه الم
بدلاله معجزاته فلو توقف شي من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور مدخول فيه بانه ان اراد بالمقدمه
الاول ان الاحكام الشرعيه لا يتسلى الا على من آمن بتلك الاصول فممنوع على انه مخالف لمذهبه ان الكفار

يحاطون بالشرايع وان لم يومنوا سلك الاصول وان اراد بها كونها ان يكون لها سند وحجة على من اقر بوجود البارى
وعلمه وقدرته وكلامه وصدق النبى عليه السلم فى سوى ذلك فهم لكن لا نم لزوم الدور فى حجيتها بتوقفه
على الايمان سلك المسائل الاصولية لا انفسها والمسائل الاصولية او الايمان بها موقوفة على حكم الشرع لا
حجيته واعلم ان هذا المنع للدور بعد التسليم لكون وجوب الايمان والايمان واحدا والذى اشار اليه بقوله
لقائل ان يقول على الفرق بينهما وبالجملة فهو اعتراض على ما نصوا من كلامهم اذ قصدهم على ما اراده وسرده لهم
لما قال ان حجية الشرع موقوفة على تلك الاحوال الى وجوب الايمان ووجوب تصديق النبى عليه السلم
واما لهما فان الشرع انما يكون حجة فلو توقف حجيته على الشرع لتوقف على حجيته فان وجوب الايمان
وما يتعلق بالشرع انما يثبت اذا كان حجة ولا معنى للزوم الدور الا هذا وهذا قول فى غاية الصحة والسداد
وان غاية العلامة وصوله كما هو المذهب عندهم ايضا غير مرضى لان الم لم يبين توقفهم الا على مذهبهم لا
على قول الذاهبين مذهبه وقول الم ثم الشرعى اما نظرى واما عملى ويعنى بالنظرى ان يتعلق به كيفية عمل
ولكن بواسطة كون الاجماع حجة فانه لا يتوقف كيفية العمل الا بواسطة مقدمة وهى ان يقال هذا
الحكم ثابت بالاجماع وكل ما هو كذا فهو كذا ينتج هذا ما نظرى لا يتعلق بكيفية عمل صح رد عليه ما اورده من ان الحكم المتوسط
لا تشمل النظرى وهذا ايضا من فضل اورده الا عتراض على نفسه فتامل قال قوله ولا نسلم انه
مكررا الخ اقول لا كلوا اما ان يكون زيادة ان الحاجب قوله بالاستدلال للاحتراز عن العلم المقلد
كما نسبه الم او للاحتراز عن علم جبريل والرسول عليهما السلم وايا ما كان فعدوله عن ادلتها التفصيلية
مع عنه فكيف ذكر مكررا وكونه اعتذر عن تكراره بانه صرح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون
الاحتراز فكل ذلك وهم منه اذ قوله من ادلتها التفصيلية تدل على تلك القيود بالمطابقة ولو اريد
التصريح بما قال فهو عين التكرار فى غير محله قال قوله ولما عرف الفقه الى آخره اقول
كون المذكور فى كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريفا للحكم المتعارف
بين الاصوليين لا بأس فى كونه تعريفا للحكم الماخوذ فى تعريف الفقه بل الانسب ان يكون هو المراد اذ
البحث فى اصول الفقه وبسببه الى الم ان الشرعى قيد زايد على خطاب الله فقد وقع البحث فيه بينهم انه
خطاب الم فيما ذكروه وما الموجب لهذا التعريف عن بعض الاشاعرة وقال كل ذلك لعدم لصحة
بحثهم وكون هذا التعريف منقولا عن الاشعرى لا يستدعى نصوصيته بل نقل واحد فضلا عن الكافة كونه

منقولا من الاشاعرة وقوله وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد
والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس متعلق الخطاب بالافعال
فى صور البعض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر مردود بانه ان اريد بقوله من حيث هو فعل
المكلف ان يكون التكليف فى الفعل معتبرا فالخطاب المتعلق بالاباحة يخرج منه وان اريد به كونه
الفاعل مكلفا فلا سلم ان المخاطبين بقوله تعالى خلقكم وما تعملون مكلفون واعمالهم افعال المكلفين
وهم فى هذه الحالة مكلفون بالايمان بان اعمالهم مخلوقة له تعالى وكذا القصص والامثال المنقولة
فى القرآن لم تعقل الا عن المكلفين لان الناس لم يزالوا يتدبرون فى زمان اصلا وقوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة خطاب متعلق بافعال المكلفين وليس مقيدا بسلك الحيثية وبى جنسه كونها افعال
المكلفين فان متعلق الصلوة وهو الزكوة من غير ان تقصد هذه الحيثية ممتثل للخطاب الالهى
والحكم الشرعى بلا شك قال قوله وذهب البعض الخ اقول قوله والمصنف يعمل مع تفسير الخطاب
الوضعى ذكر المانعية الى مانعية النجاسة عن الصلوة تشنيع فى غير محله فان الم فسر الخطاب الوضعى بان
هذا سبب لهذا او شرط لهذا او المانعية فى الحنفية شرطية صح فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة
فلم يهمل سببا قال وذهب الم الى ان الحق زيادة التدارج اقول من منع كون الخطاب
الوضعى حكما وادعى الاصطلاح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فعدا فرع علم كون
الدلوك سببا لوجوب الصلوة وكون الطهارة شرطا لها وامثالها من الفقه اذ الفقه هو
العلم بالاحكام وهذا قول لم يقل به احد ومن البرم كونه حكما وادعى ان المراد من الخطاب التكليفى
اعم من الوضعى وسامحنا له فعد استعمال المجاز فى التعريفات ومن قال بان المراد من التكليفى معناه
والوضعى ايضا بسبب انه يعلم منه ضمنا فقد صح بين الحنفية والمجاز والكل محدود على ان كون الدلوك
سببا للصلوة لا يتضمن وجوبها عندهم بل يستلزم والحق ان الخطاب التكليفى قول الشارع
ما يدل على ان هذا واجب او مندوب او حرام او مباح والوضعى مثل قوله رد اذ هب البيتم فاعلم
ان الخطاب يوجب الصلوة متوضيا ايك واد الم يكن على الطهارة فاعلم ان الصلوة حرم عليك
فالخطاب الوضعى اذن اعلم زيادة تعريف الخطاب التكليفى فيفيهما يعرف ظهر من كلامنا ان عرف
الم فى قوله ان كلام الم لما وجد فى نفس كثيرا كالكلام ونحوه وقول الم المفهوم من الخطاب الوضعى يعلق شئ بشئ

ذكر اولا ان الخطاب اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب
بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك او مانع اعلم ان فهم السيد او المطالع فليس بمسامح به بحيث السيد على
ان المصنف انما ذكر لبيان الفرق بينه وبين التكليفي والفرق لم يكن الا في كون المفهوم فيه تعلق شيء
بشيء لكونه مشاركا للتكليفي في فهم الخطاب منهما هذا وان المفهوم من قول الشارع هذا سبب ذاك
ليس الا تعلق شيء بشيء والخطاب صفة تقوم به وليس مفهوم شيء من احد الكلامين
وقولهم وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم هو التفهيم الذي نسبه الى المصنف بسبب
انه ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي
خطاب الله واما قوله لاطلاق لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي فيلزمه ان الم
يدعي خلافا بين الاشعرية بسبب تعريف بعضهم الحكم وبعضهم الحكم الشرعي بما ذكر وليس الامر كذلك
وهم بل المراد ان من قال الحكم هو ذكروا له بالحكم المعرف المصطلح ومن قال الحكم الشرعي هو ذكر
اراد به بالحكم اسما وان آل امره الى كون المعرف الحكم المصطلح الشرعي فان المصطلح هو الشرعي فيكون
معناه الحكم الشرعي فيلزم التكرار وله ان يراد بالشرعي آتيا ما يوقف عليه الشرع والا سمي لفظ الشرعية
في تعريف الفقه مكررا ويلزم شمول الحد مثل وجوب الايمان وان لم يشمله المحدود قال قوله والحكم
على هذا الى آخره اقول لما توهم العلامة الم يوهم خلافا بين الاشاعرة توهم ان قوله والحكم على هذا
اسما راجع الى آخره المراد الحكم المأخوذ في تعريف الفقه لا الحكم المعرف في قول من قال الحكم الشرعي
خطاب الله الى آخره فعلى هذا الحكم تاليف وان كان في النسخة بالواو فعاطف والا لكان ذكر الشرعية في تعريف
الفقه مكررا لما سبق من ان الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يوقف على
الشرع وهذا الاستدلال اعجب من وصمه للظهور انه لا يلزم التكرار بعد ان ما ورد به خطاب
الشرع اعم مما يوقف على الشرع قال ويرد عليه اشارة الى اعتراضات الخ اقول
توجيه كلام الم ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا الخطاب والجواب الذي نقله الشارح
العلامة عن هذا الاعتراض بانه اريد بالخطاب ما خوطب به بكما اريد بالحكم ما حكم به غير مرضي للشر
الاصحاب في التعريفات عن مثل استعمال المجاز واجب لاخلاله بالتعريف كخلاف الاصطلاح على
استعمال اللفظ في المعنى المجازي الى استعمال الحكم فيما حكم به لانقال مراده الارادة بالحكم المذكور في تعريف

العقه بما حكم به لان ذلك انما من قبيل استعمال الالفاظ المجازية في التعريفات فيلزم على الاشاعرة
وموفه ان الوجوب حكم موقف على موفه الحكم وكيف يكون كونه حكما ليس بخطاب مدرسة عقلية
لكون الخطاب المأخوذ في تعريف الحكم بمعنى ما خوطب به وكذا بان الحكم هو الايجاب والتحريم والاطلاق
على الوجوب والحرمة تسامح لان مثل هذا التسامح في الاصطلاحات والاستعمالات في غير
التعريفات جائز واما في التعريفات فلا يجوز اجراء الحكم بمعنى يشمل الوجوب وامثاله
في تعريف الفقه وكذا الثاني فان مناه على ان الخطاب بالنسبة الى الفعل يسمى وجوبا فان
اراد به التسمية حقيقة فممنوع وان اراد به التسمية مجازا فغير نافع في التعريفات وقول
الشارح العلامة بعد تقرير الاعتراض الثاني والجواب الذي احسن عنه ودفع الم لانظر
بعين ان هذا السؤال لا يأتي على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون
بان الحكم بانه لنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على القول غير مرضي لانه
اعني وجوب اداء الحق من ثبت له مسبوق بثبوت الحق في ماله او في ذمته بالارث واما قوله
م لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد اي بهذا اللفظ
مقام المكلفين لاسما التعلق بالافعال فغير خاف ضعفه اذ المراد بالتعلق بفعله وجوب
اداء الحق عليه والمال انما يؤدى عنه لعجزه عن الاداء لان سؤال الحق عليه ولاجل ذلك يؤدى من
ماله وفعل المال اذا كان ناشئا عن فعله تعلق الخطاب لا يكون الا بفعله وهو ان لم يكن مكلفا فعبده
وقوله وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية صوابا عن الاعتراض الثاني ايضا مردود فانهما
حكمان لا يعرفان الا بالشرع فكيف لا يكونان شرعيين وهو قابل بان يكون المراد به ما ورد به
الشرع او مخالفا هو المعتبر فيهما لا انقال ليس الامر اذ المذكور ليس خطابا بالاقتضاء ولا بالتخيير لانا نقول
ما ورد به الشرع وان كان وجوب امر فعله واجبه وان كان جواز امر فعله جائزة وما كان
موافقته واجبة فمخالفته حرام وما كانت جائزة فمخالفته جائزة فلا يخرجان عن الاقتضاء والتخيير بين
شيئين فكونهما جاريين على تقدير ارادة استعمال الامر الاعم من الحكم وعلى تقدير ارادة المصطلح
ايضا منه فلا يكونان من العوارض لاكثر مسائله صحيح هذا اولا وفيه ذلك واما كون الموافقة والمخالفة
مدركين بالعقل فلا ينافي شرعيتهما بعد ان لم يعلما اولا الا بالشرع وكذا سائر الشرعيات مثل الوجوب

والحجر وكم مما يدرك اولا بالشرع وان كان المدرك هو العقل فانه هو الآلة للادراك وقوله ومعنى كون صلوة مندوبة الخ نشر اى ان فعل الصبى المندوب عبارة عن امر الولى المندوب وصحته من وقوله بعد تقوى جواب سؤال عن الاعتراض الثالث ولا يخفى عليك ان السؤال وارد مما سبب بالكتاب والاجماع ايضا خطاب الله لقوله تعالى وما يسقط من الهوى ان هو الا وحى يوحى غرابة لاسلم فى الصلوة وبيان الاجماع وهو اجماع الائمة المجتهدين لابد من ان يكون لدليل حتى من الكتاب او السنة او القياس هو الجامع للادلة وان لم يكن الدليل ظاهرا وقوله ولعاقل ان يقول بعد ذكر الاعتراض الرابع والخامس يلزم وجوابه عنهما بمنع كون مثل الاجماع محمة عرفا داخل فى الحكم المصطلح فان معناه الاجماع يوجب ما اجمع عليه بالمطابقة فليس معنى الحجة الا يجاب ما نحن فيه لما يتضمن على ما ذكر فى قوله والجواب ع لا يخرج بقيد العلمية بعد ذكر الم ان الحكم الشرعى اما يطلب او على وعلى كل ما قلنا ان المطلوب بذلك ما لا يتعلق به العمل به الا بواسطة والعملى ما يتعلق به بلا واسطة ظاهر الفساد عندكل بوجوه بقيد العلمية ع قوله ويمكن ان يقال الخ اقول الاجماع اجماع اراد المجتهدين واجماعهم ليس بما يتضمن او يخبر فيه فانه لا يصح لهم تعليد بعضهم بعضا فان ادى راى الجميع الى حكم واحد حصل الاجماع والا فلا فلا يدخل جواز الاجماع تحت الحكم فان زيدا لوضع ووجوب العباس اذا اريد بالافعال فى تعريف الحكم ما يعم الجوارح مثل كون الاجماع محمة حيث قيل ان معناه المطابق وجوب العمل به فى دخولها فى الحكم وعدمها بالعلمية اذ المراد بهذا العمل فعل الجوارح حاشية قوله والسر فيه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اقول الشارح العلامة جعل معنى تفسير الاشارع الشرعية ما ورد به خطاب الشرع يعنى قول القائل منى ما لا يدرك الا الخطاب الشارع مستدلا بقوله اذ لا مجال للعقل فى درك الاحكام ثم قال فلو كان خطاب الشارع تفسيرا للحكم على ما زعم لم لا الحكم الشرعى لكان ذكر الشرعى تكرارا البتة اى بعد فرض وهذا جار منه على سنته فى تصوير الكلام على غير مقتضاه والاعتراض على ما صور بصورة لا من اليس عند ذى الحجى الفرق بين المقدمتين المذكورتين وكون ما ورد به خطاب الشرع اعم مما لا يدرك لولا خطاب الشارع من وجه واخص من وجه ان اردنا بما ورد بمعنى اعم من الخطاب جواز ان يكون ما ورد به خطاب الشرع مدركا لولاه ايضا وان يكون مما لا يدرك الا خطاب الشرع غير وارد به خطاب الشرع

كالعلوم المكنونة فى علمه من المفاتيح التى لا يعلمها الا الله تعالى وغيرها مما اختص الله تعالى بعلمه فان احد بمعنى الخطاب فالاول اعم من الكل مطلقا لشموله لوجوب الايمان على ما عرف على انه لو صح ما قال لكان ذكر الشرعى تكرارا وان كان خطاب الله الخ بيان للحكم الشرعى ان احد المعرف فى تعريف الفقه وانما لا يلزم التكرار على ذلك التقدير ان اخذ الحكم الذى بمعنى السابع اول آخر فى تعريفه فى كلامه تسامح واضح لم يقل الم انه تعريف للحكم وليس تعريف الحكم الشرعى غايته الامر فيه على ما وهمه انه قال ان كان هذا تعريفا للحكم الشرعى فالحكم المتحد فى تعريف الفقه ليس هذا بل السابع اول آخر قوله لئلا يحال للعقل فى درك الاحكام ان اراد به العلمية فهو والا يلزم منه ان يحال المقلد متمكن فى المعنى وان اراد به مطلقا فممنوع فان قوله لئلا يحال للعقل فى درك الاحكام كالم يدعى معقولا ولا شبهة بنص كيف واصول الدين علما بالعقل وفهم فيها وسائل تسعون فى اثباتها بالدلايل العقلية حاشية قوله فصل تعرض لبيان تعريف الفقه الى آخره

اقول الشارح العلامة جعل التواضع والجود واضدادها من الملكات والاخلاق النفسانية ولم يجعلها من العلمية والحال ان الشرع وارد على العمل بما حسن منها وترك العمل بما قبح منها لان يجعل ما حسن لها ملكة ولا يجعل لها بل المامور بالتواضع اما نال شرفا ان لو لم يكن ملكة له لكسر بها نفسه التى هى من جملة التى اعدى عدوه ومخلوقه لمعاداته لله كما روى عنه تعالى انه قال لداود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها خلقت لمعاداتى وكما ورد فى الحديث ما معناه ان افضل الصدقة ما صدق وانت شحيح تحمل ما مل العنى وخاف الفقر فكان الشارع العلامة لم يطلع الى منع الاسرار اذ هى ان الشارع لم يعرفوا هذه المعانى واذا لم تعرف هذه الامور المامور بها عملات والاخلاق والملكات المندوب اليها مثل الرضى والتوكل وحضور القلب والزهد التى ليس لها فى الظاهر مظاهر وجوده وافعال ظاهرة وهى التى انسار الم اولا الى كونها من الوجدانيات بمعنى انه هو الذى نسى ما له الم او ذهل عنه ان منع اهمال وليست باظلاق حاشية قوله ولا يراد المصطلح من الشافعى الخ اقول لما بين الشارح رد الم قيد الامام فى المحصول اجاب عنه بقوله ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها صالحا ولا التعبير بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم وليس فى كلامه سوى قوله فلا يكون القيد المخرج لها صالحا متعلق بكلام الم على انه اجنبى عنه ولا ينفع جوابا لان مراده انه لا يراد

ذلك م

قاله

بالاحكام الشرعيه البعض مطلقا حتى يشمل الاقل وح لا يدخل العالم بمسئله او مسئلتين سواء
كانت من ضروريات الدين او غيرها بل العالم بمائه مسئله من الغرائب في زمن الفقهاء ولا
العلم بها في الفقه واذا كان كذلك فيكون القيد المذكور لاخراج العلم بالمسئله او المسئلتين
من حد الفقه صاعا لا محالة لكونه اخراج ما لم يدخل لولاه فان قيل مراد الشارح العلامة
انها لا تعد مها سبب ان غير الفقه بعلمه تقليدا وقد صرح هو نفسه بان الاحكام التي حصولها
بالنظر والاستدلال يسمى فقها فوجه كلام الم ان اراد انه تخرج بهذا القيد مثل وجوب الصلوة
والصوم على ان يكون فقها ما لعدم ضابع لما ذكر ان الفقه عبارة عن معرفة جميع الاحكام
وان اراد انه لا تعد من ملك الاحكام وان علم من ادلته فلا وجه له لكنه لم يعرض للشراح الى تقاربه
بعد حال وهو ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الخ اقول يعني قول الم ان الاحكام المحدد
في تدوين الفقه اما ان يراد بها كلها اي كل الاحكام الخمسة بان يكون مستحضرة باجمعها للفقيه
ونعني به كونها داخلة تحت ضوابط حاضرة لها يكون احكام الجميع معلومة له او كل واحد منها
ونعني به عدم انحصارها في ضوابط حتى يحتاج الى معرفة كل واحد منها على حدة فكانه قال المراد
بالاحكام اما ان يكون كلها او بعضها والقسم الاول ومعالذي يريده به كلتيهما اما ان
يريد به الكل جميعا لدخوله في الضوابط المحصورة الممكنة الضبط او كل واحد لعدم الدخول
تحت الضوابط المحصورة حاضرة لها والاول غير جائز لامرين احدهما عدم امكان ضبط الحوادث
حصرا في نفسها لاحد والثاني عدم انضباط الضابط الحاصر لها مع كثرتها وعدم انضباطها في نفسها
والثاني غير جائز لثبوت الاول كما ادرى وان كان الدليلان المذكوران للقسم الاول ايضا دليلين له
وهذا الدليل دليل للقسم الاول فافهم واذا عرفت ما قلناه بان لك وهما يقول الشارح العلامة
في بحثه في هذا المقام ان معرفة الاحكام جميعها يستلزم معرفة كل واحد منها وبالعكس
وقوله وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث
لا ينافي ذلك ان اراد بكونه اعم العموم المصطلح في قوله اعم تشامل لان من قال انه لا يريد بالاحكام
الجميع ولا كل واحد كيف يدعي ان الاول اعم من الثاني فلا فائدة لنفي الخاص بعد نفي العام وان
اراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيها قوله والظاهر ان قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية

والآتية ولكل واحد منها يقع ويدخل في الوجود على التفصيل فمما لا اصل له ولا صحة اذ ليست معرفة كل
واحد على هذا التقدير الا ملكة المعرفة وليست سوى التهيؤ الذي اشار المحقق الى عدم جواز ارادته
من العلم فعد غرفا كما قصد الم آنفا وقوله رده الم بارتقاء وجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم الخ مدفوع
بانه يستدعي عدم كون بعض الفقهاء المجتهدين عالما بمسئله عدم كونه بحيث يعلم بالاجتهاد وحكم كل
واحد من الحوادث ووجود الموانع ايضا منافي كونه بتلك الحيثية ان كانت من الموانع التي يمنع الاجتهاد
وان كانت غير ذلك فلا صير كلام الم فيمن لم يدر من جملة الدهر ولم يكن له هذا الموانع وكذا معارضته
الوهم العقل ومشاكلته الحق الباطل ان ظهرت اصاب الصواب وان لم يظهر فيكون من الخطاء
في الاجتهاد عند الله تعالى وذلك ايضا صواب باعتبار وحكم له بذلك فلا يكون من قبيل عدم
تيسر الحكم وكون ما لا نص فيه ولا اجماع غير منافي لان يكون فيه مساغ للاجتهاد ظاهر وحديث
معاذ رضي عنه يدل على الحكم اما بكتاب الله اذا وجد واذا لم يوجد فبالسنة واذا لم يوجد فبالرأي
وهذا لا ينافي في عدم الحكم فيما لا مساغ فيه للرأي وكونه لم يسأل لوضوحه ان ما لا دليل عليه من الكتاب
والسنة ولا مساغ فيه للرأي فلا حكم فيه بل الواجب الرجوع الى الرسول عليه السلام في زمنه او التوقف
وعدم الحكم كما كان لابي حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى وتعريف العلم بملكة العلم وادعاء قصد العرف فيه
امر بعيد فان قولهم فلان يعلم الطب مثلا ليس المراد ان له ملكة يقتدر بها على علم الطب
بل المراد انه عالم بذلك العلم بالفعل ولقائل ان يقول هذا الاعتراض وارد على التعريف المنقول
عن ابي حنيفة سم وان زيد عليه بان يقال لا يجوز ان يكون المراد بما لها وما عليها كلها فلا كل
واحد منه ولا البعض غير المعين منه ولا البعض غير المعين ولا المتهيؤ للعرفه ولا كونه بحيث يعرف
بما قال الم على يوسف الشافعي وهذا ما اشار اليه العلامة عند شرحه يوسف ابي حنيفة في الفقه
والجواب عنه اما كما رسوه بنفس الفقه ما لها وما عليها يعني كل واحد منه ولا يلزم كون
الحوادث غير متناهية لان الحوادث الواردة عليها متناسبة ولا يثبت لا ادري وعدم دراية
ابي حنيفة الدهر لان ما يجوز لها في مثل تلك الحوادث اذا سئلت لم تكن الا قول لا ادري و
التوقف وما يحرم عليها كان القول الذي لم يحققه بحط النفس او لعل انه ليس بحاصل
لكل ما سئل عنه وعلم عند ذلك التوقف وقول لا ادري والكف عن الامر او النهي او الاخبار

عن غير علم وهذا غاية الفقه وهذا لا يبان في الاحكام وان الحكم الشرعي العملي في كل امر وحادثة امر
ترتب عليه ولا يلزم ان يكون ذلك موقوف الفقيه فيما لا يعرف بجواز ان يكون الى حادثة غير الفقيه
ولا يعرف الفقيه حكم ذلك عليه وان عرف ان ما للفقيه ان يقول لا ادري وما عليها ان لا يتكلم ولا
يفتي بما لا يعلم فمسئلة ابو حنيفة حيث لم يدر الدهر لم يعرف حكم من قال لا سكن مسجد المدينة
دهرا وان عرف الفقيه وما عليها في هذه المسئلة عملا وهو الوقوف وعدم الحكم بما لا يعلم فاعلم
ان هذا دقيق قال قوله بل هو العلم الخ اقول شيخنا الشارح على المن يقول الا انه
يدل انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعلم به من الملكة المذكورة يسمى فقهيا واذا علم ثلثة احكام
لا يسمى فقيها ولم يتصف فان الكل في قولهم بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام ومن جمع
محلى باللام التي ليست للعهد فيراد بها الاستغراق المقتضي لشمول الواحد ايضا وقوله
وقيد نزول الوحي بالظهور الخ ليس على ما ينبغي بل المراد به الاشارة الى ان جميع الاحكام
قد دونه به بيان في الوحي ولكن ظهر بعضه وخفي بعضه فعدم معرفته لا يبان في الفقاهة بدليل قوله
ثم لما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه وانصى به لعوبيتهم كانوا عالمين بما ذكر اي بما ظهر به نزول
الاحكام ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم اي المجتهدين الغايبين عن الصحابة فقوله
ان عدم ظهوره للفقيه ليس لعدم البلوغ وانما عدم وصول النازل الى احد غير ما نع من قعاهته
بان يراد البلوغ فعن غير مفهوم من الكلام على ان من شرط الاجتهاد الاحاطة بما يتعلق بالاحكام
من الوحي على ما يعلم من التعريف ايضا لنسبة بالحيثية ومن حيثية كونه عالما جميع الاحكام التي ظهر
نزول الوحي بها اذ علمها بهذه الحيثية لا يكون الا بعد العلم بالوحي النازل لكل حكم وهذا اذا
لم يكن قوله من ادلتها ماخوذة في التعريف فكيف وهو صريح ما ماخوذ فيه فالظهور يراد به ما ظهر به
في الجملة فما ظهر لواحد في الجملة لا يسمى الجاهل به فقيها قوله مع ملكة الاستنباط الخ اقول ذكر العلامة
في الاستنباط وجهين فقال الاول اوجه والحال ان الوجه هو الاول ولا وجه لكنه اصلا لان ذكر ملكة
الاستنباط بعد ذكر العلم بجميع الاحكام التي ظهر نزول الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها ينافيه فقوله
اوجه ما لا وجه قال قوله لا المسائل القياسية الخ اقول السوال الذي ذكر في بقوله
فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها غير متوقف لانه اذا ظهر نزول الوحي بها فيكون مخصص

عليها والمسائل القياسية هي التي لم يظهر نزول الوحي بها وانما خفي في الوحي فاظهره القياس ويلزم ايضا
ان يكون المسائل القياسية احكامها مقطوعا بها وليس كذلك وكذا الجواب بانه مبني على عدم تفسيره بمعنى
ظهور نزول الوحي بالحكم على ما سبق اراد المصنف والذي اراده هو الذي اشار اليه اثر آخر بقوله ويمكن
ان يريد وقوله في بيان الابحاث المذكورة على التعريف الذي اختاره المصنف اولا ان المقصود توقيف الفقيه
المصطلح الى آخره فمحض استبعاد لا يضر اذا كان متعلق بمسائل يتزايد وينتقص بحسب الازمان
والاوقات فلا محيص عن توقيفه الاعلى وجه يشتمل في كل زمان وحين ويؤوب عن ازديادها وانتقاصه
وهذا لا فساد فيه فان اصحاب رسول الله الحفاظ للقرآن كانوا حافظين لما من اول نزول الوحي الى آخره
وان كان يزداد بالنزول وينتقص بالنسخ وكذا الحفاظ للحديث واذا اراد رجل ان يوقف علم
التواريخ للملوك وهم يتجددون وكذا احوالهم يتجدد ولم يمكن له ان يوقفه بما لا يزداد فلا بد له من توقيفه
على وجه يوفي مقصوده ولا شك ان بعض الصحابة كانوا فقهاء وان انعقد الاجماع بعدهم والفقهاء المستنبطين
منهم حين ظهور نزول الوحي بحكم او حكمين فقط ايضا كانوا فقهاء غير مرة وان لم يظهر جميع الاحكام
النازل بها الوحي بعد للوحي فكما ان علم الطب قد يزداد لوجوب التجارب في علاج الامراض وخواص الادوية
وافرادها وطبايع البلدان والاشخاص وغير ذلك فعلم من ضم تجربته الى تجربة من قبله زائد على علم من قبله
هذا وانما ذكروا ورد على توقيف الشافعية ايضا وقوله الخ ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة الخ ايضا غير
وارد للمن قوله لعدم الاجماع في زمانه ان اراد به عدم حجيته فلا يضر لهم لانه لم يتعهد الحجية وان اراد به عدم
انعقاد الاجماع فممنوع بل المؤمنون كلهم لا سيما الفقهاء منهم في زمان النبي عليه السلام كانوا مجمعين بما ظهر به
نزول الوحي ولكن كان الصباح اغنى عن المصباح في زمان يكون هذا القيد باعتبار انه صحيح في زمان
النبي عليه السلام وان لم يكن ملاحظا ويلاحظ فيما بعده في التعريف ولو حمل على انه اريد به والتي انعقد
الاجماع عليها اذا اعتبر حجة فمثل هذا لا يقدح في التعريفات كما لو قيل الطب علم ينتفع براعاته الانسان
في حفظ الصحة وازالة المرض يجب ان يكون لشخص ولد صحيح يحفظها ومرض نزله حتى يصدق على الطب
هذا التعريف وانما يصدق عليه بان يحفظ صحة من كان على الصحة ويزيل مرض من كان به مرض هذا
وان المحقق صرح بان فيه الصحابة بعض منهم في زمن الرسول عليه السلام عبارة عن العلم بكل الاحكام التي
ظهر نزول الوحي بها مع ملكة الاستنباط بقوله ولم يطلق الفقيه الاعلى سبيل المستنبطين منهم وبقوله وعلم المسايل

الاجماعه يشترط الا في زمن رسول الله عليه السلام وقوله والثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسيه خارجا
المآخذ مدفوع بان قوله مع ملكه الاستنباط الصحيح منها ولو لم يكن المسائل المستنبطه من الفقه
لم يذكر قيد الاستنباط المقيد بالصحيح من الادله المذكوره وان اعترضها بحث قوله الى قد
ظهر نزول الوحي بها وكون الفقه لكل مجتهد شامل غير الفقه اجماعا يلزم ولذلك تعالى فقه الشافعيه
فقه المالكيه كما تعالى اصول الحنفيه واصول الشافعيه وحكمه المسالمه وحكمه الفلاسفه وغير ذلك وقوله الرابع
انه اذا اريد بظهور نزول الوحي الخ اجاب مردود بان المراد بالظهور ظهور نزول الوحي به بالحكم في الجمله ولا نم
ان من لم يوف كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابه فعله وان كان من الصحابه والرجوع
في الوقايع الى عائشه رضي الله عنها انما ثبت من الفقه فلزوم الواسطه من الثبت ولزوم الواسطه من السمع
بالسماع منافيه للسماع فيما يختص بحال النساء او كان في امر وقع بينها وبين الرسول عليه السلام لا يعرفها
غيرها الا منها فلا يكون مما ظهر نزول الوحي به قبل الرجوع اليها ولا بعد حذفها ظهورا في الجمله فيما
قصد فيه الاخفاء وان فهم هذا الكلام على ما اريد الم فلا اشكال ولا اضلال والا فالاضلال في الفهم
والاشكال من الوهم والتحقيق ان الاحكام اما ان يكون الوحي بها بادله اولا والنازل به الوحي اما
ان يكون ظاهرا في الجمله نزوله اولا والظاهر نزوله اما ان يكون نزوله بها ظاهرا اولا فالظاهر نزوله لحكم
بعظم ظهور نزوله به انما هي بحث الحكم الموضوع في الوحي الظاهر بالقياس في العلم بالاحكام التي نزل بها
الوحي وظهر نزوله وظهر دلالته عليه مع ملكه الاستنباط فعله الصحابه في رضي الرسول عليه السلام والعلم بها والتي
انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكه الاستنباط الصحيح منها هو الفقه بعد زمنه عليه السلام قال قلت
قوله في التعريف ظهر مطلق فمن اين جاء القيود وجعل هو الاستعمال المجازي في التعريف قلت قوله فالصحابه
في امره عليهم كانوا فيها وقوله والصحابه كانوا عالمين بما ذكر اي بما ظهر نزول الوحي به عندهم ولم يطلق الفقه
الا على المستنبط بالظهور لهم كما قدمنا ولا يحتاج الى الظهور لجميع الصحابه ولا للعلم الا غلب قال
قوله فجوابه اولا مشترك الخ اقول قد علمت ان القياس مظهر بالاستنباط مما استظهر في الوحي فقوله
ما قد ظهر نزول الوحي به لا يشمل والنص والاجماع وان كان امكن ان لا يكون ثبوتها قطعيا بان يكون
باخبار الآحاد لكن قوله ظهر وقوله انعقد البيان عن وقوع الظهور والانعقاد لا عن السماع بها
وذلك لا يفيد الا بعد التيقن والقطع به بنفي الامكان المذكور وقوله لكن يلزم على الآخر الخ غير مرضي لان الفقه

موما ذكر في الحد وكونه قطعيا لقطعية وجوب العمل بالحكم الثابت به اذ لو قطعيته شرعا لم يكن وجوب
العمل بالحكم قطعيا فهذا قطعية عرفت من قطعيته وجوب العمل بالحكم لا قطعية للدليل ناشئة
من نفسه وبالجمله فكونه قطعيا لما ذكر لا يقتضي كون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام
غايته ان يكون علما بالاحكام التي يجب العمل بها والذي معنى قوله او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل لين
اثبات الدليل لذلك الحكم قطعي فان كان الدليل في نفسه ظنيا وما في الواقع لزوم هذا الحكم
المجتهد بالنظر الى هذا الدليل وما يفهم منه لا غير ولا يخفى ان هذا الحكم القطعي وان كان في علم الله
خلافه يحتمل في طريق الدليل مخفي لنا لو كشف لا يكون الحكم هذا مع علمنا بان هذا الحكم يلزم المجتهد
بالنظر الى هذا الدليل وما فهمه منه على ما في الواقع وحمله الذي ذكره لكلام من عدا من بعض المحققين
في شرح المنهاج ضعيف جدا لفالواجب لا يثاب على فعله ويعاقب على تركه وليس المثيب و
المعاقب الا الله فلم يتوجه اليه حكم كيف يجب علينا وكيف يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقوله
لم لا يجوز ان يجب علينا العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فلنا من الموجب فان قال الموجب هو الله قلنا
سب انه حكم الله قطعا وان قال العقل او امر آخر فقط لفظا وما يظن انه حكم الله فهو حكم الله قطعا
فكانه نسي ما ذكر من ان الوجوب هو الايجاب غيرانهما مختلفان بالاضافه الى الفاعل والمفعول
حيث جعل الوجوب قطعيا ولم يقطع بالايجاب قال قوله واصول الفقه ما لسوكان
سان مفهوم اصول الفقه الى آخره في قول ان مع وار القياس في الظهار الحكم وسعر صفه من
العموم الى الخصوص ايضا سلمنا ان القياس لا غير الحكم ولكن نظهر انه علم قال واعترض
عليه بوجوه الخ اقول قوله في السؤال الا هل كالسؤال الا ما فقوله وان كان داوا على السلبه
غير محتاج اليه لانه ليس في قول اصول الفقه الكتاب والسنه والاجماع والقياس نقصان يحتاج
الى التدارك به والجواب لا يعد الا صحيحا كان او فاسدا وان لم يكن محتاجا اليه فلا يكون جوابا عنه
بل الجواب الصحيح ان افاده لا يحصر في تدارك ما فات عنه وما ذكر لا فاده مع آخر وسوى عنه للاقسام
الثلاثه ولو قيل في الباب انه اصل لاسه وان كان فرعا لاسه يصح وافاد في موضع يحتاج الى ذكر مع
واكونه جوابا عن السؤال الذي انما ليس بجيد لان الحكم اما ان يكون مبنيا على القياس اولا وعلى
الاول يكون سببا فرعيا وعلى الثاني لا يكون اصلا فكونه اصلا الصحيح الزامه وللاجل هذا اسند الحكم الى

بالقياس الله فعال هذا الحكم ثابت بالقياس ولا يقال ثبت بالكتاب ولا السنة ولا الاجماع وذلك
لامنع ان يكون فرعا للسنة بسبب انه في الحقيقة مظهر لما ثبت بواحد فصاعدا من تلك الثلثة
مجمعة المعنى في الاصالة نظرا الى الظاهر ثم من حقيقة الامر يعود وان كان داخلا فرعا للسنة راجعا
الى الظاهر والباطن والجواب عن السؤال الثالث ايضا كذلك غير مرضي لان كل ما هو لباقية
كمال وجهه نقصان وما جاز الكمال او قرب منه من افراده اشرف مما دونه من غير شك والسائل
لم يدع لزوم الانتهاء الى الاشرف الافضل ولكن اراد اولوية المستدعى للكتابة وقوعها من العلماء
بل الجواب الصحيح ان المراد المم لم يرد بان الاولوية فقط بل اراد بان القياس فرع للسنة والاولوية
لا تنفي هذا المعنى وكذا الجواب عن السؤال الرابع لان القرب كيف كان تسند الى القياس اولا وعلى
الاول يرد السؤال ولا يرد على الثاني يلزم ان لا يكون القياس اصلا اصلا لعدم امكان الحكم عليه والجواب
الصحيح قبول اصله للحكم بحسب الظاهر وادلا فرعيته للسنة في الحقيقة على ما بيناه غير مرة وفي قوله
وقد يجاب بل ربما يورث تقصانا بان يكون الحكم في الاصل قطعيا وحكمه طنيا تساهل اذ لا حاجة
الى القياس في حكم يعرف في الاصل واذا عرفت منه انفكاك القياس لا يجعله طنيا بل يزيد في قطعيته
بعاضد الدليلين واذا لم يعرف منه فكيف يجعل القطعي طنيا فلا قطعي والشارح العلامة لم يلتفت
الى شرح قول امام الائمة القياس المستنبط من الكتاب الخ فليكلم فيه بما سر الا ان اعلم ان العلم منصوص
في قوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهي الاذى بدليل النساء البينة ومشاركة
الهما في قوله عليه الخطيئة بالخطيئة مثلا بمثل يدا بيد لفقد المماثلة بعد سقوط الجودة شرعا لا يكون الا بالقدر
وهو معلوم بالكيل في المكيلات والوزن في الموزونات للمعنى الذي ذكرناه قال امام الائمة القياس
في الاصل وفي الثاني واما المستنبط من السنة وكقياس ورثة غير من الحيض الخ بلفظ كاف التشبيه
الذي ليس هو في صراحة النظم قال واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظير من غير الزام لما فيه
من جواز ان يقال ليس الامر فيه كذلك بل ورد وطئ ام المزنية ثابتة بقوله تعالى واتهاتنا كلم
بطريق الدلالة اذ الجزئية والبعضية الثابتة في النكاح في الاصل سبب الوطئ الثابتة بالنكاح يستدعي
ثبوتها في الوطئ المحقق بالطريق الاولى وكذا وطئ امته التي وطئها والم لهذا المعنى تبرأ عن الالتزام
وقال فاوردوا النظير واورد قول بل النقض وورد في اتهاتنا من غير اشتراط الوطئ فهذا و

والتمثيلات اما يورد على تقدير ان يكون في الواقع كذا وليس الاعتراض عليه من باب الافاضل
ولكن بناء على لطف كلامه حيث نزل كل واحد من الائمة عليهم السلام منزلته فافهم قال قوله وعلم
اصول الفقه بعد ما نزل الى اصول الفقه اولا على الادلة الاربعة ذكر هنا بدفع
العبارة لئلا يتوهم ان هذا لو ترك له فلا يكون ذكر غير محتاج اليه وكانه اشار بقوله والتوصل
القرب مستفاد من ان السبب الطاهر في السبب القرب الى عدم الاصباح الى ما ذكر في الشرح
من قوله متوصلا قريبا وليس كذلك فان التوصل كما يطلق على القريب وكذا
السبب كما يطلق على البعيد يطلق على القريب ولو كان حملنا على القرب اولى فاختصر في المتن
اعتمادا على فهم الناظر فيه وقصدا للايجاز وبسط في الشرح توضيحا فلا يكون غير محتاج اليه وعلى
وتقابل ان يمنع مدفوع بانه اذا تكلم في لزم علة الاصباح الصوم او البناء على قواعد الخلاف فلا شك
انه يوصل بها الى حكم هذه المسئلة توصلا قريبا وكون نسبة الى الفقه وغيره على السوية لا ينافي
كون التوصل بها الى الفقه قريبا غاية الامر ان يكون الى غيره ايضا قريبا كما ان الكتاب كونه
موصلا الى الفقه قريبا لا ينافي كونه موصلا الى الاشارة والقصص ايضا قريبا قال والقواعد
التي يوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على
مسائل الفقه بالشكل الاول قد يقع المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل
الفقه بالشكل الثاني ايضا خصوصا في المسائل السلبية مثلا الوتر ليس بفرض والسلب ليس
بحرام فانه يستدل على الاول بانه لم يثبت بدليل قطعي وكل فرض ثبت بدليل قطعي وعلى الثاني
بان السلب داخل في المبيح الذي لم يرد عليه محرم وكل حرام ليس كذلك فنقول كل فرض ثابت
بدليل قطعي وكل حرام ليس داخلا في المبيح الذي لم يرد عليه محرم من مسائل اصول الفقه وقد وقع
كبرى في الشكل الثاني والجواب عنه انه ممكن ان يستدل عليها بالشكل الاول ايضا بان يقال الوتر غير
ثابت بدليل قطعي ولا شيء من الغير الثابت بدليل قطعي بفرض وينتج لا شيء من الداخل في المبيح الذي
لم يرد عليه محرم بحرام او الشكل الثاني لما كان انتاجه لرجوعه الى الشكل الاول في الحقيقة مثلا كل
فرض ثابت بدليل قطعي ليس بعكس النقيض كل ما هو ليس ثابت بدليل قطعي ليس بفرض
وهو يستلزم لا شيء مما هو ليس ثابت بدليل قطعي بفرض واذا جعلت هذه كبرى لتلك الصغرى

صار القياس من الشكل الاول واعسر هذا في القياس الثاني والموصل الى الرتب بها لاباني كونها
كبرى في الشكل الاول قال قوله وان يكون القايس فداى الله راى مجتهد الخ اقول
القايس مجتهدا ولا فان لم يكن مجتهدا فقياسه ليس بحجة لان ملكة الاستنباط ليس الا له وان كان
مجتهدا فلا يكون مخالفا لاجماع المجتهدين لانه لا اجماع بدونه ان كان في زمن واحد ولا يخالفهم
المجتهد بعدهم بعد انعقاد الاجماع وكانه لم يرد المعنى هذا المعنى الذي توهمه ان ره وانما اراد به
ان يكون القايس مجتهدا فان من شرط الاجتهاد على ما سياتي ان يعرف الاحكام التي انعقد عليها الاجماع
فلا يخالف اجماع المجتهدين وقياس غير المجتهدين قد يكون على خلاف اجماع المجتهدين فيكون
باطلا وان كان مستجمعا في تلك المسالة بقية شرائط القياس قال قوله لاسعد الطامر انه بعد الخ
اقول من مباحث الاجتهاد كان يعلم مباحث التقليد التي احكام على خلافه فلو لم يكن
مباحث التقليد لها تعلق بالاصول كان ذكرها قصدا على سبيل المطابقة مستغنى عنه فيه قال
قوله فموضوع العلم الخ اقول في قوله يعني ان جميع محمولات مسائل هذا العلم هو الاثبات
والثبوت نسلم فان المحمول فيها مثبت او ثابت لا الاثبات والثبوت قال قوله
واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها الخ اقول مثل هذا القسم يكون
الدليل جملة اسمية او فعلية في كونه قابلا للنسخ ان جعل فعليته امرية اشاسه فعلى مثل هذا
كلام مسوق على قانون الجملة الاسمية او الفعلية الخبرية فلا محل للنسخ وهذا كلام مسوق على
قانون الجملة الفعلية الامرية فيحمل النسخ ويمكن ان يوجه بان البحث عن كونها خبرية او انشائية هو
الذي يعد في هذا العلم لا كونها اسمية او فعلية قال كان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات الخ اقول قوله ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث الخ ان اراد به انه يجعل
راجعا اليه بحث لا يتضمن البحث عن التصور الذي طلب الوصول اليه فممنوع ولو جعل الحد موضوعا
وقوله يوصل الى المركب محمولا ان اراد به ان تضمن البحث اله مدخل في الجملة نادرا لا اباني موضوعية
امر آخر فهو الكلام الاول بعينه وايضا ان اراد ان البسيط له حد ولكن لا يوصل فممنوع فان البسيط
لا يكون له حد لاقتضائه التركيب وعلى تقدير وجوده بحث ان يوصل وان اراد انه لا حد ولا اجل
ذلك لا يوصل اليه الحد فلا شك في ان بحث هذا البحث راجع الى الموصل اليه لا الى الموصل ثم

اعلم ان قول الم كان موضوع المنطق التصورات والتصديقات ثم يرد الى ان موضوعه هو
التصورات والتصديقات من حيث الايصال فلا يخفى فيه الاعن التصورات والتصديقات
الموصلة الا ما در ان توطئ لبوحيا ذهب اليه بعض كتب الاصول فهو تمام اراده المريد سلمنا الامر
ومحام وموضوعاتها والا فالحق ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
ان معلوماتها كيف توصل الى مجهولاتها وهو مقتضى البحث عن الاحوال الموصل اليه فان بعض ما ذكرنا
ان اى نوع من التصورات باى نوع من الطرق توصل الى اى نوع من التصورات فافهم قال
قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الخ اقول الحكم على مذهب صاحب الاحكام اذا
كان المراد بعلم اصول الفقه العلم بالادلة من حيث انها منبئة للحكم كيف يكون لانا سلمنا
بعد تسليم ان موضوع اصول الفقه الادلة المنبئة للحكم كان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات الموصلة وانما يلزم على تقدير لزم حمل عبارة عن العلم بالقضايا الكلية التي
ذكرها الم الشامل مباحث الادلة والاحكام وقصد الم فيما ذكره تقول لكن الصحيح هو الاضمار كما
انه لما نبى كلامه على توهمه العلم بما ذكرنا شاملا لجميع مباحث الادلة والاحكام الى من قواعد يصلح
كل منها ان يقع كبرى لدليل حكم من احكام الفقه فلا ما سبان يجعل القواعد المتعلقة بالحكم
خارجة عن مسائل العلم ويقع فيه صاحب الاحكام فانه بنى كلامه هذا على ما ذهب اليه من ان علم
اصول الفقه العلم بالادلة من حيث انه منبئة للحكم قال ان اريد به هذا الكلام لا صحة له
الخ اقول الغرض من كلام الم شرح ان الحكم انما يطلق ههنا على معان احدها خطاب الله
والمراد بالخطاب هو الوجوب او الحرمة او ما في معناهما وثبت في قوله ويلحق به
البحث عما يثبت بها الادلة وهو الحكم ايضا انما يطلق على معنيين وهو اما ثبوت العلم بالحكم
بالادلة او العلم بالظن بالادلة وعلى معنى ثالث وهو موصوفية العلم او الظن بالحكم بالادلة فاراد
ان يسلم انه على تقدير اراده كل من معنيي الحكم ما المراد بثبوته بالادلة حتى لا يجوز ارادة المعنى الرابع
وهو كون الادلة منبئة للاحكام انفسها لانها من علامات ومعرفات وليس بعلة حقيقة وشان
العلامة والمعرف والدليل ان يوقف منها على علامة او معرف او دليل لا ان يثبت به الحكم فعلم
اذا اريد به الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم لما يجوز لزيد اراده بالمعنى الرابع المدفوع بقوله لان الدليل

معروف ولیس منشا واشار بقوله وهو قدیم الی ان لعدم جواز المراد به شیا آخر وهو قدمه
سوی السبب الذی اشترک فیه القدیم والحادث وهو کون الدلیل موقوفا مما هو دلیل له لاثبتا
فالمراد ببنوته ثبوت علمنا بالحکم بتلک الادلة الاربعة وهذا فی غیر مثل القیاس من ظاهر واما فیه واشباهه
فیجعل الشارع علیه الظن موجبا للعمل علم الخطاب بوجوب العمل علما مرایضا ظاهر وقال وان
اردبه اثر الخطاب کالوجوب واما مثله بثبوته ببعض الادلة صحیح ای العلم بثبوته علی ما عرف
ان ارادة المعنی الرابع لا یتصور وبمثل القیاس لا یصح لان القیاس لا یثبت الا غلبة الظن بالوجوب
الذی هو اثر الخطاب الثابت فی الاصل لا فی الفرع لان التقدیر لیس الحکم لا یراده الخطاب بل
المراد اثر الخطاب والوجوب الذی اظهره القیاس مثلا فی الفرع انما هو اثر الخطاب الثابت فی الاصل
وهو غیر معلوم قطعا لما یلزم من الاحتمالات بل مظنون فالقیاس اثبت غلبة الظن فای صل
انه علی تقدیر ارادة المعنی الاول من الحکم یراد بالثبوت ثبوت العلم واما علی تقدیر ارادة المعنی الثانی
فالثبوت ببعض الادلة ثبوت العلم وبعضها ثبوت غلبة الظن ثم قال وان نوقش بلزوم الجمع
بین الحقیقة ای باطلاق الثبوت علی ثبوت الحکم نفسه وعلی ثبوت غلبة الظن به علی تقدیر ارادة
المعنی الثانی للحکم وعلی تقدیر ارادة الاول لا یلزم هذا لانه اراد فی الجمیع ثبوت العلم وعلی تقدیر
المعنی الثانی ایضا لا یلزم الا نظرا الی انه قال بثبوته ببعض الادلة صحیح فاجاب عنه بقوله یرید بالجمع
اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا وانما کان یلزم لو اردنا لثبوت الحکم معناه الحقیقی وغلبة الظن
وحیث لم یرد به المعنی الحقیقی فانه المعنی الرابع وان اردنا فی الجمیع بالثبوت ثبوت العلم او غلبة الظن
الی بما یعمهما لم یکن الا ارادة المجاز فقط واذا عرفت ما قلناه تامل کلام الشارح تجد متصفا
بما وصف به کلام الم واسر الموفق **مالک** قوله فاعلم منع بلیه مما ذکرت **اقول** حاصل نظره
وتشییده ان موضوع مسائل العلم اذا کان مختلفا بان یکون لبعض المسائل موضوع بان یبحث
فیها عن العوارض الذاتیة لموضوع وبعضها آخر انما یجوز ان لو اختلف من کل وجه ولم یتحد فی امر
مشترک والم ایضا قد صرح بذلک حین قال وان اردبالعلم الواحد ما وضع به الاصطلاح علی انه
واحد من غیر رعایة معنی یوجب الوحدة فلا اعتبار به وهذا یدل علی ان مراده بقوله وان لم یکن
المبحوث عنه الاضافة لا یکون موضوع العلم الواحد اشیاء کثیرة انه لا یکون اشیاء کثیرة غیر متوحدة

بامر اجمالی معنی هو الملاحظ فی الموضوعیة اذ عند ذلک لا یکون الموضوع اشیاء کثیرة کما اشار الیه فی الجواب
عن الطب بان البحث فی الادویة انما هو من حیث ان بدن الانسان یصح بعضها فالموضوع فی الجمیع
بدن الانسان وبعد ان عرف ان معنی تکثر المسائل اختلاف موضوعاتها والموضوعات المتوحدة فیما به
الاشتراک کالموضوع الواحد وان الموضوع فی المنطق لیس التصورات والتصدیقات الموصلة عند
الم وانما هو تتمة من کلام المرید للعلم الکلی من الاحتمالین ظهر ان کلامه مما لا ینبغی وانه لیس ساقطا
نفعه علی انه علی تقدیر تسلیم ان الم ذاهب الی ان موضوع المنطق التصورات والتصدیقات
الموصلة لا الموصل الیه فلا ساقطة منها ایضا لدلالة کلام الم علی ما بینه الشارح بانه اذا کان الموضوع
الاضافة وان لم یکن العوارض التی لها دخل فی المبحوث عنه ناشیة عن احد المضافین وبعضها
عن الآخر لا یکون موضوع العلم کلا المضافین وقد عرفت ان البحث عن الموصل انما یقع علی سبیل التدرج
یصح الحکم بالایصال لا لان له دخلا فی المبحوث عنه واعلم ان مراد المصنف بقوله والتحقیق فیه ان المبحوث عنه
فی علم ان کان اضافة شیء الی شیء آخر ای امرا مضافا الی شیء کاصول الفقه فان المبحوث فیه عن اضافة
الادلة الی الحکم بان ای دلیل هو ای حکم من الاحکام وکان بعض العوارض التی لها دخل فی المبحوث عنه
ناشیة عن احد المضافین وبعضها عن الآخر یکون موضوع کلا المضافین کاصول الفقه فان بعض ما یبحث عنه
وبعضها عن الحکم فموضوعه هو یکون الادلة والحکم لان العوارض المبحوث عنها فیه بعضها ناشیة عن الادلة
وبعضها من الحکم وکذا فی المنطق البحث عن ایصال التصورات والتصدیقات المعلومة الی اشیاء مجهولة
والعوارض المبحوث عنها فیه بعضها راجع الی الموصل من کونه حدا فریبا او بعیدا او غیرهما او قیاسا
اقترانیا او استثنائیا وما یلحقها وبعضها راجع الی الموصل ککون المعرف بسیطا او مرکبا وککون المطلوب
حصوله بالقیاس الاقترانی هو او بالاستثنائی فالتصورات والتصدیقات الی الموصل او الموصل
موضوع علم المنطق وبقوله وان لم یکن المبحوث عنه الا الاضافة اراد ان لا یکون المبحوث عنه الاضافة
وان کان الاضافة فلا یکون العوارض بعضها ناشیة عن المضاف وبعضها عن المضاف الیه لاشتراکهما
فی کلم واحد واستغنی بذکر احدهما عن الآخر اعتمادا علی الفطن المباشر مطالعة کونه به وبقوله لا یکون
موضوع العلم الواحد اشیاء کثیرة لم یتوحد بامر یلاحظ الموضوعیة والا لا یکون کثیرة من کل وجه واذا
عرفت هذا بان لک لزوم العلامة الیه عند شرحک کلام المتن عرف مراده واما الاضافة فلا یراد بها الاضافة

النحو على ما اومأ اليه **قال** قوله ومنها انه قد يذكر الحسنة الخ **اقول** اعتراض الشارح
على هذا النحو مبني على ان الكلام الم حسن جعل الحسنة عرضا للموضوع غير صحيح بل هو فصل لموضوعه وهذا
منه عجب فان كون ذات الموضوعه وللامر الذي هو هذا القيد موضوع لا ينافي كونه حدا من موضوعه فان
الانسان هو الحيوان الناطق حد للحيوان والناطق الانسان مع انه حد من موضوع الانسان وحينئذ
ظهر عدم سداد ما في كلامه المبني عليه وايضا الموضوع ان كان موضوعا بدون الحسنة فلا معنى لتقييده به
الا ان يكون بيانا للاعراض الذاتية وان لم يمكن فهو منها موضوع وهذا مع كونه قيدا للموضوعه فالبحث
عن الحسنة يجب عن الاعراض الذاتية وحاز ان يكون شيء واحد موضوعا علميا بسبب اختلاف الاعراض الذاتية
المبحوث عنها في كل علم **قال** ومنها ان المشهور الخ **اقول** قد علمت ان الم لم يصح ان
يعد الموضوع لعلم واحد مطلقا بل تعده اذا لم يجمع الجميع جامع يوصل مسعه لبرا الا مجرد دعوى
وكذا قوله كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة لاوين احدهما وقوعه على ما بين الم
واما قوله ان علم السماء والعالم من الطبيعي فللعلم الطبيعي اقسام من العلوم كلها مشتركة في موضوع واحد
يبحث في كل علم باعتبار ما يسأل به مبدئه على البحث عن عوارضه الذاتية بحسبه واعتبار عن الاعتبار الحسنة
اللاحقة لاجلها العوارض في العلم الآخر والجواب عن نقض الاول لما كان مبنيا على بحث اجاري الم المتعلقة
اذا كان حد الموضوعه جزء المفهوم فلا بنا صحته وقد ما قيل عليه ظاهر وعما ان حاصل كلامه ان
العلم الواحد يجوز ان يكون له مسائل كثيرة تلاحق كل وقت وهذا لا كلام فيه ولكنه لا ينفي عدم جواز
اجراء علم آخر في الموضوع بعد ان صار بحسب تلك المسائل ولو كان هذا منه معارضا وهو في
ما قاله من قبل على وجه البسيط على الم في تونيه العهد انه يلزم عليه ان يكون العهد بريدنا مع وعمرو في
فيذكر وقوله ولا معنى لامساز العلوم الخ هو عين النزاع ممنوع على ان العلوم بحسب الاعتبار لا نعم لكنه
يجدي في الموضوعه ولم لا يجوز ان تكون امتياز العلوم بحسب ان هذا مطرح في حال شيء وذلك مطرح في حال آخر
لذلك الشيء بعينه والجواب عن البيان الزام الجور وعدم الوقوع لا ينافيه على انه واضح الابدي لبر العهد
والكلام وعلم التصوف مشتركة في العهد على ما عرف ابو ضنم وموضوع الكل واحد وهو المكلف
والبحث في محمولات المسائل وكل بكلا هم نفع شفاء **قال** واما قلنا استدل **اقول** فقاصر
ولا امكان لامتناع اجتماع الواحد الحسي في صدر الى امر منفصل وكان معنى ان هو ضمن هذا قيد زايد

لان العارض للشيء لا يمكن ان يلحقه لامر مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن المباين محمولا
فكيف يورد جعل امر آخر محمولا او المثال المذكور في بعض الكتب لهذا من ان الحمار يوصف بالسواد
بواسطة الثلج غير سديد لوضوح انه لبعد ما وزع الثلج والجاوزه ليست بما يسأل به المسائل محمول عليه
فتعلق الحمار لانه محاور للثلج **قال** فلو لانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق الخ
اقول هذا الكلام معطوف على الكلام السابق لكن لا على الوجه الذي بنى فاهم لا يفهم
من كلامه ان كون البعض الآخر ان كان لغرض فهو شرط مطلق بل ان لم يلزم التسلسل او الدور
فكون مضمونه هكذا وان كان لغرض فذلك الغرض لا بد ان يكون غرضا ذاتيا او منتهيا اليه لانه لو لم
يلزم يلزم التسلسل في المبدا الخ او لانه لو لم يلزم والوقوف انه على ما من يلزم ان يكون لحوق
صفة لصفة اخرى باطلا مطلقا وعلى اكل سعد لبطلانه بالدليل من لعدم الانتهاء الى العارض
بالذات والنظر الذي اورده غير لاحق الى الكلام الم بان يحاذ ان الاستكمال بالامر المنفصل هو المراد
ولا يدل ان العارض لغرضه منفصل اليه ان لم يكن الغرض غرضا ذاتيا لانه ان كان ذاتيا فقد حصل
المطلوب وهو كون صفات الحقيقي اعراضا ذاتية واذا كان منفصلا فلا سكل في لزوم الاستكمال بالمنفصل
حينئذ وان كان صفة لعدم الجزء وقوله كيف والحكم موقوف على العلم والقدرة والارادة ايضا مدفوع بان
البحث في عدم استكمال الذات بالامر المنفصل لا الصفات بعضها ببعض على ان الصفات المذكورة
كلها لذاته تعالى ان بعضها لبعض واستلزام بعضها لبعض لا ينفي ان لا يكون لحوق جميعها لذاته تعالى
ومنشأ ان تعلم ان قوله ولا سيما مما يلحقه كرر لدفع التوهم فقط واعلم ان في كلام الم صفات فلحوق
بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدا الشارع لطفه وكلمه شريعة ومن انه لغرض يكون
لحوق شيء منها لذاته يلزم التسلسل في المبدا قطعا واذا كان لحوق بعضها لذاته فلحوق البعض الآخر
اما لكمل ذاته لا يلزم التسلسل كما لزاهاء التسلسل بلحوقه لذاته فعلى الاول قطعا للتسلسل
اشار الى لزومه بقوله مما الى الذات وفي الآخر بكلمة من منتهى التسلسل اشار الى جواز حصول المطلوب
وان لم ينته الى الذات بانتهائه الى عرض ذاتي آخر اشار اليه اولا بقوله بلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته
قال وقد ذكر الاول في الكتاب الخ **اقول** ذكر جعل بعضهم القران بعد المقرون
داخلا في نوعي الكتاب وحمله على التوهم ثم صرح انه جائز في اللغة وذكر في وجه الرد لزم ان يوجد الآخر

تفسر الكتاب لا اطلاق في لحد وجه صحيح عند الكل وهذا بعين الطريق من غرامع عن الطريق الآخر
وقوله بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا السابق لكل صرلة المعجز هو السور او مقدار
آخذا نقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله بعد قولهم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على
المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك لانه آية لا المجموع القرآن
فاحتاجوا الى صفات مشتركة هي الكل والبعض فيها كلون معجزا فيه ما فيه اذ بعض الاول ان كل جزء
وهو الآية معجزا اذ ما دونه من الكلمات او الحروف لا يعد جزءا من القرآن لعدم جريان تعريفه وحكمه عليه
والثاني اراد بقولهم لكل جزء الآية الا يكون معجزا وان اراد ما شملها وما دونها فقرآنا جاريا على تعريفه و
حكمه الاعجاز وليس كذلك وقول العلامة الا انه ان بنى على عموم الاعراض على كلام الم في تعريف الكتاب
والجواب الاختيار ان ما بنى على عموم ولا يلزم منه ان يكون الحرف والكلمة من القرآن حقا لانهم يقبل السا
انه تعالى قال او قال ما يقبل آية او سورة وبالجملة كلام يتعلق به حكم من الاحكام وان وجب فيه رعاية
القصد والى صلة ان ما في نفسها عامة ولكن خصصها قوله يقبل الناس دفعة المصحف الى الكلام الذي
يتعلق به حكم من الاحكام اي من جواز الصلوة ووجوب الايمان وعدم جواز مسه للجنب والحائض وانما كان
هذا لان الكلام التام فلا يشمل الحرف ولا يخص بالكلام التام وقوله خرج بعض ليس بكلام تام قلت
لم لا يجوز ان يكون المراد به المركب من كلمتين فصاعدا فانه لا يخص الا ويجوز ان يراد به ما يشمل الحروف
او الكلمة او يراد به الكلام التام وانصافه وعلى ما دل عليه سياق الكلام الم المراد بما يقبل مجموع ما يقبل
لانه جعله بعضا للمجموع الشخصي بل جعله بعضا شخصيا ولا يلزم منه المجموع وانصافه فيما بعد
الكتب راجع الى خص والعام المشترك والحقيقة والمجاز وغير ذلك مما يفهم من كلامه اذ المجموع لا يوصف
بهذه الاوصاف لا يكلف انه ليس بقسيم للكتاب بل بعض وجزء له وذلك غير لازم قال قيل
ح يلزم ان يكون لفظ واحد قرآنا لكون تلك الاوصاف للفظ لا للكلام قلت هي ليست اوصاف الا
للالفاظ الواقعة في الكلام فانها مفردات لغوية اسندت هيئات اسنادية مركبات لغوية فاتصفت
بفيد كلا معنويا فلا تقال انها تملك الاوصاف بالقسيم في الحقيقة للكلام الواقع فيه تلك الالفاظ
للتي اتصفت لاجلها بتلك الاوصاف قال قوله فان امام الجواب الخ اقول
حاصل كلام الم جوابا عن الدور انه انما يلزم على تقدير توقف ما فيه القرآن بما حذف المصحف واما اذا

كان الوض الشخصي فلا وحاصل كلام السارح العلامة بعد ان مراد الم والسؤال عليه والجواب انه اراد
دفع الدور بان قال ما معناه انه كور ان يكون توقفا لما فيه من غير لزوم الدور لان المتوقف هو ما يسمى المجموع
والبعض سواء توقف الاصلي وما الحدي توقف هو الجميع لانه عبارة عن ما اجري عليه المجموع الشخصي
فرد هذا الدفع بانه مبني كلامه على ان التعريف للمجموع الشخصي وقد علمت في كلام الم فندكر وعلى انه لا
يندفع الدور على هذا التقدير ايضا لان المجموع الشخصي ان كان المراد به المجموع من القرآن فالقرآن لا يكون
المجموع والا يكون مجموعا متعددة واذا كان ما يصدق على البعض وهو القرآن المعرف يلزم الدور
فعلم ان المرجع قول المص وعدم الاحتراز على انه توقف لما فيه على ان في قوله وهو معلوم من انا من يتدارسونه
ريح ضعف فان الدور على تقدير ان يسأل القرآن ما هو من يعرف المصحف انما الذي
كتب فيه القرآن على وجه مخرج عن عرف وشخصه بان ما بين دفتيه قرآن وليس كلاما آخر غيره وذلك لا يكون
الا بعد معرفة القرآن ما هو فقد عرف القرآن ولا حاجة له الى السؤال عنه ومن لم يعرفه على هذا الوجه
فلا يلزم ان يعرف المصحف الا على انه مجموع من المصحف المكتوب فيه كلام عزني فصح ان غرد لكن لم لا يتم به
توقفه على انه مصحف قال قوله بل تشخيصه الخ اول ليس المراد به التميز بالخواص
كما انه لا يسلزم التشخيص على ما اشار اليه انه اعم منه والمراد بالتشخيص ان قوله ما بين الخ بمنزلة الاشارة
الى قوله هو هذا الذي بين الينا بين دفتي المصحف قال قوله على ان التشخيص لا يجدي الخ
اقول عامة كلام السارح العلامة ومنتهى فكره في هذا الكلام قوله وفيه نظر لجواز ان يذكر
بها الوصفات المشخصة ورد عليه ان كل عرض مشخص يذكر في تعريفه يحمل في العقل ان يكون للآخر
ولا غير هذه المشخصة وقوله والحق ان التشخيص يمكن ان يحد بما بعد امتاز عن جميع ما عداه بحسب الوجود
الخ غير مرضي لان الحد اذا لم يمتنع بحسب العقل كيف به ان يمتنع بحسب الوجود عن جميع ما عداه غايته
الامر فيه تكثير وذلك مستحيل وهي تحتمل الغير لا محالة على ان ذلك لا يحال له الحد فان الحد ما يركب من
الذاتيات اما عن جميعها او بعضها وليس في ذكر العوارض المشخصة في شيء منه قال الامر ان ما ذكره الم
من ان التشخيص لا يجدي قال قوله على ان الحق هذا الخ اقول لا يظن ان في كلام الم مهما اشعارا
بان المعرف مجموع القرآن حتى تقول اولا واما معرفة القرآن فلا يحصل الا بان يقال هو هذا التركيب
المخصوص فيعد من اوله الى آخره لان هذه الكلمات وهذا التركيب المخصوص كونه اطلاقها على كل

القرآن وبعضه وصح قوله من اوله الى آخره راجع من الاول الى الكلام المشتمل عليه الكلمات
الدالة عليه وفي الكل الى الركن المخصوص لا الى الكتاب والقرآن الغير المذكورين ثم قوله ولا
يخفى ان الكلام في توقف الحقيقة الخ بعينه هو الكلام السابق حتى قال والحق ان الشخص يعرف
عرفا فقد قال قوله قال وقد عرف ابن الحاجب الخ اقول قول الشارح العلامة بضم
اعني اضر على كلام المحدثين ان المراد بقول ابن الحاجب سورة منه بسورة من جنسه في البلاغة
والفصاحة في زيد بن قوله بالمعرف المفهوم الكل من غير لزوم دور اذ السورة ليس من القرآن ولو
قال وفيما له دخل في الاعجاز لكان اولى اذ اعجاز القرآن لا ينحصر في الفصاحة والبلاغة بل بضم الاخبار
عن المغيبات والمعارف بركة في اجابة الادعية وغير ذلك مما لا يحصى وبالجملة سواء عرف
السورة من جنسه على معرفة ادلا توقف السورة من جنسه في الاوصاف المذكورة بعضها او في الوصف الذي
ذكرناه دون معرفة القرآن وبيانهما انه على تقدير ان يكون المعرف المفهوم الكل او المجموع الشخصي بالدور
غير لازم اذ السورة ليست مخصصة بالقرآن بدليل سور الانجيل والزبور وهذا البعد هو الاول اذ الكلام
في السورة منه لا في مطلق السور حتى يشمل كل سورة من كل كتاب بل وفي سورة يتعلق بها
الاعجاز حتى يشتمل سور الانجيل والزبور ثم نقل عن بعض الافاضل اعتراض على قولهم الكتاب
بانه ان اريد باللام الحقيقة فالتعريف الذي ذكروه لا يشمل كل كتاب والعرف يشمله وان اريد به العهد
فالمعهود معلوم لا يحتاج الى توقعه والكلام عنه طامر فان العهد قد يكون بالمحمول او توجه آخر سواها
فلا يستلزم العلم بالامر جنسه على سائر الكتب او شخصه على سائر الاشخاص قال قوله وسورة
الخ اقول لم ار بعض كلام الشيخ قال ما فهم منه ان البحث في افاده المعنى المتعلق افاده
الحكم الشرعي بها صحيح فيه عما يتعلق بافاده المعنى ولما رأى ان هذا العلم لا يبحث فيه عن الاعراب والبناء
والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية المتعلق جميعها بافاده المعنى زاد قيد المريد في التعلق
والمصنف كاد ان افاد كلامه لغرض افاده الحكم الشرعي وذا لا يتم الا بافاده المعنى فاحتيج الى البحث
عما يتعلق بافاده المعنى الذي يتعلق بافاده الحكم الشرعي فيه واما التعريف والتنكير فبحث عنهما
فيه من حيث الخصوص والعموم واما الاعراب والبناء فلا يتعلق بافاده المعنى المتبنة للحكم الشرعي
كما لا يتعلق كون الكلمة ثلاثية او رباعية تدبر قال قوله لما كان القرآن الخ اقول

الشارح العلامة اولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف نظم المتن قال قوله
المراد من النظم ههنا الخ اقول قد مر سابقا ان النظم قد يطلق ويراد به الشعر وهو النظم المخصوص
في الكلام فاحترز بقوله ههنا عن قصد الشعر فلا يتوجه عليه الايراد كما توهمه وقد قيل المراد به اللفظ
ليشمل المفرد الملحون عنه مثل العام والخاص وغير ذلك فلا يتوجه الجواب عنه لانه قد اطلق عليه اللفظ
حتى قال فالمراد بالنظم ههنا اللفظ والتحقيق انه انما يلزم ان لو قال يتوقف اللفظ الا بدل على قوله لما كان
القرآن نظما الا وحتى قال والمراد بالنظم هنا اللفظ فقد اطلق اللفظ على النظم لا على القرآن فان قيل
انما جعل السبب في الرجوع عن اللفظ الى النظم ترك نوع سوء ادب وفيه اشارة الى ان اللفظ لو لم يكن فيه
سوء ادب كان اولى بالذكر وليس الداعي اليه ما ذكره ان ابن العلامة من ان النظم لا يجوز اطلاقه على المفرد
فانه ليس كذلك لما في اصله هو وضع الدرر فلانه قال نظم ههنا بدون في السلك غاية انه يجاز في اطلاق
النظم عليه بعد المنظوم وسلك في الفرع اللفظ الذي يتعلق عليه بهذا الاعتبار المنظوم ولا يشترط
فيه كونه على وجه الترتيب والتنسيق واما ذلك شيء حسنة ايضا واذا كان كذلك فاوجه كونه ادب في
لو لا سوء الادب قلت للخاص والعام اقسام لا للنظم ولان تلك الاقسام لا يشترط فيها
اعتبار ما يغايرها والنظم لا يتحقق بدونه كما في اللفظ فتنبه قال قوله بل اعتبار المعنى الخ
اقول لم فسر القرآن على وجه لا يشمل القرآن بالمعنى الذي رجع عنه ابو حنيفة بل على
وجه يحصل منه المعنى الذي رجع اليه فالاسوله والاوجه التي يكلفها الشارح العلامة غير
محتاج اليها مع ان للكلام فيها مجالا قال قوله بغير العربية الخ اقول لا يلزم من القول
بسجود التلاوة على من قرأ بالفارسية وحرمة مس مصحف مترجم بالفارسية للجنب والحائض القول
بكونه يصدق عليه انه قرآن فان قول ابي حنيفة ليس بأقل من ان يورث شبهة وكذا وكذا
وجود احد الركنين من القرآن وهو المعنى ليس بأقل من الاثر الشبهة والعبارات كالكفار التي
حامت بالنجاسات وكذا الحرمة قال قوله المعنى الاول الخ اقول الشارح العلامة لم يرتض
ضابط هذا القسم لان مقتضاه ان يكون الاسماء التي وضعت اولا للمعاني الخمسة ثم نقلت الى المعاني
العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة اصطلاحا لمعنى وفي
اصطلاح آخر سواء تشاركا وليس كذلك وهذا انما نشأ من عدم اعتبار معنى الوضع وهو جعل اللفظ بازاء المعنى

اولا وما ذكر من الاسماء والالفاظ فليس الوضع فيها الا واحدا اما في الاسماء الجسمة فظاهر لان الوضع في
واما الثاني فليس فيه وضع بالمعنى المصطلح من الوضع وسواء جعل لفظ باذا آدمي صبي اه كل من سمع ممن
يوقف تلك اللغة الموضوع فيها لذلك اللفظ تفهم ذلك المعنى بمجرد معرفته بالوضع لان المعنى المنقول اليه قد
يحتاج الى معرفة العلل ايضا ولا يكون فهم المعنى بمجرد المعرفة بالوضع وقد لا يتوقف على معرفة الوضع بل يحصل
بمعرفة جعل علما فهو ليس بوضع لغة ليس هو بجعل اولا واما الالفاظ المصطلحة فلا شك انها ليست
بموضوعات بهذا الاصطلاح فان قلت معاني المشترك لا يدري انها وضع له اولا فيجعل له اولا فيجب
ان لا يكون مشتركا اصلا قلت لاجل ذلك يعتبر الكل موضوعا له اولا لعدم المرجح فيجعل كان اللفظ
وضع بجميعها معا فيكون اللفظ فيها مشتركا وقول الشارح العلامة والاقرب ان نقل هذا القيد للتحقيق
والا فصاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستوفى على ما سبق في درس وكتبته
في عامه البعداد اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى عنه الاستغراق لها
وانما يراد به احدها وهو مستوفى بجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستوفى بجميع ما يصلح له فلا حاجة
به المشترك عن الحد وقول الشارح العلامة جوابا عن ايراده ان قيد غير محصور سدد لك لحصول الاحتراز
عن اسماء العدد بقيد الاستغراق بان الصلوح نوعان صلوح الكل لاجزاء احدهما في يدخل
اسم العدد ولو قيدنا الاستغراق لعلم يكن قيد غير محصور ليس على ما ينبغي لانه ح يلزم ان يكون زيد شخص
الحاصل للاجزاء الصالح المستوفى بجميعها الموضوع له وصفا واحدا الغير المحصور بها ان ليس في لفظ ما يدل
على الحصر عاما وليس كذلك بل الحق ان المائة بحسب ما يجوز من الاعداد خاص لانه وان صلح بجميع ما يصلح له
المائة من الثوب والدراهم اذا اضيف اليه مثلا مدع المائة ثوب وداك المائة ثوب وكذا مدع المائة درهم
وداك المائة درهم وجميع ما يصلح من الوحدات اضيف الى واحد واعشر العدد فحسب لان المعدود فليس مستوفى
وان استوفى بلفظ المائة مدلول على الحصر وانما قلنا انه ليس بمستوفى لانه صالح لان يطلق على سبيل
البدل للعلى سبيل الاستغراق والشمول واما الرجال المسلمين والرمط فلشمولها بالوضع الواحد مما يصلح
للرجال والمسلم والرمط مستوفى جميعها لشمول هذا الرجال وذلك الرجال عام لا يشمل لهذا الرجل
وهذا الرجل وذاك الرجل حتى يكون عمومه ليس صلاحيا اطلاق الرجال على الرجل الواحد او المسلم
على المسلم الواحد فافهم بعد علمك ان اعتبار الصلوح بالمعنى المذكور ليس بمفيد في المائة والرجال والمسلمين

والكل عبارة عن الحقيقة المشتركة بين الجزئيات وليس العام المأخوذ في هذا العلم من ذلك بشيء هو
ما صدق عليه من جزئياته واما الكل فلا يصلح له الخ قال قوله والا لجمع ذكرها اقول
العام الذي خص منه البعض في نفسه عام لاستلزامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعد التخصيص
بمن ان ما خص منه لا يصلح له فهو اذن مستلزم جميع ما يصلح له بعد التخصيص ايضا قال فظهر
او باعتبار النوع اقول دل بهذا الكلام ايضا على ان العام ليس بالكل والا لكان رجل
وفرس عاما مع انهما كليان فان قيل كيف وقد قال يوسف الامام في الاسلام للعام ما يستلزم جميعا
من السمعات لامر يشترك فيه على العام كل بدليل احدا له اشترك في العين العام قلت ذلك قيد الانتظام
انه كيف يستلزم جميعا من السمعات وليس يشترك وعلى تقدير ان يكون مشتركا فالجمع ايضا لا تصور
فعال لامر يشترك فيه لانه اراد انه كل فان الكل يصدق على الواحد ايضا وليس العام كذلك بل
الايدان يراد به الكثرة على سبيل الاستغراق عند الم ومن حيث صدقه وعند جمع اخرى بغير شرط
الاستغراق وقول الشارح العلامة اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس
وقد لا يكون كالرجل باعتبار كانه يشمل ان النوع معقول على كثيرين مختلفين بالحقائق واختلاف الرجل
والمرأة في الحكم الشرعي جعلهما نوعين مختلفين شرعا كالمختلفين حقيقة والحاق الفرس في الحكم
الشرعي جعله نوعا واحدا شرعا كانه نوع حقيقة وليس برضى بوجه الا ظهر ان الملي والمدني والحجازي
والهمامي ايضا خاص خصوصا نوعيا على العلم من كلام الم فانه ليس لخصوص شخص مع ان حكم الشرع لا يختلف
فيهم ويختلف الخنثى الوسيم والمرادين في حكم الذكوة وعدم جواز التركيب لا مثل الدم وجواز ان
يكون الفرس ايضا مسوغا قصد الم في ذكر المثالين للنوع ان رجلا وفرسا ان النوع المنطقي وغيره
سيان في انه خاص بعدان وضع للواحد وما سيصوره الناس ان جعل رجل للجنس في بعض الكتب
وفرس للنوع لان الرجل جنس في الشرع فقريب من تصور الم بل المراد ان اطلاق الجنس
في الشرع فرس من تصور الم المراد ان اطلاق الجنس والنوع على كل منهما سيان بعدان علم انه خاص
حتى لا يحوج للاصول عن الجنس والنوع قال قوله ثم المشترك الخ اقول الماهية
كما اعم من المشترك اعم من الخفي والمشكل كما اعتبر من المشترك انه كوزيحم بجزء الواحد
والم اشار بقوله لا ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد الى ان يرجح من المشترك بجزء الواحد لاحد

ماولا ولم يسع ان يكون ما يرجح ما ذكر من غير المشترك ماولا بعد ان يكون تعالب الرائ لان قوله
ثم المشترك ان يرجح بعض معانيه بالرائ يسمى ماولا لا يدل على ان ما يرجح من غير لا يسمى ماولا وعلى تقدير
دلالته فيكون الماول عند ما يرجح من المشترك للاعم اذا كان لا اعتبار للوضع فيه والمشترك فيه اعتبار
للوضع فكيف يكون الماول من المشترك لانا نقول علم اعتبار الوضع في كونه ماولا تعالب الرائ
لا ينافي اعتبار الوضع فيه في الجملة كان اعتبار الوضع في كونه مشتركا لا يقتضي اعتبار الوضع في كونه
ماولا قال قوله وايضا للاسم الطاهر الخ اقول زعم العلامة ان مذا التقسيم للظاهر
في مقابلة المضمر ثم اخرج عنه اسم الاشارة ايضا واجاب ان للضمر اسم وكذا اسم الاشارة وهما
معرفان ويصدق عليهما حد المعرفة وكل ما يوسم لا يخرج عن مذا التقسيم لانه حاصر لجميع الاسماء
لكونه دايرا بين النفي والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المستتر وليس بشئ والذي دعاه الى
اخراجها واقعا سائر المعارف وقول الشارح العلامة وتقابل ان يقول الخ وحاصله ان وزن
الصفة يلاحظ فيه ان يعتبر فيها مع المشتق منه من غير تغير للوزن اولا وعلى الاول يلزم خروج نحو
اسفر وسكران ومستوحش ويدرج لانه لا يعتبر الماضي والمكسر مع الافعل والفعلان ولا الاستيحاش
والادرج مع المستفعل والمفعلل وعلى الثاني يلزم دخول مثل المقتل والمفتاح في الصفة بانه شئ
من علم تصور معنى فعل الم ان كان معناه غيرا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق وصفة حتى يصدق
حد العمل مع العمر والمراد بان لا يكون معناه الادلك ولا يكون له معنى تابع عنه متصورا دونه وجعل
قوله مع وزن المشتق قيدا للماولا والحاصل ان الم فصلا انه قيد للوضع اي وضع للمشتق منه مع وزن المشتق
ان لها والشارح العلامة جعل للوزن دخلا في الوضع ولم يفصل الم في الوزن اعتبارين مخصوصين
بان يكون على وزن فاعل او مفعول بل وزنا وضع للفاعل او المفعول او الصفة المشبهة او افعل
التفضيل وزنا وضع لمعنى فالضارب والمستوحش والحسن والابيض مشتركة في انها لا يعني لها الا ما وضع له
الضارب وزن وضع للفاعل وما وضع له الاستوحش مع وزن وضع للفاعل وما وضع له الحسن مع وزن
وضع لمعنى الصفة المشبهة وما وضع له الناصر مع وزن وضع لمعنى الصفة بخلاف المعلم فانه وان
كان معناه ما وضع له العلم مع وزن وضع للمكان فقد يكون له معنى آخر مثل القلب والدماغ وغير
ذلك لئن كان المراد بالمكان ما يعمل ما في فيه كالقلب والدماغ وان كان مكانا يعمل فيه فالارض فلكة والدار وما شاكلها

من غير ان يكون القصد فيه العمل مع وزن المكان حتى يجوز اطلاقه على ما ذكرنا وان لم يقع
قبل ما عسار حول وقوع العمل بها او منها والعمل موضوع لايقاع العمل لا يجوز ان يقاعه
فليس معناه ادن عن ما وضع له المشتق واعتبر ما ذكرنا في المفتاح على انه يجوز ان يكون المعمل
والمفتاح ايضا صعبين ان اريد بهما عين ما وضع له العمل والصعب مع الوزن بهذا المعنى الذي
عرف الم الصعوبة قال قوله وما اي العلم واسم الجنس الخ اقول قوله ولا يصح
التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصعب منها لاسم الجنس ايضا ما شي من عدم العامل في كلامه
اذ الصعب انما يصدق على الضارب عند ما عرفها الم اذا لم يكن له معنى آخر سوى ما وضعت له الصعب
وضارب اذا جعل علما لجنس يكون له معنى آخر وحامل ومفتاح سواء شئت فان عدم كون معناه
عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق انما يعدم كونه مشتقا اصلا كزيد ورجل او
بعدم كون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق ان كان مشتقا كضارب
علما لجنس وقوله ولا يخفى الخ مدفوع بان كونه مشتقا لا يقتضي اعتبار بقية الاشتقاق
فيه وفي اسم الجنس والعلم على ان اسم الجنس ايضا لم يرد به غير ما وضع له المشتق منه مع
وزن المشتق فلم يعتبر فيه ايضا بقية الاشتقاق من كل وجه وانما قلنا ان لم يرد به ذلك
لانه ان اريد به ما صدق عليه من الافراد وليس ذلك عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
اذ الوضع اذ الوضع للمعاني لا للذوات قال قوله ان اريد به المسمى الخ اقول
لا يلزم من كون المراد بالمطلق نفس المسمى دون العنوان ان لا يكون المراد بقيده ايضا كذلك
من حيث هي مطلقة عن الوحدة والكثرة وبا عتبار انها ما تكرره لفرد غير معين وقد علمت بما ذكرنا
سابقا ان هذا التقسيم جامع لجميع اقسام المعرفة فهو جامع لاقسام النكرة ايضا فلا يتوجه قوله
لم كان اذن يخرج من التقسيم بعض اقسام النكرة الخ قال قوله عند الاطلاق للسامع الخ
اقول لا فرق من حيث الم للنكرة والمعرفة والتغير الذي استحسنه الشارح العلامة في ان التعيين
وعدمه لا يتصوران في المفرد والنكرة وان وصف بمعين فليس مرادا بالملحوظ عند الوضع وفي
انهما عند الاستعمال وهو للسامع يتصوران وفي ان الوضع هو الذي جعل المراد بالمعين
عند الاستعمال والاطلاق للسامع وبالآخر الغير المعين عند الاستعمال والاطلاق للسامع و

والذى اوقع الشارح العلامة فيما وقع فيه قول الم اد الفرق بين المعرفه والنكره عند الوضع حسب
ظن أنى مراد الم بقوله عند الوضع فى الوضع وانت قد فهمت ان مراده فيما دافلا حاجه الى التكرير
فلو قال النكره ما وضع لشئ لا بعينه من غير قوله عند الاطلاق دخل المعرفه فى تعريف النكره ولو لم
يقل للسامع كذلك دخل المعرفه فى النكره فيما اذا علم المتكلم لما ان سئل حال رجل لان الوضع النوعى
للنكره يقضى بعينها عند المخبر عنها بخلاف المسند اليها اذ قد ان الابهام لها والاخبار عنها ببعض
بعينها عنده وقد يكون مصاحبها عن اصمال ان يكون عند الآخر غيرها وانما فاك يمكن ان
يكون الرجل متعينا ومن اخبر عن مجئ رجل لابد ان يكون الذى سمعنا عنده لامكان الكذب او
لامكان المجئ على وجه لا يسمع عنده بان كان بالليل او فى الظلمه او باسباب غير ذلك فلا يتعين
عند ذلك المعين فلا يسمع عند ذلك المعين قال قوله اعلم انه يجب الخ اقول
معنى كلام الم ان هذه الاقسام بدون اعتبار الحيثيه ليس كلها متنافيه بان يكون كل قسم منه
مباينا للباقى فى الاقسام بل الباقى سهما بحسب الحساب والشارح العلامة زعم ان معناه ان
الباقى من الاقسام اصلا بالذات بل الباقى بحسب الحساب يكون فى بعض الاقسام وفى بعضها لا
وكلا المعنيين باطلان اما الاول فلان المعرفه ما وضع لشئ بعينه عند الاطلاق للسامع والنكره
ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع فهما متنافيان وان لم يعتبر الحيثيه وكذا المطلق و
المقيد واما العام والمشترك فيجوز ان لا يعد متنافيين لان العام ما وضع وضعا واحدا لكثره
غير محصوره مستوعب جميع ما يصلح له وكذا العيون عن ارادة احد معانى المعين والمشترك ما وضع
لكثره ما وضاع كثيره غير مستوعب جميعها وكذا العيون اذا اعتبر بحسب معانيها المشتركه والباقى
بحسب الحيثيه وكذا المقيد الذى يحقق ان الباقى ما الحيثيه حيث كان ثابت وكمثلا ولكل حيثيه
لوازم منافيه للوازم الحيثيه الاخرى وباقى اللوازم يسمى باقى الملزومات وقول الم اذ لا يمكن
ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيين يشير الى ان الحيثيه لا توثر الا فى الباقى والحيثيه انما توثر
لا توثر رفعها وكل حيثيين متنافيين فيهما وان قيدنا بالحيثيه فالعام والمشترك ايضا متنافيان
لان العام يستلزم جميع ما يصلح له والمشترك غير مستلزم والعام لا يحتاج فيه الى الباقى بل يعمل بعمومه
والمشترك يحتاج فيه الى الباقى للتنصيص وغير ذلك لا يمكن بحسب الحيثيه لاختلاف اصل المفهوم

يجوز ان يكون لفظ مشتركا بين معان كثيره واريد بها احدها لا بعينه او جميعها او بعضها وعلم من جميع ذكرنا
ان الشارح يكلف به التكلف فى تحمل ما قاله الم على غير محامله الصحيح ولم يتسر له ذلك قال
قوله وصل الخ اقول ذكر الشارح العلامه ذكر لفظ الامام على انه مثل رجل وفرس وليس كذلك
فانه يدل على كثره ما يصلح له واحدهم انه ذكر تعريف الامام فى الاسلام للخاص ويعلم منه بلا تغير ان
مجمل اولى بكثره ما يصلح له وما لم يعرض لها التبس فعلى الاسكان اى خاص عندهم يشمل خصوص
الجنس وخصوص النوع وخصوص العين والم جعل الجنس والنوع واحدا على ما اشار اليه والتثنيه
الجامع للسلسله لم تم لاحد التعريفين المذكورين لانه نوع لا شئ من افراد لفظ كل للافراد فاحدهما يشمل خصوص
النوع وهو الاول لان رجل والفرس يدلان على معنيهما الموجودين بحسب واحد من الرجل او الا فراس
بخلاف زيد فانه للشخص المعين وليس لغيره فاذا قال لكل خاص كل كذا وكل كذا فقد جمع افراد كل الخاص
كلها وليس فى هذا تكلف الا بتكلفه جعل العطوف نوعا ما والمعطوف عليه ما نا لكان يجامع
خصوص العين كخصوص النوع والتثنيه لما كانت معلوم العدد محصورة بحسب الاطلاق على غيرها كان يقال
العدد فى اصله فى عدد الافراد وليس هذا كجمع لعدم الانفراد فيه لاصالة جميع افراده بخلاف جمع هذا
بيان التفسير الاول واما بيان التفسير الثانى فقد اشار اليه واعترض بان العلوم كما يجرى فى الاعيان يجرى
فى الكل ومثل عموم الكل فى العلوم والحركات ثم قال هذا وبهم فضل لا يلتزم منه الاعم الخصوص المعنوى
والخصوص العينى فى بيان اى خاص وكونه لا يجرى فى احاد العموم بمعزل عن دلالة النوع عليه وكذا
مثل العلوم والحركات عامه فبحسب المعلومات او بحسب العالم وبحسب المحركه او المتحركات لا بحسب
العلم والحركات انفسها والتعدد الذى راجع بالآخره الى ما لين بحسب العلم والحركه وقوله بل المراد
ان الجنس الواحد لا يعم متعددا فالعارض بان المسمى الواحد لا يعم متعددا فلا معنى لتخصيص الجنس بعدم
جريان العموم فيها وقوله الخاص اسم لكل من التسعه ايضا بل عاما مبنيا بل لكل خاص اسم لكل
التسعه فان الاول يقضى للخاص للتسعه والثانى يقضى ان يكون اسما لافراد التسعه والواو انسب
فى افادة هذا المعنى من او قال قوله يوجب الحكم الخ اقول تامل ان تقول اذا
كان المراد بالحكم استناد امر الى آخر فعمل العامل زيد عالم كيف يوجب الحكم بالعلم على زيد بجواز
ان لا يكون هذا الكلام مطابقا للواقع والجواب عنه انه يوجب على المتكلم حمله بذلك او يوجب الحكم مطلقا

اذا كان من يحتمل صدق مقاله قال قوله فقط الخ اقول الظاهر عدم الاحتمال مطلقا
لان الخصوص لا ينافي احتمال المجاز ولكن لما لم يكن احتمالي دليل وكان معارضا باحتمال عدمه
لا ينافي القطع قال قوله في قوله تعالى فطلقوهن الخ اقول توجيه كلام العلامة من المتن
والشرح والشارح العلامة تبعا للكلامه سواء لا يضر النقص على الحائض في ضوء النقص
عن موضعه بالاشهر حيث اريد به شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والنقص في ضوء الزيادة
بسلامة وقوع الطلاق في الحيض وتعليل الجواب عن الاول بان الاشهر عام او جمع منكر وهو واسطة
بين العام والخاص والكلام باق خاص وعن الثاني بان الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما
كانت ناقصة وحكمنا بمضي الرابع قدر ما نقص من الاول فاستوفى الثلاث فيما لم يزل الحيض
لا لعلة البحرية كما في عدة الامة وليس الجواب عن السؤال الاول صحيحا فان الحيض كما هو واسطة
في معناه كذلك العام فقط فيما اسطه وشمله فان الصرف عنه السؤال من وجه اما من وجه آخر
وعلى تقدير ان يكون الجمع المنكر من حيث هو واسطة فهذا الجمع المنكر خاص لانه قد يعلم
والمعلومات من ثلثة من الشهرين وعشر فما زاد الى ان قال شهر معلومان هي قوله شوال وذو القعدة
وعشر ذي الحجة ولو كان كذلك لكان خاصا كذا منذا وقد علمت فيما مر ان التخيير لارتفاع ذلك السؤال
ان كان فقط وكذا الجواب عن السؤال الثاني بان الحيض الحائل بقبل البحرية بعدم اعتبار الحيضة
التي وقع فيها الطلاق واما الحيضة الثالثة اول من اعتبار بعض الحيضة الرابعة تتميما للاول
قد علمت سهما ثلثة اطهار وحيضتان واما انها لعدم تحري الحيضة فهو اذن بطويل من غير طائل
وايضا الظاهر حمل الكلام الخ نشير الى ان قصد المتكلم من كلامه والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة
الطهر وعرضه ان الطاهر من حال المسلم ان يكون افعاله موافقة للسنة ويكون طلاقه في الطهر
وليس كذلك بل مقصوده بالتنزل الى جواز وقوعه على السنة حاصل وكانه قال اذا وقع طلاق السنة
يلزم المحذور ووقوعه جائز وقوله ويعرف الحكم في غير المشروع بدلالة النص لا يمنع له اذ كون الثلثة
مما الداعية الى اعتبار بعض الحيضة من التوذلس في وقوع الطلاق في الحيض مساويا له من وقوعه
في الطهر والا فالى منه بل الامر بالعكس ولا اجماع في ان الطلاق اذا وقع في الحيض فالمعتبر بالتزام الحيضة
وقول الشارح العلامة وعلى اصل الاستدلال منع لطيف الخ خارج عن السداد لان عدم اعتبار

الطهر الزائد في الحكم لا في العدة فانه غير جائز لان قوله ثلثة سابقة فالمنع اللطيف وارد على هذا
الملازم وهي لزعم كون الثلثة زائدة على تقدير عدم الاعتبار في الحكم وهو ظاهر الاندفاع لان لزوم
كون الثلثة زائدة على تقدير عدم الاعتبار بعض الطهر في العدة فان هذا مما لا يدعيه احد وكان
الم لما ذكر في هذا الموضع ما نزوده اراد العلامة انضان سدى من خواصه فاندفع هذا المنع اللطيف
قال قوله على ان بعض الطهر الخ اقول توجيه الجواب الذي نسبه الى القوم غير سديد
لانا نختار ان الطهر ليس اسما للمجموع ولا يلزم لزوم النقصان العدة بطهرين واما يلزم ذلك لو لم يكن المراد
بالطهر المحذوف في الآية الذي يدخل تحت العدد بعضا ضدا او بالانقضاء الى الضد وبهذا يظهر لك
ان لا فرق بين الطهر الاول والثالث وان جواب الم ما ذكره السكوكي المورده في شرح العلامة
ولي فيه قال فان قيل على سبيل المعارضة سلمنا ان الطلاق المسنون هو الذي يقع في الطهر والحيض
يكون ملاقاة اذا وقعت لو طلقها في حيضة ان احتسب من بقية لزم النقصان والا لزم الزيادة قلت
لا نسلم ولا يضر عدم الاحتساب الزيادة لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
فلا شك ان الوقوع اربعة النصف ونصف الثلثة واحد ونصف فلو قبل الحيض البحرية كان الواجب
ذلك القدر ولما سلمنا ان الحيض لا يحسب بعضه فلم يرد الثلثة بخلاف الطهر فليس فيه دليل
على عدم تحريه وهي الاصل فلا يرجع عنه لا بدليل وكون الفرق لا اثر له الا في النصف اول
دليل على ان المراد بالقرء الحيض اذ لو كان الطهر لكان له اثر في العشر ايضا ولا يومي بشيء من ان
هذا من قبيل الزيادة على النص الى نفي نحو الواحد او الواو واما هو من يرجح بعض وجوه
المشترك بالخبر او الرأي فافهم وفي قول العلامة فلما دخول الامور المتممة بحسب العدد كما توقف
على ابتدائها سوقف على انتهائها يرجح ارضوا الكظم ان نقول كما يحصل بالابتداء يحصل بالانتهاء
قال قوله وقوله لكن كان طلقها الخ اقول تمثل الشارح العلامة كلام الامام فخر
الاسلام المسمل على ان كون الخلع طلاقا لا في عمل بالحكم كان كون الطلاق بعد الخلع مشروعا
لاصالة في العدة عمل به وجعل كلام الم لان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر معتبرا
على سبيل المثلة الثانية وليس كذلك فان كون المثلة الاول من باب عمل لبعض ما في ظاهر
مما علم من كلام الم ان الحكم ذكر كون الطلاق الرجعي مرتين ثم قال فلا جماع عليها فما افاده

جانبا من الزوجين بقوله تعالى عليها ومنفردا فعل الزوجة بقوله تعالى فيما افتدت به ومقابلا فعل
الزوج على ما سبق من الطلاق والطلاق لفظ خاص بمعنى مخصوص فمن قال ان الخلع فسخ
زاد على الكتاب كجعله الطلاق فسخا وكون هذا ظاهرا ظاهر وان كان الظهور امرا نسبيا
لكنه ليس بحيث يظهر على مثل الم وقيل عليه لم لا يجوز ان يكون فعل الزوج القبول ولا يكون
الطلاق وليت لان سكوته عن بيان فعل الزوج بيان ان فعله هو المذكور واضمار اعتبار القبول
لا يكون فعله معارضا بل اقصارا لم على المسئلة الثانية لعابة ظهور ان الاول من هذا الباب
لان سوق المسئلة الثانية موقوفة على المسئلة الاولى اذ لو كان الخلع فسخا لم يبق اتصال الآتي الذي في
فان طلقها الى الخلع المذكور في الكتاب نظرا الى كونها الطلاق وظهور الاول هو الذي جوز
عدم ذكر قصدا والا وان ذكر في ضمن التحقيق وقول الم وقد اورد مجرد الاسلام في هذا الفصل
مسائل احداها ذكرها والزيادة على النصوص آخر فصل النسخ الاشارة بها بالكتبة مخافة التطويل
ومنها مسئلة العدم والقطع مع الاضمار بان كون الخلع طلاقا لا فسخا عملا بالخاص مذكورة منا
باعتبار اضمار عدمه وما ذكرنا علمت مما في بيان الشارح العلامة حيث جعل الطلاق في الاصل آتي حكم
المنطوق ولم يجعله منطوقا والامر بخلافه فان الطلاق المذكور بقوله تعالى الطلاق مرتان هو الذي
يصير فعل الزوج في مقابلة الافتداء وقوله تعالى فامساك بمعروف بيان احد قسميه وهو العفو
للرجعة بغير اذنها اي بلا مال وقوله فان خفتم الى آخر الكلام بيان ما لم يعف الرجعة من الطلاق اي
الذي يملك فكيف لا يكون منطوقا ثم اعلم ان الشارح العلامة ذكر ان محمدا الاسلام جعل قول الشافعي
ان الخلع فسخ بترك العمل بالخاص وان لم يجعله زيادة على الكتاب وليس بمرضي لان الفرق
بين الكلامين وسبب رجوع الم الى ما قال كونه ترك العمل بالخاص فلا فرق من اصل الطلاق
المسكوت عن ذكر الخلع من بقائه الخصوص به واما كونه زيادة على الكتاب فلدلالته الآية على
ان الخلع الطلاق المسكوت عن فعل الزوج بعد ذكر الافتداء وكونه فسخا غير مدلول عليه بالكتاب
والحكم بذلك زيادة عليه من عمر رس واما سبب رجوع الم فلان للخصم ان يقول ان قوله تعالى
ولا يحل الى قوله سم الظالمون كلام معترض لا تعلق له بالكلام الاول حتى يلزم ان يكون الخلع
طلاقا فلا يكون فسخا لان ترك العمل بالخاص فانما يكون زيادة على الكتاب فان لم يكن ترك

العمل بالخاص ايجاب الخلع الباب بالكتاب لا الدال على كونه فسخا قال قوله فساد التركيب الخ
اقول من الشارح العلامة فساد التركيب على تقدير جعل الخلع فسخا وتعليق فان طلقها
بقوله تعالى الطلاق مرتان حتى يتحلل بين المعطوف والمعطوف عليه كلام اجنبي متعلق بالفسخ
لا بالطلاق وليس كذلك على ما علم فساده بحمله على الابعد مع امكان العطف على الاقرب
لكون الخلع طلاقا ثم ان الاعتراض والجواب المذكورين بعد هذا في شرحه مردودان اما الاعتراض
فلان قول الم فان طلقها الى بعد المدتين لا يدل على عدم اتصال الى الخلع لما ذكرنا انه ليس باجنبي
بل الطلاق مرتان شامل بعمومه كلام الم الى بعد المدتين بمال كان او بغير مال واما الجواب
فلان قوله تعالى ولا يحل لكم الخ ان كان اجنبيا فلا يمنع الاتصال الى قوله تعالى الطلاق مرتان اتصال به
وان لم يكن اجنبيا فلا يمنع ان قوله فان طلقها غير موصول الى الخلع واي حاجة الى جعل الاتصال الى
فان طلقها اتصالا الى الم قال وبهذا اندفع الاشكال لان احدا مما لزوم عدم مشروعية الخلع
قبل الطمس عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم الا تقيما حدود الله الآية وذكر في وجه
دفعه على هذا التقدير ان المذكور عقيب الا ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف
لا يجامع في الاقتداء قلت لو كان ما ذكره العلامة صحيحا فليس هذا الوجه مخصوصا بهذا البيان
بل لو جعل الكلام المتوسط وهو قوله تعالى ولا يحل له الخ اجنبيا اقتضى جواز ان يقال ان المراد به
انه على تقدير الخوف لا يجامع في الاقتداء وانما هذا الكلام وهو انه على تقدير لا يجامع في الاقتداء
لا ما في كون الواو الداله على عطف الخوف للطلاق الذي هو قوله ان وعدم الخلع بان تكون بعد المطلقتين
واما الاشكال الثاني وجوابه انما مبنيان على ما ذكر في جواب الاشكال الاول من حيث انه ما ورد عليه
ورد على هذا فعلم في دفعها بان الم ان الطلاق الذي هو فعل الزوج ما ذكر او لا بقوله تعالى
الطلاق مرتان ازال بهذين الاشكالين بحذافيرهما واما انا فعلى التعصب الزائد بل الردي الذي
من عدم الخوف المستفاد من قوله تعالى ولا يحل والخوف منه انه اورد اشكالين احدهما لزوم
ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الطلاق الرجعي لان الخلع طلاق بائن وحاصل الجواب عنه
بان كونه رجعيا على تقدير عدم الاصل وكانه ادعى العموم وليس بمرضي بقوله تعالى فامساك بمعروف
او تسريح باحسان حيث دل على ان معنى الرجعة بغير اذنها بجعل اللام بمعنى الباء بل الجواب عنه

مادم انه تعالى بين ان الطلاق الرجعي بيان ثم بين فيما آخر من الطلاق وهو الخلع بيان فعل المرأة
وجعل فعل الرجل هو المذكور قبل والطلاق الرجعي طلاق بعد الرجعة وكان الضروري تم
بجعل فعل الرجل طلاقا فلم يعتبر الرجعة لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولان اللفظ كان
مطلقا وقيد الرجعة انما اعتبر فيه بضرورة قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان فاختص بقوله تعالى
الطلاق مرتان ولم يعد اليه حتى اعتبر في الخلع لان الضرورة للعموم انما وبانهما ان الآية لا تصلح تمسكا
لان الخلع طلاق بل هو انما يدل على ان الطلاق على مال طلاق فعلل الجواب عنه بان الآية
نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وهذا اذا لم يكن مصادرة على المطلوب تأمل او اذا بين فالجواب
الكل الذي اخترعه والنظر عليه كلا انما مستند لكل وبيانه ان الآية نزلت في الخلع بالاجماع لكنه طلاق لا فسخ
اذ لا سكت عنه من فعل الرجل لكونه معلوما مما سبق ليس الا هو فعلم لكن الجواب والنظر مستند لكل
لكان على ان الطلاق على مال لا يكون اعم من الخلع بل مباين له لكون الاول صريحا والثاني كنايته
عامة الامران الباب لكل منهما الطلاق البائن تم انه اورد سؤالا بان الذي في الآية ليست للتعقيب
والالزم ان يكون مشروعية الطلقة الثالثة وعدم الحل الا بالتحليل كما سبق الا وهو آخر وهو غير
موجه لما سبق منه الاشارة الى انها معلقة بقوله تعالى الطلاق مرتان وجعل قوله عامة المفسرين
واستدل عليه من كلام الم انصا واعتذر عن وقوع قوله تعالى ولا يحل لكم الخ بين المعطوف والمعطوف
عليه على تقدير جعل الخلع طلاقا بان هذا الكلام لا يكون اجنبيا فان التقدير فان
طلقها بعد الطلقتين كلتيهما او احديهما صريحا او اقتداء وان كان الحق ان يقول بعد الطلقتين
رجعيتين او طلقتين او احديهما رجعية والاخرى خلعا ص لا نسلم كون احديهما خلعا ح
مشروعية الثالثة وما تعلق بها مقدور ولا سكت في دلالة الآية على ان مشروعية الطلقة الثالثة
انما يكون بعد الطلقتين بل ومحسوبيتها ايضا انما يكون بعد الطلقتين وكذا عدم الحل الا بالتحليل
انما يكون بالطلقة الثالثة الواقعة بعدها ان وقعا قبل التوقف واما في الطلقات الثلث دفعة
فتصور وقوع الثالثة انصا فلاجل ذلك يترتب حكم عدم الحل الا بالتحليل عليها ولا يلزم من
الآية ان يكون وقوع الثالثة بعد الاولتين شرطا ليترتب هذا الحكم عليها لان اداة الشرط لم
تدخل على اداة العقب بل الامر بالعكس فيترتب الحكم عليها لا يكون عن ترك العمل بموجب

الآية حتى يلزم ان المعلق بالشرط يوجد عند وجوده ولا يجب ان ينعدم عند عدمه فيحب
حكم بعدم الحل الا بالتحليل في صورة وقوع الثالثة عقيب الاولتين عمل بالآية وفي
صورة وقوع الثلثة معا لم يترك العمل بالآية وهو لان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح
باحسان اشارة الى ترك الرجعة ملـ نعم هو كذلك والا لزم ان يكون حكم الطلاق لين
يكون احد امرين اما الرجعة واما الطلقة ولا يجوز ترك الرجعة الى اقتضاء العدة وهذا اصل
لم يعمل به احد بل الكل مجمعون على ان احد الحكمين في الرجعي اما الرجعة او تركه والطلاق ليس
من احكامه وما رواه ان صح فلا سبيل الا الى ان يكون التسريح عبارة الطلاق واما ان يكون
عن الثالثة فلا كيف وهو لين الطلاق وبان بعد تمتع بعد تمتع فانه لو لم تكن كذلك وكان التسريح
طلقة ثالثة يكون مشروعة مختصة بما يكون بعد الطلقتين دفعة وكذا الرجعة يكون محصصة
وليس كذلك فلا يلزم ان يكون عبارة عن الطلقة الثالثة ولئن سلم فمعناه ان اثر التسريح بعد
الطلقتين خلعا كان او غيره يدل على غيرها يدل عليه على تقدير تفسير التسريح بترك الرجعة
قال ان سعوا الخ اقول استدل العلامة على كون الآية بعد الاباحة بالاجماع والمتعة
بقوله تعالى محصنين غير مسافحين وعلى كون المراد العقد الصحيح بانه لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل يراجع الى الوطي والحاكم ان الآية ما ابت ارادة العقد المطلق ابت ارادة العقد الصحيح
لانصرافه الى الكامل ولا حاجة الى جعل الاول بيانا بالآية والثاني بالاجماع قال قوله
والخلاف مبناه على المسئلة المذكورة الخ اقول المفهوم من كلامه ان نكاح امرأة لنفسها بغير
مهر منعقد عند الشافعي في مسئلة نكاح التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على
ان لا مهر لها منعقد وفيه ما فيه مني لزوم جواز اضلاف الاصل الغير الملي بنفسه بما يرده
وفساده بين ولو صح قال الشافعي فساده على وجوب اذن الولي في النكاح عندنا بعض
العلامة له بل اطلاق الحكم بعدم الانعقاد ولو سلم فعدم الحكم على صيغة ما لم يسم فاعله لا يخصص
بالي انكحت نفسها بلا مهر فيجوز ان يراد به الي نكحت باذن وليها بلا مهر بعد ان اذنت له بذلك
قال قوله الا بقط خاص الخ اقول وجه العلامة كلام الم على ما يرى وهو يضم امرين
احدهما جعل الم الاستغراق في الصاق دون ان يقول للالصاق او ما كذا وضع انها في الآية

بعد ان لم يكن الا للمقابلة او الاستعانة او الالصاق فالالصاق الذي هو سبب الوجود في
المعين الباقي من الملة واحد ويعين وجوده او الاسعآ بجعل المال عوضا واستعانة
لا يخلو عن الالصاق بالمال هذا والشارح العلامة تساهل في بيان ان العمل بالخصوص في هذه المسئلة
يكون الى جانب ابي حنيفة واصحابه ومن حالفهم يكون تاركا العمل به فليتامل فيه وما بعض المقام
من التحقيق وهو انه لما ثبت ان الباء اوجبت الالصاق والاستعانة عبارة عن العقد الصحيح
المستدل عليه بقوله تعالى محصنين غير مسافحين بين ان الاسعآء لا يكون منعقدا غير المال ونكاح
المفوضة منعقد وان كان فاسدا ابتداء لعدم المهر لكنه قابل لتحمل الزوال بسبب
المهر او بسبب ما عينه الشارع مهرا عند عدم التسمية وهو مهر المثل ويعلم ذلك بالدخول
او الموت فيظهر ان العقد صحيح للصوقة بالمال وليصر واجبا بنفس العقد الذي ظهر صحته
فجعله في المفوضة بلا مال عقدا بطل موجب النص وهو الالصاق واما وجوب مهر المثل
فبقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ولذلك اعقب هذه الملة بذكر حكمه وهو ان لا جناح
عند الشافعي عند الموت يدل على انه لا يحسب بنفس العقد اذ كل مهر وجب بنفس العقد
وجب عند الموت اصماعا قال قوله قد علمنا ما فرضنا الخ اقول العلامة جعل
حصة كلام الم في هذا المقام موقوفا على كون الفرض بمعنى التقدير وجوز كونه بمعنى الايجاب
والحال ان معنى الايجاب انما يصح بتاويله الى التقدير فانه ليس معناه ان الله تعالى علم ان الواجب
عليهم اي جنس او نوع من الواجبات اي الفعل واجب عليهم او القول او المال بدون ان يعلم
قدره فانه تعالى لا يجوز له ان يوجب شيئا على العباد بدون بيان مقداره فان التكليف اذا خرج عن
عهدته بالاقل فالواجب الاقل والا فلا بد من سقوطه لئلا يلزم تكليف لا يطاق فعلم ان الايجاب
لا يكون صحيحا الا بجعله فرضا وتقديرا والفرض والتقدير من الله تعالى على العبد مواجبات
واذا ثبت هذا فلنرجع الى بيان كلام الم حتى نحمل العلامة فيه فنقول فرضا لما دل على وقوع
الفرض والتقدير من الله تعالى للزوجات على الازواج والا فرضه ما فرضه لما ملكته اليمين بل يحمل كل
ما فرض بعموم ما او التقدير بمنع ما وراء التقدير ولما كان الاعم اعم من الاجماع بين ان التقدير
للاداء لسببه حتى لا يجوز ان يكون ما دونه مهرا ولما لم يكن مساويا ظاهرا وقد جعل الشارع العشرة

اقل عدد صار عوضا عن عضو حتى تقطع به اليد اعتبر اداء ما يصلح النكاح به تصحيحا للتقدير
فان قلت هذا زيادة على الحاصل قلت لا موضع في التقدير لانا في تقدير المقدر وهو فيه
مشكل ممن يتامل والم انما اقتصر على هذا الدليل وان ورد قوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم
اشارة الى ان المشكل لا يعين فيه ان يكون بيانه من الشارع او لقطع كلام الخصم بان هذا الحديث
ليس اولا ورواية ممن يعتد به اولا هذا فاسمى المهر في النكاح واما اذا لم يسم والمقدر مهر المثل او
في الجوار بعد بعدي لا يجوز ان يكون مهر الجميع المعاشرة سواء وقد ترجح مهر المثل بخصوص ليس
في غيره فتعين ولانهما رضيا به غالبا وتسميتهما ما يصلح دليلا لرضاهما بمهر المثل لغو
لو اراد الزوج ان يكون مهرها ناقصا في مهر المثل لذكر ولذا الزوجة لو ارادت اكثر لو كرت فان
قلت لم لا يجوز ان لا يكونا عالمين بوجوب المهر قلت لما لم يكن الجهل عذرا في دار الاسلام
لم يعتبر وايضا لو كان كذلك فترجح مهر المثل ظاهرا فان قلت لو كان الفرض بمعنى التقدير
لكان ما وجب على المالك لما ملكت يمينه مقدرا وليس كذلك بل الواجب عليه ما به مواساة
قلت هو على التقدير وعلم ما بيناه لو قوبل تمام المسئلة للاول على هذا صدر حال قوله
وما سكت الهدم والقطع مع الضمان الخ اقول ان رد العلامة على ما مشى ولم
يورد جوابا في حسمه على ما نزل عنه اشكال الشافعي فان غاية الامر منه انه يدل الحدث على وجه
دل على انه عم حمل الدوق عامة لعدم العهد وحمل العهد الثابت لوجود الدوق سببا للذوق
وادعى ان هذا يستلزم كون الدوق سببا للحل الجديد وللشافعي ان يمنع كون الذوق عامة
لعدم العهد لا يستلزم كون العهد ما ساملي يستلزم كونه حانثا فان قولهم عم لا معناه لا يخفى
ولا يلزم من الحوار السبب وعلى تقدير التسليم فلا يلزم ان يكون سببه الذوق بل يكون
سببه كونه من ساءه وهم منه فلا يسع احدا على انه لو جاز هذا التوجيه لم يسع حاجة
الى اضافة الحدث بل جاز ان يعلل العقد الجديد عامة للحرمة الباقية بقوله تعالى ولا تحل والعقد
سبب للملك والحل وهو حادث ولا سبب له الا العقد فيكون العقد سببا للحل بل الجواب
بعد ما وصل الكلام الى ان عدم العهد سبب الى ضم وصوله الغاية ان يرجع الى العهد وهو
الرجوع الى الحالة الاولى التي كانت بين رواعه وروحه كانت تحل على وجه يملك به ثلث تطليقات

فكان الدخول مساحا صديدا واذا ثبت انه يهدم الطلقه والطلقتين
لما ان هدام الثلث اولى بان يكون هادما لما دونها فهذا عبارة اشارة الهدم فى الدلالة وبالدلالة
فيما دونها كما ثبت بالاشارة فى قوله عليه السلام المحلل والمحلل له فيجعل الزوج الثانى محللا والزوج
الاول المحلل له ولا شك ان التحليل اثبات للحل الذى لم يكن وليس اظهار الحل الكائن
حاصله العلامه ولا يتم الكلام بدونه اذ لا يلزم من اثبات للحل اثبات للحل الجديد وهو
الذى يهدم به الطلقه والطلقتان فحمله حول ذلك واما مسئلة القطع فسوال ان فى منعها
على ان حنفة ظاهر حسن يستدل على حكمه بان القطع ثبت فى الضمان عند هلاك المال المسروق عند
السارق بصنعه منه اولا ان يكون تاركا العمل بالخاص اما الجواب عنه فسوى ان ابا حنيفة
لم يستدل على القطع وانما استدل بقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات وهو خاص
فى مقابلة فعل العبد فعلم ان القطع انما يقع خاصا اذا كان بهذه الصفة وكونه بهذه الصفة
انما يتم ان لو كانت السرقة بمال معصوم مطلقا للعبد المسروق منه والا لم يكن الجناية على ملك الله تعالى
خالصا فلم يكن العقوبة حقا لله تعالى خالصا وقد جعله الله تعالى له خالصا ومعصوما مطلقا بقوله تعالى
خالصا لزوال عصمته للعبد بما فى ضمين السارق له فهذا الحكم بالاشارة المستفاده من قوله تعالى
حد الاعضاء فاقطعوا واذا الحق لك فى هذا فى المسلم علمنا انهما معصومان عن الاعتبارات
السوالم ومسعمات عزاهوتها بتوفيق الله تعالى اعلم ان السوالين للشافعى المنهى اولهما
الى ان قوله تعالى فاقطعوا طلقها ليس فيه دلالة الا الى انتهاء الحرمة الغليظة بنكاح الزوج الثانى وانتهاء الى
ان قوله تعالى فاقطعوا الا دلالة فيه الى انه لا يجتمع معه الضمان انما يقتضى ان يكون ما ذكره
ابو حنيفة زيادة على الكتاب فالمسلم لا تترك العمل بالخاص وانما يلزم لو قال بعدم انتهاء الحرمة
الغليظة بالزوج الثانى او بعدم وجوب القطع على السارق مطلقا فافهم فانه ليس فى الاساس
دلالة على عدم ثبوت الحل الجديد وعلى عدم انتهاء بين القطع والضمان قال قوله
وصل حكم العام الخ اقول قول الشارح العلامة المذاهب السلفية فى حكم العام هم من كلام
الم فى دليل الواقعة انما استدل عليه بدليلين مبنيين على ان العام مجمل وبدليل ثالث
مبنى على انه مشترك وهو قوله فى الثانى ولانه ذكر الجمع واراد به الواحد لان الاصل فى الاطلاق

الحقيقة والذى دعاه الى قصده ان يعترض عليه بقوله على ان كون الجمع مجازا فى الواحد
مما اجمع عليه ائمة اللغة اذ ليس فى قوله ما يدل على ادعاء الاشتراك منهم فى ذلك بل المشترك
لما كان من حكمه العلم بالتامل ورجح بعض معانى الاشتراك بان المجمل الذى سوف على بيان
المحل وكيف يجوز لبعض العلماء ان يحكموا على العام بامرين مساسين وكون الم ذكر هذا
الدليل بصنعة اخرى وهو قوله لانه هو الذى صار مكانا للعلامة فى حمل كلام الم على ما حمله وهى
مكانة صنعة اذ قوله وانه تاكيد لكل واجمع بعد قوله لاصلاف اعداد الجمع تبطلها وكونه دليلا
على الاجمال ظاهر اذ اطلاقه مانع على الدلالة الى العشرة ومانع على العشرة فما فوقها ومانع على الواحد
مما يمكن ان يحمل به على انه ما فى المراد به صحا لا يدرك الانسان من العاقل به وافراده بعبارة
اخرى كونه مخرجا لصيغ الجمع عما وضع له ثم اجاب اما عن الاول فبقوله بحمل ال العلم على الكل
اخرا عن ترجيح البعض بلا مرجح وبهذا علم ما فى نوع من المصادرة على المطلوب اذ المجمل
لا يلحقه البيان الا من المجمل فلا يتبين به وانضا لا يكون الكلام مجملا الا بعدم ترجح الوجوه
فيه بعضها على بعض ثم رجح فرجحه الكل هو الترجيح من غير مرجح على ان اعتبار الاقل
لترجحه بالتبيين يصلح ان يكون من جهى على ارادة الكل على تقدير علم قطعيته فى الكل
واما عن الثانى فان التاكيد لدليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا بهذا
ايضا مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون ما من المجمل بان المراد من الجمع واما عن الثالث فان المجاز
راجح على الاشتراك فيحمل عليه وقد علمت شانه انه مصادرة على المطلوب فان من ادعى الاشتراك
منه كيف يسلم له استعمال المجاز به بل الجواب عن الادلة اللفظية ما استدل به الم على ما ادعاه بالحسية
والشافعية على وجه يصير جوابا لما كان سيجئ بيانه ان شاء الله تعالى قال قوله لان المستغرق
اقول قول العلامة والجواب انا نمنع اثبات اللغة بالرجحان ليس على ما ينبغى فانه ليس بلازم
بل اللازم اما ترجيح احدى وجوه المجمل بالقياس ان جعل العام مجملا او بعض محتملاته
ان لم يجعله او ترجيح بعض وجوه المشترك ان جعله مشتركا والثانى جائز عند الشافعى والثالث
بالاجماع واما ما كان فلا يلزم منه اثبات اللغة بالراى وكذا قوله ولو سلم فالعموم ربما كان راجحا
فيكون ارجح لان هذا بيان الاصل منهم ولا يلزمهم مواقع العدول عن الاصل بدليل على انه عند

ذلك ايضا سبب الادلى نفسا وقوله فلا يخى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على ذلك بتقدير
كون الجمع اى المنكر عاما وعلى ان الاقل فى جمع الكثرة ايضا هو السلمة على خلاف ما صرح فى دليل الاجمال
مدفوع بان الدراهم هنا يعد عاما على مذهب من جعله كذلك ومن حمل العام على مذهب
من يجعله واسطة لعدم مخالفة حكمه حكم العام هنا على انه لم يخصص بتقديم الخبر وهو فى حكم
المعرفة وبيان ما صرح به الم فى دليل الواقعة انما كان بلسانهم وما ذكر هنا بلسان البعض فلا
يغره المخالفة الا ترى الى قوله محاطبا لمن هو البعض ما نفاق نسا وبينكم ثم جوابه عن جهتنا
بقوله لكن يقول انما تمت السلمة لان العموم غير ممكن فتشت اضى الخصوص والعلامة كانه طمه توضيحا
فقط اما ذلك دليل معقول بان للبعض علينا وجواب عن ذلك الدليل من جهتنا بان العموم
غير ممكن فاريد اخص الخصوص لان العام يراد به اخص الخصوص لسعته فى ما يمكن ان يراد به العموم
وعلى تقدير التسليم فلا يلزم من قولنا ان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من السلمة الى العشرة
وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له ان لا يصح ان يراد من السلمة الى
العشرة وجمع الكثرة ايضا حتى يصح ان يحمل عليه جمع الكثرة دون جمع القلة وانما يلزم ان ذلك
وسكت عن اول جمع الكثرة **قال** قوله لان العموم الخ **اقول** من قول الم هنا الى آخره
بانه دليل معقول واجاب من المعقول بما حاصله ان العموم بعض ظاهر مستعمل وليس الحاجة
الى التعبير عنه وكل ما هذا شانه لا بد من وضع لفظ عليه ثم اورد عليه بمنع الكبرى وايراد الدوارج
بعضا عليه حتى لم يوضع لكل رابحة راحة اسم على حدة اما النقض فرده بان الكلام فى بعض
ليس الحاجة الى التعبير عنه وهو منها الرائحة وبعد عن سائر الروائح بالاضافة الى ذى الرائحة
لا فى كل بعض ظاهر على ان عدم علم احد بوضع لفظ لبعض لا ينفى عدم الوضع فقد يكون كل
رابحة مسمى باسم على حدة ولم ينقل الى البعض هنا والعموم ليس فى القصد اليه ومساس الحاجة
بالتعبير عنه مثل رابحة المسك او غيرها فان مقصود الشارع انما كما تعلق بالخصوص تعلق
بالعموم فاحكام الشرع منها خاصة ومنها عامة فلولا العموم لاحتمل بعض مقاصد الشارع وقوله
فى الشرح فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها كانه دليل اخر
ووجهه ان المعانى المقصودة قد وضع لها الالفاظ والعموم بعض مقصود فان وضع له لفظ فلا بد ولئن

سادى ٥ من غير توقف ويعلم الاول والاوضح الالفاظ لبعض المعانى المقصودة دون بعضها
يرجح من غير مرجح سواء كان الوضع من الشارع اولم يكن ومن الاجماع ما رى وهو مدفوع بان
خلاف بعض العلماء من الواقفية وغيرهم ساقى قولهم من غير نكير وبتقدير كلامه لا بعض الصحابى لا
يدل على ادعاه الاجماع بل يرد به وقوع العموم ويستدل عليه باستدلالهم بالعموم فانهم اهل
اللسان فلولا الفاظ دالة على العموم من غير اعتبار القرائن لم يصح استدلالهم **قال** قوله
وجهها انه الخ **اقول** استدلالهم على كون العام موجبا للحكم فى الكل بما قاله على رضى الله
حيث فهم العموم فى الآيتين من قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم حتى شمل الجمع ومن قوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين صنف ساقى الجمع فى الوطى بملك اليمين ايضا لعموم لفظ الجمع من غير زيادة و
العلامة جعل استدلاله فى الثانية بالدلالة بمجرد دعوى منه ثم اورد عليه اعتراضا واجاب عنه
بانه خص من المبيح الامة المجوسية وغيرها فعلت خص من المحرم ايضا الجمع فى ملك اليمين والجمع فى
الاعتاق والجمع فى البيع فلا حاجة الى جعل العمل بالعموم فى احديهما بالعبارة وفى الاولى
بالدلالة على ان الكلام فى دلالتهما على الجمع بين الاختين جوازا وحرمة وعمومهما الثانى تسلمها **قال**
مولانا فى مقدار ما يتناوله الانسان الخ **اقول** اراد العلامة ان من ان سوى حامل يوفى عنها
زوجها لا تكون مساوية الآيتين فجعل الموفى عنها زوجها الغير الحامل خارجة عن اولات الاحمال
وجعل الحامل المطلقة خارجة عن ازواج الذين يتوفون عنهن وكان حق الكلام ان يقول
والذين يتوفون ليس منا ٥ ازواج الذين يتوفون والا كان معنى الآية وازواج الذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وفيه من الركاكة بسبب التكرار ما لا يخفى واذا كان منا ٥ والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لم لا يلزم محذور ولا يتدبر ما لا
يحتاج الى تقدير واعلم ان هذا نوع من النسخ وهو التخصيص فاولات الاحمال الى آخره الآية
عمومها ناسخ عموم الذين يتوفون منكم الآية لان بعضها ناسخ وبعضها منسوخ ومراد
الم بقوله فجعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن تبعا لقوله تعالى يتربصن فى تقدير ما تناوله الانسان
ما ذكرنا ٥ وهو التخصيص ويمكن ان يبين الانسان بوجه آخر فحاك عن تكلف النسخ بان افراد
المنكوحة عن الزوج ما توفى الشرع وتعقب العدة باحد امرين الطلاق او الموت وانما قلت

ما يوافق الشرع حذرا عن توهم دخول الافتراق بالردة والعياذ بالله وعلى بعض النسخ
احترازا عن طلاق الغير المدخول بها حيث سن لا الى عدة وفى كل منهما المرأة اما من ذوات
الحيض او اولات الاحمال والطلاق لا يعتبر الا بحالة الجموع وقد بين حكمه بقوله ثلث والمطلقات
تتربص بانفسهن ثلثة قروء ومعنى بعولتهن شملت كلهن سوى اولات الاحمال بدلالة ان عدة
واولات الاحمال بعولتهن شمل المطلقات فى الجموع والمتوفى عنها زوجها اللاتى لم يعتدن
الاقراء والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا شملت اللاتى يحضن ولم يكن من اولات الاحمال
اذ التربص بالاشهر يشير الى ملاحظة الحيض حيث دلت على الشهر عملا بجميع الدلائل اذ الاصل
ان اعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهدار احدهما فلكل عموم بقدر ما لا يبطل حكم الاخر
من كل وجه بحيث انه لولا اهدار حكم الاخر من كل وجه شمل الجميع واذا علمت هذا
فاعلم ان دليل العموم للجمهور يقع جوابا بالدليل الواقعة لانهم ادعوا الاضمار فابطلوه بوجهين احدهما
وجوب ان يكون العموم من موضوعات الالفاظ كسائر المقاصد والثانى وقوع العمل بالعموم
من الصحابة من غير اجمال ثم بان من الشارع لانقال ان الآية المشاهرة نبنت لان على سوء حكم بعولتهن
من قبل ان يطلع على ما فى الناسخ المخصص واما الجواب عن النقض فقد تضح الم عن عهدته بقوله
نقول انما ثبت الثلثة لان العموم غير ممكن اذ مقتضاه انه قد يكون المراد العام ولا سقن اراده
الاقل فقط الا عند علم امكان العموم اذ لا تمس مع احتمال الضد ويمكن ان يعارض النقض
بان العموم هو المسقن لانه ان اريد ما دونه فحصل به لانقال لانم انه ان اريد
ما دونه بحيث لا يستوفى كحصل بالاستوفاء المراد له المدعى ان لا يكون استوفاء لانا نقول
وكذلك لانم انه ان اريد الاكثر بحيث لا يكون الاقل فقط كحصل الاقل فقط والحق ان المطلوب
سقن حصول المراد لا سقن الحصول فى الجملة واذا عمل بالاستوفاء بعضا دونه حاصلا فى ضمنه
فان كان الاستوفاء فقد حصل المراد نفسا وان كان لما دونه فقد حصل المراد ايضا ضمنا
بخلاف ما اذا عمل لما دونه حيث لا يحصل المراد ان كان الاستوفاء قوله لكن عند
الشافعى لما ثبت لنا ان العام يوصف الحكم فى الكل عند الجمهور اراد ان يبين
قول الشافعى فيه فقال العام عند الشافعى دليل فيه شبهة وذكر استدلاله بما معناه ان التخصص

شائع فيه كثير فهو يحتمل التخصص والاحتمال يوجب الشبهة بقوله وهو شائع فيه حال عن التخصص
اذ شيوع التخصص يوجب الاضمار لا العكس وقول الشارح العلامة وهذا خلاف اضمار الخاص
المجاز رد على كلام المصنف حيث قال وعندنا هو قطعى مساو للخاص مستدلا بقوله لانه غير شائع
شيوع التخصيص فى العام وهو مدفوع لانه مجرد دعوى ولم لا يجوز ان يكون المجاز فى الاكثر
اكثر من التخصيص فى العام بل اكثر البلغاء اكثر همهم مصروفة على استعمال المجازات فتأمل بان
الاستدلال على المعنى فيها عقلى وفى الحقيقة لفظى والاولى الاقوى واكثر تنسطا واصل ذلك
يكون بالاستعارات البديعة والكنايات اللطيفة واما تخصيص العام بالمخصصات الموصولة
التى لا تخصص عندنا الا بها وان كان من اقسام المجاز لكنه ليس فيه المقصد الذى للبلغاء فى غيره
من المجازات فقد عموم افاده بعض ما صدق عليه المعنى الوضعى فقط وقوله فلما اضمار
القرينة كان فى اضمار المجاز راجع الى الاضمار الغير الناشئ من دليل وهو لا يعتبر هذا
وان السؤال لا توجه له اصلا فان عدم اضمار ان الخاص للمجاز بلا قرينة لا ينافى عدم شيوع اضمار
الخاص للمجاز شيوع اضمار العام للتخصص وليس فى بعض نسخ التلويح قوله فان قيل بل قوله
بل لا يصح لاضمار المجاز عند عدم القرينة موصول بكلامه المتقدم وح يكون صحيحا لكن ما ذكره
بقوله فلما يكون واردا عليه والجواب عنه ما ذكرنا قوله وفيه نظر لانه سيقض بحبر الواحد والقياس
ولان عدم اعتبارنا فى حق البيع احتياط وذلك فى حق العمل لا العلم ولان الاصل اقوى
من البيع فيجوز ان لا تقوى سنة البيع على سنة الاصل مردود بان مراد العامل انه لما لم يعتبر
الارادة الباطنة فى الدليل القطعى فى جعل العمل الذى يتوقف على العلم ولا يتوقف العلم عليه
صحيحا قطعا فاولى ان لا يعتبر فى حق الاصل وسقوط قطعيته فان الفرع اولى بالسقوط من
الاصل والخبر الواحد والقياس ليسا بقطعيين لاضمار فى الطرق اولى فى النفى والاحتياط
يوجب العمل فيما ليس بقطعى كالاحتياط يوجب العمل فيما هو قطعى بل العلم به هو موجبه
والاصل الذى هو اقوى اجدر بان لا يسقط فى القطعى من الفرع وفى الظنى اما اعتبر وجوب العمل
دون العمل دون العلم لانا نجد الشارع العمل بالظن عاما من قوله لانا التخصص
شائع فيه وهو دليل للاضمار الخ ذكر الجواب عن كلام الخصم بطريق اولى لما

المعارضة وقد فهم من كلام المولى الشارح العلامة التي المناقصة وهو قوله ولا يلزم ان التخصيص
الذي لا يورث شبهة في العام شايع بلا وسه معناه انك ان اردت سلوك التخصيص شايع فيه كثير
ان التخصيص الذي لا يورث شبهة فيما لم يخصص منه كثير فلا نضر با وان اردت ان الذي يورث
شبهة كثير فنقول ان اردت انه نوع كثير فممنوع هذا بيان كلامه وانت تعلم ان فهمه وتامله في كلام
الشارح العلامة انه غير منصف لرحمت نظرك في كلامه ونقول والم نوسم كيف ونوضحه اخرا العلم
فان كان المخصص هو العقل فهو في حكم الاستثناء اي الكلام بالباقي بعد النبا فعمومه فيما وراء
المستثنى كالجمع المحلى باللام فلا تخصص للعموم به وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا
فليس بمخصص بل ينبين ان حكم العام فيما وراء الخصص ولا يورث شبهة في غير موارده في المخصص
الذي يكون موصولا وقليل ما هو ومع ذلك فلا يورث شبهة في غير مورده حتى العمومات التي لا تخصص
لها ما لم يقل انه يحتمل ان الدلايل المخصصة لعمومات بالعقل او بالاستثناء او بالنسخ فلست
بالحقيقة تخصيصا لعموم العام اذ هو بعتبر ولا نعتبر فيما ذكر على ما اوضحناه لك والتعبير في المخصص
الموصل حاصل ولكن قليل فلا يكون سائغا وان لم تكن موثرا فيما ليس فيه ذلك فلا يكون
احتمال التخصيص المورث للشبهة ضمانيا في كل علم معتبر بهذا الاحتمال طبعه جميع ما هو عام
في محتمل لجواز ان يكون مخصصا قال قدس سره اذا تبين هذا الخ اقول لم يتعرض العلامة
قوله الم فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما
ناسخ والآخر منسوخ وغيره الى قوله فاما ان يعلم باحد احدهما او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة
وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا وايما قيدنا بالجواز ان يكون الخاص في الواقع
موصولا بالعام وهذا كلام صحيح لو جعل كلام الم كان لم يسمع ابدا فان كلامه يدل على ان الموصول
للخاص معلوم الناخر لما لم يكن حاله لا يعلم تاريخه وقوله وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص
عندنا دون تفصيله بان يكون موصولا او لا يدل على ان الموصول المعتبر طاهر لا يكون الا خاص
واما العام العارض الموصول فلا يكون في الكلام الم هذا ظهر لك صدق ما قلنا انه غير
منصف للم وان التخصيص قليل وليس شايع بل هو واحد من الاقسام الاربعة وهو التخصص
بالخاص الموصول المتاخر وقد فهمت ان التخصيص للعام اقل رعشه من الحق والخاص في الكلام
البتة فهو بالنسبة اليه قليل ثم اعلم ان قوله فان تعارض الخاص والعام لا شمل
الاستثناء بعد العام ولا اشماله من الالفاظ الغير المستقلة بالافادة لانه لا تعارض بينهما بين
هذا وان في تمثيله بالمعارض بين الخاص والعام اذا حمل على المقارنة بالاستثناء المصدرة
احدهما بالذين سوقون واوهما ما ولات الاحمال وان علم التاريخ وكان العام متاخرا او
مقدما بهما انضاح وجاعن الاصول بالكلية اذ مبناه على ابات العموم والخصوص من وجه
بين صدري الاستثناء وكونه ان يكون الخاص اعم من العام من وجه والخاص في اصطلاح
الاصوليين على ما علمت ليس الا الواحد والعام مستغرق لجمع احاد يصح له فكيف يكون
بينهما عموم وخصوص من وجه بل الصدر ان كلا منهما عام وكل منهما اعم من الآخر من وجه
واخص من وجه والذي اوقع فيه قول الم هنا وعند ما ليست علم التعارض في قدر ما سا ولاه
وقوله آنفا لحمل قوله واولات الاحمال اجلهن ما سخا لقوله تربصن في مقدار ما سا ولاه الآيتان
فهو مسلم انه اعم فيهما العموم والخصوص من وجه وان الخصوص والعموم الاصطلاحيين يحملان
ذلك وان قوله ما سا ولاه انما يصح بهذا الاعتبار وصدر على ان التعارض على ما فسره العلامة
يقتضي بيان احد المتعارضين حكما كما فيه الآخر وليس الاستثناء المذكور بان بهذه الحيثية في الحكم
بل بجميع حكميهما في الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل على آخر اربعة اشهر وعشر
وما عند داود بعد الاجل وتصور من استلزام الاستثناء ان يكون عدم الحامل المتوفى عنها
زوجها بوضع الحمل بانه وبربصن اربعة اشهر وعشرا بانه آخر ايام تعارضا فليس بمتعارض بالمعنى المذكور
في الحكم واما التعارض بين عموم صدري الاستثناء حتى بعضي احدهما شمول كون العدة بالاشهر
الحوامل والآخر شمول كون العدة بوضع الحمل المتوفى عنها زوجها وبالجملة فلا تعارض بين العموم
والخصوص قال قدس سره فصل قصر العام على بعض ما تناوله الخ اقول قدم العلامة الاقسام
ولا حاجة لنا الى تكرارها لكنه اعترض عليه بان مثل جاء القوم اكثرهم من قبيل قصر العام
بعد المستقل مع انه ليس داخلا في اقسامه المذكورة واجيب بان الكلام المذكور في تاويل
جاء اكثر القوم فلا قصر فلا يراد الاعتراض لان لا فرق بينه وبين جاءني القوم الا زيدا في ان
الحكم لم يسند الى القوم المستغرق لجميع القوم بل الى القوم الا زيدا فالواجب عدم القصر

فيه ايضا مع ان المم مصرح بخلافه لانا نقول بل بينهما فرق دقيق وهو استناد الحكم في صورة الاستثناء
الى العام المسوق لكان الحكم مسندا الى العام المسوق شمل ما وراء البدل ثم انه اورد سؤالا
بان الم جعل المستثنى بينا مخصصا من غير فرق بين المراخي وغيره وقد سبق ان المراخي يسمى
لا مخصص فاجاب بان التخصص قد يطلق على ما يشمل النسخ فلا يعد بعدم المراخي و
لهذا لا يقال للنسخ مخصص وقد يطلق على ما يقابله وهو المعتد بعدم المراخي وهذا الجواب
ليس بسديد لانه جعل النسخ قسما للتخصص حتى صرح بان الى ص المتاخران كان موصولا
بخصه وان كان مراخيا مسحه في ذلك المقدر عندنا ثم اوضح كلامه في منه وشرحه بان العام
بعد هذا النسخ لا يكون مخصصا بل قطعا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض بل
الجواب ان مبنى كلامه فيما سبق كان التخصص الذي يورث شبهة فيما بقي بعد التخصص
كحال العام حسبما بين كلامه على قوله ولانم ان التخصيص الذي يورث شبهة فيما بقي بعد التخصيص
في العام سابق بالقرينة قوله ان الى ص المتاخر ان كان موصولا بخصه بعضا بخصه التخصص
الذي يورث شبهة في العام وبعض قوله وان كان مساويا سحه انه لا بخصه التخصص المذكور
وان كان هذا النسخ ايضا تخصصا فالتخصص ايضا لم يطلق الا على المستقل عقلا كان
او غيره وان كان له نوع يورث الشبهة وانواع لا يورثها هذا هو الجواب الصحيح وان امكن ان
يقال هذا القسم ليس ببيان ان النسخ هو والمخصص هو وانما هو لسان ان اى قصر العام
يخصص وانه لا ولا يلزم من قوله او يستقل والتخصص ان لا يكون المستقل الا مخصصا بل اللازم
ان لا يكون المخصص الا مستقلا يرشدك الى ما قلنا وينبغي جعله قسما مقابلا اخر القصر بالعقل
الذي هو احد قسمي المستقل غير مخصص بل كالاستثناء صدر بهذا وان قوله والقول بان التخصص
لا يطلق الا على المراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع سهل الدفع بعد ما قبل ما
قلناه في التخصص المخصص بالمعنى المذكور انه نوع من التخصص وان امكن ان يقال الكلام
في التخصص الاول للعام وذلك لا يكون الا خبر الواحد والقياس والقوم غير قائلين به وانما
التخصص الى صل انما هو تخصيص العام الذي خص منه البعض فافهم قال قوله
واما الخصم فيه تسامح الخ اقول يعني ان ما ليس له حس لم يدركه الجنس علم بالعقل

انه ليس له فعل ما ادركه العقل انه ليس له فعل او غيره ومنها ما العقل اي فقط او الحس اي بعاونه
الحس وكذا العادة وكون بعض الافراد ناقصا فان كل ذلك يشارك العقل ولكن يحتمله من غير
خلاف ما جعله مثال التخصص بالعقل فان كون الله تعالى لم يكن خالقا لغير بالعقل لا يشاركه ومنها
من الامور المذكورة فيما استقل فيه العقل اعم مخصصا وما شاركه اما خص الامور المذكورة اعم ذلك
الامر مخصصا فان كان هذا سهوا فلا خص بقوله واما الحس والا فلا سامح في الجمع وقوله في المثال
الثاني لكن واو سهو فان كل شئ رد على من زعم ان التخصص للاخرى في الخبر كالنسخ انما يستقيم لو كان
مراده السلب الكلي لا سلب الكلية حتى يرد عليه التخصص بالمقارن بعضا قال قدس سره في
غير المستقل الخ اقول يمكن ان يجاب عن نظر العلامة المورد على الفصل الاول من كلام الم بان
الم اراد بالواضع النوعي قوله المجاز ايضا كذلك فممنوع لان المجاز ليس بالوضع واما ما سبق من الواضع فهو
ان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له لنوعه مجاز وليس هذا مثل ما سبق ان العام اذا اتصل
به الاستثناء يكون في الباقي حقيقة وهو معنى قولهم هو المتكلم بالباقي بعد الثنيا فانه من تكلم بالباقي
صار حقيقة فيه على ان عدم لزوم الاشتراك على تقدير اخراج الشق الاول من اكبر ذلك ظاهر اذ
ليس الموضوع للمعنيين لفظا واحدا بل في الاول اللفظ بدون الاستثناء وفي الثاني الاستثناء
لكنه كلام على السند فلذلك يكتفى في الشق الثاني ان قوله وسيجئ في فصل الاستثناء ان المستثنى منه
للجمع ومع الاستثناء عن دخول ما وليه فيه بل يعني الكلام المتصل انه لولا الاستثناء لدخول المستثنى فيه
وعن نظره الثاني المورد على المقدمة الثانية بان الم لم يدع ان لفظ العام في الباقي بعد التخصص حقيقة
ومجازا على اصح او استعمال على اعتبارين واما قال في دلالته على حقيقة او مجازا ولم في
دلالته على بعد ان لا يدل عليه غير مجاز فهو اذن معنى احدهما المعنى الثاني بالاقتصار عليه
والاستثناء الثاني المعتد بالاقتصار عليه والثاني بعد القصر وقوله وقد صرح في بحث الاستثناء بان
الداعي لان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك ما يكون بانه مجاز فيه لا يصير
دليلا على قال انه وضع وضعا نوعيا ما وراء المستثنى فانه حقيقة فيه لانه ليس لانا لا نسلم الا ان الاستثناء
قرينة والمستثنى منه فقط مستعمل فيما وراء المستثنى هذا وان والده العلامة بعض ان يكون ما
دلالته على المعنى بالاقتصار حقيقة فيه وضعا نوعيا وما دلالته على المعنى بقرينة مانعة عن ارادة ما وضع اللفظ له صارفة

الى مجازا فيه وانه ليس بهذا الوضع بوضع نوعي يوضع في مقابلة الحقيقة والمجاز وبهذا
علما يرى بتصحيح ان لا يكون ما كان فيه من القسم الاول لما انه ليس مثل المصمت والبسيط والجمع
وغيرها صمادا لانتهاء على المعنى بالمعنى ولا من القسم الثاني اذ الاستثناء والشرط والصفة والعام
لا يصرف الصدر عن المعنى الموضوع له بل يقتضي ان يكون المراد به الموضوع له بالصحيح ورودها
عليه والا لكان مستقبحا عنه ولا يكون قرينة المجاز فيلزم ان لا يكون هناك الا لفاظ المتكونة التي يراد
بها حقيقة ولا مجاز بل الوضع النوعي هو الذي قد اقتضى ان يكون الصدر مع الشرط لمعنى
على بعدين ومع الاستثناء لما وراء المستثنى واعتبر في الباقي واذا عرفت هذا فاعلم ان
قائلا ثم لم يعد فيما قصد من جعل ما كان فيه من قبيل المجاز قال قوله اي لفظ العام مجاز الخ
اقول قول العلامة كذلك لا حاجة ان يقال اي اللفظ العام مجازا بوصف دون الاضافة اذ الكلام
في صيغ العموم لان لفظ العام مبني على ما ظنه ان المقصود بالعام هذا اللفظ الذي هو العام وليس
كذلك بل المراد لفظ ما صدق عليه العام من وضع العموم على ان موضوع هذا الوهم من الم وما يتوهم
ان المراد باللفظ العام هذا اللفظ المركب من اللام والعين والطاء وليس هذا كلام من قال بان
ان هذا الاختلاف مبني على الاصلاف في اشتراط الاستغراق فان اشتراط كان اطلاق لفظ العام
على ما اخرج منه البعض مجازا مشتركا ان لفظ العام اريد به هذا اللفظ المقابل للخاص فان مراده
به لفظ ما صدق عليه انه عام وهو معنى اللفظ العام فان المعنى انصافها بصفة العموم بل
اللفظ انصافه بالعموم انما هو من جهة انه يدل على معنى عام وهو الذي سوغ ان يقال لفظ العام
ويراد به لفظ العام على انه لو صح ما ذكر كان المجاز في اطلاق العموم لا في اطلاق ما صدق عليه العام
فافهم قال قوله ومن جهة الخ اقول اورد العلامة بعدما لم مراد لم على بعد به
من ان القاصر اذا كان هو العقل كان قطعيا في الباقي بقوله وفيه نظر لان العقل قد يقتضي
اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يسع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فانه
ان يتصل كالاستثناء ويحمل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كان في الخطابات التي خص
منها الصبي او المجنون ومثل الكلام في غلبة الضعف فان امتناع الحكم على الكل دون البعض عقلا
ان كان يمنع في الكلية فعدد عدها على اي وجه كان اي سواء كان عدها بعدام هذا الفرد او ذاك
او ذلك فالعام فيه يحتمل ان يكون قطعيا وان كان ظنيا في البعض من حيث داع الى الصرف يمنع العام عنه
وقصره على البعض الآخر فذلك العلة يجعله معلوما والعام فيما وراءه قطعي والمثال الذي اورده
ليس من قبيل ما يكون العام العقل لما بيناه انه انما يكون العقل هو القاصر لو لم يكن معونة من
الحس واشباهه وههنا الحس او العادة بينه العقل ونعلم على ان جميع الرجال بالكرة المعلومة لنا لا
يسعهم الدار بهذا الاختصار حتى لو فرض ان اعداد الرجال بحسب يسعهم لانا نعلم العقل قال
قوله وعدا يمكن عده بسهولة الخ اقول العلامة بعدما بين كلام المرتضى فهم منه اورد عليه اعتراضين
مرجع احدهما الى ان الدليل انما تم في الخصوص المجهول اما في المعلوم فلانا نعلم ان جميع الاعداد متساوية
في احتمال اللفظ لها بل ما بني بعد طرح الخاص فهو المتيقن وما ادعاه عام ومرجع الامر ان الدليل
المذكور يدل على ان لا بني بعد الخصوص مجمله اصلا وما ادعاه انه مجمل فيها الشبهة فجعلت عامة
اضعى ما اتهم اذا اراد ما يعم الاقوال والمذاهب وما ان ما هو المذهب عندهم يذكرون الاضعف
ولا يلتفتون الى ان يعبر الى ما هو الاقوى عندهم فيذكرونه اخرا من الكل بحسب تتبع كل دليل مما خوا
في الذكر جابا عن المتقدم والم ايضا كذلك فعل فعدد ما ذكر ما هو الاقوى من غيره وهو ان التخصص
اذا كان معلوما فيما وراء العام مجمله وقطعي وان كان مجهولا هو الساقط قطعا
والعام كما كان فعال الم بعد ذلك لم يعنه انه على بعد بين من وجه وفيه شبهة ولما كانت الجهة معلومة
ما بعدم آثر بيان سؤال الشبهة فيها بحسب تشمل النوعين من الخصوص المجهول والمعلوم فقوله لانه
علم انه غير مجهول على طارق وكونه شمل النوعين ظاهر هو الصغرى بحسب الكبرى وهو قولنا وكل عام
غير مجهول على طارق لما علم سبب في معنا وهذا اذا كان الخصوص معلوما ولانه اذا حضت البلية
سلا من العام الذي افراده بما به لان المانة فانه خاص على ما عرفت فكل اللفظ الدال على تلك الافراد
فيما وراء البلية وان كان مجمله لكن فيه شبهة لان ما يجمع السبعة والسبعون من الاعداد دون السبعة
والثمانون والخمسة والتسعون والاربعة والتسعون الى الواحد ان كان عموم الجنس وال البلية ان
كان عموم الجمع سواسية في احتمال الطلاق لفظ العام لكل منها مجازا فلا شك عدد معين منها ان
يعرفه وهو فيما ذكرنا السبعة والتسعون فاوردت احتمال المجاز في الكل شبهة وهو احتمال
ناش عن دليل الخصوص المعلوم واذا كان الخصوص مجهولا لكونه ورث شبهة ظاهرة وقد اورد

العلامه واما كونه منافيا للمحصه فلاوهي ماسه بما ذكر في دليل البعض انه ليس كلا لاسسا حتى يرد
في العام بل هو كلام مستقبل سفه فلا سعداه حكم الجهاله قال قوله حتى يخصصه اقول
الشارح العلامه بعد توجيه كلام الم وذكره ان كون العباس دون خبر الواحد يعلم من كلامه
وبوجهه كون العام الذي خص منه البعض دون خبر الواحد قال وقد يستدل بجواز تخصص
العام بالعباس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي العباس عن الكتاب
وليس بسديد لان العباس يظهر لامسك ليس بقوي اما اولا فان العباس قد يكون مقارنا
بدلالم حديث معاذ بن جبل انه خوله الرسول عليه السلام الاجتهاد به انه لما لم يجد في كتاب الله وسنه
رسوله بل وصفه باصابه التوفيق في قوله اجتهد برايي والوقت كان وقت نزول الوحي ولم ينقد
النبي عليه السلام قياسه بالخبر عن نص من الكتاب يعارضه ولا يكون في زمانه وادعاوه تراخي القياس
عن النص انما يصح كلما في نص فيه على القياس لاني نص آخر خصصه القياس بعد به حكم المنصوص
الذي فيه العله اي غيره الذي وجدت فيه تلك العله وتخصيص ذلك حكم النص للاخر يخصصه
اما بالنص الاول او بنص ثالث واما ساقلانه لا قائل في هذا الاستدلال اصلا لما علم مرارا ان
اصلم يدع ان المخصص لا يكون الا مقارنا قال قوله لا يريد بقوله الخ اقول الم ذكر
مراده بقوله فلا سعه الاول يصح تعليله بم ان الشارح العلامه وان طول في كلامه لم يوضح المقصود
من السه انه هو وجه السه ولذلك اورد السؤال المذكور في شرحه واجاب عنه بما يرى وفيه بحث
وهو ان وجه الشبه لا سسا آن اراد به كونه لسانا انه لم يدخل فقط لزم سسل قوله في الدليل السابع
ركوع اذ الصفه هنا يدل على ان السوم هو على الركوع او الكعبه وهي انما لسان ان الذي خص به وهو
غير السائم لم يدخل وكذا سائر الاوصاف اذا قيدها الاحكام دل على ان تلك الصفه هي ما حد الحكم
وعليه والجواب انه نصرح سه الاسسا مدآخذ وهو معلوم مع فيه سوى بيان ان المستثنى لم يدخل
حتى يصح به التعليل وفيه بم ان المخصص ليس فيه هنا السه بالخصص انما لواحد هنا التقيد
في سبه الاسسا لا سبي للمخصص سه به اصلا ولو اعتبرنا السه بالوصف حتى يعلل اعمل سه
الاسسا بالكليه ولا سعى الاعمال سه الشارح واعمال الشبهين انما يكون بما ذكرالم فافهم ولا تهمل
فانه موضح البحث على ان الصفه وان كانت علة فهي علة لاخص من العام وهو الدليل الاخير

السابع بعين النظم فلا يرجح بالتعليل سسا آخر من هذا القبيل قال قوله على ان اضمال التعليل الخ
اقول حاصل ايراد العلامه ان هذا الجواب انما يتم ان لو سلم كون صحه التعليل غير موجبه
جهالته في العام وليس جوابا للقوم عن انفسهم حتى يعلل الم عنهم خلاف ذلك بقوله واذا صح تعليله
لا يدري انكم خرج بالتعليل اي بالقياس ولم كان يجب العام فلا يكون الم صحيحا حتى جعله جوابا عن
الشبه الوارده على كلام القوم وانما يصلح جوابا عن الشبهة الموردة من قبل الكرخي الم لو كانت صحة
التعليل موجبه جهالة في العام لزم بطلان صحه العام عندكم وحاصل الاعتراض المورد على
الجواب الذي حاصله قبول الاضمال مطلقا وبني اجراءه عن الصحه فيه ان الاضمال يبطل الصحه
وحاصل الجواب عنه انه يبطل القدسه لا الصحه وهذا كما ترى هذا كلام لا طائل تحته فان الجواب
ان يتم البرهان تلك المقدمه الغير المسلمه عندالم ولا فرق بين كونه جوابا عن ايراد الكرخي في القياس
وان لم يتم فكذا لا فرق في الصحه وان امكن توجيهه بانه لم يعلل ان التعليل لا يوجب جهالة في العام
المخصوص بل يوجب جهالة موثر في بطلان صحته على ما اشار اليه فلا وجه لقوله لا يصلح جوابا عن
القوم هذا وتوجيه هذا الايراد مشكل ولم يتنبه لجهه اشكاله العلامه ولا عرف عن ذلك فاعلم
ان توجيهه انا نم بان قال سه الاسسا بين الا تكون المخصص هنا انه لم يدخل وهذا لا يوثر
في علم صلاحيته للتعليل فالمخصص صالح للتعليل السه فلا سك منتاج تقال ان صحه العام
الساسه هنا لا يبطل بل سك م ان الم يريم منا ان يقال هو صالح للتعليل عندنا ولكن لا يصلح عند
الخصم فمع سك لهذا فدفعه بقوله ولا سك لم يرغم الخصم واذا علم توجيه الايراد علم توجيه
الجواب الكتاب ان كلام القوم لا يقتضي ان صحة التعليل توجب الجهل بما علل وبما يعلل نفسا
حتى تكون سسل الاسسا الجهل وانما مرادهم ان التعليل يوجب اضمالا في الباقي بعد ما علم خصوصه
بالتعليل ولما كان اضمال التعليل لا يوثر في خصوص ما لم تقتض القياس تخصيصه بل تقتضي
خصوصه لا فلما لم يبق الاسك لا يعارض اصل العين فقوله فمن حيث انه يصح تعليله نصر الباقي
تحت العام مجملا تعليله بانه تحت العام وهو لا يقتضي كون مجملا له بانه العام بيان فان الاول
يحمل العام به قائمه لكن لا عين واكن بانه وعما حصناه بان تلك حال السؤال والجواب الذي
اورد مما زعم ان جواب الم لا يصلح جوابا الا عن الشبه اذا اوردت من قبل الكرخي قال اقول هو

اى العباس للمعارض النص الخ اقول مرجع كلام المص ان المعارضة هى المقابلة على سبيل الممانعة فجميع
المعارضة اولا بان العباس للاسبح النص لعدم المماثلة واراد بسوق المعارضة مهما يدلل قوله لانه دونه
ثم بين لزوم المعارضة على تقدير التخصيص لعدم الممانعة بدليل قوله لانه سلم انه لم يدخل ثم ان الشارح
العلامة اورد سؤالا مضمن ان العباس ما لم يكن الامساسا لم يكن التخصيص معارضا وقد يعلل من معنى
كلام المص ما سافه ثم نقل جوابا آخر واورد عليه بقوله وفيه بحث وحاصله التزام جواز صلوح العباس للسان
وان لم يصلح للاصل له فقول ان اراد بصلوح العباس للسان السان بطريق العلم فظاهر الفساد
وان اراد بطريق التعليل فلا يتم ان الاصل المعدل المعدى حكمه اى افراد العام لاسا واما وان
كان الجواب ايضا مردودا الان الكلام فى العباس انه لم لم يكن به العلم اسدا وكون الاصل اذا
لم يكن مسلما كونه معارضا لا مدخل له فى بيان الجواب ان العام الذى لم يخص منه قطعى فما وضع له ولا حاجة
له الى السان لانه من سعه واما اذا خص منه البعض فكون فيما وراء المخصوص مجملا ولو بين
بالعباس جاز لانه يحتاج فيه الى معرفة انه فيما وراء المخصوص ام هو على عمومه لم خص فيه سيما آخر لانه فى معرضه
كخلاف الذى لم يخص عليه بقول عنه قال قوله فلان ما لم يمسح الخ اقول الشارح العلامة
بعد ما ساق الدليل المذكور اورد سؤالا يمكن ان يوجه الامان يقال جعله فضول العقد فى غير المسح شرطا
لقبول العقد فى المسح انما يصح اذا كان بالباء قاصدا لا يصرح بقوله احدهما دون الآخر
وبهذا لا يصح الاجاب فلا يصح قول المص ان ما لم يمسح يصر شرطا لقبول المسح ثم اجاب عنه بما لا يمكن
ان يوجه الامان يقال الكلام فى الشرط الفاسد الذى يفسد العقد وهو لا يتحقق الا بعدم صحة الاجاب لانه اذا صح
الاجاب صح القبول وصح العقد ولا شك ان هذا يرفع المسح على ما قوله اذا صح الاجاب صح القبول
كلام آخر لا يتعلق بالمسح وهو من متممات كلامه الذى فيه دفع المنع بها فلم يقع نظر العلامة موقعه لانقال
الاسساء عندكم هو الكلام بالباقى بعد الساقط فيكون تقدير قوله بعت منك هذين العبدين الا هذا
محتمله من الالف بعت منك العبد الآخر حصته من الالف وليس يلزم منه كون قبول المسح فى احدهما
شرطا لقبول المسح فى الآخر لانا نقول بل يلزم ذلك من قوله حصته من الالف اذ هى تستدعى سبقها
بالالف احدهما ليس بمسح فصار شرطا فى القبول الآخر قال قوله ومن المثلة على اربعة
اوجه لها اقول الشارح العلامة بعد تقريره كلام المص على ما علم من المتن والشرح قال وجه الانفصال

اى اختصاص القسم الاول من الاقسام الاربعة برعاية سبب المسح فيه ان معلوميته محل الجهالة والنمر
يرجح جانب الصحة وسلامة سبب المسح المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او النمر او كليهما يرجح جانب
الفساد وسلامة ثم شبه الاسساء واسخه حيث لم يرد عليه رد او لكنه اورد اعتراضين
على قوله وقد يقال ان فى كل من الصور علا بالشبهين ان موضوعه الاسساء ان فى محل
الخيار غرر داخل فى الحكم وكان بهذا الاعتبار غير مسح وكان قوله شرطا فاسدا مفسدا للمسح
وكونه معلوما لا يصلح وبهذا مدفوع بان كون ما فيه الخيار غرر داخل تحت الحكم لا يقتضى كونه
غير مسح والا لزم عدم جواز المسح شرط الخيار وبان معنى قوله بعت منك سالما وغانما ما لهذين كل
منهما بالف على ان لى الخيار فى سالم فى حق الحكم بعت منك غانما بالف وبهذا لا يوجب شرطا فاسدا
وبانهما ان الاصل فى العقود الانعقاد والجواز وهو ايضا مدفوع بان كون الاصل فى جميع
العقود ما ذكر ممنوع بل العقود المعرى عنها بصنع يقتضى صحتها هى التى الاصل فيها الانعقاد
والجواز لاكل العقود الطارئ من كلام المص انه لما لم يمكن رعاية الصحة والفساد فى كل منهما
يمكن طرق العمل بان بهذين الاعتبارين الصحة فى البعض والفساد فى الباقى فاعترض عليه بان
معلومية الصحة شبه المسح ولم يعتبر بهما شبه الاسساء وعند كون احدهما مجهولا بالفساد لشبه
الاسساء ولم يعتبر بهما كشبه المسح اصلا فى الكلام فى وجه تخصيص القسم الاول بان يعتبر
فيه شبه المسح فالاقسام الثلثة الباقية بان يعتبر شبه الاسساء وما اشار اليه العلامة فى وجه التخصيص
كان تحمله لعدم تمكن معلومية الخيار والنمر ومجهولية الاجل امور خارجة عن اعتبار شبه المسح فى القسم
الاول وشبه الاسساء فى القسم الثلثة الباقية بان يكون كل من معلوميتهما وشبه المسح مقتضيا للصحة
وكل من مجهولية احدهما وشبه الاسساء مقتضيا للفساد وليس كذلك اما الاول فلان معلوميتهما
على اعتبار انه لم يدخل تحت الحكم اى شبه الاسساء يوجب ان يكون قبول ما لم يدخل فى البيع
شرطا لقبول ما دخل وهو يقتضى الفساد وما الثانى فلان مجهوليتهما لا تقتضى الفساد على ما عرف
من كلام المص عند اعتبار شبه المسح لا يقال سبق من كلام العلامة ان معلومية الامور الخارجة انما تلائم الصحة
على تقدير الاعتبار شبه المسح لا مطلقا وان مجهولية احدهما انما تلائم الفساد على تقدير اعتبار شبه
الاسساء لا مطلقا لانا نقول مع لا وجه بحمل كون المعلومة مناسبا للصحة على تقدير اعتبار شبه المسح

مخصصا لاعسار في صور علمها ولا يجعل كون المجهول مناسبا للفساد على تقدير سببه الاستحاء
مخصصا لاعسار في صور الجهل باحد مما ان لم صح بان الشهر مما المدبران في اعسار في الصحة
والفساد فليس بوصح بل الحق ان مراد الم ليس ما سبق الى الوهم من كلامه واما مراده بذلك
اعسار الشهر في جميع الاقسام بحيث لا يطل حكم سببه آو بالكلية فحكم بالفساد فيما حمل المراد من سببه
الخيار او كلا مما عملا بان الشهر فان سبب النسيء بعضي صحة البيع مما كوزان يدخل تحت الحكم لان جهالة
البايع لا توجب المنسوخ بل تكون موالساقط والمنسوخ بحاله وكون فصول البيع فيما لم يدخل تحت الحكم
شرطا لقبوله في البيع لا يصر لانه في التاآلاني الاستحاء وسبب الاستحاء بعضي فساده لان جهالة موضع
في جهالة الصدر على ما عرف والبيع اذا حادث صحته بعد ان لم تكن فلا يصح بالسكل والعمل بالشهر
موالذي دعا عدم الصحة في جميع الاقسام ومما عملا ما يدل النسيء بعد الصحة فيما تي بعد النسيء
لكونه معلوما ويدل الاستحاء ايضا كذلك سبب الصحة اذ موجود فالصحة ايضا في هذا القسم
عمل بالشهر فلا يخصص لشبه بصور حتى يحتاج الى وجه التخصيص واما كان يرد على الم سوال
بانه لم لم يعتبر سببه الاستحاء فقط في هذا القسم واعتبر مما اذا باع الحر والعبد في صفقة واحدة ومع ان
كل واحد منهما حين نفاذ البيع عند ابي حنيفة اعسار الاستحاء فقط فاشار الم الى دفعه بقوله
ولم يعتبر هنا اي في موضع يكون الم ومحل الخيار معلوما بين سببه الاستحاء حتى يفسد بالشرط الفاسد
وهو ان لا يسلم البيع بقصر شرطا لقبول البيع تاعلى انه يلزم منه اي فقط وان كان وجه اعتبار خيار
الشرط مختص بظهر الاستحاء ولم يكن فيه اثر اعتبار النسيء اصلا فافهم فانه دقيق بوضحه قوله
بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف في صفقة واحدة لان الحر عد داخل في البيع فيصير كالاستثناء بلا مشاهدة
النسيء سدا الى ان سبب النسيء في سلسلة ما يفضي الخيار وهي دخول محل الخيار تحت اصل
البيع وفي محاذاتها الشبه الاستحاء مختصة بعدم دخول الحر تحت البيع لكنه يرد اعتراض وهو ان سببه الاستحاء
بعضي ان يكون ما لا ينفع فيه شرطا لمافية البيع ابدا، على ما علم من كلام الم ولم يعتبر هذا السببه هنا اصلا
واعتبر سببه الباسح فقط فانه بعضي الشرطية بنا وهو عدم نفاذ البيع فيما كان البيع فلم يكن عملا بالشهر
في سل الحيه والجواب عنه ان عدم دخوله في الحكم بعضي الفساد ودخوله في الاجاب تعضي الصحة
ودخوله في الاجاب احدث سببا فلا زال الحكم الثابت به وهو صحة البيع فيما يدخل تحت البيع بالسل

المعترض عليه من جهة عدم دخول ما فيه الخيار تحت الحكم فيكون السكل ما ساله هو العمل بالشهر لكن
لم يظهر بوجه مما كان ما سابقين وهذا التوجيه هو الذي يجعل هذا المسلك مناسبا للتخصيص
حيث قال ان سبب البيع بصفقه والاستحاء بحكمه فاذا اعتبر مجهولا افضى الى ما سقوطه
سقه وافضى الشبهة الى سقوط العام فلا سقط بالشك وان اعتبر معلوما افضى الى الاول
التعليل وهو بعضي الجهالة فيما تي تحت العام وهو ساقي الحجة وافضى الى ما لا تحجه فلا زال بالشك
في اشكال وهو طامر كلام الم ويصرحه بقوله دون اعسار الشهر وقيل اذا كان محل الخيار مجهولا
او منه مجهولا لا يصح بسببه الاستثناء وان كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه البيع حيث
يدل على انه روعي في كل من الصور بسببه واحد وبحتمل ان اعسار الشهر لما اورث شكا
في الصور الثلث ولم يكن يسقط ولم يكن سقط هذا وهو صحة البيع وبقي فساده كان المعتبر
فيه حكم شبه الاستحاء لانه لم يعتبر مما ثل الا شبه واحد وكذلك لما افضى اعسار الشهر
والصور الواضح صحة البيع على ما بيا كان المعتبر فيه حكم سببه الاستثناء لانه لم يعتبر مما ثل
الا شبه واحد فقط واذا كان لسببه ان يكون كالتخصيص الذي سببه البيع وسببه بالاستحاء
فلرعاية الشهر قلنا ان علم محل الخيار ولم يصح البيع والا فلا فان رعاية الشهر في التخصيص
على ما ذكر كان في قسمي الجهالة والعلم لا رعاية شبه البيع فقط في قسم العلم رعاية شبه الاستحاء
فقط في قسم الجهل وان كان المرجع في صور الجهل منا ما الى اعتبار شبه البيع حتى حكم بالجحة
وفي صور العلم الى الاستثناء حتى حكم بالجحة ايضا رعاية الشهر في الاصل والفرع من الثني
اورث شكا وكون السلم لا يزول بالشك اسرع في كل منهما ما ناسب شبها من الشهر
فهو المخصص اذ لا، جعل العلامة محصصا وكان في ذلك في الصور رعاية للشهر من حيث
ما امكن لا انه لم يعتبر الا شبه واحد في كل من الصور على ما فهم العلامة ما معتبر النظر وهو فال الشارح
العلامة اغمض عنه ولا يصر، قلنا قوله ولو راعى كونه غير داخل في الحكم فما مال قال قوله
فلم يعتبر الخ اقول ان فهمت ما تقدم لك من التحصيصات علمت ما في كلامه هذا في الرد والقبول
فلا حاجة الى التطويل فيه وينبغي ان تعلم ان هذه المسائل انما هي نظائر الاستحاء والنسيء
والتخصيص وليس من هذه الاقسام الاسلة واضحة وهي ما اذا قال بعت عبدي منك الا ثلثه

بحصته من الالف لو بدا قول مسئلة الاستثناء اذا باع حرا وعبدا بالف وصفعه واصل قال
قوله فصل في العام الخ اقول جعل الشارح العلامة قوله الفاظ العموم عوض قوله الفاظ العام
اول وحسن كان لكل وجه فلا اولوية وفيه بحث اما اولا فلان المراد بلفظ العام او لفظ العموم لفظ هذا
اللفظ اي العام او العموم فانه لا وجه له اصلا ولا لفظ مدلول هذا الى لفظ اي العام او العموم اولى
من الاخر هذا اللفظ هو العام او العموم لا غير لا صيغ الجمع واما ثانيا بل لفظ ما صدق عليه مدلول هذا
اللفظ الذي هو العام او العموم من الصيغ الدالة على العموم ولا شك ان لكل الصيغ لا الصدق
عليها انها عموم بل مبنى الفاظ عامة فظهر ان المسلك الذي سلكه الم اقرب الى السداد واوضح
دلالة على المراد والعام لما اشترط فيه الاستغراق وهو يصح بالاستغراق دفعة وبه شمول كل واحد
واحد من افراده وبدا وله كل واحد واحد على سبيل البدل والاول الجمع بصيغته ومعناه
كالرجال او بمعناه كالقوم والرهط والثاني كقوله من باسي فله درهم والثالث بحسب ما سي اولا
فله درهم وقد يسقط الم والشارح العلامة الكل في ايضاحه لكنهما لم تعرضا على ان النكرة في
سياق النفي من ادوات العموم فقول انها ليس بعام بنفسه وانما هي عام بغيرها وهو اما النفي
او الصفة العامة فان قيل ما شمل كل واحد على سبيل البدل هو مدلول النكرة فان رجل
في قول القائل ما رجل في الدار يشمل جميع افراد الرجال على سبيل البدل كما في قوله
من باسي اولا فله درهم فلم صارت من قبيل التي ص قلت للفرد المتلفظ بالنكرة في الاثبات
لا يتبدر الا واحد من الجنس واما اشماله لكل واحد على سبيل البدل بعد السماع كما في جاءني
رجل والعام المتناول على سبيل البدل فالملفوظ به يريد كل واحد من افراده كمن باسي اولا
فله درهم والاصناف ليس بمدلول العام مع غرو اد عموم بحسب اصنافه لكل واحد واحد
على سبيل البدل قال قوله فالجمع مثل الرجال والنساء الخ اقول قوله واما تحقيق
ان الموضوع للعموم مجموع الاسم وحرف التعريف الخ اقول الاسم شرط التعريف الخ مسلم
على سبيل اسوله واصوابها طامر طامر اما الجواب عن الاول فان الموضوع وصفا نوعيا
الاسم المعرف واما الجواب عن الثاني فان الاسم لا يكون مشتركا على ما اشرنا اليه فتامل في ان الاشتراك
يقتضي الحاد اللفظ الدال بوضعين على معنيين واما الجواب عن الثالث فكما قد يبنا فيما قبل الفرق

بين الموضع النوعي للمجاز والوضع النوعي للجمعية وهذا بلا بأس من القسم الذي للجمعية مما ليس
فيه من التعريف المعارفة عن المعنى الجنسي اصلا بل اداء التعريف مؤكد فردا ان كان للاستغراق لان
الاستغراق يقتضي ذلك اولا يمكن ان يسلم على جمع ولا يسلم على احاده واما الجواب عن الخامس
انه للافراد المحققة والمقدرة واما الجواب عن السادس ان مدلول الاستغراق الجنسي الا ان يدل
دليل على خلافه وهذا قد يجمع للاجوبة فان الاجوبة المذكورة وقد يرجع عن الاصل بدليل يقتضي
الرجوع عنه ولا شك ان معنى قوله الم اي يصح اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد
يصح في البلية فصاعدا الى ما لا نهاية له ان الرجال اذا اعتبرت فيها الجمعية بان يكون معهودة فهو يصلح
لكل عدد من البلية الى ما لا نهاية له يعني اي منع الرجال وذلك الرجال ومجمع ما يصلح ان يطلق
عليه الرجال ما لا نهاية له الا ان الرجال اذا كانت معهودة يصلح الى ما لا نهاية له فان قوله لعدد معين يافيه
فلم يخالف الم ما صرح به في كتب اللغة بمعنى الرهط قال قوله اقل الجمع بلغة الى آخره
اقول قد بسط العلامة في شرح كلام الم وما سرح ولم يجب اليه وكان وجه سببه يجب دفعها
ولم يتعرض اليه ودلك ان الكلام في العام والاستدلال على الجمهور بالجمع المنكر الذي في قوله
وان كانوا اخوة وبقوله كنا وان كان له اخوه واستدلال الشارح العلامة او بمسلة بقوله العامل
لا انزوج نساء لم يدفعها ودفعها ان الجمع المنكر وان ما في الحرف في العموم لكنه لا ما فيه في ان الاقل
فيه بلية وقوله في الجواب عن قوله فان قلت سلمنا ان حط البلية استحقت البلية الخ
فمع اضت لها بطريق الاول ليس بمجد في دفع السؤال لان قوله ثم للذكور مثل خط الاشتراك
يصور اس وسب صي يعني ان يكون لكل من المسمين ثلث بل الآية بسرا ان سمن وان
ولكل منها الربع في هذه الصورة ثم ان قوله على ان هذا الدليل ان قوله عليه الم الا ان فيما قوهما
جامعه على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اي على مطلوب من قال ان اقل الجمع اثنان اذ ليس
النزاع في هذه المادة ويسعى من ذلك ليس بكلام جيد لان معنى قوله عم ان الاسم فيما قوهما جامعه
ليس انه هذه الاحرف او اللفظ المركب منها واما المراد انه يصدق عليهما هذا اللفظ على معنى
الجمعية واذا كان الاسم جمعا وليس فيما دونه وهو الواحد جمع كان اقل الجمع اسم فادائم كيف
لا يكون دليلا لهم على مطلوبهم ثم انه جعل قول الم ولا مسلم لهم بحولها الخ ما لا يحتاج الى ذكره

لان ابن الحاجب قال انه ليس الراء في نحو جئن فعلنا ولا في نحو صعبت قلوبكما وهذا الكلام كما ترى ليس
الامر من قبيل التحكم اذ هو ليس الا حوالة على ما نازع ولا يمكن ان تقول له كذا قال ابن الحاجب فلا تنازع
بل ينبغي ان يحاجه وقال ومع ذلك يجب ان يحمل اشراكه بين السلمة والجمع على الاشتراك المعنوي
دون اللفظي وسبب هذا ان يعلم من الظاهر ان الاشتراك يطلق على الاشتراك المعنوي كما يطلق
على الاشتراك اللفظي لا سيما في موضع دل على ان المراد به المعنوي وقوعه في مقابلة الاخص كما قال
الم مهنا فعول فعلنا مهنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين السلمة والجمع قال
مولى فصح تخصيص الجمع الخ اقول العلامة بعد ما قدر كلام الم اورد عليه بما فعال
وفيه نظر من وجوه فحاصل نظره الاول ان العام يجب ان يكون مستغرقا فاذا اريد به بعض
ما وضع له فهو فيه مجاز سواء اريد به سلمة او اثنان او احدا واكثر منها وان الفرد المستغرق ليس
بعام فهذا التنويع لا معنى له واجاب عنه بان نقل الصفة للجمع والعموم عارض باللام واذا لم
يقع العموم بعد التخصيص بقي مدلول الصفة لانه لم ينف مدلول الصفة واقله سلمة والجواب
غير مرضي لانه يقتضي كون التخصيص منزلا منزلة عموم العام وليس كذلك كيف وقد يتكلمون في عام
خص منه البعض انه خص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عاما لم يرد عليه التخصيص
فان اخراجه عن عمومه مطلقا سيما بالكلية ولا نصر عمومه عدم استغراقه ما بين التخصيص انه ليس
بداخل فيه وكلفته في الاستغراق شمول جمع ما يصلح له ما دخل تحته وكان مثل الكلام يسقط
منه بعد تسليم المراد التخصيص وهو ما خص من العام لا العام بل الجواب ان التخصيص كما يسامح الاسقاط
والنسخ وسيجيء بعضان كون المسمى منه والمنسوخ بعضه فيما يفهم منهما كهو بالاسقاط واسقاط
اذا كان المسمى والمنسوخ معلومين فهو بعد تخصيص مستغرق وجمع ما يصلح له وهو ما بقي بعد
التخصيص فلا تكون العموم مجازا بل حقيقة وان كان اللفظ العام مجازا فيه لا حقيقة بحيث
انه اطلاق الكل وارادة البعض فالعموم من السلمة معتبر كالجمعة وفي دونها اذا كان العام
جمعا فلا عموم ولا جمعية فظاهر عدم تناهيها واما العموم فلام عموم الجمع واقل مسمى السلمة
والاقل من الاقل وجوابه ما صرح به بان الاستغراق في الا يزوج النساء سعد وكل الم يشر اليه
انفا ولم يلتفت العلامة الى بيان التعدد فيه واكمال ان كون القائل لا يزوج النساء لا سعد

عليه ان لا يزوج جمع النساء بل سعدان لا يكلم ايضا وهذا وجه الجواب عن النظر واندفع جوابه
فاعلم انه ان انعقد اليمين عليه واليمين لحكام الروا لحث فلا سعد اليمين الا فيما يمكن الحنث حسا
بالاجماع فان كانوا قد اضلعوا في اشتراط امكان الرو منا سعد والحث يتزوج جمع النساء
فحصت ان الواضح وهذا يخصص حس وكذا ان لم سعد اليمين عليه كقوله تعالى لا تحل لك
النساء من بعد وكقول القائل لا يزوج النساء من غير يمين لان النفي اذا يرد فيه على السبب
وهو بارادة العموم سعد والجواب عن الثاني ايضا عرضي لانه يتضمن تسليم ان التخصص
الى الواحد لغة عرفا وعملا لكنه يصح نعم وهو ينفي عدم وقوعه في كلام الله والكلام في عام
الكتاب وتخصيصه بل الجواب ان المخصص لما كان لسانا انه لم يدخل فهو كالمتكلم بما يدل على
الواحد ابتداء وهو لا يعد لغة عقلا ولا عرفا ولا لغة فافهم قال مولى والمراد بالتخصص
مستعمل الخ اقول اراد بقوله يستعمل انه لا يراد بالتخصيص الكلام فقط حتى لا يسوغ ان تخصص
مثل قوله لا يزوج النساء خارج عنه فانه ليس فيه تخصيص بكلام بل يستعمل وهو الحق
على ما مر منا. وليس ذكره بما اشار اليه العلامة لان كون المعنى اللغوي غير مراد فقد علم
مما سبق مرارا ولذا علم منه ان الاستعمال ليس بتخصيص فما حصل ان تخصيص العام
الجمع الى السلمة والفرد الى الواحد يجوز سواء كان لكلام او غيره بعد ان يكون مستعملا قال
مولى والطائفة كالمفرد الخ اقول اراد به الم ان الطائفة كالمفرد اي كالعام المفرد يصلح
للواحد مما فوقه ولذلك لما سعد ان سعد ادخل عاده فلو نزل من كل فرد واحد لاي يندرج
والمخصوص له فحيث خصص الطائفة معرفة الى الواحد والعلامة استعمل باللغات وترك
بيان القصد فان قلت قد مر كثيرا عن الطائفة يضمر الجمع فلو كان سعد الواحد لما
جاز ذلك قلت لما كان الغالب من كل فرد طائفة والفرق كثير فالضمير الى الطوائف ومن الكثير
اقل من السلمة فجاز ضمير الجمع وكون الطواف عبارة عن الدوران حول الشيء طاف واعتبار
كون الطائفة صلة او بعد عن اللغة فان الطائفين حول الكعبة يدورون حولها لا انهم يسعون
حولها صلة والطائفون في البلاد يدورون حولها من غير ان تصر واصلة قال مولى قوله
منها الجمع المعرف باللام الخ اقول الشارح العلامة بين كلاما ونبه الى المخفر ثم قال

وفى كلام المص نظر لانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض مستعمل وهذا
معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الاباحة
والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة وهذا الكلام على ما يرى لا حاصل
له سوى عموم الاستغراق وكثرته ووقوعه فى نفسه فان اراد به ان الاستغراق كثير عند وجود العهد
فى الخارج او فى الذهن ممنوع وان اراد به كثرته عند عدم العهد فى الخارج وفى الذهن فلا يقبض
للاولوية واما كون الاحتياط فى الاباحة والندب والتحريم والكراهة فى اعتبار الاستغراق
فانما يورث عدم كونه للماهية بعد ان لم يكن عهد ولو جاز وقوعه فى صورة العهد فلكون الاحتياط
فى الابواب المذكورة فى الاستغراق دليلا صارفا عن العمل بالراجح والاحوط ان يحمل الكلام
على اقرب ما يجوز للمتكلم ان يريده منه لا على الاعم الاشمل ولا شك ان اللام لتعريف المخاطب
والاصل فيما يستعمل وجه الكمال الا اذا دل الدليل على خلافه والكمال يدل لان اللام فى التعريف
يعرف العهد لكونه فى التعريف من الاسم العلم لتعينه عند المخاطبين فحينئذ عند تعذر العهد
اقرب ما يجوز للمتكلم ارادته كذلك فاذا لم يكن عهد حتى يكون للاقرب ارادة الاستغراق لتعذر
رجحان بعض الافراد على البعض ثم قال ومنقوض بتعريف الماهية ووجه حله ساقط عن
الاستغراق بناء على انه لا تعتد فائدة جديدة زائدة على ما تفيده الاسم بدون اللام وحاصله
ان الماهية انما سبقت وهو على ما شئ منوع عنه لما اشار اليه من ان الماهية معلومة بالحكم اللام
وقال هذا اى كون تعريف الماهية لا تفيد فائدة جديدة زائدة على ما تفيده الاسم بدون اللام
ممنوع وانى يعلم ان رجلا يدل على الماهية وكونه دالا على فرد من ذلك الجنس لا ينافى دلالته
على الجنس وقولهم ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالته
المكررة على حصة معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا ترى ان المجهود الذهنى مع المعنى
كالمكرة ليس كذلك لان فائدة تعريف العهد وهى افادته المتكلم قصد معناه عنده
وعند المخاطب وان لم يعين ليست فى المكرة فلا اظهر وجود الفائدة لاعدمها وكون دلالة المكرة على
حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة لا يصلح دليلا لكون عدم الفائدة فى تعريف
العهد الذهنى اظهر اصلا وكذلك كونها اظهر من دلالته على نفس الحقيقة لا ينافى دلالتها على الحقيقة

ومعقود الهم بها ثم قال فان وصل بعد فقه العهد فى الذهنى فسمه عن النكرة فلما وكذلك يعرف فى
تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها لتميزه عن اسم الجنس النكرة مثل رجع
رجعى ورجع الرجعى والجواب بعد عن الصواب اذ التعريف الذى للماهية يسميه تعريف المتكلم
والمخاطب ان الماهية منوية الى ضرب فى ذهن المتكلم وتعريف العهد والذهنى تعريف المخاطب بفرد
معهود بينهما وبين المخاطب بعد المشرقين والنكرة لا تحتاج فى التميز عن اسم الجنس الى ما ذكره فان
المراد بها الفرد وهو الجنس وكون العمل على تعريف العهد الذهنى موقوفا على التوبة وعدم الاستغراق
بالاولى وادعاؤه لا يفيده ما ذكر شيئا ثم قال وقد صرح به الم انفا حيث حمل بعد ذلك
تعريف الماهية المباحة عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء دلالة على العهد
الذهنى الامثل ذلك ما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل
وللمبهم دون المعين وهو فى غاية البعد فان قولهم اكلت الخبز اذا كان اللام فيه لتعريف الماهية
فهو لبيان الخبز من اللحم او غيره لا لتميز خبز معين من غيره من الاصناف او قطعة منه من غيرها من
القطع واذا كان لتعريف العهد الذهنى فهو للمعهود من الخبوبات المخاطبين والعلامة طرد
اللازم الذى بين الماهية والفرد فى الوجود داعيا الى ادعاء تعريف الماهية وتعريف العهد وصل
هذا مستدع عرضى اسئلة هذا وان فى تقريره اقسام التعريف باللام وجعله العهد الذهنى
والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة وما كذلك بما ذهب اليه المحققون من ان اللام
لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان العموم احد وباى حمل وجعلوا اربعة اقسام تعريضا
وتسهيل العساك امن وجوه اما اولا فلان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار
الافراد فكيف تكون تعريف فرد معين او جميع الافراد وان كان كون الفرد لا وجود له
بدون الحقيقة من فروعها واما ثانيا فلان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لما صار
تعريف العهد الذهنى وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم يجعل تعريف العهد
الخارجى منها واما ثالثا فلان كلام المحققين يدل على ان القسمين الباقيين وهما تعريف العهد
الذهنى ان لم يجعل العهد بمعنى الذهنى والخارجى وتعريف الاستغراق من وقوع العهد
والحقيقة ولا يلزم منه ان يكون من فروع الحقيقة بل الحق فيما ذهب اليه المحققون ان اللام لتعريف

فان كان القصد للتعريف الى الماهية وسيرها عن غيرها من غير اعتبار الافراد فهي الحقيقة والتعريف لها وان كان
وجودها لا بد في ضمن فرد من الافراد وان كان الى الافراد فاما ان يكون الى معين للسامع في الذكر
او الى معين له في الذهن وعلى الاول فهو لتعريف العهد الحقيقي وعلى الثاني العهد الذهني واما ان يكون
الى غير معين وليس بعضه اول من بعض فهي الاستغراق والكل من فروع التعريف المستفاد من اللام
لا ان بعضها من فروع البعض ثم بعضها اول من بعض على ما يعلم من كلام الم او لوم ما هو اول

قال قوله ولصحة الاستثناء الخ ظن العلامة ان مغز قوله ولصحة الاستثناء ومعناه ان الجمع المحلى
باللام اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء وكل ما يصح منه الاستثناء فهو عام فيكلف الاجوبة التي ذكرها
بل معناه ان الجمع المذكر اذا صح منه الاستثناء فهو عام او لو لم يكن عاما والغرض انه لا عهد فيكون
التعريف للماهية والاستثناء اي استثناء الافراد لا يجوز من الماهية قال قوله قال مشائخنا الخ
اقول في كلام العلامة وهو قوله وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس
الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس المقصد الى عهد او استغراق بحيث لا يقطع بعدم
العهد فجاز ان يكون حمل معهود بين المخاطبين او بعض معهود وللقطع بعدم الاستغراق لجواز قصد
جميع ذلك الجنس وجميع الثياب البيض بسبب الكذب وللاجل ذلك يكذب فلو لم يجز ارادته لم يحز الكذب
لعدم استلزام الكذب منه فلو قال بدل قوله للقطع عند القطع لاصاب المحز وكذا في قوله فلو حلف
لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد الخ حتى قال الا ان ينوي العموم فلم يقل او يكون المراد جمعا معهودا
فانه كما شرط في كون المراد الجنس عدم الاستغراق شرط عدم العهد وكذا في قوله لان عدم تزوج جميع
النساء متصور لما سبق ان عدم انعقاد اليمين اما هو لعدم تزوج جميع النساء على تقدير الاستغراق
فيكون الرجوع الى الجنس للعلم بتصور عدمه على تقدير صحته فلا فائدة في اليمين على لا يتزوج جميع
النساء اذ الرجل لا يمكن حصل والحث لا يتصور وكلام العاقل لا بد ان يحمل على فائدة لا سيما منه
ثم ان قوله بل بوجه دليل من قال انه لو ادعى الاستغراق بعد لم منه وتصدق ديانة وقضاء
انه لما ادعى تحمل كلامه اعسر وان لم تكن له فائدة لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل
وهو حاصل بصرف الركن الى فعل واحد شائع عن داعي التوجه اذ المطلوب انه اذا انعدم الاستغراق
والعهد منه فصار للجنس لانه للجنس وان جاز ان يكون للاستغراق بل الجواب انه لا يكون لمعنى ان جميع

بجمع العراد لا يمكن العمل بها كما لا يمكن صرف صيغة واحدة الى جميع افراد النساء قال قوله
فعلى هذا الوجه الخ اقول العلامة رد الم حيث قال لان الجنس يدل على الكثرة بضمنا تقول
معنى انه مفهوم كلي لا يمنع صدقه الكثرة فيه لا معنى ان الكثرة من مفهومه ولما كان المراد بالجنس
المدلول عليه بالجمع المحلى باللام ما صدق عليه الجنس وهو كل واحد من الكثير الدال عليه لفظ
الجمع على سبيل البدل فالكثرة جزء مفهومه واما نقل عن الامام فحواه الاسلام فهذا تنبيه ثم
اورد سؤالا حاصله انا لم نراد المعهود من افراد الجمع الذي يحلى الجمع المحلى باللام حتى يكون
اللام والجمع سيولانها من كل وجه ثم قال لانقال الكلام على تقدير عدم المعهود فعلى لا يا تقول
تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز ان يوضع باعتبار القصد
الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن مع انتفاء العهد الذهني في بعض من
الصور المذكورة وبالجملة هذا الجواب هو الذي لا تقال لما فاته من الدخول تحت الوضع
انه من المتكلم للمخاطب ومن العهد الذهني انه امر آخر سوى الحضور الذهني بان يكون المتكلم
والمخاطب وكف بحال ان يكون الحضور وهو العهد بالاسباب يا سمي عهدا بين المخاطبين
وكف يحصل التعريف للمخاطب بدون السابق المذكور من قرينة او غيرها على ما ذكران لا
تصور عدم العهد اذ لا بد من حضور ذهني لبعض الافراد على ما ذكر قال قوله فعلم من هذا
الاحاث الخ اقول ذكر العلامة نظرين لما انه لا يحمل الجمع المعرف باللام على الجنس الا عند
تعذر العهد ولا يصلح ان لذلك اما الاول فلظهور ان لا عهد سيما لا صارف ولا ذهن
في بلنه دراهم واما الثاني فلتقدير ان لا عهد والا فكلاف لا تصور بل الداعي الى لزوم بلنه دراهم
في الاول حصول التراضي في الطرفين بها من طرفه فحث بضي بما مل بها من الدراهم التي في بلد
لا مكان ان يكون ذلك قولها واما من طرفها فلفظها لفظ الجمع الذي احله بلنه وطلبها الجامع
على الدراهم والداعي في الثاني الى حمل الايام والشهور على العشرة عنده وحمل الايام على الاسبوع
والشهور على السنة عندهما انما هو لان يغني الايمان على العرف غرانه بهما الله نظرا الى ان اكثر العدد
الذي يكون ممره الشهور هو العشرة فاعسرها اصبا طا في باب الايمان واعسر وجوب
الكفارة الى فيها بعد العشرة اعني بالشهور وبما بعدها الدين اعسر اما ستطع عنده اعني الايام

وسمي باسم آخر وهو الاسبوع واعشار الشهور وهو السنة اعشار اما تقال في الوقف الايام والشهور
فهذا من قبيل الوقت وحرف التعريف واعشار الجمع لعدم العهد والاستغراق والجنس لان لا نسلم
تصور العهد فلذلك لم نعتبر الاستغراق والجنس ثم انه اورد سؤالا حاصله ان قوله تعالى ان الله
لا يحب الكافرين واشباهه اريد به عموم السلب وقد علم ان قوله تعالى لا تدركه الابصار المراد به
سلب العموم فما الفرق بين المثلين فاجاب بما حاصله انه اريد به الجنس وهو في النفي يعم وذلك مخالف
للواقع وهو لعدم بعد الاستغراق صح ان يراد الجنس مجازا بل الجواب الصحيح ان المراد في
الآيات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي السلب عن الكل
بل الثبوت في بعض المراد لبعض الافراد والسلب عن الكل في البعض يدل على آخر مثلا ثبوت
ادراك البصر للبعض يقول تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وفي لا يحب الكافرين ولا يهدي
القوم الفاسقين كون عدم المحبة والهداية معلقا بالموصوفين بالصفتين المذكورين والحكم
اذا تعلق بموصوف بصفة اقتضى ان يكون الصفة سببا للحكم فلذلك عم جميع ما فيه الصفة لا
لان معناه عموم السلب فقط واما قوله تعالى ظلما للعباد فذكر في سياق النفي فجاء ما سمحت به الخواطر
ينبغي به في كثير من المواضع ان ساء الله تعالى لا يعلم من سلم قول القائل لا نزوج النساء
ان بعدم العهد او الاستغراق انما يعتبران في الكلام الموجب وهو نزوج النساء وصار لا فائدة
في نفسه وقوله تعالى لا تدركه الابصار موجبة وهو يدركه وكذا في لا يحب الكافرين واشباهه قد يعدم
الاستغراق فيه لان الله تعالى لا يدرك كل الابصار وكذا لا يحب الله جميع الكافرين فاذا كان متعذرا
كان الواجب ان يحمل على الجنس فيكون معناه عموم السلب لا سلب العموم لانا نقول العقل
او النص اما ان يكون الله تعالى يدرك جميع الابصار والعقل والوحي والنص عرفا تدرك
الادراك لبعض الابصار دون بعض فان الانبياء والاولياء لا ينفي العقل رؤيتهم ربهم يوم القيامة
ورؤيتهم وكذا العادة والنص وكذا في الكافرين المعروف هو الشرع ولان دليل التعذر لا يتوقف
على الجمع والواحد وتعذر الاستغراق انما يدعوا الى حمله على الجنس لو كان التعذر هو الجمع فاما
وكون سلب العموم دليلا على ان الجمع المعرف باللام للعموم بخلاف عموم السلب ممنوع بل ذلك على
ان المراد به الجنس ما لا تدخل تحاج الى زيادة بيان قوله لصحة الاستثناء الخ
يمكن ان يجاب عن الدور بوجه آخر وذلك انا لا نم توقف العموم على صحة الاستثناء

على تعذر الاستثناء لجواز ان يكون الامر انه يلزم من العلم بصحة الاستثناء او من صحة العلم بالعموم او العموم
ولا يلزم من اللزوم التوقف وبوجه آخر وهو ان العلم بالعموم موقف على العلم بصحة الاستثناء
ومن يتوقف على العموم فلا دور قوله واصلف في الجمع المنكر الخ اقول
زاد العلامة على دليل النقض الذي اورده المصنف انه اولا حاصل الاول منهما اي الجمع المنكر
اما ان يكون للاستغراق او للبعض لا فراد ولا يخرج هذا العدم القابل به فبعض الاول او هو
محمل كلامه وحاصل الكلام انهما ان محل هما دون الكل للاستثناء فجميع المراتب في بعض الجمعة فلا بد
من الحمل على الاول لسقمه او على الاكثر بقرينة فاسدة وعدم القائل باول لما سلمه الجمعة وحاصل
الثاني انه صح الاطلاق على كل مرتبة من مراتب الجمعة فحمله على جميعها حمل على ما هو مكان اول فاجاب
عن الاول وهو الذي ذكره المصنف بانا لا نم انه استثناء بل موصوفه وهو معنى قولنا المصنف والمحشون
حمله الاعلى بعض عبر عنه العلامة وهو مدفوع قال بعض الاستثناء في عرفنا حاصل وهو كون الباقي
مرادا وكون المستثنى لولاه لدخل في المستثنى منه بل هو اي الصحيح بما ذكرناه آنفا على ارادته
مثل كسوت زيدا الا راسه ووجهه عدم تسليم كون الاستثناء في الجمع المنكر مفيد اللعموم كيف
والعموم تقتضي الاستغراق ولا استغراق فيه بل المراد طائفة من الجنس وصحة الاستثناء، لكن فيها التعدد
ولا تستلزم العموم بل المصنف انما اشار الى ان الاستثناء غير لما انه لولا ذلك لما لزم من الآية الا لزوم
الفساد على تعذر الاستثناء بدون الله تعالى لا مطلق والعلامة ظن انه صواب وعن الشارح ان عدم اعتبار
الاستغراق لا تستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو لما قدر المستدل من الكل والبعض
وهو ايضا مردود لان الاكثرين لا يسلمون ان عدم الاستغراق غير معتبر فيه لانه لو لم يعتبر كان الاستغراق
يصدق عليه حد العام مع انهم جعلوه واسطة بينه وبين الخاص وعن الثالث والرابع انه انما يتم
بالترجيح وهو ايضا ليس بجيد لانه لا يلزمه على الثالث الا ترجيح بعض وجوه اللغة وعلى الرابع الاجمال
على جميع صفاته لكون بعضها وهو الاستغراق شاملا للباقي وعليك ان تدري بما في كلامه بل الجواب
عنهما هو الذي ذكره المصنف لظهوره حتى استغنى عن تسويده العام على وجه لا يدخل فيه فان قيل
مدفوع في الحديث ليتهمس اقوام عن ودعهم الجماعات او يحمل الله على قلوبهم ثم ليكونن من
الغافلين ولا سلم ان المراد به جميع الاقوام قلت معناه اقوام تركوا الجماعات وهم يكونون

بعد قوله او لا دلالة على الخاص
في صحة الاطلاق على الخاص
جمعه وصورته في الجمع
انه لو تعذر المستثنى من الكثير
والبعض فانه لا دلالة له
على الكثير الباقي بعد حمله
على الكثير الاصلي واما دلالته
على الكل الافرادي حتى انه
جمع لا غير ولا يراد به مجموع الكل
مع على قولهم الكلية لا عند الصرافي
فادري ولا اصل جوابا للماكرين عنهم م

ان كان كلا وعن بعضه ان كان جزيا هذا اذا كان الموضوع اى المحكوم عليه كلا وان كان بعضا فايجاب
شخصى او سلب شخصى وقد صرح العلامة بان قولهم سلب الكل ورد بالاى سلب الكلى فهو ناقض ظاهر بل
الاى سالبة موجبة حسب كون موجبه والسلب انما يوصف بكونه سالبة وكذا الكلية والجزئية موضوعه
على قصته كلية او جزئية والذى دعاه الى جعله المحكوم عليه فى الموضع الاول ليس كذلك بل
التحقيق ان قولهم ما انزل الله على بشر من شئ يعم شخصا ما سواء كان صدقه اما بان يقال
ليس بمنزل ومع قضيه مخصوصه او الوجه ليس ببشر او البشر ليس بمنزل عليه ومع قضيتان
كليتان لكون الاول موجبا موضوعه لاشئ من الوجه ببشر والثانية فى قوة لاشئ من البشر بمنزل عليه الوحى
وكل واحد منهما تقتضى صدق قولهم ما انزل الله على بشر من شئ وكذا قولهم تكاملت انزل الكتاب
الذى جاء به موسى ليست قضايا مخصوصة موجبات اولها الله منزل الموجبة
من منع الاستغراق الدال على نقيضه اى الاستغراق فى جواب الكلام المذكور وداعى لقولهم
ليس بمنزل ادعى مخصوصة موجبة ومانتها الكتاب الذى جاء به موسى منزل وهى يستلزم بعض
الوحى منزل وهى موجبة جزئية دافعة للسالبة الكلية الاولى ومالها موسى بمنزل عليه وهى يستلزم
بعض البشر منزل عليه وهى دافعة للسالبة الكلية الثانية والاستدلال مبنى بالسالبتين الكليتين
المستفادة احدهما من قوله على بشر وباينهما من قوله من شئ اذ موجبان عن الوحى فلولا ان النكرة
فى سياق النفى تعم لم يصح الموجبتان الجزئيتان جوابا عنهما اذ الموجبة الجزئية قد تجتمع بالسالبة
الجزئية عند كون بعض الافراد محكوما عليه بشئ وبعضه محكوما عليه بسلبه عنه قال
قوله والنكرة فى موضع الشرط الخ اقول جعل العلامة عموم النكرة فى موضع الشرط
بعينه عموم النكرة فى موضع النفى وليس كذلك بل النكرة فى سياق النفى تعم مطلقا وعموم
النكرة فى موضع الشرط لا يخص بصورة كونها فى سياق النفى بل يجوز ان يكون
العامل بان فعل كما فى فعلى ومقصوده القسم وذى العبد سكر اله وذا لا بناء فى عموم النكرة
لانتفاء بعضه عامه وهى الكلية وايضا منع توقف على كون الشرط عما وكونها فى الاثبات
للمنع وهى النفى للجمل قال قوله وكذا النكرة الموصوفة الخ اقول استدل المصنف
على ان النكرة الموصوفة بصفة عامة تعم بدلالة الآية على ذلك ردا فى موضع التعليل لقوله
لان الكلية والبعضية مهنا لمتعلق جانب المحكوم عليه بحيث اذا الايجاب بعضا عن اثبات محكوم به
على محكوم عليه فان كان على كل افراده فكلى والا فجزئى وكذا السلب عبارة عن نفى محكوم به عن جميع المحكوم عليه

تكلم موصوفة بصفة عامة تعم او المنع لاندفاع اقوام فهى اذن نكرة فى سياق النفى فتعم قال
قوله ومنها المؤدى بالام الخ اقول العلامة سلك بها فى العهد الذهنى مسلكا وكونه
لم يرو من قول القائل الكلب الجر واراد به ما يصدق عليه مع الخصوصية المجامع عن اللحم والعمل
وغيرها وبين قوله الجر المعهود سنى وسلك امر بعيد جدا قال قوله لكنه تعالى الانسان
لفى خسر الا الذين آمنوا الخ اقول الاصل فى اللام ان تكون للتعريف وقد عرفت اقسام التعريف
وان الاصل منها هو الذى والعلامة جعلها لمنع اعم منهما ولم يرد به اللغة ابدا وقال
ان فى المثال الاول دليلا على العموم وهذا الاستدلال وارد به انه لا يصلح مثالا لما ان التعريف اذا لم يكن
للمؤدى للعهد يكون للاستغراق بلا قرينة او كونه للاستغراق هنا بدليل ارادة العموم وهو الاستدلال
وهو كلام ضعيف لما علمت ان صحة الاستدلال من لوازم العموم لامن مدلوله فانه مظهر العموم ومعروفه ولوازم
المقصد يادكر ما فلس لما معه من حدال قال قوله ومنها الخ اقول اطلق المصنف كون
النكرة فى موضع النفى عامة والعلامة فصلها على ان تكون بمن ظاهرة او مقدرة اولا تكون وعلى الاول
اعم العموم والاستيعاب وعلى الثانى جوز العموم وغيره اذا اريد الواحد وارضع النفى لاصفة الوضع واسهد
على كل بكلام صاحب الكشاف فى قوله تعالى لا ترى فيه ولا عوجا ولا امتا قال اصولها قال اصولهم مستدلة على
عدم دليل فابى وقصد المتكلم دليل آخر صاحبه فلم يعتبر فى الاصلية والاستدلال بقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شئ فهم منكرون
لموسى عليه السلام وكتابه انفا وان كان للتقرير به فكيف يصح قولهم ما انزل الله على بشر من شئ ويمكن ان يقال
انه للتقرير وقولهم ما انزل الله على بشر من شئ اشارة عدم وقوعه فى الزمان الماضى لا الى عدم امكانه وقوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى انما تكون نصا عليهم ورد الكلام لهم لما فيه من موجبات الصمم والاعجام
من الامم السالفة على وقوعه وحسبه ما يجعل الانكار فيه انكارا للمحسوس بحسب الاعداد الامكان ويجوز
ان يكون لتكرير البعث بعد قبلنا واما كون الخطاب لليهود وانهم قالوا ما انزل الله على بشر من شئ
على ما قاله العلامة فبعيد جدا والله اعلم وقوله واما قال بالايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة
لان الكلية والبعضية مهنا لمتعلق جانب المحكوم عليه بحيث اذا الايجاب عبارة عن اثبات محكوم به
على محكوم عليه فان كان على كل افراده فكلى والا فجزئى وكذا السلب عبارة عن نفى محكوم به عن جميع المحكوم عليه

ولا سكوا المنكر حتى يوسفوا ما عراض وهو ان النكره لا توصف الا بكره سلما كقولك
ولعبد مومن وامثاله فكيف صح قوله بصفه عامه واذا كانت النكرة تخرج لما العموم اذا كانت صفه
فما بال النكرة الموصوفه لا تعم الا بشرط الموصوفه وكان الجواب عنه ان الوصف لا يكون الا مستفا
والحكم اذا علق بمستق دل على علية ما اخذ الاستقاق فيه كل ما فيه ذلك الماخذ كما ذكر فاستفسر
ما عراض آخر وهو انه فلو ترك الموصوف وقيل فلو مومن اولا اجالس عالما لافاد ذلك المعنى فما
معنى اشتراط الاتصاف وكان الجواب عنه ان الموصوف مقدر عند عدم الذكر ايضا فرجعه
الى الموصوف بصفه عامه فجهما يقول ولان السمه الى السمو يدل على عليه الماخذ الى الوصف
اخص واعلم منه ان الصفه اذا لم تصلح ماخذا استقاقها عليه للحكم لم يكن عامه فلا تعم بها
النكره كقولك رايت رجلا عالما لا تفيد العموم لانه لا مدخل له في الرويه وما ذكره العلامه
من امثال تمره خير من جراده الدال على جواز اراده الجنس من النكره دون فرد واحد
من افراده لقرينه صارفه عنه لا تمنع الاصل عما عرف مرارا ان الاصل ما لا يرجع عنه
الا بدليل وما ذكره من ان السمه لا تدل الا على ان الاصل في النكرة الاخصاص الا اذا دل
دليل من الاتصاف فيجب ان يكون المراد بالاستثناء المستثنى بصفه النوع بخصص ذلك النوع وان
اقتضى العموم لافراده وقد استحسنه العلامه حسبما قال والوجه ما قاله من سمى الائمه وان لم يكن
بينه وبين ما قاله المصنف كبير معنى بعاون وما حققه ايضا لا يعدو من كلامهم ان الاصل
ما ذكروه وهو واجب الا اذا دل دليل على خلافه لكن قوله اجالس عالما صريح في ان النكره في
غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه نكر في النكره الموصوفه بوصف عام اي
اراده انه الاصل فاي اصل لا اصل له وان اراد به ان الاصل المذكور قد يقطع عنه
بدليل فلا نفر كونه اصلا قال قوله خاص من وجه الخ اقول اعتذر العلامه
عن قول المصنف خاص من وجه عام من وجه بعدما اورد عليه ما قاله آنفا من انه لا يمكن ان يكون
لفظ خاصا وعاما باعتبار ما اريد به الخصوص والعموم الاضافيان لا الخصوص والعموم المصطلحان
في اصول الفقه والاحاجه لكلامه الى هذا الاعتذار ولا يرد عليه شئ اما عدم الورود فلان قوله
قال قوله والنكره في غير هذا الموضع الخ اقول قول العلامه ولا يخفى ان النكره

المصدر بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكره المسوقه بالقضاء العام كقولك تعلم نفس
وقولهم تمره خير من جراده واقعه في غير هذه المواضع مع انها عام لا فادتها حكم العموم في
مثل اكرم كل رجل على تقدير دخول في الكل ورجل عالما من الخصوص لان المراد به واحد من
الجنس وامثاله في الاخرين النفي والنهي مراد بها الجنس مجازا ولو جوده الحسن في كل فرد مثل الحكم
كلا من الافراد وهذا لا يسمى عموما لان هذين اللفظين اريد بهما واحد وهو معنى عامه الامر ان موارده
متعدده وقد صرح عن قريب بان المراد بمثل الجنس وقد عرفت انه يعاير الاستغراق بل يعاكسه
وقولهم النكره اذا كانت خاصا الى آخره شرح لقول الجم لكنها تكون مطلقا اذا كانت في
الاثبات وسعى ما قاله المصنف يحتاج الى الفرق بين النكره والمطلق وان دل على انها اعم
من المطلق وانها من قبيل الخاص وهو ان النكره لواحد غير معين عند السامع والمطلق لواحد
غير معين عند المتكلم ايضا ولذلك اختص بمقام الانشاء في الاخبار يعلم المتكلم عالما وسعين
عنده وان كان مجهولا عند السامع بحسب النكره وانما قلنا بجواز ان يكون معلوما
للسامع ايضا ولكن النكره لا تقتضي الاخلاء ويدرج فيه ان يدخل النفي وفي رايت رجلا فان
النكره الاول مطلق والثانية ليست كذلك فعلم مما ذكرنا انه ليس مقابل النكره بما للاسم الاجناس
وان شرط الوصف ليس في احدهما دون الآخر كما ذهب اليه العلامه ونسبه الى المصنف وقوله
واما الراجع عموم النكره الى الفرد وان لم يكن موضوعا لمقصوده فليس بكلام صحيح اما انه ليس
بموضوع لمقصوده فان مقصوده اي الفاضل من عموم النكره في الانشاء لا يريدون انه يجب
في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى جميع الفقراء وكذا الابراء وضع جميع البقرات وتحرير
جميع الرقبات فان العموم بهذا المعنى لا يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير
لانه في ذلك المقصود بل يخرج عن العهده بصرفه الى اي فقير كان فلو لم يكن كل فقير داخلا تحت
الوجوب على سبيل البدل بان يكون معناه اصرف هذا الدرهم الى هذا الفقير او الى ذاك او الى
ذاك الى غير ذلك من جميع الفقراء بالذكر على سبيل البدل بكلمة او لم يخرج باعطائه الى ايهم كان
عن العهده وهو معنى الاطلاق فان كونه نكره يجوز صرفها الى واحد لا بعينه لا توقف الى جميع
صرفها الى كل واحد منها على سبيل البدل واما انه ليس بكلام صحيح فلانه لم يتبين بعد قوله تعالى

ان يدخوا بترة وقول القائل من دخل فهذا اكمل ولا فله من العمل كذا والبتره يراد بها الوعد بلا شك
ومن ح من دخل للعموم بمعنى جميع الذى دخل غير ان اولا لكونه اسما للفرد السابق الى الفهم فيكون كالعلم فيما سوى الفرد
حتى ان الداخل اولا لو كان واحدا كان له النفل لان جميع الداخل اولا ولو كان جماعة لم يكن لجميعهم الا دينار
لعموم من وخصوص اول ومن ان هذا المعنى فى البتره ﴿ قال ﴾ قوله فاذا اعدت نكره الى ﴿ اقول ﴾
بين العلامه كلام المصنف ثم اورد كلام صاحب الكشف وحاصله قوله بان النكرة اذا اعيدت نكره كانت
الثانيه غير الاول والاقيمه سواء تقدمت المعرفه من النكره او تاخرت او كانا موقتين ودليله ان المعرفه
يستغرق الجنس والنكره تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم او اخر كقولك الخامس صحصاعن
نى دخل وقلنا القوم احمان عسى الايام ان يرصن قوما كالذى كانوا للقطع بان القوم الثانى هم الاول
فاعترض عليه من وجوه الاول انه لا يلزم ان يكون التعريف للاستغراق بل للتعهد هو الاصل وعند
عدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه والثانى ان سلم كون الثانى عين الاول ان يكون المراد بالثانى
هو المراد بالاول والجزء بالنسبه الى الكل ليس كذلك والثالث ان اعاده المعرفه نكره مع معارضه الثانى
للاول كثير فى الكلام قال ﴿ المصنف ﴾ الى قوله وهذا كتاب والاعتراضات
ساقطه عن وارده ووجه فهمهم بهذا الوجه كلامه وهو ان المعرفه لما اريد به المعرف باللام لما دل عليه قول المصنف
لان اللام للعهد وقول صاحب الكشف المعرف لسوق الجنس اى العلم لاستغراق مع كونه موقتا فاللام بان
تكون للعهد او للاستغراق فان كانت للعهد وتقدمت كانت النكرة المراد بها واحدا من الافراد التى للمعهود
لان الاصل فى الكلام حمل شىء على النوع لا على الابهام والابعاض ولو كان واحدا غير المعهود حصل
الابهام كما فى السبب المذكور وان كانت له وتاخرت فلا اشكال فيه ان الثانيه للعهد عن النكره فهى عينه
وان كانت للاستغراق وتقدمت كانت الثانيه عين الاول اى اريد بالاول الثانيه ولو لا حمل
الاول على الثانيه ضاع الثانيه لعدم الدليل على الا ان المصنف يقول لولا اراده الابهام من النكره
لضاع النكره اذا لم يرد بها العهد فصارت الثانيه عين الاول وبهذا البيان اندفع الاشكال الثالث
ولما اسلفناه مرارا ان مبنى الاصول على علم دليل ظاهرى فاشكاله الثالث ايضا لا يرد لان ضم
دليلا على ان كتابى فى قوله وهذا كتاب ليس الكتاب الذى اوتى به موسى وبما قدمنا علمت
ان لا يراد به الموصوف بالاضافه كما زعم العلامه ﴿ قال ﴾ قوله فكذلك فى الوجهين الخ

فى بحث ظاهر

اقول زعم العلامه اى عباد الماس وهو قوله فاذا اعدت نكره كانت غير الاول واذا اعدت
معرفه كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد والمعرفه اذا اعيدت فكذلك فى الوجهين يحتمل عكس
ذلك وهو انه اذا اعيدت معرفه كانت الثانيه غير الاولى واذا اعيدت نكره كانت الثانيه عينها وانت خبير
بانه لا يحمله بل الكلام الدال عليه ان يعمل فيعكس ذلك فى الوجهين الا انه فى الشرح ذكر توطيه لقوله فالمعتبر
ذكر الاول وهو ظاهر ﴿ قال ﴾ قوله ان يغلب عسر يسرين الخ ﴿ اقول ﴾ نقل العلامه عن اللمام
فى الاسلام النظر فى كونه قوله ان مع العسر يسرا من قبيل اعاده المعرفه معرفه والنكره وتوجيه التقسيم
نظره والمصنف سهم بان هذا الكلام من قبيل التاكيد فان الكلام الثانى عين الكلام الاول ويعارضه قوله
عليه السلام لن يغلب عسر يسرين حيث استدلوا به على هذا المطلوب ولم يذكروا به اذا كان تاكيدا كيف يصح معنى
الحديث ووجهه على تقدير ان التاكيد اى العسر اذا يكون بعد اليسر فاذا كان معه يسر لم يغلبه فوله ان يسرا
واحدا لا ينقال السر ايضا كذلك لان السر مقدم والعسر عارض وفى قوله تعالى ان مع العسر وان
ان يقول ان بعد العسر اشاره الى ان المومنين مهما صورن فهما يكونون فى الدنيا فاجرهم باصابهم يسرع
العسر فيه له وان لم يكن موضع ذكره ﴿ قال ﴾ قوله ومنها الى ﴿ اقول ﴾ قال العلامه
والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للوقف الظاهر بان اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبدى
دخل الدار ﴿ قال ﴾ قوله فان قال اى عبدى ضربك الخ ﴿ اقول ﴾ اورد العلامه على هذا
بعض بقوله اليكم حمل منع الخمسه فهو صح والخشبه تحمل واحد حتى لا تعتق واحد منهم اذا حملوها معا
واجاب بان الشرط هو حمل الخشبه بكمالها ولم يحملها واحد منهم والتقريب ان اى عبدى ضربك فهو حر
ليس الشرط فيه ان يضربه واحد بكماله بل مراده ان يضربه عبيده وكم بين فهم ستر الامر وهو ان الصفه
انما يكون عامه اذا كان لما خذ شتى فيها سببيه فى الحكم والسبب فى اى عبدى ضربك فهو ضرب
وفى اليكم حمل منع الخشبه فهو صح والخشبه تحملها واحد الانفراد بالحمل لفقد معناه اى واحد فهم الافراد
دون المجموع واذا كانت الخشبه تحملها واحد الحمل فمعناه اى جماعه منكم فلو كان عبيد ثلثين مثلا
وحملها عشره منهم عتقوا ﴿ قال ﴾ قوله وهذا الفرق مشكل الخ ﴿ اقول ﴾ العلامه
بين اشكاله بانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شىء من الصورتين اذ الجمله صله او شرط
وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفه فى الصورتين وليس بشىء لانه للتدليل على اشكاله بل بدل

على فساده وعلى تقدير ان يدل على اشكاله فلا يدل على اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله
من جهة النحو ان ضمير ضربه كما مر راجع الى ان وبذلك التصف بالضاربية كذلك ضمير ضربته راجع اليه وبذلك
التصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وجعله ما قدمناه من ان الضمير انما يكون مميزا اذا كان
لما هذا شتقا فيها صلاحية لكل نسبته وضرب كل من العبيد التي طلب له صلاحية لنسبته الحرية بان يكون
مضروبة لعبيد التي طلب مطلوبة للمتكلم فيخص العبيد عليه وضرب المخاطب للعبد ليس له من حرية المضروب
سنة ظاهرة بل التحرير مقتضى الشفقة والضرب ينافيها فلم يكن عامة فلم يتعمم بها اي فلم ان قطع الوصف
اي الوصف المعمم عنه وكلام صاحب الكشف قريب من هذا حيث قال ان الضرب قايم بالضارب
فلا تقوم بالمضروب اصلا ان العموم انما يثبت من اضافة الضرب الى ما وصف اصلا الى المخاطب
بطل عمومه لعدم قيام الضرب المعمم به بعد ما تم نثره وبهذا اندفع ما اورده العلامة على صاحب الكشف
من النظر الاول وان الضرب لا يتعلق بالفاعل ويتعلق بالمفعول وموصوفة اضافة ولا امتناع في امتناع في
قيام الاضافات بالمضاف فيمن مدفوع بما لا يتم ان الضرب المتعلق بالفاعل هو المتعلق بالمفعول بل المتعلق
بالفاعل هو معنى الضاربية والمتعلق بالمفعول هو معنى المضروبية ويمتنع قيام كل منهما بالفاعل والمفعول به معا وما نظره اتم فلان اضافة الفعل المتعدي
الى المفعول به فلا شان في كونه فضلة في الكلام حيث يتم الكلام بالفعل والفاعل والاضافة الذي ذكر
هو المراد بالضروري واما كون الفاعل ضروريا فليس بهذا المعنى وحيث لا فاعل لا كلام
قوله ومهما يرد آخر ايراد الاول بين العلامة كلام المصنف بما قال في اساس وظاهر انه
لا معنى لتحرير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا متعدد حينئذ لان مع التخيير في
صورة الاولى اي بهم كان لا اختيار في ان يضرب المخاطب فمعنى ان ساء ضرب بهما وان شاء ضرب
ذا كل وان ساء ذاك ولا شك ان هذا تخيير وان كان للفاعل فمع كلام المصنف محمول على ان التحرير الثابت
للعموم ممكن في الصورة الثانية دون الاولى ثم قال وهذا الفرق انما يمكن ومن لا اشكال بل وجوه
الاول ان الصورة الثانية حينئذ لا تصور فيها التحرير مثل اي عبدي وطئته دابتك او عصته كلمتك فهو
حر والجواب عنه ان التحرير يتصور بعده والا كان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اضرار البعض والجواب
الاول واما كان بعض كل واحد كما في الصورة الاولى لم يكن التحرير الثابت للعموم والثالث قوله

لانهم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوا معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من
عدم اولوية البعض على الكل لم لا يجوز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة
الثانية والجواب انه جعل لكل منهم الضرب سببا للحرية للواحد منهم على تقدير من اي يفهم منها
كانه قال لكل منهم ان ضربته فانت حر فاما ان لا يعتق واحد منهم بالضرب فيبطل الكلام
او يجعل البعض اولى من البعض فيلزم الترجيح من غير مرجح سواء ضربوا معا او على التعاقب
وجعل الخيار الى المولى في صورة عدمها المولى فما ساعد ما خصصها بواحد وخير المخاطب فيه
فقياس مع الفارق ولا يعتق به وعلم مما ذكر ما فرق مالك بين ضربه وكتمه ان اي فيهما يعتق
التخيير ولا بد لنا من الاضافة الى ما يصدق على متعدد اما حسب الشمول او حسب البدل واذا
اتصف بصفة عامة فهما كل او فرد فالتحرير اما ان يرد على المضاف اليه المتعدد في الجملة الموصوف
في تعليقه بان فرد ساء في الاعم اذ الوصف انما واحدا وعلى الوصف المتعدد وبان يتلبس
كل فرد ساء منه بذلك الوصف وموجب العموم اذ التحرير وارد لكل منهم على الوصف
فله مباشرة الوصف وهذا يقتضي عموم الوصف المعتبر بعموم اي في الصورة الاولى المولى
خير كلا من عبده في الضرب للاحرار العتق مع الضرب جمع اي لان لكل منهم اضرارا فاذا ضربوا
عتقوا وفي الصورة الثانية خير المخاطب ضرب واحد من عبده ليس له الا اضرار واحد في
ضرب واحد فلا يعم الجميع الا بعد الواحد فاذا يبطل معناه لما اشار اليه المصنف ان كل
واحد منهم يعتق كان ليس معه غيره والا لبطل الكلام بالكلية واي حاصل اي في اي عبدي
ضربتك الخ لانهم ساءوا كل منهم منه وفي اي عبدي ضربته اي منهم شئت فالمشيئة واضح ولا يلزم اي
ما ذكر دبع بعد ظهر حتى لا يرد التحرير مما ذكر بان التحرير انما يعتبر حيثما يوضع تحمل الاختيار
واما في موضع لا تحمل الاختيار فان القصد بها الى العموم لا غير قوله يعتقهم الا واحد
يعني من المصنف في الشرح والعلامة المراد بالمعين واحد من اثنين وبقي ثلاثة اشياء ومداره جمع من العوامل
يعني تفردت بها ولم يذكر بعده كل منه في موضعه لاجادتها في اعتبار كل من المتعدد
فيما كان ليس معه غيره ثم قال العلامة وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل وفيه لان
من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فعنه اشكال لانه يصدق

على كل واحد انه سأء المخاطب عنه حال كونه بعضا وقال يمكن الجواب عنه بان تعلق المشيه تكل على الافراد امر
باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعناق الكل تعلق المشيه بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض وهذا
الجواب غير سديد لان اعناق الكل كما اطهر تعلق المشيه بالكل وفعه كذلك اظهر تعلق المشيه بالكل على الافراد
اعناقه كلا على الانفراد مرسا وما قاله حكم بل الجواب انما كانت المشيه هنا موكولة الى المخاطب فاشترط
ان تكون على وجه تكون المعتق بعضا من المذكور لا مطلقا بل يحتمل ان يكون بعض اخر منه باقيا على الرق
لا المعتق من بل لان العتق لا يرد الا على البعض المأذون من جهة المولى ولم يوجد في البعض الاخر وهو ظاهر
بعضه الكل احرار لا ابرله بدون الاذن فلذلك لا يعتق العبد الاخر وعاذكرنا اندفع نظره بان البعضية
التي يدل عليها من بلى البعضية المجردة التي فيه للكلية لا البعضية التي هي لازم من ان تكون في ضمن الكل
اولا وهو ح للتم ان التبعيض مستفاد وموظ وتوضيحه ان من كان له الف درهم فقال لزيد خذ منه مائة
ولعمرو كذلك ولاخر حتى فرق الالف على العشرة جاز قال قوله ومنها ما لا اقول
ورد العلامة اعتراضا على عمومه بالنقض بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حكم بجميع
ما تيسر واجاب بالتزام ان ما اوجب ان يكون معناه جميع ما تيسر ولكن قوله تعالى صرفه عن ذلك
المعنى الى وجوب قراءة ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع او عند الاجتماع بعلة تعسر او التعارض
غير وارد لان ما تيسر عبارة عن الجمع المتيسر لا عن جميع ما تيسر فافهم وملاحظة مما اجاب قال
قوله ومما يحكمان الخ اقول ذكر العلامة انه ليس المراد بهما الا العلمان البعضية اصلا والاكد قوله
بعد قوله تعالى والله خلق كل شيء وما له وما ما في قوله تعالى وما له عما ليس بعضا من كل وجه بل هو
كالاسباب في قطعه في الباقي بعد الثنيا ولاجل ذلك لا يخص بخبر الواحد والقياس قال
قوله ومنا فرق آخر الخ اقول حاصل الفرق الاول ان كلا اعتبر فيه الاحاد على سبيل الانفراد
اي كل واحد منها سعته كان ليس معه غيره فاذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا كان لكل منهم نفل اذا دخل عشرة معا لان كلا منهم اذا اعتبر وصح صار اول باعتبار المخلقين
عنهم اذ المقدر انه اعتبر وصح بدون السبعة الباقية فصار فردا سابقا وفي من دخل لم يعتبر واحد
فلو قال من دخل هذا الحصن اولا ودخل عشرة معا لم يكن لهم شيء من النفل لعدم وجود الفرد السابق
وحاصل الفرق الثاني الذي يفرد به المصنف ان لفظ كل لا يدل على عموم آخر سوى ما فيه من وفي العموم

على سبيل البدل واذا كان لعموم آخر سوى البدل فلا يدان يعطي الاول يعني التعدد اذ لولاه يبطل
اثر العموم المستفاد من الكل وهو الا يكون الا نزول على الفرد به من الاول فيبقى السابقة على المخلف
فالمعنى بذلك كل من العشرة النفل والعموم الذي في من وضع للبعض وهو قال قوله
فان قال جميع من دخل الخ اقول الشارح العلامة بعد ما بين كلام المصنف تعقبا وسؤالا
وجوابا قال واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا السهم والمنوه كالنفل بان
يدل الا النص لكفى وهو كلام ضعيف لان المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس بتحصيل الحصن لا تسهيم
مطلقا وفتح الحصن قد لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول جماعة مقصودا والمعنى بدلالة النص
حينئذ يكون المعنى الداعي الى الحكم وهو ما علم وما دخول الجماعة دخل في المقصود من دخول
الواحد وعلم من هذا ضعف قوله آنفا فلما استحق الجماعة بالدخول فالواحد اولى ويمكن ان يوجه
بهذا الكلام بوجه آخر وهو ان الجمع بضم معين احدهما اعتبارا فرادا لما اضيف اليه
والثاني لا شك فيه واحد وهذا هو المقصود اي سوق الناس الى الحصن ليكونوا من الذين
لهم نفل وهو ما لا يحرم منه احد فاذا كان الداخل اولا لا يتم شك من الداخل اولا واحد
وحاصله اولا حمل الجمع على معنى يحتمل لصوغ الاجتماع والانفراد عملا بعموم المجاز وذلك المعنى بعض
ما يضمه من غير جعله مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا
كما اذا قال جميع من في هذه الدار حر وفيها عبد واحد لم يعتق واذا كان فيها عبدان
يعتقون لان القصد اعتبار الافراد وعدم الشذوذ عن العتق قال قوله مسلم الخ
اقول بين العلامة محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه فيما حكى الصحابي
فعلا من افعال الرسول عليه السلام بلفظ ظاهره العموم ثم قال والمهم مثل ذلك قول الصحابي
صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة والحق انه لا يكون محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في
الازمان وهذا كلام غير مرضي لانه مخصص لطريق العموم طاهرا وقول الصحابي صلى ظاهر العموم
للفعل والعرض وقوله للحق الى آخره يقتضي كون محل النزاع العموم والنزاع لا حد فيه وانما النزاع
فيما حكى بلفظ ظاهره العموم وقال ثم رد مسلمهم ذلك بمثل قصة السنوة الى اربابه ليس حكاية الفعل
بل مثل الحديث بمعناه ولو سلم فلوطا الى ارغام وفيه نظر لم يبن نظره بوضع يده كلها مدفوع

اما نظره الاول وحاصله ان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لكونه العمل الا هذا فان النبي عليه السلام انما ليس الا القائل الكلام بالمعنى فان الحكم لا يكون الا بالكلام واما نظره الثاني وهو ان عموم لفظ الجار لا نظر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام فان النزاع فيما حكاه بلفظ طامر في العموم فانه اذا كان عاما فلا نزاع فيه كما لو قال صلى جميع الصلوات النفل والفرض في جميع الجهات في الكعبة واما نظره الثالث وهو ان جملة بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية الفعل فروع ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة اما وقع في بعض الجزئيات من جار معين فانه لو كان كذلك لقال قضى بالشفعة لجار او لجار موصوف بكذا او لجار موصوف بكذا وذكر اوصاف جزئيات قضى لهم ولم يعمم لانهم من اهل اللسان قال قوله الغزالي لعموم اللفظ الخ اقول بين العلامة معناه ولم يذكر وجه عموم اللفظ في الصور المنازع فيها واذا قال ان نفس العموم والحال انه اخص من قولنا ان نفس ما فهم من العموم على تقدير ان لا يكون جوابا للمعترض معه ومع غيره ومن طعام دعي اليه ومن غيره ولم يذكر ايضا ما يرد عليه من عدم اعتبار بناء الصور السابقة المحكوم عليها بكونها اجوبة ولا اجوبة بان في تلك الصور صوارف عن الاهمال اما اذا لم يكن مستقلا او كان وجه صحيح الجواب قطعا فظاهر واما في الثالثة والرابعة فلاعتبار الجواب من رعاية الظاهر ومن تكلم بالظاهر بهذا يعلم انه اعترض على ابن الحاجب بما اصاب واجاب عن الاول بانه يجوز ان تكون بعض افراد العام بعلم دخوله تحت الارادة قطعا تحت الحمل المخصص لدليل دل عليه وهذا الجواب لا يرد الاعتراض المذكور لان حاصل السؤال جواز تخصص السبب عن العام وحاصل الجواب جواز عدم تخصيصه وهو لا ينافيه بل الجواب الى العام في السبب محكم فلا يمكن تخصيصه منه كما لا يمكن نسخه وايضا العباس لا تخصص الا العام المخصوص منه البعض قال قوله وصل الخ اقول العلامة ذكر قسط الفصل انه اراد به المطلق والمقيد سواء كان الحكم اثباتا ان تعدد المحلف او اتحد ان اختلف الحكم او اتحد فان اختلف فان لم يكن بعد احد الحكم موجبا لبعد الاخر كالجزاء المترتب على المطلق على الطلاق والمقيد على بعده وان كان احدهما موجبا لبعد الاخر بالبدات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة حمل المطلق على المقيد وفيه في النقل فان الحكم جعل ما اختلف فيه الحكم واستلزم احدهما كما غير مذكور بوجب بعد الاخر ما حمل فيه المطلق على المقيد كما في المثال المذكور في المتن والذي رده العلامة عليه من قسم اتحاد الحكم فيهما وهو الاعتاق اذ من لا تعتق

كافرة بعد قوله اعتق عني رقبة اعتق عني رقبة مؤمنة فهي من قبيل ما اتحد فيه الحكم واتحد في الاطلاق والبعد داخلا على الحكم والحكم بعد فان قلت الحكم في احدهما بعد وفي الاخرى قلت قد اشرنا اليه انه انما يفيد ذلك لو علم الحكم باعتبار الاتحاد والتعدد فيهما ولم يجعل ما ذكر قسما ثالثا وعلم مما ذكرنا فساد جواب ما اورد على النص بقوله نعم معناه بعد المطلق بذلك البعد لكن ان كان البعد موجبا فما يجابه وان كان منتفيا بنفسه ومهما قيد الكافرة مع عدم اباء الاعتاق بنفي الكافرة لما فيه من التطويل بلا طائل لا سيما مع قوله اعتق عني رقبة ملكي رقبة وبدلالة قوله ولا تملك رقبة كافرة بعد قوله ملكي رقبة مؤمنة على انه اطلق النهي على النهي وهو لسامح والنهي عن الكافرة لا يستلزم الامر بالمؤمنة احدهما عن الاباعبار قوله اعتق عني المستلزم للملكي على ما ذكرنا فتأول وقوله لا يخفى ان هذا من قسم العام مع انه نص لا المطلق مع المقيد بعد قوله وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فالاصل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ليس على ما ينبغي اما اولا فلان كلام النص لا يدل الا على ان النهي حكم واحد وهو عدم الحمل سواء كان الحكم محلفا او متحدا الا ترى انه لو قال لا تعتق عني رقبة هو الملكي رقبة كافرة ولو قال لا تعتق عن كفارة عني رقبة ولا تعتق عن كفارة قبل رقبة مؤمنة ولو قال لا تود عن كل حر وعبد صدقة ولا ترد عن كل حر وعبد من المسلمين صدقة ولو قال لا تصم ثلثة ايام ولا تصم ثلثة ايام متتابعات فالحكم بالانتفاء واحد وهو عدم الحمل فعبر العلامة كلامه بتعبير غير مفيد واما ثانيا فلان المثال المذكور علم كونه من قبيل المطلق مع المقيد ان كان لكونه نكرة في سياق النفي المرجح عن النهي ولا نسلم انه من قسم العام مع الخاص بل عدم اعتاق الرقبة الكافرة اعم من عدم اعتاق الرقبة لكون اعتاق الرقبة اعم من اعتاق الرقبة الكافرة وان كان لانه بعد رقبة لكونها صادقة على متعدد على البدل عاما فقد علم انه لا نسلم العموم على ان كونه في سياق النفي المذكور وان اقتضى العموم فلا يمانع كونه مطلقا فافهم وجه هذا اللطائف حول ذلك لمنع بما ان شاء الله تعالى وقوله وان اتحد فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في البعد اولا فان كان فلا حمل لم يذكر فيه خلاف الشافعي فانه يحمل وقوله والا يحمل المطلق على المقيد فيه تسامح اذ علم كون الاطلاق والتقييد في البعد موجب كونه في الحكم فلم يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق الا فيه واما حكمه بعدم الوجوب لاحتمال كون الاطلاق والتقييد في الشرط ويمكن العمل بهما فلا يحمل

احدهما على الاخر كما تقال صلى بشرط الطهارة عن حدث وصل بشرط الطهارة عن حدث اكرم انا لم نجعل
المثال في المس لما اتحد الحكم والحادثة وحمل الاطلاق والتقييد على الحكم وهو صيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
عليه سبعات متتابعات متفقا عليه لان الشافعي لا يشترط التتابع لهذا لانه عمل بالقراءة الغير المتواترة ولا عمل
عنده بها وحمل المس عليه حوله عليه السلام في حدث الاعرابي صبي سهرين وروى شهرين متتابعين والجواب
عنه ان مراده انه يحمل المطلق على المقيد فيما ذكرا نفاقا ولا نضره كون هذا المثال غير متفق عليه وايضا انه يلزمه
ان يحكم بما حكمنا على بعض اصله وهو ان لا عمل لغير المتواتر المشهور عندي مدفوع كيف التخصيص عنده
بخبر الواحد والقياس والتقييد ليس باكثر من التخصيص ولا القرآن المشهور باضعف من خبر الاحاد والقياس
قال قوله لان التقييد الخ اقول العلامة لم يحقق قول المصنف كما هو حقه فهم على وجه
ثم اعترض عليه واجاب بما لا طائل تحته ثم نقل في بيان كلامه وهما آخر وضعفه وضعف الاستدلال
على هذا المطلوب بهذه الآية وهي قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم واعتضد في ذلك بقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبحق ان وجه الاستدلال بها على وجه يندفع به كل بعد موقوف على ما ذكره
منهي ادراك العلامة هذا المقام وذلك ان قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم لا شك انه هي عن اشياء
بعضه تلك الصفة لا عن جميع الاشياء لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله عليه السلام الا
تسئلوا اذ لم يعلموا وقوله عليه السلام طلب العلم فريضة وذلك لا يكون الا بالسؤال وح لا يكون السؤال عن اصل الاشياء
مدموما فنعين ان يكون السؤال عن العقود هو المذموم فان لم تكن المطلقات محمولة باطلاقها عند عدم
تنصيصها بالقيود لم تكن النهي عن السؤال عنها فائدة وهو اقوى دليل واوضحه على المطلوب وهو ان الاصل
ان تكون المطلقة محمولة باطلاقها وجواز حمل المطلق على المقيد المرضي اليه لا يكون بعضا للاصل على ما عرفت
مرارا وهذا الدقيقة وانما يلوح على بعضهم مما اشار اليه المصنف في الخطبة اي من لم يحكم بما انزل الله
اهتاب لا محل له النظر في هذا الكتاب وقول المصنف ولا حمل المطلق على المقيد لان التقييد يوجب التغليط والمائة
معناه يوجب ما ليس في المطلق وهو التقييد والاصل ان لا يثبت في المطلق ما ليس منه الا اذا دل على خلافه
بالتقييد بالدليل تغليط ومائة بلا دليل والعلامة ظن ان معناه انه يوجب التغليط والمائة فصار عنه لان
الآخر ان عن التقييد واجب النهي فعلى اسلوبه بالطريق الاول ووقع فيما وقع قال وقال ابن عباس رض
اقول لم يجعل العلامة قول الصحابة حجة على الخصم بناء على انه لا يجعله حجة في الفروع كيف في الاصول

واعترض على كونه حكما متعلقا باللسان وليس بوضع شرعي حتى لا يوخذ منهم وعلى ذلك قد استدلوا
بقول امرئ القيس او رسم كيف للاستدلال بقول من يواصل اللسان على انه عالم وحتى وحاصل
الاستدلال ان قوله كون مقتضى اللسان ان يتكلم بها اي بكل عمل باطلاق وان سمع ما من اي عمل يشعر
وهذا هو الاصل فيجري عليه ما امكن واذا دل دليل على خلاف عمل بالدليل قال وعامة الصحابة
اقول وجه الاستدلال ظاهر مما نقلنا انفا وقول العلامة وقد يجاب عنه بان الاجماع على علم
حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي بحيث ان يكون ذلك دليلا راجحا
مدفوع بما نقل عن عمر رضي الله عنه وبشيء الى صاحب المقوم ان نفي ام المراة بهمة وذلك يقتضي
مقدمة اخرى وهي ان كل مبهم فالابهام فيه واجب وهذه المقدمة انما تتم بمقدمة اخرى
وهي ان العمل بما تقتضيه الكلام واجب وهي ستلزم العمل بالتقييد انصافا موضعه وليس المدعى
الا هذا من المقدمتين وعلم منه ان الداعي الى الاجماع هو هذا الاثر لان عمر نفم الكريم واعلمهم فاذا استدل
بهذا المعنى ظهر ان سبب اجماعهم هذا ومن ادعى سببا آخر فعليه البيان قال قوله ولان اعمال
الدليلين واجب الى اخره اقول اورد العلامة اعتراضا على هذا الدليل بان حكم المقيد
معلوم من المطلق فلو لم يحمل لزم الغاء المقيد قال اجيب بانه تقييد لاستصحاب البقاء وفصله
وانه عزيمة والمطلق رخصة وخوذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قلت هذا
الكلام ليس بسديد لان العمل بالمقيد هو ان يعتبر القيد فيه بحيث انه لا يجوز الا انه لا ان يحكم بما ذكر من
الرخصة او الاستصحاب بل الجواب ان يقال لانا نم ان حكم المقيد معلوم من المطلق بل حكمه التقييد
والاطلاق يعزل عنه قال قوله والنهي في المتن عليه الخ اقول الشارح العلامة
بعد ما ذكر معنى كلام المصنف قال ولكن للخصم ان يقول المعنى هو التقييد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب التقييد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وهو كلام
ضعيف لان النص المطلق ان دل على عدم وجوب القيد فظاهر وان لم يدل عليه فاما ان يدل
على وجوبه وهو ظاهر البطلان او لا يدل عليه فاما ان لا يدل على شيء اصلا وهو ايضا ظاهر البطلان
او يدل على الاطلاق وهو اما عبارة عن وجوب عدم القيد او عن عدم وجوبه لا جائز ان يكون
الثاني لان هذا من جملة الاقسام المصوغ على تقدير عدم دلالة النص المطلق على عدم وجوب القيد فنعين

الاول وهو اخص من عدم وجوب المقيد وبالجملة يدفع منه ووجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد
او غيره لا يحمل وجوب خاصا في ضمن المقيد فلا يصلح دليلا للخصم واضعف من هذا قولهم وبهذا يندفع انه
على تقدير صحة ما ذكر من التعذيب لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافر في كفارة اليمين او هو يقتضي انكار التقييد
وابطالها اتصالا به او است وجوب التقييد وهو الايمان مكلف بتصور اجزاء الكافر فلا تتوجه للاعتراض
وكذا قولهم غاية الامر انه يجتمع فيه بصاب المطلق ومقيد ولا دلالة للمقيد على علم الحكم عند علم المقيد
لما عرف ولما يقتضيه من كون المطلق والمقيد واحدا في الحكم حتى لم يمنع المقيد عن صحة الحكم عند علمه وبنحو
كلامهم وهي فيجوز الكافر بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا اعجب من الكل لان المؤمنة ايضا يجوز
بالنص المطلق فاي حاجة في حمل المطلق على المقيد او اسقاط بعض في حادثة احدهما مطلق جاز الحكم في
المقيد وغيره واحر مقيد واسقاط احد المقيدين بالمطلق والآخر بالمقيد وكذا قولهم لا امتناع في اجتماع
النص او لا تقرب له مما نحن فيه لعل الناس النص فيه لكون النص مسايجوز الكافر والناس فيما لم
واما قولهم على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا
نسلم كون القتل واليمين حادثة واحدة وكون قوله تعالى في كفارة قتل رقبة وقوله تعالى في كفارة يمين رقبة وارد
عن في كفارة اليمين دون ان يكون احدهما في كفارة القتل لم لا يجوز ويدل على الاخير ما ورد على اوساط الطلبة
مكتوب على اللاركيا وتهم قال قوله والتقييد دليل على الايجاب في المقيد الخ اقول
اورد العلامة سؤالا على المصنف بانه صرح بان التقييد دل على النفي في غيره فكان النفي مدلول النص لا العدم الاصلي
فاجاب بانه تسامح في البيان ومقصوده انه لما ذكر التقييد فهم ان امر الكافرة ناظر على عدمه
الاصلي والتسامح في فهم لا في بيان المصنف قال قوله لا يقال الخ اقول المصنف اورد
سؤالا على نفسه ونقضا بهو لا يجوز تقييد المطلق بالقياس والمفهوم من كلام العلامة فكلف بالايضاح
قال قوله فصل حكم المشترك الخ اقول بين العلامة محل النزاع مع بسط تام ثم اورد
دليل المصنف المبني على كون الوضع عبثا في تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين صح فيكون
كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وشرط ضرورة انتفاء التخصيص عند اراده
المعنى وقال وهم مغلط سنشاؤها استراك لفظ خصص الشيء بالشيء بين فهم المخصص
على المخصص به وبين جعل المخصص شرطا من الاشياء باكصول للمخصص به وهذا هو المراد

تخصص بالمعنى اي بعينه لذلك المعنى وجعله منفردا لذلك المعنى من بين الالفاظ وفاسها على ما تقدم في اياك
نعبد معناه نخصك بالعبادة ومن ضمير الفصل انه يخصص المسند اليه بالمسند وغير ذلك ومن يدع عن
المغالطة بل الحق الصرف ان الكلام اما هو لافهام ما في الضمير اي من يراد افهامه فالاصل فيه ان يكون
لكل معنى لفظ واحد يدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ عليه وح يكون اللفظ مختصا بالمعنى بكلا
المعنيين بان اللفظ كما هو منفرد بالدلالة على ذلك المعنى من بين الالفاظ كذلك المعنى منفرد بدلالة هذا
اللفظ عليه من بين المعاني ولكنه وقع في لغة العرب الفاظ اضر اوا لفاظ اضر على ذلك المعنى ووقع اشتراك فاسد
في محله كون لفظ واحد منفردا بدلالته على هذا المعنى لدلالته على معنى آخر اومعان اخر فعلم ان الاشتراك
ازال الانفراد لفظ واحد بمعنى والترادف ازال انفراد معنى واحد بلفظ واصل الوضع الذي هو الكل
الذي هو عبارة عن جعل اللفظ بازاء المعنى اولا يمضي الانفراد من فضول العلامة ان المراد احدهما
قول من عنده وقياس فاسد على تلك العالط التي ذكرها واذا علمت هذا بان لك اي ما قاله المصنف انما
ساء عن التحقيق وانه ليس للتخصص كما زعم العلامة اي لحكمه انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا
اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فتستعمل تارة في هذا المعنى من غير استعمال في الاخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه من اي لان نفس الموضوع له يكون اللفظ حقيقة لان كل وضع
من الواضع وما وضعه هذا مطلقا ووضعه له ان كان مطلقا على ما يقتضي التحقيق الذي كشفناه لك
سقط الايرادين معا فلزم من استعماله في المعنيين اعتبار الانفراد في استعمال واحد واعتبار الاجتماع
المعاملين لما فيه وهو غير جائز ثم ذكر انه لا يجوز ان يطلق على اكثر من معنى واحد مجازا والا لزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لكون كل واحد من المعنيين مرادا ايضا وتعقل اعترضا عليه بانه اذا اريد المجموع كان كل
واحد من المعنيين داخلا في المراد لا مرادا واوضح منه يلزم الجمع كالعام الموضوع للمجموع يراد به المجموع ويدخل
في حكمه كل فرد وتقل جوابا عن الاعتراض بان المراد بالمجموع اراده كل واحد من المعنيين لان به يجمع
وكل من المعنيين حر لم قال وفيه نظر لانه ان كان ثم مجموع تقدم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي
فلم يلزم الجمع والجواب عن اصل الاعتراض مع كونه كالعام لعدم كل فرد فيه مراد من اللفظ العام
على صح ضي تكون مجازا فيه وكل من معنى الاشتراك مراد على صح بلا شبهة الجمع لزوم فيه حقيقة
كون اللفظ موضوعا له وعلم كونه كل المراد لا ينافي كونه مرادا وبان المجموع اذا كان معنى للفظ المشترك

وهو معنى واحد ولا نزاع في جوازه ولا نظر باعدم الجمع بين الحقيقة والمجاز ونظره انضا مدفوع بانا نختار
اى لا نجمع قولكم يتحقق المعنى المجازى قلنا المدعى انه لا يستعمل مجازا فى اكثر من معنى واحد لانه لو استعمل
مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فلو لم يتصور مجاز فقد سلم المدعى ثم قال والاوجه ان يقال محل النزاع
هو استعمال المشترك فى المعنيين او المعانى ان يكون كل منهما مرادا بالنطق وساطا للحكم لا داخلا
تحت معنى مالك هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا تتصور الا بان
يكون من المعنيين علم فرد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له
بعلاقة ومن الجمع بين الحقيقة والمجاز يرد عليه انه لم لا يجوز ان تتصور المجاز بان يكون اللفظ مجازا
عن كلهما وعند ذلك ايضا يلزم الجمع لما عرفت وتخصيصه محل النزاع بهذا ليس بمنقول عن احد من
المنازعين وانضا المدعى انه لو استعمل المشترك فى اكثر من معنى واحد مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وهو لا يستدعى الا الملازمة ولا يستدعى صدق المقدم حتى يكلف بان يتصور الا ترى الا يرى لو قال
قائل لو امكن اجتماع النقيضين لجاز صدق زيد موجود زيد ليس بموجود يصدق اللازم ولا يشترط
صدق المقدم يصدق من منع الشرطية ثم اعترض العلامة بانه لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع من الحقيقة
والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل واجاب عنه بما حاصله ان اطلاق اسم
البعض على الكل مشروط بشروط ليس بمسلم بالجملة فى المشترك وانه يعود الاعتراض السابق على
المنقول عن المتن وقد عرفت انه ليس محل النزاع فاندفع الاعتراض وان المدعى الشرطية ولا حاجة فيها الى
صدق المقدم بل المطلوب كونه فاندفع الجواب انضا قال قوله لكان هذا الكلام فى غاية
الركاكة الخ اقول حاصل الكلام المتن انه انما يصح الامر للمؤمنين بالاقتداء بالله والملائكة اذا
كان الامر للمؤمنين بما صدر عنهم فالصلوة حتى ان يراد بها فى الجمع معنى واحد سواء كان الصلوة منه
حسنة كالرحمة او مجازا كالارادة الخير فانه لو قيل ان الله يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا ايها
المؤمنون ادعوا له كان هذا الكلام فى غاية الركاكة لتضمنه الامر بالاقتداء من غير نصوص وحاصل
نظر العلامة فيه اى الركاكة لعدم انه جامع به يحصل الاقتداء حتى انه لو قيل ان الله يرحم النبى ويوصل
الله ما يليق بعظمته وكبريائه من الخير والملائكة يعظمونه بما فى وسعهم فانتم ايها المؤمنون ما يليق بحالكم
من الدعاء والسلام عليه فكان كلاما حسنا ودفع انه لما علم جهة الركاكة فان كانت موجودة فيما ذكره

وسان او فحكمه وهذا الجواب لم يرد فى السوال الا شكالا احر وهو كون المستعمل فيما وضع له غير
منحصر فى الحقيقة بل قد يكون مرسلا او منقولا بل التحقيق ما فرع عنه المص بعد الحسه عن
السوال والجواب فانه يوجب الانحصار وعدم الداخل اذا الحد الحسه ثم اورد اعتراضا فاسدا
بان الاستعمال لا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فلم يحل كحوران يكون مجازا فى المعنى الثانى من جهة
الوضع الاول وتمام هذا الاعتراض بادعاء ان العلاقة اذا وجدت سواء اعتبرت فى المعنى الثانى
اولا فاللفظ المستعمل فيه يكون مجازا واجاب عنه بقوله قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل اعتبر
العلاقة ام لا اعتبر والامر الظاهر وهو موجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرسلا
وهذا بعينه تسليم الاعتراض ولا يكون ردا بل هو قبول والتحقيق ان هذا دار الامر على اعتبار العلاقة
وعدمه لا على وجودها وعدمها فان من استعمل الا وسيها علاقة وما به اشتراك من وضع كسرة او ضم
واحد وكلهم انه اعترض على المص بان اطلاق الحسنة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ
فى المعنى مما لم يقع فى عبارة العلماء وما بين اللفظ والمعنى من المناسبة الظاهرة فيكون مجازا وحمله
على خطاء العوام من خطاء الخواص وانت بعد تحقق ان الحقيقة والمجاز من صفة اللفظ وتحقق شيوع
اطلاقهما على المعنى من بعض الناس فلا تشكل انهم ان اعتبروا العلاقة الى ذكرها السابع العلامة بين
اللفظ والمعنى فمجاز وان لم يعتبروه ويكون استعمالهم على غلط العامة فان العامة قد يغلطون فى استعمال
الالفاظ وحمل شيوع الاستعمال لا لغفلة الخواص او القصد الايهام فلا يخلو عن الامرين المذكورين بقوله
وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص من خطاء العوام حتى لا محل له وقوله بل لفظ الدابة فى العرف
من حيث انه من افراد دواب الاربع مجاز مع كونه مستعملا فى افراد الموضوع له ومن حيث
انه من افراد ما مدت على الارض حقيقة مع كونه مستعملا فى غير ما وضع له فى الجملة ان اراد به ما يقال
ركبت دابة واراد به الفرس فلا يلزم انه حقيقة باحد الحيثيين المذكورين بل مجاز بهما لكونه من
قبيل استعمال العام الاعم فى الخاص الاخص وان اراد به ما يقال الفرس دابة فلا يلزم ان الدابة استعملت
فى الفرس بل استعملت لما فى معناها الوضعى او النقلى والفرس استعمل فى معناه الوضعى ثم اعترض على
تعريف المجاز بان المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد لكونه تابعا ليس كذلك وانسال
القوم واجاب بالتزامه وادعاء انشراك لفظ المجاز بين المجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار

ومن المجاز الذى موضعه اللفظ باعتبار بعض حكم اعرابه والتمثيل الذى باسره بالمماثلين المذكورين
ليس بشئ اما بقوله ليس بمثل شئ فانه لازم له فهو بمعنى ان مثل مثله واذا كان مثل مثله فمثله
منتف بالطريق الاول والنفى لا يقتضى ان يكون له مثل كما لا يقتضى فى قولنا ليس مثله شئ
واما بقوله واسل القريب الخ لانه استعمل القريب فى اصله لعلاقة بينهما فهى داخلة فى حد المجاز
واذا عرفت ما قلنا فعليك ان تزن ما بقى من كلامه فى هذا المقام بهذا الميزان قال قوله
واما المنقول الخ اقول مع كلام المص ان المنقول ما نقل الى معنى مجازى وعلى علمه
حتى يجرى المعنى الحسى وهو نوعان ان لا يكون المعنى المجازى بعض افراد المعنى الحقيقى وحكمه انه من
حيث اللغة حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من حيث اللغة ومن حيث النقل بالعكس وان قل
ان كان الشرع فالمنقول شرعى وان كان العرف فعرفى وان كان الاصطلاح اى العرف الخاص فاصطلاحى
والثانى ان يكون المعنى المجازى المنقول اليه الذى علب اللفظ عليه صى بجرى المعنى الاول بعض افراد
المنقول عنه فهو من حيث اللغة حقيقة فى المعنى الذى المعنى الثانى بعض افراده اذا اطلق عليه بان
يقال هواى الخاص يصدق عليه العام كما يقال الفرس دابة ومجاز فى المعنى الثانى المخصوص بان يخص اللفظ
الاول بالمعنى الثانى كما يقال ركبت الدابة واريد بها الفرس لانه عرفا وضعت له من حيث العرف فهى حقيقة
فى المعنى الثانى الذى هو بعض الافراد كالفرس فى المثال لانها لما خصت به اضمحلت ملاحظة المعنى الاول
حتى يكون اطلاق اللفظ واراده غير ما وضع له فصار مجازا فى معنى قولنا الفرس دابة وهو صواب ما قال
وان اطلق عليه باعتبار المعنى الاول فهى مجاز فى معنى ذلك القول الفرس مما يدرج على وجه الارض اى يصدق
عليه هذا المعنى اذا كانت الملاحظة لكون دابة ما هى فى المعنى الثانى لا بكونها كذا وكذا عدم ما يخصص فى وجه القول دابة
فى الفرس لانكر استشعر المص سؤال وهو ان الملاحظة ناسية سقطت فلم لم يحكم كل يصدق عليه حقيقة وحسب
بحكم بالتخصيص العقل ما وجه والملاحظة اللفظ فاجاب بان الملاحظة فيه ليست كالملاحظة فى اعتبار اللغة
حتى يلزم بها صحة اطلاقها على الافراد التى وصدقها المعنى الاول بطريق الحقيقة او على الفرد المخصوص
من الافراد التى وصدقها المعنى بطريق المجاز وهذه الملاحظة هى المقتضية للتعميم حقيقة والتخصيص
مجازا هذا هو الجواب عن جهة الملاحظة فقال بل لرجحان هذا الاسم على غيره من الاسماء واذا ما مثلت
ما ذكرناه عرفت ان العلامة ما شرح ما قصده المص حق شرحه لا بسماق المثال حيث جعل المعنى المنقول

اليه فى الدابة دواب الاربع ومعنى انما اعتبره فرسا وجعل الدابة فى الفرس بمعنى انه فرد من افراد ما يدب على
وجه الارض حقيقة لغويه ومعنى انه فرد من افراد دواب الاربع مجازا لغويا وفى اعتبار العرف بالعكس والكلام
انما هو بالاعتبار من مجازى فى الفرس على ما عرفت وهذا السؤال الذى استسوروه فسقط واما بقى من الكلام
فيه فظاهر من بسط المص مساوشرحا قال قوله كل واحد من الحقيقة والمجاز الخ اقول
قول العامة فصل المعهد والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية ليس على ما ينبغى قال المراد
بقوله فى نفسه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له واللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ان اشتهر المراد بالنظر
الى نفسه وذاته بان يكون المعنى الحقيقى فى الحقيقة مهجورا والمجازى مستعملا كالصلوة مثلا فى الدعاء فهى كناية فى
الحقيقة اللغوية صريح فى المجاز اللغوى وهو الاركان المخصوصة او بالعكس كهى فى الاركان المخصوصة
صريح فى الحقيقة الشرعية كناية فى المجاز الشرعى وهو الدعاء والمص قد صرح بهذا وقسم الحقيقة والمجاز عليهما
ولا شك ان الاشتهار والخفاء فى المستعمل والمحل ليس لان المراد به المعنى المهجور وكذا الظهور فى المعهد والمحكم
ليس لان المراد به المعنى المستعمل ولكن الخفاء فيه لامر آخر يكشف فى موضعه ان شاء الله تعالى وايضا على ما ذكره لا يبقى
للمعهد بحسب الحساب ايضا وقد قال ان الاقسام سبعة بحسب الحساب ثم ان العلامة ادعى ان الاقسام الاربعة
غير متناهية عند علماء الاصول وعلماء البيان ايضا وهذا الكلام ليس بشئ اما اولا فلانه لا شك فى الفرق بين
الحقيقة والمجاز وبين الصريح والكناية عند الطائفتين واما ما فلعدم مساعدة الدليلين اللذين ذكرهما
لمدعاه لا بحسبا ولا بحسلا ولا دلالة له على احد الوجهين لان الدليل الذى ذكر على ان الاقسام الاربعة ليست متناهية عند علماء البيان
وهو كون الكناية عندهم عبارة عن لفظ قصد بمعناه معنى ملزوم له الى لفظ استعمل فى معناه الموضوع
له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب بل يستفاد منه الى ملزومه فتكون موضوعة
للمعنى والاثبات ومرجع الصدق والكذب وان اسمى المعنى الحسى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه
لا يدل الا على ان الكناية قد تجمع لعدم امكان اراده المعنى الموضوع له وهذا بعد تسليم ان الامر فى اليمين
كذلك وليس بمسلم فان عدم الحكم به لا يقتضى الحكم بعدمه وذلك لا يقتضى الشافى بين كون اللفظ كناية و
بين امكان اراده ما وضع له منه فان عدم امكان اراده الموضوع له فى مورد النقض ليس لمانع الكناية
له بل لامر آخر وهو عدم الحكم باليمين كخلاف المجاز فان الامر فيه ان الاراده المعنى المجازى الا عند تعذر

لكتفهم وان لاراد المعنى الحقيقى انضاع المعنى المجازى ومافى اللوازم يستدعى مافى الملزومات
فعلم ان دلالة بما يحتمل ولو اعتبر واحد من الاذكياء مان قولهم ليست الاربعة اقساما متباينة
لا ينفى عدم التباين بين كل قسم وقسم بل يصح مان لا يكون بين اثنين منها مباين بل يلزمه قولهم
لما عرف من ان من اقسام ما تباين بالحشات والاعشار دون الحقيقة والدواب وقولهم فان
هذه كلها كليات عند المحققين ممنوع بل هى عند المحققين من المتشابه الذى يعتقد بحكمه ولا يشتغل
بكيفيته وحمله على ما يمكن بها عنه اشتغال بكيفيتها ثم اورد اعتراضا على نحو ما نقل عن صاحب المفتاح
انه قال ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او معناها وغير معناها معا
والاول حقيقة فى المفرد والثانى مجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا شر يكون الكناية قسما للحقيقة
والمجاز مباينة لهما واجاب عنه بان المراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية
وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين وتعرفان بالتصريح وعدمه
قلت ان اراد به ان الحقيقة عند الاصوليين نوعان صريح وكناية ومراد صاحب المفتاح بيان
الحقيقة الصريحة التى عند الاصوليين من علم البيان الذى ليس بشأن وظيفة فعدا ضياع المفتاح و
فى العمل على حاله وان اراد انها عند علماء البيان ايضا منقسم الى صريح وكناية فليس كذلك وكلام
صاحب المفتاح المذكور عقيب التقسيم لا يدل الا على ان الحقيقة فيها تصريح والكناية فيها علمه ثم اورد
اعتراضا آخر بقوله فاذا اريد باللفظ معناه وغير معناه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فالمعنى لم
الا هذا واجاب عنه بان الممتنع اراده بها بالذات وفى الكناية انما يراد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى
المجازى لا قصدا وفى المجاز انما يراد به المعنى المجازى قصدا فلو اريد المعنى الحقيقى ايضا فلا يكون
الا اراده الا قصدية فيلزم الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى قلت ان اراد بان الكناية ايضا مجاز
فى المعنى الكنى عنه فكيف يصح قوله وفى المجاز الى آخره وان اراد به انها ليست بمجاز بل هى قسمة
لها فلا يجدى نفعا مع لزوم الجمع ولا يحتاج الى التطويل من غير طائل قال قوله ثم كل من الحقيقة
والمجاز الخ اقول زعم العلامة ان المصنف الى ان الحقيقة والمجاز من صفات الكلام دون الاسناد
واستدل عليه بقوله فلهذا اعتبر فى التقسيم النسبة وهذا استدلال غريب فان الاسناد هو النسبة
وقوله يكون الاسناد مجازا وقوله فالاسناد حقيقة صريح بهذا وانما لم تقل حقيقة ومجازا لانه لم يكن

نه لفظ وبنى على ذلك قوله فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جعل اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عنده
المتكلم وليس كذلك بل الحاصل ان السببية الحقيقة نسبة المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده والسببية
المجازية نسبة المتكلم الفعل الى غير ما هو فاعل عنده لملابسة بينه وبين الفعل وقول المصنف واما فى الجملة لابد
على انها من صفات الكلام بل على وقوعها فى الجملة لان النسبة واقعة فيها وما فى الكلام فيه سوق بالمطابقة
فى المس والشرح ولكن فى قوله فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده ضيق
شمول الكذب الصادق والكاذب فى اعتماد المتكلم اسكال وهو انه جعل قول الرجل انبت الربيع البقل
اسناده مجازيا مع ان نسبة الفعل اليه الى ما يريد المتكلم افهام المخاطب انه فاعل لان الفعل فيه
منسوب ظاهرا الى الربيع واى فرق بينه وبين الكاذب واى فرق بين هذا القول اذا قاله الموحد وبينه
اذا قال الدهرى والجواب ان الكلام فى الموحد المعلوم انه موحد فنسبة الفعل فيه الى غير ما يريد المتكلم
افهام المخاطب انه فاعل عنده لملابسة بين الفعل وبين الربيع الذى هو زمان الانبات
قال قوله اذا اطلق لفظ على مسمى الخ اقول مراد المصنف ان المسمى بهذا المعنى والافراد
التى يصدق عليها المعنى سلا مسمى يشمل ذكرا من بنى ادم جاوز صدا الصغر وهو معناه وزيدا وبكرا
وعمرا ومى الافراد التى يصدق عليها المعنى والمعنى لا يعم الافراد بل يخص نفس المفهوم فلا يقال معنى رجل زيد
وبكر وعمرو والعلامة فسر كلامه بعكس الان المعنى قد يخص نفس المفهوم مرد الانتقيد ما قصده لانه نفيد
كما حررنا قال قوله فى بعض الازمان الخ اقول يعنى كلام المصنف ان اللفظ المطلوع على
شئ غير ما وضع له ان حصل ذلك المسمى المعنى الحقيقى فى زمان غير الزمان الذى وضع اللفظ لحصوله فيه
وما عسى ما يقول ان كان ساخطا عنه وانما قال غير الزمان الذى وضع اللفظ لحصوله فيه اذ لو
كان زمان الحصول وزمان وضع اللفظ للحصول فيه متحد المكان المعنى حسنا واستريح الشارح العلامة
من هذا الكلام امتناع حصوله فى جميع الازمان باعتبار انه يمتنع فى المجاز باعتبار ما كان فى الماضى وفى
المجاز باعتبار ما يئول فى المستقبل يمتنع فيهما فى الماضى والمستقبل فيمتنع فى جميع الازمان اذ يمتنع
فى الحال ايضا والا لم يكن مجازا وهذا كما ترى كلام غير سديد ليوقف لزومه على ان يكون لفظ واحد مجازا
باعتبار ما كان وباعتبار ما يئول معا وعلى اشتراط ان يكون الزمان السابق على الحكم مستوعبا حصول
المعنى الحقيقى فيه وان يكون الزمان اللاحق ايضا كذلك بل انما يلزم امتناع حصول المعنى الحقيقى فى زمان

اسند في اللفظ حصوله فيه فالمسكر مثلا يسمى الملس ح في حال اطلاق اللفظ ما لا يصدق حقيقة على الخمر
الذي يشرب وان صح ان يقال او اشرب وقال ولا يصح حصول في الحكم اي زمان ايقاع النسبة والمتكلم بالجملة
للقطع بان الاسم في مثل فسلت فسلا وعصرت عصيرا مجاز وان صار المسمى زمان الاصبذ فسلا وعصيرا حقيقة
وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر
وهذا نص غير سديد لان المجاز في الاسناد فان الفسل لا يتسلل حقيقة والعصير لا يعصر حقيقة
واما انه فسل وانه عصير فلا شك فيهما بحسب الحقيقة وكذا في انه فسل وعصر حقيقة بل الفعل اما ورد عليه
في زمان سابق على كونه فسلا والعصر في زمان سابق على كونه عصيرا وان كان المتكلم ما فا وكذا الامر
بالاتيان اليتامى اموالهم امر في حال اليتم ولكن بالاتيان وقت البلوغ فحصول في زمان ايقاع النسبة ممنوع
في الكل ثم انه بعد ما فرغ عن ايراد الاشكال على كلام المص اراد ان يشرحه ما سئل عن المص عرف في
الحكم من الاسم والفعل وقال ان كان المجاز في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة واكال ان المجاز في الجملة
عبارة عن المجاز في الاسناد ومثل هذا الكلام لا يسئل عن مثل المص وان كان في الفعل فالمراد باللفظ
نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه هيئته فاذا قلنا كتب زيد مجازا عن كتب ما كان من حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان
حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن كتب ما عبارة ما
تؤول معنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان احدث حاصل له في زمان لاحق ما فرغ عن الزمان الماضي
الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا ثم قال
ولا عن ما فهم فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وانت قد علمت انه تقل ان المراد به الجملة
وقال في الفعل احدث وهذا لا يفارق ما يسمى بالاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وهذا انفكاك
فيه فانه ليس المراد به ان يكون مسمى هذا اللفظ المحكوم عنه بل مسمى اسم آخر ولذلك لم يكن وقال في الفعل
الفاعل ضمير الذي حصل له احداث في زمان سابق ولاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز وهذا
مما لا ينكر به اذ لا يلزم مما تقدم هذا المعنى ثم قال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه
من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب
العين ثم استعارة لفظ احدهما للآخر وقد اخطأ فيه اذ الاستعارة انما يكون عما يعرف من كلام المص

ان لم يحصل المعنى الحقيقي لذلك المسمى بالفعل لا سابقا ولا لاحقا ولا بالقوة وان لا يكون بهيأة حريته وكلية وحلول
وسببية وشرطيته بل يكون لازما لما وصفه له وفي اطلاق الماضي على المضارع وبالعكس المعنى الحقيقي وهو موجود
الكن به حاصل في زمان سابق او لاحق حضلا عن ما في القوة وفي هذه استعارة بديعة استعيرها على ان حول
المص في المقسم دليل واضح على ان البحث في الاسم دون الفعل فانه راجع الى الاستناد المجازي اذ لا فرق
بين كتب زيد واريد به كتب وبين اسد البيع البعل واريد به بيع فيه حيث يجوز ان يقال المجاز في الفعل
وحصر عدم المجاز الا الاسنادي فالاول ان يعد امثاله مما فاك وفي كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة جواز ان لا يكون الاطلاق
من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس مجازا مع كونه ما تدب على الارض
والحال ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز اعتبارا ما تؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت
ح اي حصل فانه مجاز اعتبارا ما تؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا والجواب
عن الاول ان معنى الدابة الحقيقي معنى مشترك كل ما تدب على الارض والصادق منه على الفرس حصة من ذلك
المعنى وليست معناها الحقيقي اذ ليس الفرس صادقا على كل ما تدب على الارض والجواب عن الثاني ان الاراقة
ان وقعت قبل الكلام فهو من قبيل المجاز بالقوة الذي سلمه المص بالمسكر الحرام بقي وليس من المجاز اعتبارا
ما تؤول وان كانت بعد الكلام فالحصول بالفعل حاصل للعصير ولا يلزم ان يكون اذا لعصير اذ لو كان الحصول
بالفعل للشخص مشروطا لم يصور مجاز اعتبارا ما تؤول اصلا فلا يلزم بعد كلامه الى التوهم ويكفي كون العصير
فيما تؤول خمرا بالفعل وان كان المجاز عن العصير منها الاسناد على ما علمت لانه لم يعصر حمرا حقيقة فجعل عصير
ما عصير خمرا عصر حمرا لان الخمر مجاز عن العصير فالعصر حقيقة والخمر والمجاز في اسناد عصر الخمر
اليه حال قوله والا بان يريد يعني لازما لح اقول العلامة بعدما بين كلام المص شرع
في التحقيق زعما منه بان المص قصر فيه مقال والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر
ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن والعكس ان كلام المص يدل على ان العلاقة
في هذا القسم ليس الا اللزوم الذهني بل على اشتراط اللزوم الذهني ولا يلزم منه انه كلما وجد اللزوم الذهني
وجد صحة اطلاق اسم الملزوم على اللازم كجواز ان يكون بعض شروط موقوفا عليها وقد ذكر ما في الاستعارة
كلاما فيما تقدم انه متى تطلق الاستعارة على المجاز فلا حاجة الى تكرار حال قوله او خارجا عنه الخ اقول

قوله او صار ضاحكا عنه وقع في مقابلة قوله اما ان يكون احدهما جزء الاخر فمعناه او لا يكون احدهما جزء الاخر فلا يدخل فيه الجزء مع الكل فلا يحتاج الى تقدير او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر كما زعم ان بعض العلماء ولا يلزم أن الكل خارج عن الجزء وانما يلزم ان لو صار الخارج غير الداخل واما اذا فسر بالغير المنفصل بالشيء اتصالا ذاتيا فهو ليس بخارج بما ان الكل ليس بخارج عن نفسه وان كان غيرا داخل قال قوله او يكون صفة الخ اقول قال العلامة بعد ما اورد اسوله واضوم في هذا المقام ومنها كيف ومعنى اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد فظاهر انه ليس نسبته الى الاسد وانما النسبة هو الانسان الشجاع خاصة لا يكون من قبيل اطلاق اسم المشبه على المشبه به وهذا من غلط اصطلاح العلمين فان المصنف لا يرى ما اعتبره فيه الشبه فيجاز ان اللازم هو الشيء مطلقا وفيه نظر واضح لانه يصح ان المعنى الحقيقي لا يصلح للمعنى المجازي فروع ان معنى الاسد حاصل لذات له الشجاع في الجملة اضافة وقوع لان معنى حصوله له اي تحكم بالاسد للشجاع فعال الشيء اسد فان قولنا الاسد شجاع حصول الشجاع للاسد لا العكس ثم قال وبعد من المحاشي بطلب من شرحا للتلخيص ولما لم يكن في مطالعتنا عند تسويد هذا الكتاب الا التلويح وشرح العلامة لم نتعرض له قال قوله واذا عرفت الخ اقول هو وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد الاصل بالمحتاج اليه غير مرضي لان البعض وحصل بعدم اطلاق الاصل على الناقص والتمام والشروط وان اصبح اليها فيكون الجزء اصلا لا حاصل الا طراد على ان الكلام في الاطلاق بان يطلق الاصل ويراد كل ما يحتاج اليه لان يقال هذا اصل للكل لان الكل سوقف عليه فانه سا فيه قوله لان الجزء مع للكل ليس الاصل لا يكون بعيدا على ان هذه بيان مناسبة اللفظ بالمعنى ويكفي فيها اعتبار الاصلية ولو بالمعنى الغير المطرد ولاجل ذلك كان اطلاق الجزء على الكل غير مطرد لعدم قوة الاصل الا اذا كان جزءا لم يكن حاصلا ما في الاجزاء بدونه كالرقبة واشباهها فح يكون انتباء الغير عليه مطلقا على الكل ثم انه سب ان المصنف قال اما لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان ويعني بالمستلزم المتسع وباللازم ما يتبعه فاكتفى بجعلوا خواص الماهية لوازمها للملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية قد يوجد بدونها وفاقا وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر لانهم يقسمون

الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها قلت مراده بقوله يجعلون خواص الماهية لوازمها قوله بعد ما للملزوماتها فلهذا اكتفى به فمعناه ان خواص الماهية مجعولات عليها واذا لم تكن ملزومات كانت لوازم لا بمعنى اللزوم الجدلي بل بمعنى التبعية وتقسيمهم الى خاصة اللازمة وغيره لمعنى اللزوم الجدلي فلا يساعد على ان المنقول في بعض الحواشي هكذا قال اهل الحكمة يريدون بلوازم الماهية لوازمها فيقولون الى خاصة لازمة للماهية ولا تقولون هي ملزومة لها اي وان امتنع انفكاك الماهية عنها فلعلهم لم يكن المعتبر عندهم في اللزوم التبعية لحكمهم بان الماهيات لوازم الخواص لامتناع انفكاكها عنها لانها مقتضاها قال قوله فان العتق الخ اقول زعم العلامة ان مراده بقوله العتق وضع لازاله ملك الرقبة معنا ه ان الازاله غايه للعتق وان مراده بقوله فيما سبق ان الاعتاق اثبات القوة المشروعة انه وضع له وليس كذلك على ما صرح به المصنف بقوله فان فعل الاعتاق ازاله الملك عند ابي حنيفة رحمه الله نعم يعني ان التصرف الصادر عن الملك هي المراد بالاعتاق اثبات القوة بل التوضيح ومدلول اللفظ انفا هو ولكن لما لم يحصل من الملاك ذلك الا بازاله الملك ست اوضحا فدلاله اللفظ عليها على سبيل الاقتضاء ثم بنى على ما زعم سوالا وجوابا وانت خبير بما ايها بعد ما عرفت ما ذكرنا قال قوله لانها الخ اقول بنى العلامة شرح كلام المصنف على زعمه المار ذكره فصل ثم اورد اعتراضات واجوبة للمصنف ولنفسه واورد قوله اي اثبات العتق الى الملك مجازا اراد الاعتاق مجازا ثم جعل كلا الوجهين صعيفا وبنى على ذلك امورا آخر وجعل الحمل على ان معناه الحقيقي ازاله الملك اولى وكانه وقف لم يطلع على ما ذكرنا من كلام المصنف وايراده السوال والجواب المذكورين والتحقيق فيه ان المجاز خلاف الاصل وكذا زوال النفيس الا بعوض فحمله خلاف الاصل وكون الاعتاق في اللغة اثبات القوة اولا اثبات القوة مما لا نسلم فانه ازاله الملك من حيث هي ليست امرا وجوديا بل لا فضاها اثبات القوة في الذي ازيل الملك عنه فلا امل من اثبات سببية في جواز استعمال الطلاق للعتق بهذا المعنى وملك اليمين ما ثبت سببيته للازاله سلمه قوية باصل قوي وهو ثبوت القوة الشرعية من العتق معلوم بجميع الفقهاء لغة وشرعا بل للعوام ايضا ويعرفون انه عبارة عن اثبات الحرية بل لا يعرفون بان البحيرة والاعتاق ومواثبات الحرية ومبنى على القوة الشرعية"

حمل الاعتاق على ازالة الملك

لسايرالتصرفات فانه لوكان مجرد ازالة الملك لحصل منه للمعتق فائدة سوى انقطاع تصرف المالك عنه فقط
والخواص والعوام مجمعون حصول الولاية له على التصرفات الجارية لسائر الاحرار فمن جعل عرفانه من وضع
اللفظ مخصوصا بمراد الفقهاء قد خرج عن دائرة الانصاف وتأمل ان تقول الاعتاق اما ان يكون
ازالة الملك اواثبات العتق وعلى الاول يلزم على سبيل الاستعارة جواز اطلاق الاعتاق على الطلاق
وعلى الثاني عدم جواز اطلاق الاعتاق على الطلاق لعدم السبب والجواب عنه ما اجاب به العلامة
من ان الغرض في الاعتاق ازالة الملك فقد تعلم الغرض بتمام المعنى الحقيقي لعدم الدفاع بذلك على ما بين لك
الغرض ليس بهذا ولا انه يحتاج في عدم التبادر الى جعل الطلاق استعارة عن العتاق الى وضح بل الجواب
عنه ان الاعتاق اصله اثبات العتق ولكنه لا يصدر من المالك الا بازالة الملك فصار يكون هي عن اثبات العتق
في المعتق والمقصود منه انما هو الاثبات فقط الا انه ليس للمالك الا ازالة الملك فصل انه يجوز اطلاق الاعتاق
على الطلاق ونظرا الى انه لغة وشرعا اثبات العتق وصل انه لا يجوز استعارة الطلاق للاعتاق لما ان الطلاق
ليس فيه هذا المعنى فان وصل لم يمكن الامر قلت لان في اطلاق اللفظ على معنى مجازي القصد الى
المعنى المجازي لا الى المعنى الحقيقي فالنظر في صلاحية اللفظ للدلالة على ما في ذلك المعنى كاطلاق الاسد على رجل الشجاع
فان الاسد فيه السبع وفيه السبعية والافتراس وفيه الحمى وليس النظر في الجميع الا الى السبع الذي هو ملاك الامر
في رجل الشجاع واذا عرفت هذا فاعلم انه اذا اطلق الاعتاق نظرا الى الطلاق وهو ازالة الملك وكان الاعتاق
ايضا ازالة للملك وان كان اثبات العتق ايضا ولكن لم يكن هذا المعنى مقصودا للعقد فيما يجعل مجازا عنه
وفي العكس نظرا الى الاعتاق وكان اثبات العتق فيه الاصل وان كان ازالة الملك ايضا بحسب نفس العتق
وازالة ملك المتعة لم يقع على الدلالة عليها لعدم تصورها فلم يصح استعارة الطلاق للاعتاق فاعلم واحفظ
ما قلناه فان هذا المقام مما زل اقدام الاكثرين قال ورد على هذا الخ اقول
اورد العلامة هذا الايراد جوابا آخر اجمالي حاصله انه يجب ان يكون لاثبات العتق الشرعي لفظ يدل
على صدوره من المالك حقيقة او مجازا واللفظ الدال على ازالة الملك بطريق الاستعارة لا يدل على هذا المعنى
بل اللفظ الدال على ازالة الملك هو الذي سمعت ان هذا المعنى وهو اثبات العتق بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب فالاعتاق مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب حتى يدل ازالة الملك على ثبوت
العتق ثم قال ولا مساغ لذلك مما مر بصدده لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك

فليس هنا لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق ثم قال ويمكن دفعه بان العتق سبب بدلالة الالتزام
لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قلت هذا هو الجواب الثاني الذي ذكره المصنف ودفع
ما اشرنا اليه ان ازالة الملك حتى يعينها اثبات العتق بمعنى ان مجردها يحصل ثبوت العتق فالاعتاق مجاز
عن ازالة الملك ولذلك اضيف الى المالك وقد يحصل بها اثبات العتق وان لم يرد بها فالعتق
وثبوت العتق في المعتق حقيقة والاعتاق في المالك مجاز عن ازالة الملك والمعنى الحقيقي حاصل
اريد او لم يرد لوقوع سببه وهو فعل المصنف وما فعول في اثبات العتق المخصوص نظرا وهو انه ذكر فيما
تقدم اي العتق لغة العتق فكيف يصح جعل الاعتاق في اثبات العتق منقولا شرعا والجواب
عنه انه ذكر في بيان ما سمي النقل قال قوله فالجواب الخ اقول اورد العلامة
على المصنف قوله وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك سعي نوع تعلق بموضوع الولاء وان المراد
بالمذموم منها الاشتغال في الجملة لامتناع الانفكاك قلت وللمحتاج ان يحسن عن الاول بان بناء
الامر للاباحة لكونه اقوى كيف وهو ان الازالة دون الملك بدليل اضافته الى العتاق التي هي للاثبات
والازالة على ان الامر للاباحة في ازالة العبد من وصوب العدة وحرمة المصاهرة واعتبارها عدد
الطلقات واعتبارها في احكام العود كما روي عن ابن عباس ان ازالة الملك لا يستقل الذم اليها
من ازالة العبد لعدم الاستقلال الى الملك فصلا الى ازالتها على ان المراد باللازم التابع على ما عرفت
وهي ليست بتابعة لازالة العبد قال قلت بل ان نقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه
عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة مقيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد قلت
هذا الكلام في غاية الوهاء فانه ليس هنا الا ازالتان احديهما مقيد بانها ازالة الملك والاخرى مقيد بانها
ازالة القيد وليس هنا مطلق على ان المقيد في ازالة العبد الاقوى اكثر منه في ازالة العبد الاضعف
ثم ان المحقق اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد ص بل سطل الاستعارة
ولم يبين العلامة ما يمنع حتى يتم الايراد اذا بطلت الاستعارة فاعلم انه اذا اراد بالايراد قولهم انا نسمع
الطلاق وهو ازالة العبد لازالة الملك والاعتاق بمعنى ان الاعتاق ما هو والاسلم ان هذا كلام
وارد فانهم يفعلون كذلك والاعتاق بكلامهم كون الاعتاق اثباتا للعتق الشرعي اذ لا نسمع ان

عن الاعناق فوجه كلا مانلس منع مذابل نعم يستعرون والاستعارة باطلة ولا يلزم من استعاريكم اذا كانت
باطلة صحة دعواكم قال قوله فان الاستعارة الخ اقول هذه العلامة الكلام على توجيه السنة
وقد ذكر امامه ما نصه عن التكرار ثم قال وللعامل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه
كاستعارة الصيغ لفوة الفرس وبالعكس وحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله
هو هو وكون المبنية اقوى في وجه الشبه انما شرط في بعض اقسام المبنية على ما تقرر في علم البيان و
هو كلام في غاية البعد عما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا جرى فيها ما يجري في الاشعار والخطب من ايراد
الكلام لاعلى مقتضى الظاهر لعامل بديعة وكلية عرسه قال قوله ولا يلزم الخ اقول
جعل العلامة الاستعارة من متشابهين لاراده اللازم وتقلد عن المص وهو صرح في هذا الكتاب
بكون المستعار له لازما موصفه ولا يلزم ان الاسد يستعار للشجاع الذي هو لازم له ولا ضرر بكونه
في الجامع عند قولنا رايت اسدا في الحمام زيدا وهو معان للاسد وكذا البينة لا تستعار الا لاثبات
الملك وكذا العتاق لا تستعار الا لازالته وكون اثبات الملك في الحر مخصوصا باثبات ملك المنفعة
امر آخر بين جانب وكذا كون ازالته في الحر مخصوصا بازالة ملك النكاح فافهم وقوله وقد يجاب عن اصل
اعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز ما عتبار السنة ان يكون المعنى الحقيقي للفظ المجازي بعينه بل يكفي
ارادة ما لا عتراض قولنا النكاح يستعقد بلفظ البينة لدلالته على الملك واذا كان كذلك يجب
ان لا ينعقد بلفظ النكاح لعدم دلالته على الملك لعلم بسببيته له والجواب عنه ما ذكرتم اورده اعتراضا
على هذا الجواب بانه اذا كان كذلك لو قال ان اشتريت عبدا هو حر وارادوا به الملك فلو ملكه مبنية او ارثا
يعتق ولا يعتق على ما ذكره المص لان الشرى وان لم يكن سببا للملك البينة لما انه لا يستعار للخروج ويعتق
الرجوع هو سبب للملك اي بحسبه والجواب الذي يدل ليس متعلقا بالمجاز بل هو راجع في الامور المشروعة
على ما اشرنا اليه من قبل لان مبناه على التحقيق لا على الادعاء كما ذكرناه في الكلام المحصل وكذا قول العامة
واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة ذلك اي بعد انهما سبب وشبه
بالطلاق المشترط عاشقه الانسان ولو كان كما قاله للزمه اعتبار الشافعي البينة في النكاح وكذا البيع فيه
لان البينة والبيع تقتضيان ملك المنفعة مقيدا بملك الرقبة والنكاح يوجب ملك البضع بعد قيد ملك
الرقبة على ان المنفعة انما تقيد كشعة الانسان فليس مومن قبيل اطلاق المقيد على المطلق فافهم

قال قوله لما حلف الخ اقول هذا شارح العلامة كلام المص وتحرير الاقوال
والمذاهب وحاصله ما قاله المص انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ ام فعندهما شرط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة
اللفظ من حيث التقريبية وهو انه يلزم ح ان لا يكون هذا الاصل وهو انه لا صار الى المجاز الا عند
تعذر الحقيقة صحيحا وان يجوز الجمع بينهما وان لا يكون سوى المجاز ما عتبار ما كان وباعتبار ما يؤول
محل اذ لا يمكن ان لا يكون الجزء كلا ولا المحل حالا ولا السبب للشيء مسببا له بل وان لا يكون مجازا عندهما
اذ لا يمكن ان يكون شيء موجودا في هذا الزمان باعتبار انه كان موجودا قبل او سيكون موجودا
فيما بعد فلا بد من هو فهم من لفظ ما بالامكان المشروط في صحة المجاز والتعذر الماخوذ في جواز
ارتكابه فاعلم ان المراد بالامكان عدم الامتناع مع قطع النظر عن الامور الخارجية وبالتعذر
الانعدام للامور الخارجية وهو لا يستلزم الامتناع بالذات وهذا من الابحاث الواجب ايرادها
وتحقيقها في هذا العلم قال قوله لهما الخ اقول بين العلامة دليلا مشهورا لهما
بان المقصود من الكلام الحكم دون افراغ الاصوات والحروف من العدم الى الوجود
فالكلام فيه اولى بالاعتبار ولم يذكر سبب سكوت المص عن هذا المشهور الى ما قال والسبب فيه ظهور
فساد هذا الدليل بان المقصود وان كان الحكم لكن الاتيان باللفظ هو المقصود لا بد ونه
قال قوله لان الاصل وهو انه غير ممكن الخ اقول اورد العلامة منهما على ما اراده
ما لو حلف لشربن الماء الذي في الكوز فاريق ان الميز ينبغي ان يحنث منعقدا للامكان ثم اجاب
بان ابداء اليمين في الكوز انما في مسلة الميز على شرب الماء الذي في الكوز وفيه ما فيه على الممكن
في النظام امكان شرب ماء فيه لا على الممكن العقلي وعند الاراقة ما بقي ممكنا وفيه ما فيه فان
الميز بعد الاعادة ينبغي ان لا يحنث ولا يظهر اثره في الكفارة انما لعدم تحقق الحنث للامكان العقلي
في اعادة الماء في الكوز والتحقيق ان مبنى الايمان على العرف فالمعتبر فيه الامكان العرفي وذلك
انعقاد اليمين في لا اشرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه في حق الكفارة فان الحالف
ما حلف على ماء يخلق الله في الكوز وان لم يكن فيه بل على ماء موصوف في الكوز وكان ممكن كونه
فيه لا علم باعتبار قدرة الله تعالى كان كما لفيه في الكوز وكذا اذا كان في الكوز ماء كان الحالف

على الماء الذى ج اكتفوا لا على الماء الذى يعاد فيه ولذلك حسن واما فى قوله ما بقى اليمين لعدم بناء
الامكان ليس على ما ينبغى وصوابه حسن هذا اذا كان للعرف فيه اثر واما اذا لم يكن كذلك كقوله لا يمين
السماء او لتفلس المحرم ذميا او لتفلس هذا الميت فان النظر فى الاصل الى الامكان العقلى ولكن الاعسر
هذا فى حق الحلف حسب بحسب الحالف واما الى تعذر الاصل الى الانعدام بعدم القدرة التحقيق الحالف
على ما اشار اليه ح ال قوله فاذا فهم الاول الخ ا ول قال العلامة على انه استعارة
حسن اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو فى الابن
اقوى واشهر قلت كونه استعارة لا ساغى كونه مجازا على انه يجوز ان يكون من قبيل اطلاق السبب
على المسبب ويكون من هذا القبيل لا ساغى كونه المعنى المجازى وهو عتقه من حين ملكه لازما حتى يكون
المصرح عادلا عنه كما زعم وما قال ان العتق ههنا لا سماوى الا كثر شيوعا منه لم يثبت بالبينة ليس بكلام
بعباءه لان العتق انما يثبت بالكلام بما هو سبب للعتق وهو قوله هذا ابنى اى البنوة فى المسلمين وهو
عين اطلاق اسم السبب على المسبب واما قوله فصل هذا لان البنوة من اسباب العتق وهى اذ دارت
ساقط عن الملك لان الملك كان ساولا نسب ثم ادعاه فسد البنوة والحكم فى علة دارت وصحيح بصرف
الى اضرما وجودا فكلام عجيب لا يدرى انه اختراع العلامة او نقله عن احد ليضمه ثبوت النسب فى المالك
وكون الملك فى اسباب العتق كالبنوة والبنوة ساقطة للمالك بعد الملك وان العتق مضاف الى البنوة والكل
باطل والعلامة اسار اليهما وهو عدم ثبوت العتق ههنا بالبنوة ه ب قوله فيجعل اقرارا الخ
اول اورد العلامة قوله هذا ابنى حسن لا العتق من غير بيان انه قصد الاخوة النسبية حتى
تكون مجازا عن الاعتاق فاجاب عنه بانه اضمار غير ناش عن دليل فى هذا ابنى دون هذا اخى ثم قال
وفيه نظر لان ما هو مشترك فالفرق والجواب ان الكلام فى العبد الذى هو اكبر سنا من المولى
وحسن لا يصح ان يصح كلامه بالمعنى الحقيقى حمل على المجاز المتعين وهو الاعتاق والاكبر سنا يجوز ان يكون
ابا من حيث الامكان مع قطع النظر عن اسمار نسبه ولكن يعذر الامتناع اصل الامكان بجواز ان يكون
اباه فى الحقيقة وان اشتهر عن غير ابيه فاحتاج الى البينة لان قصده قد يكون دعوى الابوة و
فى الاكبر سنا منه لا يجوز يصحح كلامه بدعوى البنوة والعلامة اجاب على وجه صار نفيه ابراد النظر
مجازا ثم قال فان قيل فحينئذ يثبت الحرمة مما زاد قال لتوهمه ومن اصغر سنا منه فمن ثنى قلنا

لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب مما انشأ على المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه وفى الجواب نظر
لانه كما هو حقها كذلك حقه ولان حكم النسب ههنا حيث لا يجوز ان يكون انشاء على المحلية لم لا يجوز
ان يكون الحرية من حين الزوج بمعنى الكلام ما امكن فان قلت حكم النسب لا ساغى الملك كالخلاف
النسب والنكاح قلت بل النسب ايضا ساغى الملك انضما ان يكون الاب مسلما وفى دار الاسلام
وكذا الابن فالحكم انما هو للملفوظ به لا لاعتبار النسب وانضما لما كان الكلام صحيحا بحسب العربية
كفى فى ارادة المجاز بعد تعذر الحقيقة ولا يلزم الامكان فى الاصل لان الكلام على هذا المذهب
بل الجواب انه تعذر الحقيقة سعين فى قوله هذا ابنى فصير الى المجاز ولم يتعذر فى قوله
لزوجته ومن اصغر سنا منه من بنتى فان قلت لم لا يحمل على الطلاق قلت لان هذا
اللفظ ليس بصريح ولا بصحيح كنايته انضما على ما عرف فى موضعه واذا كان كذلك صحيح على حقيقته
فيكون كذبا ا ول قوله فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى الخ ا ول زعم العلامة انه
مال الى المذهب المرجوح وهو ان المجاز فى المعنى لم يستعمل اللفظ فيما وضع له والمذهب المنصور ان اللفظ
يستعمل فى غير ما وضع له وهذا غير لازم من كلام المصنف وانما المفهوم من كلامه ان المتكلم اذا اسند الرمى
او لا بصورة معنى الاسد وهو الحيوان المفترس ورمى به والشجاع من العلاقة لم يقل رأيت اسدا
ويريد شجاعا وبهذا لا يكون استعمال الاسد فيما وضع له لان هذا لفظ وصفا ولم يقصده وضع آخر
فان الكلام على هذا التقدير والالم يكن فيه مجاز اصلا لا لفظا ولا عقلا وقد سر لكن معناه انه جعل افراد
الاسد قسمين متعارفا وغير متعارف واطلق الاسد على غير المتعارف وهو الرجل الشجاع مما لا شك
فى صحته فان العاقل اذا رأى اسدا رمى لا يقصد الا شجاعا رمى مع علمه بانه ليس من افراد الاسد
وعدم ملاحظته ما قال من الادعاء انه من افراده بل اذا قيل وكيف رمى الاسد يصح بانه
لم ير الا الاسد بل الشجاع ثم قال واما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فمبنى على انه يجب فى الاستعارة
ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف وهذا قول مبنى على ما
سيأتى فساده بل بناء عدم جريان الاستعارة فى الاعلام على ما اشار اليه المصنف بان القصد بها الى الدلالة
لا الى المعانى حتى يجرى فيها الاستعارة اولا يتم استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ولذلك يجرى فى الاعلام الملاحظ
فيها المعانى كما يجرى فى الجوامد وكون حاتم موضوعا فى الاصل لمن له عامة الجود وفى ذلك الشخص ممنوع بل انه

في الاصل موضوع لملك الشخص المالة غايته الوجود ولكن له غايته الوجود فصار الجواد لازم معناه ومولى لك
الشخص فيستعار للازمه اعني موصوفه ثم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ثم قال في قول المصنف الاستعارة
لا تجري في الاعلام نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر قطعا
او ظنا كما جاز استعارة المشكل المخصوص بالاسد للرجل الشجاع وهذا النظر غير مستقيم على المصنف
بعد فهم معنى كلامه ومعنى الاعلام لا نقصد بها الا الدوات والملازم سهما في الذهن الا ان يشتهر
دار بصفة فتكون لازمة لها في الذهن فتستعار لملك الصفة وقول اصوا والتحقيق ان الاستعارة
بعض وجوه لازم مشهور لنوع اختص بالمسبه فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او
غير علم جاز استعارته والا فلا ميل منه الى المذهب المرجوع بزعمه فان اللازم ليس للفظ بل للمعنى
فلا بد لغير اولا في المعنى لازم مشهور يصلح لاستعارته ثم تستعار اللفظ الموضوع للمعنى الاول في المعنى
اللازم فعدوه مع فيما لي بتحقيقه قال قوله فان قيل الخ اقول العلامة جعل هذا
السؤال متضمنا سؤالا آخر وحاصله ان المحقق زعم ان زيدا اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى
الامر المستحيل ومن ثم اجمع على انه شرط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ولا فارق بين الاستعارة والمجاز المرسل في هذا فيكون المجاز ظنيا في الحكم
لا في الكلام وجعله سؤالا على المحقق غريب لانهم لم يدعوا في ذلك مذهب لابي حنيفة نقل عنه ولا مذهب
احد من العلماء حتى يلزمهم ذلك بل قولهم ومذاهب مذهبهما كلام لزيادة التحقيق للسؤال الاول لا انه
سؤال اخر وانما المصنف في صدد الاستدلال لمذهب ابي حنيفة ومعلوم ان مراده عدم وقوع مجاز الحكم
وقف الملك وكونه ليس باستعارة على مذهبهما لا يلزم عليه لو هو اول النزاع وانما يرد عليه السؤال بان
قال مذهب محققي العلماء بحال ان المذهب اليه ابو حنيفة فيكون مذهبهما ارجح قال قوله
اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان الخ اقول جعل العلامة هذا الكلام ميلا الى المذهب
المرجح وقد عرفت ما سبق لك فيه وقوله ولا يخفى ان ادعاء الجمعية مع نصب القرينة المانعة عن
ارادته امر ان مدعيان مردودة بان القرينة مانعة عن ارادته لا عن ادعائه ومجرد الادعاء لا يفيد
المبالغة في التشبيه لارادة الحقيقة قال قوله فهذا غير مذهبهما الخ اقول
قال العلامة فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة

تعدل زيدا لكن لعمرو لعمرو اذ هو اوار صادر عن نفاه عن كونه له وان لم يكن بينا فعد الى كلامه وهو
ما كان لي قط وبطل قولهم ان الجملتين بمعنى ان تحلفا بالنفي والاثبات والتحقيق فيه ان من راى عبدا
اوای شئ كان في يد احد وهي تصرفه وتعرفه تظنه له وان كان في الحقيقة ملكا لغيره فصفوان هذا
لعلان لان العلم كصفة الملك معذور والحاكم بالظاهر علمه فاذا كان قوله لكن لعمرو موصولا بجملة
على انه لم يسقط قوله هذا الزيد علم بكذبه فيه ولم يرد عليه بل حمل كلامه على الصلاح وهو صحيح قوله
لما راه معروفا فانه حمل لكلام المقر له ايضا على الصلاح لانه لو كان رادا عليه لما قوله لكن لعمرو مع
امكان ان يصحح واصلاح فان قلت كيف يصح كون لكن معضدا اصلاح الجملتين بالنفي
والاثبات وكيف يدفع العاء قوله ما كان لي قط قلت لان النفي وارد على الملك وان لم يكن
وارد على الظاهر الذي حكم على الملك النفي موقفه فكان مرضيا كلامه الى انك تجوز في كلامك لما رايت
من كونه معروفا لي ولكنه ليس ملكي بل هو لعمرو ضحى لا يتهم كل من الجملتين ولو بوصل واما اذا كان
منفصلا فلا لان سكان بعمرو فلما بعمرو مغراة كان منفصلا لم اعلم ان قوله فان وصل لعمرو لم
فللقرب في ضعفها لان ضمن الثالث انه للثالث ان ادعى العبد والوصل او الفصل ليس بالنسبة
دعواه وصحته ان افاقهما قال قوله ثم تكذيب الشهود الخ اقول قول العلامة فيكون
قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني
ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع وتقوم حجة عليه ليس بمرضي اما اولا فلانه ليس
منجحة كلام المصنف بل حاصله ان النفي عن نفسه واثبات الملك لزيد شئ واحد لان سكان لعمرو هو
اذا كان موصولا يقتضي الوقف الاول على الآخر حتى يثبتا معا وتكذيب الشهود واثبات الملك
للمقضى عليه للمدعي شيئان متغايران فلا يورد ما اثبته متقدما وهو الملك لزيد ولكن يورد في نقوض الضمان
عليه للمقضى عليه لان كلامه حجة على نفسه وهذا لا يدل على استلزام كلامه ابطال الاقرار لزيد واما
ثانيا فلانه لا يستلزم ابطال الاقرار لزيد اصلا فان الاقرار اخبار لا انشاء وكون المقر به لم
يدخل في ملكه قط مؤيد للاقرار به للغير لا مبطل وكانه توهم الاقرار عليكا فوقع فيما وقع
ولاجل ذلك جاز اصلاح قوله ما كان لي قط بقوله ولكن لزيد في الثبوت والا كان ناقضا
لاقراره فان قلت قوله ما كان لي قط ان عارض قضاء القاضي وشهادة الشهود ينفي كون

المكلف للمعصى عليه لا لزيد وان لم يعارض بنى ان لا يضمن المعفى له للمعفى عليه فلب عارض دعواه
لاقصاء الماضى وتهمة الشهود وهو مواخذ بكلامه فلهذا ضمن قال قوله ثم ان البين الخ
اقول يوهم كلام العلامة من قوله المعم ان قوله لا اجز النكاح عام لكن اجزه باتين انه لو قال
لا اجز النكاح عام ولكن اجزه باتين كان الكلام متسقا وليس كذلك بل لو كان كذلك كان
محل قوله لا اجز النكاح على تقديره عاما بعضيا لا استدراك ما امكن كما فى المثلة المتقدمة حيث
حمل على نفى السالبة الواجب بل لا اجز النكاح فانه لكن اجزه باتين ولا اجز النكاح لكن اجزه
باتين شان فى عدم الاستقامة اذ صحيح النكاح ولا نكاح اصرحى بجاز قال قوله
اولا احد السببين الخ اقول قول العلامة المحصل انه لا مراع لانهم لم يريدوا الاستدراك فى الوهم
الله عند الاطلاق ليس بشئ لان اوضح لا تفيد شيئا واذا وقع فى كلام فهو تقدير فى كل مقام ما
يليق من التحرير وغيره فليس وضعه للشكل ثم قال وما ذكروه من وضع الكلام للافهام على
تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع للشكل والا فالشكل انما يفهم تقصد افهامه بان يجبر المتكلم
المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين بخلاف الاشياء فانه لا يحمل السكل والشكل لانه اثبات
الكلام ابتداء اول يحقق منه كلامهم ان اوتدل قطعا على احد الامرين فليس الشك مدلولا
ولا لازم مدلوله لانه لو كان كذلك كان فى الاسناد انضا الشك وليس كذلك بل الشك امر بجرى
فى الاضمار بين خارج عن مدلول او ان الجانى سلما بل هو زيد او عمرو وان كان وضعه للدلالة
على تعين الجانى احدهما من غير شك والشك ليس فى كونه لاحد الامرين وهو مدلوله وكون احد الامرين
بعينه او خارجا هو الذى فيه الشك وليس مدلولا على ان الشك على تقدير ان يكون مدلولا فاما ان يكون
الشك بعد العلم بهذا المعنى ولا شك فى ان او لا يدل عليه او على شك المتكلم وضعا وهو انضا باطل لانه
قد علم ان ايهما الجانى ولكن يريد ايهما فاما او لا يدل عليه وضعا او لشك المخاطب اوعلى شك
المخاطب وهو انضا باطل لعدم منافاة علم المخاطب انضا وكون معنى الشك معنى مقصودا
او التشكيك معنى مقصود لا يقتضى كون اولم فان لفظ الشك والتشكيك موضوع لانشاء معنيهما
وما صدقا فليتأمل فيهم من المقام فلا حاجة لوضع اولم قال والمشهور فى الزمن بين التخيير
والاباحة يمنع فى التخيير ولا يمنع فى الاباحة وهذا يقتضى عدم الاباحة فى التخيير لان ما هى اللوازم

سلزم سائر الملزومات والتحرير لا يقتضى الوجوب او الحرمة فعلوم ع من عبدى هذا او ذاك
حمله محشر ام انه ليس بواجب ولا ممنوع شرعا وكذا الفرق الذى ذكره بانه لا يجب فى الاباحة الاتيان
بواحد دون التحرير يجاد لا يجب ويجب مسافان انضا بل الفرق بينهما عموما وخصوصا مطلقا
فيجتمعان فى المباح المخيرة وينفرد التحرير بدون الاباحة فيما اذا كان الواجب احد الامرين
كخصال الكفارة وان حاز فعل كل واحد منهما وتركه بفعل الآخر لان كلا منهما ساقط على بدله فلا يكون
مباحا ويعاقب على تركه فى ضمن ترك احد الامرين لاستلزام ترك احدهما تركهما ولا ينفرد الاباحة
بدون التحرير وجواز الجمع فى خصال الكفارة على انه موجب الامر الواقع على التخيير ممنوع وكذا فى المثال
الاول لا يجب على الوكيل بتوسيع فصلا عن ان يعين عليه الاتيان بواحد قال قوله ولما
ذكر الاجزاء الخ اقول يمكن ان يقال ان حمل او على التحرير فالمذكور قاله البعض وان لم يحمل عليه
فمن ان لا يتم ما هذا التحرير وليس فى الحديث ما يدل عليه والجواب عنه انه استدل عليه بانه ع
قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله حتم جميع خصالهم فى المحاربة وهى قطع الطريق
ونحارب الحديث حتم عدده وجعل لكل خصلة جزاء ثم نظر فى الجزاء فوضع مواقعا للحكمة حيث
يمكن جمعها وجعلها متحدا فى واحد منها وهو القتل او الصلب وخير فى الامور الاربعة رعاية
للتحرير الدال عليه او قدر ما امكن وللتغيير الدال عليه الحديث والعقل وقوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة انضا قدر ما امكن اعمالا للدليل وتركا لاجمال احدهما من كل وجه فما وصل انه حمل
او على التحرير لكن يحتاج لابطال التغيير من كل وجه وفى قول العلامة حمل او وضعه نوعا على اخصاص
الصلب بهذه الحالة لاعلى اختصاص بهذه الحالة بالصلب كلام لفظى فان اختصاص احد الامرين
بالاخر يحمل ان لا يوجد الامر الاول بدون الثانى وان لا يوجد الامر الثانى بدون الاول فانه اذا اعطى
السلطان زيدا فقيرا وقويا وعمرا فقيرا لا غير يمكن ان يقال خص عمرا بالفقر دون القوة ولو اعطى عمرا فقيرا ولم
يعط زيدا سالما يمكن ان يقال خص عمرا بالعطاء اى لم يوجد عمرا والا بالفقر اى لم يوجد فى العرس
فى الاول ولم يوجد العطاء الا فى عمرو فى الثانى قال قوله وهذا الخ اقول اورد
العلامة على دليلهما بحثا وهو ان ايجاب العتق اما موقع ما يصدق عليه احد الشيئين لا على
المفهوم العام والاحكام تعلق بالذوات لا بالمفهومات والجواب عنه ان قوله وضعه لاحدهما انضا

المراد الذات ولكن ليس واصلا بعضهم بل ايهما كان ومذا بعض عمومه لان كل واحد منهما
يصدق على الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما صالحا لان يكون احدهما فيجري العتق عليه ومذا
ليس مثل ما قال لعبده وحر مذا او مذا لاحتمال اللفظ بل عن حريه احدهما واحتمال الانشاء لحريه
الآخر قال الدايم لا يحتمل الاصلاح عن حريتهما قال قوله ولو قال اول ذكر المصنف
وجهين لترجيح حمل قوله بعد السلته مذا او مذا ومذا على معنى احدهما او مذا على الحمل على معنى
قوله مذا او مذان واعلم ان واضح تفرد بها واوضح العلامة عليها ما يعلم بالمطالعة من كتابه
واصاب المصنف في ذلك اما في الاول فلان مذا او مذا ومذا ليس فيه لخبر للاخبرين مذكورا
على التقديرين لغطا ولكن يقدر ولا شك ان التقدير على الوجه الاول من التقديرين احدهما
او مذا وعلى التقدير الثاني مذا او مذان لان اولى الاحدين وعند التقدير يعبر المنصوص
من الكلام فعلى التقدير الاول الامران الاولان وعلى التقدير الثاني والاخيرين ولا شك ان
عند تقدير المنصوص يكون في الاول المقدر عتق الامر الثاني ما هو المنطوط وعلى الثاني يكون المقدر عتق
ومذا التقدير يكفي في الاولوية واما في الثاني فلان القاعدة ان اول الكلام سوقف على آخره اذا كان في
آخر الكلام ما يغيره واول الكلام ههنا مذا او ومذا سوقف على او ومذا لانه يغيره من التخيير الى التعيين
ولا توقف على قوله ومذا لانه لا يغيره من التخيير الى شيء فصار كلاما ابتدائيا والاصل التخيير وما ذكره
العلامة من ان العدد او ومذا لكونه بدون ومذا صالحا للاخبار وصحة وصيرورته بها غير صالح له
لا يضر بالمدعى لانه ليس اول الكلام فان قلت اليس انه اول بالنسبة اليه قلت نعم ولكن بعد ان صار الكلام
الاول الى ما هو كذلك لم يبق عنده حتى يصير اليه الاخبار بالفهم فافهم حقق واكن عندي
في الرجحان ان الحمل على احدهما او مذا او ومذا يقتضي حريه الثالث والمحتمل في الاولين ومذا او ومذان لا يقتضي
حريه واحد منهم بل المحتمل من الاول والاخيرين والحمل على الاول لا يطل شيئا من احكام الشرع
اسه الثاني على تقدير الحمل عليه سوى حق احد سيدي اضاره في العبد المعتق ابطله هو بكلامه وهو علم
اضاره العمى وليس حقا للغير والحمل على الثاني يبطل عتق العبد الثالث الذي استه الاول
على تقدير الحمل عليهم وهو حق الغير فالحمل على الاول ارجح وايضا اضاره الاعمى وعدمه ماثلة
في كل واحد منهم جميعا ومراد قبل المتكلم هذا الكلام والحمل على مذا او مذان بعيد ازالة

احسان في احد الاخرين كلاف الاول حتى لا يمنع الاحسان عن شيء من السلته فهو متعين للسقوط
واعلم الثالث على تقدير الحمل الاول بين باحسان فلا نزيل احسان والفرق بين الوجهين
ان الاول بالنظر الى حق الغير والثاني بالنظر الى حق المتكلم قال قوله فان قال الخ اول
ذكر العلامة في هذا المقام كلاما مشعرا بانه وقع في النسخة التي كانت في مطالعته من الكتاب بالكذا
فان قال لا افعل مذا او مذا قال قوله الا ان يدل الدليل الخ اول ينقل العلامة
عن جار الله انه ذكر في قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس
التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم نحمله على عموم النفي
يعني انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تعدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان
كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان
والعمل الصالح ويحمل في ذهني انه لم لا يجوز ان يعطف او كسبت على لم تكن امنت من قبل
لا على امنت من قبل حتى تكون في تقدير لم تكن كسب لتكون العطف على هذا يوم لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل او امنت من قبل وكسبت في ايمانها خيرا في ذلك اليوم حتى لا يلزم عدم
نفع الايمان بدون العمل مطلقا بل عدم نفع الايمان المستقيم في العمل في ذلك اليوم حتى لا يقبل
بعد ظهور اشراطها كما لا يقبل اصل الايمان وقد وضع عليه في يوم الحساب نصوص منها
حديث البطاقات والسجلات وعدم نفع ايمان من آمن من قبل وكسبت في ايمانه خيرا في ذلك
اليوم في كسبه ذلك لا مطلقا وما قاله العلامة ان ما ذكره المصنف من انه ان كان للاجماع اثر
للمنع فلعدم السموات والارض شمول العدم ليس بمطرد فانه اذا طلق لا ناكل هذا ومذا هو ليس
المجموع مع انه لا اثر للاجماع في المنع وسلمه اكثر من ان يحصى مردود لان هذا ومذا ان كان لاحدهما
اثر في المنع فالامر كذلك كالسمن واللبن وكالارز والخل والافلا قال وقد يكون
للاباحة الخ اول هذا الذي اوقع العلامة فيما قيل في الغلط حيث ذكر الفرق بين
الاباحة المطلقة وبين التخيير لما شاهد من كلام المصنف الفرق بين الاباحة المستفادة من او
وبين التخيير المستفاد منه وقد خالف هنا كلامه هناك في حصال الكفارة وغيرها تامل

عنها

قوله وقد يستعار الخ اقول قال العلامة والمناسبة ان اولا حد الامرين
المذكورين ونعني كل منهما ما عسار قاطع للاحمال الاركان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى
قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه مرتفع بوجود الاخر كان المغايرة مع
المانع وكلامه على ما لا يخفى يخصص بتحسر لا اباحة فيه وكلام المصنف بالمحرم لوجهه لم يسق احد المذكورين
الذى هو حكم المحرم واما الاحتمال فغير مرتفع في الاباحة الثانية من اوفى مجالس الحسن لم يستطع احتمال
مجالسة ابن سيرين في قوله جالس الحسن او ابن سيرين لم يرتفع احد المذكورين الوارد عليه اللبس وقول
العلامة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الاستدلال وان اريد السابق علم دخول الجنة
لا يصلح منهيا له بل الاسلام اكبر واقوى وكلام خارج عن دائرة السداد اذ السابق على الاسلام
في دار الدنيا هو الصالح سببا لدخول الجنة وهو منقطع بالموت واللبث في النار وغير ذلك فليس
مما يتعدى الى دخول الجنة وقوله وبهذا ظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل
الذى هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والسبب كما ينتهي بوجود الغاية قلت منع انتهاء الفعل
الذى هو السبب ليس لانتهاء الفعل ينتهي عنده بل لانتهائه كونه سببا انتهى الفعل الذى هو السبب
وانما قلت انتهى كونه سببا لانه لو بقي كونه سببا استلزم وجود المسبب ويلزم منه وصول الى اصل
فكان كلاما ظاهر الصحة وقوله يوضح ذلك لكان في الغاية ضعفه حيث اصل الصدر اعني السبب الاستداد
والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه قلت نعم هو كذلك ولا امتناع فيه ولا يكون بمعنى الا اذ الامتناع
الاستدلال من الصدر والانتهاء من الجزء ويصلح الصدر لسببية المحرم قال وفيه بحث لان المدخول
سابقا هو لم يرض عند بعد الغاية يكون بمعنى الى وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاه
ومكافاه من شخص آخر مثل اسلمت الى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل
من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومنتهيا اليه كالانتهاء الى
التعدى والجواب عنه ان المذكور سابقا ما ذكرت مع قصد ان يصلح الاول ان يكون سببا للثاني
والسببية فيما ذكر انما تتصور بكون الثاني جزاء للاول اذ لا معنى لسببية الاتيان للتعدى الا هذا فلا
تصور السببية حمل على العطف وكون الاسلام سببا لدخول الجنة لا استهزاء من المسلم بان دخول
المسلم الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وفضله فعمل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء

الدخول المطاوع للادخال الله تعالى وهو ليس فعله والاتيان لا يكون سببا للتعدى اصلا وانما يكون التعدية
جزاء للاتيان وكل لا ندعي امتناع كون بعض افعال الشخص سببا لبعض وانما ندعي كونه بعض افعال
الشخص جزاء لبعض افعال نفسه ثم قال واعلم ان قولهم حتى لتعدى باثبات الالف ليس بمستقيم
والصواب حتى التعدى بالحرف مثل ما تعدى لانه عطف على المجرور لم حتى يسمى عليه حكم النفي لفساد
المعنى وبطلان الحكم وكان هذا الكلام انما نشأ منه من غير نظر الى قوله وليس لهذا نظر في كلام الوجه
بل اضرعوا استعارة فان هذا الكلام شاهد حق على انه وان كان معناه للعطف المحض استعارة
ولكنه ليس فيه بحث يوجب ان يجعل اعراب ما بعده كاعراب ما قبله مثل سائر الحروف العاطفة
قال قوله بل اضرعوا الخ اقول قوله للحاجة في افراد المجاز السماع مع ان
محمد زاد الحسن قيل يوضد منه عنه اللغة فكيف يتوهم سماعا لا يرد سماعا على قول المصنف انه ليس له نظير
في كلام العرب ولو توقف الى السماع لما حوروا والكلام الذى ذكرناه مما قبل لا ينافي جواز استعماله
في العطف المحض مجازا اذا السماع في افراد المجاز وان كان غير لازم فالسماع في غير الاعراب
لازم قال قوله لان الخ الاباذى الخ اقول ذكر العلامة ان معناه خروجا
ملصقا باذن ثم قال وهو استثناء منقطع فيجب ان تقدر مستثنى منه عام مناسب لكل جزئيه
وصنفيه فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذن فاذا خرج منه بعض ما عداه على حكم النفي وهذا
هذا الكلام غير موافق لما عند القوم لان المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول وكل الاستثناء
لسان انه لم يدخل ومراد المصنف بقوله لان معناه الا خروجا ملصقا باذن انه في تقدير لا تخرج غير ملصق
باذن لانه هو الباقي بعد الثنيا والخروج منه مسكوت واقع في سياق النفي المستفاد من النهي قال
قوله والمناسبة منع الاستثناء الى قوله تأمل اقول قوله وانضاف كل منهما الخ ابعض ما تناوله
الصدر وهو ما فيه اما في الاستثناء فظاهر مما تقدم واما في العام فلانه لا يشترط فيها ان يساوي المعنا
للفرق بين العام في قولك اكلت الصيام الى الليل وبين قولك فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
على ما علم في موضعه قال قوله فلا كتب بالنسك الخ اقول اعترض العلامة على هذا
بقوله والعامل ان تقول بمثل وجه ثالث يقتضي وجوب الاول لكل خارج وهو ان يكون على حذف
الباء اى الاتيان اذن لكل فيصير بمنزلة الاباذني وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض

ثم قال واما ردّ الجواب في المبسوط بان قولنا الا ووجاء دفي كلام مستقيم بخلاف قولنا الا ووجاء ان آدن لك فانه محمل لا يعرف له استعمال اما الجواب فغير مطابق للسؤال لان السؤال على تعذر الاذان آدن لك والجواب على عدم التعذر وانضاف عدم الاستعمال لا ما في حوار التعذر واما السؤال فغير وارد اما اولا فلان الحذف خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل ولا تعذر هنا واما ثانيا فللزوم الاخلال في جهة لا ما في دليلا واحدا في جهة اخرى ولا بطله واذا كان كذلك فلا يكتب بالشكل قال قوله قالوا الخ اقول قصد المصنف ان الباء تدخل الالة ايضا فاذا دخلها وكان الملصق بها المسح لا شرط استيعاب الة المسح واما شرط استيعاب محل المسح بها كما يقال مسحت الحائط بيدي لا شرط استيعاب جميع اليد مسحها واما شرط استيعاب مسح الحائط ولو ببعض اليد لان المعنى الصق مسح اليد الحائط بيدي ولو دخلت على الالة يكون الالة هي الممسوح ويكون المحل منها بالآلة فشرط استيعاب الالة لمسح المحل كما في قولهم تمسحوا برؤوسكم فالواجب استيعاب الالة وهي الكف لمسح الراس لكن في الشرع يقام الاكثر مقام الكل فافهم ومقدار يلصق اصابع من الكف يقام وهو مقدار الناصية الماطن به ما روي عن النبي عليه السلام انه مسح على ناصيته وحسبه فالمعنى فامسحوا برؤوسكم اكفكم الى الصقوا برؤوسكم وما ذكره العلامة في شرح كلامه فبعد عن هذا وما نقله عن ابي حنيفة ان هذا مجمل في حق المقدار فعلى تقدير النزول الى التسليم والا فالآية دالة على ذلك وما نقله عن الشافعي في الجواب ان عدم مادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على سراب الريب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب ولا يصلح جوابا اما اولا فلانه لو كان مبنيا عليه لاجزاه عند الشافعي مسح الرأس بعد غسل اليدين الى المرفقين وليس كذلك واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لاجزاه عند ابي حنيفة مسح الرأس بعد غسل الوجه في موضعه لان الترتيب عنده ليس بواجب واورد العلامة على هذا وجوب الاستيعاب في التيمم بمسح الوجه واليدين مع دخول الباء على المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم ولجاب عنهم كوا من احدهما انه ثبت بالسنة الى المشهورة وهي قوله عليه السلام يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وما نهما انتم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه يسقط بترك مسح الراس وغسل الرجلين لحقيقتا

وكلا الجوابين لا يزيل الاشكال اما الاول فلان الحديث لا يدل على الاستيعاب وانما يدل على كونه ضربة للوجه وضربة لليدين استوعبت المحل اولم تستوعبه واما الثاني فلان ترك مسح الراس وغسل الرجلين لا يدل على اشتراط الاستيعاب بعد ان ثبت ان الباء اذا دخلت على المحل لا تشترط الاستيعاب الا في الالة لا يراد على النص بالقياس بل الجواب ان الممسوح وهو الصعيد مذكور وكذا الممسوح عليه وهو الوجه والايدي مذكور والمعنى فامسحوا بوجوهكم وايديكم من الصعيد والالة لا ذكر لها بل يوقف عليها مجملا انها مثل جعلت الوجوه والايدي آلة صح لا شتراط استيعابها او هي محل وشبهت بالآلة صح لا شتراط استيعابها والالة هي الكف واستعيرت الباء لمعنى على والتقدير فامسحوا من الصعيد على الوجوه والايدي بالاكف ولذلك يعد عاريا في التراب فامسحوا صدر سائر وذلك لان الامر في باب التيمم يعتبر لان تطهير التراب الملوث غير معهود فقد يراد به مسح التراب بالوجوه بان يكون التراب محلا والوجه آلة وليس معنى المعنى فامسحوا برؤوسكم لان كون الآلة مطهرة للمحل امر معهود ومن المعلوم ان الالة في التطهير بالماء هو اليد قال قوله وشرط للشرط الخ اقول قصد المصنف في قوله في قولنا طلقني ثلثا على الف انه عندي حنفي عم اذا طلقها واحدة لا يجب عليها شيء لان على عند مهنا للشرط لان المحل يحمل الشرط واجزاء الشرط لا يقع على اجزاء المشروط ويجب عندهما ثلث الالف لانها لما دخلت العوض صارت بمعنى الباء واجزاء العوض يقع على اجزاء المعوض ليس الا ان الشرط هو الجملة للجملة فان من قال ان جاء زيد وعمرو وعندي فكذا لا يريد الا تعليق الاخبار بمجيء زيد وعمرو معا من غير مقابلة شيء منه بشيء منه بخلاف من اشترى هذين الغلامين بكذا فانه يجعل الثمن بعضه عوضا عن هذا وبعضه لذاك اذ هو معاوضة وهي مقابلة مال بمال لانه لو لم يقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط يلزم تقدم المشروط على الشرط لوجود المشروط غير مشروط ووجود الشرط ليس بشرط وليس سلمناه فانما يلزم التقدم لو لم يعتبر كونهما معا كما في البايعين حيث يكون الملك للمشتري في البيع المشتري وفي الثمن للبايع معا والا لزم الملك من غير عوض في المعاوضة وذلك غير جايز قال قوله واما من الخ اقول ذكر العلامة اي مولانا صدر الشريعة في قوله من لابتداء الغاية وال لانتهاء الغاية هي المسافة اطلاقا لاسم الحد على المحدود اذ الغاية هي النهاية

وليس لها ابتداء ولا انتهاء وفيه نظر اذ نهاية الشئ ما ينتهي به والشئ اما ينتهي بضده فنهاية الشئ
ضده فكيف يكون جزء منه صح بطلق الجزء على الكل بل انما يطلق على آخر جزء من الشئ المحاور
بينه وبين النهاية كالحد فانه هو الجزء المحاور من العمار لعمار احرو سمون الجزء المحاور من
العمار الاخر هذا العمار فيحملونه محذوفا به يعلم مما ذكروا مرادهم ما بتداء العام غاية
الابتداء اذ البداية لها غاية وبانتهاء العام غاية الانتهاء وقد يكون العام داخلا في الغايات
على المناسبة المذكورة في الحد فابتداء العام هو الشروع في اول جزء الشئ وانتهاء العام هو
الوصول الى آخر جزء منه قال قوله انت طالق الى شهر الخ اقول ذكر العلامة
دليل رفر ولم يذكر الجواب عنه وهو ان الانتهاء خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند تعذر
وصحة الكلام بدون الانتهاء لا يحمل عليه وهذا جواب فيه اشارة في كلام المصنف
حيث قال فيطل قوله الى شهر ورد عليه ان الشاهر يتضمن التعذير وذلك ايضا خلاف الاصل
فالجواب عنه ان في الغاية تعذيرا لما جعل الغاية وتعذيرا ايضا بتعذير الشاهر بطلق
وان شاهر لا يطلق فلا يطلق بالشك قال قوله ثم العام الخ اقول ذكر العلامة
ما يسر بوقوع الاضلاف من كلام المحقق من الى هاه ان الى لانتهاء العام ومن المتصل
الذي ذكره المصنف في الغاية يحسب الدخول تحت الغاية او انتهاء حكم الغاية عنده وعدم دخوله
تحت الغاية وليس كذلك فان المصنف ايضا قائل ان الى لما ذكر ولكن نمنع من محال دخول الغاية تحت
المغيا وعدم دخولها والذي ذهب منهم الى ان السمكة تساول الراس صد خل تحت الكلما الى
راسها مذهب من قال منهم ان الغاية داخلة تحت المغيا الا ما زنا قال قوله لكن الخ اقول ذكر العلامة وجه اعتراضه حسبما ذكره المصنف وحصل عنه النزاع بكلامه
ثم قال كما لمخرج كلامنا فتامل فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قال قوله والنحويون الخ اقول
اعترض العلامة على المصنف بها مسئلة وجوه الاول ان المذهب المختار انه لا يدل
على الدخول وعدمه بل كل منهما يدور مع الدليل وهذا مدخل في مسئلة ذات الكتاب
من اوله الى آخره بخلاف قولنا مرادهم الى باب العباس مع ان الغاية من جنس المغيا و
الجواب عنه ان كلام المصنف يعنه كذلك غير انه بين محال الدخول وعدمه على سبيل الترجيح

بالقواعد الكلية والكتاب وان كان سائلا الآخر ايضا لكنه خص من القاعدة بدلالة الحال
على ان قراءة الكتاب لا تنتهي الا آخر حرف منه بان تراه اليه ولا تقراه هو وان كان متعلق
الكلام ذلك كما في القياس والثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول مذهب ضعيف
لا نوقف لم قائل مكلف بعارض القول بعدم الدخول وان ذهب كثير من النحاة والجواب عنه
ان ما نقلت من المحاربين يفضي كونهما ضعيفين لمخالفة كل منهما اياه والضعيف جائز
معارضة الضعيف وانما هذا لا نعرف قول المصنف ان ما ذهب اليه الاصوليون جامع للعمل
بالجميع اذ ضعف الدليل او المذهب لا يضعف عن اتباع المثل الثالث ان ما
ذكره يستلزم في مثله السمكة دخول الراس في الاكل على ما يقتضي المذهب الرابع ومختار
القوم لان الصدر ثابتا وله وقد اضاره ولا انه لا يدخل والجواب عنه ان الراس لا يدخل
في السمكة في حق الاكل لانه لا يؤكل عادة فلم يتركل فيه المذهب المختار الذي هو الرابع اذ الاجمال
بلاحظ ههنا ايضا والاكل قرينة عدم دخول الغاية تحت المغيا قال قوله حتى غاية للاسقاط
اقول ذكر العلامة لصاحب المعالم احد امرين ما اشار اليه المصنف وجعل او صم ثم نقل عن الشافعي
الامام فخر ما سناه على ان الكلام المقرون بالغاية او الاستثناء او الشرط ليس انه نصر اولا
مطلقا بل نصر متعددا ومجرح بالتعدد عن الاطلاق بل نصر من الاول متعددا والفعل مع الغاية كلام
واحد للايجاب الى الغاية لانها للاسقاط والفعل للايجاب لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين لا بنص واحد والنص مع الغاية نص واحد ومرجعه الى ان كون صدر الكلام
سببا والغاية ليس له او في كون الغاية للاسقاط ما وراءها للحكم اليها والجواب عنه
ان المراد بقولهم ان الغاية منتهى للاسقاط ليس انه لاسقاط عن الحكم بعد اسناده عليه حتى يلزم
ان لا يثبت بنص واحد لا نفيا ولا اثباتا بل المراد اسقاط عن ان نسبت عليه حكم الصدر وذلك
معنى توقف اول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو
الحاصل من جميع الكلام مع المغير لكن الشان في ان الى التي للغاية متى تغير حكم اول الكلام
الى مد الحكم الى ما دخلت فيه ومتى يغير الى اسقاط ما وراء الغاية عن اسناد حكم اول الكلام
اليه قال قوله وهي ان قال لم على من درهم الى عشرة الخ اقول قال العلامة

ندخل الاول يأتي على العرف ودلالة الحال لا يساعد على اسقاط وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه
مغلط من باب اشتباه المعوض بالعارض قال الواحد جزء من كل عدد لكن اذا زدت معدودات
عشرة مثلا فلا يتم ان الواحد الذي هو الاول صار مما فوقه واما جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه
مما تحته وبين العاشر لا يكون الا الثاني والتاسع وهذا غير كونه العاشر والحادي عشر
وغير ذلك فان كل واحد منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي
من عشرة الى مائتين او ما بين عشرة الى مائتين يدخل العشرة مع انها ليست جزءا من التسعة التي
بينها وبين المائتين والعامل ان نقول من جهة المصنف ان هذا مغلط من باب اشتباه المعوض بالعارض
لكن انت العالم بها فان مراد القائل على من درهم الى عشرة ليس العوارض التي هي الاعداد وانما المراد
ان عليه معدودا وهو درهم الى عشرة ولا شك ان ذلك المعدود اي معدود تصور قدر درهم واحد جزء
منه مثلا اذا فرض اثنين او ثلثة او اربعة او تسعة فالامر كذلك لانه يعرض الجمع بان يعرض درهم
ثم درهمان ثم ثلثة ثم يقال بان ذلك الدرهم جزء من الدرهمين والثلثة على ان ترتيب بل ان فرضت
المعدودات المقدرة درهمين فهو اي درهم واحد جزء منه وان فرضته ثلثة دراهم بدرهم واحد جزؤه فهو
متعين بالنوع على دونه وكذا الدرهمان لا على انه يجب سوى الدرهم الذي هو جزؤه بل على يكون
الدرهمان معه ثلثة وكذا الثلثة دراهم لا على انه يجب سوى الدرهمين والدرهم الواحد حتى يكون الجمع
ستة بل كل في ضمن ما فوقه للجزء المذكور لا لتصور ان يجب تسعة دراهم ولا يجب درهم واحد
او ما فوقه الى التسعة فاندفع بهذا قول لو اريد كون الواحد جزءا من العدد الذي فوقه كان اللازم
اربعة واربعين لمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا انضم اليها عشرة لزم اربعة وخمسين
وعدم فرقهم بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة على ما نقله العلامة اول دليل على هذا
المطلوب وليس بمانع له على ما زعم حتى للعسر فيه كون العامة المبدأ بها داخلا بل يعرف دخولها
لكونها بدءا **قال** قوله كما ذكر في المراقي الخ **اقول** ذكر العلامة في المصنف قال
فيما سبق ان قوله بعت الى شهر معناه اجلت الثمن الى شهر ومنها عدل عنه الى لا اطلب الثمن
قبل شهر فيحتمل المناولة ثم بنى عليه كلاما آخر وهو ان منشأ هذا الغلط منه انه وقع في اكثر
نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاحكام وفي الايمان والصواب وفي الاحكام في الايمان بدون الواو

اذ لا اصطلاف رواية في آجال البيوع والديون بل العامة لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة
واما رواية الكافي في اجال اليمين وهذا كلام ليس بمعول اذ مبنى الاجل تأخير المطالبة وله ان
يوفيها بعد العمر فتناول العامة وكون الاجل توفيها وهو يحصل بادنى ما يطلق عليه الاسم
لا ما في متناول العامة وليس الامام فخر الاسلام كمن يعول على ابي حنيفة في رواية من غير صحبهما عنده
او تشبه عليه امرها ولا اصل المصنف هو **قال** قوله صمت بعده السنة الخ **اقول**
ذكر العلامة بعد ما بين كلام المصنف انه خالف هذا ما روى عن ابن رستم عن محمد انه لو قال لامرأته
بيدك رمضان او في رمضان فيها سوآء وكذا غدا او في غد يكون الامر بيدها في رمضان او في الغد
كله وهذا ليس لمخالفة في اصل القاعدة ولكنه امر يشاء من خصوصية المثلة وهي ان اخبارها الطلاق
يقع في جزء من النهار او اليوم وان جعل لها الشهر كله او الغد كله زمانا لكون الامر بيدها كذلك
قوله انت طالق غدا حتى جعل الغد زمانا لكونها طالقا وذلك يوقع في اول جزء من النهار
قال قوله فلا الخ **اقول** اورد العلامة ههنا كلمة وهي ان قيل انت طالق ان لم
تشأ الله يمضي وقوع الطلاق البتة واجاب عنه بما علم من مطالعة كتبه ولقائل ان يقول فليقل
انت طالق ان شآء الله وان لم تشأ الله يجب ان لا يقع الطلاق لانه ان كان تعليقا فهو تعليق
بامرين متضادين غير ممكن وقوعهما معا فلا يقع ما علق بهما وان كان للابطال فلا يقع لانعدام
عدم مشيته تعالى الطلاق ماض وقوعه بناء لان الجمع بين النقيضين انتفائي وقوعه مع تضمنه
عدم مشيته تعالى انتفاء بالطريق الاول والجواب عنه انه ليس بتعليق لان المعلق به ليس بما يمكن
وقوعه وهو الضدان واذا كان كذلك فالمراد به التنجيز وعدم اعتبار التعليق والتنوية في
الامرين في كونها غير معتبرين في التعليق حتى لا يبطل كلامه بالكلية فيبطل التعليق فقط
فيتجز الطلاق وفي المسئلة التي ذكرها العلامة يصح التعليق بالنظر الى انه تعليق بممكن والاستحالة
في الوقوع بلا مشيئة الله تعالى وهو الذي ابطل كلامه وهو الشرط مع الجزاء فاي حاصل انه في
مسئلتنا لم يكن تعليق فصح تنجيزه وفي المسئلة الاولى صح الكلام تعليقا لكن تعذر الوقوع وبما
ذكرنا علم ما في عبارة العلامة في هذا المقام من التسامح وحمل المسئلة الاولى بطريق آخر انا لا نسلم
ان شاء الله طلاقها يطلق في الحال بل انما يطلق اذا شآء واذا شاء يقع الطلاق

منه بما بعد طلاقا فان الطلاق ليس مما يقع بدون امر من الزوج يدل عليه وبطريق آخر اقالا لانم انه
ان شاء الله يقع الطلاق وما يقع اذا وجد المعلق به وهو عدم المشيه وذلك انما يتحقق اذا لم يقع
منه طلاق وعدم وقوع الطلاق منه لا يتحقق الى الموت فان طلق قبله فقد علم عدم وقوع الشرط
بعينه فانحل التعليق وعند تحقق بالموت لا يقع الطلاق ايضا لاستحالة وقوعه بدون فعل
من الزوج يعذر بالموت والفرق بين هذا الجواب والجواب الذي ذكروا انهم لا يعدون
تعليقا لكن عدم الوقوع الى الموت لعدم تحقق الشرط والموت لعذر الوقوع لانا
يلزم على الاول انه ان طلقها يقع تطليقتان طلاق بالمشيه وطلاق بالتنجيز لانه انما يلزم لو علق
الطلاق بالمشيه فرد ح على قوله ان شاء الله تعالى فانت طالق والجواب عنه ان التنجيز يحمل
على ما علق به من المشيه اذ لا محذور امر بدون مشيه تعالى فلو اعتبر منه تطليقتان من غير مشيه الله تعالى
يلزم الكفر واستحضر هذا الجواب يسعفك في كثير من المسائل فعلمها بين يديك المقام فانا لسان في غير من الكتب
وقول العلامة والاظهر انه لا حاجه الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى
ان علمه مخط بذلك يدل على عدم تمشي قصد المعم وهو التصريح بعدم الشرطيه له واعلم ان المعم جعل
العرب الذي علمه مبنى الامان فارق بين قولهم انت طالق ان شاء الله تعالى وبين قولهم في علم الله ومرتبة
الكلام على غير هذا القصد فلم نفهم كلامهم قال قوله فيقع في آخر الجمع الخ اقول
ذكر العلامة هنا اي باسناده على اشتراط القدرة في الطلاق وليس امرا تكليفيا به حتى يشترط
فيه القدرة واما التعليق فهو تقديم وقوع الطلاق منه سواء كان عن عجز او عن قدرة قال
قوله واذا عند الكوفيين الخ اقول نقل العلامة عن الامام فخر الاسلام وغيره لنا في كلامهم
ان له اذا كان للشرط ليس باسم واما موضوع لمعنى لانم بدليل استعماله فيما ليس بتعليق ثم
قال وجواب ظاهر عند علماء المعاني فان له اكثر انما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع
لكنه وفي هذا الكلام يوهض بان الامام فخر الاسلام ليس من علماء المعاني وبانه لم يعثر على ما هو
الظاهر عندهم والظاهر انه ما فهم كلامه اذ كون اذا كان لمعنى الشرط فقط حرفا لانا في لم يكون
استعماله في معنى ان لكنه كان الكلمة انما تطلب اذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له وصيت يستعمل
فيه فلا احتياج الى الكلمة وقوله لانا نجد استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف

جمع من الحقيقة والمجاز وجوابه وما يترتب عليه من السؤال والجواب والرد والقبول
مبني على ان اذا عند البصريين للظرف فقط حقيقة وليس كذلك بل المنقول عنهم ان اذا
ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط ولا يكون قسما من الحقيقة والمجاز اذ هو
موضوع للظرفية المفهوم منها الشرطية اي الملزومة للشرطية قال قوله ودخوله الخ
اقول قوله وما يوهم من دخوله لامكان فانما هو من جهة ان قد تستعمل في الاكثر لتحقيق
كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك
ليس الا توهم التوهم لان معنى الاستمرار له منا من جهة الشرطية حتى انه لو وضع ان موضعه
افاد ذلك المعنى وهو استمرار قولهم للذين آمنوا عند ملاقاتهم كذا وليس طنهم عند خلوهم
انهم كذابون باستمرائهم علم ذلك الاستعمال حيث يستعمل في احد الموضعين المذكورين
ولا يستعمل في معنى الا لكلمة قال قوله وهي للظرف الخ اقول قال العلامة
والعجب انهم جعلوا اذا محضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ حكما للمضارع
مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى محضا للشرط مع دوام ذلك فيه والجواب
عنه ان اذا للظرفية والشرطية لازم معناها فاذا اريد بها اللازم فيجب ان لا يراد الطرفية
احترازا عن الجمع بين الحقيقة والمجاز وبين شرطية متى وظرفيته لملازم فلا يمحض للشرطية
يعرف بالتامل في معناها فالعجب في العجب لاني عدم التمحض قال قوله فاصاح
او حنث الخ اقول اي قوله وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع
بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا يقطع بالشك ولا حاجه الى تكلف الاستمرار
ولان وقوع الطلاق في الحال او عند الموت لا شك فيه وانما الشك في وقوعه في الحال
او ماضي الى الموت فقوله الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك كلام خارج عن طريق
السداد وكذا في قوله قال قبل طلقني نفسك متعيد بالمجلس واذا زيد عليه متى سقط تعلق
بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه اذا شئت فيه اذا شئت وقع الشك في تعلقه
بما وراء المجلس فلا تعلق بالشك اذ ينبغي ان وجه السؤال هكذا وهو ان اذا لو حمل
على معنى متى اقتضى عدم التعيد بالمجلس وان حمل على ان اقتضى التعيد فلا تعلق بما وراء

المجلس بالشك او هو امانشاء من حوار جعل رداعلى كل من الجنسين لان زمانه مى سئت مارع
واذا سئت اخرى وكذا فى قوله فجوابه ان التعليق بالمجلس فى طلقى نفسك انما سئت على خلاف الاصل
هروب اجماع الصحابة فاذا اقترن مى سئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا اقترن بمتى سئت
باذا شئت تكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشيئة مآء على ان الاصل هو التعلق بالمشيئة فى جميع الازمنة
او لانهم ان التقيد بالمجلس فى طلقى نفسك خلاف الاصل بل الاصل هو ان لا ان لس فى هذا
الكلام ما يدل على الزمان ولكن لما لم يمكن وقوع الافعال الا فى زمان وما لا يمكن تقديره
ضرورة لم يكن له عموم يجمع الازمنة وللمجلس اثر فى تخصيصه بزمان مخصص من زمان المجلس ولانه مبنى
على السماح ووقوع الشك من مى سئت واذا شئت على ما سبق فى الكلام على السؤال وكذا
لو قال ان شئت فان انما ليس له دلالة على الزمان واما اذا ومتى لكونهما ظرفين للزمان يدلان عليه
ولكن مى فيه عموم ولا يكون فى اذا الا اذا كان فى معناه. قال قوله وكيف الخ اول
قوله الا انها يدل على اصول ليست فى يد العبد فهم لانه تعالى كيف قدرات القرآن فى الصفوح
والمرة اجهر الأم اضعاف والجهر والاضعاف فى يد العبد وكيف جلس وبرادا معدلا لا اركانها لم مقصرا فى
التعديل ولا شك فى كونها من كيفيات فى يد العبد وكذا قوله والعنان طالق بائنة كيفية سئت فالمفهم
من كلام المصنف انها فى الاصل بمنزلة اى لان معنى كيف سئت عند الاستفهام بمنزلة اى احدى سئت لانه لا يلزم
من ذلك ان يكون بمنزلة اى وحدها بل بمنزلة اى كيفية اواى حال. قال قوله واما التعليق الخ
اول قال العلامة والعامل ان تقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال ويدونه على وجه التدبير
وغيره مطلقا او مقيدا بما مال من الزمان وكل من كيفيات والجواب عنه انا لا نسلم بقوله انه ح
سوف ينجز الحرية ولا يحمل ما سوى ذلك ولو علق بالمشيئة اما الكاتب والمدبر فلس كذلك واما التعليق
والتقييد فليس من مشيئة العبد فى شئ وقد قال فى المبسوط فى مسئلة ان حرك كيف سئت انه يعلق
عند ابى حنيفة رح ولا مشيئة له وعندهما لا يقع ما لم يشاء فى المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية
لصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة رح والجواب عنه ما لا نسلم دلالته على ذلك بل لا يدل الا على اشتراط
مشيئة اصل الحرية فلا تعلق بصدر الكلام كيفية ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان المشيئة
عندهما واما عند ابى حنيفة رح فالمشيئة ما تعلقت الا بكيفية الصدر فاذا بطلت الكيفية بطلت

ايضا لانها ما تعلقت الا بها. قال قوله وبطلق فى انطلق كيف شئت الخ اول
لا حاجة الى ما ذكره العلامة من تعلقه بالمدخول بها وغير المدخول بها كما لو زاد احسن السفلط
والتعنف او ليس انه سب اولا طلاق واحد صح لا نلحق به التغليظ فى غير المدخول بها واما
الباقى بهذا الكلام بعد ان يلحق بها المشبه امر واحد وان لم يلحق به المشبه فالواقع هو
المعنى المستفاد وهو واحد يجرى فى المدخول بها وبائن فى غيره والا لو ساوت المدخول بها
مى سئت ولا يكون للمزوج به اوامعت السان لزم ان يكون الطلاق بائنة واضح بقوله
انطلق وسئت بمثلها وليس كذلك مآء على ما علم من تفصيل المصنف الحكم فى نفس
الزوج وشبهها وعدمها والحاق السئت واصلاقها وقول العلامة وحمل كلامهما على
ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق
والبيع والنكاح فمحال واصله سؤال لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده
بالدليل وايصافه فافتقرت معرفة سوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل
فى النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف بتعليق
الاصل ليس بتحقيق اذ لا فرق فى عدم المحسوسية بين الاصل والوصف فيما ليس بمحسوس
ولانهم ان الملك والحل محسوسان ولين سلمنا. فلانهم انه اذا كان كذلك يلزم من عدم الوصف
عدم الاصل وانما يلزم ذلك لو لم يكن له وصف غير محسوس يعلم وجود الاصل بالعلم بوجوده
اذ لا شك ان الحس طريق للعلم كالتمييز اما ان نفسه وان لم نظهر فى الخارج انه فعلم ان مبنى
الامر ليس على ما قال فعولهم واما ما ظنه المصنف من اسناد ذلك على اسماع فيام العرض بالعرض
فممنوع نظرا اولا فلانا لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما
ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا وسلمنا فلانا نمنع ان الكلام فى التصرفات الى هى اعراض
غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشيئة
تعلق الآخر سواء قام احدهما بالآخر او قاما بمحل آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض
فى ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته ما لا خصوصها والمعلق
بمشيئته انما هو خصوص الكيفية مردود اما اولا فلان كون الاعراض المحسوسة مثل الفاصلة

والسواد مسلا يعلم فيه الاصل والخلاف غير المحسوس موجود بخصيصه بالمحسوس واما ثانيه
فلان ما ليس بمحسوس ان كان جوهرا فلا كلام له وان كان عرضا لزم ما ذكرنا وايضا المدعى ان لا اصل
في الاعراض العام بعضها بعض بل الجميع سواء وما ذكرتم لا ينافيه واما ثالثه فلان جواز قيام العرض
بالعرض لا يدعي كون احدهما اصلا وما نقوم به حالا فلذلك بنى الامر على امتناع وشوء علم
الانفكاك احدهما عن الآخر انما هو من عدم تعين احدهما لان يكون اصلا لا لامتناع وامارابعه فلان
عدم الانفكاك الثابت من عدم تعين الاصالة بين الطلاق وكيفيته ما يقتضي بطلان الطلاق
بطلان جميع الكيفيات قال قولهم قالوا وكنايات الطلاق الخ اقول ذكر المصنف
سوالا على علما بان الكناية هي استتر المراد به والمراد المستتر بالفاظ الكناية الطلاق فيجب
ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق ثم قال واجابوا عن ذلك بان الطلاق لفظ الكناية على ما هو الاقوى
بطريق المجاز فتقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وانما قال ان اطلاق لفظ الكناية بطريق
المجاز لان معانيها غير مستترة لكل الافهام فما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة
عن اي وصلة عن وصلة النكاح او غيرها فما اشار اليه في المتن من نسبة الجواب الى الكشف
وصدق العلامة في ذلك وقال في اشاراته اولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة
فهذا لا ينافي الكناية واسناد مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم
بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع واصف عنه باصالة ان ما اراده المتكلم بهذا اللفظ ظاهر لا
استتار فيه وهي البينونة عن وصلة وكونها عن وصلة النكاح او غيرها فامر لا يعلم من اللفظ
حتى يراد فهمها وانما يوقف العلم بها وحكم الشرع على تمام اذا اريد بهذا اللفظ افهام
الطلاق لم تقل الا انت طالق او ما في معناه ولو كان فهم بهذا اللفظ ممكنا لما اضيح الى البيان
عرانه اذا من انه اراد البينونة عن وصلة النكاح لم ذلك واذا بين انه اراد عن وصلة اخرى فلم
ذلك ويترتب على كل من البائن حكم من احكام الشرع وهذا مثل جاءني رجل فانه صريح
اذ لا استتار للمراد به وهو مجيء ذكر من بني ادم جاز حمله على الصغير وهو مراده مع ان بين
ان ذلك الرجل زيد او عمرو وظهر بهذا ان الاول لا يلزم ان يكون هو المراد بالكلام
الاول اذ المراد بالمراد ما يريد المتكلم افادته وافهامه للمخاطب وهو اعم من ان يكون بعينها

او بمعناها فان قلت فان تصور الكناية قلت في الحقيقة المهجورة مسلا وفي المجاز الغير المتعارف
حتى لا يعلم ان المراد المعنى الحقيقي المهجور او المجاز المتعارف فتستر المراد بالابهام ويمكن ان يجاب
عن اصل السؤال ايضا بعد تسليم ان الكناية حقيقة في نفس الالفاظ بمنع لزوم المراد المستتر هو
الطلاق حتى يلزم ان يكون رجعيا بل سيونة وصلة النكاح ولانها اعم من طلاق رجعيا نم
قال العلامة في تقريره اولويه اراده ما اراد علماء البيان من الكناية فراد بالبائن معناه الجنسي
ثم ينقل منه بواسطته المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق ومطلق المراة على صفة البينونة
وليس بصواب لما اشار اليه ولانه ليس الطلاق ملزوما بل ملزوما سيونة وصلة النكاح
وهي ملزومة للطلاق واعم منها ولا يلزم من كونها مرادا كون الطلاق مرادا بالصواب
ان يقول ثم ينقل الى ملزومه الذي هو سيونة وصلة النكاح وبهذا التحقيق علم ان ما في هذا
المقام ليس من سؤال وجواب وبحث وتحقيق مبني على هذا الكلام فليس من الحقه في شيء وان
مراد المصنف بقوله ثم ينقل منه الى الطلاق هو الذي يشمل البائن والرجعي حتى يكون بمعنى البينونة
عن وصلة النكاح كما بينا لا الطلاق الرجعي فانه ما بين البائن قال قولهم الاقى اعتدي
اقول قال المصنف بعد ما بين الدليل على انه يقع في اعتدي اذا نوى الطلاق الرجعي
لا البائن ورد عليهم ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس
كذلك وقال العلامة بعد ما بين اراده واجب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب
مو اختصاصه بالسبب فيتحقق الاتصال من جانبه انتهى الى آخر ما قال وهذا لا يكون على
تقدير صحته جوابا من جهة المصنف على ما لا يخفى لالتزامه ما ذكر فيما سبق في بحث المجاز بل الجواب
مع كون العدد مقصودا للمطلق زوجه لحقه ولاجل ذلك يلزم لها النفقة عليه ما دامت
فيها ولم تبت له عليها بالطلاق شيء سوى هذا الحق فكيف لا يكون مقصودا ولئن سلمنا
انه ما قصده فما قصده ان يقع في الاخص حتى لا يكون دون ما قصده على ان اظهار الطلاق
بالبينونة تصريح بجعله له قال قولهم وكذا انت واصف الخ اقول قال العلامة
ولا يخفى عليك ان قولهم انت واصف ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو
من قبيل المجاز وممكن ان يكون كناية بتفسير منهم ايضا بجعل واصف مطلقة على تطليقة لكونها

اى واضح لازم لمطلقه فيكون واضح مراده لا لذاتها بل ليستقل منها الى مطلقه ولا يلزم تعدد
محدوف فافهم قال قوله القسم الثالث الخ اقول ذكر العلامة ان كلامه تناقضا
لان ظاهر مفسر بعدم كونها مساويه كرا الى المقدمين بل الظاهر اعم من النص وهو اعم من المفسر
وهو من المحكم ويجوز ان يكون لفظ ظاهرا ونصا ومفسرا ومحكما وقوله فيما بعد لان الفرق بين المفسر
والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل لم يدل على باسهما وليس كذلك بل اضاف قول المقدمين
وقوله هذا في الفرق ما عسا ان الفرق بين العام والخاص اما ظهر في صورة وجود العام بدون
الخاص لامر لا يحمل انى ص والخاص في صورة لا يوجد فيها الامر المخصص بالصورة التي وجد فيها العام
بدون انى ص اذ الصورة التي يوجد فيها العام وانى ص لا يظهر الفرق بينهما ويمكن ان يقال اضاف
قول المصنف لان زمان الوضوح انما هو بالنسبة الى الظاهر ولا يجوز ان يكون الشيء زائدا على
نفسه فالنص لا يكون ظاهرا وكذا المفسر مع النص والمحكم مع المفسر وفي هذا نظر لا يخفى
قال قوله ثم ان اراد بالوضوح الخ اقول صرح العلامة ان الوضوح فوق
الظهور ولا يجوز ان يكون كذلك والاكان واسطة بين الظاهر والنص لم يسم بشيء من الاسماء وهو
ما وضح المراد به منه ولم يرد بان سيق الكلام لاجله وهي ليست بظاهرة لانعدام نصا وليست بنص
لعدم ارادة وضوحه بل المراد به الظهور وانما اورده بلفظ الوضوح لتمام لغوي وهي العلم يكون
الوضوح ظهورا ولذلك اورده بلام العهد قال قوله ثم ان اراد بالوضوح الخ ما
اقول قال العلامة واعسر فجوابه الاسلام في المحكم زيادة الوضوح لازيادة الوضوح حسب قال فاذا
ازداد ثم رجح على ما دونه المصمم بوجه احد ما قوله وهو المناسب للاحكام وعدم النسخ وبانهما
قوله وانما اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل التغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه
نعم يرد لو قوى بواسطة ما كيد وما سد يدفع عنه احتمال النسخ والاعتراض والجواب عنه ان
القوة ان استت زيادة وضوح في المراد منه بمعنى انه لا يجوز ان يكون احتمال آخر سوى ما هو المراد
ابدا او سارت منه بان الوضوح اذا وصل الى حد التمام صارت له قوة لدفع النسخ فلا
اولوية وان لم تكن شيء منهما فالقوة لا معنى لها قال قوله تعالى واحل الله البيع الخ
اقول جعل العلامة المثال الاول وهو قوله تعالى مثنى وثلث ورباع من قبيل كون الظاهر في لفظ

والنص في لفظ آخر وليس كذلك بل الظاهر والنص في قوله تعالى مثنى وثلث ورباع اما الظاهر فهي
كون مثنى وثلث ورباع صالحا لاداء الجمعة في جواز الجمع الى الاربع لشرائط ذلك ارادة في التمثيل
هذا القدر دون ان يورد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانما توهم العلامة ما ذكره
من قوله ظاهر في الحل حسب ان الالف واللام في الحل للعهد عن حل النكاح وليس كذلك
بل هو للعهد عن حل مثنى وثلث ورباع فان قلت فكيف يصح قوله لان الحل علم من غير
هذه الآية قلت لان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم دل على حل مثنى وثلث ورباع قال
قوله البطلان الاول الخ اقول ذكر العلامة بعدما اورد نظر المصمم جوابا عم يقوله
ويدحاب ان المفسر هو قوله الملائكة كلهم من غير نظر الى قوله فسجدوا لانا لا قسام الاربعة يتخصه
في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم اراد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون
انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اضاف لاحتمال النسخ فيكون محكما ثم قال
وفيه نظر لان نسخ العين لا يتصور الا في كلام دال على حكم القطع بانه لا يعني لنسخ يعني اللفظ المفرد
فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلابد من ان يكون كلاما مفيدا لحكم والنظر غير وارد لان المجيب
لا يريد ان فسجد وصف محكم حتى يلزم ما ذكروا انما مراده ان قوله تعالى فسجد الملائكة ما لنظر الى ان
الملائكة المراد بها ظاهر وكذا السجود ويجوز ان يكون مراد الظاهر وبالنظر الى الكلام مسوق لبيان
سجود الملائكة كلهم صار نصا وبالنظر الى ان الملائكة سجدوا كلهم لا متفرقين بل مجتمعين ارتفع احتمال
التخصيص والتاويل فصار مفسرا وبالنظر الى ان السجود اضاف صار وهو لا يحتمل النسخ صار محكما
لان كلا من تلك الالفاظ موصوف بوصف من اقسام الظهور قال والكل الخ اقول
نقل العلامة عن البعض خلافا وهو قولهم حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتمادهم
المراد لا يوجب الحكم قطعا وثبتا وهو ليس بخلاف في الحقيقة لان ما ذكره المصمم ان الكل
يوجب الحكم معناه يوجب العمل لانه يحصل القطع والنص بان المراد هو هذا وما نقله عن
البعض ان حكم الظاهر والنص ليس بثبوت الحكم قطعا وثبتا معناه يوجب الحكم هو عند الاوجب
الحكم اي العمل الاحتمال ما فان والاحتمال الغير الناشئ من دليل انما لا تؤثر في العمل لان في العلم
وبما ذكر علم ما في قوله واعلم ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا

كان الاضمار غير المراد مما يعضده دليل من الرد والسؤال وكان راى وجوب العمل قطعا وقينا مستلزما
لقطعيه العلم به وليس كذلك فان الظن بوجوب العمل على الغير وقد يتخلف الظن وهو ما اذا كان اضمار
غير المراد مما يعضده دليل تسليما ظاهرا اذ لا اضمار لغير المراد فصلا عن ان يعضده دليل واما الاضمار في ان
المفهوم يكون غير مراد **ماله** قوله الا انه يظهر التفاوت الخ **اقول** قال العلامه ولان فيجمع
بين الدليلين بحمل الظاهر مسلما على اضماله الا فوق للنص وليس بقوى لان كون الكلام ظاهرا بالنسبه
الى الاضمار البعيد حتى يكون العمل به جمعا بين الدليلين بل بالنسبه الى المعنى الذى هو كونه مرادا ويمكن ان
يستدل على المطلوب بان النص ظاهر ايضا كما ان المفسر ظاهر ونص وكان المحكم مفسر وظاهر ونص لان
النص ما ازداد وضوحا على الظاهر باسان الكلام لاجله والمفسر ما ازداد وضوحا على النص بزياده انقطاع
التخصيص والتاويل عنه والمحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بانقطاع النسخ والتبديل عنه فاذا عارض النص
الظاهر قوى عليه بما ازداد على الظاهر به وان عارضه الظاهر به وكذا المفسر اذا عارض النص قوى عليه بما ازداد
عليه وكذا المحكم فاعتبره **ماله** قوله واذا ضئ الخ **اقول** جعل العلامه ضمير قوله واذا ضئ راجعا
الى المراد من اللوط وضمير نفسه راجعا الى اللوط وليس كذلك بل راجع الى المراد من اللفظ ثم انه جعل منع
الاقوام مسابنه بلا اصلاف مع جواز ان يكون انحاء في المراد من اللفظ ثم انه جعل العارض وليس وكون
مدلوله الصلاه **ماله** قوله والمشابه الخ **اقول** جعل العلامه قوله كالمقطعات في اوايل السور
بمعنى الحروف المقطعه ثم جعلها مجازا عن الاسماء اذ قوله كهيعص الف اسم وليس بحرف ومعذ انطول من غير طائل
اذ من الاسماء ايضا مقطعات لعدم التركيب بينها بل كل واحد منها مذكور على حياله بلا تعلق لها بالاخرى
فهى كلمات مقطعات **ماله** قوله كما يدل عليه الخ **اقول** ذكر العلامه في هذا المقام من
نقل كلام الناس والايراد عليه ما يعلم من مطالعه كتابه ثم قال والحق ان ثبت بالدليل القاطع سقوط من
الامور الا انه لا يرجى درك الكيفيه فنكون من المسلمين وحاصله ان الاصل ان اللفظ يراد به ما وضع له فاذا تعذر
حمله على ما وضع له يحمل على المعنى المجازى ومعنى تعذر حمله على المعنى الحقيقى لعدم وجوب كون اليد والوجه و
نحوهما مطلقا اجساما وانما الواجب كونها في الاجسام اجساما واذ لم تعذر حملها على المعنى الحقيقى
لم يجز حملها على المعنى المجازى فيعتقد حقيتها لكن لما لم يوقف كيفيتها ولم تر في الحروف ايضا صارت
متشابهه باعتبارها وكذا المقطعات جاز حملها على معانيها وهى الحروف ويتعذر معرفه ما يراد من الحروف

لانقضى بعذر حملها على فاقهم **ماله** وحكم الحق الطلب الخ **اقول** استدل المحقق
على ان المشابه حكم الوقف وعلى ان الوقف على الاسم واجب بدليلين احدهما لراجحيه المذهب
والاخر لرجوحه مذهب الخصم وان كان احدهما مستلزما للاخرى واورد العلامه على كل منهما اعتراضا
اما على الاول فبانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وقال انا لا نحن
على الراسخين في الريبه والجواب عنه ان الناس فريقان جهال وعلماء والجهال ليس لهم حظ
مما فيه خفاء والعلماء انقسموا فريقين الراسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم ومن دونهم وهم الذين في
قلوبهم زيغ ولا واسطه بينهما فاذا بين حال الذين في قلوبهم زيغ بان علم المتشابهات اتباعا
الفتنه علم حال الراسخين بعدم الاتباع والوقف على انها ظنهم منها وعلى انهم حظوا نصيب
منها ام فوض قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا جوابا عن هذا السؤال لانا نقول حتى يكون
قرينه لقوله يقال والذين في قلوبهم زيغ فيكون التقدير ان يقال واما الراسخون في العلم واما على ان يكون
فان الجمله الفعليه صالحه للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا، وبان يقولون يحتمل ان
يكون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس والجواب عن الاول ان قول امنا
به كل من عند ربنا يصلح ان يكون قول من لا يعلم تاويل المتشابهات بل هو الاولى بهم دون العالمين
بها وبها اذ الاولى بهم ان يقولوا ما ويلها كذا وكذا بعد الايمان دون ان يقولوا كل من عند ربنا
اى سواء علمناه او لم نعلمه واذا كان كذلك فلا بد من تقدير والراسخون بعد قوله يقال في العلم
حتى يكون التقدير يقال لا يعلم تاويله الا الله وغير الله تكا والراسخون في العلم والراسخون يقولون امنا فتثبت
الاحتياج الى اعتبار حذف المبتدا، وضمير يقولون للاتكل على هذا الجواز رجوعه الى الذين هم
غير الله وغير الراسخين وايضا قوله تكا يقولون امنا بالنسبه الى قوله تكا ولا يعلم تاويله الا الله يدل على كمال الاتصال
وكمال الانفصال متوسط امنا الاتصال فلكون قول الراسخين امنا به كل من عند ربنا انما هو من اوصاف
المشابه وبيان انه كيف يكون تكا ولا يعلم تاويله الا الله ولان علم الله تكا بتاويله انما هو الداعى الى قول الراسخين
امنا به كل من عند ربنا اذ لو لم يكن كذلك تاويل اصلا لم تكن من عند الله تكا لعدم جواز خطاب الله تعالى
بما ليس له معنى اصلا واما الانفصال فلان قوله تكا لا يعلم تاويله الا الله بيان الكاك غير الله والراسخين
في العلم ويقولون بيان كمال الراسخين وايضا الاول حاله عند سببه والثاني حاله وجوديه فعلم ان متوسط

بين كمال الاتصال وكمال الانفصال فلولا انه خبر لمبتدإ محذوف كان العاطف فيه مذكورا وعلى الثاني تقولون
لو كان حالا من المعطوف وهو الراسخون صار تقديره مع هذا القول شريطا لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم
ان اعسر الاستثناء بكلما مابالي بعد النفي وعلمهم وعلم الله ان اعسر انه يقتضي اثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه
للمستثنى لان الاحوال شروط وفسد المعنى على التقديرين ظاهر ويمكن ان يستدل على المطلوب بطريقة
اخرى وهي ان المتشابه المذكور في الآية اما ان يكون المتشابه المصطلح الذي هو من حقيقتهم ولا وعلى الاول
يلزم الخصم الوقف على الا الله لان المتشابه ما لا يرجى درك كيف تعالى ان الراسخين في العلم يعلم تاويله
حتى يوقف على قولهم والراسخون في العلم وان لم يكن المصطلح بل المراد ما فيه خفاء فكيف يحكم بان
لا يعلم الا الله والراسخون في العلم فان الحكمي قد يعلم غير الراسخ المتوسط في العلم يعلم ان المراد به المصطلح
الذي لا يعلمه الا الله وطريقه اخرى وهي ان المجمل دون المتشابه في الخفاء ولا يمكن درك الابيان من
المجمل وكيف يجوز ان يعلمه الراسخون في العلم بغير بيان حتى لا يرجى البيان وهو فوق المجمل في الخفاء
وبطريقة اخرى وهي ان الله تعالى قال منه ايات محكمات هن ام الكتاب فجعل الايات المحكمات اما للناسخ
التي هي الاحكام ولا شك ان الام ما تكون الاواضح فالمحكمات هي الام فلو كان المتشابهات معلومة للراسخين
كانت هي اما ايضا فلا تكون واضحة فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحكمات اما لبعض الاحكام والمتشابهات
للبعض الآخر قلت لقوله تعالى ام الكتاب حيث جعل المحكمات ام الكتاب وهو واحد ولا يحتمل ان يكون
له الا كان لكل جميع احكامه متبعين ان يكون مستنبطا من المحكمات فان قلت كثير من الاحكام ثبت بالظاهر
والنص والمفسر والخبر والمشكل والمجمل المبين فكيف يصح ان تضيفها بالمحكمات قلت ليس المراد بها المصطلح
بل ما سوى المتشابه او المراد بها المصطلح وسوى الاحكام بما سواها ايضا لانها في كون المحكمات هي الام
لكونها اصل الجميع ويوقف ثبوت الاحكام بغيرها ايها لا تعارض في الجواب جميع ما سوى المتشابهات من
القرآن الآن محكمات لعدم جواز النسخ والتبديل لان المتشابهات انما الآن لا يجوز لها النسخ و
التبديل ولئن اعسر الظهور انما تلزمه جواز التخصيص والتاويل فان لم يحتمل النسخ والتبديل وعدم سياق
الكلام لاجله حتى اعتبر في المحكم ان يكون المراد ظاهرا او الكلام لاجله مسوقا والتخصيص والتاويل عليه غير
جائز ونسخه وتبديله غير ممكن فان قلت فاي فرق بين الراسخ في العلم وغيره في المتشابه حتى ليس
لكل منهما حظ منها سوى ان تقول آمنا به كل من عند ربنا قلت الفرق ان غير الراسخ في العلم لا يعلمها

ولكن لا يعلم انه لا يعلمه الا الله والراسخ في العلم يعلم انه لا يعلمه الا الله وغاية العلم ان يعلم الرجل ما يعلم على انه
علمه وما لا يعلم انه لا يعلمه ح وهلم فكما ابيل الى اول العلامة بعد ما ذكر مراد
المصنف اعرض عليه بقوله فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويله من غيرهم من احد وهذا
كالاجماع على عدم وجوب الوقف في المتشابه ثم قال اجيب بان الوقف مذهب السلف
الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى الكلام في المتشابه
ابطالا لاقاويلهم وسائر افسادهم وتاويلهم ثم قال وفيه نظر لان ذلك في القرن الاول والثاني
بعد ما دون المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم
يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله والجواب عنه ان علم الصحابة اولا بعين تاويلها
على ان المراد بها هذا التاويل قطعا ممنوع وعلمهم تاويله ما يجوز ان يكون المراد بها هذا التاويل
لو افضى الى نسخ وعدم محافظة قانون فلا يكون علما بتاويله القطعي وهو المنهي والدليل على ذلك
ذكرهم في المقطعات اقوالا فلو كان على سبيل القطع لم يجز لواحد منهم ان يقول يجوز ان يكون
المراد به هذا ويجوز ان يكون ذاك واشار العلامة الى هذا بقوله وقد يقال الى آخره ولكنه قال ويمكن
ان يدفع هذا النزاع بالفرق وليس بشيء لان هذا كلام السلف لا غير ومن قال انه يعلم الراسخون
في العلم المتشابه يدعي انه يعلم المراد منه فكيف يرفع هذا النزاع ثم قال واعلم ان هذا الاخص المتشابه
بل من هذا الفصل اكثر القرآن لانه بحر لا يعض عجائبه ولا تنتهي غرائبه فان للبشر الغوص على لآليه
والاحاطة بكنه ما فيه هيهات كونه لانهم منه بمعزل محض المتشابه ولا يعلم الجميع ولئن كان لانهم جميع ما
في الجمع ح وهلم مثله الى اول اخذ العلامة على المصنف في قوله مثله وقال ربما
هذا البحث بالمثل ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ عند القطع اي قد يفيد
او لا يدعي القائل بالقطعية الكلية بل الامر بالعكس لان كون ما قاله العلامة اشبه انما يتاتى لو ذكر
او كلام العموم ثم اورد اعتراضا عليه وعيب ذكر او لا مذهب القائل بعدم القطعية ثم رده كان
الانسب بالمثل على ان الاعتراض يسمى سؤالا اذ هو في الحقيقة سؤال الدليل والعلامة من العلل
وبهذا جاز تسميته مثله انصافا منه انه اعترض على قول المصنف واما العلامات فلان مساقها على الاستقراء
يعلم ولا يخفى انه لا يغني لانشاد عدم المجاز او عدم العارض العقلي على الاستقراء والجواب عنه

ان عدم المجاز موقوف عليه لانه يجب ان يعلم اولا ان معناه الحقيقي ما هو وانه هل يعذر اراد به
اولا حتى يعلم عدم المجاز وذا لا يمكن الا بمعرفة عدم الاشتراك الموقوف على الاستقراء وكذا عدم
المعارض العقلي موقوف على موقف المعنى المراد من اللفظ الموقوم على عدم الاشتراك الموقوف
عليه على الاستقراء وقد دفع هذا عليه ولئن كان ما لا يخفى قال قوله وقد اورد وان قال الخ
اقول اعرض العلامة على كلام المصنف باعتراضين احدهما منع ان هذا التقديم الذي ذكره في المثال تقديم
قادح قطعية المراد وبيانهما ان التقديم والتاخير معنى واحد لا تصور لافتراقهما وعدهما شرط
واحد فوسط المصنف بينهما كلاما لا يتبين على ما ينبغي والجواب عن الاول ان المثال لوقوع التقديم لا
للتقديم القادح ووقوعه انما هو قادح فيما لا يعلم فيه التقديم وعن الثاني ان المصنف لما التزم توسط بينهما
كلاما وانه لا يتم انه لا تصور لافتراقهما كان تقديم شيء على شيء انما يلزمه ما خير الشيء الثاني عن الاول
بل هو ما فيه فعلم ان التقديم انما يكون بدون التاخير وكذا التاخير لا كلاهما بالنسبة الى لفظ واحد وفي المثال
التقديم لا يتبر والنحوي والتاخير للذين ظنوا ان المراد بالتقديم تقديم ما حقه التاخير لا مطلقا وبالتاخير
تاخير ما حقه التقديم لا مطلقا قال قوله الى آخره اقول العلامة حمل كلام المصنف
على ان انكار كون شيء من التركيبات موجبا للقطع يستلزم لعدم القطع بخبر وجوب صلاة الجمعة
من كسر من اوكل احد من التركيبات لاحد القطع فعاب وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كل واحد
حرطنا لا ما في افاده المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اتفاقهم
على الكذب وليس بمحل صحيح بل مراده ان كون كسر من التركيبات سببا للقطع معلوم لنا بالتواتر
بان كل من سمعه حمله على معنى واحد من غير تكبر من احد فعلمنا ان الله تكلم بشيء علوم محمول على المعنى
الواحد المراد فهم المعروف عند كل من هو من اهل هذا اللسان فما ادعى انه لا يفيد القطع يكون
منكرا لجميع المتواترات كوجوب صلاة الظهر ليس وارد على العلامة حيث حمله على غير محمل وليس كلامنا
ان مراد المصنف ما ذكر فلا نسلم انا منعنا تواطئهم على الكذب بحمل تلك التركيبات الغير المفيدة لمعنى
نفسها مفيدة لمعنى بل تواطئهم على معنى واحد بسبب ما ذكرناه ان يكون تواطئهم على الامر المحتمل
ويجوز ان يكون مراد البعض بعض ومراد البعض بعض آخر فلا تواطؤ على شيء بل اثر التواطؤ في
امتناع الكذب هو في جعل التركيب في معنى واحد يقينا بمعنى ان نسبة التركيب بعضها بعض الى كل واحد

هذا المعنى هل هو مطابق للواقع او لا ثم انه يروا يجمع لا تواطئهم تواطؤهم على الكذب يحصل العلم بصدقه
فافهم قال قوله القسم الرابع الخ اقول ذكر العلامة وجه ضبط الاستدلالات
الاربع على ما ذكره القوم ثم على ما ذكره المصنف وبعد ذلك قال ثم بينهما ايحاث وحاصل الاول منها
ان كلام المصنف يستلزم جواز ان يكون نفس الموضوع له غير مسبوق له الكلام وفي كلام بعض الاصوليين
ان معنى المسبوق له منها ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في انه الكلام
او غير اصلي بان يقصد باللفظ افاده هذا المعنى لكن لغرض اتم معنى آخر كالباحث الكلام فيها حتى
لو انفرد صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسبوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى وتصور العلامة
في هذا الكلام خلافا لكلام المصنف في موضعين احدهما ان الثابت بعبارة النص لا يجب ان يكون كل
المقصود وبالتبعية للثابت بعبارة النص لا يجوز ان يكون اللازم المتساوي وليس كما زعم اما الاول
فلان كون بعض المقصود بالكلام بعض المقصود في الواقع لا يوجب كون بعض المقصود بالكلام
فاذا اعتبر قولهم اصل الله البيع وصح نعلم منه حل البيع بعبارة النص وكذا من قولهم وحرم الربوا تحريم
الربوا بعبارة النص واما اذا اعتبر الجميع فنعلم بعبارة النص التفرقة وبانضمام نحليل البيع وتحريم
الربوا والا تم ان عند اعتبار الجميع منهم تحليل البيع بعبارة النص حتى يكون بعض المقصود بالكلام
واما الثاني فلان قول بعض الاصوليين بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى المراد
بالمعنى فهم ليس المعنى الموضوع له والمعنى المسوق للاصل الكلام ولا يلزم ح ان يكون الثابت ببيان
النص المعنى الموضوع له والبحث ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع ولا الفرع ولا
لازما فدلالة اللفظ عليه وكونه به ممنوع والجواب عنه ان الملزوم الذهني لا بد من اعتباره
في الجميع وكونه قد بان لا يكون لازما انما المراد من الملزوم الخارجي لا الذهني والبحث الثالث ليس
الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون سببا على علم في معنى النظم لا يفهمها كثير من العام من في اللغة
ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحدود واللواط وغير ذلك
مما لا يحصى والجواب عنه منع ان من استبهم عليه ما يفهم بالفهم من العام من بها ومنع كون الثابت
ح بالدلالة النص والبحث الرابع ان الحكم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من
هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد واستدل عليه بتحقق اقل مدة الحمل

على كثير من الصحابة والجواب عنه ان مراد المص ان ما لا تكون دلالة اللفظ على الموضوع له اوجزوه اولازمه
المتأخر سقط الكلام اولم يسبق ولا على لازمه المتقدم المجاور اليه ولا على العلة في الحكم المفهومة باللغة
فليس للفظ عليه دلالة اصلا وان فهمها البعض دون البعض لكانت تفهم العلامة حتى يلزم اشتراط فهم
الجميع في الدلالة اللفظية مطلقا واذا تامل فطن فيما ذكرنا عرف ان قوله وتحقق ذلك الخ ليس بمحقق
وههنا اقل من ثلثين شهرا الحمل على بعض الصحابة ليس لانهم ما فهموا من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا كلا
وبعضا ولا زمانا معينا او مبهما او لم يعلم قولهم تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين كذلك
بل لعلمهم بمجموعهما وان الزمن الزائد الحولين من ثلثين شهرا لا يبقى ستة اشهر وهذا امر يتعلق بالفعل والحساب
لا بالنظر قال قوله للفقراء المهاجرين قوله الخ لما بين العلامة ههنا المقام اعترض
عليه بان الفقراء ليس صفة بل استيناف كانه قيل ان سئل عن المؤمنين سبيل الواجب بانه
الاصل الصفة وبعض الآية فلا تسئل عن المؤمنين انفسهم لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال
اليهم مجاز وقطع النظر عن الاصل الصفة ما كنت لرادها بذلك قوله سبحانه الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم ثم قال وفيه بحث وحاصله ان اضافة الديار والاموال اليهم صح اعتبار الحكم كان ضعفه لانها حين
الاخراج كان ملكا لهم والجواب عنه منع كونها حين اخرجوا كان ملكا لهم للزم الكفار ملكوها بالاخراج اي بان
اخرجوا وهم كانوا ما لكين لها قبل ان اخرجوا لانهم حين تم الاخراج فيه لا حين ابتدا الاخراج
اوسع في الاخراج على تقدير التسليم فهي حين اباحات الفقراء ليست ملكا لهم وبهذا القدر كاف لصلاحية
مثلا كون اول ملكهم عما خلفوا في دار الحرب بانا بالاشارة وان كان ملك الديار والاموال لهم ضعيفة عند
الاخراج على ان قوله الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لتاكيد كونهم فقراء فيجب ان يكون من متعلقات
النصر وقد قال ثم العبرة هو الحكم الذي جعل اللفظ متعلقا به وعند اعتبار الفقر فاضافة الديار
والاموال اليهم مجازية قال الثابت بالاشارة منها من اي قسم من الاقسام الستة اي هل هو من اقسام
الموضوع له او جزؤه اولازمه المتاخر فاجاب بان المص جعله من قبيل جزؤ الموضوع له لان علم ملك
ما خلفوا في دار الحرب جزؤ من علم ملك شئ وهو الفقر ثم قال وفيه نظر لان الثابت بالاشارة
هو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والحال انه جزؤ لعدم ملكهم شئا بل لازم متقدم لانه يجب ان
يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما

سماوا والجواب عنه ان زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ليس الا كونهم بحيث لا يملكونها ولا شك ان
كونهم بحيث لا يملكونها جزؤ من كونهم بحيث لا يملكون شئا اصلا ولا نسلم انه لازم متقدم لانه يلتفى ان
يكون لهم العلة وليس زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب عليه لكونهم فقراء بجواز ان يكون لهم
مال غيره بل كونهم فقراء علة لزوال ملكهم عما كان لهم في دار الحرب على ان الكل ايضا ممنوع
على الجزء فلا يلزم من الوقوف ان لا يكون جزءا وقوله وظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب
ان يكون لازما سماوا الكلام لا فائدة في ذكره اذ ليس فيه رد على احد ولا اثبات للمسلم يذكر ان
الغاية قال قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما الخ قال ذكر العلامة مراد
المص بما قال والحق ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا لسد في وسع العبد بعد ان ليس في المذكور
في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وللاصح هذا الجواز ان مال الطعم ولم يملك او ملك ولم يطعم
واما ان الاطعام ليس في وسع العبد فممنوع بل ان التمليك اي جعل الغير مالكا ليس في وسعه
لتوقفه على القبول من جهة المملك منه كما ان حقيقة الاطعام موقوف عليه كونه طاعما فعلم ان
المسمى بالاطعام من جهة هو الايجاب وبه يخرج عن العهدة قال والحق به اي بالاطعام
التمليك الخ اقول توجيه كونه ملحقا بدار الحرب بدلالة النص ان العلة التي تفهمها اهل
اللغة في اجزاء الاطعام كفاية سد خلة الفقير وهو في التمليك اكثر وقول العلامة اذا جاز دفع بعض
الكفارة فدفع كلها بالطريق يشعر بان به من سكر علة جواز الاطعام وليس كذلك بل الخصم
انما سكر علة اجزائه عن الكفارة لا علة جواز قال قوله فوجب ان يصير العين الخ
اقول ذكر العلامة بعد ما وجه هذا الكلام من كلام القوم في قولهم تتابعوا الصيام الى الليل
ان فيه اشارة الى جواز النية بالنهار ثم رده بقوله لكن للخصم ان يقول امر الله بالصيام بعد الايجاب
وهو امر للركن لا للشرط وبقوله وانما يتم ان لو وجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر
جزء من الليل متصلا بالفجر المامور به مثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا ولا يكون صوما
شرعيا بدون النية وهذا الكلام وان كان غير متعلق بهذا الكلام بل متعلق بهذا العلم ورد على
كلام القوم فسهل في دفعه ان معنى كلام القوم ان الآية دلت على الامر باتمام الصيام بعد الايجاب
وجواز الاكل الى حين الايجاب ولا شك ان حين الايجاب هو من النهار وليس من الليل فجاز وقوع

النية متصلا بالصيام فيه بل هو الاصل وهو المدعى وقوله امر الله بالصيام بعد الانجاء الى آخره
لا تعلق بهذا اولم يدع احد كون النية مخصصة بالنهار وما مر انما هو بل المدعى جوازه فيه على فرض عدم الا
بان الآية تدل على الامر بالصيام بعد الانجاء بل على الامر بايقاع الصيام وهو تقتضي سوم فعله اى
اى فعل بعد الانجاء فتنبه ولا يسلم ان النية اذا وقعت في جزء من النهار يكون جزء من الصيام
بل انه صح لا يكون صوما شرعيا اما اذا وقع في الجزء الاول فظاهر انه لا يقع بلا نية واما اذا وقع في الذي
بعده لانه بوقوع النية في اكثر الاجزاء يقع في الكل ضرورة عدم البحث في الصوم صحة وفسادا فيكون الكل
بنية كما اذا وقع في الجزء الاول حيث يسري الى الجميع وان لم تقع فيه النية فان فلت بينهما فرق
فان الجزء الاول من الصوم بلا شئ مضى الوقت فكيف يلحقه النية التي بعده قلت هذا معارض بان النية
بلا شئ فكيف يلحق ما لم يات بعد والى ليس الشرع يعتبرها ما فعال آخر الصوم وكذلك يعتبر الجزء الاول
باقبال وصول النية اليه ما لم يقع اكثر الاجزاء بلا نية قال المصنف وكالكفارة الخ اقول
العلامة كانه ذهل عن سائر الامثلة فمثل به بالمتابعين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون فوق دريا
كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظيرا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة وقد سبق كون
الثابت بدلالة النص بشرط فيها ان يكون المعنى الذي هو علة في الاصل مفهوما لمن يعرف اللغة فلا يحتاج بعد
معرفته الى نظر وكسب سوى ان يتامل ان هذا المعنى هل هو ثابت في الفرع على ما هو عليه او اضعف منه
ثم قال الا اني ارد عليه ان كان في مع علو طبقته في اللغة لم يفهم من الكفارة لاصل الجناية على الصوم بل فهم
انها لاجل افساد الصوم بالجماع الحرام وهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها فاسد بمجرد دخول
العين في جوفها فنقول لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المسوية بينهما بل الجناية بالوقاع ومن يختصه
بالرجل وهذا سكت الشيخ عليه السلام عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي واكتفى
عنه بالاحكام ان الشافعي لم يفهم ذلك بل زاد عليه اجتهاده يخصصها بفعل الرجل ونحن نقول فعل الرجل
ونحن نقول فعل الرجل ليس له اثر في كون الفعل جناية على الصوم فيشترك فيه فعل الرجل والمراة
وبهذا تعلم الجواب عن البحث الثالث الذي اورده العلامة في التقسيم الرابع واما قوله ان صومها
فاسد بمجرد دخول العين في جوفها فمعارض بفساد صوم الرجل بمجرد دخول عينه في جوف المراة ان اراد
ما دخل من الرجل في المراة عند الوقاع وان اراد عينا آخر فهذا لا يوجب الكفارة لعدم كونه جنا

كما ذكرنا ص

كما لم اذا دخل في جوف الرجل وذا الاسافي وجوب الكفارة عليها بالوقاع لكامل الجناية وقوله
بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع الحرام يدل على وجوب الكفارة عليها لاشتراكهما في البطل
فيه قال اقول قوله بل اول الخ اقول العلامة ذكر سبعة اعتراضات اربعة على سبيل
المعارضة ثم اجاب عن كل منها الاول ان الجناية في الوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية
بالاكل لتعلقه بالمال واجاب عنه بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى
يوزع على ما مر وجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنا ناسيا لا يجب لعدم الاثم وكذا يجب
في الاكل لهذا الفساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعام غيره عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا
لم يجب وهذا الكلام ظاهر مع شعر بانه توهم اختصاص الكفارة بالزنا ولكنه ليس كذلك
وانما مراده السابق مع المعترض انه لو كان كما تصورت من كون الجناية متعلقة بالآدمي كان باتلاف
منافع البضع وذلك انما يتصور في الزنا الى آخر كلامه قال قوله فان المعنى الذي يفهم
منه الخ اقول المقال السابق على هذا المنوال كان الخصم فهم بعد ان عرف المعنى المفهوم لعامة اللغة
هو علة للحكم لم يعتبره علة واستخرج علة اخرى باجتهاده فنحن اصحابنا ما بل لك ذكره وهذا
المقال اكثر في اصحابنا عافهم علته بالفهم والوجدان ثم لم يكتف بذلك لما ظهر له ان ذلك
غير كاف في العلية وبهذا علم ان قول العلامة وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى
هو السبب لوجوب الحد قال قوله لان ولد الزنا ما لك صحيحا الخ اقول توهم العلامة
ان قول المصنف لان فيه اكل الشر وفيه افساد الفراش وثبت الفرق بينه وبين البيئة السبب
حتى ان وجد الجمع في كل زنا وليس كذلك بل مراده ان الزنى مع من لا زوج لها فيه اكل
الشر ومع من لها زوج فيه الخصال الثلاثة ايضا ولذلك اعترض فقال فان قيل الحد واجب بزنا
الخصي والزنا بالعجوز والعقيم الى لا زوج لها فاجاب بقوله فلنا المراد بحق ذلك في جنس الزنا
والآن نكلك الآن والجواب الحق عن سؤال ان الزنا انما يتحقق بالتقاء الحاتنين والخصي ينزل ويمكن
ان يخلق منه وكذا العجوز يمكن ان تلد والعقيم قد تزول وبالجملة من الممتنع امكان الولادة كالزنا
وقاع غير الخصي والوقاع بالآيسة والولادة لا توجب الولادة النسبية بل يبقى الامكان قال
قلت والتحقيق بالحرمة ان قول المصنف اولا وما علل الخصم ان حرمة اللواطة فوق حرمة الزنا للزوم حرمة اللواطة

لا نزول ابدا شعرا بان حرمه الزنا نزول بالنكاح ثم قوله ما سا جوابا عنه ان الرجح بالحرمه غير نافع
كالبول اى سببه لا يوجب الحد وان كان فى الحرمه فوق الخمر فجواز انتفاع حرمه بالتحلل مشعرا
بسلم ان الزنا ينفع حرمته ودعوى ان الخمر ينفع حرمته بالتحلل على تقدير التسليم والا
فالنكاح ليس بمحلل للزنا والتحلل ليس نافع لحرمه الخمر بل الحلال بالنكاح وطى الرجل
حليلته وبالتحلل استعمال الحل لا الخمر قال قوله لا تقود الا بالسيف اقول
المفهوم من كلام المص ان ابا حنيفه لم يجعل المغلظ الذى يوجب القود جرحا ببعض الجسم ظاهرا وباطنا
لوروده على الزوج الحيوان الذى هو قوام البدن فالاسب عنده انما هو المعنى الثانى وهو انه
لا تقود الا بسبب يقتل بالسيف وهما يقولان انه جعلا موجب القود الضرب بما لا يطيقه البدن
فالاسب عندهما المعنى الاول والعلامه صرح بانه على المعنى الثانى وهو انه لا قصاص الا بسبب القتل
بالسيف بمثبت القصاص بالعمل بالمقتل بطريق الدلالة وكذا المص حيث قال وكوجوب
القصاص بالمقتل عندهما وبوجه كلا منهما لنا المعنى الاول لامانى ما ذهبا اليه والمعنى الثانى يعضد
بطريق الدلالة ولم يعرضا للجواب لهما من جهة ابى حنيفه بان قوله عليه السلام لا قود الا
بالسيف انما كان فى موضع لا قود الا بسبب يقتل بالسيف فكيف يجوز عارض اللغة القصاص
بدون القتل بالسيف تاركا لمعنى نفى الجنس المستفاد من قوله عليه السلام لا قود فان قال احد
من جهتهما المراد نفى الكمال قلت فكيف يحتج به ما ليس بسلم من كل وجه ولعل المص تمسك
بكل واحد مما على فهم من هو بصدد مطالعة كتابه واما العلامة فاكتفى فى ذلك بقوله ولا يخفى ان
كون الموجب هو هذا المعنى مما تنكره كل من يعرف اللغة قال قوله فيجب ان
يكون سببها الى آخره اقول قد وقع فى كلام المص والعلامة ما تشعر بان الكفارة
محاة وقد يقرر انها ساقطة لا محاة قلت ذلك من قبل المحاة مع الخصم اى على تقدير
انها محاة فهى مجازية للصغائر لا للكبائر فان قلت فالام يدل على انها محاة وهو منتف
اى الحسنات يذهبن السيئات كما قوله عليه السلام اتبع الحسنة السيئة تمحها قلت الحسنات للاطلاق فيها
تصرف الى الكامل والكامل منها ما وقع حسنة له تعالى من غير ان يكون حد آلة لسيئة او منع
الايجاب ازالة الاثم لان اصل السيئة بعد وقوعها لا يمكن ازالتها هى لفات مسموع بالمحاة

ازنا وهو الاثم او الحسنات المراد بها الحقيقة اى من الحقيقة بسبب تلك الحقيقة وح لا استدلال بالعموم
وقوله وهى تحو الصغائر لا الكبائر استدل على ما فهم من ظاهره العلامة وهو انه لا تحو الكبائر العبادة
بقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر
وليس بالاستدلال صحيح لان المعلق بالشرط يجب ان يوجد بوجوده ولا يجب ان يعدم بعدمه
واذا عرفت هذا عرفت ما فى سؤاله وجواب الآبى على هذا البحث من الرد والقبول وان مراد المص
بقوله وهى تحو الصغائر لا الكبائر هى الوجوب لا فى الجواز قال قوله فان قيل الخ اقول
يمكن ان يجاب عن السؤال الثانى بجواب آخر وهو الفرق بين الصورتين بان كفارة العمل ولو كانت
دائرة بين العبادة والعقوبة لكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة لكن معنى العقوبة فيها اغلب
لكون سببها فيه معنى الحظر اغلب لما فيه من هتك حرمة شهر رمضان الذى يجب فى الصوم
الاول لان الشهد الدائرة فيها انما هى للاباحة والعلم بجانب الحظر فسمت بها ما فيه العلة للعقوبة
واما الصوم الدائر فالشهد فيها بجانب الحظر اذ المقتول كافر حربى مباح الدم فمنع فيه
معارضة الاسباب فلم يثبت بها الكفارة اذ هى العبادة فيه معلومة فان قلت يكفى فى
الاستدلال بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وجوه الحسنة صفة بالنسبة الى جهة السيئة
قلت الحسنة بعشر امثالها والسيئة بمثلها معوض فيذهبان لذلك قال قوله والباب
يدل له النص الخ اقول اورد العلامة فى تعارض البابين بالعام والباب بالاشارة
للمال حديث انهن ناقصات العقل والدين ثم اعترض عليه بانه لا يعارضه حديث من روى انه
قال اكثر الحيض سبعة ايام واكثر عشرة ايام لان الشطر لا يلزم ان يكون النصف بل يراد به البعض
وهو اعم وان اكثر اعمار الامة السودان وربما صبى وربما ابن الحيض غالبا فصار بعضا وان لم يكن
اكثر مع الحيض غير غريبا واجاب عنه بان اكثر الاعمار ما بين الستين الى السبعين وان ايام
الصبى لا تعتبر لاشتراكها من الرجال والمرأة واكثر ان لا تعارض بينهما اذ جميع النساء يكنى ذوات
حيض حمل عشر بها بالاطلاق فلا بد من اعتبار المجاز فى اطلاق الكل وارادة البعض
فعلى تقدير ان يعين النظر للنصف ايضا لا بد من اعتبار المجاز فى اطلاق الجميع وارادة
البعض وليس احد المجازين باولى من الآخر من حيث هما واكثرية الدال على كون

اكرا كما مضى عن ابام صنج لاعسار المجاز في الشرط وانضا لو اعسر الشرط على ما زعم انه حققه فيه
لزم المجاز في الموضعين احدهما في اهمن ناقصات عقل ودين والثاني بعد احد اهمن سطر عمدا
لا يصلي ولا يصوم فان المراد كل واحدة منهن بالاطلاق ولان نقصان دين البعض لا يقتضي
نقصان دين الكل قال قوله والا عند التعارض الخ اقول مثل العلامة تعارض
الدلالة والاسارة بوجوب الكفارة في العمل العمد العدوان بدلالة دخولها في النص الخطاء مع
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل تعالى جهنم كل جزائه وفيه نظر فان كفارة
كفارة العمل الخطاء كفارة للعمل العمد مما ذكره اهل اللغة اذ كفارة الادنى لا يلزم ان يكون كفارة
للاعلى سواء حصلت الكفارة بشارع او محاوة فهي غير ما به بدلالة النص وانما مواصها ابطاله
اصحاب ابو حنيفة مما ذكر آنفا قال قوله وكم فصلت يقع الخ اقول قال العلامة ومعنى
عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على ان
الحدود تثبت بخبر الواحد ولم يقع من الشبهتين وقد قال عليه السلام ادرأوا الحدود بالشبهات
والفرق بينهما ان الشبهة في القياس اما ثابتة لان العمل ليس بمستقل في درك الذرائع ووضعها
وهذا مما لا شبهة فيه والشبهة في ثبوت الحكم اما ثابتة بعين الشبهة في ذات الشبهة
قال قوله فان فعل الخ اقول ان العلامة بعد ما ذكر توجيه الاعتراض والجواب
قال وفيه نظر لان المصدر مما للتاكيد والتاكيد يقوم مقام الاول من غير زيادة فهو انضا لا افاد
الاعلى المماثلة وهذا صريحا بانه لا يبنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وانضا ذكر في الجامع انه
لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر
وهو نكرة في سياق النفي يعم فيحصل التخصيص والجواب عنه ان الكلام نكرة فلو كان معناه
الماهية لم تكن نكرة لما علم ان النكرة واحد من الجنس بل اذا عبر عن الماهية قبل الاكل واما
ما نقل عن الجامع فلان مبنى الايمان على العرف وفي العرف ان يقال خرجت من البيت او من
البلاد اذا سافر الرجل وان كان كل يوم يخرج مرات ويدخل فاذا نوى العرف صدق للمر المصدر
نكرة وله عموم فيحصل التخصيص فالكلام انما يرد على من وجه بما ذكر العلامة لا على ما ذكر في الجامع
قال قوله واعلم ان بعض المسائل اقول قد ذكر بامائي بعضها من الكلام واعرضنا

عن بعض مخافة التطويل واعتمادا على صاحب العقل السليم السديد قال قوله وصار كانه
قال الخ اقول زعم العلامة ان المصنف توهم ان على صلة للبيع وليس كذلك بل الحرف الجار
يستعمل بعضها في موضع البعض وليس هذا القدر مما يعاب فيه لمثل المصنف توهم فانه سابع شارع على ان
من لا يبدأ العالم ولا معنى له في البيع الاعظم مما يتعلق به من الرضى او طلب الثمن او غير ذلك ثم قال
والتحقيق ان على حال عن العامل والمال معلق باعتق على تضمين معنى البيع كانه قال اعتق على مني
مني بالف وليس بقوي فان الحال لا بد ان يكون من ذي الحال والمامور بالاعتاق ليس حالا
ان يكون عن الآمر الا بتقدير ان يكون معتقا عن الامر كانه اذا كان حالا عن المفعول يكون العبد
معتقا عن الامر والا ان يكون معناه اعتق عبدك حال كونه علي بالفا اداه مني بالف فانه لم يعهد ان
تقدير المضمر في صلة الاعلى صيغة اسم الفاعل قال قوله والدلالة اقول قال العلامة
وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية انما ثبت باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق
المنطوق بل باعتبار ان نفي فردهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة والجواب عنه ان المصنف
انما ذكر جوابا عن ان يقال اذا لم تكن للاكل عاما ينبغي ان لا تحنث لكل اكل وكون عموم
النكرة المنفية باعتبار ان نفي فردهم فاذا يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة لا نضره لانه
لا يقتضي ان يكون المصدر الذي في ضمن الفعل نكرة قال قوله فان فعل الخ اقول
قال العلامة هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت
واحد اولا وهذا يحمل عليه عند عدم النية قلت ما ذكره مؤيد لكلام المصنف حيث
منه عند الاطلاق المعنى الظاهر لنفسه ولا يحمل على الكامل الا بالنية قال قوله ولذلك قلنا
اقول ان العلامة يوهم ان افراد الطلاق الثلثة من المطلقات الثلث وليس
كذلك بل من المطلقة والطالقان والثلث صرح بذلك حيث قال واذا صرح بالمصدر فيما انت
طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت به الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما كنته من الافراد وهو الثلث وقال بنا على ذلك التوهم
وهذا الاتي ابتناء على عدم عموم المقتضى انضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت
بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما كنته من الافراد وهذا الاتي انكوارا عني صحة نية الثلث

لانه يخص للطلاق الى بعض افراده وحث للعموم له لا يجوز التخصيص واما الجواب عما اورد على المص
فان العام يوجب العمل بمعناه على ما ذكر وحث لا يجب العمل بعمومه لا يجوز تخصيصه اذ لا يجوز
العمل بعمومه فيما يجب فالوجوب والجواز في هذه المادة سلازمان ولكن هذه النكتة في ذكر مثل
سعمل في امثال هذه المقامات ان شاء الله تعالى قال قوله فان قيل اقول
اعترض العلامة على الجواب الاول من المعارضة بوجوه الاول انه لا تقصد بهذه الصيغ الحكم
بنسبة خارجية حتى لا تعت الادلة على سع كذب غير الصيغ الذي تقع به ولا صيغ للانشاء الا هذا والجواب
عنه انه لا شك في ان هذه الالفاظ للاخبار لغة وانما صارت انشاء في الشرع برعاية بعض الاخبار
بمعنى انه جعل كانه وقع منه التطليق ثم اخبر عنه للدلالة على سوته في الحال فلرعاية هذا المعنى
صار وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء تصحيحا للكلام والا كان هذا الكلام كذبا وكوم لا تدل
على فعل آخر غير هذا الفعل لا ينافي كونها بطريق الاقتضاء والشاهد لا توجد فيها خاصة
الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب المقطوع بتخطئة من حكم عليه باحدهما والجواب عنه
علم من الاول حيث ظهر ان الشرع جعله انشاء لكن لا ابتداء بل ليوجه بمعنى الاخبار وحث لا يعتبر
في الشرع جرا لم يسق فيه احتمال الصدق والكذب والثالث ان لفظ طلقت لو كان
اخبارا لكان ماضيا فلم يسق احتمال التعلق اصلا لانه توقف امر على امر والجواب معلوم
مما من والثاني ان كل احد يوقع فيما اذا قال للرجعية انت طالق بمن ما اذا قصد انشاء الطلاق
كان وبين ما اذا اراد الاخبار من الطلاق السابق وجوابه ان هذا ممنوع بل لن يعرف لم يعرف
الا بالقرائن الحالية عن هذا الكلام وعلى تقدير التسليم فلا انافي كون هذا اللفظ اذا دخل على
الانشاء فلبست دلالته لان الشرع وضعه له ابتداء بل انما جعله دالا على الانشاء تصحيحا للاخبار
وقد ذكرنا معنى ما في قوله وبالجملة كون هذه الصيغ من قبل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المص
عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء موقوف على كونه
الصيغة حقيقة في وضع اللغة وموكد لكنه ذكر الجواب الثاني وقال قال بعض المص وهذا الوجه
مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية لان صاحب الهداية
انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطلاق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم

فقال ذكر الطلق ذكر للطلاق الذي هو صفة للمراة لا الطلاق الذي تطليق وقال هذه عبارته
ثم قال ولا يخفى انه لا يريد على ما ذكرا ولا ان الطلاق البائن قبل الزوج يابت بطريق الاقتضاء
فلا يصح نية الثلث فيه فلما اما وروده على صاحب الهداية فظاهر لان ذكر الطلاق اذا كان
ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقتك ذكرا للتطليق لغة فلزم صاحب الهداية حيث تشبث في المثل
الاول بكون المصدر المذكور صفة للمراة وانه لا يصح فيه نية الثلث وسولا يأتي في هذا المثل واما قوله
ولا يخفى الى آخره فان اراد ان هذا الوجه ايضا مثبت لهذا المدعى فهو المطلوب وان اراد ان هذا الوجه
بعينه هو الوجه الاول فليس كذلك اذ بناء الوجه الاول على كون هذا الكلام انشاء شرعا ولكن
برعاية بعض الاخصار فيه وبناء هذا الوجه على دلالة اللفظ على صفة المراة وثبوت صفة الرجل اقتضاء
وكونه دافعا للمعارضة ظاهر مما تقدم وقد عرفت جوابه مما اورده العلامة ثم ذكر العلامة ما اورده المص
من البعض على صاحب الهداية بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق حيث يصح فيه الثلث ومن الجواب
عنه بانه لما نوى بعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب فقال ولا يخفى بعد
تلك الكلام محمل والنية مخصصة للاحتمال فلا اعتبار بما بعد لان الاصل في كلام العقلاء
الصحيح ثم قال على ان ما ذكر انت طالق بائن ذات وقع عليك التطليق لمثل هذا بعيد
من ذكي فيصح به الثلث قلت نعم ولكن عند ذلك يكون التطليق بائنا بطريق الاقتضاء
لا بالعبارة وفي هذه الصورة يكون بائنا بالعبارة اذ الطلاق قد يكون بمعنى التطليق وفي كلامه
تعرض عليه صحة وفسادا اذا حققت ما ذكرناه فتامل قال قوله لانه لا تصور الخ اقول
قال العلامة هذا يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى ان الخفيفة لانه المتيقن والجواب عنه
ان الكنايات لا يبنت الا بالنية فكيف تتعين الخفيفة بلا نية ومداكرة الطلاق انما نه حكما قال
مولسر وما حاصل الخ اقول البحث الذي ذكره العلامة غير منجه على ما ذكره المص بل موكلام
اجنبي اذ الفرق على ما ذكره ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته
على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى على انا لا نسلم ان لا
تعرض في مثل فانت بائن لاظهار المحذوف وهو غير لان عدم الاظهار يحمل ان الانشاء كان بكلام غير
فعلنا اضرب بعصاك الحجر وان قوله فارسلوا يوسف كان لغير الارسال وغير اباته الى يوسف بل

باسان يوسف نحوه من غير الارسال ويعين بالاظهار انه عليه السلم ضرب فانفجر والتاويل فارسلون اتى يوسف بعد ما ارسلوه فقال يوسف ايها الصديق كلى بالسمن بعد الاصفال بعصراه ف

قوله فصل قسم الشافعية الخ اقول قول العلامة فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر للتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه ليس على ما ينبغى بل الصحيح ان يقول ليس الشرط ان يكون نفى الحكم عن المسكوت عنه مقصودا للاثبات الحكم للمنطوق لابد وان يكون فائدة للكلام وبالجملة كلامه سديد لانه اذا علم ان قصد المتكلم بذا الكم ايضا نفى الحكم عما عداه فلا نظر ما ف قوله والا لزم الكفر والكذب الخ اقول قال العلامة يلزم الكفر والكذب على كل من القولين والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى والجواب عنه ان الكفر اخص من الكذب وفى قولهم محمد رسول الله على تقدير استلزام تخصيص الشئ بالذكر نفى الحكم الثانى له عما عداه يلزم الكفر والكذب اعم فهو ايضا لازم ولا باس بعدم التصريح بلزومه وفى قوله زيد موجود لا يلزم الكفر على ذلك التقدير ايضا لان قائل زيد موجود ولم قصد التخصيص فراده ظاهر التخصيص زيد من بين الافراد المشركة معه فى الانسانية لانى مطلق الشئ او المعلومية فيلزمه الكذب لا الكفر على ان تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفى ما عداه فتقول يلزم فى الاول الكفر لا محالة لزعم الكذب وكذلك قوله يلزم فى الثانى الكذب لا محالة لزوم الكفر ثم انه اعترض على المص بما حاصله انه لم لا يجوز ان يكون المقتضى للتخصيص اعلام ان محمدا رسول الله وان زيدا موجود ولا سبيل اليه سوى قرين الكلامين واجاب عنه بان منع القائل الى جنبها حاصله فى جميع الصور فلا يتحقق مفهوم المخالفة ومنا الجواب ما قدمناه بما ذكره اولا ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص الحكم بالمنطوق فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه وقد حصول الفائدة بعضى ظهورها وممكن ان يورد على كلام المص ان كون غير محمد رسول الله وكون غير زيد موجودا مانعا عن دلالة اللفظ المذكورين على مفهوم المخالفة لانافى صحة الاصل المذكور بجواز تخلف الاصل لمانع وحاصله انهم حصروا الموانع فى الشروط المذكورة ولاجل ذلك ورد ما قاله المص نقضا عليهم ما ف قوله ولاجماع العلماء الخ اقول توجيه الدليل يعلم من كلام المص واجاب العلامة عنه بقوله وقد يجاب عنه بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة

اصلا فلا يكون من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر ودفعه ان شرط مفهوم المخالفة عدمها اما ان يكون عدم مساواة المسكوت عنه المعطوف فى الحكم الثابت للمنطوق لعدم تساويهما فى علة الحكم فلا خلاف ولزم ان لا يثبت لانى صورة فيها الحكم معلل ولم يقل احد من الشافعية به اولا نخصص به بل يكون الشرط عدم التساوى فى الحكم مطلقا وح يلزم مخالفة الاجماع بجواز التعليل مطلقا من غير اشتراط التساوى فى الحكم بالاجماع ثم يقال من جهة اخرى بناء لسلمين على سبيل المعارضة قائلا بمفهوم المخالفة احدهما ان النص ان بالاسم العلم لم يتناول غير المنطوق فى ابى الحكم فلان لا يتناوله فى نفى الحكم اولى وليس موضوعا له وبانهما لئن المؤثر فى اثبات شئ لا يؤثر فى اثبات ضده وقال ورد كلا منهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم فى محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ فى محل واثبات ضده فى محل آخر وعدم تناول النص لغير المنطوق غير المراد والجواب عنه ان دلالة ثبوت الحكم للمنطوق عما عداه عن غير المنطوق خارجة عن الدلالات الثلث وان كانت من اقسام الدلالة الالتزامية فليست ممنوعة للنزاع البحث فى ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفى ما عداه لان نفى الدلالة الالتزامية المسمى بالفهوم العقلى الكائن فى بعض الصور على ان مدعاه الوجوب والجواز لا يفيد على نفى ثبوت الحكم للمنطوق اذا كان مراد المتكلم فلا يجوز ان يراد منه نفى الحكم عن غيره والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ف قوله ومنها الخ اقول وجوب الغسل من الحيض والنفاس قبل انقضاء المدة فلانافى الاستغراق المفهوم من قوله عليه السلام اذا جاء دم الحيض والنفاس فدعى الصلوة لانه يجب الغسل وكل للوطئ اولم يتم كلف الجنابة لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فالعلة هى الجنابة وعلى ان الطهارة منها لا تحصل بالماء بل تحصل بمضى المدة انقضاء الدم لما كان بدلا من الماء عند عدمه لانقطاع عموم الحديث وايضا موجب الحديث ان لا يوجد الغسل الا فى صورة وجود الحيض وكون التيمم خلفا عن الغسل فى صورة وجود الحيض لانافيه ف قوله ومنه تخصيص الشئ الخ اقول ذكر العلامة على جواب المص عن اول دلائل الخصم على ان تخصيص الشئ بالصفة يدل على نفى الحكم عما لا يصدق عليه ذلك الوصف اعم اضافة وهو ان مراده بما ستعلمه الاسلوب الحكيم بطريق كسر ان اهل اللغة فهموا من ان العصر لا يطرفا ستبقى فنزل على مقتضاه وبان الغرض من المثال التنبيه لا اثبات القاعدة الكلية على ان كل صورة خلوت عن قيد اخر ذكر منها اهل اللغة هذا الحكم الذى الحكم عما ليس فيه الوصف وحقوان الاستعمال ليس الا علامة فانه فى التخصيص ولو كان كما ذكروا لكذب اهل اللغة

ولا مكدور بل ستعجون كلامه لعدم تضمنه الفايده وظهر ايضا مما قلنا عدم حصول التنبيه بهذا المثال وكون كل
صور كلا من قايد اخرى مفهم منها اهل اللغه هذا المعنى لا يستغنى كون خصص الشئ بالصفه موجبا لنفى الحكم عما
ليس فيه تلك الصفه لعدم انكار الطارح فيه على المعلم بم ذكر مانى ادلته وقال جوابه ظاهر وسوق الوضع
لا ينبئ عما فهم من القايد بل بالنقل فجعل امثال هذه الدلالة من الوضعيه وليس كذلك بل من فروع الدلالات
العقليه الناشيه من لزوم القليل معنى لزوم الكثير فى الكلام الالفاظ ولا ستقص الالفاظ لم ذكر مانى ادلته وقال
فى آيته وليس هذا امثالا للوضع لا فهم فى القايد بل بالاستقراء عندهم لزوم كل لفظ سواه بعينه
ان يكون مرادا وهذا كذلك وقوله وهذا كذلك ممنوع بكون ان يكون له قايد اخرى سوى نفى الحكم عما ليس فيه
قال قوله وعند ما لا دل الخ اقول نعم العلامه لم نقول المص وعند ما لا دل للزم موجبات التخصيص
لم يحصر فيما ذكر لم نقع جوابا عن استدلاله على مدعاه بكثرة القايد وليس كذا نعم فان عدم انحصار وجوه
التخصص فى شروطهم المذكوره اولا وفى نفى الحكم عما عدا الموصوف بالوصف مع اختصاص بكثرة القايده
بصوره جعل التخصص دالا على نفى الحكم عما عداها بكون لزوم بكون له قايده اخرى غير بكثرة القايده قال
قوله كوما من دابه الخ اقول نقل العلامه عن صاحب الكشاف ان سقى زياده الارض ونظر
بخاصه موزياده التعميم والاحاطه كانه قيل وما من دابه فى جميع الارض السبع وما من طايره قط فى جو السماء
نظر بخاصه الا امم امثالكم محفوظ احوالها غير مهمل امرها وفيل عن صاحب المفتاح ان ذكر بعد ابيات لبيان القصد
من لفظ دابه ولفظ طير انما هو الى الجنس والى نوعى ما يقع لنا سم الجنس شامل لكل نوع من انواعه والوحده
فاذا سيق بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد ثم قال
والمعنى الذى حمل عليه المص من كلام صاحب المفتاح من انه انما ذكر الوصفان ليعلم ان المراد ليس دابه
مخصوصه بعد ان ذكر معلوم قطعا بدون الوصف لان النكره المنفيه لا يتمايع من الاستغراقيه
قطعيه فى العموم والاستغراق لا يحمل التخصص اصلا باجماع اهل العربيه قلت اما كلام صاحب الكشاف
على ما نعلم فمدخول فيه بسبق زياده التعميم بالوصف لان النكره فى سياق النفى تفيده للعموم والاستغراق
ولا يريده التوصيف الا تخصصا ما لو امكن دابه فى غير الارض تشملها قبل الوصف ولم تشملها بعده
واما كلام صاحب المفتاح فالمعنى الذى حمل عليه المص مولى الدابه لا يطلق فى العرف على كل ما يدب فى الارض
بل فى عرف البعض على ما قاب اكوا فرد فى عرف البعض عما الحمار وحده فلو عرف عليه فعلى الفرس والفيل

وكذا الطايره الوف لا يطلق على امثال النحل والذباب والبعوض وان كن يطرن بخلاف جهن بوصف الدابه
بقوله تعالى فى الارض والطاير بقوله تعالى يطير بجناحيه ليعلم ان المراد ليس دابه مخصوصه اى الفرس وصف
او النحل وصف او الحمار وصف وكذا ليس المراد بالطاير العقاب وصف او الصقور وصف بل جمع اصناف
الدابه وجمع اصناف الطاير وحمل العلامه ما ذكر المص على انه حمل كلام صاحب المفتاح على انه انما وصف
بقوله انه لم يرد به فرد واحد من افراد الدابه بعد ما نسب الى المص من حمل كلام صاحب المفتاح على
ذلك المعنى بعيد وابعد من ذلك ما حمله على من ان الوصف لتقرير الجنس والحمل لا يطير بجناحيه ولا
يدب فى الارض مع انه قد اهتدى بعد ذلك الى الامر الحق وهو الاستغراق الشامل لجميع الافراد من
الجنسين وصرح بذلك وبقبل اجماع اهل العربيه له وعدم تغير كلامه الاول بعد الاستدراك الى الحق ابعد
من الجميع وبما ذكرنا من توجيه كلام المص علم وجه كلام المص صاحب الكشاف ايضا فتامل قال
قوله فلم يوجد الخ اقول هذا ما وعد العلامه بقوله على ان ما ذكر المص يصح لئن يجعل دليلا على
مذهبه كما ينبئه ان شاء الله تعالى واعترض عليه بعد توجيهه بوجوه ثلثه الاول منع انهم حصروا موجبات
التخصص فى الاربعه المذكوره وفى نفى الحكم عما عداه ونقل انهم شرطوا ان لا يكون فايده اخرى سوى
نفى الحكم عما عداه والجواب عنه انهم ان حصروا فيما ذكروا فى معدود معين فالحصر باطل وان لم يحصروا فالجزم
بعدم التخصص على نفى الحكم عما عداه بعلة انه لا فايده له سواه ايضا باطل او غاية الامر عدم العلم بفايده
اخرى سواه وعدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم والثانى ان الوصف للكشف او المدح او الذم ليس فى التخصص
بالوصف فى شئ لما عرف فكانه فهم من التخصص بالوصف ذكر الوصف فى الجمله وانما المراد به الوصف الذى
يكون للتخصص اى تقص السيوع وتعليل الاشكال والجواب عنه ان مراد المص ليس ما توهم انه فهمه وانما المراد
به ان المعنى الذى وصف بصفه كالشئ او بالمدح به اوالذم اذا لم يذكر بوصف فهو يعم وخص بالصفه الكاشفه
وبالمدح او الذم نحو المفهوم مثلا اذا قيل الجسم مسخر فالجسم عام يشمل الطويل العريض العميق وغيره بمعنى
انه لو امكن جسم بدون هذا الوصف لكان مسخرا فاذا وصف به تخصص ولغيره بما ذكرنا صفه المدح او الذم
والثالث ان النزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارض القياس فلا سوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاقوى بل يكفى
الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التامل والتفحص والجواب عنه انا قد علم مرارا
ان المفهوم ليس محلا للقياس لاشتراط عدم المساواة فيه فكيف يصح قوله معارضة القياس والظن بعدم موجب اخر

لا عند القطع عن الحكم عما عدا الوصف بل القطع بالاول عند الظن بالثاني والقطع بالاول غير حاصل وانما قلنا
ان القطع بالاول لا يفيد الا الظن بالثاني لان دلالة ليست بطريق الوضع بل بسبب ان الكلام للابد ان يكون له
فايدة وكون الحكم في صورة الوصف موجودا اضافا فايدة وكون التخصيص بها مفيدا فايدة اخرى وهي علم
الحكم عند عدم الوصف حتى لا فايدة للتخصيص سواه سوى وجود الحكم عند صورة الوصف او ظني اذ لا
يلزم ذلك عقلا بل الاقرب ان يكون كذلك لظهور فايدة التخصيص وكون القطع بالاول غير حاصل ظاهر مما ذكرنا ان عدم
العلم بالفايدة لا يستلزم العلم بعدمها قال قوله ولان اقصى درجاته الخ اقول قال العلامة فيه نظر
لان الكلام ليس بالمفهوم انما تقولون بذلك لو لم نظهر الحكم عليه لغير بعد التفحص والاستقصاء وهو محصل الظن وهو كاف
اذ للقائل بان المفهوم قطعي ان يجيب عنه بما سبق لكن فصل هذا فلا نطول قال
قوله مع انه كمثل الخ اقول اعترض عليه العلامة بانه ليس على ما ينبغي وانما حق هذا الكلام لو كان
الغالب ان يكون الغنيمات مؤنات والعادة جارية بذلك وكون النكاح غالبا بالغنيمات المؤنات والعادة
جارية بذلك لا يسوغ ان تقال جرى توصيف الغنمات بالمؤنات مجرى العادة وهذا كلام ظاهر قال
قوله اما ههنا فلانا الخ اقول بين العلامة ما اراده المصنف بكلامه هذا وفيه نظر وهو ان الدعوى وان ثبت
في هذا الوقت لكنه مستدرك لجواز الولادة لا استحالة لان يكون ولدي في هذا الوقت ولا يكون في وقت الولادة في
بكون ام ولدي في وقت الولادة بالضرورة فالولدان الاخيران يكونان ولدي ام ولد لا ولدي الامة والجواب
عنه ان موجبه الولد سبب عند الولادة في حق الاكبر ضرورة ولا عموم له في حق الاخيرين فافهم قال
قوله وارضي كذا الخ اقول جعل العلامة قول الشهود لا يعلم له وارثا في ارض كذا محتملا لان يكون
في ارض كذا صفة للوارث ومحتملا لان يكون متعلقا بلا تعلم وجعل على التقديرين مناسبا للتخصيص
بالصفة فان اراد بهم عند شهادتهم بعدم علمهم بالوارث يحمل كلامهم على المعنى الاول واراد بها ان الوارث في ارض
كذا موجود ولكن لا يعلمونه من هو وكيف هو فليس بمنصوص من شهادتهم وليس بالبحث فكيف يحمله
يدل على ذلك انه لا يرد شهادتهم عند ان حتم بعدم علمهم بوارث عدم العلم بملك الارض مطلقا من غير ان يتعرض
لوجوده فهو تعسف المعنى الا ان للعلم بالوارث لا للعلم بانه ليس بمعناه لئلا يعلم عدما بالوارث حيث كان
مخصص بارض كذا واما اذا كان بارض آخر فسكوت عنه بل معناه ان الوارث بارض كذا غير معلوم لنا
وبالارض الآخر فسكوت عنه واذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ذكر استدلال الى حتم فهو جواب عنهما

ووجهه بان الشهود وان زادوا ما لا حاجة به وموقعهم بارض كذا فلانا نعلم انه تورث الشبهة وانما يلزم ذلك
اذا لم يكن للتخصيص فايدة وهي تفحصهم تلك الارض واصارهم عن التعصب فيه لان عن الحراف متى
لو كان بتلك الارض لوجدوه ورد عليه ان عدم وجدان الوارث في تلك الارض بعد التفحص لا يفيد علم
العلم بالوارث مطلقا فكيف افاد ذلك فلو زاد عليه ان محمله على الصحة انهم قصدوا بذلك انه لو كان لم
وارث كان في ارض كذا ولو كان فيها لوجدوه بالتفحص كان احسن ولعله كان في النسخة هكذا
لانه لو كان موجودا لكان فيها ولو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به وقطع النظر عن هذا قوله لكان فيها
ولو كان موجودا فيها على توهم التكرار قال قوله لان الشك اقول اقول اجاب العلامة
عن هذا بانه ان اريد السبب فالحكم مبني بانتفائه والا فان ظهر شيء آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم
يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع وبهذا الجواب يرد ايضا
البحث في انعدام المشروط بانعدام الشرط وانعدام المسبب بانعدام السبب او عدم ظهوره بحث
آخر لا تعلق بهذا على ان عدم السبب ليس بعلة لعدم المسبب بل هو عدم فصل لا يحتاج في الى العلة
على ان عدم ظهوره لا يستدعي عدم فعدمه اخص وهم وهو لا يفيد الظن بالمفهوم ويمكن ان يقال في قول المصنف
واما الشرط بالمعنى الذي فانه لا دلالة له على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط
كوجوب دخول الدار فانه طالق عند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر كما انهم ان الطلاق
المعلق بدخول الدار يمكن ان يقع بسبب آخر والكلام في المعلق بالشرط لا فيما هو من صفته وبالجواب
عنه ان الطلاق امر شرعي لا يعرف احواله الا من الشرع والشرع لم يجعل له من الاقوال الا البائن والرجعي
وبالمعلقات ما في شيء كان من دخول الدار او غيره لا يثبت الا البائن منه ولم يخصص بدخول الدار باسم
آخر سوى البائن والطلاق البائن يمكن ان يحصل لها بسبب آخر سوى دخول الدار فافهم قال
قوله وهذا مبني الخ اقول جعل العلامة في الشرط الجزاء قولين احدهما ان اهل العربية والكتاب على النظر
وجعلا ما حتم منهم ما بلا الى قول اهل النظر وان في ما اسم عنها ما بلا الى قول اهل العربية قصدا منه الى ذلك
ان مبنى النصوص على قواعد اهل العربية وانها نزل عن كلام اهل النظر وليس كذلك بل البحث عن قواعد
اهل العربية فالشافعي ذهب الى ان الجزاء مفيد للحكم على جميع المقادير والمعلق بالشرط اعدم حكمه
في سائر المقادير واجراه في الشرط فاعدم سائر المقادير سواه من احكام الشرع المثبت

بالنص وابو حنيفة يحمله على ان الاصح اذا لم يكن مذكورا قبل الشرط غير معتد به حتى يكون استثنا للحكم في جميع
العقود بل ذكرا معا ليوقف اول الكلام على آخره عند وجود المغير في آخره فلم يعد الاسوت الحكم
في الصورة المعلق بها لاغير فلم يكن عدمه عند عدمها الاعدما اصليا ولم يكن حكما شرعيا قال
وهو في الهدى العالم سابقا اقول ذكر العلامة شرح كلام المصنف ثم قال واعلم ان المذكور في
اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة الناسي والنائم فانها واجبة
بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في القضاء بحيث انه يجب عليه
في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق
الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا خطاب المعلق بفعل المكلف وليس بكلام قوي يجوز ان يكون مع متعلق
الوجوب بنفس المال انه يجب عليه اداؤه الى مستحق ويجب عليه الاداء عند المطالبة فيكون
مطابقا لاصولهم قال وهو فيحور تعليق الطلاق والعتاق الخ اقول اورد العلامة
عليه انه يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب ابنة ابي الجون فقالت اعوذ بالله منك فصداق
فقال ان تزوجها فهي طالق فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح فان اكذب مغيرة لا تقبل
التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته والجواب عنه منع انه مغير بل يحتمل ان يكون معناه المنع عن الطلاق
قبل النكاح فانه بين واما يصح اذا اعتبرتها لما وقع في غزوة الكاذبة الطلاق قبل النكاح اي انه قد وقع من عبد الله
تطليق معلق قبل النكاح فالمعنى لا تطلقوا قبل النكاح ولا يلزم منه علم وقوع الطلاق المعلق بالنكاح به
او اخبار انه قبل النكاح لا يقع الطلاق المعلق الذي اخبر به رسول الله صلعم قبل النكاح لكونه معلقا به
او اخبار انه ان لم يتزوجها نفسه والوكل احد اله بل زوجها منه فضولي واجاز بالفعل لا بالقول
لا تطلق منه او بيان انه لم يطلق قبل النكاح بل علقها به فيحور فيكون تقدير لا طلاق فيه او فيما قاله
او فعله قبل النكاح فكيف يكون مغيرا مع وجود هذه الاحتمالات وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان علم
الصحابي يلزمنا اتباعه بل علينا ان نبين صحته ووقته وروده واما ان النسخ لا يلزمنا الا بعد بيانه الخ
على ان النسخ لا يكون الا بعد التعارض ولا تعارض بين مدعانا وما رواه الخصم على ما بينا حتى يلزمنا
اثبات النسخ قال قوله والسبب للكفارة الخ اقول اورد العلامة اعتراضا على الوجهين
بقوله وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يعني السبب الكفارة بطريق الانقلاب والخلعة عن البراءة الصوم

والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظور تهما وبعد الانقلاب يصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق
الانقلاب والجواب عنه انه لما ثبت عدم صحة كون اليمين منضما الى الكفارة وهو موجود فللاول لا يصح
انضمامه اليها وهو قد انعدمت بالطريق الاول والخلفية وعدمها في ذلك سواء وتقول وعلى
الثاني لم لا يجوز ان سبق الحلف اعني الكفارة بعد انطلاع العلة الى اليمين كالمهر سبق بعد انطلاع النكاح
والجواب عنه ان الكلام في ان اليمين ليست بسبب للكفارة لانها لا تسبق عند وجوب الكفارة لان
انها قبل بقي بعد انقراض اليمين او لا حتى يرد علينا ما ذكره قال وهو وبين الفرق الخ
اقول اعترض العلامة على ان الاعتاق من الاسقاطات بقوله ولقائل ان الاعتاق انضم من
الاسقاطات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق افول
لم يعرف فيما تقدم الا ان الصادر من المعتق ليس الا ازالة الرق ولكنه شرع لاثبات القوة التي
في المعتق لانه ليس في وسع المعتق فهو في نفسه اسقاط قال وهو الباب الخ الخ
اقول قال العلامة انه في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي والمراجعة اللفظ
الواقع في الكتاب قال وهو اللفظ المقيد الخ اقول قال العلامة الظاهر ان
الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المقيد بطلق الحكم وليس كذلك
لان البحث في الخبر والانشاء الواقعين في الكتاب ولا بد ان يقيد كل منهما كلما شرعيا وذلك
في الانشاء ظاهر وفي الاخبار الذي يضمر فيه الانشاء كذلك وفي الاخبار البحتة لا بد من افادته
اعتقاد حقيته وصدقه وهو امر شرعي لا لغوي لان الخبر باعتبارها لا يستدعي اعتقاد الحكم ثم قال
قيد اللفظ بالمقيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة ولا شك ان المفرد انضم له فائدة اذ عند الاطلاق
يدل على ما وضع له ولكن لا يصح السكوت عليها وعد الانشاء لا يعتض اذ مورد القسمة اللفظ
المقيد للحكم الشرعي ولا يلزم ان لا يكون التعريف جامعا لفائدة التعريف ح للانشاء الواقع في الكتاب لان المطلق
الانشاء اذا البحث عن افادة الكتاب الوجوب والندب والاباحة والحرمة وما شاكلها وذلك لا يكون
في الانشاءات التي هي في كلام الناس واما الخبر فليس الا وحيا يوحى فلا مدخل في زمرة كلام الناس
ثم انه اورد العلامة على تعريف الخبر بانه لفظ مقيد كمثل الصدق والكذب سؤالا لا يهمنا لاجل الصدق
مطابقته بحسب الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور فان اراد بنسبة الخبر الحكم الاذعاني

من الخبر فهو غير الخبر ولا حاجة الى ذكر النسبة فانه تطويل من غير طائل وان اراد نسبة المسند الى المسند اليه
من غير حكم عليه بشئ او اثبات ولا يتم ان الصدق مطابقة تلك النسبة للواقع وعلى كل حال اجاب عنه بقوله
لانا نقول بذا التعميم باعتبار اللازم المشهور لا التعريف ولو سلم فماهية الخبر والاسناد واضحة عند العقل والمقصود
تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق
والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور والجواب انا لا نسلم ان يتوقف
التعميم يستلزم التعريف ولا نسلم ان الماخوذ في تعريف الصدق والكذب ماهية الخبر فانها لا يمكن ان يوجد التعريف
وتلفظ بها بل لفظ يدل عليها فكان القائل الصدق مطابقة الخبر للواقع يقول المعنى المراد بالصدق
مطابقة المعنى المراد بالخبر للواقع والقائل الخبر كلام يحتمل الصدق والكذب يقول المعنى المراد بالخبر
كلام يحتمل المعنى المراد بالصدق او الكذب فالدور واضح لو عرفنا ما ذكر لم نعرفهما واما من عرف الخبر
دون الصدق والكذب لكون عارفا لكلام يحتمل مطابقة الواقع وعدمه ومن عرف الصدق والكذب
دون الخبر لكونه عارفا لهما بمطابقة الحكم الالقائي للواقع وعدمها فعرف الصدق والكذب للاول بمطابقة
الخبر للواقع وعدمه وتعريف الخبر للثاني بكلام يحتمل الصدق والكذب **قال** قوله واضاء الشارع

اقول قال العلامة فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر عاحتمله واما اذا جعل مجازا
عن الامر فيمتنع ان يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فانه
الكذب ظاهرا وهذا غير مرضي منه والعارع الشديد ان تعالى يروم الكذب على تقدير الحمل على حقيقته هو الذي
دعا الى الحمل على المعنى المجازي الذي هو الامر وعدم تصوره على هذا التقدير لا يرد علينا لانه هو المطلوب
والمقصود من حمله عليه ثم قال فان قلت فهل سلك الوالدات برضع الخبر الذي هو مجاز عن الامر موضع
المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وضع قلت سلك صاحب الكشاف الى الثاني وكثير من المعنى والوالدات لترضع
وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص
وهذا كلام مشوش فان البحث في الخبر الذي هو مجموع المسند والمسند اليه لا في خبر المبتدأ وهو ايضا ظاهر
واذا كان كذلك معنى قولهم تعالى والوالدات برضعن لترضع الوالدات ولترضعن ترضع هو ايضا في المعنى
لترضع الوالدات وكان سلك صاحب الكشاف الى تقدير الثاني لا لان خبر المبتدأ وضع هو الذي يجعل
محل المجموع المسند والمسند اليه فانه لا حاجة الى التطويل في المعنى المجازي بجواز ان يكون مجازا عن لترضع

وكان سلك صاحب الكشاف الى التقدير الثاني لا لان خبر المبتدأ وضع هو الذي يجعل مجاز المجموع
المسند والمسند اليه فانه لا حاجة الى التطويل في المعنى المجازي بجواز ان يكون مجازا عن لترضع الوالدات
واما كون الجملة الانشائية صالحة لان تقع خبرا او لا فامر ضايع عن هذا البحث لا تعلق به اصلا

قال قوله فالامر قول القائل الخ **اقول** نقل عن الحاجبي انه عرف الامر بانه اقتضاء
فعل عرف على وجه الاستعلاء وقال واحترز بقولنا عرف عن النهي ثم اعترض عليه بقولهم ورد عليه نحو الكف
واعتذر عنه بقوله اللهم الا ان يراد عرف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء فيرد عليه مثل
الكف عن الكف حيث لا يكون امرا ويكون نهيا بهذا التعريف ثم قال على تعريف الامر بقول القائل لغيره
على سبيل الاستعلاء افعل انه ان اراد بالامر ما هو مصطلح اهل العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان
صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك والجواب عنه احسان المراد
بتعريف الامر المصطلح للاصوليين والمراد ان الامر الذي للتهديد او للتعجيز ليس قول القائل لغيره على
سبيل الاستعلاء افعل بل هو كذلك واما كان يرد لو كان فيه بمعنى اقتضاء الفعل وحيث كان قول
القائل افعل محتملا للاقتضاء والتهديد والتعجيز شمل التعريف الجميع ثم قال لا نقال المراد صيغة افعل
مرادا بها ما يتبادر عند الاطلاق وهذا الكلام وان لم يكن موجها اجاب عنه بانا لا يوجبه له لصلا
فعلك لانا نقول نحن نكون قيدا لاستعلاء مستدركا وانما قلنا لا يوجبه له لان التهديد والتعجيز
وما شاكلهما لا ياتي الاستعلاء بل يستدعيه وحيث لا استعلاء فلا امر وكيف يكون مستدركا

قال قوله فالامر الخ **اقول** قال العلامة في اخر هذا القول فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه يجب ابتناء على الاصل ويوجد بادلته بانت مستقل
وكانه في الجواب الزم ان كون الامر حقيقة في الفعل ايضا يستدعي كون الفعل موجبا كالامر القولي
وليس كذلك اذ لا يلزم من ثبوت الوجوب بالامر القولي ثبوته بالفعل بل الجواب هذا **قال**
قوله سلمنا الخ **اقول** جعل العلامة قول المصنف سلمنا انه ليس حقيقة في الفعل لان الاشراك خلاف
الاصل في تاويل ان الفعل غير مراد لان القول مرادا بالاجماع فلا يراد الفعل لان المشترك لا يعم
ثم جعله معوضا عن الاستدلال الى المنع لما راى ان الخصم قد يمنع عموم الاشتراك ووجهه بانا

لايم ان الامر المذكور في الادلة الدالة على ان الامر للوجوب يراد به الفعل واعلم ان كلام المص
لايدل على ما ذكر اصلا فان كلامه منع الاستراك ومن منع الاشتراك كيف يجوز ان ينسب اليه
على تقدير المنع ان يقول يلزم عموم المشترك فهو اولا منع للاستراك وعلى تقدير التسليم يدعي ان
القول مراد من الادلة غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لان الفعل ومنه ان اريد كنه
الضمير راجع الى الله يدعي ايضا ان المراد هو القول وعلى تقدير رجوعه الى الرسول فالقول يدعاه
بالاجماع على انه مراد ويعم كون الفعل مرادا لانه المحتاج الى اقامة الدليل عليه فالمص لم يعرض
عن الاستدلال الى المنع كما انه من الاول مايعلم انه يفهم من عبارة المص عند قوله واللفظ كاف
للمقصود اي الامر القولي كاف في الايجاب والترادف خلاف الاصل ان المص اطلق الترادف
على كون اللفظ والفعل مفيدين للايجاب فقال انه خلاف الاصطلاح وليس الامر كذلك بل هو
جعل كون الترادف خلاف الاصل دليلا على ان الاصل ان اللفظ والفعل يفيد ان لانعتد الايجاب
لانه جعل هذا مرادفا ثم قال العلامة وقد تقدم ان الموضوع انما هي العبارات لا غير ومن ما فيه
بالمقاصد بل نائب عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من
اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يكمل بالصفة والاكمل
غيرها كما صدا كما والماضي والاسبق لاكمل الا بصيغها وكلاهما ضعيف والاكمل غير لان اكمال
الموضوع في اللفظ ووفاقه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لانا في كون الفعل للايجاب
لان العاقل به لا يعد عاصيا كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي
ليست بجبلية والا يحصيه به للدلايل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقضي ايجاده الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما يهتم به اهتماما ظاهرا ليس ذكره
واراد الاعلى توجيهه بل التوجيه الصحيح اما الاول الدليلي فقال لان الاصل ان تقصد بالعبارات
الى المعاني لانها اوفى للمقصود من غيرها والاصل ان يكون لكل معنى عبارة تؤديها والاشتراك والترادف
خلاف الاصل والمكانة للايجاب عبارة تؤديه فالاصل ان لا يكون له سوى ما دل ومن ادعى انه
ليس من الفعل دليلا فعليه الاثبات وتوجيهه انهما ان الاصل ان يكون لكل مقصد من المقاصد عبارة
يؤديه والايجاب من اعظم المقاصد وله من العبارة الامر والاشتراك والترادف خلاف الاصل فكون الفعل

دالا عليه يحتاج الى دليل والذين يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله على ما شرطوا
ان قالوا يجب علينا سنن الفعل فعلهم الدليل وان قالوا يجب بامر من الله او الرسول بذلك فعلهم
بيانه ولكن لا نضر بنا في ان الامر للايجاب لا الفعل ثم قال وفي عبارة المص تسامح لان القول بان كون
الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو غير دعوى الخصم والاقرب بان يقال وجوب الاتباع في الصلوة
سبب بهذا الحديث لا بالفعل ثم قال وفي عبارة المص تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا
مستفاد من هذا الحديث هو غير دعوى الخصم والاقرب بان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت
بهذا الحديث لا بالفعل ظننت بل التسامح في فهم العلامة اذ عبارة المص تدل على ان ايجاب الرسول
عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله صلوا وحوا امر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر والمراد
بفعله هو الفعل الذي استفيد من الحديث لا مطلق الفعل ثم قال ثم عارض تسليمه بالسنة
وهو ليس بمعارض لانها اقامة دليل دليل في مقابلة دليل الخصم بعد تسليمه ودليله لم يقم على وفق
مدعاه على ما ذكرنا وذكر بعد ذلك قول الغزالي ومدحه فقال ونعم ما قال الغزالي انهم اي الاصحاب
لم يتبعوه في جميع افعاله وكانه اراد به اي انهم لم يكن فيهم قذر والواصلين لم يكونوا عندهم
بطهرهم وتقدسهم فكيف صار اباعهم في البعض اي قطع النظر والوصال دليلا اي بانكار عليه
السلام على عدم وجوب الاتباع ولم يصر مخالفتهم اي في عدم الندب وعدم كونهم عندهم دليلا اي على
الكراهة والحاصل انهم انما انكر عليهم لعدم اتباعهم رسول الله صلعم في جميع الامور والجواب عنه انهم اتبعوه
فيما علموه وما ذكره عسى ان لم يعلم وجب الاتباع الا بعد علم الظاهر والباطن وهو محال لكل الناس او
لبعضه ولا يجب الاتباع للجميع وهو المدعى وايضا غرضنا حصل بعدم الدليل ولا يحتاج الى دليل العدم لانا نافي
وهو الذي يجب عليه الاثبات وايضا ما ذكره من الندب والحرام الوجوب واستفادته ليس بفعل الرسول
وانت قلت فعل الرسول واجب علينا اتباعه وقد اتبعوه وايضا جميع الافعال يحتمل ان يكون فيها امر عند
مناط الفعل فلا يجب لمجرد الفعل علينا جواز ان يكون ذلك الامر الخفي سببا لمندوبية الفعل او
اباحته او اختصاصه به عليه السلام والشارع لا يوجب شيئا علينا بالسبب الغير المعلوم لما فيه من تكليف
ما لا يطاق قال قوله قلت الخ الى قوله قلت بعد ما ذكر العلامة توجيه كلام المص فاقول وبهذا
نظر اما اولا فلان الواقع في الامر والمفهوم في النهي وجوب الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك

لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد منه طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد منه طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف مما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل ومن انظر ببصيرة ادنى فهم كل من له ادنى فطنة من اول الامر والجواب عنه ان النهي لما علم انه امر بالانتهاء والامر يجب فيه التوقف لعلم انه للايجاب وما يقرب منه من الندب والاباحة والارشاد والتاديب من الامور الغير المانعة عن الفعل او التهديد وما يقرب منه من التسوية والتمني والاضمار والامور المانعة عن الفعل فالنهي ليضاجب ان يكون كذلك فلا فرق بينهما مع انه ليس الا للتحريم والامور المانعة عن الفعل وجميع ما يقصد منه حصول بعدم الفعل فلا يحتاج فيها الى التوقف بخلاف الامر فان التهديد وما يقرب منه لا يقتضي الا عدم الفعل والايجاب وما يقرب منه يقتضي الفعل ثم قال واما ثانيا فلان الاضمار في الامر والنهي اضمار ناش عن الدليل على عدد الحق وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فان هذا من اضمار بدل الاشتمال واضمار الالفاظ لغير معانيها الحقيقة عند الاطلاق والجواب عنه انا لم نكن الوضع للجمع منقولا والشيوع وكثرة الاستعمال لا يكونان دليلين على الوضع للجمع وكونه موضوعا للايجاب احد محقق لا ينكر والاصل عدم الاشتراك فيترك العمل به والتوقف عمل بلا دليل للاضمار الغير الناشي من دليل وهو اضمار ان يكون موضوعا لكل ما يستعمل فيه فهو بعينه مثل العمل بمدلول الاشتمال والاصل في كل ما كان كذلك باضمار ان اضافي الاول وخلق شخصا ما نانيا وهلم جرا واعتبر هذا في مطلق الالفاظ وكثيرا ما يقع اشكال هذا في كلام اصحابنا فتفهم انه كلام بعيد وبادئ تامل يظهر تعاصيه فينبغي ان لا تمايل من اول الامر بالرد والدافعة ثم ان المصنف قال وايضا لم ندع انه محكم بوجهه ان هذه الاضمارات غايتها ان يعضي ان لا يكون الامر محكما في معنى الوجوب ونحن لا ندعي ذلك لمن يقول بوجبه الوجوب الا ان يدل دليل على انه لغيره قال — مولى وعند العامة

اقول — ان العلامة حرر المذاهب فيما ذكر في انها ان قول المصنف وعند العامة موجبه واحد لا ينافي العلم باسرها لان معنى ان الوجوب هو الندب الا ان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه

واحد وهو اذن في الفعل وليس كذلك فان القائل بان موجب الامر ترجح الفعل يلزمه ان يكتفي منه بالندب الا ان يدل دليل على انه للوجوب فهو قائل بالندب والقائل بان موجبه الاذن في الفعل يلزمه ان يكتفي منه بالاباحة الا اذا دل دليل على انه للندب او الوجوب ثم انه ذكر دليل المذاهب وذكر بعض ذهب الى انه للاباحة انه لطلب وجود الفعل وادناه المشكل الجائز ورد عليه انا لا نسلم ان ادنى الطلب الاباحة لوجوب ترجح للطلب فالاولى ان يقال في دليله انه للاذن بوجود الفعل بتساوي طرفيه الاباحة لوجوب الجنح ثم اعترض على تمسك اكثر العلماء بالآية ومن قولهم تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم بقولهم الآية انما تدل على الطلوب اذا كان فليحذر الذين للوجوب وهو غير النزاع وعلى تقدير كون امر شاملا لكل ما مر وهو ممنوع بل مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب ثم اجاب عنه بانه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا العمل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اضاعة المكروه واجب وامر مصدر مضاف من غير دلالة على عموم فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا نمنع المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون للجنح مجازا بقرينة القرائن ثم قال والاقرب ان يقال المهموم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق به الوعيد والتهديد قلت التهديد بالوعيد ان نشاء من الامر بالحذر فكانه لا يدل على الوجوب الا بعد ثبوت ان الامر للوجوب وهو عين النزاع كذلك لا يدل على التهديد ايضا بمخالفة الامر لان دلالته على التهديد موقوف على كون الحذر عن المخالفة واجبا في كل امر فكون هذا التوجيه اقرب من الاول ممنوع وان شاء من ان الآية تدل على ان في مخالفة الامر من حيث هو امر خوف فسق وعذاب اليم سواء الخوف واجبا او مندوبا او مباحا او منهيا عنه وكل فعل في مخالفته ترك خوف فسق وعذاب اليم فالعمل به واجب وهو الذي قصده المتم فالسؤال والجواب سيان على التوجيه وكذا ما بعده اقرب من الاول فتنبه ثم اورد على استدلالهم بقوله تعالى انما امره شيئا اذا اردناه ان نقول له كن فيكون على وجه الالزام فجاز الاستدلال من ان الامر يكن محمولا على حقيقته بمعنى ان سنة الله جارية بانه اذا اراد شيئا يقول له كن ولكن كلاما نفسيا ازليا منزها عن الاصوات والحروف نقول ولم لا يجوز ان نقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به

بل بطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون مع المانع كما في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها
فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى وبين اوامر العباد في نفس الامر مدلول اللفظ
ولا بين اوامر الشرع محاذات لغويه وايضا لو كان امر من يطلب وجود الحادث واراده يكونه من غير
كلف ونراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود
الشئ على ما سيجئ عنه الامام والجواب عنه اما اولا فان الطلب والارادة امران متفرق كل منهما عن
الآخر في المخلوق واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الطلب لا يسمى طلبا ولا يريده او ان
يطلبه ولا يحصل والاجاب لا نسلم الطلب لانا الطلب نستلزم الوجود ولكنه اقرب شئ يفضي
الى الوجود فجعل الامر لاجله وبين الفرق بين اوامر الله تعالى وبين اوامر العباد في نفس مدلول
اللفظ باطل اذ مدلول اوامر الله تعالى يقتضي الايجاب ومدلول اوامر الغير لا يقتضيه ونفي اللوازم
يدل على نفي الملزومات واوامر الله تعالى مستقل من غير الايجاد الى غير الايجاب واوامر العباد
من اول الامر للطلب سواء كان بالارادة لم لا واما ثالثا فلانا لا نسلم انه لو كان امر من يطلب وجود
الحادث واراده تكونه من غير كلف وبراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان المامور به
التكون في الازل فلو كان المامور به في الازل التكون وكذا لا يلزم ذلك وكذلك الارادات الازلية
لرطب العالم ويابسه ودقيقه وجليله فيطل هذا قوله وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة
بوجود الشئ لذمي اراده واصف ازليه متعلقة بوجود الموجودات في اوقات وجودها ولا يجوز
خلوها والا لزم ان يكون الواجب محلا للحوادث فافهم واستدل العلامة على المطلوب بدليل
آخر لم يذكره المصنف وهو قوله وايضا لم نزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير
نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ وهو دليل ضعيف لان استدلال العلماء الذين
مذهبهم ان الامر المطلق موجبه الوجوب من غير نكير منهم لا يلزم المي لغيرهم واستدلال المي لغير
على الوجوب به ممنوع **قال** قوله مثله الخ **اقول** اورد العلامة اعتراضا على قول
المصنف وكنا بعد الخطر لما ظننا بعوله وتامل ان نقول الدلال المذكور في الامر المطلق والورود بعد
الخطر فربما على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
والندب زيادة لا يدل عليها من دليل والجواب عنه ان الاصل ان كان هو الخطر والامر انما يرد عليه بعد

بعد الخطر فيلزم ان يكون الامر للوجوب اصلا سواء على ما قال وان كان للاباحة فينبغي ان لا يكون النهي
المطلق الوارد عليها موجبا للتحريم على هذا اذ معنى الاباحة عدم الثواب والعقاب على الفعل والترك
فيرفع بالجواب على الترك فيلزم ح تحريم الفعل فعلم من هذا ان الشئ اذا وجب وصف بصفة الكمال
الا اذا دل دليل آخر على خلافه ولانه ان الامر بعد الخطر لرفع التحريم فقط بل للايجاب المستلزم لرفع التحريم
وزيادة فان رفع التحريم بمجرد ان تقال اصل لكم ما نهيتم عنه ولا يحتاج فيه الى طلب الفعل من المامور به
اللهم اذا دل دليل على ان الطلب ليس المراد به خصوصه فيعمل بذلك ح وما قال ان الاباحة في الامر اشهر
باعتبار وجوده في الندب والايجاب ايضا فكلام خارج عن دائرة التحقيق اذ الاباحة معناها يستدعي عدم
الثواب والعقاب على الفعل والترك والندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك والايجاب
الثواب على الفعل والعقاب على الترك فالي يكون جزءا من مفهوم منهما ومعلوم بين لهما ثم ان قول المشهور
ان الخلاف في كون الامر بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وليس كون للندب مما ذهب اليه
البعض غاية عدم عثوره على النقل فلا يضر من وجد وظفر وتعلم كيف وقد نقل عن سعيد بن جبير
انه قال اذا انصرفت الجمعة فشاء فشئ وان لم تنشره وهذا يدل على انه مندوب عنده لعدم وجوبه بالاجماع

قال قوله مثله الخ **اقول** اي العلامة فطول البحث فيه وقال انه لا يتم هذا البحث الدقيق
الا باذكر من التحقيق والبحث قدام المصنف ولا يحتاج عند المحاكمة الى تطويل ولكن البحث مجال في جميع المسائل
اذا استطيل بطول **قال** قوله هذا اذا استعمل الخ **اقول** استدل العلامة على مذهب ان في
بان دليل الوجوب دل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل الندب لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع
المركب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام
الدليل فلا نزاع والجواب عنه ان الوجوب اثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك لا جواز الفعل
وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر وانما نسخ الوجوب ينافي هذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا
ارتفع هذا الجواز لا يستلزم الجواز المطلق عن هذا القيد الا بدليل آخر وهو الذي اشار اليه المصنف
بقوله اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي ثبت في ضمن الوجوب اذ الاباحة التي اثبتها ان فيه
شبه بجواز الفعل مع جواز الترك وهو ليس جزء الوجوب **قال** قوله فصل الخ
اقول جعل العلامة ظاهر كلام المصنف وهو قوله وعند بعض علما ثنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون

معلقا بشرط او مخصوصا بوصف والاعلى انه يحمل ح وفاق والحق انه توجيه على هذا المذهب قلت الاستثناء بكلم
بالمعنى بعد الشافعي الكلام المعم لا يحمل التكرار في غير موضع الاستثناء فمن اين علم من ظاهر كلامه انه يحمله في
موضع الاستثناء او توجيه فهم اعترض عليه دليل عام منا بقوله وتامل ان نقول لا نسلم ان المفرد للاستغ
على العدد فان المفرد بنى مراد دوات العموم والاستغراق بكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت
انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب لنا بمعنى ان استعمال الامر للعموم والتكرار سوى انه اتباع كل فرد من افراد
الفعل والجواب عنه ان العام هو ما انتظم جمعا من المسميات على ما عرف فلا يكون اللفظ المفرد عاما بادوات العموم
والاستغراق الا باعتبار كونه مجموع الافراد وهو واحد اعتبارى واما اعتبار كل واحد من الافراد على سبيل
البدل بمعنى النكرة لا بمعنى العام واعتبار كل واحد على سبيل الشمول وان كان في معنى العموم فذلك
بالنظر الى انحلال اللفظ جمعا كالافراد فان من ضرورته ان يكون كل فرد داخلا في الحكم قال
قوله وقوله تعالى فاقطعوا الخ اقول جعل العلامة كلام المصنف عدولا عن تقرير العموم لان اسم الفاعل
كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر فيرون امتناع القيام الواحد الحسي بالمجموع وجواز ان المراد
وضع المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مما علت ليس عدولا عنه بل جرى على ما هو عليه من
كون اللام او الاضافة آنه عام بل عموم الحكم فيه لعموم السبب وهو السرقة المستدل على سببيتها باضافة الحكم الى اسم
الفاعل قال قوله فلنا اقول ذكر العلامة ان المراد بالمناسب بالامر ما علم سوقه بالامر
لاما ثبت وجوبه لما هو بالسبب وهو صحيح نسلم عين المناسب سواء ان الواجب في الذمة لا سلم الصرف
من العدد فلا يمكن رد الآء عينه فجعل للرجوع من قولهم في توفية الاداء تسليم عين الواجب بالامر ان قوله
تسليم عين المناسب بالامر فايدة اخرى غير ما ذكره المصنف من حصول المثل فيه ان يلزم ايضا ولو كان كذلك
في الذمة ليس الافعل ما امر به واذا فعل فقد ادى عين الواجب بالامر وليس في الاداء قضاء العرض فان الشارع
اسقط عليه في ذمة الدين بالعين بعده والكلي الذي احرز منه ولا يمكن ادائه بعينه لعدم بقائها بالتعين فعند قضائه
سبب الشارع مسلم في نفسه صاحب الدين فيستحقان فيسمى الاداء مجازا في القضاء ولذلك قيل الديون يقضى بامثالها
ولو كان في الاداء ما يسمى عليه الشارع كذلك لما امكن اداؤه ولا قضاؤه لعدم امكان ايجاب شئ آخر على الشارع
حتى يحصل المقاصة واذا ثبت ان الواجب فعل ما امر به فاذا فعل فقد ادى عين ما وجب واذا لم يفعله وادى خلفه
فقد سلم مثل ما وجب فصار قضاء كيف ما وجب فهنا متعين الشارع فلا يشغل الذمة الا بالذي لزم حق

في العين المغصوب ولا ينتقل منه الى ذمة الغاصب شئ فمثل هلاك المغصوب لا يمكن تسليم وعينه
ولو كان كما قال ما تصور الاداء اصلا لما علم الا ما نعلم ان الشرع شغل ذمته بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ
ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب ثم اعلم انه يجوز ان يرد على المباح ايضا الامر فيراد به الاباحة
مجازا وكذا على المندوب ولكن لا يسمى الاتيان بالاباحة اداء ولذلك قال المصنف وقلنا في الاول الاتيان
يستعمل النفل ولم نذكر الاباحة والشارح العلامة ذكر هذا الكلام وسنع فيه على صاحب الكشف حيث
ذكر ان الاتيان بالمباح المامور به ايضا يسمى اداء ونسبه الى توهم كلام فخر الاسلام بخلاف المراد وليس
الامر كذلك بل قوله يسمى صادق ولا ينافيه ان لا يقال له في العرف اداء وقد ذكر ان المراد بالامر لفظ كامر
وهو كلام في غاية البعد فان هذا اللفظ لا يوجب شيأ ولا يجعل مندوبا ولا مباحا ولا معناه بل المراد
ما به صدق عليه وهو الصيغة وهي التي تدل على الوجوب او الندب او الاباحة حقيقة في الاول ومجازا
في الاخرين ولكن ربما توهم على كلام المصنف اعتراض وهو ان يقال ان اراد بقوله الاتيان بالامر الوجوب
فلا يدخل النفل وان اراد النفل فلا يدخل الوجوب وان اراد هما فلزم ان لا يطلق الاداء الا في انسان واجب
ومندوب ولا يوضع على انه ليس الاداء كذلك فالجواب عنه ان المراد به الطلب المرجح لطرف المطلوب مجازا
وهو شامل الواجب والنفل قال قوله والقضاء الخ ذكر العلامة ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون
بسبب جديد وفيه نظر لان الواجب سقوط عن الذمة اما بالاداء او اسقاط من له الحق وجب الوجوب بسبب
فلا اسقط فكيف يكون القضاء بمثل غير معقول واجبا بسبب جديد غايته الامر في النفس الجديد بسبب
جواز تسليم المثل الغير المعقول عنه واما ان الوجوب بالسبب الجديد هل من ان يلزم وايضا لو كان كذلك
لاسقط الواجب بالسبب الاول عمن وجب عليه بتسليم المثل الغير المعقول ثم انه ذكر على كلام القوم سؤالا
بقوله فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط سقوطها اراد به ان الواجب
في وقت يجب ان يسقط بخروج الوقت ثم اجاب عنه بقوله قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت
ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى وفي تفويته الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات
وامتناع التقدم على الوقت لامتناع تقدم الحكم على السبب وهذا الجواب في غاية البعد من الحق قال الله تعالى
حكيم ولو لم يكن الوقت الذي عين فيه المامور به ما ليس في غيره لم يعين له اذ يستحيل ان يكون ذلك
من الشارع امرا لا غير قبيحا وما روى عنه عليه السلام انه قال من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام دهر

كله ما يحقق هذا وكون تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى مقصودا من العباد لا ينافي كون التعظيم ومخالفة الهوى
فيه اكثر ملا هو كذلك او مخالفة الهوى والتعظيم في ايهار الامر على ما هو عليه اكثر وان اردت معرفة شئ من اسرار
الاوقات في العبادات التي عينت لها فعليك بمطالعة رسالتنا المسماة باكسير السعادات في اسرار
العبادات وما سواه وشحة من البحار التي ليس لامثالنا ان يخوض فيها ولكن الجواب عنه ما سبق الاشارة
اليه من ان الواجب لا يسقط الا بالتسليم او باسقاط الواجب حيث امكن وههنا لم يفت الا الوقت
وما لا يدرك كله لا يترك كله لانه قرر الاعتراض الذي اورده المصنف على نفسه نذر اعتكاف رمضان
صلى مخيره الاعتكاف في رمضان آخر بل انما يقضي اعتكاف بصوم جديد لان الاداء ما اوجبه
الا النذر وهو ما اوجب عليه صوما مقصودا له فالقضاء لم يجب بسبب الاداء واورد على كلامه
ان السبب ليس النذر بل النص الموجب للوفاء بالنذر وقد اعذر عنه بما لا كفى عند المطالعة من
الشرح ولا شك ان الشارع نصب للاحكام اسبابا كالوقت للصلوة وكالنصاب من المال النامي
للزكوة وكالراس لصدقة الفطر وغير ذلك وان كان فعل هو الموجب بالنصوص فعوله سبب النذر
محمله هذا وان ذكر له محامل اخرى منها ثم ذكر عبارة الامام فخر الاسلام وقرر معنى كلامه ولكن بقي فيه شئ
لم يذكر معناه وهو قوله وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت شرف الوقت من الزيادة اصل السقوط
فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحمل السقوط والعود الى الكمال اولى الا ترى ان ما سقط
شرف الوقت من الزيادة هو اصل السقوط بمضي رمضان وهذا ليس بشئ ما مثبت بيانه ان يقال من
رمضان ولم يصم كله او بعضه وجب عليه صيام من ايام اخر وسقط ما سقط شرف الوقت من الزيادة
فلان يسقط ما وقع في الاعتكاف من النقصان والرخصة حتى يقضي بصوم آخر مقصودا اولى وفي قوله
المصنف ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة
شرف الوقت فضيلة غلبت فوتها كلا فضيلة الصوم المقصود ما شرا الى ما بنا لكن قوله فيما قيل
والدليل على الاحوطية ما قال الخ يدل على انه لم يقصده اذ جعل وجه الاولوية كون العبادة هو الاحوط
في اداءه فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة فافهم وذكر في اثناء بيان كلامه قوله يقضي صوما
مبنيا على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم والحاصل الشئ اذا وجب
لمواجبه وشرائطه التي لا يوصل اليه الا بها ويكون ما التزم بخلاف الوضوء فانهما لا التزم بالعلة حتى

لو نذر صلوة وهو موضوع جاز اداؤها ولم يجب الوضوء لاجلها فلم يكن هذا بعينه مثل الاعتكاف حتى يجوز
بصيام رمضان ولم يجب صيام آخر لاجله الا بعد مضي رمضان ولم يتبع الاعتكاف فيه كما انه لا يجوز الصلوة
الا بوضوء جديد بعد زوال طهارته ملك ويجوز للموضي بلا وضوء جديد لاجلها واما ما ذكر من ان شهر
رمضان هو الاسم للشهر المخصوص لا رمضان نحو قولهم انسان زيد فالجواب عنه انه مثل قولهم مدينة بغداد
يعني المدينة التي هي بغداد فلم يكن قبيحا على ان رمضان نقل ان اسم من اسماء الله تعالى ولذلك لا يستعمل كثيرا
الا كذا شهر رمضان ولا نافاه اطلاقهم رمضان على الشهر ايضا لورود الاذن به قال قوله اذ فصله اشرف
الوقت الخ اقول بعلم ما ذكر في العلامة في هذا المقام عدم امتداده الى البيان الذي ساقه واراد الامام
فخر الاسلام ان فضيلة الوقت تغلب فوتها عند المصير الى الخلف وهو القضاء في قوله بخلاف فضيلة الصوم
المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان نظر اذ يوجد الاعتكاف في رمضان
لا بنذر ايضا وفي النذر به لا يوجد عند المصير الى القضاء على ما علم وايضا المراد به على ما قال الامام فخر الاسلام لئن
من نذر ان يعتكف يوما او شهرا فلا ينوه فضيلة الصوم المقصود اذ لا يجوز اداؤه في رمضان وبين هذا الكلام
وما ذكر من بون قال قوله وقد مر في بعض الحواشي اقول قال العلامة في معنى قول المصنف
لانا نقول ان الدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة
الدليل وعلم النادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني هو الاحوط هو النادي في رمضان الثاني
ان يحب القضاء مع رعاية الترتيب كما ذكر في المتن لا الوجوب بسبب جديد كما في الشق الاول ولا اسقوط القضاء
عن اصله كما في الشق الثاني وانت خبير بان ما ذكر لا يفسد ذلك لاقتضائه ان يكون الوجه الغير الاحوط غير المستلزم
ولا سعني كون غير هو النادي في رمضان ولكن الامر ظاهر من ان يحتاج الى دليل بل في كلام فخر الاسلام
تصريح بهذا حيث قال فمتى مضى ايام طلاقه وهذا بمتى سقوط وقال فاذا اعتكف لم يبال في رمضان وهذا مع ما قبله
يصرح بان الوجه الاهون الغير الاحوط ما ذكر في المتن لان الواجب اذا لم يسقط وبقي مضيقا بالطلاق ولم يؤد في
رمضان الثاني كان الاحوط ان يجب بصوم مقصود وغير الاحوط ان يتادى في رمضان الثاني ايضا قال
قوله والاداء الخ اقول السببية بالقضاء من وجه من الاداء الظاهر انه لم يوصف على الوصف
الذي شرع وان كان اداء وهو الوجه الذي به اداء ومن وجه شبه القضاء وهو اداء عن محض فالمحض يعلم لبس
ذكره على هذا السياق الشاهد قصدا منه بالعلم انه يجوز ان يكون من الاداء الظاهر لكن لم يعلم العلامة انه صرف

من الكلام ما وجب ايراده والسر في ذلك ان جهة الاداء فيه اغلب من شبه القضاء ولذلك صار اداء تشبه القضاء ولم تقل انه قضاء شبه الاداء لكنه قاصرة لعدم السبق بها الوصف الذي شرع به قال قوله فالجامع الخ اقول تقابل ان تقول كيف يكون المسبوق منفردا وقد روى عنه عليه السلام انه من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك تلك الصلوة والمراد بدراك الركعة الادراك مع الامام والمراد بقوله فقد ادرك تلك الصلوة اي مع الامام اي ادرك فضيلة الجماعة فكيف يكون منفردا وجاب عنه بانه منفرد في اثناء السهو فيما بين به حتى يلزمه السجود فانه لو لم يكن يلزمه قال والقضاء الا تعرى الى آخره اقول اقصر العلامة في الكلام في هذا الموضع وهو محل له فانه يمكن ان تقال ان فعل اللاحق المذكور اداء لوقوعه في الوقت وشبيه بالقضاء لانه يقضي العقد له لو لم الامام بمثله فكانه خلفه فابا له اذا فرغ الامام يجعل قضاء محضا ولم يعتبر فيه جهة الاداء اصلا ومن هو واذا لم يتوجه اعتبار الاداء به ولا يعتبر السهو اصلا والجواب عنه انه لا بد من اعتبار شبه القضاء فانه لو لم يعتبر اصلا يلزم تعطيل الدليل الشرعي واعتبار ما عند فراغ الامام انسب لان القضاء به يعرف وبعدم تاديه في الاقتداء اليه مؤديا محضا بخلاف ما اذا لم يتفرغ قال قوله وبواب التعصير الخ اقول قال العلامة وفي قوله وبواب التفقه للنحو تسامح لان التمثل اما للقضاء او المثل والبواب ليس شيئا منهما علت التمثل للميل فان الثواب الكامل من التفقه لم يوجب عليه الخ مثل للنحو الواجب عليه مع ان مثله غير معقول فكان العلامة غفل عن كونه مثال المثل الغير المعقول وذلك حمل كلامه على التسامح قال قوله ثم تقسم الى ما لا الوجه الخ اقول حمل العلامة الصواب ليتمشى على هذا الوجه كما ذكر الامام فخر الاسلام وان كانت حروف الجر يقع بعضها موقع بعض على ان يتقسم يجوز ان يكون مضمنا معنى موول فخ جارت تعديته بالى ولو كان في معناها قال قوله والبيع الخ اقول جعله العلامة علتها بدا وما بارد اما على ان الرد لا يتصور الا في الغصب وليس كذلك بل الرد ههنا عبارة عن دفع العين الحق لصاحبه وهو يشمل الجميع اما في الغصب والبيع فظاهر واما في الصرف والسلم فلجعل الشرع ما دفع اليه عين حقه لعدم تجويز الاستبدال فيه فلو كان هذا استبدالا لم يجز الصرف والسلم اصلا لجعله بسلم الحق في الجميع اداء موالاشارة الى هذه النكتة لا التمثل بها او موانشارع اجرى مثل التمثل فليس في قبيل ما ذكر كما لم انه قال وكذا الحكم في سائر الديون اذ الدين اما تقضي ما مثالها ضرورة ان الدين وصف ما شائع في الذمة

والعين المودع معارض له الا ان الشرع جعله غير الواجب وهذا لس بقوي لانه لو كان كذلك لم يكن قضاء وما نقل من ان الديون تقضى بامثالها ما فيه والا كان الواجب ان تقال بعضي غير ما ادى بها ولس القضاء الا تسليم المثل فعلم ان معنى الديون تقضى بامثالها اي بما كان مثل الدين الذي عليه في ذمة الدائن لتقاصا والدين اعم من العرض فلفظ الديون يشمل الجنس وليس بينهما فرق اذ لا يلزم من المؤدى وما وجب عليه في الذمة من الوصف الشرعي حتى يجعل العين المودى عنه وفي السلم والصرف لم تشتغل في الذمة دين شرعا بل وجب عليه تسليم المسلم فيه وتسليم عين وقع عقد الصرف عليه وهو غير مشار اليه فجعل ان رفع ما وقع في العقدين غير الواجب وجاز ان يكون هذا عين ما وقع العقد عليه ولم يكن معلوما مثل هذا الحلاف مثل الدين واما ما يطرح الذي ذكره بعض غير وارد بالزامها ان قضاء الدين ليس باداء واما ما نقل من تصريح فخر الاسلام وغيره ان ما دون العرض قضاء بمثل معقول وما دينه الدين اداء كامل فلو صح نهو كقولهم ما دونه العرض قضاء حتى يسمى القضاء ما دونه وهي غير الاداء فان القضاء والاداء كثيرا يستعمل كل منهما في معنى الآخر فيكون تسمية القضاء بمثل معقول ومواباة مسلم في ذمة الدائن سواء كان معوضا او لم يكن اداء كاملا لانه قضاء بمثل معقول لا سيما في موضع لا تصور فيه الاداء اصلا والديون منها فاستوى فيه ذكر الاداء والقضاء وانما يقع اللبس في موضع يجري فيه الاداء ايضا قال قوله ولان حكم الشرع الخ اقول قال العلامة وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة وهي ان قوله ولان حكم الشرع بالشيء من حيث الحل والحرمة متعلق به من حيث انه مملوك ممنوع وهو مناقض لقوله الآخر فان الخمر ليس حراما لانه مملوك وانما ذاك على ظاهره ولان مراده الحكم لعين واحد بالحل للبعض والحرمة للبعض ثم قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بعد المملوكية وبعد الاوصاف الموجبة تبدل الذات وقد عرف الفرق بين المجموع والمقيد والجواب عنه لا فرق بين المجموعية والمقيدية في تبدل الذات بتبدل الاعتبار قضاء وكون بدل الاوصاف الموجبة تبدل الذات ممنوع لا نسلم فانه ليس المراد بتبدل الذات حقيقته بل ما يعد تبدلا عرفا ولكن بدله قضاء حيث كان حلالا لزيد لكونه مملوكا له حراما لعمرو لذلك واذا صار ملكا لعمرو انقلب الامر بمنزلة تبدل الذات حقيقة قال قوله ومن الاداء القاصر ان اخره اقول ذكر العلامة انه اقتدى بالامام فخر الاسلام في فصله بالذكر عن اصله الاداء القاصر وفصله عنها بذكر ما هو شبيه بالقضاء ولم يذكر السبب في ذلك والذي يترائى في السبب هو قصور وقصور في هذا الاداء بالنسبة

الى تلك الاشياء اذ العصور الذى فى هذا الاداء من جهة تصرف المالك فيه بالاتلاف وقصور الاسباب المتقدمة
متصان فى العين ليس من جهة المالك قال قوله والعصاء مثل معقول الخ اقول
نقل العلامة انه مثل يجرى مثل هذا التعميم فى حقوق الله تعالى ايضا كتقضاء النائبة بالجماع عنه فانه كامل
وبالاتفاق فاسد ثم قال ورد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الصلوة فالقضاء بالجماع عنه
او منفردا اتيان بالمثل الكامل الان الاول الخلل وهذا الرد مدفوع اما اولا فان الثابت بالامر
فى الاداء ايضا هو اصل الصلوة فما بالها اسم الى الكامل وهو الاداء بالوصف الذى شرع وهو الاداء
بالجماع والى قاصر وهو الاداء منفردا ولم يجز انقسام بسيط مثل الثابت بالامر على القسمين المذكورين
وايضا لو كان للوصف الذى شرع المامور به مدخل فى كمال تسليم المثل فانتفاءه على الكامل
والقاصر ظاهر وان لم يكن فكون الاول الخلل ممنوعا والمسلم لم يكن اختلاف بين العلماء فى الاحكام
فى حقوق الله تعالى فى القضاء مثل معقول اذا كان قاصر الكمال غنائه تعالى وكان الاختلاف فى حقوق
العباد فيه لكمال فقرهم ذكر القسمين فى حقوق العباد ولم يذكر هما فى حقوق الله تعالى لتساويهما فى
الاحكام فيها قال قوله والاصح ان المدفوع بالمال المتقوم الخ اقول قال العلامة وعلى عدم
الاعراض مع ظاهره لا يخفى ان العدام الالوان فى كل آن ويحدث امثالها بمثله انعدام الاعيان وحدوث
امثالها فى كل ان وقد سبق انه سقط اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا
وايضا للخصم ان يقول بل المتقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع او هما كما قاله
المصالح وتعضيه الجوائح لان نفس الاموال والجواب عنه ان الجوهر مالم يقم بنفسه والعرض مالا يقوم
الا بما يقوم بنفسه فالجوهر محتاج فى وجوده الى سبب ولا يحتاج فى بقائه لان الاصل هو البقاء مالم يكن سبب آخر
مزيل للوجود تاما به بنفسه واما العرض فلابد لوجوده فى الزمان الثانى من حدوثه الى سبب آخر اذ هو لا قيام
له بنفسه وليس ما يقوم به وهو الجوهر محتاجا اليه فى الوجود والا علة له حتى يبقى ببقائه فالسبب الباقى يحدث له
وجودا آخر لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو جزاف فعلم انه لا يبقى زمانين وعلم انه ليس
مثل الاعيان الغائبة بانفسها وليس هذا سقطا بل السقط جعل الاعراض كالاجوام وفى قوله الا ان
يخص الحكم بالاعراض المتصرمة اشارة الى انه وهم ان الاعراض منها ما هى متصرمة فى كل اى ومنها ما
ابقاء والله اعلم ومنه سبحانه اى اللون كيفيته قائمة على الغير وليس كذلك بل اللون

عبارة عن صورة حادثة مسلا على العين اى كونها مصفرا ولا شك انه سلاشى وحدث له فى الآن الثانى
كونه مصفرا وما برا آى للناظر من بعاء فهو بقاء العين الذى حدث عليه كل آى كونه مصفرا
بسبب جديد اداه وجود سبب صفرته فى الزمان الثانى فافهم وقول الخصم ان المتقوم باعتبار
الملكية واطلاق التصرف ومى راجعه الى المنافع مسلم ولكن لا نسلم كون المنافع نفسها
متقومه عامه الامر ان تكون زيادة عن العين وبقائه باعتبارها قال قوله وكم تقومها
فى العقد بما يرضى الخ اقول انما يجب الصمر عن الجواب عن قوله ولان تقومها
ليس للاصالة العقد الم لكون هذا الجواب وهو كون المنافع فى العقد متقومه بالرضى بخلاف
القياس جوابا عنه اذ هو مستدعى كونها فى الجملة ايضا متقومه ويمكن ان يجاب عنه بجواب
آخر وهو ان تقومها حال الدخول فى النكاح هو الذى استدعى تقومها فى الخروج ايضا
اذ هو موقوف على الدخول فاجعله متقوما فى الدخول جعله متقوما مما يتوقف عليه
اداء الاصل البقاء على ما كان والبقاء اسهل من الابداء وما يجب ابتداء يستدام بالدليل
الذى اوجب ابتداءه فاذا غايه الامر ان التقوم فى النكاح للزوجة وفى الخلع للزوج لكون
المنافع ملكه فلا يلزم الطلاق مجانا اذ هو الخروج للزوج عن حقه برضاه فهو راجع الى
منع كونها غير متقومه فى الخروج وان تقومها ليس لاجل العقد اليه قال قوله
والعصاء الشبيه بالاداء الخ اقول ذكر المصمر ان تسليم القيمة فى هذه المسئلة قضاء لشبيه
الاداء دليلين متنافيين على اصالة القيمة وجعل العلامة الدليل الثانى متمما للدليل الاول
زاعما ان الدليل الثالث يستدل فى اثبات الاصالة بتقويم فظهر باذكرنا ان قوله وايضا الواجب
من الاصل الوسط وذا سوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا اصل له وجها براسه بل هو
توضيح وتتميم لما سبق وقوله او لمجرد العجز عن الاصل وهو البعد لا يخفى لاصالة البدل وهو القيمة
لحدوثه فى جميع صور العصاء ويدل على ان الدليل الاول ايضا ليس بتمام والحق ان كل واحد
منهما بدون الاخر دليل تام على اصالة القيمة والثانى اول اما ان الاول فيعلم من توجيه الدليلين
اما الاول فتوجيهه ان العبد من حيث انه معلوم باصله متعين للهلاك فهو اصل ولكنه مجهول بالوصف
وجهالته يوجب العجز عن التسليم فصار الى القيمة من هذا الوجه باعتبار الاصالة لا لان الاصل

بما العبد والمصرلك العصمة باعتبار القضاء بل يلزم من هذا الوجه ان يكون الاصل هو العصمة فصار
اداؤها قضاء شبيها بالاداء اما كونه قضاء فلان المسمى العبد واما كونه شبيها بالاداء فلما صالحة الداعي
اليها بعد تسليم عدم مجهول الوصف واما بيان الشق الثاني ان العبد الواجب اداؤه بالعقد هو العبد
الوسط والتوسط لا يعلم الا بالعصمة فهي معتبرة في الاصل ايضا ومعتبرة بنفسها على ما ذكرنا في الدليل
الاول فلها اصالة من جهتين فتكون اداؤها قضاء شبيها بالاداء واما بيان الشق الثاني فظاهر من توجيه الدليل
الثاني ش قوله وعند المعتزلة اقول ذكر العلامة التفتازاني وما يتبعها من التنبيه
على ما ذكره المصنف قال وههنا مقامان الاول ان الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم الحاكم حاله لا يصدق
عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني واجاب عنه بقوله
انه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله قلت
ان اراد بغير المقدور الافعال الممتنعة كالجمع بين النقيضين وامثاله فظاهر انه ليس داخلا في مورد القسمة
بين الحسن والقبيح لان الكلام في المأمور به والمنهي عنه وان اراد به الافعال الممكنة التي ما وقع كونها
في قدرة احد كالنفاق جميع ما في الارض من الفقراء وقل جميع ما عليها من ذي حيوة فلا شك
انها داخلة في القسمين ولا سكر في حسن الاول وصحة الثاني فجعله من القبيح مطلقا قبيح وقال
الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ويذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة
المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح بتاركه بخلاف المباح واجاب عنه بقوله ان المراد من المكروه
كراهة تحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة تنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له
المصنف لعله قوله المراد هو المكروه كراهة تحريم كلام حسن واخذ عن المعتزلة ولا غرو المصنف هذا اللفظ يمثل
حتى يسمى سماه والمكروه كراهة التنزيه ليس بواسطة على تفسيرهما لانحصار الامر فيما يمدح تاركه وما يذم
فاعله وما سوى المباح ولا يتم ان المكروه كراهة التنزيه لا يذم على فعله لانا نجد على تركه انما نحمد لمن فعله من موقع
الذم لان المدح على الترك المطلق ليس من دأب العقلاء بل انما يمدح على ترك امر فيه مذمة وما
نقل عنهم فيه انه لا يذم فاعله المراد الذم المعتد لسوء العاقبة ثم قال وقابل ان نقول انا نريد
بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو
بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينفي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك

ولا ينبغي له ان يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يعمل ما يستحق بتركه المدح
لم يكن كلام الاشعري القبيح متساويين والجواب عنه اختيار الشق الثاني وقد علمت توجيهه مما ذكر فتبصر هذا
قال ش قوله لما ذكرت الخ اقول ذكر العلامة هنا وفيما قبل ان مذهب الاشعري في الحسن
والقبح لا ثبوتان الا بالشرع ليس مبنيا على الامرين اللذين ذكرهما المصنف فان لهم على هذا المطلوب
ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا سوق لها ان فعل العبد ليس باختياري ولا اعتراض لنفي كون الحسن والقبح
لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وتوظاهر الى هنا كلامه ولا يخفى ضعفه لان الادلة المورودة على هذا المذهب
ان لم يوجد فيها ما ان المعدوم ليس اصلا لان الفعل اذا كان ذاته او صفة منه داعية الى الحسن او القبح
فاي دليل من الادلة يعترض عدم كونهما الا بالشرع وايضا لو كان فعل العبد باختياره نفسه صار
بحسنه وبقبحه وقوله نعم هذا المعنى لازم الخ فيه تسامح وكان على الكلام ان يقول لما اعترض بالشرع على
قوله لما كان بالشرع اذ لا مانع من ان يكون الفعل الحسن لذاته او لصفة فيه حيثما شرعا انضم اورد
على كلام المصنف ايرادات لفظية منها على قوله ولان فاعل القبيح فعال ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل
القبيح على ما وقع في تقرير المصنف ودعوى ان للتخصيص فائدة وهي لزوم جواز ان يعاقب الانسان على فعل
اضطراري او اتفاقي عقلا او الكلام على تقدير القبح العقلي وهذا غير جائز لله تعالى واما جهة الثواب للفعل
الاضطراري او الاتفاقي او بلا فعل فهو جائز لله تعالى ومنها على قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقا
ورجحانا من غير مرجح فعال ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض
فلا يلزم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا
لم يصح كونه اتفاقا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلم اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون
علته وهذا تردد فصح لانه قد بين ان مراده بالمرجح جميع ما يتوقف عليه الفعل ولا شك ان الفعل
اذا صدر بدونها يكون ترجيحا من غير مرجح ولا يرد ما قال من ان نفي الخاص لا يوجب نفي العام لان بعض
المرجح لا يكون مرجحا والكلام ليس ما فرض جعل ما يتوقف عليه الفعل كذلك بل يكون الجملة بعضها
ولا يلزم عدم وجود الاتفاقي على ذلك التقدير لانه لا ندعيه ولكنه كلام على فرض الوجود اي لو امكن وجوده
كان اتفاقيا وهو لا يوصف بالقبح والحسن ش قوله المقدمة الاولى الخ اقول

اورد العلامة ذكر الوجهين من الوجوه الستة المبنيين على لزوم التسلسل وقال لا يخفى انه انما يلزم
لو كان انتفاع الانتفاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بانتفاعه وكان انتفاعه انتفاع فاعل آخر كالبارى
فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى انتفاع قديم كالوصف الذى يمكن سالم يلزم التسلسل ايضا وكلاهما
لسابقى اما الاول فلحكم الضرورة بطلان ان يكون الفعل لموضوع وانتفاعه لموضوع آخر لان الفعل
لابد ان يكون للموضوع الذى منه الانتفاع ضرورة واما الثانى فلان الكون القديمى لا وجود له عند الاشعرى
على ما سياتى ثم انه ذكر الوجه الثالث للرازى وقال والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعرى ان
الكون ليس صفة حقيقة ازليه مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفى الكون الى الذات عند تعلق
القدرة والارادة لوجود الشئ وكان العلامة يوهم ان مبنى كلام المصنف نفى وجود الانتفاع لتوهم الكون
الى الذات وليس كذلك ولو كان كما توهم لما كان اطرد على مذهب الاشعرى اذ لا بنفى 2 الاظهر بل هو غير
ما ادعاه المصنف اذ لا معنى للانتفاع الا كون الفعل بل معناه ان كون الانتفاع غير موجود مبنى على عدم
انتهاء التسلسل الى الكون القديم الذى ليس مسبوقا بكون آخر وهو على مذهب الاشعرى اظهر كيف
كان يرد على المصنف على سبيل المعارضة انه لو كان الانتفاع غير موجود والفعل بالغ التام يوجد
الا بالانتفاع فلم يوجد حتى للوجود وهو انكار الحس وعلى سبل المعارضة ايضا لا نسلم انه لو كان الانتفاع امرا
موجودا وكان له موقع كان لذلك الانتفاع آخر بل هو امر موجود وله موقع وهو الذى يقع الحركة ومن
اين يلزم ان يكون للانتفاع انتفاع آخر بل وجد بانتفاعه الحس وعلى ما موجود فان وانتفاعه لا يلزم من
كون الانتفاع فى كل فعل موجودا ان يكون انتفاع الانتفاع ايضا موجودا (ذا المراد بالفعل هو
مثل العلم والتعجب والحركة التى لها معنى سوى الانتفاع وهى الكمالات التى يكون من يقوم به منتفعا بها واما
الانتفاع فهو الوصف الذى وضع المصدر بازائه والانتفاع ليس الا منع لا وجود له فى الخارج بل انتفاع كل انتفاع
عين الانتفاع وايضا لو لم يكن الانتفاع موجودا لم يكن الحركة واقعة لانها موقوفة على وقوعها وهو
موجود موقوف على وقوعه لان الوقوع لو لم يكن الحركة موجودة والوقوع موقوف على وقوع
الوقوع وهلم جرا فلو كانت الحركة موجودة يلزم وقوعات غير متناهية لان العرض ان الانتفاع
غير موجود والموجود لا يكون ناشئا عما ليس بموجود وليس ثمة الا الانتفاع او وقوع فلما لم يكن وقوع
الحركة من الانتفاع تعين ان تكون من الوقوع وايضا لو سلم عدم الانتفاع ووجود الوقوع بدون

يلزم امر اشد من الخبر وهو ان يكون الحق موجبا بالذات ضرورة ان عدم الانتفاع ووجود الوقوع بدونه
محال اليه اذ الدليل المذكور يجرى فى فعل الله تعالى ايضا فكيف يكون مبنى المقدمة وصله لدفع الخبر وهو منتبه
له بزيادة الايجاب بالذات على الحق تعالى عما يقول — وله المقدمة الثانية الخ اقول — قال العلامة
بعد التصحيح فى شرحها واعلم ان ما ذكره المصنف مبنى على ان الاتجاه امر موقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار
عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الزمن مساوق لهما وفى الخارج غير متحقق
اصلا وهذا ليس بالحق عندى بل الحق انه اثبات الوجود فى الغير ولولاه لم يتحقق الوجود فضلا فكيف لا يكون
موجودا بنفسه وهذا ايضا قريب من القول بان الانتفاع ليس بموجود بل هو — قوله
مبنى الغضة الخ اقول — بين العلامة فى شان هذا الكلام قول اهل السنة ثم ذكر ان الحكماء اعترضوا
عليهم بان اصراره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا نقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل او قدم المعلول ولم يذكر فى الجواب عن طرف اهل السنة شيئا وكان السبب اما استشكال
الجواب عنه نصرة لاهل السنة اصرار ان الاصرار قديم والزام امتناع التخلف واما يلزم قدم المعلول
لو كان الارادة والاصرار معلقين الى وجوده فى الازل بل معلقان لوجود ما فى الوقت المراد وجوده فيه
المستجمع لشرائط عنده ولا تخلف ابدا عن وجوده عن تلك الارادة او الاصرار — وله واعلم انه
قد اشتهر كما فى — اقول — حرر العلامة كلام الحكماء ثم بين كلام المصنف فى ذلك على سبيل الرد عليهم
ثم قال بان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب انما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم صرحوا بان وجوب
الممكن عند تحقق العلة التامة ارجع اليه ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى
وهو بانه الوجود حتى كان هو موقوف بجملته من اجزاء العلة التامة ومنه اوان كان كلاما مشوشا
لتضمنه جعل الوجوب اعتبارا عقليا ومحتاجا اليه فى نفس الامر لوجود الممكن والاعتبار العقلى
لا مدخل له فى نفس الامر فى وجود ممكن وهذا ظاهر ومع ذلك يقول لو كان جملة ما يتوقف عليه وجود
الشئ سوى الوجوب عليه للوجوب يلزم ان يكون بعض ما يتوقف عليه وجود الشئ الممكن موجبا
لوجوده وهذا باطل لمحكم العقل بجواز تاخر وجوده الى ان ينضم البعض الذى يتوقف عليه بل وجوبه
وامتناع وجوده الا به على ما سلف وبما اسمعناك عرفت كيفية ما دل كلامه هذا به حيث قال فان اسم هذا
الاطلاق وزعم ان ما سوى الوجوب عليه ما قصر الخ صحح وفساد او كذا كيفية ما ذكره فى قول المصنف ثم

م العقل الى آخره ولا اصباح الى التطويل ف قوله المقدمه الثالثه اقول كلام المص
والعلامه في تقريرها معنى عن التكرار ويرد عليها اما مجاز القسم الاول وهو كون حمل ما يجب عند وجود
وجود زيد الحادث موجودات مخصصه مولم يخ يلزم احد الامرين المحالين وهو اما قدم الحادث او
استغناء الواجب لانه ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في اى شئ من الازمنه لزم قدم زيد
الحادث بل وقدم الحادث الداخل في الجمله التي سوقف عليه وجود زيد حسب اسبق اولا ان جميع
ما يوقف عليه لا يكون قديما فيلزم ان يكون حادثا وان كان معدوما لا يكون الا بزوال الوجود
عن شئ من علله التامه وزوال الوجود عنه انما بزوال شئ من علله التامه حتى ينتهي الى الواجب
فيلزم استغناء الواجب والتقريب ظاهر واما مجاز القسم الثاني ولا نسلم ان يكون عدمه بعدم شئ من علله
التامه فان الممكن لا يحتاج عدمه الى علة بل هو باق على عدمه الاصلي ولئن سلمنا فلا نسلم لزوم استغناء
الواجب على هذا التقدير لجواز انتهائه الى عدم الارادة بوجوده في كل الزمان بل في الزمان المحتاج
عنه ولا يلزم من عدم ملك الارادة عدم الواجب لعدم الملازمه بينهما وايضا لو كان هذا الكلام صحيحا
يلزم استغناء الواجب بدون هذا التقدير ايضا فنقول نعلم ان في الممكنات في زمن من الازمان فانه
قلت انما لا يلزم ذلك عليهم لانهم يلتزمون واسطة بين الموجود والمعدوم فنقول ان عدم شئ من الممكنات
ليس بعدم امر بل لامر لا موجود ولا معدوم كما صرح به المص قلت فسر واذا لك بالموجود والغير
المستقل بالوجود وهو ايضا محتاج في وجوده الى علة فان كان عدمه علة لعدم ذلك الجزء من العلة
ولا بد لعدمه ايضا من علة وهي علة شئ من علله يلزمهم ما التزموا والتحقيق في هذا المقام واجب الوجود لذاته
من حيث ذاته لا يجوز ان يكون علة لشئ من الموجودات والا لزم قدمه فيتعدد فلم يمكن ان ينتهي الى واجب
الوجود من حيث هو العلة حتى يلزم ما ذكروا ومن حيث الاعتبارات فليس بواجب الوجود اذ لا يجب
الاعتبارات في ان يكون عدم شئ بعدم ذلك الاعتبار فلا يلزم استغناء الواجب ويمكن ان يقال بحيث
انها موجودات مع معدومات ولا نسلم انه اذا توقف على عدم عمرو سلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود
وانما يلزم قدم زيد اذا توقف على ذلك العدم بهذا لو كان كل العلة وليس كذلك بل تمام ما هو حادث
وتوقف المعلول عليه وما ذكره العلامه في جواب هذا الكلام من قوله من جهة ان وجود الممكن على
هذا التقدير يستدعي الواجب والى عدم عدم يكون جميع ما يوقف عليه وجود زيد قديما فليس بشئ لانا ان اردنا بالاستناد

الى الواجب ان الواجب اوجد ذلك الامور في الازل فليس بلازم وان اراد غير ذلك فلا يلزم بالاستناد والعدم وايضا
لو صح هذا لزم قدم الموجودات جميعها لاستنادها الى الواجب بدون هذا التقدير ايضا وعلى تقدير ان يلزم
ان يكون عدم عمرو الموقف عليه العدم الذي بعد الوجود لا يلزم استغناء الواجب لما حققنا لك اولا لم ان العلامه
بعد ما قدر الدليل الذي ذكره المص على نفي القسم الثاني وهو ان يكون حمل ما يوقف عليه الحادث موجودات
مع معدومات قال وفيه بحث من وجهين احدهما ان سوق العضه المذكور لا يوجب لزوم وجود الحادث عند وجود
جميع الموجودات التي ينضم هو اليها من غير ان يسوق فاعل عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علله التامه
من الموجودات والمعدومات بجواز ان يتركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات التي ينضم اليها مستلزما
للعدم الذي لم يدخل في العليه ولا نسلم ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث وهذا كلام عجيب ما شم من العلة
عن قول المص بل عن قول نفسه من غير توقف على عدم شئ لم يدخل في العلة لا بد ان يوقف عليه
المعلول وعلى تقدير ان لا يستلزمه التقضه فالدليل الدال على عدم امكان توقفه على عدم عمرو كذلك
دال على عدم امكان استلزامه لعدم المانع وعدمه لا بد ان يكون لعدم شئ علم وحسب يلزم عليه
من المحالات المذكوره سيجيء عدمه فيلزم وجود الامر الذي يستلزمه لان استغناء اللازم يوجب استغناء
الملزوم ثم انه وجه الدليل على وجه آخر ورد عليه ما اورضاه على التوجيه الذي ذكره المص فاستدل بقوله
ثم قال في الايجاد وكلاهما وذكر في اثنائه انه يمتنع كون ايجاد والايجاد غير الايجاد ضروري بعد احتياج
والمحتاج اليه وهو مدفوع بمنع كون الايجاد محتاجا الى ايجاد وايجاد الايجاد وهلم جرا
في الامرين كالايجاد الاول لا يقتضي الوجود والمغايرة في الايجاد بل في الايجاد عسى قال قوله
فان قيل الخ اقول زعم العلامه انه يبادر منه الى الاذهان شئ ثم كما راه انه يمنع القول للخصم
بان ما ذكرت فاسد والا يلزم بطلان الدليل الذي انا اوردته على مقتضى مطلوبكم سلمنا ان المتبادر اليها ذلك وقال بل رأيتها قلا نقول سلمنا هذا الكلام ثم اعرض عنه وقال في توجيه ما اوردته عليك
وقال في آخره تمدحا انه لو لم يرد في شرح هذا الكتاب غير توجيه هذا السؤال والجواب لكفاه وانه لشر اما
راجع الحداد فيه فلم يشف غليله وانه لو افضى الى المص لطال الكلام وكثر الملام ولا يخفى لئن العاقل لا يتبادر
الى ذهنه ما ادعى مبادرته الى الاذهان وها نحن ندكر لك توجيهه ثم نظهر لك ما فيه من الركاكه ثم نبين لك
مقصد المص وما لنا من الايراد عليه ان شاء الله تعالى اما توجيهه فهو ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع

كون عليه الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على
امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم بعض الموجود اى ما ليس بموجود
وفى قول العلامة المراد بالمعدوم الذى فى الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يرد ح ان التعضى اى تلك
الامور لا بد ان يدخل فى احد التعضيين ح فتلك الامور اما ان تكون موجودة او لا تكون معدومة فالمركب
منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضا او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل
باطل بعين ما ذكر من الدليل وتوجيه الجواب معلوم مما ذكر فى كلام المص والعلامة فاقتصرنا على توجيه السؤال
واما ما قيل من ان من قال بالحال كيف يجوز له ان يقول بان المعدوم بعض الموجود وهو قائل بجواز
ارتفاعهما وان يكون امورا لا موجودة ولا معدومة وهذا بعد من العاقل من جملة كلام مثل المص على ما زعم
انه يبادر الى الاذهان على ان له محملا يجوز ان يحمل عليه وهو ان كيف يجوز لمثلى ان اسمى الدليل على وجه
يدخل فى احد التعضى امورا لا موجودة ولا معدومة فلا يسلم دليلى وهذا المحمل بعيد اصلا واما مقصد المص فى توضيح
السؤال ان يقال كما زعم انه يبادر الى الاذهان ان المعدوم بعض الموجود والامور التى ليست بموجودة ولا
معدومة لا بد من دخولها فى احد التعضى اى الموجود والمعدوم وقد بان فساد كون الامور التى سوقف
عليها الحادث كلها موجودات وكونها كلها معدومات وكونها موجودات مع معدومات فثبت ضرورة
عدم جواز كون الامور اللا موجودة واللا معدومة داخلة فيما سوقف عليه الحادث ويدل على ان مقصد
هذا دون ما ذكر العلامة هو المص فالامر الذى يسوغ حالا داخلا فى احد التعضى ضرورة وكذا قوله لانه مراده
بالمعدوم بعض الموجود فتامل وفى توجيه الجواب ايضا كما يبادر الى الاذهان لكن زعم انه يبادر وحاصله
انه اذا اعتبر دخولها فى التعضى لا تتم الدليل الدال على لزوم المحال على تقدير بعض المدعى وهو دخول الامور
اللا موجودة واللا معدومة فى الجملة المتقدمة ذكرها اى لا يلزم على تقدير بعض المدعى اذا اعتبر دخول
الامور اللا موجودة واللا معدومة فى احد التعضيين محال ولا يلزمنا من هذا الدليل اسمى له دخول الامور
اللا موجودة واللا معدومة فى تلك الجملة بل شئ آخر لم يذكره المص لعدم دا على فهم التعضى المتصدى بمطالعة
سل كتابه وهو انه اذا لم يلزم محال على هذا التقدير فمن اين يلزم دخولها ولا يلزم من عدم استحالة الدخول
استحالة عدم الدخول طلبت الفارق بين المعدوم والموجود عند من يقول بالحال فاذا لم يكن
ما فض لم يدخل الامور الخالية فى الاقسام الثلثة المذكورة فيلزم المحال الذى هو بكل الاقسام على تقدير عدم الدخول فتعين

الدخول وهو المدعى وعلم مما ذكرنا كيفية ما ذكر تدعما وان الذى راجهم ما لهم من الخلاف بعضهم فى غير
او كانت عبارتهم فى العلوم بحيث لا يصل الى فهمها الا بعد التحول الخلاف وان مرجع طول الكلام وكثرة الملام
منهما انهما واحد لكن لغرض ما ذكر فلا شك فى صحته واما ايرادنا على كلام المص فى قوله فان قيل الموجود
بما يندرج فيه الاضافات الى آخره وهو انه نفى الوجود بالكون المستقل وما لا يستقل يدخل
فى العدم فلم يلزم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ ولما لم يكن الكلام فى زوال المعدوم بل
فى زوال العدم فلا شك ان العدم الشامل لعدم الكون او لعدم استقلاله اذا زال عن شئ لم يكن زواله
الا بالوجود بمعنى الكون المستقل **اقول** قوله قيل الخ **اقول** فيه بحث اما اولا فلما
لا يسلم ان الامور المسماة حالا ان استندت الى الواجب بطريق الوجوب وكانت مستندة فى شئ من الازمان
يلزم استنادها الى الواجب قبل لان القادر على الشئ بطريق الاختيار يكون لان لم وعدم اللازم لا يستلزم عدم
الملزوم قلت واما يلزم ذلك لو كان استلزام الواجب لذاته لم لا يجوز ان يكون الامور موجودة فى بعض
الازمان دون بعض واما ثانيا فلما لا يتم انها ان لم تكن مستندة فى شئ من الازمنة يلزم قدم الحادث بالذات
فان ادعى لزوم قدم الحادث بالزمان فلا يتم استحالته واما ثالثا فلان قول العلامة فان قيل يجوز ان يوقف
على امور آخر موجودة ان كان على تقدير اختيار القسم الاول من الترديد معلوم فلنا الكلام فى تلك
الامور كما فى هذا الحادث فيلزم قدمها لا طائل وان كان على تقدير اختيار القسم الثانى فغير موجه لان التقدير علم
استناده فى شئ من الازمنة فاى حاجة لوقوعه على امور اخرى وايضا لا يحتاج الى هذا الجواب واما رابعا فعلى تسليم
لكن القول بصدور الانواع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واحدر بالقبول
فاما محمد من انسنا اى المتحرك بوضع الحركة مع عدم وجوب انواعها للذى ذكره هو محل اصل
الرابع انه هل هو بالاختيار او لا فجعله دليلا على بعض مقدمات الدليل مصادرة على المطلوب وليس
هذا الكلى فى اثبات ان افعال العباد اختيارية ولم يكن حاجة الى هذه التطويلات وتمهيد المقدمات وايضا
خامسا فعلى قوله وذلك لان الانواع ليس بموجود فان مراده انه ليس بموجود ليكون فى الكون عند
فممنوع وان كان فى الكون المستقل فسلم لكن وجوده ايضا كما يحتاج الى مرجح لانه ممكن بديهة قوله ولا شك انها
مستندة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة **اقول** قوله واعلم ان اثبات تلك الامور اللا موجودة
واللا معدومة كان الاختيار والانواع الى آخره **اقول** مبنى هذا الكلام على ان الانواع لا وجود لها

وقد امرنا على دمسك ما سبق لنا فيه والآن نعود الانتباع لو كان لوجود فلا يتم القول بنفي الموجب على ما ذكرت وان لم تكن العلل بالمعنى الذي الرئيس وجوده وهو الحالة المذكورة موجودة الملزم ذلك الفعل لكان فيه اثر موجود للفاعل وليس ذلك الا الانتباع لزم وجوده وقد حكمت بانتفائه وان لم يكن له اثر الفاعل لا يكون موجودا الا بلا موجود وهو عين القول بالموجب فلزم منه ان يكون الحركة واقعة من الفاعل وقائمة بالمحرك والفاعل وليس للفاعل اثر في الفعل وهذا ساقض ظاهر وهو اسنع من القول بالموجب والحمد

قال ومن المقدمة الرابعة الحاصل اعترض العلامة دليل على المقدمة بقوله لو كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا يمكن ترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تساوي الرجحات بجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح الى ترجيح ليس قبله ترجيح ولئن كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح فمن اين يلزم منه ثبوت انحصار في ترجيح المساوي او المرجوح و اجاب عنه بان مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح وبسببه الخط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح وهذا بين بالحجز ترجيح الراجح والمصمم مصرح بخلافه حيث قال وكذا ترجيح الراجح خط وحيث قال فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح واكتفى الى تمام ما ذكره سهو من قلم لان المصمم ادعى وقوع ترجيح المساوي او المرجوح واستدل عليه بانه لو لم يقع فاما ان لا يكون الترجيح واقعا او لا يكون واقعا الا بترجيح الراجح والاول خط لوجود الممكنات وكذا الثاني لان الترجيح اما اي الممكن من الغير فاما ان يرجح المرجح الراجح ما يرجح به بواسطة الغير او يرتد عليه وعلى الاول يلزم اما الدور وعلى الثاني نعود الكلام الى المرجح الثالث الذي فعل المرجح الاخير الوارد على الراجح فان اسند ترجيحه اما كان اما الدور او التسلسل وحيث استحالتهما فلا بد من وقوع ترجيح المساوي او المرجوح فلا يكون الترجيح في الاصل الا للمساوي او المرجوح وهذا المراد بقول المصمم فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح فان الرجحات الوارد بعد اما ان يرتد بواسطة الى ترجيح الراجح خط بمعناه انحصار الترجيح فيه باطل بدليل عدم اولا لانه اما ان لا يرجح اصلا او يكون الراجح فقط اي او يكون ترجيح الراجح فقط معقول وكذا ترجيح الراجح فقط خط فعلم ان قول العلامة لئن كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فلا يلزم عدم انتهاء الترجيحات بجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح كلام من لم يتم في كلام المصمم والحمد والله المستعان من الدخول والنسيان لا يقال يلزم من عدم جواز ترجيح المرجوح ايضا للزم الترجيح في

في صانع العالم لما به من ذاته بل من امر خارج والكلام فيه كالكلام في مرجح الوجود ولا ما نقول ومرجح العدم يجوز ان يكون عدم شيء آخر من اضداد علة وجوده والتسلسل في الاعدام لا يستحيل والمحقق ان العدم الاصلي لا يحتاج فيه الى العلة فعدم العلة ليس علة للعدم فعدم جزء ما ليس بمرجح لعدم فالراجح ليس الا للمساوي ولا ملتفت لحكمه بعال ان مرجح المرجوح وان كان في قدرته وفي دليله الثاني نظر وهو ان العدم على ما ذكرنا لا يحتاج الى العلة ولا تكون له علة لانها جعل ما يتوقف عليه الشيء وحيث لا توقف لان الاصل عدم فلا علة له فلا يصح قوله فعدم راجح على وجوده في نفس الامر وبالنسبة الى علة العدم وانضاموه ممكن في نفس الامر حسب الذات مساو طرفا وجوده وعدمه فلو كان عدمه راجحا في نفس الامر ان منتفيان في شيء واحد وهو تناقض واعتباري للوجود والعدم بالنسبة اليه وحيثان كانت العدم وهو مرجح ولعله ذكر ذلك الزاما على من يدعي كون العدم الاصلي للممكن لمرجح بعدم العلة وكذا في دليله الثالث وهو ان الارادة صفة شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوحين على الآخر وهو انه لا يخفى عدم دلالته على ان لا يجوز تعلقها بالراجح ولا دليل على وجوب اعمال المساوي او المرجوح وعدمها فيها بل هي صفة شأنها ان يرجح الفاعل بها احد الامرين على الآخر وكونهما متساويين اولا فامر خارج عن مفهومها وان كان شمل ترجيح المساوي والمرجوح وكذلك تشمل ترجيح الراجح ايضا بل هو الاقرب اذ الوجه المقتضي منه تعالى على كل ما يصح الوجود وليس تساوي نسبة الوجود والعدم هي المرجحة بجانب الوجود فالاظهر ان الايجاد المرجح منه لا يرد الا على المرجح بالرجحة المقامية فمن ان تخصيص الارادة بالمساوي او المرجوح وجوابه ان مدعاه وقوع ترجيح المساوي او المرجوح وعدم انحصار الترجيح في ترجيح الراجح والدليل ثبته والوجه المقتضي منه تعالى قاهر خارج عن الممكن ومرجح اما للمساوي او المرجوح قال قد مر مع انه الخ اقول ان المصمم ادعى جواز الاستدلال على وجود الواجب من غير احتياج الى بطلان ترجيح المحال احد المتساويين بلا مرجح بان يقال الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غير او يحتاج ولا بد من الاول وطعن للتسلسل فقال العلامة واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع ان يحتاج بلا مرجح والا فجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده دائما ولا من غير ان يحصل بعدم العدم بلا موجد فلم يتعين الواجب لما تقرر في

وجوده الى الغير والممكن ما تستوي وجوده ولا تفتقر وجوده الى الغير بل الواجب بالاصالة الى تلك
المقدمة واما كون الممكن لم تفتقر في وجوده الى الغير فذلك الذي يحتاج فيه الى تلك المقدمة وذلك يتبين لن
تكون الممكن ما تفتقر في وجوده الى الغير والواجب ما لا تفتقر وجوده تحتاج اليها والحكماء قد سلموها
من غير احتياج اليها قال قوله واما قول احول ما قاله المصنف في هذا المقام ظاهر واما قول
العلامة واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور في بيع عن قانون التوجيه
ادعى المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم
الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فمن جوابه
انه مورد على سبيل النقض الاجمالي قوله فعلى المتكلم الدليل على تخلف الحكم قلت اليس ان المعدل لين
السبابتين متساويان من كل وجه وهو لا بد ان يختار احدهما من غير مرجح وهو دليل تخلف الحكم قال
قوله على انا نقول الخ قال احول مراد المصنف ظاهر من كلامه وشرح العلامة لكنه قال وفيه نظر
لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه
وهو كلام ضعيف اما اولا فلانه لئن كان معتقدا في تلك الحالة الرجحان فعالم به ايضا ولم يكن عالما لم
يكن معتقدا ايضا فيهما وكونه معتقدا في زمان آخر لا ينفع الرجحان عنده في حالة اصرار احد المتساويين
واما ثانيا فلانه على تقدير ان تكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ليس فاعلا الراجح بلا مرجح وهو كاف
قال قوله ولم يعلم ما يعلم الخ قال احول لست من العلامة كلامهم حتى اقال فيعلم ان المراد
تقوم الرجحان للامر مع ربط هو لن وجود الممكن بلا موجد مرجح سواء كان الموجد موجبا او لا فان الرجحان
هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود وكذا قال الآن كصنيعه الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي
بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم العلم وجوابه ظاهر وان المصنف اراد به رجحان جانب الوجود بل
فسر الرجحان بالوجود فلا يلزمه وجود الرجحان كما ان العدم حالة العدم على ان جانب العدم الاصلي ليس
بمحتاج الى الرجحان لكونه قديما على ما مر ذكره قال قوله فلان حسا الخ قال احول الا العلامة
قد اعرض عن شرح ما ذكره المصنف جوابا عن الحجة وكيفية بنائه على تلك المقدمات الاربع اما الظهور
لديه او لعدم كلام له عليه رضا وقبولا ونحن نقول فيه بحسب ما قدر اسعافنا لم يسرح في المباحث التي في هذا
المقول وبيان اولا جوابه وهو انا نختار ان الفاعل يمكن من ترك الفعل ونتوقف على وجود المرجح
وان فرض وجود الفعل وانا ان اردت بالفعل الحالة التي يكون للمحل في اي جزء من الزمان وهو انا ان
نقول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب فقد ابطلناه في المقدمة الثانية حيث اثبتنا ان لم يوجد جملة
ما يتوقف عليه وجود الشيء يمتنع وجوده وان وجد يجب وجوده وهذا اسعاع بالمقدمة الثانية
ومع ذلك فلا تم وجوب تلك الحالة وانا ان نقول بامتناع وجود شيء من الاشياء الا بطريق الوجوب
نقول وجوب الفعل اما بمعنى الحتم لم يكن اختيارا لعدد من المرجح فورد الكلام في
الاختيار وفي اختيار الاختيار وهلم جرا وان اختيار الاختيار غير الاختيار وعلى تقدير التسلسل فهو منتهي
الى امر لا موجود ولا معدوم فلا يحتاج الى شيء حتى يتوقف عليه ولا ينهى لان التوقف للممكن انما هو
لاجل الوجود ثم ان المصنف اورد سؤالا عليه بان المقدمة الثانية انما تثبت لزوم الوجود الا بالوجوب
والانتهاء له وجود وان لم يكن مستقلا فان اوجب شيئا فلا بد ان تتسلسل الانتهاءات وان لم يجب
بطل المقدمة الثانية فاجاب عنه بقوله ثم هو انا ان نجب بطريق التسلسل واراد به الزام التسلسل
ومع انه محال في الامور اللا موجودة والا معدومة او بان انتهاء الانتهاء عن الانتهاء وارد بمنع
لزوم التسلسل في الامور اللا موجودة والا معدومة لكون انتهاء الانتهاء عن الانتهاء وانا ان
لا نجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وهذا اسعاع بالمقدمة الرابعة والاسعاع في هذا الكلام
بالمقدمة الاولى ظاهر ولكن شيء لا بد من التمسك عليه ومع لزوم عدم شمول المقدمة الثانية للامور
اللا موجودة والا معدومة في توقف كونها على الوجوب فانا على تقدير ان يراد بالفعل الحالة
المذكورة وان اريد به الانتهاء فمع ما قلنا في الانتهاء وهذا ظاهر فنقول نحن وهو انه اذا سلمت المقدمة
الثانية المسلمة على المقدمة وسلمنا كلامه بوجه حملا ما يتوقف عليه الشيء يمتنع وجوده وكل ما وجد
وجب وجوده لا يجوز صدق المقدمة الثالثة وهي وجوب ان يكون في تلك الجملة امور لا موجودة ولا
معدومة لانها ان لم تكن موجودة يجب عدم الشيء وان كانت موجودة فان قلت
انها موجودة ولكن ليست بمعلة قلت فلا مفر في الجواب الا بالتزام تحكم جواز التسلسل في الامور
الموجودة التي ليست فيها استقلال بالكون او العدم ووقوع التسلسل فيه وايضا قوله واما ان لا يجب
لكن الفاعل يرجح احد المتساويين معناه راجع الى انتهاء الانتهاء فهو راجع الى القسم الاول من الترديد
وهو الوجوب وان كان معناه جواز وقوع الفعل من غير ايجاب فهو ابطال للمقدمة الثانية ايضا

والحق انها لا احساج الى المقدمة الاولى والثانية على انهما لا يمنعان على ما اشرنا اليه ممكن واما الكلام في جوابهم
ان تعال بعد احسار ما احساج المهم من شئ يرد من وهو التوقف على وجود المرجح والوجوب عند
ومع الاضطرار لان الاحسار من جملة المرجح ومع لزوم التسلسل في الاخسار لا لانه ليس بموجود
ولا معدوم بل هو موجود ولكن احسار الاخسار المعتبر الى غير النهاية بهم ما احسار واحد زائد الموجود
موقوف والمانع انفراد ها بالوجود عند اعتباري والى حاصل ان الاخسار لا توقف على اخسار اخسار
يحدث حلة بل يحصل الاخسار الاول صوقعه اعتباري بخلاف توقف الفعل على الاخسار لانه لا بد من
ان يحصل بالفعل بل وقد يحصل الفعل الاضطراري الكافي الهادي من عال او في المرتعش وكقعه
ان الافعال الاخسارية لا تصدر الا عن اخسار والاخسار معناه في الحقيقة ترجيح الفعل على الترك
عنده اما للعلم بان فيه نفعا او لحلول الله تعالى ذلك الاخسار فيه من غير علم منه بالنفع او غيره كما ورد
في الحديث ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن تقلبها كيف تشاء فواذن في الحقيقة اسعال
الافعل فلا يلزم ان تكون للاخسار اخسار وهذا معنى جرئية الاخسار للعبد وبه يخرج الفعل عن الاضطرار
ولكن لا يمكن ان يقال بلا اختيار في اخسار الله تعالى لانه فعل لا انفعال ولكن اخسار الاخسار عن الاختيار بل
واحسان ليس غيره فافهم وبما ذكرناه شفاء لما في الصدور ان شاء الله تعالى وبنا سا الموفق واذا عرفت هذا
فلنرجع الى كلام العلامة حتى نبين حاصل الدليل الاول فنقول ان نقول ان فعل العبد هو الموجد لفعله الاخسار بجوازان تكون المؤثر
المراد مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا عاني كون العبد هو الموجد لفعله الاخسار بجوازان تكون المؤثر
قدرته واخسار لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيا واراد الله خلافه
وقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لاستحالة شرط ما ثره فلا يلزم من ذلك ان تكون فعله بخلق الله تعالى
على هو المدعى واصل السند الذي ركن عليه ما سي مخصوص بعدم وقوع المرادات ومع ذلك فالشرط
ليس عدم اراده الله عدم وقوع الفعل بل اراده وقوع الفعل فان الله تعالى في كل شئ اراده
اما بوقوعه او لا وقوعه واما ان لا تكون له تعالى بالنسبة الى شئ ممكن اراده اصلا فاطل فان كان له
اراده في الوقوع وللعبد ايضا اراده فان قلت ان المؤثر اراده العبد فقط دون اراده الله تعالى
فهذا ينافي الكلام المال مثله عدم حصول المرادات وان قلت انما بارادة الله تعالى واراده العبد
تابعة ومشبه لاختياره فهو ما ادعيناه قال واذا لم تكونا صادرين الخ اقول قال العلامة

هذا الكلام غير صالح للالزام فان المجموعين على ان الارادة في الحيوان سوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله
لما يفعل او تحمل من ملاءمة وهذا كلام ضعيف فان الالزام بوجدان الفرق بين السوق الى ان يحرك العضو
غير مختلف وبين ارادتي في فعل اختياري يفعله حتى الاثر للاول والثاني امر ظاهر لا يلزم القول بان الا
مجرده سوق حتى يلزمه المخالف وانما كون الاراده سوقا لا يقتضي ان لا يكون له اثر في الافعال الاختيارية
قال قوله لكنه مساوق بعد الخ اقول قوله لا نزاع في جواز ذلك على الاسناد، وقد
يوائد عن الاوليات انفا ولكن بعض الفضلاء سلك ممكن ان يكون معاندا راجعا الى ان جواز العادات
انما بالجاد العباد على ما قال اولا انها لا تاتي كون العبد هو الموجد لفعله ولا يخفى ان جواز ذلك
عن الاسناد او نوازعها عن الاوليات لا يقتضي بان الاسناد والاولية هم الموجدون لها بل يدل على خلاف
المعلم بانه ليس وسع العبد قال قوله وان سلم الخ اقول ذكر العلامة سلم هم قال
ولكن كما يمكن ان يقول وجود الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لذاته كونه معدورا للعبد
ومخلوقا له يجوز ان يكون اسناده بواسطة قدرة العبد واراده الى من شاء ها الرجيح والايجاد
والجواب عنه ان قدرته واراده ان كانا تاتي ضمن الموجودات المستندة الى الواجب الذي وجب الفعل بوا
سطتها فلا سلم ان وجوب الفعل بواسطتها يرجح الفعل عن العضو وان لم يكونا في ضمنها فكذلك
وقال وانضا الوجوب بالقدرة والداعي لا تاتي تعلق اصل القدرة بالفعل الممكن وكونه مخلوقا
للقادر والعامل بان فعل العبد كلفه واراده لا تاتي وقوعه في توقعه على امور من الله كالجاد العبد
واقداره وتمكنه وجود ذلك وهو وارد على قول المصنف ذلك الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه
على امر لا صنع له فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده في صلب الاعراض ان الذي لا صنع له فيه اصلا هو
اصل القدرة لا اصل الفعل الممكن والذي يجب عنده الفعل هو القدرة المعتبرة للفعل اي
تعلقها بالفعل والجواب عنه ان وجوب الفعل كيف يكون بهذه القدرة وهي موقوفة على
اصل القدرة الذي لا صنع له فيه اصلا ثم انه قال واعلم ان ملخص بعض كلام المحقق الطوسي انفع منباه
على ابطال المقال الجزئي وهو انها رب من السبع المذكورة وعلى الفرض بين الراجح بالعلم والعلم بالرجحان
وعدم استلزام الاول الثاني وقد بينا لك فيما قبل من مقام بعنك عن التكرار وقال ثم ان حصول
قدرة اي قدرة العبد واراده لا يدان منهي الى اسباب لا تكون بقدرته واراده دفعا للتسلسل ولا شك

راجع

ان عند الاشاعرة يخلق الفعل وعند فعدا انها مسببة والذي مطرد الى الاسباب الاول ونعلم انها ليست بقدرة العبد
ولا باراده بحكم باكره وهو عرضي صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته مطرد الى السبب
الى السبب القريب بحكم بالاضطرار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا للفعل لم يحصل باسباب كلها يقدرون
ومرادهم فالكل ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واقول لا يصح ان يكون ما ذكر منشأ اختلاف
العلماء المتبحرين فان هذا امر ظاهر وقد ورد امام عليه السلام نهى اصحابه عن البحث فيه فلولا انه امر دقيق نزل
فيه الاقدام ومزلت كل قوم على الاقوى الالزام والالجاء لم يرد النهي بل بين لهم هذا الامر الظاهر بان
يقال لكل قوم ما بينه العلام ونزل اشكالهم بل منشأ اختلافهم انهم رأوا للعبد فيه اضطرارا وهو ان لم ينسب
الى العبد يلزم الجبر وان نسب اليه يلزم العدل فالعدلية ذهبوا الى نسبته الى العبد والقوم الجبرية ان يكون
له اختيار في ذلك الاضطرار وبسلسل والجبرية ذهبوا الى خلافه ولزمهم عدم الفرق بين الامور الاضطرارية
والاختيارية وما ذكر في هذا الكتاب والمتن ومن هو في زمنهم الجبوا الى اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
وقد عرفت فيه والقائلون بامر بين امرين مبنى دليل اكثرهم على وجدانهم افعالا اختيارية واضطرارية
ووجدان ان للعبد فعلا وان قدرته غير كافية واستدلوا بكل منها استدلالا صحيحا لا يقال
لم لا يجوز ان تكون الافعال جميعها اضطرارية بمعنى عدم امكان تركها وتكون هي منعمة بتقسيم قسم
تكون في حصولها رضى العبد مساوقا لها وسمي اختيارية وقسم لا تكون وسمي اضطرارية او تكون فيها
اختيارية ولا يتم ان المسماة اضطرارية فعله فان لكل منها اسما خاصا بها ولا ينسب الى العبد وانا لا نسلم
للعبد فعلا بل هو ضرب اعتبار وسوء ادب الى غير ذلك من الواردات كثيرة وانى عندي لا يمكن عليه من كثرة
الاخبار الآتية الى ما لها الحجر لحصول الاختيار والقدرة لكونه انعاما وليس بفعل له والاحوط هو التمسك
بالدلائل الشرعية التعليمية واخذ ما يجيء قاطعة اذان مع الصادق المهاك اعلم كقتعة اكاك

قال قوله فهو ان الانعام والاضطرار الى الخ اقول توجيه كلام المص يعلم مما ذكر
وقوله العلامة وان صح ما تقدمه اجماعه مسلمة عند اكثرهم فلا وجه لمنعها والاحاجة اليها لان جميع
المباحث السابقة انما كان ليحقق منع المقدمة الاولى والمعلوم مما اورد من الدليل عليها وبيان
انه لا يمنع ان يكون فعل العبد اضطراريا مردود لان المقدمة الاجماعية على تقدير تسليم الاجماع
عدم موصوفية الاضطراري والاتفاقي من حيث هما بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا

والثواب او العقاب في الاخرة عملا انما من حيث انهما محمودان لذاتهما او لوصفهم من صفاتهما فلا يتم الاجماع
على عدم جواز اتصافهما بالحسن والقبح عقلا وكون دليل الاشعري باطلا يابطال المقدمة الاولى لا
يفي جواز ابطال المقدمة الثانية ايضا وان كان المقصود هو الاول ثم نحن نوضح الكلام بسد المنع
بما وصافي الله تعالى وانه تعالى يحمد عليها ويكافات الانسان وبما نصه جميع من كان يحمد عليها ويذم وادعاه في كلام الاشعري
كعقل كل كمال حسنا وكل نقصان قبحا مع انه قدر في اول الفصل الى النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة وهذا ليس تمام البحث للنزاع ولو كان فيما ذكر لكن بعض
فعل العبد اضطراريا او اتفاقيا لا يقتضي عدم حسنه او قبحه بهذا المعنى عقلا الا اذا لم يكن محمودا او مذموما لذاته
او لوصف من صفاته ثم انكر على المص ذكر كلام الاشعري على سبيل التردد والاصح حسما وان عنى انه
لا يكون في معرض ذلك بقوله وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لوصفه من ذاته بحيث
يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب بل كل ما ورد به نص
من الشارع علمنا انه يستحق المدح والثواب في اوامره والذم والعقاب في نواهيه فصحيح قلت نحن لا ندعي استقلال العقل
في حسنه وقبحه بالمعنى الذي ذكره ولكن نقول بوجدان ان يدرك الفعل بوجه حسنه وكونه ممدوحا ومثوبا
وجهه قبحه وكونه مذموما ومعاقبا به لذاته او لوصف من صفاته وما ذكر لا ينافيه واما قوله وما ذكر المص الى اول

كفر براءة اه كظن الدناءة فيبس محرور وتعقب مصدور قال قوله في ورائه الصواب من ورائه اقول
فقد علم مرارا ان الحروف قد يكون بعضها مكان البعض قال قوله وعند بعض اصحابنا الخ اقول
هذا الدليل الذي ذكر المص على ادعاه بعض اصحابنا لم قال والجواب عنه الى آخره وحاصله تسليم وجوب
تصديقه واستماع تكذيبه بالعقل ومنع وجوبهما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب الا بنص الشارع وهو كلام
في غاية الوهاء لان الوجوب والاستماع المسلم اما ان يكونا بمعنى عدم جواز وجود ضدهما او بمعنى استحقاق المدح
والثواب او الذم والعقاب والاول ممنوع لوجود الضد وكون الكفار في الواقع فعلوا الشر وانما يبحث في استحقاق
الثواب والعقاب او لا يستحق بسبب من الشارع وهم فقط فاما ان يستحق العبد بالايمان والانتهاء وعدمهما الثواب
او العقاب او لا والاول باطل وعلى الاول فسواء لا بد ان يستحق في العمل والاتكاسل او دار قال
قوله وكذلك امتثال عمل او امر عليه السلام الخ اقول اجاب عن هذا بقوله ما اجاب عنه من الدليل
الاول والرد على مثل الرد عليه لكنه مثل امتثال اوامر عليهم السلام عملا يلزم بتصديق ما قامت عليه الحجج القطعية

من المسلة المذكورة وليس الامر كذلك لعقد لمن لم يصدق المثبل به وكذا من لم يمثل فالملزوم هو
الشرعي وما هو مما يترتب عليه الثواب او العقاب قال اقول فلان الاصلح واجب الخ اقول
قول العلامة لا حاجة في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل او العقاب على الترك فلا تصور الخ
والصحيح ما بمعنى السابق فيه لا يرد على المعتبر شيء اذ الحسن والقبح بالمعنى المذكور انما كان محلا للنزاع بين الاشعرية
والمعتزلة في افعال العباد لا بينهما وبين المعتزلة في افعال الله تعالى وافعال العباد فالمراد بالحسن كونه
محبوبا او بالقبح كونه مذموما قال قوله وبحسن يعلم الخ اقول بين العلامة مراد المصنف
بقوله لم قس بما شمل القسم الثالث انضما اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا ثم
قال معترضا عليه ولا يخفى انه اذا كان حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعل حسنا باعتبار الجزء
انما هو مجرد اصطلاح وهذا الاعتراض بعد ذلك التغيير بعد عن سلامة اذ علم ان المراد بحسن في الاجزاء اللاقبحي
وهو المسمى بالحسن لغيره وايضا ما يكون امرا حسنا بجميع اجزائه وعند اجتماعها لا يكون حسنا كالكون في مكان
كل واحد من الاختين او كنكاح واحد واحد الى العشر فما فوقها فانه حسن والجمع في النكاح زائدا
على الاربع فلا يلزم من حسن كل واحد من الاجزاء حسن ذي الاجزاء بعينه قال قوله وكذا
القبح الى آخره اقول قول العلامة وما بقي من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته
انما هو في بعض الافعال والا فمنه في بعض الافعال ما عتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء
لم يعلم له قائل سوى انه اراد ان يذكر ان الوضوء حسن لغيره حتى يجوز ان تكون الصلوة حسنة للوضوء
وان كان حسنة لغيرها انضما ومذاق غاية البعد فان الوضوء انما هو لاجل الصلوة او من
المضحكات واما ان ذلك فعلى تقدير ان يكون الوضوء حسنا في نفسه يجوز ان يراد حسنا لكونه وسيلة الى الصلوة
لا ان الصلوة وسيلة اليه فمراده به حسنا قال قوله واعلم ان المنقول الخ اقول
ذكر العلامة انه قال الشارع بين المصمم ومعاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان هل هو التصديق
المنطقي الذي هو قسم التصور او غيره واشار في اثناء الكلام الى ان المصمم الى انه غير غيره وقال وجعله
مغايرا للتصديق المنطقي وهم بل هو موهون بما قاربه كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق
على ما صرح به ابن سينا وحاصله ادعاء وهول لوقوع النسبة اولا وقوعها وهذا لبس الا وهم الوهم
بل وهم آخر وهو تصور ان معنى كرويدن هو مجرد ادعاء وقبول بل هو اذعان لامر ورد عليه من خارج

وقبول له ولا شك ان التصديق المعتبر في الايمان يغاير فيه هذا مع امر زايد وهو الحكم بان الخبر صادق ولكن
التصديق المنطقي هو ما ذكر وان بينهما فرق قال التصديق المنطقي لا يتوقف على ورود امر حكم
من خارج البته فهو التصديق اللغوي وهو اعتقاد صدق الخبر والحكم وقد صدق المصمم البته درره فيما نقل
عنه العلامة ان التصديق امر اختياري بمنزلة الصدف الى البحر حتى لو وقع في القلب صدق الخبر
قهرا من غير ان ينسبه الى اختيار لم يكن ذلك تصديقا لانه لو لم يكن اختياريا لم يتوجه اليه ادراك العقل
صدق الخبر وان يكن باختيار لكن حكم المعترض على هذا الادراك اختياري وهو المأمور به وهو الذي يعتبره
بالاسان فلا قال اذا كان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله بل يحكم بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
فالتصديق المعتبر بالايمان لا يكون التصديق المنطقي فقط بل موضع سيأتي ان شاء الله ما او ضحناه لك وقد
لا يكون في التصديق الايماني ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بان يكون من الامور الغير المدركة
بالعقل الا الصدق المخبر فهو اذن تصديق لغوي وهو الحكم بالصدق قال قوله واما ان
يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره الخ اقول بعد ما بين العلامة وحقق كلام المصمم في هذا المقام والسبب
لا يسحق الرماح والتعظيم لشأنه لانه سبب كسائر البيوت وهذا الكلام ليس بحسن فصلا عن ان يكون
احسن اما الاول فلانه ان اراد ان الفقير يسحق الانسان من جهة مولاه كحبسه لا يكون غيبة توسط العباد
فممنوع وان اراد غيره فالكوخ حسن لما فيه من مواساة الفقير واما الثاني فلانا لا نسلم ان السبب الشريف كسائر
البيوت وانه لا يسحق الرماح بل مكارم الشريف اصل لم القرى وهي اصل الارض التي اصل منشأنا منها
مع زيادات شرف ينطق بها الاحجار فكيف لا يسحق الرماح وكيف يكون كسائر البيوت بالكلام المصمم
هو الحسن ومعناه الفقير والسبب ان استحق الاحسان والزيارة كلتيهما لا يستحقان هذا العنوان فيهما
في الحقيقة لا يكون لاجلهما بل لكونهما عبادة الله تعالى قال قوله ولم يرد عليه الخ اقول
قول العلامة قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات المعللة وان كان
بالغير الا ان ذلك الغير في حكم العدم بها على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فالحق بها هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا مجرد كونها مأمورا بها كما هو
راي الاشعري لا يخفى ضعفه لانه اذا جعل الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم فلم يعتبر كونه مأمورا به
فلم يبق الا كون حسنا حاصلا بالحسن لمعنى في نفسه وانما المدعى انه حسن لمعنى في نفسه شبيه بالحسن لمعنى

في نفسه وهذا معنى المدح وكذا ما قال من قوله فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما يومر بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به فلما قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو المراد الموقعه فاراد بالمامور به الحاصل بالمصدر كالخلق بمعنى المخلوق وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في الحقيقة هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به لانه ان اراد بهذا ابطال قولنا الاول ان المراد بالمامور به هو الحاصل بالمصدر فمسلم وان اراد به انه يلزم من حسن الايقاع حسن المامور به فلا يكون الايقاع مامورا به وقد قال ان الايقاع هو المامور به والجواب عن اصل السؤال ان يقال المامور به هو الايقاع وانما نعني عن الايقاع فحسن الايقاع حسن المامور به **قال** قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا الخ **اقول** قوله لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا مدل على انه ذاهل عما قصده الخصم وهو ان الامر يقتضي حسنا قبل وروده لانه لا حسن لم الا بورود الامر على ما ذهب اليه الاشعري وقد دل الآية على ان ما امر به عدل واحسان قبل الشرائع والا لتوقف الامر الامر آخر وهلم جرا وليس معنى الحسن المحوج عنه الا المدح عاجلا والثواب اجلا او نقول العدل والاحسان يستحق به المدح عاجلا والثواب اجلا لا محالة بدليل ما امر به عدل واحسان قبل ورود الامر فما امر به يستحق به المدح عاجلا والثواب اجلا قبل ورود الامر فتامل **قال** قوله فالامر بالزكوة الخ **اقول** سؤال العلامة بقوله ولقائل ان يقول لانا نمنع انه امر مطلق بل الفعل قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الفقير وهو دال على انه ذاهل عن مقصد الخصم اذ غرضه ان الامر بالزكوة امر بالعدل والاحسان لكونه مامورا به يدل على حسنه قبل الامر فمنعه يغني عن ذكر المقدمات على ان كون الفعل قرينة على انه ما امر به الا لدفع حاجة الفقير مجرد دعوى كيف وان تكون كذلك فانها من قبيل اعتبار احتياج الفقير وان كان ما اعتبره العقل انفا جائزا وهو كونها شرطه الفقير على ان ما غير للزكوة ليس لصاحب المال فيجب عليه نظير ما لم يجب له سواء كان احتياج الفقير معتبرا ام لا **قال** قوله فلا يحتاج الى الوضوء بانه كونه وسيلة الخ **اقول** وهو في عبارة العلامة مسامحة منه وهي قوله لان الصلوة انما تسقط الوضوء لا عبارة ذاته وهو كونه طهارة ولا شك ان كونه طهارة ليس ذات الوضوء بل موانعا وصفة

من اوصافه ولو قال انما تفتقر اليه لكونه طهارة لا لكونه عبادة لاصاب **قال** قوله كالجهاد الى آخره **اقول** نقل العلامة عبارة الامام فخر الاسلام ههنا حيث قال انهما انما صارا حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ثم اعترض عليه اعتراضين حاصل الاول ان كفر الكافر واسلام الميت لا يهادى بالجهاد فكيف يكون شبيها بالحسن لمعنى في نفسه وليس وجه الشبه الا كون الامر الذي حسن المامور به لم يودى بادائه المامور به وحاصل الثاني انه لم يكن هذا تمام بيان الانفصال بل كان تمام بيان عدمه ثم عدد عن الثاني بانه اراد ابيان التعارض على تقدير بيان الانفصال وهو ظاهر

اقول حسن الجهاد بالغير وحاصل كلام الامام فخر الاسلام انه لم يرد به ان حسن الجهاد يودى بفعل الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وهو انما يكون اعلاء كلمة الله لكفر الكافر فاذا وقع لا جله كان اعلاء كلمة الله وكذا الصلوة على الكافر انما حسنت لقضاء حق الميت وانما صارت قضاء كلمة الاسلام الميت لذلك الحق فكفر الكافر علة كون الجهاد اعلاء لكلمة الله واسلام الميت علة كون الصلوة عليه قضاء كلمة الله علة لحسن الجهاد وحسن الصلوة لان كفر الكافر قبيح فكيف يحسن به ما ليس بحسن بلا واسطة امر آخر وكذا اسلام الميت وان كان حسنا لكنه امر تمامي به فكيف يكون سببا لحسن فعل سيحصل آجلا او اسطة امر آخر يقوم به وانما حسن الجهاد فلحسن اعلاء كلمة الله الثابت لكفر الكافر وانما حسن الصلوة على الكافر فلحسن قضاء حقه الثابت باسلامه فالامام فخر الاسلام سوى بين السببين الامرين اللذين بهما يحقق ما من جهته الحسن في الكل ومن اشار الى مغايرتهما فان بيان الاسباب يدل على بيان المسببات اذ الاشكال في هذا لا في عدم الانفصال فان كل احد يعلم ان الجهاد لا ينفصل عن الاعلاء وان الصلوة لا تنفصل عن القضاء وان اشكل عليه ان الاعلاء غير الجهاد والقضاء غير الصلوة حتى لا يوجدان الا بوجود واحد من غير ان يقصد بنفسه بطلوبا كما يجب على الامام فخر الاسلام يجب ان يكون لم حتم تام مستلزم للعامل في كلامه حتى العامل من غير ان يدع كل احد ان لم اقل يقوى معترض بعض الظن **قال** قوله فلما كان المقصود الخ **اقول** العلامة بعدما نقل كلام الخصم اورد عليه اعتراضا بقوله فان قيل لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره اشبه بالحسن لعينه في نفسه كالزكوة والصوم والحج واجاب عنه بقوله قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بحيث لا يلتفت اليها عقل هم قال وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد

وقد عرفت ما فيه وفي جوابه نظر وهو ان تعال لم لا يجوز ان يجعل اعلاء كلمات الله مندرجا في الجهاد حسب
وجدان وجود واحد ويكون من قبيل الحسن لمعنى في نفسه وبهذا يعلم ضعف الجواب الذي نقله لانه
لا معنى جعل الواو بمعنى او في حكم العدم طريقا الى ارتفاعها بل يكون بدونها فيما لا يوجد الا بوجوده
واما قوله فقد عرفت ما فيه بل الجواب الحق ان الجهاد والاعلاء لما علمت في كشف كلام الامام فخر الاسلام
متباينان بدليل سماع ان اسبابهما فجعلهما امرا واحدا لا بد له من سبب ولا يجوز ان يكون بعض كفر الكافر
كالعدم ليلزم منه عدم الاعلاء لانه امر اضافي ولا سبب معلوم سواه فلم جعل من قبيل الحسن لمعنى في
نفسه قال قوله الامر المطلق الخ اقول اعترض العلامة في هذا المقام على المصنف وعلى الامام
فخر الاسلام اما على المصنف فانه خالف فخر الاسلام حيث جعل الامر المطلق شاملا للضرب الاول من القسم
الاول فقط وهو الحسن لمعنى في نفسه الذي لا يحتمل السقوط اصلا وبان دليله الاول هو الذي يدل على
هذا المدعى دون دليله الثاني وهو قوله وكونه عباده يوجب ذلك ايضا فانه يدل على كون الحسن لمعنى
في نفسه سواء يحتمل السقوط اولا واما على الامام فخر الاسلام فانه جعل الضرب الثامن من القسم الاول
ايضا محتملا للامر المطلق والدليل لا يساعده بل سيجيء عليه بقوله وقيل هذا غير مرضي عند علماء
في الاسلام والحق ايراده على المصنف كما ان عبارتهما صريحة بالتناول للضرب
الاول من القسم الاول والتناول لا يقتضي الغير فهو تناول الاول قطعا من غير اضطرار الى الدليل و
يحتمل غيره وتصرف اليه بدليل فانه لولا الاحتمال كان الدليل الدليل عاطفا على شيء اي ناظرا وتوقفا
ان لم يعلم التاريخ ويعلم من هذا الجواب الجواب عن طرف الامام فخر الاسلام ايضا وان ما طعن
العلامة عليه فمعظم طعنه وهو ان كون العباده موجبة للحسن لمعنى في نفسه يقتضي تناوله للضرب الاول
وان لم تسقط اصلا للضرب الثاني والاصل ان الشيء اذا وجب بصفة الكمال الا اذا دل الدليل على
خلافه واذا انتصب تلك المقدمة الى هذا استدل تناوله للضرب الاول قطعا فعلم ان ايراده على ما وهم
انه فهم لا عليهما قال قوله والفرق بينهما الخ اقول ذكر العلامة الفرق الذي اشار
المصنف اليه بانه لا يخفى على اهل التحصيل بان المقتضي متقدم والموجب متأخر وهذا واضح الفساد
لان المقتضي والموجب شيء واحد وهو الحسن فلا تصور للتقدم والتأخر بل الفرق ان الاقتضاء
اعم من الوجوب فلا سبب استعماله في الامر القائم بالآمر وهو الله تعالى حتى يحتاج الى كمال الامر ليقتضي

كمال صفة المأمور به فلو قال يوجب كان حوالة الوجوب على الله تعالى والاقتضاء بالاولوية وهو لا يوجب
الوجوب عليه تعالى والعباده اما في فانه بالعبد ومسند الى المأمور به بانه عباده وكونه عباده يوجب على
المأمور به ان يكون حسنا لا على الله تعالى فلا سبب استعماله هنا دون الامر فعلم ان المصنف لم يرد بالفرق
المذكور ما ذكره العلامة وان كان ذلك فرقا آخر من المقتضي والموجب ولك العلامة لم يذكر هذا
الفرق لم قوله لا يخفى على اهل التحصيل قال قوله والعالم يخاطب المعدوم بالجمع
اقول ان كان الواجب عليه احدهما فاما ان يكون وجوب احدهما بطريق الاصالة ووجوب
الآخر بطريق البدلية عنه اولا فان كان الاول فلا يجب البدل الا بعد فوات الاصل فان لم يفت الاصل
فالبدل غير واجب وان فات فالاصل غير واجب وايا ما كان فلا يكون له اكمال وان لم يكن بل
كان وجوب ايهما كان بطريق الاصالة فوجوب قضاء الظهر دون الجمعة يتصحح من غير منع وعلم منه
ان ما ذكره المصنف وجه لان يكون دليل الشافعي وهو انه غير مخاطب بالجمعة حتى لا يسقط ظهره الذي
صلاه في البيت فان فعل المرخص كون الجمعة موداه شرائط بها صلحت ان تقام ركعاته مقام الظهر
ولا يمكن قضاؤها سلك الشرائط او تعسر فلنا فعلم ان الظهر هو الواجب في حق غير العذور فلم يكن مخاطبا
بالجمعة عندكم على ما وجهه المصنف قال قوله وفصل الخ اقول نقل العلامة عن الامام
في الاسلام انه ذكر ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون الحسن بشرط بعد ما كان حسنا
لمعنى في نفسه وهو التقرب الى الله تعالى بما يتمكن العبد من اداء ما لزمه وجعل حاصل كلامه ان وجوب
العباده موقوف على التقرب وتوقف وجوب الشيء على وجوب الجمع فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا
لذاته وقال هم اورد شارح التقرب وشارحهما ان الاداء من جهة عدول المصنف عن عبارته
قال ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعل من اقسام الحسن لمعنى ليس اولى من جعله من اقسام
الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لذلك الباحث فصلا على حدة ونحن نحقق لك ان شاء الله تعالى
مراد الامام في الاسلام بكلامه هذا والباعث للمصنف على العدول الى افراد ذكرها في فصل آخر
نعلم ان العلامة لم يرح راحة من كلامه وبقصد المصنف في العدول عنه فنقول اما مع كلام
فهو ان التقرب انما حسن في ذاته وهو كونها بحيث يتمكن العبد بها من اداء ما لزمه ولا شك
ان هذا حسن لغيره وهو صحتها لشرطها اي لكونها شرطا لبراءة العبادات من قبل اضافة

للصدر الى المفعول اى لشروطيتها وبذا حسن آخرا لانه لولا شروطيتها لزم تكليف لا يطاق فالقدرة
هي التي لها حسان والعلامة اما فهم من كلامه ان العبادات هي التي لها حسان وعلم منه انه ليس سبب عدول المصنف
ما ذكر في من قوله ولا يخفى الخ الى آخره على انه لو قيل لم لا يجوز ان يكون القدرة اذا كانت حسنة تحسينين مما وجبه كونها من اقسام
الحسن لغيره فلم حسنها الذي لغيره احسن من الذي في ذاته لقلت الكمال من العبادة وان كان حسنا
لكن شرطيته للعبادة ادخل في الحسن على ما يعرف للاتباع من كون الحسن في الاول مقصورا فيما اذا تعلقت
حتى انه لو لم يكن يمكن من العبادة وكان شرطا كان حسنا ولو لم يكن شرطا وكان يمكن كان قبيحا لجواز
الامر بما لا يطاق فافهم واما الباعث للمصنف على العدول فهو ان المصنف اما التزم ذكر حسن المأمور به
والاكاد القدرة ان تكون مأمورا بها ثم ذكر الدليلين اللذين لقامهما المصنف على مطلوبه ورد معدم
اخرى وهي قوله وكل ما اجبر الله تعالى بعدمه وقوعه لاكون والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال
وقال في هذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع
وهذا الكلام ليس بشيء اذ بعد تسليم المقدمة لم يرد شيء على المقدم لقد المدعى اذ يستحيل تكليف لا يطاق لانه
تكليف لا يطاق واللازم في الدليل بعد تكلف مشاق جر الثقيل لان تكليف لا يطاق آت من جهة
استحالة الكذب عليه تعالى بل لما كان مدعى الاشعري كون التكليف لا لامتناع لذاته اذا امتنع لغيره وقوع
بهم ابطاله باثبات عدم الوقوع والآية يدل عليه او نقول لما كان اسم الله جامعا لجميع الصفات فهو
جامع ومفيد معنى العليم والحكيم والكريم فهو اذن يفيد معنى ان الحكيم العليم الكريم لا يكلف نفسا الا
وسعها ولا شك ان هذا الكلام يفيد ان عدم تكليف بما ليس في الوسع مقتضى الحكمة والعلم والكرم
وليس مقتضاها الا العدم نعم ان الخصاص الحمد اياه فدليل الآية على عدم الجواز ونشير الى ما ذكرنا
قوله تعالى لا تكلف الا وسعها ان تقول لا تكلف قال قوله وهو غير واقع الخ اقول
اعترض العلامة على جواز المصنف عن الاشعري فقال ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا تعلق
به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وهو يلزم الوجوب او الامتناع
ولهذا صرح المحققون بان معنى كونه علما تابعا للمعلوم ليس الا مطابقته بعينه من جهة العلم بان يكون هو على طبق
المعلوم وقوعا وعدم وقوعا والخفي انه ليس في كلام المصنف ما يدل على انه اراد بتبعية العلم للمعلوم
المعنى الذي توهمه العلامة واعترض عليه فهو منه غير موجه وما نقله عن المحققين فاجر عن افادة تبعية العلم للمعلوم

والاحسن ان يقال علم الاشياء على ما هي عليها لانه علمها كذلك وكان الاشياء على موجب علمها ثم قال
وكفى في الجواب لغير الوجوب والامتناع بواسطة علم الله او احسان لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد
لان الله تعالى علم انه يؤمن او لا يؤمن باحسان وقدر به فعلم ان له احسانا وقدرة في الايمان وعدمه
وكذا في الاحسان وظاهر انه اراد بهذا الكلام عدم الاحسان الى ذكر سعة العلم للمعلوم وقد جعله جزء
كلامه ولم يشر به فان معنى كلامه ان الله تعالى علم انه يؤمن او لا يؤمن باحسان وقدر به انما يهم باحسان
سعة العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس لسلم عدم وقوع الفعل لسبب كون علم الله تعالى متعلقا به
فمن ان شئت لم تر الاحسان حتى يهم كلامه فافهم ثم قال وقد تعالى في تقرير دليل الاشعري ان اذا جهل المكلف
بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
وان لا يصدقه وهو قبيح فملزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا
عن ذلك ولا مخلص الا ما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده
هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه ويجوز ان يكون مراده ما فيه لزوم كون
انه جهل اداء صدقه في بعض ما اخبر به دون بعض آنيا بالمكلف به وهو منا ما وجب عليه الايمان به وليس
كذلك والجواب عن اصل الغلط ان ما جهل مكلف باتباع التصديق بجميع ما انزل به نبينا عليه السلام
وبانه لا ياتي منه هذا التصديق لا بكفه عن اتباع التصديق حتى يكون تكليفا بان تصديق ولا تصديق فما حاصل
ان التكليف بالتصديق المشتمل على تصديق عدم التصديق ايضا لا بالتصديق وعدمه والساقط
هو التصديق وعدمه لا بين التصديق بجميع ما اخبر وتصديق عدم التصديق المخبر به بدليل ارتفاعهما
في حق الذي جهل حتى كان لا يصدقه في جميع ما اتى به المبلغ عن امور دينه ورسالته فانهم كانوا قبل
دعوى الرسالة لا يتهمونه بكذب ابدا وبدليل جواز اصماعهما انصافا لما فاه به من صدقه عليه السلام
في علم تصديق الذي جهل وبين تصديقه لا بين تصديقه بجميع ما اخبر به وتصديقه عدم تصديق المخبر عنه
غاية الامر ان يكون الخبر عن عدم تصديقه كاذبا والكذب لا ينافي التصديق بجواز وقوع تصديق
الكاذب كوقوع تكذيب الصادق كما شاهد في بني جهل واما قوله انه ليس تكليف بالممتنع كذابه ولا
بما لا يطاق لعدم فروجه عن جزا الامكان سبب الاصباغ عدم تصديقه كعدم خروجه عن علم الله تعالى
انه لا يؤمن على انا لا نسلم انه مكلف بجميع ما علم مجيئه به بل هو مكلف اولا بالايمان بالله وبالرسول حتى

ما وجب ثم بعد ذلك تكليفه بالفروع المتعلقة به وتكليفه باعتماد صدقه في جميع المعلوم موقوف على تصديق الرسالة
وما ينبني عليه من الايمان بالله تعالى وهو لون من الفروع الموقوف تكليفها على قبول الاصل فافهم وانصافا لابد
انه احترز ان ابا جهل لا يصدقه في جميع ما علم به بل اخبر انه لا يصدقه في رسالته فلا يلزم من تصديقه عدم
تصديقه الكذب في مقام عليه السلام وحاشا. وندفع هذا ما عسى يقال هب انه لا ناقض من التصديق
وتصديق عدم التصديق اليس التكليف بتصديق عدم التصديق سيلزم التكليف بما يلزم منه كذبه
وهو التكليف بما سيلزم تكليفه بما يلزم الخ بمعنى انه كيف يصدق وقد علم عدم تصديقه وذلك معلوم
الانتفاء بما مر من قبل ح ل — قوله وعنده الخ اقول — قول العلامة منا انه لو كان التكليف
بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق بناء على ما ذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لانه تقدير اصلا وهذا باطل بالاجماع
اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم مخالفا لما ذكر في آخر كلام الاشعري لم يوجد منه تعلل
بقوله تكليف الخ الا انه نسب اليه اصلا احدهما قوله بالجبر ومنع الاضطرار وهو يقتضي ان لا يكون تكليف
الا بما لا يطاق لاقتضائه ان القول بالجبر يقتضي ذلك وانتفاؤه ظاهر هذا ظاهر
على ان عدم وصول النقل اليه يقتضي عدم قوله م ل — قوله ثم عندنا الخ اقول — اعترض العلامة
بقوله وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على اصحابنا استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعلم
جواز الترك فالقول بعدم جواز تكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكيم والفاضل قوله
بانه يحسن عليه ترك تكليف لا يطاق بمعنى على العاقل واضحا ولا قول يوجب الاصلح والجواب عنه
ان معنى قول القوم ان تكليف لا يطاق غير جائز الوقوع في نفس الامر من اسمائه تعالى لانه لا يليق
بالحكيم وكل ما يليق بالحكيم لا يجوز في نفس الامر فلا يكون قولا بان الاصلح واجب على الله تعالى فانه لا يجب عليه
شيء اصلا فهو كوجوب ان يكون حيا عالما مريدا قادرا في نفس الامر لا يلزم منه ان يكون من الصفات
واجبة عليه تعالى ح ل — قوله لم تقدر شرط لوجوب الاداء الخ اقول — اورد العلامة
بهما سؤالا حاصلهما ان نفس الوجوب لا سبيل عن التكليف والتكليف عن القدرة فلا سبيل نفس
الوجوب عن القدرة واورد عنه جوابين حاصل الاول منع عدم انفكاك نفس الوجوب عن التكليف
وحاصل الثاني التزام ان نفس الوجوب قبل المباشرة وانما التكليف بناء على ان المذهب ان التكليف قبل

الفعل والقدرة معه وهذا الجواب بعيد عن الصواب اذ على الوجوب حاصل بالسبب والاهلية سواء كان
قادرا عند تعلق الارادة به اولا وكون التكليف قبل الفعل لا يقتضي كون نفس الوجوب مشروطا بها على ان
كون التكليف قبل الفعل والقدرة معه يقتضي انفصال الوجوب عن التكليف عن القدرة وقد التزم عدم
انفكاكهما عنها ه ل — قوله لانه قد يفعل الخ اقول — قول العلامة ان هذا مصادم
على المطلوب ليس بصواب اذ المطلوب ليس القدرة ليست بشرط لنفس الوجوب والدليل لا يدل الوجوب
جائز الانفكاك عن وجوب الاداء ولا سيما من جائز الانفكاك عن وجوب الاداء موقوف على القدرة
وليس في كل من المقدمتين مصادرة على ما لا يخفى على اهل النظر واما على ان المدعى كون القدرة
ليست بشرط لنفس الوجوب ولكن المصنف ذكر كونها شرطا لوجوب الاداء انصافا انه يلزم من ثبوت
هذا المدعى لبعث كون القدرة شرطا ضرورة استحالة تكليف بما لا يطاق واذا لم يكن شرطا في نفس
الوجوب يعين ان يكون شرطا في وجوب الاداء اذ لا سبيل لنا فيما يصلح لان يكون تكليفا ح ل —
قوله ولا يشترط الخ اقول — حرر العلامة ان يكون هذا جوابا آخر عن دليل زعم ولا يخفى ضعفه
اذ دليل مبني على انه لا يجب الاداء لعدم القدرة وكونها غير مشروط البقاء لبقاء الواجب مبني على بعض
الوجوب والقدرة وردهما فكيف يكون جوابا عنه ح ل — قوله لان الزاحم والراحلة
اقول — قد يقدم المهم على ما فرض في كلامه حتى جعل القدرة الممكنة المسترطة والاسلام
الاسباب والآلات فعلم جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ولم يحك عنه توكيلا الى فهم الناظر
فاجاب عنه العلامة بجعل الزاد والراحلة من قبيل الآلات والاول جعلها من قبيل الاسباب
لانها سميا بها فان السبب الخ بما يتسبب والاسم سببية في حق الوجوب الا بالزاد والراحلة
واما كان اولى الالات مرادها الاعضاء والفعل واما لها يشير اليها لفظ اللام الدالة
على تقدم الوجوب ح ل — قوله والقدرة الميسرة الخ اقول — قال القدرة الميسرة
ما توجب التيسر على الاداء وفسر الميسر بقوله اى سر قدرة العبد على اداء الواجب ثم قال
والاظهر ان يقال سر الاداء على العبد ولو فسره بما قبل الامر بهذا كان احصر وفي كون القدرة
الميسرة كرامة في الدرجة الثالثة من القدرة الممكنة نظر بل هي في الدرجة الثانية منها فان
الاولى بمنع الامكان وهي ليست الميسرة الا ان يقال القدرة الممكنة بمعنى امكان بقاء تم

ست ممكنا فالقدر المسمى في المرتبة الثالثة منها بحسب الامكان وهو ثم القدر الممكنة الخ حاصله ان
القدر الممكنة لا شرط بقاء وهو القاء الواجب لانها شرط محض ليس فيه معنى العلة بدليل انها لم تعرضه الواجب
من اصل الامكان والقدر المسمى بشرط بقاء وهو القاء الواجب لانها شرط في معنى العلة بدليل تغير
صفة الواجب فيه من الامكان الى اليسر او من الممكن اليه وفيه نظر اذ الفرق بين الامكان والممكن ظاهر كجواز
الامكان من غير ممكن فان الاول معناه عدم لزوم المحال من فرض وقوعه والممكن عبارة عن جواز وقوعه
والممكن عبارة بلا اضطراب وقلق كما فهم من لفظ الاثري ان المراد والراجح شرط الوجوب
وباب بالقدر الممكنة هو امكان وقوعه في الكل بلا زاد ولا راحلة بناء على انه ان وقع لا يلزم محال
ولكن بها يحصل الحج من غير علو واضطراب فالقدر الممكنة هي الحرج والقدر الميسر تزيد عليها
يسرا فان عدم الحرج لا يسمى يسرا فانه زايد من وجه الخفي على عدم العسر فعلم انهما ساوى وتغير
الواجب فالقدر الممكنة تغير من الامكان الى الممكن والقدر الميسرة من الممكن الى اليسر واذا
عرفت هذا فاعلم ان الموجب في عدم سقوط الوجوب شرطا للقاء دلان الباب بالقدر الممكنة لوحظ
فيها نوع الاهتمام بوجودها حتى لم يلاحظ فيه ان يكون على صفة اليسر فجاز ان وجب لا يسقط
عنه ولو كان في اداءه عسر بخلاف القدر الممكنة والباب بالقدر الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للعبد
فيشترط بقاءها الوجوب والا انقلب اليسر الملاحظ في اصل الوجوب عسرا وكلام المصنف اشار الى هذا

قال قوله ولا يجب الخ اقول اورد صورة الاستهلاك بعضا حيث لم تعتبر القدرة
الميسرة في البقاء واجاب عنه بوجهين فسادهما ظاهر اذ ليس معناه سوى اثبات الحكم من غير وجود
القدرة الميسرة لتعذرها ما معنى جعل القدرة الميسرة المعدومة موجودة تقديرا والجواب الاول
وان دل عليه ظاهر كلام المصنف صريحا قال بخلاف الاستهلاك لانه بعد لكنه يتضمن كون الحق ازال عن
العبد سطوة القدرة الميسرة اعما ما تقدم بعد ما كان ابتهالا والاصح منه الاولى بلطف اسلوبه
وتوجيه كلام المصنف ان مثال المستهلك هو الذي ازال صفة اليسر عن نفسه وتعدى عليها فلو انقلب عسرا
اعلى بفعله فداه اوكنا وفوق يحيح قال قوله وفيه ما فيه اقول ان العلامة بعد
ما وجه اعراض المصنف قال بيرد عليه انهم فرقوا القدرة الممكنة بلا مع الالات والاسباب
والعباب بمن منها واستدل بان سبب الركوة ملك النصاب النامي فكيف لا يكون ملك النصاب

النامي كيف لا يكون ملك النصاب من الاسباب ثم قال وهذا لا يرد على كلام القوم واستدل بما حاصله
انهم لم يجعلوا النصاب من القدر الممكنة بل هو من شرايط الوجوب وحصول الاهلية ولا من القدر
الميسرة ولا يرد عليه السؤال المعقول لانه ليس من القدر الميسرة ولا اعراض المصنف على الجواب
لانه ليس من القدر الممكنة وظاهر ان الاهلية من القدر الممكنة ومندرجة في سلامة الالات فان
جعلوا النصاب من القدر الممكنة لزمهم اعراض المصنف وان جعلوه من القدر الميسرة لزمهم
الاعراض المذكور في المتن ويمكن ان يقول النصاب من القدر الممكنة ولا يلزمهم اعراض المصنف بناء
على انهم سبب تملك المولى فقط كما يشعر من العرف من الامكان والممكن ولما تعالى ان الواجب
من الاربعين والخمسة من المائتين سواء بل وقد يكون اداء الواحد من الاربعين اسهل من اداء الخمسة
من المائتين فالممكن المانع من العلق يحصل بسائر المقادير لما لا يخفى ان الواحد من الاربعين
بقي في يد المالك تسعة وتسعين والخمسة من المائتين بقي مائتان وخمسة وتسعين فكيف يكون في العلق
وعدمه سواء والاول جعل العلق والثاني صدم العين والسابع اعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب
شرطا للقدر الممكنة المانعة للعلق والاضطراب والماء لا اثبات صفة اليسر زايدا على رفع
العسر فان اداءه انما يكون عن الفاضل عن النصاب بالنماء وكانه لم يوجه على ان رعاية القدرة
الممكنة في العبادات المالية التي هي اشق على النفس من البدنية يجب ان يكون بحيث يكون القدر
القدرة الممكنة فيها اكثر ولذلك لم يكتف عليها فيها وابين صفة اليسر ايضا بصفة الكمال بحيث
ان يكون كان لبعض من مال سنا وانه اعلم مجوزان يعرض اعراض المصنف بان ملك النصاب وان
كان بالقدر الممكنة ليست القدرة الميسرة ايضا معتبرة في الزكوة فلم جعلوها معطلة بالكلية بهما
صريح الرسم الزكوة في البعض النامي بحسنه والجواب عنه ان الحكم اذا وجب وصار صافيا سقوطه عن
الذمة بالاداء او استحاء المحل او استقاط من له الحق ولم يوجد الاداء واستقاط من له الحق
والمحل غير ممكن من كل وجه والقدر الممكنة ليست معطلة من كل وجه لما في اداء الخمسة من البعض
من نوع من الممكن زايد على الامكان وكذا القدر الميسرة لما في النامي من النماء فلو حكم بسقوط
الزكوة يلزم سقوط الحق الواجب بلا سبب مع حصول القدرتين على ان حق الفقير متعلق بالواجب
والقدرة ان قصرت او عدمت ليست من جهته فلا استطاعة به بخلاف الملك فانه محله للزوجة المتعلق

بعض المال في اليمين للذي دمه ويموت من امامه فاذا هلك امامه ثم اداه هلك البعض صار الجزء الباقي في الصايم
ساقطا امامه وفي الباقي باقيا ح قوله الاعن ظهر عنى الخ اول اعترض العلامه
على حول الاستدلال على سرطه الغنى للاهليه وجوب الزكوة بالمعقول ما حاصله ان اعناء العفو الحاله يلزم
ان تكون موسعا لذلك العفو وقال ولاجل هذا جمع المص بين الدليل المعقول الذي ذكره وبين الحديث المنقول
عليه اللهم الا صدره الاعن ظهر عنى وظاهره انه دليل واحد وهو ان الغنى شرط لاهليه الوجوب لقوله عليه السلام الا صدقه
الاعن ظهر عنى وليس الا الا حاديث والجواب الذي ذكر بان المراد الاعناء بصفه الحق موقوف على العفو
الشرعي الى آخره موقوف على وجوب الاعناء وهو ممنوع بل الواجب اداء الحق الى الفقير لاغير ولو سلم ان
الاعناء هو الوجب قلنا عنى بان الاعناء الشرعي هو الواجب ممنوع وان قال الواجب سببه قلنا لم انه
لا يكون الا بالغنى الشرعي وهو ملك النصاب واذ قال انه لا سبب بصفه اليسر الا انه يلزم خلاف مقصد المص
وهو اثبات ان الغنى لم يعرف صفه اليسر فالاعتراض غير وارد والجواب غير صحيح ح قوله
لدلاله الخبر اول وقد في العلامه من ان يكون الخبر في الصوم والمغنى بان يكون في الامور المتفاوته
التي بعضها اسهل من بعض كهلال الكفاره فجعلها لليسر وبين ما يكون الخبر في الصوم دون المغنى بان
يكون في الامور المماثله كما في صدقه الفطر بين نصف صاع من بر او صاع من شعير او صاع من تمر فلم يجعلها
لليسر وفيه نظر ومنع ان الناس لليسر عامه ما في الباب ان اليسر في الاول اكثر ومنع عدم التفاوت
بينها انصافا فالتمر في بلاد قيمته بمثل نصف صاع من بر او اكثر وفي بلاد الحجاز قد يكون بالعكس ومنع ان الاغناء
اشق من الفقر اذ قد يكون الامر بالعكس بالنسبه الى الاشخاص والاماكنه وقوله في الكفاره دليل التاكيد
وانه لابد من الاداء الكبيره مشعوره بانه نعلم ان ما سبب بالقدر اليسره لاجل اداوه البته وذلك وهم بل في
وجوب على صفه اليسر والقدره الممكنه يوجب على صفه الممكن وهو دون اليسر البته فان
قوله الا ان المال هنا غير الخ اول عرج العلامه بهذا الكلام جوابا عن اشكال آخر نعلم من كلامه
ولكن قوله صلى الاداء زايد اذ الباقي واجب بعد الاداء وقوله صلى دون الزكوة اي في اليسر ممنوع
لان عوده دون عود الزكوة انما هو لسبب ان الكفاره في الذمه والزكوة في عين المال لان اليسر في
الكفاره دون اليسر في الزكوة كيف والزكوة لا حرج فيها ومنع فيها ما يرى من الحرج ويعلق حق العبد
الموجب للتشديد المخالف لليسر في الزكوة اكثر لتعينه حقا للعبد بخلاف خصلي الكفاره فليس فيها حق للفقراء

والعفو وان كان معه راجعا الى العبد ولكن ليس حقه الواجب على المولى ح قوله واعلم الخ
اول اعترض المص على كلام القوم بوجهين مرجعهما الى ان اليسر الذي سبب لما اعطاه الزكوة اذا حصل
لا يلزم حصول يسر اخر حتى يسقط الزكوة عنه اذا هلك كل النصاب فاجاب العلامه عن الاول بما حاصله
انه لم يحصل منه يقين وفعل لم يتبين ذلك الفعل حصه وهذا كاف لان دفع من اعترض شافانه
لا يستلزم حصول يسر اخر وهو ممنوع النصاب بل المقتضي انه اذا تحقق اليسر ووجب الواجب
واستحق عليه بعين احاق فاذا اداه وهلك كان سببا ان نضمن لان اليسر المشروط وجوبه به قد حصل
واذا لم يحصل الاداء بعين القضاء واجاب عن الثاني باحاصله ان سعي اعلاب العسر الى اليسر انقلاب
اليسر عسرا لان اليسر سقلب عسرا فانه محال عقلا وانقلاب اليسر عسرا باعتبار ليس اليسر كان يطرق
احاب العليل من الكثير فاذا اوجب المضمون صار عسرا وهذا ايضا لا يدفع الاعتراض لان
احاب العليل من الكثير قد حصل فحصل اليسر ولا يلزم ان سعي المال اداء صي يحصل له يسر اخر
سمول عدمه عسرا والجواب عن الاول ان القوم لم يلتزموا يسرا اخر ولكن يسعون العسر بانها
لما سبب بطرو اليسر بان وجب العليل من الكثير وشرط الحولان الذي هو انماء المعنوي صي يكون
الاداء عن النماء لا عن الاصل علم انه منع فيها العسر فلو ملك جميع النصاب وضمن لزم العسر
بفوات اعطاء العليل من الكثير على وجه يكون الاداء من النماء دون الاصل والكرم لا عطاء
من غير مال اخر ولا شك ان هذا عسر لا طلب يسرا فلا انقال لم يلزمه التضمين ما خيره لانه
ما دون في ذلك حتى اوجب الشرع عليه التراخي لا على الفور والجواب عن الثاني لان اليسر
هو الذي انقلب عسرا ممنوع ان ما سبب اليسره انقلب الى امر يناسب العسره فان اليسر
انما سبب بوجوب العليل من الكثير واذا انقلب هذا الى وجوبه بطرو التضمين من مال آخر
انقلب عسرا لان ذلك اليسر لم يظهر له اثر ولا يظهر الا اثر العسر ح واعلاب اليسر عسرا انصافا
اذا حملا على حقيقتهما وهو الموفق للبسر والعسر وهو العلم بالصواب وفي قول المص نوع نظر
اشار الى ان فيه محال البحث ولم يجب عنه توكيلا الى ذهن من له اهليه مطالعه كتابه لانه
اعتقد انه وارد على كلام القوم كما فعل في قوله سعد ما وفي هذا الكلام ما فيه حث وكل الاعتراض
والجواب ايضا اليه واعلم ان المص انما لم يذكر الجواب عن سؤاله هذا قصدا الى عدم انكار الناس

ان اليسر انقلاب اليسر عسرا ص

الى ان الوكوع واجبه بطريق اليسر كما لو فرط الناس الى ان فوت اداؤها فوت كل الصلاة اداؤها فوت
البعض فان الصلاة عاد وراح فهم انه تعالى لا يواخذهم بالتاخير المؤدى الى الفوت ليس انهم يحرمون عما اعد الله تعالى
للمكلفين من الثواب الجميل كما انه لم يصرح باعتراضه فيما قبل بقوله وفي هذا الكلام ما فيه لان ذلك الاعتراض على
ما بيناه كان داعيا الى منع وجوب الاداء الفوري عن البعض الباقي بعد اداء البعض وهذا منه للدوران
حرص على اسقوط الناس بلزوم الخسران وعدم تبسطهم عن مواناة المبرات واداء الموقوف الخ اقول
قوله اما المطلق فعلى الفوري الخ اقول زعم العلامة ان الفوري عند المحقق عبارة عن الاتيان
بالمامور به شطر الناخير عن الوقت الذي هو عقيب ورود الامر وقال انهم ذهبوا الى ان الامر لا يدل على
كل من الفور والتراخي الا بالقرينة وقال والمهم اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التعقيب بالاتيان
بالاستقبال وليس يراه المحقق موافقا للحق فانه لم يات امر قط مشروطا بالاتيان به شطر الناخير
عن الوقت الذي هو عقيب الامر وانما فيجوز ان يكون واسطة بين الفور والتراخي وليس كذلك
وانما الحق فيما ليس فيه قرينة فعلى ما يراه المحقق يجب ان لا يثبت له حكم اصلا اذ لو ثبت لثبت اما على الفور
او على التراخي ولا سبيل لاحد منهما الا بقرينة على ما نبه اليهم ولا قرينة وقد اضاع الامر وفعل ما لا يكون
قول المحقق الا ان يقال بنى على التراخي المحور وقوع عقيب الامر وهو قول المص وفي قول العلامة
ما دفعها المص بان الفور امر زائد يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي يظهر
لان التقيد علم الجواز الا بالتقيد فعدمه علم العدم فهو وجود الجواز في الحال وفيما بعده فكيف يكون
عدما اصلا فالاولى ان يقول ان الفور امر زائد مفهومه على مفهوم التراخي فهو الذي يحتاج الى
القرينة كما اشار اليه المص وكذا في قوله فصار ما ذكر من مواعاة المامور او ذكر ذلك وهما مثل ان
ما يصون مختارا لذلك وليس بينه وبين كلام المص موافقة قال نظرة قوله اولا يكون
كقضاء رمضان الخ اقول نقل العلامة عن صاحب المعتبر ان انه جعل الصوم في قسم المطلق
عن الوقت ورجحه على قول عامة العلماء بناء على ان المعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له
وقد وضح لدى العقلاء ان تقيد كل شئ بما هو داخل في مفهومه اكثر تقييد مما هو خارج عن مفهومه
فان الاول لا يتصور في دوامه ووجوده والثاني يتصور في اوصافه فلا يكون قول صاحب المعتبر ان الا الكلفة
المرجوحة قال قوله وقسم آخر مشكل الخ اقول زعم العلامة ان المص لم

بعد العلم وذكر تقسيمين مبنيين احدهما على ان هذا القسم الاخير لم يعلم فصل الوقت عنه او مساواته له ومبنى
الثاني على ان الوقت فيه ليس سببا للوجوب والاعمار للاداء وكلا المبنيين عليه فاسد لان الحج الذي
جعل من هذا القسم بل هو موقوف وقته دليل على انه ظرف ودليل على انه معيار بل يلزم منه ان يكون
ظرفا ومعيارا وهو المقتضي للاشكال الذي يدفع بان يكون له جهتان وكان العلامة وهم ان لا يكون الاشكال
الا بعدم العلم قال قوله اما وقت الصلوة الخ اقول اعترض العلامة على كلام المص
بعد ما قدره بقوله فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها ثم اجاب
عنه بقوله قلت لو سلم فلا نسلم انه لزم من حيث يستغني عن ذكر معياره لانا نمنع ان ظرفية المؤدى يستلزم
شرطية الاداء وما استدل فيه ان الواقع في غير ظرفه لا يكون اداء بل لبس القضاء الا الاتيان في غير الظرف الذي امر
بالاداء فيه ثم قال على قوله لان رمضان المظنون به اكثر من الاربعة الى ان يبلغ حد القطع كتبجاعة
وجود حاتم وفيه مناقشة لانا نمنع ان ظن المناقشة الغير الحاصلة ان كان مع تبجاعة على وجود حاتم بعد حصول
المواتر لها فما مر يكذبها الفعل فلا اعتبار لها وان كان مع ان المواتر بعد القطع فعدم ذلك عليه الدلائل
القاطعة ولولا افادة القطع لم يمكن لاحد وثوق بامه وابيه ولا بزوجته وولده ولا بنبي ورسول ولو
رواها على التواتر نيف وعدول وليس في العلماء احد يقول قال قوله ولتغيرها الخ اقول
حمل العلامة قول المص وفساد الى ان يفسد غيره وقته ولم ينل نيل وقته ولا فساد الا فيه اذ بعد الوقت

عصا، لانه يفسد وعما منه ان فساده قبل الوقت دليل آخر وظاهر ان المراد منا التغير بتغير الوقت
وكونه قبل الوقت فاسدا ملاحظا ضمنا لا قصدا واذا لوحظ قصدا صار دليلا آخر ثم بين ان
كون الظرف منه او الشرط منه ايضا قد يقتضي التغير بتغير الظرف والشرط لا القدح في كونه امارة
للسببية فقال نعم يرد عليه ان المتغير هو الموحى والمدعى انه سبب للوجوب وظاهر ان تغير الموحى
ايضا بتغير الوقت يجوز ان يكون امارة لسببية الوجوب قال قوله فان التقدم على الشرط
اقول بعد ما بين العلامة كلام المصنف على ما فهم قال وفيه نظر لان بطلان تقدم الشئ
على الشرط ضروري وفي الذكرى الحول ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء ولا يصور
تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار
شرطيته له اذ لا سبيل لنفي الوجوب والجواب عنه اما لا نسلم ان الوقت في الصلوة شرط للاداء
فقط بل لوجوب الاداء ايضا بدليل توجه الخطاب بالمشروط بالوقت اذ لو لم يتوجه الخطاب عليه في الوقت
لما وجب الاداء فيه فلا يجب القضاء اذا العصاء وجوبه يترتب على وجوب الاداء وكان العلامة فهم
من قول المصنف ان الوقت شرط للاداء انه يلزم منه ان لا يكون شرطا لوجوب الاداء بل هو شرط لوجوده
قال قوله ثم موسع لنفس الوجوب الى آخره اقول ذكر العلامة في انناء اما له
كلام المصنف نقلا عن الامام فخر الاسلام يرد فيه شبهة فلا بد من ازاحتها اما نقله فهو ما قال
ومنا ما نقل فخر الاسلام وهذا اي وكون الوجوب جزاء من الله تعالى بالايجاب بالخطاب كان الاشتغال
بمقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكان اداء مع الوجوب وهو خبر للاخبار فيه لوقوع وجوب الاداء
وقد عرف ان المعسر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعذر ان يكون مع الفعل واما الشبهة فهي انه
قد علم لنا من كلام المصنف ان نفس الوجوب هو الذي يعسر فيه القدرة الممكنة واما وجوب الاداء
فقد يكون بالقدرة الميسرة ويعلم من كلام فخر الاسلام ان القدرة الممكنة هي المعتبرة في وجوب الاداء
ايضا واما ازاحتها فهي ان وجوب الاداء وان جاز ان يكون بالقدرة الميسرة ايضا لكن المعتبر
في دفع تكليف ما لا يطاق هي القدرة الممكنة ولاجل ذلك ثبت وجوب الاداء ايضا في اكثر الاوامر
لا بالقدرة الميسرة وحينئذ جاز بدونها لم تعتبر الا القدرة الممكنة ومنا شبهة اخرى وهي ان
الوجوب اذا كان خبرا فما معنى اشتراط القدرة قلت يعني الجبران المكلف لو اراد ان لا يجب

علية قليل في وسعه ذلك والقدرة على الاداء لا على دفع الوجوب عن نفسه قال قوله والفرق
بين نفس الوجوب الخ اقول من العلامة الاختلافات الواقعة في هذا البحث وادلتها وما يرد
عليها ثم ذكر ما ذهب اليه المصنف وقال وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحال المخصوصة عقيب السبب
لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا للزوم الفعل الاختياري من الشخص بدون
لزوم ايقاعه اياه وليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحال ليس بشرط وجودها كما
يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحال في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية
من ان القضاء قد يكون بلا سابقة الوجوب على ذلك الشخص دايما بوقت على وجوب في الجملة بان يلزم
وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء والجواب عنه ان المراد
لزوم وجودها من ذلك الشخص والزام السلامة لزوم الايقاع ايضا وكيف يدخل الوقت سبب
اللزوم للايقاع في زمن المطالبة بمعنى كونه ايقاعه في زمن المطالبة لازم ومعنى وجوب الاداء بمعناه
ان الايقاع في هذا الزمان وهو زمان المطالبة لازم فاللزوم في نفس الوجوب متعلق بايقاع
لا في زمان ثبوت اللزوم بل في زمان متاخر وفي وجوب الاداء متعلق بايقاع في زمان اللزوم
ولم يكن في الاول الاداء سمي بنفس الوجوب فافهم فعلما تجد ايضا حاصل هذا والعلامة قد غلب من
هذا المنع حيث قال وكان سببها قرنا تعسر العسر عنه ثم قال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا لكنه
لم يصرح بهذا التصريح حتى لم يعلم اصداق زمان اللزوم والايقاع في الوجوب والاداء هو وجوب
الاداء والتحقيق في هذا المقام ان شكر المنعم واجب عقلا ومرادف نعم الله تعالى علينا في كل زمان كثير
من بقاء الوجود وبقاء الصحة وحصولها وبقاء سلامة الآلات او حصولها والنعم والارزاق و
الموصفات والايمان وتقاوى وغير ذلك مما لا يحصى ظاهر وهو يستدعي شكرها عقلا وان لم يرد خطاب
لاجل ذلك غير ان الشارع بمن برافقه ما قدر الواجب وكيفيته اداءه ووضع عما اكثر مما اوجبه
العقل وجعل السبب فيه الوقت تيسيرا وضعا للطام موضع الذي صح علم بدخول الوقت حصول
النعم الموجبة للشكر الواجب علينا عقلا لكن هذا الواجب العقل انما ثبت بقاعدة المنعم علينا
فلا يلزمنا اداؤه الا عند مطالبة اذ اصل الوجوب لم يكن فيه مطالبة ولزوم الاداء عند المطالبة

هو وجوب الاداء فافهم فهذا فرق آخر باختلاف السببين فانه يستلزم الفرق في السبب

قال قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب الخ اول قال العلامة قال قيل شيء لم لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واما ما المأمور به قلنا بعد الشروع توجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين ولا شك ان في قوله بعد الشروع خللا بل الاولى ان يقول قبل الشروع حتى يكون الشروع مبنيا على الخطاب ليكون اداء بالواجب ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان اصل الوجوب الثابت بالعقل ثابت في حقهما لوجود اكثر النعم الموجبة للشكر وتسليم الشارع للعقل وتصديقه بعض الشكر وبعض وقته وكنيته تسليم لهما يكون فرع امر وخطاب فاداء يكون اداء للواجب بالامر قال قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاشتمال الخ اول

قال العلامة وبعضهم على ان القضاء يسمى بما وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل وهو الاداء وقد يكون خلفه وهو القضاء ولكل قسم تمام الاداء مثل اتمام بجميع وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بسبب خلوب الاسباب صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط فليس معنى كلام الامام فخر الاسلام بهذا ان الخطاب توجه على المتم فيجب الاداء بسبب ذلك فافهم بقط وما ذكرت من اشتمال السنة يستدعي اشتمال الخطاب لان الخطاب سبب به اشتمال وجوب الاداء على بعض الاشياء لا وجوب الاداء الثابت بالخطاب لانه حتما له بل معنى كلامه على ما فهمت من كلامنا ان المراد بالوجوب ايضا وجوب الاداء في زمان متأخر عن زمان الوجوب ولكن في الوقت الذي وقت له العباد فاعتذار الامام فخر الاسلام مبني على هذا في محال سقط فيها الاداء في الوقت واصل الوجوب ثابت كما في المتوعب يوم الوقت فان اصل الوجوب اي الوجوب في الوقت للاداء بعد ما ثبت في حقه لتوهم الاشتباه في الوقت فاعلم قال قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب الخ اول بعد ما ذكر العلامة معنى كلام المتم قال ونقول ان منع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والجواب عنه ان خطاب الكلام انما صار لغوا لعدم فهم الخطاب للعدم قدرته

على الفعل وهو ما يلزم وكونه لغوا لعدم الفهم ثابت سواء خوطب بالفعل في النوم اوله بعد الانتباه ثم قال والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان صدور الفعل حالة الوجود حتى قال ثمة الا انه من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا شرط وجودها عند الامر بل عند الاداء قال النبي عليه السلام كل مبعوث الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان بلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بصلاة المشركين اذا برأ وقال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء فلئن كان الامر شمل الامة لا يدل على ما ادعت قال الخطاب انما يتوجه على ما نقل الى من وجد بعد النبي عليه السلم بعد الوجود وبلوغ الخطاب اليه فلا خطاب قبل بلوغ الخطاب وليس المغمى عليه بعد ما بعد بلوغه والخطاب المتوجه الى المريض بالفعال اوال الخائف بالصلوة بلا ايماء لانهم انما متوجه في حالة المرض والخوف بل في حالة الصحة والامن وكلامه اراد بالخطاب الخطاب اللغوي وليس مرادهم هذا بل مطالبة الفعل وقول الشارع افعل غدا مثلا خطاب لغوي في اليوم ولكنه انما يصير مطالبة في الغد اذ لا معنى للمطالبة في اليوم بفعل الغد بل هو في اليوم مجرد اخبار له بوقوع المطالبة في الغد فافهم ان العجب ليس في الكلام القوم وانما العجب العجاب في اذعان السامع قبل الفهم قال قوله ثم اذا كان الوقت سببا الخ اول

قال العلامة فان قيل السبب ما ناقض الوجوب لا الاداء حتى يصير الايصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مضاف الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة فيصير الايصال والجواب مردود لان حاصله الوقت سبب للوجوب والوجوب للاداء ولا شك في تاخير الاداء عن الوجوب فكيف يصير ايصال الوقت به بل الجواب انا نتم اذا جعل الوجوب عبارة عن وجوب الاداء عند المطالبة ويكون الوقت سببا لوجوب الاداء واذا لم يكن جزء من الوقت متعينا للسببية من غير مرجح ولم يكن جميع الاجزاء سببا لعين ان يكون جزء له مرجح سببا وذلك هو الجزء المتصل بالشروع لترجحه بالاتصال بما هو سبب لوجوبه وهو الاداء بالفعال ولا يظهر اثر الفرق منا بين وجوب الاداء الى اثر التاخير الى حين المطالبة وبين وجوب الاداء الذي لم يتاخر عن الوجوب لانا نقول انما يظهر الاثر منا لتوجه المطالبة ايضا وظهور اثره في بعض المواضع كاف في اثبات الفرق وكذا تغير

اسبابها على ما سياتي انتهى اقول فان قيل فان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه
السببية من غير انتقال والا فله سببيته حتى ينتقل عنه واما ما كان قبل الانتقال فليس الا تمام
اسناد السببية الى الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية
وهذا لا ينافي الانتقال ثم قال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال
لكن تقرر المسببية موقوف على اتصال الاداء قلت حاصل الحاصل ان كان عدم انتقال
السببية من كل جزء الى ما بعده مستندا الى الجزء الاول وينتهيا الى ما بلي الشروع بل السببية
تكون ثابتة في الكل وتكون السببية مقررة في الجزء المتصل ولا تكون سببية الاجزاء
المتقدمة مقررة مع انها اسباب فهذا لا معنى له اصلا مع ما فيه من الناقص او تعديم
تقرر السببية يقتضي الزوال وايضا لا يكون قوله كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال
صحيحا والغرض انه لا انتقال في السببية بل في تقررها وان كان انه ينتقل السبب مع منع
اسناد السببية عن الجزء الاول وتجويز الانتقال فهو فاسد من الاصل بل الحق في الجواب
ان قولنا الجزء الاول متعين للسببية معناه انه اولى لان يكون سببا لعدم المزاحم وقولنا
فان اتصل الاداء به تقررت السببية له معناه ان ما كنا نعرفه اولى لان يكون سببا علم انه سبب
باتصال الاداء به ومعنى قولنا وان لم يتصل الاداء به انتقلت الى الجزء الثاني انه انتقلت اولويته
السببية له لعدم المزاحم له بعد انقضاء الجزء الاول للزم الجزء الاول كان سببا فزالت عنه
السببية وانتقلت الى الجزء الثاني فافهم ذلك واعلم انه لا سببية للاجزاء المتقدمة على الجزء
المتصل بالشروع وان لا انتقال الا للاولوية في العلم وان التقرر عبارة عن حصول السببية
لها مع الاولى في العلم واذا عرفت ما قلنا عرفت انه لا يندفع بهذا على ما زعم العلامة ما
يقال لو توقفت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور
ولا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببية وفساد بين بل
الاول يندفع بان العلم بالسببية موقوف على الاداء لا السببية والوجوب موقوف على السبب
لا على السببية ولا على العلم به والثاني يندفع بان الوجوب يتحقق وكذا سببية الوقت
بلا شك لكن لما كان الوقت ظرفا لم يتعين ان سببية اي جزء من الاجزاء حتى يتصل

جزء بالاداء فوجود السبب والوجوب معلوم ان من وجه لحصول ان الوقت سبب للوجوب
وهو موجود ولكن انا نرى في الشمس انها الى الوقت فعدم تحقق السببية في العلم لا في الواقع
فاعلم ذلك فانه نافع حال قوله وندبا الخ اقول ذكر العلامة لنزاع المراد بهم
وندبا الى ان عرت الشمس لئلا يكون غروب الشمس قبل فراغهم منها فانه لو حصل الفراغ مع
الغروب لم يكن فسادا ولا شك ان الداعي الى الفساد هو الوقت الذي قبل الغروب لا الوقت
الذي وقع فيه الغروب فحصل الفساد باتصال الوقت الذي قبل الغروب بالاداء
حال قوله قلت الى اخره اقول زعم العلامة ان كلمة لما في كلام المصنف ليست
في موقعها اذ لا معنى لسببية اتساع الوقت لجواز سعي كل الوقت قلت ان لم يكن له اثر فيه
فقط فله اثر فيه وفي المعطوف عليه وهو قوله نعني الفساد ايضا لعلم يكن الوقت متسعا
بل كان منحصرا في وقت الكراهة لم تحز سعي جميع الوقت الذي وقت للعصر الآن وصح
كان متسعا جاز فله اثر ما انه ذكر ان سعي كل الوقت يعسر انما يكون بوقوع بعض اجزاء
العبادة خارج الوقت وح نشكل بالفجر حيث عرضه ايضا الفساد فلا يصح قوله بل
ما يجب كاملا وما يجب ناقصا وقال انه يجاب عنه بان العصر يخرج الى ما هو وقت
الصلوة بخلاف الفجر او بان في الفجر يخرج عن وقت الكراهة وفي العصر يدخل فيه ثم قال
واما جواب المصنف فيه نظر لان سعي كل الوقت على وجه لا يقتضي الفساد بالطلوع على
الكامل متعذر قلت معنى سعي كل الوقت ان يقع ما قبل السليمة في الوقت والسليمة
خارجه وهذا لا يقتضي وقوع الفساد في الفجر لانه سعي الوقت وعلى تقدير وجوب
وقوع الصلوة خارج الوقت على تقدير سعي جميع الوقت بصلوة الفجر فوقوع الفاسد
فيه طاهر وكذا في العصر وخروج وقت العصر الى وقت صلوة اخرى ووقت الفجر الى وقت
لم توقت له صلوة وكذا خروج الاول عن وقت الكراهة ودخول الثاني فيه ليس له مدخل
في ازالة الفساد عنه فالجواب الحق هو الذي ذكره المصنف الشريف ان عبدة الشمس
يحرمون في عباداتهم وقت الطلوع ووقتا قبل الغروب والفساد للتشبه بهم فذلك
بالنحر ومن مد الفجر الى الطلوع فقد اتى بما لم يوجبه عليه الشرع فصار محرما لذلك الوقت

يحصل التشبه ومن هذا العصر الى ذلك الوقت المكروه لم يحرم لان الشارع جعل له ذلك ومن ابتداء
بالصلوة في ذلك الوقت ولو كان له شبه التحري لكن لما جعل الشارع سببه الوقت الملاقي ولا يمكن
ان يجب عليه بذلك السبب الا الصلوة في ذلك الوقت فاذن له في ذلك فلم يكن تشبها لان
العبد لم يجعلوا عبادتها باذن الله تعالى ولا يجعلون الوقت سببا باذنه ومن ابتداء العصر في
الوقت الكامل ومده فكذلك ليس فيه تحريم ولا تشبه وعلم ما ذكرنا ان لا فساد فيمن صلى فرض صلوة
العصر في الوقت اصلا اصح يعني وهذا الحق واصون بجناب الله تعالى عن ان يوجب علينا شيئا
على وجه يلزم منه الفساد وضعفوه حيث كان من جهته وما نقله عن بعض المشايخ ان كل جزء من
الوقت الملاقي للصلوة سبب لجزء من الصلوة فان كان الجزء الذي يلي الشروع سببا لجميع الصلوة به
وكل جزء من الوقت الملاقي لجزء من الصلوة عندهم فهو عين ما فعله المصلي ويرد عليه ما يرد عليه وهذا رابط

قال قوله ولم تؤد الخ اقول ذكر ان السبب عند علم الاداء في الوقت كل الوقت
في حق القضاء ثم علله بقوله لرد في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر ولا شك ان هذا
كلام من لم يمعن على سمعه ما مضى من المباحث ولم يشم رائحته اصلا فان التقدير عدم وقوع الاداء
في الوقت فمن اين الجزء الملاصق للاداء قال قوله فوجب القضاء بصفة الكمال اقول
اقول ذكر لهنا سؤالا وجوابا وادعى ان الحق لك السر الذي ذكرناه بان لك شانها وعلمت ان علم
جواز قضائه العصر الغائب في ذلك الوقت لان فيه قصدا الى الوقت المكروه الذي فيه التشبه
من عنده لا بضرورة اذن الشارع حتى يزول عنه التشبه وهو السر في كراهة النفل ايضا قال
ثم وجوب الاداء الخ اقول كان العلامة فهم من هذا الكلام ان وجوب الاداء عند ضيق
الوقت سبب لصير الوقت فاورد عليه قوله فالمودى في اول الوقت لا يكون اداء واجاب
بالاداء الواجب واجاب عنه بقوله بعد الشروع يجب الاداء وتوجه الخطاب على ما مر وليس
مراد المصنف هذا بل مراده انه اذا لم يقع الاداء في الوقت اصلا استقل المسمى بسبب الوجوب الى
جميع الوقت ووجوب الاداء استغرق آخر الوقت فقوله ان وجوب الاداء سبب بعد
الشروع اذا وقع الاداء قبل آخر الوقت في الوقت ممنوع لاستلزامه ان يكون وجوب
الاداء مبنيا على الشروع وليس كذلك بل الشروع مبني على وجوب الاداء والا لا يكون فرق

من الفرض والنفل في ذلك بل الوقت الذي يلي الشروع وسبب الاصل الوجوب هو الذي يكون
طرفا لتعلق الخطاب فرمان اصل الوجوب ووجوب الاداء واحد غير انه سبب للاول وظرف
لسبب الثاني ويجوز ان يتعدد ما خر ابزمان لطيف متوسط بين زمان اصل الوجوب والشروع
ليتم المطالبة بالواجب وتتم الشروع بعد وجوب الاداء وحاصل كلامه ان هذا الزمان اللطيف
مما قلنا من مقدمات الشروع جعل شروعا فصل ان سبب الوجوب هو الجزء الذي يلي الشروع
فان جعل هذا الجزء من تمام سبب الوجوب تعالى كما قلنا اولا توجه كما وجهنا آخرا ويمكن ان
تعالى لاحق الاداء مما وقع قبل آخر الوقت بالخطاب بعد ان وجب الاداء بالوقت في الجملة
كالمديون تؤدى دينه قبل الطلب وهذا وجه قال قوله لا يرى الصوم الخ
اول قول العلامة واما التعريف به بعني دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف
فلا دخل له في المعاريف لانه لا يكلف اثبات تكليف بكلف اذ الصوم اذا كان عبارة عن الامساك
عن المفطرات في البعض من اول النهار الى آخره يكون اول النهار الى آخره معاريا له بلا تكلف
وهذا في غاية الظهور ومعنى قول المصنف الوقت داخل في تعريف الصوم اي الوقت المبتدأ من
الصبح الى الغروب لا مطلق الوقت ليتم التعريف ثم ان العلامة كانه استشعر ورود اعتراض
على المصنف حيث قال وسيأتي هذا الكلام للتعليل بان كونه للتعليل موقوف على صلاحيته للعلية
للعلية فرد على ما ذكره المصنف وقوله عند صلوحها لذلك اي للعلية واشار الى الاعتراض بقوله
كلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم ولا شك ان العالم به هذا الكلام لا يخص بكون المبتدأ موصولا
بل يمنع ان يكون الخبر حكما من احكام الشرع من الاباحة او التحريم او ما يلحقها وح لا بد من كون
الصلة صالحة للعلية فلا يحتاج الى تكلفه للشق المذكور قال قوله ولهذا صح الاداء الخ
كلام المصنف يدل على جواز الاداء بلا خطاب وقد اشرنا الى وجهه اعني ان العلامة يسلم ان المختار
عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه ولذلك يرتفع عنه طمث النوافل
ويدل من الامام شمس الائمة انه قال ان السبب شهود الشهر ولهذا يجب على من كان اهلا في اول
ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء وكانه توهم بين
الكلامين اختلافا وليس كذلك اذ لا منافاة بين كونه شهود الشهر سببا لصوم الشهر وشهود

اول جزء من كل يوم سبا لصومه وكذا لا منافاه بين ارتفاع صوم يوم عند طريان النواقض
والا بين وجوب القضاء لمن حين بعد سهود الشهر قبل النهار وافاق بعد مضي الشهر لان المراد
بالارتفاع ارتفاع الاداء لا ارتفاع القضاء والحايض والمسافر انما تقضيان ما وجب عليهما
بسبب كل يوم قصدا ولذلك لا يشترط التتابع وسبب صيام الشهر انما اوجب شهرا متتابعة الايام
وحيث لم يوجد بالعدل سقط غير معصي رافة منا من الله تعالى وتعالى فيعلم بهذا ان كلا القولين
حق وواقع فاهم وحم برحول دكاكك وضم الى ما قدمناه من التحقيقات فقد ذهل منل
العلامة عن بين الدقايق ثم قال وكل من بين الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات
تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ولو بين وجود الدفع حتى يطرء صحته و
فساده لكان احسن قال قوله ولان وجوب الاداء الخ اقول قيد العلامة
قول المص فصار رمضان في حقه اى في حق المسافر بقوله بل في حق اداءه ويسلم ما علله بمنزله
شعبان ثم قال واما قولنا في حق اداءه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزله شعبان لتحقق سبب
الوجوب فيه دون شعبان وظاهر ان قول المص حتى جعل سقوط وجوب الاداء سببا لصيرورة
رمضان كشعبان معين عن هذه التكلفات لدلالتها على مساواته لشعبان في حق وجوب الاداء
ويجوز ان يكون ضمير في حقه راجعا الى وجوب الاداء ويكون ح اظهر ويكون معناه في حق وجوب
الاداء كشعبان بالنسبة الى المسافر قال قوله ومنار وايان الخ اقول
صحح العلامة روايه ابن سماعه انه يقع عن الفرض والمص انما صحح انه اذا اطلق النيه يقع عن الفرض
على مقتضى دليل ابن سماعه على روايه في المسله المتقدمه عليها ثم ان العلامة اورد سوالا بقوله
فان قيل كيف جاز تمسك الدليل الثاني بالكليه واجاب بما حاصله على تصحيحه روايه ابن سماعه بقوله
قلنا لان الوقف انما يصير بمنزله شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن الفريضه بنيه صريح الفعل
او واجب اخر وهذا هو الدليل على تصحيحه روايه ابن سماعه وهو مردود لما سبق انه في حق
وجوب الاداء بالنسبه الى المسافر بمنزله شعبان مطلقا سواء اعرض اولم يعرض وانه غير مخاطب
بالصوم فيه بل الخطاب انما يتوجه عليه بعد ادراك ايام آخر حتى انه لو مات قبل ادراكها
لا اثم عليه بل حكم الاعراض انما يظهر باعتبار ان الاصل الوجوب ثابت بالوقت فاذا وقع

الاداء باطلاق الله تعالى ورفع عن العرض لكون الذمم مشغوله به ومصلحه ذمته في تفريغ ذمته لاداء الشرع
وان كان شعبان بالنسبه اليه بمنزله رمضان في حق وجوب الاداء فلاجل هذا المص ما صح ولم يشر الى تصحيح
ما صححه العلامه لعدم دليل الروايه الاخرى بلا مدافع وهو الاعراض قال قوله وفي هذا الكلام نظر
اقول نجاب عنه العلامه بقوله ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويعلو الرخصه لخصه
الحرج واما الذي يخاف منه ان ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الايمه والمبسوط
من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو ومؤول بالمريض الذي يطيق الصوم وكان منه
ازدياد المرض وهذا الجواب ظاهر الفساد فان كلام شمس الايمه يدل على عدم الفرق بين المريض الذي
يطيق الصوم ويكون منه ازدياد المرض وبين المسافر وكذا كلامه حيث قال واما الذي يخاف منه ازدياد
المرض فهو كالمسافر بلا خلاف فعلم الرخصه اذن الحرج فلا يكون مؤدي الصوم مرخصا والكلام في المريض
المرخص فيه لا في الصحيح الغير المرخص فكيف يكون المريض القادر على الصوم ملحوظا عنه في هذا المقام وايضا
اذا كان معلق الرخصه حقيقه الحرج فلا يكون القادر عليه وان ضع الصوم مرخصا فيه فكيف يجوز كونه كالمسافر
بل يجب ان يكون كالصحيح والحاصل ان معلق الرخصه ان كان حقيقه الحرج يلزم ان يكون من يخاف عليه الازدياد
القادر على الاداء في حكم الصحيح لانه حكم المسافر وان كان خوف الازدياد مردود نظرا المص والجواب عن نظر المص
ان المرخص وان كان ازدياد المرض ويلزم منه كون حقيقه الحرج ايضا مرخصا لثبوت الرخصه لتوهم حصول
الحرج في الآجل بالطريق الاول لكن لما حصل منه الصوم وان رخص في تاخيره لخوف ازدياد مرضه
فبعد حصوله على اى وجه كان منه والكمال انما تنافت الرخصه لاجله وهو قصد عدم ازدياد مرضه فانتفت
الرخصه فظهر العزيمه وصار كالصحيح يلزمه في رمضان واجا آخر حتى لم يعتبر لبعضه لصومه كذا هذا
ويعلم مما ذكرنا ان كلمه الامام شمس الايمه الكرخي رحمهما الله باعتبار ان مطلق المريض شمل الذي لا يطيق الصوم
ايضا فكيف لا يكون فرق بينه وبين المسافر ولا يتحقق منه الصوم اصلا والمسافر قادر على الصوم
ويتصور فيه لما ذكر العلامه وهو دليل على كون صوم المريض القادر والمسافر مساويا في ذلك الحكم عند
شمس الايمه وكذا عند الكرخي هو وهو عين ما قصد المص بالنظر فالعلامه وعلم به اني شاهد له وما فهم
انه اني شاهد بين عليه وبالله التوفيق قال قوله قال الشافعي الخ اقول زاد العلامه في
دليل الشافعي رد على ما ذكر المص قوله ولعين المحل اما يكفي للتميز لا النفي الجزء واثبات القصد واراد به الجواب

عن قولنا اطلاق النيه بعد تعين المحل للفرض تعين وليس بكلام مرضي لان القصد الى شيء غير شيء في المحل باصله ووصفه شيء آخر في الاصل والوصف اذ الوصف لا وجود له بدون الاصل حتى يحتاج فيه الى قصد اخر شيء آخر اذ كما انه لا وجود بدون الاصل لعينه لذلك لا يقصد الاصل بدون قصد ولا يلزم ملاحظة القصد بان يكون للقصد قصد آخر فافهم فان القصد الى زيد المتوجه في الدار بانه انسان قصد الى زيد الموصوف بالانسانية والى زيد به وان لم يلاحظ القصد الى زيد به بان يقصد قصدا ايضا ثم قال فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النيه لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف ولنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف دون الاصل وفي اطلاق اصل الصوم وهذا الجواب مردود بان الاصل انما يتوصف بهذه الصفة فهذا لم يبطلان الصفة لا يقتضي بطلان الاصل فاي شيء يقتضي ثبوت الاصل مطلقا ليصير بكونه موصوفا بصفة الفرضية كسب تعيين المحل بل الجواب ان القصد الى شيء في محل بوصف قصد اليه بذلك الوصف وان وقع الخطاء في الوصف كزيد الموصوف اذا نودي يا عمرو بداء اليه بخشبة اذ ليس فيه عمرو فانه يبطل فيه صفة العمرو به وسمي يا رجل بل يوصف بعمرو بمنزلة يا زيد وكذا في المسئلة بجعل نية النفل نية الفرض لعدم النفل في المحل اذ الغاء نية النفل بعينها للفرض بعين المحل غير جائز لان في المحل اصيب بها فيفي ابطالها ابطال العمل الكائن وهو غير جائز وما في الاسئلة والاجوبة التي اوردها بعد هذا في اجوبتها ما في هذا وعلى سوئها ما في الجواب بما حققنا فعليك التفكر والتدبر ثم قال وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان الاحتراز عن الخطاء في الوصف الى احتراز وحاصله التزام صفة الخبرة في وصف العباده بناء على ان الفرضية ليست بفعل العبد بل انما تثبت بوجود الالتزام من الله تعالى بل الاختيار في اصل العباده كاف وهذا يقضي بان كل فرض بنية اصل العباده فالصلوة لا يشترط في وقوعها فرضا تعيين النية وهذا قول لم يقل به احد وايضا سلمنا ان الفارض هو الله تعالى ولكن لا نسلم ان الاتباع عن الفرض لا يكون بفعله اما فيما وقته طرف فظاهر واما فيما وقته معيار فبما قصد اليه وان لم يكن بوصف الفرضية

قال نفسر الكل لعدم التحري الخ اقول قال العلامة لا نقال مع البعض

فصح الكل لعدم التحري لما نقول الصحة وجود فنقول الى صحة جميع الاجزاء كلاف الفساد وايضا يرجح الفساد في باب العبادات لحوط وهذا الجواب ليس من التحقيق في شيء فانه اذا افتصد صحة جزء صحة جميع الاجزاء تحصل الغرض ولكون اعتبار الفساد احوط منقوض بانه لا يحكم ببطلان الصوم وان لم يتصل بكل جزء منه ترجيحا للفساد بل يجعل صحيحا فوقوع الصحة في الجزء الاول منه بل الجواب عن طرف الشافعية ان يقال السبق للفساد حيث وقع الجزء الاول والاجزاء السابقة على النيه شاهد على انها وقعت بالسراية لعدم التحري بخلاف ما اذا وقع الاول صحيحا بحصول النيه فيه بالسبب حتى يسري صحته الى الاجزاء الناقصة وان وقعت بلا نية بدل عليه كلام المصنف حتى قال فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل وايضا لو كان كما ذكرتم من ان لا تحقق بسراية الصحة صوت فلا يكون لقولهم لعدم التحري صحة وفسادا سدادا ا ـــ والنية المعترضة الخ اقول حاصل جوابنا عن الشافعية ان الاصل هو اتصال النيه باول جزء الصوم وحكم بعذر اعتراضها باول الجزء تقديرا وذلك بوجهين اما بوقوع النيه في الليل وتعذر امتدادها تقديرا الى اول جزء الصوم حتى لم يقع العزم على الترك او بوقوعها في اول جزء من اكثر النهار شرعا حتى تعتبر وجودها في اول اجزاء الصوم تقديرا بناء على توقف الاجزاء المتقدمة عليها ليصح بوقوعها ويفسد بعدمها لكون الاكثر لما حكم الكل لا سيما فيما لم يتجزء صحة وفسادا سدادا قال قوله والطاعة قاصرة الخ اقول رد عليه ان قصور الطاعة يحتاج الى كمال النيه ليكمل فكيف تكلف فيها بالنية التقديرية والجواب عنه ان معناه ان كمال النيه اذا حصل فيما طاعة كاملة وهو اجزاء الصوم المتصادفة فيه وقوعها الا انها وهو الضعف الكبرى كملت تلك الاجزاء بعادة فسري كمالها الى اول الوقت وان كانت الطاعة فيه قاصرة لعدم التحري في الصوم كما لا تعدم فيه صحة وفسادا فان قيل ح لا تنع النيه بالواقعة في الاصل في تلك الاجزاء الكاملة الا تقديرا قلنا لا باس به لوجود كمالها الذاتي بعد ان اتصلت النيه به قال قوله وفي الباخرة ايضا ضرورة اقول نقابل ان نقول ما ثبت بالضرورة لا تتعدى محالها فكان الواجب ان يخص الباخرة بصوم الشكل او بما اذا نسي او نام او اغمي عليه فلم يعمم جوابا وامثالها بعذر مخافة وقت الصبح فعام محقق التقدم ان تعتبر عاما فالتحقيق ان توجه كلام المصنف بان الضرورة المجوزة لتقديم النيه ليست معينة بل مجوزة للتاخير ايضا بل اول حيث يوجد حقيقة النيه متصلة

بالعباده في الباخر حسنة والله المتعده انما يعتبر اتصالها بتدبر امع ضرورات مختصه بالتاخير لا يوجد
في التقديم قال قوله خلافا للشافعي الخ اقول ذكر العلامه اي ما فعله المصنف عن
الشافعي فليس بالمختار عنده بل المختار انه يجوز النفل بنيه قبل الزوال بشرط الامساك والاهليه
في اول النهار ايضا وانه يكون صايما من اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع
قلت فالمختار عنده خلاف ما ذهب اليه في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نيه وسيوعم
جميع الاجزاء لعدم التجزي صحه وفسادا وما نقل عنه المصنف لا تقتضي ذلك لوقوع الصوم حق في زمان
هو مقرون بالنيه لا يقال بان النفل اوسع لان الاحتياج في النفل الى وقوع النيه في اوله لعدم
تعين الوقت له اكثر منه في الفرض لتعين الوقت له قال قوله ومن هذا الجنس الخ
اقول ذكر العلامه اعتراضا بقوله لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث
معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج سوف
عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول عدم شرطيه
الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث على ما مر انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لاسبابه من غير تعرض لكونه شرطا
او غير شرط وكانه سلم في الجواب ما قدم في السؤال من كونه ليس بشرط في القسم الثالث بناء
على ما ذكر وليس الامر كما زعم في النهار ليس داخلا في مفهوم الصوم بان يكون النهار جزءا من مفهوم
الصوم ليلزم منه ان لا يكون خارجا فلا يكون شرطا وانما هو ملاحظ في مفهومه والملاحظ لا تقتضي
الجزئيه بل قد يكون بالشرطيه فالوقت في القسم الثالث وان كان معيارا شرطا ايضا غير ان الوقت
المعين شرط للمنذور المعين والوقت المطلق للمطلق فتفكر قال قوله واما القسم الرابع
من الموقت الخ اقول ذكر العلامه ان ما نقله المصنف عن الشافعي ليس بالمختار عنده بل المختار
انه يجوز النفل بنيه قبل الزوال بشرط الامساك والاهليه في اول النهار ايضا وانه يكون صايما من
اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قلت فالمختار عنده خلاف ما ذهب اليه
في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نيه وسيوعم جميع الاجزاء لعدم التجزي صحه وفسادا
وما نقل عنه المصنف لا تقتضي ذلك لوقوع الصوم حق في زمان هو مقرون بالنيه لا يقال بان النفل
اوسع لان الاحتياج في النفل الى وقوع النيه في اوله لعدم تعين الوقت له اكثر منه في الغرض لتعين الوقت له

قال قوله ومن هذا الجنس الخ اقول ذكر العلامه اعتراضا بقوله لا يقال
الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في
مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج سوف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول عدم شرطيه
الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث على ما مر انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لاسبابه من غير تعرض لكونه شرطا
او غير شرط وكانه سلم في الجواب ما قدم في السؤال من كونه ليس بشرط في القسم الثالث بناء
على ما ذكر وليس الامر كما زعم في النهار ليس داخلا في مفهوم الصوم بان يكون النهار جزءا من مفهوم
الصوم ليلزم منه ان لا يكون خارجا فلا يكون شرطا وانما هو ملاحظ في مفهومه والملاحظ لا تقتضي
الجزئيه بل قد يكون بالشرطيه فالوقت في القسم الثالث وان كان معيارا شرطا ايضا غير ان الوقت
المعين شرط للمنذور المعين والوقت المطلق للمطلق فتفكر قال قوله واما القسم الرابع
من الموقت الخ اقول ذكر العلامه ان ما نقله المصنف عن الشافعي ليس بالمختار عنده بل المختار
انه يجوز النفل بنيه قبل الزوال بشرط الامساك والاهليه في اول النهار ايضا وانه يكون صايما من
اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قلت فالمختار عنده خلاف ما ذهب اليه
في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نيه وسيوعم جميع الاجزاء لعدم التجزي صحه وفسادا
وما نقل عنه المصنف لا تقتضي ذلك لوقوع الصوم حق في زمان هو مقرون بالنيه لا يقال بان النفل
اوسع لان الاحتياج في النفل الى وقوع النيه في اوله لعدم تعين الوقت له اكثر منه في الغرض لتعين الوقت له

الساخر وفيه اهمال جعل العمر محلا لاداء فلذلك قال محمد بالعصيق وكل منهما اعسر جهتي المعيار به
والظرف لكل ابو يوسف في الوقت اعتبر ومحمد ان العمر اعتبر ولم يهمل ابو يوسف اعتبار ما في العمر ايضا
حتى قال ان وصل الى العام القابل ولم يتضيق صار العام القابل مثل الماضي فتضيق الواجب مثلا
وكذا محمد لم يهمل اعتبار ما في الوقت حتى قال يشبه المعيار به اذ لا يجوز في العام الواحد الا حج واحد
ويشبه الظرف به اذ يقول لعدم استيعاب افعاله وقت وقع هذا فلا يزول الاشكال اذ كل منهما
قابل بان الموجب اداء في عمر لا ايام وان لم يؤد فالقابل جواز التاخير وعدمه فيقول في ازالته ان
الاثم عند ابي يوسف اذا فات يجب التاخير عن العام الاول وعند محمد للتعيب لا للتاخير
وعند ابي يوسف يرتفع الاثم الواقع بالتاخير بالاداء في العمر وعند محمد لم يكن اثما لم يرتفع ثم اعلم ان
المصنف رجع كلام ابي يوسف حيث بنى السؤال والجواب عليه ولاجل ذلك قدم محمدا ثم بعد ذلك ذكر
دليله حوالة على شيء علما بانه بعد تمهيم دليل الخصم قال قوله لكنه ليس بمعيار
قال العلامة قول المصنف ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف
والطواف والسعي والرمي لم تقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من
طلوع الفجر الى غروب الشمس والحق ان هذا التعبير قاصر عن مراد المصنف بل مراده انما يتم بان يفسر
بان افعاله لم تقدر بجميع وقته بحيث يكون الوقت مقدارا لها حتى يكون معيارا كما قدر الصوم بجميع
النهار ثم قال والاحق ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون الشبيه
بالمعيار مدخل في ذلك فذكر في مضمون الشرط ليس كما ينبغي والجواب عنه ان شبه المعيار اورث
شبه المعيار من كل وجه فذكر اولا ثم قال وليس بمعيار دفعا لذلك التوهم فلم يحل عن فائدة
وانما قيد بقوله لما من كل وجه اذ هو معيار من وجه انه لا تؤدى فيه الا حج واحد ولوجود المعيار به قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ما قالا وهما يعللان المصنف عن الشافعي رحمه الله بان يجعل الحج التطوع اذا نواه من وجب عليه حجة
الاسلام فرضا اسقاطا فاعلم بان يجعل شهما صحيحا عليه لطيفة لا تخفى على احد ان فيه جعل ما قصده غير معتبر فلا يثاب به
ولم يقصده فهو مجبور عليه والجواب له وليس في هذا شانه من الاسقاط قال
قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا الخ اعلم ان ذكر المصنف انه غير مذكور
في اصول الامام فخر الاسلام ونقل العلامة انه مذكور في اكثر اصوله في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل

لاحكام لاراد بها وجه الله الى اخر ما نقل والجواب عنه ان مراد المصنف يجوز ان يكون انه غير مذكور
على سبيل الاصالة او كما بينه شمس الائمة من كونه مخاطبا بالايمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا
ومخاطبا بالعبادات في احكام الاخرة بالاتفاق وفي حق وجوب الاداء عند العراقيين خلافا
لعلماء ما وراء النهر على التفصيل وما نقل من قوله وقيل ان تبعه الفصل بادكر خطأ فان
الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها فهو الخطأ لان ما ذكر من
عدم صحة الصلوة عن الكافر لا تقتضي عدم صحة البحث عنه على ان عدم الصحة وهو كافر
لا تقتضي عدم وجوب الاداء عليه بان يسلم ثم يؤدي وعلى تقدير التسليم فالخطأ على الشافعي لازم
حيث يقول به لاعلى من يقول قوله ويحب فهم وسوء خطابه ثم قال بل الحق الصحيح ان الكفار
بل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ويرد عليه ما يرد على الاول بان من لا يخاطب بفروع كيف
كيف يخاطب بالتوصل اليها ولست فيما لا وسع للناس فيه بل يرد عليها ما لا يرد على الاول وهو ان
التوصل الى فروع الايمان لا يبدان يكون بالايمان فكيف تقال انهم لا يخاطبون بالايمان حتى يتوصل
بها نعم بل يخاطبون اذ لم لا يثاب قال وقد يقال ان بعضهم يوان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان
لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة بل هو شرط في التكليف بوجوب اداء ام لا ثم صوروا
المسلم في جزء من جزئيات ما ذكره وهو تكليف الكافر بالفروع نظرا للمخاطبة وهو بالحق ما ذكره المصنف مع
زيادة وسعه الناس قال وليس في حق المواضع في الاخرة قال قوله فقد وقع
العلامة يقوله ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء وهو مخالف لما ذكره المصنف حيث قال بعد سوق ما سلكه في سوق قالوا لم تكن في المصلين
فان المصلي هو المباشر للصلوة لا معتقد لزومها ومخالف للقوم وهو الموافق لما ذكره من اصول
الشافعي من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول حيث يعلم
من ان المواضع ليست لترك الاعتقاد لترك العمل لم يكلف به عندنا بل لترك الاعتقاد
وترك العمل كلف به فالخلاف في الخطاب بالنسبة الى احكام الاخرة غير موجود واعجب من هذا
انه قال بعد ما قال ما ذكرناه فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواضع على ترك الاعتقاد
بعد الاتفاق على المواضع بترك اعتقاد الوجوب ولم يتلفت الى ما نقل من اصول الشافعي رحمه الله ايضا التكليف

بالاعتقاد داخل في التكليف بالايمان لان لا سم الايمان اعتقاد اذ جميع ما جاء به حق فليس البحث عن التكليف
بالعبادات في احكام الاخ قال قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين الخ اقول كرر العلامة قوله ان الوفاق ليس في ان المواضع في الاخ
على ترك الاعمال بل في ان المواضع على ترك اعتقاد الوجوب وقد علمت ما فيه ثم قال ولذا
اي ولكون الخلاف في المواضع بترك الاعمال اجاب عن الاستدلال بالام الغربي الذي بان المراد
لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فتكون العذاب على ترك الاعتقاد وقلت انما توهم هذا
التاويل لان الآية ان اولت على لم نكن مواظبين بترك الصلوة لا يقع جوابا عن قولهم تعالى
ما سلككم في سقر لانهم لا يقولون لمواظبتهم في الاخ على ترکها قال وامانا عندنا
فلعدم الدليل على الفرضية الخ اقول قال العلامة اجيب بان عدم الدليل
على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها والجواب ظاهر الفساد
لان العمومات الواردة في فرضية الصلوة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والالم يقع
خلاف ولان القول بعدم الدليل مراغمة والمغالطة طلب الدليل ولا يجوز طلب الدليل واما قوله
مع ان المعلق بالشرط هو الاعلام لا نفس الفرضية بكلام موجه لكن يوجبه الدليل مدفوع بان
ذلك الاعلام على تقدير فرضيتها عليهم قبل الايمان وعلى تقدير التسليم فالعلم انه فرض هو الاطلب
للاداء ومطلوب المستدل ثم بعدم طلب الاداء منهم قال قوله وان الامر بالعبادة لنيل
الثواب الخ اقول قال العلامة اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولا استحقاق
العقاب على تقدير الترك فالكفار ان يوصلوا الى المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب
وعدم الاتيان انما هو على تقدير تحصيل عدم الشرط قلت هذا كلام من لا يفهم كلام القوم فانك اذا عرفت
معنى الخطاب وانه متوجه في كل عبادة لحقها عند عدم امكان وقوع الاداء بعده وهو غير قادر على
تحصيل شرايطه فكيف تقال انه يثاب ان حصل الشرايط وعاقب ان لم يحصل وليس هو باهل للاداء
ايضا فكيف يكون اصلا للخطاب المقتضي لوجوب الاداء ومع ذلك كله فالامر وضع للفعل لا العدم
فالاصل فيه نيل الثواب والكافر ان صلى لا يثاب واما ما قال ان الامر بالصلوة عليه بمعناه
حصل الشرايط ثم صلى فهو في الحقيقة خطاب بعد الايمان فنحن نقول كما قيل لكل مقام مقال

اهم الصلوة لدلوك الشمس وانما يتوجه الخطاب لنا عند دلوك الشمس وكما قيل للمريض فعل ما يأتم
وانما يتوجه الخطاب لبعد ادراكه من ايام اخر ولا يلزم منه توجه الخطاب حال الكفر فافهم ويعضده بالام
بالايمان بط فانه اذا آمن نال الثواب والكافر ان صلى لا يثاب والسؤال والجواب للاذان اورد هنا
في هذا القول يعرف حكمهما بعد لئن يحقق ما قدمناه في بحث توجه الخطاب قال ولئن في سقوط
العبادة عنه بحضنه الخ اقول ومنه يعلم ان المصنف لم يذكر الجواب عن تمسكهم الاول
وليس الامر كما زعم فان قوله والامر بالعبادة لنيل الثواب جواب عنه على سبيل المعارضة بعدم الوجوب
حيث استدلوا بالوجوب ثم انه اجاب عنه بما وافق زعمه في نفس المواضع من العبادة عنه مستغنى عليه
وقد عرفت الحق فيه قال قوله تعالى ومن يكفر بالايمان الخ اقول اجاب العلامة عن
طرف الشافعي بانه محمول على من ارتد على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت
وهو كافر في الآية ومن حمل المطلق على المقيد واجب فما تحقق في تلك المسئلة يعلم ثبوته في المسئلة
المحكوم فيها في المطلق باطلاقه وفي المقيد بتقييده قال والاستدلال الصحيح الخ اقول
اعترض العلامة عليه بقوله لا يقال انه فرع بقوله تعالى ان تنهوا يغفر لكم ما قد سلف واجاب عنه
بقوله لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وهذا الجواب غير مرضي لان الغفران يستعمل
عن المرتد بهذه الآية والمعاصي ليست بسيئة ولئن كان في ناخير الاداء عن الوقت لعدم الجواب
الصحيح انه ليس فاسدا لان الشهر باق والصوم ممكن فليس ساقطا عنه الا بارتفاع الوجوب عنه
بارتداده فاذا ارتفع الكفر الطارئ ما وجب عليه فلان يدفع وجوب ادا ما لم يجب عليه اولى ثم قال
وقد يقال ان النذر في الاعمال فسطل بارتداده والجواب عنه ان الباطل من حيث انه عمل هو
ثواب به الخير والكلام به ولا يلزم منه سقوط المنذور عنه والله الموفق للصواب بقي هنا امر لابد
من تحقيقه وهو ان من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الاداء كيف نقول به في احكام
الاخ فنقول فيه ان اصل الوجوب المتعلق بالوقت وهو السبب الظاهر لما ذا دف نعم الله
الموجبة للشكر المسبب باعلام الله تعالى ما ثبت في حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التي بسلامة الآلات
والاسباب فهو اذن كمديون لم يطالب دينه حتى مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فتواخذه في احكام
الاخ فان قلت المومن الذي تعلق به اصل الوجوب اذا مات هل توجه الخطاب

لا يلزم فاسبب هو امر الكافر باصل الوجوب ولم نخاطب بالاداء قلت لا نسلم ان المواضع في حكم الآمر متعلقة
بوجوب الاداء لكنه جعل نفسه باخبار الكفر مخرجا عن اهلية المطالبة فان الكفر من العوارض المكتسبة
بخلاف المسلم فان الذي اوجب عليه الحق هو الذي اخرجه بالامان عن اهلية المطالبة فسقط من جهة صاحب
الحق فلا يواخذ بها في الآخرة قال قوله وقصر الفتح بعينه الخ اقول
قول العلامة ومن لا فلا لما في الوضع الشرعي والقبح الذاتي فنسلم ان الوضع الشرعي للحسن ما في
القبح الذاتي لا مطلقا وكذا قوله وعند اهل السنة هو بوضع باصله لكن لا يفيد بوضعه لعدم الدليل على
ان القبح لوصفه وصوابه يصح باصله ولكن يفسد بوصفه لقيام الدليل على ان القبح لوصفه قال
قوله فلن حقيقة النهي الخ اقول جعل العلامة حاصل استدلالهم وجهين احدهما وهو ما ذكره
المصنف بقوله فاجيب عن هذا بقول ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان النهي عنه غير الشرعي اي المعتبر
في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة
الاوقات المكروهة انما هو الصلوة والصوم الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما وهو ما هو المشهور
من القوم انه لو لم يكن صحيحا لكان جميع ما نهي عنه للمنع عن الممتنع عند هم قال والجواب عن الاول
ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما سماه الشارع بهذا الاسم وهو الصوم المعينة والحال انه المخصوص
صحة ام لا كما تقال صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الحنث وصلوة اي نفل باطلا على انا نمنع بهذا
المنع وانما المحال منع الممتنع لغير هذا المنع كما فصل عند تحصيله اذا كان حاصلا لغير هذا التحصيل فلت
حاصل جوابه عن الاول ان النهي عن الشرعي ولكن لا يلزم ان يكون كل ما هو شرعي صحيحا بل يجوز ان يكون
صحيحا وان يكون فاسدا فانه اذا كان فساده لذات الامر الشرعي لزم ان لا يكون منه صحيح اصلا
وقد قال بجواز ان يكون منه صحيح ولم يكن لذاته فلا بد ان يكون لامر آخر فيه القبح فيكون مشروعا
باصله وهو ذات الامر الشرعي لا يقال لم لا يجوز ان يكون النهي بالذات والصحة بالوصف الذي
فيه الجنس لان هذا يكون من قبيل الامر الوارد ليس بمشروع لا من قبيل النهي الوارد على ما هو مشروع
وسيعلم فساده من وجه آخر على ان كلام المصنف لا يدل على انه اراد بالشرعي الصحيح شرعا بل ما له وجود
شرعي سواء وجود اكسي وكلامهم بهذا القدر بان النهي يقتضي الامكان فهو لئن كان عن اكتساب
وهي الها وجودا حسيا ليس لها وجود الشرعي يقتضي امكانها حسيا ولئن كان عن التصرفات فلا يجوز انفكاك امكانها

حسا فقط لان وجودها حسا لا يقتضي المضي الى مرد لاجلها النهي فاقتضى امكانها شرعا ايضا والممكن
وجوده شرعا لا بد ان يكون حسنا ومورد النهي يصير قبيحا ولا يمكن ان يكون قبحه لما جاز له وجوده شرعا
فاحدهما اعني الحسن او القبح بالذات والآخر بالوصف فالحسن بالذات والقبح بالوصف
اذ لا يجوز العكس لما بينا وجوابه عن الثاني بعضي تسليم كونه ممكن قبل المنع فامكانه لما كان غير
الشرعيات لا بد ان يكون شرعيا وسيعين ما نمنعه به كلام المصنف وليس في اكتسابه مناقشة دليل
بل كلام المصنف متمم لكلام القوم قال قوله وللنهي الخ اقول ذكر العلامة لتزييف هذا الكلام
جوابا عن كلام الخصم لا استدلالا على اقتضاء النهي الصحة ويجوز ان يكون استدلالا ووجهه ان الامر
الشرعي قبل ورود النهي كان حاملا للفعل ومنبئا للحكم والنهي ورد للمنع عن الفعل لا للاخبار
بعدم انبائه لحكمه فصار معصيته ونفي انبائه لحكمه على الامكان الا بدليل يدل على انه لا سبب الحكم ثم قال
وكذا قوله والقبح يقتضي النهي لانه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل يسلم القبح بالنهي
قلت لا يضره هذا بعد حصول الفائدة في بحث الحسن والقبح على ان ما ذهب الاشعري ادعى الى ما ادعاه
فانه اذا كان القبح بالنهي لا فعل فيكون فعل حسنا بالشرع لكونه شرعيا ثم قبحه لا يكون واردا على ما ورد
عليه الحسن والانصاف سخا وليس الكلام فيه فيكون الحسن واردا على الذات والقبح على الغير
اذ العكس رد على ما سبق ثم قال وحاصل الكلام الى آخره واذا ما ملته علمت انه مجرد مكابرة
لا يسمع قال قوله فهذا الجزء القبح الخ اقول اعترض العلامة عليه بقوله فان قيل
لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر ضايع عنه فاجاب بقوله قلنا لان ذلك الخ بيانه لئن كان خارجا
عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وان كان داخلا فيه سقط الكلام الى قبحه وكان
الحسن في الجواب ان يقول وان كان داخلا فقبح الكل لهذا الجزء الداخل وقد فرضناه لذلك الجزء
ممنوعا وانما قلنا ان هذا هو الحسن لما في الجواب الذي ذكره من تسليم ان يكون القبح لجزء وان لا
يكون له وانما لا يلزم ما قلناه في الدليل الذي ذكره المصنف لان كون الجزء قبيحا يقتضي كون الكل
قبيحا لذاته وكون الخارج عن الشيء قبيحا لا يقتضي كونه قبيحا لذاته قال قوله واما الرابع الخ
قال العلامة فلا ما دى به المامور مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته وانت خبير بان الامر لا يقتضي الا
الحسن سواء كان لذاته او لغيره وانما حق الدليل ان يقال لانه يقتضي الحسن وما قبح ذاته وحسن

وصمه لايكون حسنا بعين ما ذكر فيما مر بعض اجزائه ولا يمكن اداء الوصف وصح ولا يمكن هذا القسم

قال قوله لان صحة الاجزاء والشروط كما فيما مر اقول قال العلامة فعلى هذا يجب

ان تعد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لاحظ في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم و

قد جعلها في الصلوة مجازا وفي الصوم وصفا لان كما سبق والجواب عنه ان الذي شرط في الصلوة هو الوقت

المطلق لا وقت الكراهة وفي صوم النهار المطلق لانها ر الايام المنهية وكون الوقت المكروه الذي نهي الصلوة مه

لاجله من قبيل الوصف المجاور لجواز وقوع الصلوة في سائر الاجزاء من وقت العصر او الفجر لكون الوقت ظرفا

لا معيارا من غير ان يوجد الوصف الذي لبست الصلوة فيه لاجله وهو النسبة بعبدة الشمس بل وفيه بان يصلي

عصر يومه من غير حصول النسبة كما بينا وكون الايام المنهية التي نهي الصوم فيها من قبيل الوصف اللازم لكونها معيارا

وعدم امكان تحقق الصيام فيها الا بتلك الصفة اي الصفة التي وقع النهي لاجلها وهي الاعراض عن ضيافة الله تعالى

فجعل الوقت مجاورا او وصفا لازما بحسب الصفة التي وقع النهي لاجلها وبحسب الظرفية والمعيارية لا يمكن ان

يتحقق الصوم في بعض جزء من المعيار دون البعض وكل اجزائه لازم له ويمكن ان يتحقق الصلوة في جزء من الوقت

دون ما في الاجزاء فليس شيء من الاجزاء لازما لها وكل المجاور له لازمه يتحقق في اي جزء كان قال

قوله وصوم الايام المنهية الخ اقول بين العلامة جهة تشريعها بالصلة وعدها بوصفه وذكر الاقوال

الواصلة اليه ثم قال وتحقيق ذلك ان الندر اما ان يجاب بالقول وبالقول امكن التمسر بين المشروع والمنهي عنه و

الشروع اما ان يجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمسر بين الجهتين وفيهما فيه اذ لا تمسر في القول اضافة لا سيما جهة الصحة

قولا حتى لا يكون تمسر ولكن على تقدير عدم التمسر لا يحصل منه معصية اذ لا معصية في ندر صوم يوم وكذا لو نذر

حتى ندر الاعراض عن ضيافة الله بترك الخطرات الثلث نهارا صار معصية فلم يصح وكلام المصنف يدل على ما

قلنا لا على ما خمنه قال قوله واما الصلوة الخ اقول لما اشار العلامة فيما قبل الى اعتراض

على المصنف قال انه جعل الوصف في الصلوة من قبيل المجاور وفي الصوم من قبيل الوصف اللازم بعلل من الطريقة

المعينة فوقا اخر بين الصلوة في الاوقات المكروهة وبين الصوم في الايام المنهية وحاصله ان كل جزء

من الصوم صوم وهو في تلك الايام محظور فايجاب الماضي يقتضي تقرر المحظور بمحظورات اخرى وليس كل جزء

من الصلوة صلوة وان كان عبادة والصلوة هي المحظور وفي ايجاب الماضي تحصيل الطاعة وهي الاخلاء الناقصة

من الصلوة وتحصيل معصية وهي ما تحصل بعد تمام الصلوة المنهي عنها مع صيانة المودى عن الابطال وفي رفضها

ترك الطاعة والمعصية وابطال المودى فترجح جهة المضي على جهة الرفض منا وليس نزق جيد فان النهي

عن الصلوة في تلك الاوقات لقبح النسبة بعبدة الشمس في العبادة البدنية لا في الصلوة فانهم لم يكونوا

يصلون لاخلاصهم بمنع الاركان المسمى اتيانها صلوة بهذه الآية الشريفة واذا كان كل جزء عبادة يتحقق

فيه معصية ايضا للتشبه بهم فلا يكون ترجيح جانب المصلي على هذا على ان عدم جريان الصوم صحة وفسادا ممنوع

ما ذكر في الصوم والحنث بصوم ساعة انما يكون لصدقه عليه لغة او عرفا وهو للبعض كونه عبادة قال

وبهذا الفرق اتضح ان ما نظهر اس في الفعل الخ اقول علل العلامة بهذا الكلام بقوله اذ لا فرض

في بعض الاوقات وكانه نسي وقت العصر ولا يجوز ان يكون مراده انه لا يجوز الفرض لانه منقوض

بجواز عصر يومه قال قوله وليس اداء الشمس بركن البيع اقول قال العلامة

لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا والجواب

عنه انه اذا لم يكن الوسيلة ايضا مقصودا اصليا بعين المقصود بالاصالة لم تكن الوسيلة ركنا لانها

لا تكون ركنا وهذا في غاية الظهور وكيف يكون ما ليس بمقصود بالذات في شيء ركنا له فان ركن الشيء ما ليس له

قيام الا به والا لم يكن مقوما وليس كذلك وسيلة وما ذكره العلامة من اشتراط وجود المبيع في البيع دون

الثمن فهو دليل كون المبيع هو المقصود دون الثمن ويلزم منه عدم ركنية الثمن او هو من اثار عدم الركنية

فموقوف عليها اي عدم اشتراط وجود الثمن موقوف على عدم الركنية فلو استدل به عليه حتى يتوقف

عدم الركنية على عدم اشتراط وجود الثمن في البيع يلزم الدور ولو قيل ان عدم الركنية علة عدم اشتراطه

في البيع لا انه يتوقف عليه فلا يلزم الدور قلنا اذا كان كذلك فهو استدلال بالاثر على المؤثر وهو عدم

الركنية وهو لا يتم الا ما ذكر المصنف فالاستدلال عليه بما ذكره المصنف اولى قال قوله واما البيوع

الفاسدة الخ اقول قول العلامة لا مساغ لهذا الكلام في هذا المقام اراد به انه خارج عن قوله

وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية وما ذكر بعده من الصلوة في الارض المغصوبة

ولم يشعر بانه ذكر في اوايل البحث بيع الدرهم بالدرهمين فاراد بسطه ايضا على ما ذكر ولا يخلو عن فائدة

ذكر لاجلها سائر الامثلة قال قوله فان قيل الخ اقول بكلام العلامة ههنا كلاما

حاصله ان مطلوب السائل بهذا البعض وبان المصنف لا يصدق ذلك على ما لا يخفى فكان الاوجه ايراده

على وجه يكون تنصيصا على الفاعل وكون مراد السائل ما قاله في موضع المنع بجواز ان يكون مراده عدم

بثبوت حرمة المصاهرة والرضاع وامثال ذلك ثم قال ثم اسناد المنع وهو قوله لانهم انه اورد النهي
عن الحساب للعبد حكما شرعيا بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع
والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات للاحسان لمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام
كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد فلت قد بين المصنف ان النهي حسي ايضا من جهة انه موجود حسا
حسي ومن جهة ان الشرع يثبت له حكما شرعيا فاذا اورد النهي عليه من الجهة الاولى فهو حسي واذا ورد من الجهة
الثانية فشرعي فالبيع وقت النداء مثلا شرعي وحسي ولكن النهي متعلق به لا لان حكمه محظور بل لان الاشتغال
عن السعي محظور وهو حاصل بما يوجد من البيع حسا لكنه من حيث القبح لمجاورة البيع لشرط محظور
لما يوجد منه شرعا وهو الانعقاد للملك لانه يكون كالظهار وكان الطلاق ايضا فيه جهة الحسية وجهة
الشرعية فجهة حسيته نطقه بتلك الالفاظ المعروفة وجهة شرعيته ما يدل عليه من رفع القيد الشرعي
وكذا الظهار له جهة الحسية وجهة الشرعية فكان فيه امكان ان يكون النهي ملاحظا الجهة الحسية فلذلك او
فهمها في السؤال سدا للمنع فليس بغير موجه ولاجل ذلك اجاب عن الطلاق بانه صحيح لغيره اشار الى
ان النهي عنه لملاحظة جهة شرعيته وهي اضاءة الفرقة باعتبار ان الحيض حالة تغير فلعله ندم على الفرقة
في حالة الرغبة والفرقة الواقعة به امر شرعي ويرد على ما قاله المصنف في الشرح فاحصل الجواب في الطلاق
ان يحتمل ان النهي عن الحسيات اذ لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور والجواب عنه ان كلامه على تقدير
التسليم فلا ضرر فيه ولكن توجيه الخطاب بطريقة اخرى وهي ان النهي عن الطلاق في حالة الحيض وان كان
حسيا لان الطلاق قول الرجل انت طالق او ما اشبهه وهو حسي وكذا حالة الحيض
حسي والنهي عن الطلاق في حالة الحيض نهي عن الحسي لامر حسي وهو كونه حالة النفرة فهو نهي عن الحسي ولا ضير
كونه متضمنا لامر شرعي كالبيع وقت النداء لان النهي عن الطلاق في ذلك الوقت ليس لاجل انه
الامر الشرعي وهو الفرقة اذ هي قد تكون مسنونة في طهر لم يقع فيه الجماع فكيف يكون النهي لاجله
بل لكونه حالة النفرة ثم قال وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على
السند فلم الجواب عن المنع ظاهر عن الدلايل المتقدمة ☜ قوله ثم سعدى منه الحرمة الخ
اعترض عليه بقوله فان قيل سهب ان الحرمة الولد تتعدى الى فروعه فما وجه
تعديها الى الاصول واجاب عنه بقوله اصل ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة ويصير شيئا واحدا

ويشتد هذا الماء بعضه من الوطئ واصوله وبعضه من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى
البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزء كل منهما قد صار جزءا من الاجزاء الولد بكماله فصار
الى كل منهما بعضا للآخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل
وفيما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد وفي الجواب بحث اما اولا فان
اختلاط الماءين وصيرورتهما شيئا واحدا لم يوجب سوى ان يكون بعض الوالد والوالدة بعضا من الولد
ومن اين يلزم ان يكون كل من الوالدين بعضا للآخر واما ثانيا فان ما ذكر يقتضي البعضية بين الاجداد
والجدات من طرف الاب والام والعدل لا يحرم كمن حرم عليه اجداده وجداته واولاده واضداده ولم
يعد في المحقق فيه ان يقول الوالد كان عبارة عن شخص جامع اجزاء وقد انفصل جزء منه للولد
وبقي سائر اجزاء الكل وكذا الوالدة ولما تركبت الماءان واخذ كل منهما حكم الآخر وامتزجا امتزاجا
ما عاد التمييز فيه العقل وفي الحس وصارا شيئا واحدا فصار الولد بكماله جزءا من الوالد الجامع له
ولسائر اجزائه او الاجزاء التي فيه بعد انفصال ذلك الجزء وليس له في ولادته اثر وكذا من الوالدة فجزء
جزء الوالد وبالعكس وهذا يثبت البعضية بينهما وحيث ثبت من البعضية بينهما بفروع كغير
الولد بكماله حتما من كل منهما لا تسري بين الاصول لعدم بين الفروع الا بالنص فيحرم على الولد الاجداد
والجدات من الطرفين للبعضية ويحرم امهات امه على والده بالنص وكذا امه يحرم على جده بالنص
لا ابا بعضه ولا يحرم ام امه على ابي ابيه لعدم البعضية ولعدم النص لان الحكم الشرعي ضعيف لا يتوثر
في الاباعد ويجوز ان يكون عدم اعتبار البعضية في الموطوءة لامر آخر سوى ضرورة التناسل وهو كونها
اثر للنكاح فلا يثبت الاثر بحيث يتصل المؤثر به دليل الملازمة للاثر والابطال دليل مخالفة الاثر
له فافهم ☜ قوله والاسباب الخ اورد العلامة سؤالا بقوله هو مخلوق
من ماء من امتزاجا امتزاجا غير مشروع فعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد
شر الثلثة ولا قرينة على التخصيص بولد معين واجاب عنه بقوله لانا نقول لا معنى للانفاق امتزاج الماءين
والحلاف الولد هل ان يكون حراما وباطلا غير مشروع وقد شاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد في
امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات التي
استحقها ولد الرشد من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وهذا الجواب غير مرضي لان الحديث

الولد

عام فان اضافه الولد الى الزنا يشير الى ان كون شر الثلثه لاجل الزنا وكلما وجد ولد من الزنا كان
شر الثلثه وكونه رشدا فيما شاء لا يقتضى ان لا يكون شرا فان الاعمال بالخواتيم وان امر الاخر
مما مر سبطن لا يعلم الا الله تعالى بل معنى الحديث ان حصول الولد من الزنا انما هو من شر الثلثه اى
والمراة والشيطان او ان الوالدين لما نسب الى ابائهما وليس لهذا بسبب فهو شر الثلثه بهذا
الاعتبار او لما كان الناس فيه على انواع من الاعتقاد فمن قائل بان خلقه حسن وسببه الزنا فيكون
حسنا ومن قائل بان الزنا وان كان قبيحا فالوالدين فيه حسن كتب عليهما ولاده بذا منهما ومن قائل
ان بهذا شر لوقوع الوالدين بسببه فيما وقعا والكل اعتقادات باطلة اما الاول فلانه ادى الى الكفر واما
الثانى فلانه ادى الى الحشر واما الثالث فلمخالفته قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولما كان هذا الاعتقاد
الثلث شرا وكان ولد الزنا سببا لوقوعها قال عليه السلام له شر الثلثه لما وقعوا فى الشر بسببه واما
الثانى فهو الذى قال بحرمه الزنا وقبحه وحسن خلق هذا فى الاول من الاسناد الى العبد وفى الثانى
من علم الاسناد الى الله تعالى فان قلت سبب لئن الزنا لكونه سببا تاما لتولد ولد تام لم لا يكون
الشر حرمه المصاهرة فاذا ظهر الشر قبحه فيما اشبه اولا فان لم يظهر لم يكن مناسبة بين الامر والمؤثر اذ هو قبيح
فى نفسه حتى للولد قلت حرمه المصاهرة انما نعم من حيث عدم جواز النكاح
فان قلت ليس قد سبق كلام فى القبيح لنفسه الحسن لغيره باطل لا يقع وكيف يقال هنا بالقبح للغير
والحسن للغير قلت الزنا ليس بحسن لا لنفسه ولا لغيره بل هو قبيح لعينه ولكن الوطئ سبب للولد وهو ليس
زنا لانه اعم والاعم من شئ ليس عين الاخص وان جاز ان يصدق العام على الخاص فالوطئ هو الذى صار
سببا لحرمه المصاهرة لافاضته مقام الولد لا الزنا وان كان الزنا وطيا باعتبار صدقه عليه اذ الوطئ المخصوص
زنا قوله لكن لا دخل فى ملك الغاصب الخ اقول اعترض العلامه عليه فقال لئن
سلمنا ان لا دخل فى صوره ما ذكره فى صوره دفع الضرر اعنى اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد
ولا حاجه الى دخول فى ملك الغاصب واجاب بقوله قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال
المملوكيه وان الغرم بازاء الغنم فلا يترتب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه وفى هذا الجواب
نظر اما اولا فلان الاصل فى الاموال المملوكيه هو كما للعبد اذ هم مالك والاصل فى المماليك ان
لا يكون لهم مال مملوك لكن جعلهم ملاكا لحاجتهم فلم لا يجوز ان يرجع فى هذه الصوره الى الاصل

ولان حوله وان الغرم بازاء الغنم فلا يترتب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه لا يعلم له معنى
اللهم الا ان يجعل الازاء واقعه من الناسخ فيكون معناه لا تكون غرم الا بغنم والمدبر ليس كذلك فى هذا
الامر عظيم حتى يبطل حقه او تعال يبطل كما وقع من الناسخ وكان الاصل لا فى المدبر كيلا يبطل حقه ومعنى
ان الغاصب يضمن قيمه المدبر ههنا لا قيمه العبد ولا سلم ان قيمه العبد اكثر من قيمه المدبر وماذا لك
الا لعلم جواز ان يملكه الغاصب فلا يترتب الغنم وهو الملك الا عند الضرورة وهو ما جاز ان يملكه لان
غرامته كانت كثيره واقعه فى مقابله ملكه وليس فى المدبر هذه الضرورة فلا يترتب الا الضرورة لعدم
وقوع غرامه فى مقابله او تعال كان فى الاصل فلا يترتب الا عند الضرورة وهذا اظهر لكن يرد عليه ما
اذا قتل عبد شخص فانه يضمن ولا غنم له فيكون معنى قوله عليه السلام الغرم بالغنم اعم من ان يكون
بغنم اشبه لنفسه او بغنم ازاله عن غيره ويدل على صحه ما قلنا الجواب الثانى الذى ذكره المحقق
حيث جعل ضمان المدبر فى مقابله ازاله ملك المدبر او تؤول بتاويلات اخرى لا يحتملها الكلام الا
بتعسف فالجواب عنه ان تعال يلزم خروج البدل من ملك شخص وعدم دخول البدل فى ملكه و
ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص غير جائز فكذا خروج البدل وعدم دخول المبدل غير جائز
قال قوله واما الاستيلاء الخ اقول زعم العلامه ان معنى قول الهم وعصمه
اموالنا غير ثابته فى زعمهم معناه انهم لما اعتقدوا اباحتها وتملكها بالاستيلاء وكانوا فى حق الخطاب
سواء عصمه اموالنا بمنزله من لم يبلغه الخطاب من المومنين فى زمن النبى عليه السلام فيكون استيلاؤهم علينا
كاستيلاء اهل الصيد وليس كذلك والا لزم عدم مخاطبتهم بالاسلام ايضا عندنا لانهم يعتقدون
عدم وجوبه ولكن معناه انهم غير مكلفين بترك التعرض لاموالنا لما علم من حال انهم لا يكلفون
الا بالمعاملات والعقوبات وهذا ليس من فعلنا وليس فى زعمهم ذلك حتى يواخذهم بزعمهم فالمقدمه
الاولى مدرجه غير مصرحه بها لما انه علم فما قيل من زعم انه كان فى هذا الدليل مظنه ان يقال
لانهم ان العصمه غير ثابته فى زعمهم بل هم يعترفون ذلك وانما يجحدون عنادا فاشار الى جواب هذا
وهو ان العصمه انما تثبت ما دام محرزا وهذا ايضا ليس كما زعم ومن علم انهم يعترفون بعصمه
اموالنا ما دامت محرزه وعدم عصمها اذا خرجت عن احرازنا لانهم يعتقدون ان الاموال اذا
انحرزت الى ديارهم يصيرون كانهم اصابوها اما لا بها حابل الكل فى الواقع على خلاف ذلك بل كان

فيه مظنة ان تقال بم انهم لا يعتقدون عصمة اموالنا وانهم لا يخاطبون بها اليس انا نعتقد ذلك
ونخاطب بعصمة اموالنا فاذا ظفر صاحب المال بماله لم ناخذه ولم يسع عن احد فاجاب بالجواب الثاني
وتوجيهه ان العصمة بالاحراز وان الاحراز بامرين بالحافظ وبالمكان والاحراز بالمكان اما بالاحراز
بالبيت او بدار الاسلام وعند عدم الاحراز بالحافظ او بالبيت لا يعتبر السرقة جاز كما ملهنا في حق المسلم
وان كان حربيا حتى لو سقط عنه القطع فلان الاستيلاء بالاحراز الى داريهم وارالة احرازنا عن اموالنا
الموجبة لازالة العصمة سببا لملكهم اما لانعدام الاحراز بدار الاسلام اولى والحال ان مع وجود الاحراز
بدار الاسلام انما قد يزول العصمة كما في اللقطة ◆ قال ولم فصل اصلفوا الخ اقول
في كلام العلامة نسامح حتى قال لا خلاف في المفهومين ولا في اللفظ وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به
فهل هو نهي عن الشيء الفادلم وهذا قول بكون الامر نهيا اما بحسب المفهوم او بحسب اللفظ وكذا قولم وقيل
نفسه يدل على ان ثمة قائلا بان الامر نفس النهي وكذا قولم وقال الاقون ان النهي عن الشيء نفس الامر
بضده فالاولى ما عبر عنه المصنف من قولم اصلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الصدام لانهم ان العلامة
قال والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ليس منهيا عنه للمقصود بكون حراما والا كان مكروها
وكذا عدم ضد المنهي عنه ولا شك ان المصنف ان عدم ضد المنهي عنه ان كان منهيا للمقصود كان حراما
والا كان مكروها وكلامنا فيه نسلم ومقصوده ما ذكره المصنف من ان عدم ان فوت المقصود فواجب والا
فسنة مؤكدة ومندوب وقولم وفي النهي عن لا يجب الاضداد واحدا ايضا لا يخلو عن تسامح لان الامر ايضا
لا يحرم الاضداد واحدا وان كان لم افراد يحرم كل منها كان النهي لا يوجب الاضداد واحدا وان كان لم افراد
يحصل الاتيان بالواجب بكل منها ثم ان فوله في كلام المصنف في قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح على وجه
يقع جوابا عما قاله الشافعي من انه يجب عليه استيناف العدة بعد انقضاء الاول لانها مامورة بالكف وذكر
المصنف تقدير المكث الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كون من شخص واحد في يوم واحد
كافا صوميين في يوم واحد فاجاب بما حاصله ان المقصود في الامر بالعدة ليس هو الكف بل حرمة النكاح
والخروج اذ لو كان المقصود الكف لما كان الخروج او النكاح حراما بنفسه فلو تحقق بنسيان لا اثم الا اثم
ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كانت الحرمة هي المقصود حاز ايجاد العدتين اذ لا امتناع في اجتماع
الحرمات كخلاف الصوم فان الكف هو المقصود ولا تصور اتصاف الشيء الواحد في زمان واحد

بفعلين يجانسين كجلوسين الى هنا كلام فضول لا يوجه السوال ولا الجواب اما الاول فلان الكف
اعني كف الخروج وكف النكاح ككف الاكل وكف الشرب وكف الوقاع وكما يتصور الكف في يوم
واحد لا يتصور الكف عن الخروج والكف عن النكاح في رجل واحد واما لا يتصور كف خروج
او كف نكاح في زمن واحد يجانسهما كما لا يتصور الكف عن المفطرات المسلتزم بنيه الفرض في رمضان
عن صوم يومين والنية النفل في غير عن صوم يومين وانما قدنا بذلك لان صوم النفل للجد
محللا في رمضان ولاجل ذلك لا يجوز لا للتجانس وايضا ما نسب الا يقول تعالى والمطلقات تتربصن
واما الثاني فلجواز التزام ان لا يكون الخروج والنكاح حراميين نفسهما وان الاثم لترك الكف
لا لنفس الخروج والنكاح ولا مانع عنه فلا يخفى في توجيه السوال ان يقال لما تحقق ان النهي عن الشيء
يقتضي حكم الامر في الصدر الذي عدمه يفوت المقصود ولا شك ان ضد العزم هو الكف عن النكاح
وعدم فوت المقصود بالنهي وهو العزم على العقد يكون واجبا في الاجل يعني تعالى حتى يبلغ الكتاب
اجله فلا يعتبر اجل الكف فيه عن النكاح فاذا وجد تسانف وقد نسب بقوله تعالى والمطلقات
تتربصن بانفسهن بلسم فروء الكف عن الخروج مقصودا في الاجل فهما كفان متقيد كل منهما باجل
فنسب لكل منهما اجل على حدة لاستقلال سبب كل منهما وعدم جواز فعل مقيد باجل باب سبب
مستقل بفعل آخر في ذلك الاجل مقيد باجل باب سبب آخر مستقل والتحقيق في توجيه الجواب
ان قوله تعالى هربصن امر بوجوب الكف عن الخروج مقصودا او سوغ حرمة الخروج ضمنا لاقضاء
الامر بالكف عن الخروج حكم النهي في الخروج وهو الحرمة وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى
يبلغ الكتاب اجله لا تسلم حرمة الصارح اسم حرمة النكاح في الاجل قصدا ووجوب الكف
عن النكاح الذي هو حكم الامر المترتب في الضد ضمنا فهما كفان ضمني وقصدي وحرمان وقصدية
والكف الضمني لم تقض الاخلاص مجاز التداخل وان كان الكفان فعلين وجوديين للمقتضي
لاتحاد مورده وقد ضمن ضرورة الاقضاء وجوب الكف والحرمان امران يرادبهما عدم
الخروج وعدم النكاح ولا تقصد لكل منهما اجل وان كانا مقصودتين حيث كان احديهما مقصودة
والاخرى غير مقصودة بالطريق الاول على ان الكف عن الخروج هو المقتضي للاجل قصدا وهو وجوب
وحرمة النكاح هي المقتضية للاجل قصدا وهي عدم جوازها عنهما في زمان واحد لعدم تجانسهما

كالجلوس وعدم الاكل قال قوله فالمامور بالقيام الخ اقول
فسر العلامة قوله لا يبطل بقوله لا يفسد وقال لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب قلت
بل يدل منا فانه لا يمكن ان يكون ترك القعود الا واجبا اذا كان معوبا للقيام ولو كان معوبا للقيام
يبطل الصلوة وحيث لا يبطل الصلوة لم يفت القيام فلم يجب ترك القعود قال قوله والمحرم الخ
اقول ذكر العلامة اعتراضا على هذا القول لانا نقول ضد لبس المخيط ترك ولبس شيا آخر اولا
وعدم الترك مفوت للبس صدوق واجاب بقوله لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم من ان ضد العام
هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق
لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا ومن اطلع على ما مضى من الايجاز الا يخفى عليه فساد
هذا الكلام اذ لو كان كذلك لزم ان يكون ضد لبس المخيط لبس غير المخيط فيجب حينئذ لتعسر العلم
لبس شيء اخر لا يكون صدا فح بل الجواب ان ترك لبس المخيط هو الضد المعتبر فيه الناقض كلا ف
لبس غير المخيط لان عدمه لا يفوت المقصود بالنهي بان لا يلبس شيا قوله فصل في الاتصال الخ اقول
اعترض العلامة بما لفظه فان قلت كيف يجعل مورد القسمة الحرفي لسنخ الامر والنهي بل الفعل ايضا
يعمل بالطرق المذكورة واجاب عنه بقوله قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر
ومعنى اتصاف الامر والنهي بان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلم متواترا وحاصله ان الفعل لا يوصف
بالتواتر والامر والنهي يوصفان به مجازا والخبر بما الذي يوصف بالتواتر حقيقة وليس الامر كذلك
بل الخبر عبارة عن قول الراوي قال عليه السلم كذا سواء كان القول امرا او نهيا او غير قول وفعل عليه السلم
كذا لا عن المقول او المفعول حتى يحتاج الى ما ذكر وهو منصوص بالتواتر سواء كان المنقول خبرا او امرا
او نهيا او فعلا ثم قال واما ذكر العدالة وسائر الامور فما كبد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط
في التواتر حتى لو اخبر غير محصور من كفار بلد بموت ملكهم حصل لنا العلم وهذا الكلام على ما يرى ظاهر
الفساد لجواز اتفاق اهل تلك البلدة على ذلك الكلام لغرض من الاغراض احدها تعزير المسلمين لئلا
يرتدوا الجم عند الجهال منهم او لا يحفظوا على انفسهم منهم ثم توهم ورود نقض على كلامه بخبر اليهود بعدم
عيسى عليه السلم وما سيد دين موسى عليه السلم الى الآن مع توافر التواتر وحصول شرائطه في كل عهد قلت
ان كانت الشرائط هي الكثرة الغير المحصورة فما صدر في العهد الاول فلو كانت كافية في التواتر وقد اداها

ان كل عهد يوم غير محصور حتى ان العيسويين ايضا مائلون بدين عيسى وجعلوا التي بثت المقدس
مدار التواتر في العهد الثاني وكذا في الثالث الى عهدنا وليس الامر كذلك فعلم ان العدالة وسائر الاماكن
شرط تام لسم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو انتفى اول فلم على مسلم
عقليه لم يحصل لنا العلم حتى يقوم البرهان ولا سبيل ان هذا الكلام والكلام المتقدم عليه مبنيان
على الخروج عما تكلم المصنف فيه وهو الخبر عنه عليه السلم وخبر اليهود وغيره والحاق اول فلم عاسلم
عقليه بمعزل عن هذا فهو بحث عن التواتر مطلقا تم قال ثم حصول العلم بالتواتر ضروري
واعترض عليه بوجوه الاول انه يجوز كذب كل واحد منهم وهو يقتضي جواز كذب المجموع
فمن اين جاء حصول العلم الضروري والثاني انه اذا كان يلزم القطع بالتقصير المتواترين
والثالث ان بعض التواتر كوجود اسكندر مما اضعف عند العقل من كون الواحد نصف
الاثنين فلو كان ضروريا لما ظهر التفاوت والرابع ان الضروري يستلزم الوفاق والوفاق بين
المتمنيين والبراهمة وحاصل ما راجع الى الاعتراض الثاني واجاب عن منع الاعتراضات
اجمالا بانه يشكك في الضروري ومفصلا اما عن الاول فان حكم الجملة قد يخالف الاحاد
كالعسكر وعن الثاني بان تواتر التقصير عاده ممتنع وعن الثالث بانه لا امتناع في اختلاف
انواع الضروري بحسب الشرعيه والوضوح وغير ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض وعن
الرابع بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد وفي اجوبته كلام اما في الاجمالي
فان العسكر في كونه ضروريا لا في الضروري واما في جوابه عن الاول فانه قوله حكم الجملة قد
يخالف الاحاد قضيه جزئيه لا يتم بها ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري كلما واما في جوابه
عن الثاني فبمنع استحالة تواتر التقصير عاده فان اليهود والنصارى على طرفي نقيض من المذهب
وقد تواتر مذهب كل من الطائفتين عندهم واما في جوابه عن الثالث وان كان قد ساعد الحق
فانه منعا وارادا على عدم احتمال عدم وجود اسكندر بحسب العقل من جهة تواتر لا من
جهة ان الكلام القديم ناطق به واما في جوابه عن الرابع فان جواز العناد لا يكفي في ايراد الجواب
بل لزوم العناد وهو الذي بينه ولا دليل عليه فالجواب الحق اما عن الاول فان كذب كل
واحد منهم وان جاز لكن مرجوح اذ العاقل معصي حاله ان لا يكذب وكلما اتصل الى قول

عا قل اخذ بترجح جانب الصدق فيهما وبعد الترجح حتى يلزم سلفنا لاني للكذب الاحتمال ضعيف
وسطل سعد بعد كل واحد منهم الاخرين وبالشرائط الاخرى للتواتر المانعة لتوهم تواطوهم على
الكذب فلا سبق للكذب احتمال واما عن الثاني انه لا تصور التواتر في النقيضين لوقوع توهم التواطوء
على الكذب بل لوقوع العلم بالتواطوء على الكذب في احدهما لاستحالة وقوع النقيضين ووجوب الوقوع
لاحدهما فالاخبار الواقعة في الطرف الغير الواقع ليست الا بالتواطوء على الكذب فاذا علم ان
الكاذب بهما صار المتواتر الاخر واذا لم يعلم لم يصر امتواترين فتوهم التواطوء على الكذب
في كل منهما واما عن الثالث فسيجيء ان وجود اسكندر بعد ما عرف متواترا اضعف من كون الواحد
نصف الاثنين ولئن سلمنا فالقوة والضعف على ما بين العلماء لانافي الضروري واحتمال عدم
اسكندر بحسب العقل انما يثبت اذا لم يعتبر تواتر واما اذا اعتبر فلا يحتمل واما عن الرابع
فبالتزام ان الضروري معلوم الوفاق والخلاف الذي بين السمنية والبراهمة ليس خلافا في المتواتر
كما ذكرنا في الجواب عن الثاني قال والثالث وهو خبر الواحد الخ اقول
زعم العلامة ان المصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وقال وظاهر غير موجه الا انه
اعتمد على ظهوره ولا يخفى على الاذكياء ان دلايل القوم كما نبه عنه على اللزوم بين العمل والعلم
فاذا منع لزوم كون العلم قطعيا من بين الدلايل فقد تعرض لعدم صلاحية الاستدلال فكان
موجها ثم قال وقد يجاب الخ عن استدلاله بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون بان المراد الفتوى
في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب
الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب
محل نظر والجواب عن هذا الجواب بان الانذار اخبار بمخوف ضد للابشار وهو خبر وهو يقتضي
مخبرا عنه فليس بفتوى في الفروع اذ هو حكم وليس بخبر والتفقه لا ينافي سماع الاخبار بل انما
يحصل به وتخصيص القوم بان يكونوا غير مجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر
بخبر الواحد مصادرة على المطلوب لان المدعى انه يوجب العمل به للمجتهد وغيره والقوم عام
فلا تخصيص بهذه المصادرة والنظر في كون لعل للايجاب والطلب بعد ان علم ان الترجي على الله تعالى

محال فلضعف الناصر على ما عتبر قال وهذا اي الاستدلال بارساله عليه السلام الافراد من الصحابة الى
الافاق لتبليغ الاحكام اولى من الاول اي الاستدلال بقبوله عليه السلام خبر بريرة وسلمان في الصدقة و
الهدية كوازان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب قلت
ما فعله عليه السلام يلزم ما قبوله اذ لم يعرف اختصاصه عليه السلام ولزوم القبول مهنا يستدعي الوجوب
في الخبر المسدد للوجوب ثم قال واعترض اي المصنف عليه اي على ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب
وهو عمل فكيف خبر الواحد بانه يلزم عقد القلب في احكام الدنيا ايضا وجوابه ان الاحاديث في احكام
الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا
به في كل منهما وليس هذا الجواب بمرضي لان عقد القلب بالحكم هو الذي يعقب العلم فانه من حيث انه ادراك
انفعال ومن حيث انه ايقاع للحكم وعقد للقلب بالحكم فعل والمعنى الثاني انما يتسبب بوجد حصول المعنى الاول
واعتراض المصنف انهم لم يعلم بمنافاة كثير الاخبار الواردة في الاحكام صريح بوجوب الاعتقاد لا العمل فقط
لانهم اوجبوا العمل حتى يكون ما ذكر جوابا عنه بل الجواب عنه ان الخبر الوارد عليها من الشارع لئن كان
معناه انجاب فعل علينا فنحن مكلفون بالاتيان بمجرد الطن للاعتقاد القلب عليه وان لم يحصل
لنا علم بنفسي الكون من الاحاد وان كان اعلم شيء لنا فنحن مكلفون بعقد القلب عليه وان لم يعلم بنفسه
لانا بالعمل به لان التكليف لا بد له من فائدة في الاول لا يجوز ان يكون الفائدة اعتقاد الانجاب
دون العمل فتعين العكس لان فيه فائدة وهذا ظاهر وفي الثاني لا يجوز ان يكون فائدته العمل لجواز
ان يكون العمل القلبي بشيء بان اوجد ويعاقب ان لم يوجد ويمكن ان يجاب عن اصل الدليل
بجواب آخر لا يرد عليه اعتراض المصنف وهو ما لا يلزم ان اخبار الاحاد الواردة في احكام الاخرة لا توجب
الا الاعتقاد لصدور العامل فلم لا يجوز ان يكون فائدتها ايجاب الايمان بالاعمال الموجبة للثواب
المانعة عن العقاب في الدنيا وان كان العلم الحاصل بها لكونها من الاحاد ظنيا ويجاب آخر وهو انا ما
مورون بالايمان وهو في حق مورده محمل بما وصل الينا فيها في احكام الاخرة منه عليه السلام بطريق الاحاد
انما الحق بما ما بالكتاب فاحد حمله والاجل هذا اوجب العلم لان خبر الواحد مطلقا يوجب العلم قال
لكنه اي لكن ما ذكر اقول قال العلامة فيه بحث اما اولا فلان الشبهة في العباس في امور سوى حكم الاصل
وتعلله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي العارض

في الاصل وسنه في الفتح والجواب عنه ان احتمال الكذب في كل من الرواه المسلسله الذي لا سيما
في الرواه الواقعه بعد العرن الثالث الذي شهد النبي عليه السلم بفشو الكذب فيه ثابت وعدد الشبه
الواقعه سببه برتو على عدد شبه الناس على ان فهم اصحاب النقل بالمعنى وترك ما يحتاج اليه بسبب عدم
الفقه ومحل نقله الاصل وهو لا يعارض الادله الشرعيه في الحكم الثابت بها لفهم جميع الاقيسه ومن جميع هذا
الى ان القياس ثابت بسنه والخبر فهم الشك ولا يدفع التقرير بالشك وهذا بخلاف ما اذا كان الراوي
فقيها اذا الترجيح حينئذ يكون للخبر لقوة المرجح وان كثرت اعداد جهة المرجوحيه لمعارضها بجانب
الصدق ثم قال واما ما نقلان الظاهر من حال عدول الصحابه نقل الحديث بلفظه وهذا يخدش
كثير من الاحاديث سكت الراوي والجواب عنه ان واحدا منهم روى عن النبي عليه السلم كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وآخر انه سئل عنه عليه السلم متى وجبت لك النبوة فقال وآدم بين الماء والطين وليس
هذا الا بسبب النقل بالمعنى من غير فقه ولذلك اسقل المعنى من الوجوب الى الكون على ما لا يخفى والوقوع
دليل الاحتمال ثم قال واما ما نقلا فلانه نقل عن كبار الصحابه انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف
بالفقه والجواب عنه انا لا نقول بعدم جواز تركه به مطلقا بل اذا خالف جميع الاقيسه وما ذكر من
النقل على تقدير الصحة لا يدل على نفي ما ذكرنا قال كحديث المصراة الخ اقول
قال العلامه وقول المص لنظنها المشتري سمينا فنظر واراده انها مصراة الذي في ضرعها لنظن كثير
اللبن للبطن سمينا وكان العلامه لم يعرف ان السمين يكون اكثر لبنا والمهزول يكون اقل لبنا فكثرة اللبن
يدل على السمن ايضا ثم قال بعد ما ذكر بوجه كلام المص بقوله لان البائع انما رضي بحلب الشاه على تقدير انها تكون
ملكا للمشتري وشك فيها الضمان بالمثل او القيمة صاعا على صوب العدو ان الصرح ان هذا تكلف
ذكر المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ الكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل او القيمة ثم قال ويصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض للقياس فلا نقبل
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولا شك في ان هذه الشاة ليست من باب العدوان والكلام
الواجب عليها الرد ولم يكن محتاجا في ذلك ولكنه اذا رد ها بتغلب عدوانا لانه ظهر انه تصرف في ملك
غيره فظر المص هنا انه ليس بعدوان ابتداء فجعله من قبيل معارضه خبر الواحد الغير الفقيه القياس
ونظر في فصل الانقطاع الى انه عدوان تاما لا فحكم بالمعارضة ومثل هذا جائز بوجه وعلم منه

ان كلام الامام فخر الاسلام ليس بمخالف لكلام المص قال واما المجهول الخ اقول
نقل العلامه عن بعضهم كلاما وبنى عليه كون الصحابي يجوز ان يكون فيهم غير عدول وهذا ليس
بكلام حسن كيف ورتبتهم اعلى من ان يكون فيهم غير عدول فالركون الى ما قاله المص وعدم الالتفات
الى امثال ذلك الكلام اولى فان اذنابهم وليس فيهم دني اعلى من عدول سائر الناس واعدل
وكافيهم صحبتهم للرسول عليه السلم معدلا لهم ومن عجب جوابهم عن قول السائل عدالة جميع الصحابة
بالايات والاحاديث الوارده في فضائلهم بقوله ذكر بعضهم كذا وكلامهم بعض الناس كيف يعارض
الايات والاحاديث قال قوله قال العباس عنده الخ اقول تفاعل
ان يقول لا تم ان المهر لا يحل الا بالقرض بالمراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه لم
لا يجوز ان يحب بالعقد لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم على ما بين في موضعه فيجب مهر المثل ويتوقف
وتوقف وجوب اداءه الى الدخول او الموت الذي هو بمنزلة الدخول ويتبين عدم في عدم وقوع
المنع من جهتها لما ان الخلوة الصحيحة ايضا موجبة للمهر وان لم يحصل الدخول لعدم المنع منها قال
كحديث فاطمة بنت قيس الخ اقول قال العلامة لعاقل ان يقول هو ما قبله ابن عباس
وقاربه الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مارده الكل قلت رواية البعض من ابن
عباس تواتر صح فعارضت بروايته المص الدالة على رده انفا وسنا وطعن في كلام سائر
الصحابة في الرد بلا منازع وقبول ابن عباس رقم غير معتبر فصح قول المص فرد عمر وغيره من الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين قال قوله قال عليه السلم مثل امتي كالمطر لا يدرى اوله خير ام آخره
فكيف التوفيق قلنا الخبر به يحتمل بالاضافات والاعتبارات والقرون السابقة خير بمثل شرف
العهد بالنبي عليه السلم ولزوم سيرة العدل والصدق واحساب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله
عليه السلم نفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة فلا يدرى ان الاول خير
لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لامانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة انوار الوحي
وظهور المعجزات وبالجمله طول السنة مع فساد الزمان وهذا الجواب اذا تامل فيه حق التامل فليس
بموضوع بل هو ابيات لمتن الحديث فقط فان الحديث الاول يحتمل كون الاول خيرا من الثاني ومن الثالث
ومما دونهما وكون الثاني خيرا من الثالث ومما دونه وكون الثالث خيرا من ما دونه وليس في التوفيق

اقول قال العلامة فان قيل وقد قال عليه السلم م

نبي من هذا المحتمل بل التوقف انه لاشك في كون اصحاب القرن الاول خيرا من اصحاب القرن الثاني ومن
من اصحاب القرن الثالث بحسب ذواتهم حيث شهد لهم عليه السلام بالخيرية الجامعة لكل كمال فيهم في رفيع
الدرجات ونيل الكمالات ومجمع ما يعلق به خير ممن دونهم من اصحاب القرون فان آمن هؤلاء بما كان
عساعنهم وحاضرا عندا ولكل فقد آمن اولئك بما كان عساعنهم وحاضرا عند هؤلاء من الامور التي
اخبر النبي عليه السلم بوقوعها في الازمان التي بعد زمانه عليه السلم مع مجاهدة ومكابدة كانت للصحابة
مع الكفار في زمن ضعف الاسلام لو فرق مجاهدة واحد منهم مجموع اهل الازمان التي بعدهم لكفتهم
بركتها ولكن من جهة ان هذه الامة امة واحدة مهديه هاديه وكمال الهداية والاهتداء انما يحصل
بحصولها للجميع وكل منهم له اثر في حصول كمال الاهتداء والهداية للامة وفي توقف الكمال المذكور عليه
مساو لكل منهم لا يدري انهم خير بالنسبة الى توقف الكمال المجموع عليه حتى يلزم بانعدام انهم كان
وفي الشبيه بالمظ اشارة الى هذا فان الخير الحاصل بالمظ حاصل بجميعه لا بالبعض المعين دون البعض
ويمكن التوفيق بينهما بان الخير في الحديث الاول بمعنى اسم التفضيل وفي الثاني لا يبعد معناه ضد الشر
والمراد بقوله لا يدري اولهم خير ام آخرهم معناه كل خير اذ ليس المراد به ان الخير محصور في احد شخصين
من الامة احدهما الفرد السابق عليهم وهو الاول والآخر الفرد المسبوق عليهم وهو الآخر اذ ليس في المظ
ذلك فلا يكون في الشبيه ايضا بل معناه عدم اختصاص الخير به واحد منهم بل الجميع خير حتى ان شرهم ولا شد
فيهم خير لعدم تعاوده شيرا ما نه وكونه من امة محمد عليه السلم على ما عرف من حديث الطاقات والسجلات
وهو معروف قال قوله واما الضبط الخ اقول قوله لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى
لا شرط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يصور منهم الاتصاف بذلك وشاع
وذاع من غير نكير مجرد دعوى وكيف لا يمكن هذا من الاعراب وهو امر حسي يمكن ان يضبط على ما فعل ويراقب
عليه حتى لا ينسى واما معرفة معاينة فالاعراب لكونهم من اهل اللسان مستغنون بمعرفة معاينة الاولى
ان على ما رضم انما طعن في معقل بن سنان لعدم الثقة الغادح في العدالة لا لعدم الضبط اذ هذا لا يعد
عندهم كيف وهم اذكى الاصناف قال قوله ومرسل القرن الثاني الخ اقول
ذكر العلامة شروطا فيهم لاجل الشافعي غير المرسل الا باحدها الاول ان يسند غيره والثاني ان يرسله
غيره وعلم اختلاف سوقهما والثالث ان يعضد قول صحابي والرابع ان يعضده قول اكثر اهل العلم والخامس

ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا ما سمعه عن عدل وكلام المصنف مبني على ما روي عنه انه لا يعمل الا مرسل سعيد
المسيب وقال لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد قال فان فعل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حجة
بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المعمول الى غير المقبول لا يصيره معمولا حتى
المسند فلا بد من عدالة رواته فمثل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى
فيجب العمل والجواب ليس يقوى لان الرجحان لا يكون بكثرة الشهود بل بالقوة وعلى تقدير التسليم فقد عاه
مجهول باحد الخمسة ودليله يدل على قبوله في بعض صور وجود احد الخمسة اذ قوله قد يحصل الظن معناه
الجزم وقوله وقد عرفت ان ليس المراد في مرسل الصحابي ومرسل من علم حاله انه لا يرسل الا بروايته
عن عدل فقد علمت حاله حافد ما هم قال وقد يمنع جريان العادة ذلك بل ربما يرسل لعدم
احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول بحسب الحال وانه على تقدير تسليم ذلك المعارض
قد يكون من حاله ما يدل دلالة ظنية في زمن من قال عليه السلم فيهم من حدث عني بحديث يرى
انه كذب فليتبوأ مقعده من النار وهذا مما لا يليق بحال الراوي المشروط فيه الشروط المذكورة
بل بحال كل مسلم لا سيما بحال اهل القرون الثاني والثالث المشهود لهم بالخيرية على من دونهم
قال قوله ولا باس الخ اقول اعترض العلامة على هذا الجواب بقوله وقد يدعى
ان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا فلم يعمل على تقدير ان يظهر وربما
يظن السامع غير العدل عدلا وهذا يخرج الى ان لا يعمل بخبر الواحد اصلا اذ الظن كاف في الباب
العمل وظن اهل القرن الاول واهل القرن الثاني بمن يواقب منهم اصدق من ظن من دونهم
وادخل في الاعتبار قال قوله الا ترى الخ اقول مراده ان المهم جواز الرواية بهذا
اللفظ وجواز قبولها سواء اشتهر مراد شخص بهذا او لم يشتهر وايضا الاشتهار انما يتحقق بعد حكم
واجاب بقوله لانا نشتهر او لا يشتهر حتى قال قوله وكحديث فاطمة بنت قيس الخ اقول
قال العلامة فيه نظر لان الكلام في خبر العدل وهذا منكر بينهم رواية بالكذب والغفلة والنسيان
لا يكون في معارضة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى قوله فلت
الكلام في المنقطع ومن شرطه ان يكون راويه غير منكر ومخالفته للكتاب دليل عدم صدور
الحديث عن النبي عليه السلم ولفظ المنقطع يشير الى ذلك فيجب ان لا يكون الا منكرا قال

وايضا لاخفاء في ان القرآن الشاذ غير متواتر ولا معتد به للقطع بكيفية رد الحديث لمعارضها وكيف يسوغ من الراوي ان يقول هذا كلام الله ولا يقول ان ذلك كلام الرسول وهو امر اني منه وسمع قلت هذا يشيع من ويهم على فهمه فان مراد المصنف ان قوله لقائل ان يقول من حيث كتم دل على ايجاب السكنى ظاهرا وبقي من وجه كم محتملا لم يعلم انه متعلق بالمقيم حتى يكون اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم كلاما واحدا او متوسطا بحكم اخر ولم يكن مرجعا لسان الاول الا الى المجمل والقراءة الشاذة قد الحقت بيانا وهي لا تكون ادنى منزلة من خبر الواحد وهو اذا الحق بيانا بالكتاب يصير ما اوجبه من الحكم بيانا بالكتاب المعارض لكذا القراءة الشاذة اذا الحقت بيانا ما هـ قال قوله وكحديث العصاء يشاهد ويمين الخ اقول ذكر العلامة ان الاستدلال لا يكون هذا الحديث معارضا لقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية من وجوه والمصنف اقتصر على الثالث مما يرد على الاولين من منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحدس وقد لم يذكر الله شاهدا لذكر وانما المصير الى الحدس او الاجتهاد لعدم الوجدان من الكتاب لعدم ظهور اجمالها لا لعدم وجودها واجمالها كما يعلم من حديث معاذ نعم حيث بعث الى اليمن ومع ذلك فالمصنف جمع في الدليل الواحد الوجوه الثلاثة حيث قال وكحديث العصا شاهد ويمين المدعي وقوله لكم واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه يعلم منه ان لبيان ما به يعاون عند انكار الخصم فانه عند عدم الانكار فلا احتياج الى الاستشهاد فهو محل بيان ما به يعاون ولو لم يكن محصورا في الشاهدين او الشاهد والشاهدتين ليس فالسكوت في هذا المحل بيان انحصار ما يعاون به عند الانكار في المذكور والوجه الثاني المبني على الانحصار ايضا مندرج فيه وان لم يكن الوجهان مبنيين على ما بينه ولكن الغرض منهما وهو بيان الانحصار حاصل فاندفع المنع وقول المصنف وعند علم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين هذا دليل واحد وتوجيهه ان صوت الشاهد الواحد صوت عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين هذا دليل واحد وتوجيهه ان صوت الشاهد الواحد صوت عدم الرجلين فلو كفى بيمين لم يوجب رجلا وامرأتين اذ لا وجوب مع جواز الغرم ثم قوله وحبس تل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين دليل آخر لا يخفى توجيهه اذا طالع كتاب المصنف قال ودكر في المبسوط الخ اقول انكر العلامة كون معاوية اول من ابتدع واراد ان ينسبه الى على ثم قال وروى عنه اي عن علي ان النبي عليه السلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون

بشهادة الشاهد الواحد وحلفه وهذا مخالف للكتاب فعليك بنسبته الى الصحابة اقرب الى الحق على ان عليا لو كان رواه عن النبي عليه السلم لكفاه ولما احتاج الى زياد وقصاني بكر وعمر وعثمان بهذا قال قوله كحديث المصراة الخ اقول قال العلامة واستدل في ذلك تعوله عليه السلم ستكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وطول الكلام فيه وليس في كلام المصنف ما يدل عليه حتى يلزم الكلام فيه ويلزمنا الجواب عنه ومع ذلك فالحديث انما يدل على الاحاديث الغير المتواترة والمشهورة في القرن الاول ولا شمولها بدلالته انه لبيان ما يعلم به ان اي حديث له عليه السلم وان انه ليس له لا يسوغ له ان يتكلم بما يخالف الكتاب بغير ارادة النسخ او التخصص الذي هو نسخ من وجه ولا يجوز ذلك الا بتبليغه الى حد التواتر فالاحاديث المتواترة والمشهورة لا يخفى على الصبي به ورودها عن النبي عليه السلم فلا يحتاج فيها الى ميزان يعلم ان ايها له وايها لا قال قوله البينة على المدعي الخ اقول او قسم البينة والميمن بين المدعي والمنكر والقسمة نافي النكر او جعل البينة على جنس المدعي واليمين على من انكر وهو عام ومن صدور عموم اليمين اذا اتصل في المحل باللام ان يكون للاستغراق اذا لم يكن للعهد وعموم من انكر مقابله الجمع بالجمع فيقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فيقتضي عدم سقوط شيء منه الى المدعي فافهم هذا فانه دقيق قال قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر اقول ذكر العلامة فيه كلاما مساه على ان راوي هذا الحديث كونه راويه وهو زيد بن ابي العباس ممن لا تقبل حديثه لانه معارض للخبر المشهور قلت لا منافاة بينهما لجواز ان يكون مردودا للامرين ولكنه لم يرد بالتطويل فيه الا ايراد قول ابن المبارك بقال ابو حنيفة لا اعرف الحديث وابو حنيفة بفضه ومرتبته اعلى من ان يقال له هذا الكلام الموقع له في تلك الطعنة الفاسدة وكل يعمل على شاكلته قال قوله لا اعتبار لاوصاف الصفة الخ اقول قال العلامة اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاوصاف بالوجوده والرد آذه عدم اعتبار الاوصاف بالوصف اصلا بجواز ان يكون المعتبر بعض اوصاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الانسان بالتمر

لا بعد امتنا لا لطلب الرطب كالزبيب والعنب والجواب عنه ان سلمنا اعتبار هذا الوصف
ليس الا اختلاف الوطب والتمر فيكون مخالفا لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم قال قوله واما بكونه شاذا الخ اقول اعترض العلامة على معارضته
للمعضة العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه هكذا وقع من
العلامة وصحابه وعموم الحاجة اليه او حاجة الكل اليه واعتراضه قوله ولا يخفى ان هذه القضية ليست كطبيعية
حتى يرد الخبر معارضها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث والجواب عنه ان هذه
القضية اذا تامل فيها بحكم العقل حسب الاحتمال فيما يجمعهم اليه حاجة ما لا يمكن ومع ذلك فيصلح
معارضا للمقدمة العقلية التي هي سند حجية الخبر وهو ان كل ما قال فلان عن النبي عليه فيما يعم به
البلوى ولم يشتهر فهو صادق بل وبنا حما عليه ما قضاء البلوى العام الاشتهار وعدم الاشتهار
قلع الحديث فكيف يبلغ الحديث وهو متفرع الاشتهار وقوله وايضا ليس وجوب التبليغ لمن
يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاقتضاء ولذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر الى آخره
قلت ومنه دليل آخر اذ السؤال واجب بما ذكر والتبليغ واجب وعموم البلوى يستلزمهما
فعلى تقدير ان سال كل واحد واحدا وبلغ كل واحد واحدا لزم الاشتهار وان لم يسال
كل احد كل احد ولم يبلغ كل احد كل احد لانحصار المرجح بين عالم به وجب عليه التبليغ وبين
جاهل به وجب عليه السؤال ثم ان المسؤل عنه يجب عليه الاظهار وبذلك يجب ان يحصل الاشتهار
فان قلت فيجب ان يكون كل حديث بهذا النصاب قلت انا لا نلتزم ذلك في البعض لعدم عموم البلوى
لكل جاهل به الى السؤال حتى لا يمكن ان يسال ما لم يعلم انه لا يعلم شيئا يحتاج اليه في الدين وهو
في البلوى العام فتامل فان قلت فيجب ان يكون ما يكم به البلوى مشهورا والكلام في خبر الواحد
قلت نعم يجب ان يكون مشهورا وكلامنا في المنقطع وصدقه لا نلتزم ان يكون خبر الواحد اذا المراد
بالاشتهار ما قابل الشذوذ لا الاشتهار المصطلح بين اهل الحديث ثم ذكر حديث الجهر بالبسملة و
ذكر فيه ما يدل على ان بعض الصحابة ترك رواية حديث الجهر بها خوفا من معاوية لان عليا نفسه
كان يبالغ فيه ومثل هذا لا يطعن بمثل انس ولم يكن بين معاوية وعلي الا اختلاف الامامة واما
المتعلقة بالعبادات فلم يكن فيه تعبير ولو لاه لانتفى منه لسانا فان عليا كان مبالغا في الجمع

والصحابة كانوا لا يحاضون من الكفار مع قلة عددهم واجتواء الكفار على جميع اطراف الشرق والغرب
فالهم خافوا من معاوية وهو مسلم لا يقتل احدا الصدقة في دسه غير محسه مع علي رضي الله عنه والامامة فقط ولوازمه
تدل على ذلك ما يصور منهم الكذب او السكوت عن الحق في امر الدين وايضا لو كان وانتشر في زمن النبي
عليه السلام كلهم كل يوم وانتشر في زمن خلافته على نفسه لذلك لم يكن ازالة اشتهاره اهلا ولو فرض ازالة
الاشتهار لكان قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة الدال على حصر خلافته على نفسه وعلى بني معاوية عليه
احق بازالة الاشتهار وكذا قوله عليه لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى وقوله عليه السلام لاعطين الراية
غدا من يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله احق بازالة الاشتهار مما الدالة على فضيلة لا اصل معاوية
عما رماهم قال ولا يخفى ان المراد الحاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك به قلت سبق كلامه لكن
اعتراض الصحابة يدل على انه لم يسمع من النبي عليه السلام لا مرفوعا ولا موقوفا وان رواية الراوي عنه عليه السلام
مبني على امر غير سماعه بعينه من النبي عليه السلام فانهم لا يظنون بهم تعمد الكذب عليه عليه السلام حاشاهم
عن ذلك ولا بد من ان الصحابة اعلموا لعدم صحة ذلك الامر الذي اعتمد عليه الراوي وكيف يكون
متمسكا به قال قوله وصاحب الهوى الى آخره اقول فصل العلامة قال فان
قلت ادى الى التسلسل الى ما لا نهاية في امر الدين الى ان يجب الكفاح كفلاة الرواة عن الصحابة والجوارح
والاعضاء في عدم قبول الرواية لاستقاء الاسلام والاجماع على انه يقبل رواية ان لم تكن ممن يعتقد
وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث قلت اقول مرتبتهم الفسق
فلا يكون فيهم شرط قبول الرواية قال قوله فصل في محل الخبر الخ اقول قوله
المراد خبر الواحد ولو احضر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا يثبت بخبر الواحد لا
ما هما على المقرر ليس على ما ينبغي بل المراد مطلق الخبر بدليل ذكر العقوبات انها لا تثبت بخبر الواحد
ولو كان بالشرائط المذكورة وكون الاعتقاد لا يثبت به لا يقتضي عدم ثبوت العبادات والعقوبات
كلها به قال قوله ليكمل الشبهة الخ اقول اجاب عنه بقوله لا عبرة بالشبهة بعد
ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلايل القطعية ودفعه بمنع دلالة الدلايل القطعية
على حجية خبر الواحد على الاطلاق بل على حجيته في محل يمكن كونه حجة فيه ولذلك لا يكون حجة
في الاعتقادات والله اعلم بالصواب قال قوله صحاح اي زيادة توكيد الخ اقول

يمكن ان يعارض العاقل المومن المرجح فيه حاذر الصدق فما وجه الاصباح الى شاهد آخر لترجح الصدق
وهذا تقابل الترجح بالعقل الراه الاصلح وسعى المرجح بالايمان منبيا للحق فلم يبق مراة ان
براوه اصليه ومراة معرضها الكاذب فالمرجح بالامرين في شاهد واحد لايسب الا التقابل
فلا بد من اخر يسلم الحق اذ الجهاني انما يسان رجحانا واحدا لعدم ولايه الصبي وعدم ترجح
صدق الكافر قال والشهاده بهلال الفطر الخ اقول قال العلامه لشرط لفظ
الشهاده والولايه والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام وهذا خطاء لانها
تلزم حرمه الصيام في هذا اليوم وتوجب الافطار واي الزام فوق هذا وهذا الخطاء انما شاد له
من قول المص من هذا القسم حيث بدل عما فصله من المتقدم هذا المعنى وساذكر بقولي لما فيه من خوف
التلبيس والتزوير وهذا ممنوع بل سبب العقل انه ليس من حقوق العباد ولكنه شارك
في اشتراط الشروط المذكوره وعدله لما فيه من خوف التلبيس والتزوير جواب لما يقال انه من حقوق
الله تعالى فلم لم يكتف فيه بواحد وصار مثل حقوق العباد لما يقال ليس فيه معنى الالزام فلم اشترطت
الشروط المذكوره فيه قال وله وان كان الخ اقول نقل العلامه من المبسوط
ومن كلام الامام فخر الاسلام وذلك لا ياتي جنس المص بما ذكر فيه من غير خلاف او قياس الخلاف لا يقتضي
الخلاف قال وله نصر ابو امراء الكذب اقول قال العلامه اجيب بان المقابل
بالمعنى من غير اعتبار اداء كما سمع ولو سلم فلا دلاله في الحديث على عدم الجواز على انه دعاء للناقل باللفظ
وهذا الجواب غير مرضي لان المسموع هو اللفظ لا المعنى فلا يلزم ان النقل بالمعنى اداء كما سمع على انه يكون
اداء المعنى ما سمع بعبارة اخرى نظيره المسموع فلا يكون كما سمع وقوله ولو سلم الخ يمكن ان يجاب عنه
من جهتهم بان الحديث دل على افضليه النقل كما سمع وسكت الافضل الموذن الى ترك الواجب وهو
ما في عبارته عليه السلام فالاولى بغيرها لا يجوز الا ان العلماء جوزوا لضرورة النسيان اذا وقع
قال لما كان محكما الخ اقول قال العلامه اي صريح المعنى بحيث لا تشتبه
معناه ولا يحتمل وجودا متعددا على ما صرح به فخر الاسلام لما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح
في اقسام الكتاب فان اراد بهذا الكلام ان المحكم لا يكون الا في الكتاب او بشرط ان المحكم ان
لا يكون غير قابل للنسخ على ما هو محتمل كلامه فغير موجه وان اراد عدم اشتراط كونه غير قابل للنسخ

في جواز نقله بالمعنى فتدبر موجه قال وله كحديث عائشه الخ اقول ذكر العلامه
ان غيبه الاب لا توجب ان يكون النكاح بالاولى لان الولايه تنتقل الى الابعد عند غيبه الاقرب
قلت ظاهر الحديث نفيه وما قاله كلام على النص فرد وعلى تقدير تسليمه يحتاج الى دليل
قال وله عن الزهري عن عائشه الخ اقول ترك ذكر عروه لما ان قصده
لم يكن بيان سلسله الروايه بل ان الزهري تعدد ما روى حسبما يجوز له روايه عن عائشه رضي عنها
اكثر فلا اصل ذلك لم يذكر عروه ولا ما بينه وبين سليمان من السلسله ثم اعلم ان محمل مثل هذا على نزر
الخطا وقع من بعض النقله الذين بهم في طريق الزهري لان الزهري رواه لم انكره قال
وله ولان الحمل على لسانه اولى الخ اقول اعترض عليه العلامه بقوله فان قيل
ان اريد بالكذب الخبيه لا تعمد الكذب فلسنا نسلم بلازم بجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد
اعم من ذلك فلا اولويه لان المروي عنه اضافه ثم اجاب عنه بقوله قلنا معارضا فيسقط اصل
الخبر بمعوله لم قال وفيه نظر وكانه اراد به ان النكاح ارضاحه فاذا كان احتمال النسيان
باحتمال النسيان كان الخبر بالخبر واما الثاني الخ اقول نقل العلامه عن الامام شمس
الائمه السرخسي رحمه الله انه لا خلاف بين ان لا يترك القياس بقول الشافعي واما الخلاف في انه هل تعتد به
في اجماع الصحابه حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وكانه
يوهم مخالفه لما نقله المص فما قول شمس الائمه انه لا يترك القياس بقول التابعي وليس
كما يوهم اذ التابعي الذي مثل فتويه وظهر في زمن الصحابه صار كلامه مثل كلام الصحابي به ومنقولا
عنهم قال وله باب فيما يلحق الكتاب الخ اقول قال العلامه بعد ما نقل ان
بعضهم لم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم اكاده وقال الا ان فخر
الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الوارده لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار
ما هو المقصود من كلام سابق فليس ببيان ومعنى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام لم
يتعلق به في الجمله الشمل النسخ دون النصوص الوارده لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوه
فلت كانه ذهل عن معنى قول المص ويلحق بالكتاب والسنه ووهم ان معناه ويلحق باقسام

الكتاب والسنة اقسام البيان واما اراده المص انه يلحق بالكتاب وبالسنة البيان وهو على اقسام
ولا شك ان اللاحق ما فرق الذكر عن السابق فخرج بذلك النصوص الواردة ابتداء مثل اقيموا
الصلوة ودخل النسخ لما فيه من بيان المراد بالسابق انه كان ممتدا الى زمان النسخ و
منتهيا عنده قال قوله ولا يجوز تاخير البيان الخ اقول قال العلامة روى
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قرئ حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل
من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل وشرب
حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم وقد الحاجة
انما هو الصوم الفرض قلت السياق يدل على انه في صوم الفرض وعلى تقدير ان يكون
في مطلق الصوم فالحاجة الى البيان حاصلة وكون ذلك الصنيع في الفرض او غيره ليس له
مدخل في هذا لان الحاجة لم تكن لاجل الصنيع بل الجواب انه لم يكن معلوما عند من العجز حاصلة
وقد حصل البيان بما قبله ولذلك جعل لصاحب الصنيع انه وسادكم تعريض فان القرائن دالة
على ان المراد بمن الخيط الاسود الليل من الخيط الابيض الفجر ليعلم حرمة الاكل
للصائم بالنهار وابادة الافطار بالليل وليس الخطاب لمعلمي الحكم فالبيان حاصل
والصنيع من قلة الفهم وغباوة البلادة وليس المراد بقوله كان احدنا ياكل بنا صي بعير بل المراد
الحاضر واعرض عن التصريح لما فيه من النسبة الى البلادة قال قوله فبيان التقرير
والتغيير الخ اقول قال العلامة واستدل على جواز تراخي بيان التغيير عن وقت الخطاب
بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام فاتبع قرآنه وتكرر فيه
حتى يرسخ في صدرك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حملنا على بيان التغيير
لان معناه اللغوي هو الافصاح ورفع الاشتباه وانما سميه التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم
فبيان التغيير مرادا جماعا فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس
بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع ولا اجماع لابد له من نقل كيف ولا اجماع بدون
ابن عباس وهو قد جوز متراخيا فما وجه التخصيص وكون اللفظ ليس بمشترك مما لا شك
فيه ولئن سلمنا ما حمله على هذا المكلف والمدعى جواز تراخي بيان التغيير بهذا الدليل
لاعدم جواز تراخي بيان التغيير فانه ثابت بدليل اخر وهو حاصل وان لم نسلم جواز تراخي بيان التغيير
بهذا الدليل قال وبيان التغيير الى آخره اقول قال العلامة توجه التمسك انه
يوجب الاتصال لما اوجب النبي عليه السلم التكفير متصلا بل قال ملتبسا او يكفر فاوجب
احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التغيير بل الواجب احد الامرين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معنا ولا
محرا اولا هذا كلام ضعيف بل الحق الناسي عن التحقيق ان نقول حمل كلام المص على طامة
اولى واحق لان الكفارة لا تجب الا بالحنث والاذن له في هذا الصوم انما هو لكون غيره
حراما منها بان يكون الحلف على امر غير مشروع والمحلوف عليه لا حلف له واليمين له حلف
وبعد الكفارة فلا تترك ما ليس له حلف لرعاية ما له حلف ولو كان الاستثناء متصلا هاهنا
لم يكن هناك ضرورة لما في نقض العهد والاخلاق عامله فلم يكن اذن باكثر حصول الاحتراز
عن الايمان بما ليس بمشروع بقوله ان شاء الله فلم يجب كفارة وقوله فعلى هذا يحمل قول
ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض
من جواز اتصال الاستثناء بنية وان لم يسمع بلفظ قلت هذا كلام واهٍ وكيف يحمل قوله
على ذلك وهو مصرح بمقصوده وبدا للفظ على ان ما ذهب اليه البعض لو صح للاعسار
لزم بطلان اليمين على من اكد بجوار الاستثناء منه وان لا يكون دافعا لمطالبة المدعي بجواز
ان يدعي استثناءه نيته ولو حلف بعدم الاستثناء نيته لورد عليه الاستثناء في اليمين الناجزة
الصائم قال ولا يخفى انه على هذا التقدير اي على تقدير ان يكون الاطلاق منهوما
على تقدير عدم المغير وبعد البيان بغير المراد الذي فهمه السامع على تقدير عدم المغير يكون
جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير قلت كان في اللفظ اطلاق نفهم وليس في الفعل
من الاطلاق والتقييد حتى يعد متعلقاته قال قوله واضعف في التخصيص الخ
اقول حول العلامة مع ان الجمع في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط
والصفة والغاية فيه نظر لان هذه مغايرات واول الكلام يوقف على آخره فما فيه من غير
فالمستثنى وما وراء الصفة والشرط والغاية لم يدخل تحت العموم فلا تخصيص الا بجوازه فلا يكون

تخصص الا بكلام مستقل متقارن حتى تم الكلام الاول فسد العموم ثم خص ولا يكون نسخا
للتقارنه حكما اذ لم يمكن العمل بالاول حتى يكون الكلام الثاني بيانا لانتهاء حكمه فيكون نسخا وبعكسه
فيه فانه دقيق ثم قال ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل في غاية الندرة قلت ندرة ما هو
خلاف الاصل وقول حاز اي الرافعي في التخصيص بكلام مستقل في كل ظاهر مستعمل في خلافه
كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين وبهذا صح استدلال الشافعي بعصة نفر والا فلفظ نفر
تكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ولا شك ان كلامه لا يفيد ما قصده بل الصواب ان يقول
المراد بالتخصيص بكلام مستقل حمل ما يحتمل من اللفظ على بعض محتملاته بكلام آخر فانه ليس في التخصيص
لفظ مستعمل في خلافه بل المحتمل مستعمل فيما وضع له ولاجل ذلك ورد عليه التخصيص حتى لو كان
مجازا عن بعض محتملاته لم يرد عليه التخصيص على ان التخصيص ليس ببقرة فانها خاصة ولكن كانت
الغوانث التي هي واضح منها تشمل الصفراء والشقراء والسوداء فاذا وردانها بقرة صفراء اخصص
بالصفراوات ثم يم فالتخصيص ورد على العام لا على النكرة ثم قال وجه الاستدلال انهم امروا
بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد عليهم بانه مزاحا وانما طلبنا انهم امروا بذبح بقرة لان الضمير
في قولهم انها بقر صفراء راجع للبقرة المامور بذبحها والقطع بانهم لم يؤمروا بانا نتجدد وبال
الامساك انما حصل بذبح المعينة ثم اورد الجواب عنه فلم نعرض للمقدمات التي ذكرها بانها قوية
لا تدفع وهي اوهن من بيت العنكبوت لا بالآيم انهم امروا بذبح بقرة معينة بل النكرة يراد بها واحد
غير عين فمن اين علم بعينها ورجوع الضمير انما يفيد الى البقرة الواضح الغير المتعينة وكون الامساك
حاصلا بذبح المعينة لانه لا يمكن ذبح غير المعينة لان الامر اوجب عليه متعينا بانه لو كان المذبوح
غيره لا يحصل الامتثال قال قوله لان ما لغير العقلاء الخ اقول على تقدير ان يكون
الجواب ما ذكره من ان ما لغير العقلاء فلم لم يجبه عليه السلام بذلك وعلى تقدير انه اجابه به على ما روى
انه عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم لم يذكر المص وذكر انه قال
بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك وما توجيهه وقوعه جوابا عن سؤال ابن الزبعرى فلم
الرسول عليه السلام اجاب بهما ومرجع الجوابين متقارب ولذلك ذكر المص احدهما توفيقا لكن عند
توجيه الجواب المنسوب في الكتاب اليه عليه السلام وهو ان العبادة لما يبوه انما تكون بالاتيان

ما امر به فعبادة الكفار لعزير وعيسى والملايكة والاصنام وغير ذلك لم تكن عبادة لهم بل للشياطين لانها
امرتهم بذلك فان قيل فما وجه اطلاق ما للشياطين اجاب بانها بمجرى الجمادات يكفي فقد سبق الحق لنا
وفي قوله عليه بل عبدوا الشياطين الى امرتهم بها دون ان يقول الذين امروهم بها اشارة الى هذا
فظهر ان مرجع هذا الجواب ايضا الى ان ما ليست لذوي العقول مع لطائف اجرى شريفة
هم قال ولا يخفى ان التغليب انما يتوهم من المجاز وفيه نظر لان التغليب عبارة عن اعتبار حال الغالب
لاجعل المغلوب من جنس الغالب حتى يكون مجازا قال قوله واصحابنا الخ اقول
قال العلامة واقول المحفوظ من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بغير بخلاف التخصص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا بعلوا لحكم
الابعد اخراج البعض وسائر انواع التخصص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض
فلم هذا لا شبه كلام المحققين لان الاستثناء دليل عدم ارادة البعض من المستثنى فكيف يجعل
دليلا للارادة والكلام الدال على العموم بلا مغير متصل مستقلا وغير مستقل دليل ارادة جميع الافراد
فكيف يكون دليلا على ضده وايضا لو كان ما ذهب اليه هو مذهب الشافعي
ولا يكون قطعيا فيما تناوله لزم ان يكون كل من الاستثناء والتخصص بما لا تفهم بانه عنده وكيف
يتسب خلاف هذا الى المحققين ومع هذا العام ليس بقطعي فيما تناوله بل يحمل الكل والبعض قال
قوله فصل في الاستثناء الخ اقول قول العلامة وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة
بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحكم من الخارج الى الداخل
والخروج بالعكس مردود بمنع ان الدخول مطلقا ما ذكر بل هو في الحسيات كذلك لا غير وكذا الخروج
وليس سلم فهو مجاز متعارف في الاصطلاح لا يخل بالتعريف وكيف يجوز ان يكون تعريفات الادباء مشحونة
بمجازات مخلات بالتعريف قال قوله فالواو الخ اقول قول العلامة وهذا ظاهر في المذهب
الاول وليس مجازا عنده يرد على بالمذهب الاول ما قال ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالاولوا
في عباد القوم نوع اعتراض على المص وليس بوارد اذ مفاد قوله لولاه لشمل الكل لاقتضى الخروج بعد
الدخول بل بعده والمنع من الدخول ثم ان ما ذكره ناقلا عن قوامهم وعن قول صاحب المفهم بعبارة
عما ذكره المص بالاشتراك في العبارة قال قوله فجعله الخ اقول جعل العلامة الايواء والادلة

الدالة على المدعى طريقين احدهما اثبات المطلوب بها والثاني ابطال المذهبين بما غيره لسعيد
ثم قال ولكن لا يخفى ان الحجج الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للمتكلم
بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن المتكلم بالاخصر الى المتكلم بالاطول
قلت ليس ان جعل المتكلم بالعشرة آخر كلا متكلم اذ لو اعتبر مثنا ها لزم الاخراج والمعارضة
وحيث لم يفد صار كانه لم يتكلم فانه لو اعتبر مثنا ها لزم اعتباره متكلما على المذهب الثاني حيث تعارضا
بدلالتها على الكمال مثناها ثم اخراج الثلثة منها فيكون المتكلم بالطريق الاولى وحيث سلم مثناه عدم
اعتباره متكلما يلزم التسليم ههنا بالطريق الاولى فحيي على العلامة ما لا يخفى حال قوله قال صاحب
قال العلامة وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال و
قصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض افراد المعنى الحقيقي عن اللفظ المستعمل
في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع
الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من مثل القبيل لانه
اريد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع
والجواب عنه انه لا يمكن ان نسلم ان المستثنى منه يتناول المستثنى بحسب الوضع وبحسب الاستعمال
وقصد المتكلم ايضا والا لم يكن للاستثناء فائدة لا للاخراج ولا للمنع عن الدخول اصلا لكن
لما كان تصور فيه ما فصل من جهة النفي والاثبات الحاصلة بالاقرار صاحب المذهب الاول
ان مرجعه بعد الاستثناء الى ان مراد المتزوج بالجارية النصف في الشراء لانه حين قال
اشتريت الجارية والا لما استثنى عنها النصف بل كفاه ان يقول استثنيت الجارية فصحيح الاستثناء
بعضي هذا وهو ان يكون المستثنى متناولا للمستثنى منه وصحته للكلام وعدم اعتباره التناقض
عليه يقتضي ان يكون آيلا الى ما معناه اشتريت نصف الجارية من غير استثناء وما اشتريت
نصفها الآخر فاعتبار اطلاق الجارية على النصف على تقدير عدم اعتبار استثناء النصف عنها
واعتبار الاستثناء على تقدير اعتبار تناول اللفظ له فعلم مما ذكرنا ان كلام العلامة مبني على التخليط
والتغليط لاغير وانه مع ايضا بهذا قوله واما ما نيا فلانه عين اعتراض ابن الحاجب بامن انكار
الضمير وتقريره اعتراضنا اما قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها

فالا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو ساقط قطعا ووجه الاندفاع بعد ما علم انه لا فرق بين قوله الا النصف
وبين قوله الا نصفها لان الالف واللام على ما يدل عليه طامر على ان في كلامه تسامحا فان الجارية نصفها
فنصفها نصف نصفها وهذا ليس ساقط قطعا لانا نمنع منه استثناء الكل من الكل فلو كان
اما قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لا يريد نصفها المشتري بها فلو كان المراد
بالجارية ايضا نصفها كان استثناء الكل من الكل لا صاب ويجدان يحمل كلام ان الجارية هي يراد
بها كلها ومتى يراد نصفها وانها اي وقت يعتبر مستثنى منها وايم الاظهر كان الجواب عن ما في الحاشية ان كنت
قطعا متاملا والله الموفق حال قوله والجواب الخ اول قول العلامة وما كان هذا
ضعيفا ساء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع ذائع في الاعلام بان يطلق زيد
ويراد بعض اعضائه قال ولو صح اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز فالاصل عدم المجاز فالاصل عدم المجاز
وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اضاع البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على
نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا من الحجج الاولى من تكلف فيه نظر من وجوه الاول ان اطلاق
العشرة على ما دونها من الاعداد ليس حتى يسل اطلاق الكل على الجزء ايضا لان ما دونها لا عشرة فيكون
بعضا من العشرة البتة بان الانسان عدد والدليل عدد مستقل ولم يعتبر في كل منهما بعضية للعشرة وكذا
العشر لم يعتبر فيه بعضية ما دونه بخلاف يد زيد ورأسه فان كلا منهما بعضه والبعضية معتبرة فيه الثاني
منع ان يجوز ان يقال جاءني زيد يعني انه اتى به مع المقطوع الاعلى سبيل الكذب الكما والثالث
ان من مقدمات الدليل عدم المعدم ومعنى ان وجود المتكلم مع عدم كل في البعض شائع كالخصص
وحب بطلب من المعدم ظهر كونه جوابا عن الدليل بل التكلف ولا يخفى كونه مبطلا لما هو دليل
عليه ايضا ثم ذكر جوابا عن الحجج الباقية وما عدل المصنف عن هذا الجواب لضعفه لان الاجماع الثاني
ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل عليه انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وضعفه وابانه وفي بحث اشار ثم
على صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا وابانا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر
الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا وابانا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت اشارة ثابت بنص
الصفة وان لم يكن السوق لاجله ولا يخفى ان قوله ولا شك الخ فرع محل ابه بعد ان نقل ان كونه
نفيا وابانا بدلالة اللغة كصدر الكلام وكلامه هذا غير موجه فان المصنف صرح بان المراد بقول اهل اللغة

انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فاذا كان
كونه من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا مفسرا عنده بهذا كيف يكون عادلا من ذلك الجواب
لما قاله الامام فخر الاسلام ان كونه من النفي اثباتا وبالعكس باطل ومرجع كلام الامام في الكلام
بعينه كلام المصنف فانه اراد بكونه نفيا او اثباتا اشارة انه اذا حكم في الصدر بشئ على عام فالاستثناء
من ان المستثنى لم يدخل تحت ذلك الحكم فهو اشارة الى نفي الدخول تحت الحكم واذا نفى في الصدر حكم
عن عام فهو اثبات عدم الدخول تحت حكم النفي اشارة وانما قلنا انه اراد بالاثبات اثبات عدم
الدخول وبالنفي نفي الدخول لان الامام فخر الاسلام اراد بهذا الكلام عن اجماع اهل العربية على النفي
والاثبات المستفادين من الاستثناء بحسب المقام فاردفنا تحصيل غرضه بما ذكرنا وان كان في كل من
الصور من نفي الدخول تحت الحكم فعلم بما ذكرنا ان المرجع واحد وان ما ذكره من الاجماع غير واقع
وليس احد اسبابه بالقول بهما بل هو اجماع واحد على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فظهر
حاصل هذا على انه من النفي اثبات لما نفاه الصدر ومن الاثبات نفي لما اثبته من الحكم ومن حاصل على
انه هكذا ولكن مجازا وجه المجاز ما ذكره المصنف من اطلاق الاخص على الاعم فان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر
اخص من مولنا حكم الصدر بنقيض عنه ومن حاصل على انه من النفي اثبات لعدم دخول المستثنى تحت
حكم النفي ومن الاثبات نفي لدخوله تحت حكم الاثبات وضعف هذا المقام بقول انه اثبات لما نفاه ونفي
اثبته مجازا فانه ايضا من مطارح الاذكياء ثم انه بنى الجواب الثاني عن الحجج الثانية بقوله ان القول بكون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخرين وقد ابطلنا المذهب
الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع
عليه ولم يذكر ما يرد عليه من ان ابطال الحجج لا توقف على بطلان المدعى فضلا عن وقوعه مصادرة على المطلوب
والجواب عنه انه ما لخصه رد دليل الخصم بما فيه من المصادرة على المطلوب وتوجيهه انما يكون على النفي
اثباتا وبالعكس لو دخل المستثنى في حكم المستثنى منه كما زعمه ومنوع به قال واعلم ان كلام المصنف مبني
لو دخل المستثنى في حكم المستثنى منه كما زعمه ومنوع على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عنهم واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا
لا بالنفي ولا بالاثبات وفي هذا لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء

من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من الحكم بلفظ ثم علق بالحكم المخرج منها اللفظ
الحكم بالثبوت وبالعكس الحكم بعدم الثبوت والجواب عنه ان مراد المصنف انه لا يصح حقيقة وما نقله
من ابن الحاجب وغيره يدل على قولهم به مجازا لاقرارهم بعدم دخول المستثنى بحسب حكم الصدر فلم يكن
من النفي ولا من الاثبات الا مجازا وعلى تقدير التسليم ما ذكره المصنف يلزم على قولهم لعدم تصور كون
الاستثناء عن النفي او عن الاثبات على ما قالوا بل هو اما نفي مستقل او اثبات مستقل بمعنى انه ليس
نفيا للمثبت ولا اثباتا للمنفي الا مجازا **قال** قوله وليس نفيا واثباتا الخ **اقول** ذكر العلامة
اول الدليلين ثم قال ويمنع في غاية الفساد للقطع بان مثل اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
وكون الوصف علة تامة للحكم بحسب الحاجة الى شئ آخر عند مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور و
القول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن العالمين بان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع في ان من حلف لا كرمن رجلا عالما تبر باكرام عالم واحد واما من
حلف لا اجالسن الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف مرتبة على ان المستثنى هو
النوع للافراد فعلى قوله في غاية الفساد وبيانه اما اولا فلان مثل اكرمت رجلا عالما انما يصدق باكرام
رجلا واحدا عالما لانه من بعض افراد العام الذي يحتمله اللفظ فلو كان كما زعم ان صدقه باكرام عالم واحد
المخصوص لا لاندراجه في العموم يلزم ان لا يصدق هذا باكرام جميع العلماء بما لو قال اكرمت العلماء ولم
يكرم الا عالما واحدا لا يصدق وكذا لو قال اجبت العالم غير فاضل للعهد فيكون للاستغراق
لوجب عالما واحدا مخصوصا صدق في مقابلة لانه فرد من افراد العام الذي احتمله اللفظ كما لو اجب
جميع العالم الكائنين في الدنيا صدق وكذلك لو قال اجب رجلا عالما فانه لا يلزم اختصاصه
بواحد لكن لو كان مجابا لواحد لصدق ايضا ولكن كون الصفة العامة مجبة في صور الاستثناء
اظهر اذ قوله لا اجالس الا رجلا ينفي اختصاص المجالسة بواحد فقط حتى لو جالس رجلين حنث واذا قال
عالما لو جالس جميع العالمين لم يحنث وكذا اذا جالس واحدا من العلماء لا يحنث لكونه من بعض افراد
العام واذا صار صدق الكل جار صدق البعض والعلامة قد وهم انه اذا صدق الحكم في الخاص
يلزم ان لا يصدق في العام وعلى تقدير التسليم قائلون بعموم النكرة اذا وصف بوصف عامة
انما يقولون بعموم بحسب حكم يكون للوصف العام فيه اثر لا مطلقا والاخبار عن الاكرام ليس فيه

انه لعلم الرجل المكرم بجواز ان يقول امنت رجلا عالما فلو كان للعلم اثر في الاخبار عن
الاكرام لم يكن له اثر في الاخبار عن الامان وكذا يجوز ان يقول اكرمت رجلا من غير عالما واحدا
قلت معنى بيت لا تحسد وانما بين باكرامه جميع العلماء وعدم حسنه انما هو لاتيانه باكرام
فرد واحد من الافراد التي احتملها اللفظ ولا ظهر عمومه لحسنه بعدم اكرامه جميع العلماء
الا بالموت وعلى تقدير التسليم فمبنى الايمان على العرف وكلامنا في اللغة وقدح العلماء من
الموافق والمخالف لا نضر ما بعد ثبوت المدعى بالدليل النقلي مثل قوله عز وجل ولعبد
مؤمن خير من مشرك والعقلي وهو كون الوصف علة وعدم تسليمه في شئ من الصور
مندفع بما ذكرنا من الآية فان الايمان علة تامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك من غير ان يحتاج
الى شئ آخر وكذا عدم تسليمه في جميع الصور لاتحاد العلة ومبنى علية الوصف المحتمل للعلية والالم
يكن لكلام الحكيم فائدة ولو كان عالما قرينة على ان المستثنى في الصدر انما هو النوع لا الفرد ولزم
ان تكون للوصف اثر في دلالته على النوع والالم يكن قرينة ولو دل على الفردية لاكد الفرد المستفاد
من النكرة الموصوفة ولم يكن له اثر في دلالته على النوع فلا اثر الا بالعموم وقولكم
على ان القائل بعموم النكرة الموصوفة لا يشترط في العموم الاستغراق ممنوع بل دليلكم يدل
على ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق
الجواز وان كان عموم الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب ولما كان العموم في مثل لا اجالس
الا رجلا عالما عموم الجواز كان للمخالف به ان يجالس عالما وعالمين وجميع العلماء، ولا يجب الاستغراق
لان الاستغراق للجواز وكان العلامة وهم من منع عدم اشتراط الاستغراق ثم انه اعترض على
الدليل الثاني بما حاصله ان معنى تعلق الاستثناء بكل واحد من الافراد اخراج المستثنى عن الحكم
المتعلق بها واثبات ضده له ويلزم منه جواز بعض صلوة ملتصقة بطهور لا كلها واجاب عنه
بما حاصله ان الدليل الثاني مبني على كون قولهم الا بطهور حالا بمعنى ان كل صلوة في غير حين الاتي
تلك الحال وانها جائزة من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في
صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثنا بالبعض مستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور
فانه مما لا يدل عليه مبحثه فضلا عن مجيء الحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على

ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض الى هنا كلامه وهو عجيب فانه قد بين كلام المصنف يتكلم
فيه بكلام من ليس له خبر عن كلام المصنف اصلا اذ بديهة العقل تشهد انه اذا كان معنى قوله لا صلوة
الا بطهور كل صلوة في غير جائزة من الحالات الا في حالة اتصالها بالطهور فهي فيها جائزة فكان
حاصل الاستثناء كل صلوة جائزة في حالة اتصالها بالطهور ولو كان معناه الا بعضها في حالة
اتصالها بالطهور والاستثناء يدل على اثبات مانع عن الصدر بالضرورة واشترط في اتيانه
في البعض حالة اتصاله بالطهور لم يشترط في الاخر فيلزم اثبات صحة بعض الصلوة بلا طهور
بديهة العقل فليت شعري وجه بنى على انا نقول الاستثناء ان تعلق بجميع الافراد
في حوالة الاتيان لزم ما ذكرناه اولا وان لم يتعلق فان تعلق دون البعض والاستثناء في الحاكم
لا في الافراد لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يتعلق اصلا فهو المدعى وايضا من ادعى ان الحكم
الذي في صدر الكلام هو الذي يقتضي ان يكون المشروط بالطهور جواز البعض دون البعض
حتى يكلف بمنعه ثم انه بعد ما ظن انه اجاب وفي تخطئة المصنف اصاب قال نعم لعل ان يقول
ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عموما من ضرورة وقوعها في سياق النفي
وفي جانب الاستثناء ايضا يوجد ذلك الموضوع ولا يلزم كونه في الاتيان فيكون المعنى لا صلوة جائزة
الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها يتبنى هذا الحكم وينقضه وهو جواز بعض من الصلوات في ذلك
السلب الكلي اجاب جزئي كما في ما جاءني احد الا زيد بل ولك الجواب عنه ان الاستثناء ليس بنقض
لانتقض النقيض وتقض الحكم بان يكون النفي اتيانيا او الاتيان نفيا حاصل ولم ينقل احد بانه
يجعل الكلي جزئيا وتوزع بغير الكلية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن كذلك
لانه سلمنا جدلا على انه لو اعتبر تجزيه يلزم منه اعتبار الموضوع عاما بالضرورة لانه لو لم يكن
ذا افراد كيف يتصور اعتبار بعضها وايضا لم لا يجوز ان يكون الموضوع عاما بل الكل لو اصغر معين
كان حاصل الاستثناء جواز صلوة واحدة غير عين بطهور وبطلان ست بدلالة الصدر وهو نافي
جواز صلوات جميع المسلمين وصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى صلوة واحدة لم يعلم انها لا تتم وبانية
صلوة مي وهذا قول لا قائل به انتهى ما ذكره ابن معنى قول المصنف وانضاح بحق في باب القياس الا قرب وفاك
وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر
الى اشياء آخر على انه لو ثبت العلية لم يضر بجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فان

نكرة ص

يلزم جواز كل صلوة بطهور قلت النظر غير وارد على المص فانه لم يرد بما ذكر بعضا على قاعدتهم بل
على اورد وما ذكر معارضة لما قالوا ان الفساد انما نشأ من مذهبكم في عموم النكرة فعال بل من
مذهبكم في علية المستثنى وفي ان المنفي مشتى من النفي اثبات ومن الاثبات نفي افاطريق طني الخبر دعليه
ان قولكم الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي افاطريق ظني وليس رفض تلك القاعدة باول
من رفض هذه وقولكم على انه لو ثبت العلية لم يفد الخ يجوز ان تبنى عليه انه لو كان ما قلت صحيحا لا يمكن لنا
تعال فالخلو عنه لم يضر علينا لعدم جواز الصلوة بجواز استثناء عدم جواز الصلوة لعدم شرط او وجود
مانع ومن ابط ومعنى ما كتبت الا بالقلم ما اجريت على القطاس عند الكتابة الا القلم فيجب ان يخص
على ان العلية انما تثبت فيما يصلح للعلية ولو بين منا العلية لثبت للكتابة بالقلم في الاخبار عنها
وهي لا يصلح لذلك قال قوله وهذا اقوى دليل الخ اقول قال العلامة الكلام ان منع كونه
دليلا لانه لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد بجواز ان لفظ
يعدل عن الاصل بقرينة علم ما يصلح استثناء والاوضح ان تعال لفظ قوله الا خطاء منصوب لانه
اوحال او صفة مصدر محذوف ومكون منقرعا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل
مكون من تمام الكلام ومنتظرا الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه قلت ليس هذا
الوجه باول من الاول في احتمال الانقطاع ولا يتم انه يعتبر مع جواز اعتبار الاتصال الذي هو الاصل
والاول بالخطاء انما شاء من جعل الاستثناء من النفي اثباتا والاضرورة في قبول ذلك الدعوى الناس حتى
يصرف عن الاتصال الى الانقطاع وعدم ظهور ما يصلح استثناء منه للخضم لا يكفي صارفا عما هو
الاصل في قوله تعال ان يقتل يدل على قتل ظاهرا فالتقدير لن يقتل قتلا الا قتلا خطاء واما كونه
مفعولا له فبعيد لان القتل ما فعل لاجل الخطاء كالضرب للتاديب الذي اخطاء لا يصلح غرضا
بل موضلاف العرض الواقع من غير قصد له قال قوله واما كلمة التوحيد الخ اقول
قال العلامة عليه فان قيل يلزم وجوده تعال بطريق الانشاء اعتراف مذهب الخضم فانه لا يدعي
انه بعد الاثبات بطريق العباد بد ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ويلزم
وجوده بطريق الطرون على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري الثاني للخضم موضانا بهذه الكلمة
وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو الطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء
من النفي اثباتا وهو يطريق الانشاء في منع الصور لا يوجب الاطراد كما سبق في مثل

لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم بالسلامة عملا بظاهر قوله عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث والى هذا اشار المص بقوله ولان
معظم الكفار اشركوا في عقولهم وجود الآلهات وكلا الجوابين ليس بصحيح اما الاول
فلان مدعانا ان الاستثناء لا يكون من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا اصلا فكيف يصح
اما الاعتراف بصور يقض يبطل هذا الدعوى الكلي واما الثاني فلان الدهري الثاني للصانع
حيث لم يسند نفسه سائر الالهة وجود الله تعالى كيف يحكم بانها مع ان الامر الاغلب بحكم
بانها والحال ان الايمان مشروط فيه الاقرار بوجود الله تعالى بل الجواب عن الاول ان الخصم
يجعله مدلول اللفظ واما نحن فقد جعلنا ما سابطريق الانشاء لا على انه مدلول اللفظ
بل لانه اخرجه عن حكم الصدر فثبت ان حكمه خلاف حكم الصدر وهذا ليس مدلول اللفظ
بل بمعنى حاصل ما ذكرنا وهو ليس بلفظ وعن الثاني ان الدهري وان لم ينقل بوجوده تعالى
فهو قائل بصانع اما بجعله الدهر او الافلاك والابجم او الفصول الاربعة او شيأ آخر فاذا انتفى
الجميع سوى الله تعالى لزمه الاقرار بوجود الله تعالى البتة اذ هو ليس بعاقل بوجود شيء
من غير مؤثر قال وما قيل الخ اقول بين العلامة كلام ابن الحاجب
بوجوه اربعة ثم ذكر ان المص اشار الى منع الوجه الثاني وبعضه وحله على وجه يندفع به ملك
الوجوه الاربعة ثم قال وافول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما البعض مثل
شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا
فكيف يكون الكلمات المنبئ بها اسماء للسور وذلك انه قال التسمية بثلثة اسماء فصاعدا
مستثنى للعرى وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما
منكره منوع نثرا اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما فوقه ان كلي حكايه
كما سموا بابط شرا وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبين من الشعر والاخفاء في ان مثل عشر
الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما البعض بقبل انه عبد الله حيث اعربني وسطه
فنعى به الفساد لان ابن الحاجب قد اصر عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير
مضاف ولا ادري كيف يقضي هذا على المص واما الكل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض

المتوهم فى الاستثناء حتى اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا
لشئ وضعا كليا ليس مما يحكم على احد اوقع فيه اختلاف انه يصح ان يكون متعلقا بالمذهب
الاولين لكنه لا ينفى المقصود لان المفردات ايضا مستعملة فى معانيها الافرادية فاما ان يراد
بالعشرة فى قولنا له عشر الا ثلثة عشر افراد وحكم بانبائها وهو الناقض او يراد سبعة
افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن تتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب
الثانى فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة لا ينفى من الحق سبحانه الى هنا قوله قلت اما الاستثناء
فلا يعد مع النقض واما النقل فكذلك مع تجويز مع صور البعض واما ما ذكر صاحب الكشاف
فلا يفيد الا ان الوضع الجزئى للمركب يقتضى ان لا يكون له اعراب بل يحكى حكايته وهو لا يرتبط
البعض بشئ قلنا غاية الفرق بينه وبين ما نحن فيه بان شاب قرناها ليس الاعراب فيه
ملاحظا وفيما نحن فيه ملاحظا فالجواب منع كونه فيه ملاحظا عند اعتبار اراده السبعة منها
والتحقيق ان المتكلم يريد بالعشر معناها وبالا ثلثة معناها وباداة الاستثناء معنا هى غير تسلم
لكن لضرورة الناقض يجعل حالها الى انه جعل عشرة الا ثلثة بانبائه سبعة وبالاعتبار الاول يعتبر
الاعراب وبالاعتبار الثانى كونه محكيا حكايته فكان اعراب قرناها وشرائى شاب قرناها وثابط
شرا غير معتبر كذا الاعراب الذى فى عشرة وثلثة واما احتراز ابن الحاجب حيث قال ولا يرد
الجزء الاول وهو غير مضاف لم يكن لا عين مثل ابى فى مثل انى عبد الله لا عين اعراب عبد فى ملة فانه
ليس الجزء الاول بل هو الجزء المتوسط ولا ادرى كيف خفى على العلامة معنى كلام المصنف حيث قال
فانه مركب من ثلثة والاعراب فى وسطه فان الثانى اما ان يكون وسط الثلثة من الاول ولين سلمنا
ان مراد المصنف ما زعمه فاذا جاز اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلثة فى الوضع الشخصى عند
الاضافة ولم يخل حكايته فما المانع من جواز اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلثة فى الموضوع
بالوضع النوعى واما قوله لان المفردات مستعملة فى معانيها الافرادية قلت بالاعتبار الاول
او باعتبار الثانى وعلى الاول نسلم والمراد بالعشر عشر افراد ولزوم الناقض مسلم ولذلك
اولنا ه الى ما اولناه وعلى الثانى ممنوع بل المراد بالمجموع السبعة وليس جزء من اللفظ دالا
على جزء من السبعة فالتردد ان المبنية عليها لم تعد شيئا فقد جاء الحق وزهق الباطل وبالله التوفيق

ثم انه قال بعد هذا بل التحقيق فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين الى آخره وسيجئ تحقيقه على ان عشر
احوجب منها ثلثة مجاز فى السبعة لان العشر التى احوجب منها ثلثة عشر وثلاثى من السبعة بعشرة
وانت خبير بان العشر اما يكون عشرة اذا لم يخرج منها شئ وبعد اخراج الثلثة كيف يكون عشرة
بل بقى سبعة بيقين واللام يكون للاخراج فاندفع ثم قال فى الآخر وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه
التى ابطلوا بها المذهبين فلم يعلم ما تكلف وسعى فيه على ما اعرض عن الكلام نفسه قال فعلم
شبهوا الاستثناء بالغاية الخ اقول قول العلامة ولا يخفى ان هذا انما يصح فى غير الاستثناء
المفرغ للقطع بان ما جاءنى الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بالبتة وجه
واوكد حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد ليس سوى اذ لا فرق بين قولهم ما جاءنى القوم الا زيدا
وبين ما ذكر فى الافادة نفى الحكم عما سوى المستثنى سوقا وسوقه له اشارة وفى افاده حصر الحكم الثابت
فى المستثنى بجميع الطرق اى السوق والاشارة اذ الاول لنفى عما عداه والثانى لسوقه له وليس
بعد الحصر الا هذا واما التاكيد بغير مفهوم فضلا عن التاكيد على التاكيد اذ لا معنى له سوقا لم يجئ
غير زيد وجاءنى زيد وليس على ما يرى فيه معنى من التاكيد قال اقول قوله حكم العرف الخ
قال العلامة الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى وغيره قلت اما العرف
فقد نطق به اهل العربية وذكر اجماعهم عليه والاجماع على ان كلمة التوحيد كافية فى الحكم على الايمان
وذكر المصنف مناسبة لكلام اهل البيان والكلام اهل اللغة انضافها ما ى واى عرف اعرف من هذا
واما الفرق فليس المراد به الفرق بحسب العرف حتى يكون العرف جاريا فى غير العددى بما مال
اليه بعض العلماء وفى العددى بما قال الاكثرون بل بعض العلماء بما لوا فى غير العددى الى العرف
دون الاكثر والكل لم يميلوا الى العرف فى العددى بل الى مقتضى المذهب الثالث الذى له اليد
فى ازالة الناقض ويمكن ان يكون الفرق للبعض بان كل اسم من اسماء العدد اسم خاص لمعنى
مخصوص فلا يمكن ان يجعل بعضها غاية للبعض لاستبداد كل منه بمعنى خلاف غيرها اذا كان مستثنى منه
فانه لا يمكن الا عاما فجاز ان يجعل خاص من افراده التى ينطبق غاية له بحكم العرف الداعى اليه
عما سبه المذهب الثالث ثم قوله وارضا الى آخره يشير الى ما ذكره آنفا من الاعراضات وقد عرف
اجوبتها قال وقوله مشروط الاستثناء الى آخره اقول ان العلامة عند ما شرح

كلام المص قال وللقائل ان يقول الاقرار سمت ضمنا وان لم يسمت قصدا وح لا يعد راجعا
الانكار ولا يلزم ابطال الصفة والاقرب ان يقال الاقرار سمت ضمنا وبعا للانكار عنده
اى عند ابى يوسف فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشئ
عن نفسه قلت ما ذكره انما اقرب فهو فى غاية البعد لان ابا يوسف لم يجعل الاقرار
بعا للانكار فانه لا وجه له اصلا بل جعله بعا للتوكيل بالخصومة والتوكيل يحتمل الاقرار
والانكار والانكار لا يحتمل الاقرار اصلا بل الجواب عنه فى غاية الظهور وهو ان الاقرار انما
سمت ضمنا بالتوكيل وهو انما كان بالانكار فاذا استثنى الانكار بطل التوكيل والاقرار
انما كان ببوته فى ضمنه ﴿ قوله وقد اورد اصحابنا الخ اقول قول العلامة
الطيبى ان الاستثناء فى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى
اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق
لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ان اراد بقوله فانهم غير محكوم عليهم بالفسق انهم غير محكوم
عليهم اصلا فممنوع وكيف لم يحكم عليهم بالفسق وقد حرحوا بالتوبة منه والتوبة للخروج الا ما
اتصف به من الفسق وقوله عليه السلام التائب من الذنب بمنزلة من لا ذنب له فى الذنب وهو لا يكون الا عن فسق
واذا ثبت انه حكم عليهم بالفسق لم يكن للاستثناء فائدة وان اراد انه غير محكوم عليهم بعد
الفسق فالما ثبوت لم يخرجوا عن حكم الصدر وهو الاتصاف بالفسق اذ اولئك محكوم عليهم
به لا محالة فلم يكن الاستثناء الا منقطعا ثم قال وللحنفى ان يقول ان الوجه الذى اختاره المص وهو ما ذكره
فى النظم انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الباقون على الفسق والدوام والا فلا تعذر
للاتصال فلا وجه للانقطاع وهذا كلام مسوس لانه اذا كان الباقون غير محكوم عليه بالفسق
فاذا كان معنى هم الفاسقون الباقون على الفسق فكيف يكون استثناء التائب من الغير
التائب عن الفسق بل الغير الفاسق استثناء متصلا والحال انه لو لم يستثن ايضا لزم على قوله
ان لا يدخل تحت هم الفاسقون وهو انه غير محكوم عليه بالفسق ولمن سلمناه فهو قرينة
صارفة عن ارادة دوام الفسق بقوله تعالى واولئك هم الفاسقون وذلك ان الذنب يقتضى
الفسق لابقاءه بل المقتضى لبقائه عليه من غير توبة وهو غير مذكور وايضا الكلام فى توجيه

الانقطاع لا انه لا يجوز ان يكون متصلا ثم انه اشار بقوله وللحنفى الى ان منع دخول التائبين فى الفاسقين
بالمعنى الذى ذكرناه ومنع صحة اخراجهم عن الفاسقين لانه فاسق بالمعنى الاخر غير موجه وتوجيه
هذا الكلام ان الاخراج ان اقتضى الدخول فهو صحيح عند ذلك فالمنع الثانى غير موجه وبقوله ولمن
الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار اليهم الذين يرمون وهو عام
ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكنى به مخصصا الى الجواب عن كلام المص
وتوجيهه ظ ودفعه ان الاجماع انما هو على زوال الفسق بالتوبة لا على عدم حصول الفسق له اصلا
كالايمان لا يبقى معه الكفر ولا يبقى كونه كافرا قبل ذلك ثم قال دليلا توجيه آخر على الاتصال البعض
الافاضل فقال ويمكن ان يجاب عنه بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير
لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا
مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وح لا وجه لاعتراض المص قلت
لا يلزم كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما من كونه خارجا فى الواقع حتى لا يبقى
للاستثناء المتصل فائدة فان من لا يعلم ذلك يستفيد بهذا وقد ثبت احكام كل منهما بالدليل
شرعى فلم كرها والتحقيق الحقيق بان يحكم حول شبهة ان التائب من الذنب لم يبق له ذنب
ولا تصور عدم بقاء ذنبه الاصلى لان بقاء ذنبه الاصلى وعدم بقائه متنافيان ولا ذنب الا
الذنب الاصلى وهو بان سقط الذنبه عن فعله وهو الرمى واذا تحقق هذا فلا يجوز ان يكون
الا الذين تابوا مستثنى من الذين يرمون والا كان استثناء البعض من الكل فلا يصح لئن
يكون منقطعا ولا سبيل الى ان يكون متصلا لانه المخرج من متعدد بالاوصاف الا فراج
الاتى حق الحكم وهو ثبوت الفسق والتائبون غير داخلين فى الفسق وان لم يكن الا فلا يكون
مخرجا بالا فلا يكون متصلا ويجوز ان يكون مستثنى من اولئك ومنقطعا بالتوجه الذى
اختاره المص لكنه مبنى على ان الفسق حاصل للتائبين ابتداء وهو ليس بمبنى عن التائبين بل
المبنى عنهم الثبات على الفسق وهو حكم آخر فهو المخرج لا عن عين الحكم وانت قد علمت التائب مخرج
من غير الاعم ان يكون فاسقا ابتداء وانتهاء وهو منتف لكن المص نظر الى وجود سبب الفسق
وهو الرمى وانه حاصل للتائب لا يمكن ان يجعل غير حاصل فسلك مسلك صاحب النظم فى اساس الانقطاع

واما الامام فحمل الاستثناء فيه على السبب الظاهر بل الى الحكم الذى وهو الفسق فراه مفيدا فحكم بالانقطاع من غير التاويل المذكور وجعله استثناء من ضمير فاسقون لظهر عدم دخول التائبين فيه ويظهر كونه منقطعا والمص جعله استثناء من اولئك او من المشار به عليهم وهو الذين يرمون فاحتاج الى ما احتاج فتوجيه الامام فحمل الاستثناء اصوب والله اعلم حال قوله وصرفه الى الكل عطف

اول ان العلامة بعد ان بين الغرض قال وفيه بحث اذ لا نزاع للاصحاب ان قوله ولا تقبلوا الخ على فاجلدوا الا ان الشافعى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا نيابة للحد للزم الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمته فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لان حق العبد وهذا استظهر بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل غير بين بل مخالف لظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل الى هنا كلامه واقول الجواب عنه اما اولا فان لا تقبلوا امر بالرد وهو فعل يحمل ان يلزم على الامام اقامته واما ثانيا فبمنع ان الجلد حق العبد خالصا وحقه اما توحى بذلك به نفسه عند جماعة وقع منه عندهم العفو والتوبة انما تحصل به فينبغى ان لا يحتاج فى دفع الجلد الى عفو المقذوف واما بالفرض فان صرف الاستثناء الى الكل اذا كان هو الاصل عندهم فلا يرجع عنه الا بدليل وما ذكر مفقود علم انه لا يصلح دليلا صارفا واما ثالثا فان تكذيبه نفسه عند من قذفه عندهم يزيل من عرض المقذوف ما كان اشبه من الدنس فلا يتم ان الاصل الاول موقوف على الاستحلال حال قوله ثم الى آخره اول

منع كلام المص لان الشافعى لم يصرف الاستثناء الى قوله تعالى ولكنهم انا سقون وقوله ولا تقبلوا مع ان الاول كلام مستانف اورده للدفع لئلا يتوهم انهم بعد اقامة الحد المسجل على الاولين لم يبق فسقهم وان تمة الحد ولم يصرفه الى قوله تعالى فاجلدوا مع انه من الحد مجمع بين مختلفين فى صرف الاستثناء وفرق بين هو بلفظ ما ذكر حاصل ان اولئك هم الفاسقون تعليل للايجاب الحد لا الايجاب والشهادة والا كان المناسب ان لا يكون العطف بالواو بل بالفاء واذا لم يكن تعليلا لايجاب الحد والشهادة لم يكن لقوله واولئك هم الفاسقون مناسبة لقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فلا يجوز ان يجمع بينهما فى صرف الاستثناء اليهما ومنشأ الكلام فى غاية الوهاء وليس

لكلام المص على ما له ومع ذلك اعترض عليه بقوله وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وليت شعرى انا الفسق اذا كان هو العلة فما الموجب لدخول الفاء فيه بل الواجب ان يدخل على الحكم المعلول لا على العلة والسؤال والجواب اللذان ذكرهما بعد مبنيان على الكلام مبنى على هذا حال قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اول

نقل المص عن الامام تمسك الامام انه قال انه بيان سديد لان قول القائل انت حر ينقضى بخبر الحرية وبالشرط سديد ذلك الحكم ونقل عن الامام فخر الاسلام ان كلا من الاستثناء والشرط يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فى الحال لا فى المال والتعليق يمنع انعقاده فى الحال لا فى المال واقول العبارات مختلفة والمراد واحد اما على قول الامام فخر الاسلام فظاهر فانه لم ينص على التبديل فى الاول بتغيير اللفظ من اراده الجملة لولا الاستثناء الى البعض وفى التعليق عن انعقاده فى الحال لولا الشرط الى انعقاده فى المال وليس المراد بالانعقاد انعقاد التعليق بل انعقاد قوله انت حر علة للعتق وليس المراد بانعقاده علة فى المال الا ان قوله انت حر مؤثر فى المال فى سوب الحرية لا فى الحال لما خرج الشرط عن الحكم واما على قول الامام شمس الائمة فانه اراد بالتبديل تبديل الوصف وهو المراد بالتغيير وان لم يكن ثمة تبديل حقيقة لانه يقتضى ثبوت شئ ثم تبدل الى شئ آخر ولم يثبت فى التعليق شئ بل كان يحمل الثبوت فى الحال لولا التعليق فالتعليق امنع ذلك الاحتمال وبعين توقفه الى المآل فالتبديل فى الاحتمال لا فى الحكم وهو معنى التغيير المصطلح حال قوله وهو فصل الخ اول

عرف المص النسخ بقوله وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى آخر مقتضيا خلاف حكمه وقال العلامة وقد يطلق النسخ بمعنى التاخير والبه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع والبه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متاخر ولا يخفى ان التاخير ليس الا الشارع ومن اراد تعريف النسخ انما اراد تعريف ما به النسخ سواء عرف بالخطاب او تورده او فعل ان وقع واما كون الخطاب ناسخا فلا وجه له بل هو دليل النسخ كما ان الخطاب الاول ليس موجبا للحكم بل دليل له والموجب

هو الرابع قال هو هم ونحن نقول الخ اقول قال العلامة في بحث ان النزاع
ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك في المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص
ينضي حكما مخالفا لما تقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جاء على الاطلاق الذي يفهم منه
التابيد الى آخر ثم قال بل الجواب ان الامام ان ينازع موسى وعيسى عليهما السلام في نسخ الشيء
واجابها الرجوع اليه يقتضيان توقف احكام التوقيف والادخال للاضمار لم يكون الرجوع اليه باعتبار
كونه مقررا او مغيرا او مبدلا للبعض دون البعض ثم ان يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها
التابيد فتدبرها يكون لنحا قلت هذا الجواب غير موجه لان كلام المنكرين للنسخ على شرايع
موسى وعيسى عليهما السلام انما هو اورد بطريق المنع لا بطريق الاستدلال فانه لا يلزم من عدم النسخ
في صورة عدم جواز النسخ اصلا في استدلال لعدم وقوع النسخ في المنحوس عنه على عدم جواز
النسخ بل كلامهم انما ينحصر على من يدعي وقوع النسخ في شريعة موسى وعيسى بطريق المنع بانهم لانه
يجوز ان يكون شرايعهم موقتة بمجيء النبي عليه السلام حيث ثبت ورود عليه السلام فعولنا لانهم
ان نازعهم بعضي التوقيت منع على المنع فغير موجه وكذا الجواب الذي اورده المستدل المعلم
بالايه على جواز وقوع النسخ لان معناه لان الايات التي تدعي انها في نحر منها ومن اقتضى جواز النسخ لا على
اطلاق لفظ النسخ حتى انه في جواز ورود نص يقتضي كما مخالفا لما تقتضيه نص سابق غير دال
على توقيت في ورود ايضا لانهم ان الاطلاق يفهم منه التابيد بل هو الاصل حتى يدل دليل
على خلافه لان التابيد لا يفهم الا من لفظ يدل عليه وعند ذلك نصر محكما فمن اين تتصور نسخ
قال اما النقل الخ اقول قال العلامة فالمعتمد اولا على ثبوت النسخ
بما يفهم حجة على اليهود وغيرهم ومن نسخ بعض احكام التابيد في زمن نبينا عليه السلام لكل لاحق ان
لا يدفع العقول شرايعه موسى عليه السلام بدليل انفلي قلت دليل اليهود لعنهم الله تعالى
ولو سلم التواتر فيه لا يفهم حجة على مدعاهم وهو عدم جواز النسخ اصلا لانه على النسخ في صورة
لا يلزم منه عدم جواز النسخ اصلا وكان هذا في عامة اليهود فلا جل ذلك لم يلتفت الى جوابه المعلم بانه
اشار الى عدم التواتر بقوله ادعوا وكان هذا الجواب الذي ذكر المعلم مبطلا المدعى عليهم وهو عدم
الجواز فانصرف عليه وحيث لم يكن بصدد اثبات ان شرايعهم منسوخة فان ثبت بالدليل الذي

ومدفوع عنه لم يلتفت اليه منها قال قوله وقد خطر سابقا الخ اقول قال العلامة لقائل
ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه
حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل
بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام
لا توجيها قلت مدعى الخصم ان الاستصحاب حجة وهذا الكلام موجه كلية ونحن سكوته
يعني انه ليس كل الاستصحاب حجة وهي سالبة جزئية لانها نقض الشخصية ولا الموجبة الجزئية ثم
وعلى تقدير التسليم بالحجية منها في الجملة علمنا بعدم نزول المعراج لو نزل لنسخ النبي
عليه السلام ولم يكتفي لمجرد الاستصحاب وايضا الاستصحاب وان لم يصلح لان يكون
حجة مستقلة جاز ان يكون جزءا من الحجة المستقلة فتم الجواب الاول وظهر به الجواب الثاني
ايضا لان قول الامام فخر الاسلام ان البقاء بالاستصحاب معناه ما ذكرنا من انه
جزؤ دليل البقاء ومعنى كلام المعلم موجها لكلام الامام فخر الاسلام ان لا نقول ان
البقاء بالاستصحاب انه وصف ليس بحجة فهو توجيه لا دفع قال قوله واما
الخمسة الخ اقول قال العلامة هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا
واما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يريد
في الدلالة على جزيات الزمان على دلالة قولنا ثم غدا على صوم غد وموقتا للنسخ
وفيه نظر اما اولا فلانهم ان قوله صوموا ابدا محصر قوله اطلب مثلا الصوم ابدا فانه بدا ان يعلق
بالطلب فهو قيد الوجوب من غير تبه وان يعلق بالصوم فهو قيد للواجب ومن اين
يعين كونه قيدا للصوم حتى جعلهم من قبيل ما يجوز النسخ واما ثانيا فهو لو الواجب
اذا كان مؤبدا لزم ان يكون الوجوب مؤبدا والا فقد الواجب بدون الوجوب
وهو ظاهر واما ثالثا فهو ان هذا الكلام قياس المؤيد بالموقت وذلك لا يجوز واما رابعا
فهو ان الموت لا يعلق بالنسخ فهو رفع التكليف بعد ثبوته والموت انتهاء محل التكليف
لا رفع التكليف ممن ثبت التكليف عمن ثبت له التكليف واما خامسا فهو ان قوله
عليه السلام وما ضاهى الى يوم القيمة لا شك ان التابيد فيه قيد الواجب وسواء اذا المضى

الى يوم القيمه مشكل والحمل النسخ بالاتفاق لانتقال المقدر وجوب الجهات ماض الى يوم القيمه
لانا نقول الاصل عدم المقدر وان وجوبه اذا كان ماضيا الى يوم القيمه كان الجهات الى يوم القيمه
واجبا والا لم يكن الوجوب الى يوم القيمه قال قوله وذبح ابرهيم عليه السلام الخ اقول
قال العلامه ثم لا يخفى ان هذا لا ينسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما كان نسخ الصلوة
قبل المعراج للقطع بانه كان من النسخ وانما المتنع لمانع من الخارج قلت لانم انه يمكن من النسخ بوجوه
الموانع ولئن سلمناه فالمص مصرح بانه من قبيل النسخ قبل الفعل عند القائلين بالنسخ فيه
وكون المراد بالنسخ قبل الفعل موقبل الاسان تحرى من جزم بانه ظاهر لا يحتاج فيه الى
التطويلات التى اوردها والمشكل يجوز ان يمنع انه وصو مولغد يمثل بالموقف وليس مورد
النسخ لانه يوجب البداء على ما ذكره المص قبل هذا قال قوله فلا نسخ الى آخره
اقول قال العلامه والحق ان هذا مختص بالاحكام المنصوص على الاحكام المعلله
بالعلل المنصوص عليها فى حكم الاحكام المنصوص عليها التى ليس فيها نسخ ثم اورد حديث نسخ
الاجماع بالاجماع وقال بعد ذلك ان نقول لانم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما
يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى يجعل منسوخا به والجواب
ان الاجماع المنعقد بالمجموع مع يكون على الخطاء فلا ينعقد فلا يكون نسخ قال قوله
والى هذا المعنى الخ اقول قال العلامه وقد يقال ان الثابت بآيه المواريث وجوب
حق بطريق الارث مع نفى سوء حق آخر بطريق وصيه الميت بدليل قوله عليه السلام ان الله اعطى
كل ذى حق حقه الا لا وصيه لوارث ويحتمل ان آيه المواريث ظاهره فى ايجاب حق بطريق الارث
مجمل فى نفى حق آخر بطريق الوصيه فالمحى للحرمة ما اليه فاثبت نفيه واذا ثبتنا فيما الآيه ان
نسخ المتاخر المتقدم ثم قال وذكر الامام الرضى لزم النفى بآيه المواريث انما هو وجوب
الوصيه لكن لا يخفى ان جوازه ليس كما ثبت فيها بل اباحه اصليه والثابت بالكتاب انما هو
الوصيه المدفوع بآيه المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنه قلت كلام العلامه
مبنى على ان الاصل هو الاباحه وفيه كلام والجواب عن كلام الامام ان النفى ظاهر
مما قدمناه فى الجواب عن القول المتقدم قال قوله فنسخ الكتاب بالسنه

اقول قال العلامه فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة
سوى انه غير متلو فى القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبه قبل التوجه الى بيت المقدس
فانه يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنه مع انه لا يبلغ فى الغرابه للقطع بانه التوجه الى المسجد
الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينه والجواب عنه انا لا نسلم ان ثبوته بالسنه
يدل على انه غير متلو فى القرآن بل بفعله عليه السلام اذ ثبوته بالسنه لا يقتضى عدم ثبوته بالكتاب
بل يجوز ثبوته بكل منهما بالكتاب وبالسنه وبالاجماع وبالعقول لكن مجرد امكان ثبوته بالكتاب
الغير المتلو غير كاف فى جعله ثابتا بالكتاب اذ هو محض فرض وبها لا يثبت الاحكام ومعنى
قول المص انه عليه السلام لما كان يصلى الى الكعبه ولا يدرى انه كان بالكتاب او
بالسنه ليس انه لا يدرى كونه بالسنه بل انه لا يدرى كونه بالكتاب وحينئذ لا يدرى كونه
بالكتاب يصح ان يقال لا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنه واذا كان بالكتاب كان بالسنه
ايضا لقوله عليه السلام واذا كان بالسنه لا يلزم ان يكون بالكتاب قال قوله وصدر بانه
اقول قال العلامه فيه بحث لعدم النزاع فى ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد وتكليف
بمجرد اضمار الراوى من غير نقل صدر فى ذلك على ان قولنا صلى الله عليه وآله طاهره انه كان بالكتاب
صلى فعل انه قوله تعالى انا اصلنا لكم اذ واجل الذى اتيت اجورهن وانما لا نسخ الى ان
حرمه الزياده على النسخ حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزله التابيد اذ البعديه
المطلقه يتناول الآبد قلت اما قول العلامه فمبنى على عدم فهم مراد المص اذ ليس مراده
انه نسخ بحديث عايشه عنها بل عانه اضرب ان الآيه نسخت ونسخ بالسنه متيقن
اذ احوال الكتاب الغير المتلو مجهوله وانما ما قيل ان الناسخ قوله تعالى انا اصلنا لكم الآيه
فظاهر الفساد لان الآيه المذكوره يدل على حل من اتاها رسول الله عليه السلام فى الجمله لا على حل من
لم يوتها بعد اتيانه فلا يكون ناسخا واما قول الشيخ ابو البشر فمدفوع بمنع دلالته فيما بعد على التابيد
بل دلالته على عدم حل من بعد النسخ فهو مجرد وحكم بما قبل النسخ ثم اعلم ان العلامه لم يعرض
لاستدلال ان فى بعدهم جواز نسخ الكتاب بالسنه وبالعكس بانه لو انتسخ الكتاب
بالسنه لبطل الطاعن فيه بانه كبر ريم فلا يصدق فى الكل بان ربه كذب فلا يصدق وفى الجواب المنع من ان هذا وارد على النسخ

الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بان يقال من كذب نفسه فحن لا نصدقه ولا اعتبار بالطعن الباطل
ولما كان الاحتياج الى بيان بطلان الطعن ظاهرا اورده فعلى طعنهم مبنى على تصورهم الباطل
ان الثاني كذب للاول وابطال له وعدم معرفتهم بان الثاني لانتهاء حكم الاول وانه لم يكن
موبدا قال قوله وقد يعارض الخ اقول قال العلامة وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم
انما يقوم بالذوق وهو لا يعني بالموت فلهذا احال البحث على غرض اراده بقوله قالوا قلت الحكم الذي
يرتفع بموت العلماء هو العلم لا الذي يقوم بالحاكم لانه ليس له تعلق بالعلماء والا يرتفع مراده بان لا يبقى
عالم بالحكم لا انه يبقى علم العالم بالموت على ان العلم المستنبط من الخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده
لا انه كان واجبا في الحوق الذين والباقي هو الكاذون الاول والا لما فرضناه عالما يكون جهلا واحاله
البحث على العلماء ليحصل الوثوق للابرات الشبهة ولو كان كذلك لكان الانسب ان يقول فعلى لا قالوا
قال قوله ستكتب فلا تنسى الخ اقول كان المناسب ان يقول العلامة قوله قال الله تعالى
ستكتب هذه الآية ليس قول المصنف بل قوله قال الله تعالى هو قول المصنف قال قوله فقد اضطربوا اقول
قال العلامة والمصنف عليه مواخذتان احداهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل النزاع مع ان الى حسن
لانه لا يقول به فلا تتصور رفعه وان خبر به لا مواخذة في ذلك على ان ابن الحاجب عالم من عادته في الاختصار
بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى وهذا اعتذار في غاية البعد لانه لم يسكت عنه بل حكم بانه عند بعض
نسخ وابن هذا من السكوت بل الاعتذار الغريب ان يقال اراد به انه لو قال بمفهوم المخالفة كان رفعه
نسخا فهو حكم بذلك على اصل ابي حنيفة هو ومعوان الزيادة على النص نسخ ثم قال والثانية ان ابن الحاجب ورد
للزيادة التي تغير المزيد عليه حكم بصيرورة وجوه كالعدم بلزمه امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر
والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في امرين كالكفارة صوم او عتق
ثم قال صوم او عتق او طعام وقد فسر في المحصول وغيره تغير الاصل حكم بصيرورة وجوه كالعدم بان يكون
الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو تؤثر به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف والحق ان هذا
انما يستقيم في المثال الاول فقط وما ذكره ابن الحاجب يستقيم في المثال الثاني ايضا لان وجوه ثمانين بصير
كالعدم في اكمال الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث على قول ابن الحاجب وغايته توجيهه ان ترك الاولين
مع فعل الثالث صار غير مجزم وقد كان مجزما قبل الزيادة فهو كالعدم في اسقاء الحرج عنهما وافضل
اما الفرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول ضبط لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الا بان لا يكون

الاصل وان وجد معتبرا في الحكم اصلا كما انه لم يكن معتبرا ان علم ولا يكون غير معتبر الا بوجب الاعادة
والاستيناف ان لم تؤثر مع الزيادة فالاشكال في قول ابن الحاجب ايضا باق في المثالين واما
قوله ان وجوه ما بين بصير كالعدم في اقامة الحد فممنوع بدليل انه لم يزد عشرين عليه فكيف
يكون كالعدم في اقامة الحد ولو كان كذلك لزم بعد ضرب الثمانين مائة وليس كذلك كيف ولا
يمكن ان يخلو ضرب المائة عن تعذر ضرب الثمانين فلو كان كالعدم دائما لم يمكن اقامة المائة اصلا ولا فرق
في انه لا تتم الحدية بينه وبين عشرين فبأي شيء اختص يكون كالعدم في تمام الحدية واما عاد
توجيههم كلام ابن الحاجب في المثال الثالث وعامة عدم التوجيه فانه غير مختص بزيادة تغير الاصل بحيث
يصير كالعدم بل شامل لما يجعل الاصل جائز الترك ثم قال واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين
على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عندهم لكن لا من حيث
دخول في ضابط تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده
كالعدم ويلزم استيناف ما وكانت زيادة فعل مالك تغير الحسر بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين
على ما صرح بذلك الآمدي وهذا ان صح فورد كلام ابن الحاجب حيث لم يجعل هذا مذهب القاضي وقد
سعى العلامة في ذلك بالنقل عن الكتب وصرح بان هذا القول ملزوم وظهر ان قول ابن الحاجب ضلالة
بيناء وذلك يعجز عن العصمي عن الخوض عن اعراض المصنف ولم يحمله على عادته ابن الحاجب
عن السكوت عن امثال هذا ارادة الاختصار وان امكن توجيه كلامه على وجه لا يرد عليه الاعتراض
المذكور وهو ان قوله نسخ ان غيرت الاصل الخ بعضه انه وان لم تغير فليس بنسخ وما لم تغير على الوجه
المذكور فما ان تغير على وجه لا يكون له حكم العدم بل على وجه يصير جزءا من الواجب بحيث لو اتى به
الواجب تماما او بان يكون مخيرا فيه بعد ان كان متعينا بالوجوب والمثال الثالث
للثاني وليس بصواب النسخ الا المثال الاول قال فان قيل اقول انكر العلامة
تفسير ابن الحاجب التغير بما ذكر المصنف وقد علم فيما تقدم انه اورد الزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير
وجوده كالعدم بلزمه امثلة وصيرورة وجوده كالعدم هو غير التغير الذي اسند المصنف اليه على ما بين قبل
قال قوله ولم يرفع اجزاء الاصل الخ اقول قال العلامة قبل الاجزاء امثال الامر او الحروج
عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال يفعل بالاصل

لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بشرع لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى
ان يقال انه ليس بحكم لزيادة على الكون مثلا فلا يسمى امتثال الامر الشرعي والخروج عن
عهدة ما اوجبه الشارع ورفع وجوب القضاء الثابت بالشرع على تقدير عدم الاداء الشرعي
شرعيات بالضرورة ومن انكر الضروري خارج عن الاعتبار ولانا نمنع ان الامتثال عبارة عن تقدير الزيادة بحصول
ما يقال الاصل وجوب لم يحصل بل رفع الامتثال الحاصل به قبل الزيادة ولانا نمنع ان المرتفع عدم توقفه
على شيء آخر بل الخروج عن العهدة وسقوط وجوب وحكم شرعي يصلح للارتفاع بالشارع ثم قال وايضا
فصل ان التحرير بين الامرين معنا وصعب اصلا لانه بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام
غيرهما معهما ما ثبت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا والجواب منع عدم ارتفاع وصعوبة اصلا بينهما
لانه بعينه لاثبات الزايد جواز تركهما ولا وجوب مع جواز الاشتراك قال قوله وايضا المطلق
اقول ان العلامة بعد توضيح كلام المصنف قال وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز
بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون دليلا
شرعيا والجواب عنه ان النص المطلق كان يقتضي الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا ذلك الاجزاء
ولو كان بطريق مفهوم المخالفة كان نسخا وان لم يكن رافعا لم يكن نسخا ولم يكن زيادة ايضا ومثل هذا لا يكون
مناقضا لمفهوم المخالفة فتنبه قال قوله ولو كان الاولى تقديم الخ اقول قال العلامة
وفيه نظر لان ثبوت الحكم لا ينافي الوجوب على ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجيان معا
في شهر واحد فيكون فرض الصوم مثلا ثابتا بالنص ورفعه تركهما موقوفة على عدم الخوف
والجواب عنه ان ثبوت الحكم لا ينافي الوجوب كيف والوجوب ينافي جواز الترك والحكم في وجهه
والوجوب عبارة عن رفعه الترك او ملزوم لها فاذا كانت رفعة الترك مبنية على العدم ولم يكن حكما
شرعيا كان الوجوب ايضا كذلك كيف ونقول انه كلما ثبت بالنص ورفعة الترك ليست بحكم
شرعي وثابتة بالعدم ثم قال وايضا لا يمنع التوقف رفعة الزيادة والسرقة وكذلك على عدم الحكم
نمنع ان يلزم من الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الحكم حكما شرعيا والجواب عنه
انه ان اراد بقوله لا يمنع التوقف رفعة الزيادة والسرقة وكذلك على عدم الحكم ان النازع لم يجعل ايهما
حكما فذلك لا ينافي بناءه على عدم الحكم بل اذا جاز البناء على عدم الحكم فيجوز ان يكون رفعة الحرمة فيما ليس بحلف

اصلا بالطريق الاولى وان اراد انه لا يمنع ان يتوقف حرمة السرقة على عدم حلف السرقة فليس بمنع
التوقف اذ كرونا عدم الحلف في صورة السرقة عدم حلف ترك السرقة اذ السرقة هي الكرام
فالنظر في حرمة ترك الصلوة الى حلف الصلوة وفي حرمة السرقة الى حلف تركها قال
قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان الخ اقول قال العلامة فيه بحث لان الاصل الاستشهاد
ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على
تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لانه صحة الحكم بالشاهد واليمين ثم اجاب بما حاصله
ان فاستشهدوا مجمل في ضم الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار وبانه قد يقبل
الحكم من المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان
غيرهما ليس بمشروع واقول الجواب ان لعالم يفد اثبات وجوب الاستشهاد ولم ينفعا على الاعتراض
بمنع وجوب الاستشهاد بل الجواب ان يقال فاستشهدوا والمراد والاصل فيه ان يكون
للوجوب والوجوب لا يجوز ان يكون للاستشهاد نعم على مذهب الدين لانه شرع له فلو كان
عليه لعاد على موضوعه بالنقض وكونه باعتبار انه اذا اتلف المديون يجب عليه اداء الدين
ليحصل حقه فيجب عليه عند المداينة ليحصل حقه الاستشهاد وانما قلنا ليحصل حقه احترازا
عن ان تعلل بوجوب الاستشهاد على الدائن لامن في نفسه فيحقق الوجوب في الاستشهاد
لرجلين ونعني عند عدمهما الرجل والمرأتان اذ التقدير ح فالوجوب اي ليحصل الحق
عند الاتكار رجل وامرأتان وقد يعني للوجوب عند عدم الرجل الرجل والمرأتان فلوجوز
يحصل الحق بشاهد ويمين ارجع المعنى الى الرجل والمرأتين في الوجوب ليحصل الحق فصار
نسخا وهذا اندفع ما قال العلامة وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين
وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند الدائن لكنه لا ينفي عدم صحة القضاء بغير ذلك ووجه اندفاعه
بعد العلم بان الاستشهاد انما هو ليحصل الحق بالقضاء وليس له غير في نفسه فلو لم ينحصر وجه
يحصل الحق بالقضاء في الاستشهاد لم يوجب الوجوب للاستشهاد لاجله وجب صح وهو منحصر
بالاتيان في احد امرين فانبات الثالث ليس بظاهر قال قوله بل موسى الخ اقول
قال العلامة واما كونه قدريا فنقول الله بالخلاف اذهب بتميز العباد من العاد وفعل هذا ليس

ان يكون النية والترتيب واصلين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما
قلت هذا كلام من لم يذق من كلام المصنف طعما فان المفهوم من كلامه ان لا شط للوضوء من القربة
الا كونه معتادا للصلوة وشرطا لها بمعنى كونه قربة مخصوصة فهو وانما يتم بالنية فلو اشترط في كونه قربة
الترتيب وهو مخصص في كونه شرطا للصلوة حتى لا يصح بدونه كان الترتيب في الوضوء ايضا شرطا
لاجزاء الصلوة فلا يجزى بدونه وهذا المعنى استفيد من كلام المصنف حيث قال الا انه ليس عباده
مقصوده بل موشرط للصلوة اى كونه عباده لكونه شرطا للصلوة ومخصص فيه لكل شرط الصلوة
ليس هو الوضوء الذى هو عباده فلم يصح في كون وضوء الى النية ايضا وكونه عبادة وان توقف
على النية لما ذكرنا ولا توقف على الترتيب لانحصار سببه في كونه شرطا للصلوة وهو يقتضى علم
توقفه على شئ آخر فتامل لما قلنا واختر ذمسك فيه قال قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به
اقول هول العلامة لعائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى
آثما بامتناع تركه النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة ولا يلزم النسخ ذليل
آخر على ما قال انه لم يجد طعما من كلامه فانه اذا كان كما قال لزم ان يكون الوضوء عباده مقصوده
وليس كذلك بل موشرط للصلوة فلو توقف على امر آخر لتصادق ذلك الامر ايضا شرطا للصلوة
بعد ان لم يكن فيلزم النسخ واما لو كان الوضوء عباده مقصوده لما لزم هذا قال
قوله فيلزم من وجوبهما الخ اقول قول العلامة الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء
الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل
في هذا المقام ما يقابل به الذى يرفع الزيادة بجواره دليل آخر على ما ذكرنا ان قصد المصنف
ان الوضوء شرط لصحة الصلوة وهى قبل الزيادة كانت تجزيه بما ليست معه تلك الزيادة
وبالزيادة تصير غير مجزية ومعلوم لكل احد بالبديهة واما قوله الصلوة التى هى الاصل اراد به تاكيد
ان الوضوء وجب لاجل الصلوة لا لنفسه فهى للاصل في وجوبه لا في كونه كذلك فمعنى هذا المقام
مبنى على هذا لا الاصل الذى قصده العلامة فان ذلك مستغن عنه بما يعلم من سياق الكلام قال
قوله ولم يجعل تلك الخ اقول قول العلامة بمعنى انه بانتم تاركا في الوضوء والا فلا
قضاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في مسح واجب بمعنى اللازم بدليل طنى بحيث لا يكفر

حاصل دليل آخر على ما ذكرنا ان وجوب غسل المرفق ومقدار الربع في المسح انما هو لصحة الصلوة
لا لان الوضوء عباده مقصوده لانتم الا به وكيف يكون ما لا تتم تاركه واجبا اولازما في الوضوء
والحاصل ان الوضوء ليس بواجب في نفسه فلا يكون شئ فيه واجبا لوما وجب فيه انما وجب
في صحة الصلوة لانه والا كان الجزء اعظم من الكل واوصل قال قوله واصله ماتت الخ
اقول قوله ومذا الكلام زياده على ما ذكر العلامة ان شجره طيبة او كلمه طيبة او هما جميعا
قال قوله بدلالة حال المتكلم اقول ذكر المصنف لتسهيل او لان سكوت صاحب الشرع
عن امر يعلم به وما يباشر كونه في موضع الحاجة وما لنا سكوت البكر البالغة وقال العلامة كان الانسب
ان يعدم السكوت في موضع الحاجة ثم يجعل السكوت الدال على عدم ما نهما داخلا في
سلك السكوت في موضع الحاجة قلت ليس الامر كما توهم بل السكوت في موضع الحاجة هو
السكوت عما وقع الاحتياج اليه فصار ربما بالذكر كسكوت الصحابة عن وجوب رد قيمة المنافع
في جاريه استولدت ثم استحقت حتى حكم عمر رضه بعد مشاورة على رضه واستشهاده بعض الصحابة
برد الجاريه ورد قيمة الولد والعقر دون رد قيمة المنافع فان السكوت هنا سكوت عما وقع الاحتياج
اليه اذ هو بعد المرافعه وطلب المولى ان يحكم لها هو حقه فالاجل ذلك دل على ان قيمة المنافع ليست
حقا له وليس الامر في المثالين كذلك فانه في مثال سكوت الشارع عما تعاينه لا احتياج فيه الى البيان
حتى يتم به لعدم المنع بل الاحتياج انما يتحقق الى البيان لو لم يكن حقا في الحقيقة سكوت
في موضع عدم الاحتياج بمعنى انه لو احتاج لم يسكت عنه فكيف يكون سكوتا في موضع الحاجة
وفي مثال سكوت البكر وكذلك سكوت عند عدم الحاجة الى البيان للحياء المانع عن اظهار الرغبة
الى الرجال فانه لو لم يكن مرغوبا بها لاظهرت النفرة لان الحياء لا يمنع عنها فاغتنم هذه الدقيقة
فانها قد خفيت على بعض الافاضل قال وكذا سكوت البكر البالغة الخ اقول
ذكر العلامة كلام المصنف وكلام الامام في الاسلام ثم قال وقيل ان سكوته جعل بيانا للحال يوجب ذلك
الى كونه بيانا وهى الحياء فجعل سكوتها دليلا لمنع الحياء من التكلم به وهى الاجانع ثم قال والصواب
ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا
لاجل حالة البكر يوجب ذلك وهى الحياء عن اظهار رغبته في الرجال هذا كلامه والحق انه ليس لواحد من المصنف

وفحوى الاسلام ومن غير عنه بقوله وعمل في كلامه دالة على ان اللام ليست للتعليل حتى يحتاج الى ان نظهر العلة الصواب مذا على ان قوله فجعل سكوتها دليلا المنع الخ اي في المتكلم به وهي الاجانب كلام محيط اذ لا يعلم الضمير في به وفي هي الاجانب مرجع قال قوله كما لو لي سكت الخ اقول قال العلامة والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني سوت الساكن بدلالة حال المتكلم قلت سكوتهما فان في حال الشارع وهي الضحك وحال البكر وما شاكلهما ما يقتضي كون سكوتهم بنا ما وليس في حال المولى ما يدل على ذلك يجوز ان يكون سكوته لانه آمن حيث لا سعد تصرفاته كون العبد محجورا عليه مالم يوذن له فسكوته لا يكون بنا ما كما بل لان سكوته في موضع عدم الرضا به يكون تورية للناس فجعل بنا ما للرضا دفعا للغرور المنهي عنه الثابت بسكوته لو لم يكن لرضاه ولو كان بنا ما كما لاختص بسكوت المولى وليس كذلك قال قوله وعند الشافعي الخ اقول استدل العلامة على ذلك بان مبنى العطف على التغاير ومعنى النفي على الاتحاد ولا يخفى ان التغاير بين المائة والواحد ظاهر لا سيما ان يكون المائة من الدراهم والاكان قول القائل لم اعط مائة درهم ودرهم خطأ لما فيه من علم جواز العطف قال قوله فوله الخ اقول قال العلامة وقد يجاب بانه قاس في اللغة وان اريد آنناه الحكم على العباس الذي لم يكن من فصيل البيان قلت العباس في اللغة كثير نوع ومن ذلك الاستثناءات الموجودة في الكتب اللغوية من الحروف وغيرها العباس في اللغة قال وايضا لا نسلم ان العلم هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون المعطوف مشتملا للنشر كما في سوف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا النفي في قام زيد وقام عمرو درهم اذ الابهام في حق المعطوف فلا اصباح الى النفي قيل لا نسلم ان المعطوف يقتضي الاشتراك للمعطوف عليه في كل ما يثبت للمعطوف بل الامر بالعكس فان المعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه لان حكم المعطوف فعلم ان العلم ليست كذلك بل العلم في جعل المائة من جنس الاثواب في مثل قولنا له علي مائة ثوب ان الثوب مقدر بكبر الدال كالمائة ومحتاج الى ما يقدر به فاذا ذكر في المعطوف المقدر به علم انه مراد به المعطوف عليه فرورة الكلام اي ضرورة افادته اذ الاصل ان يكون معدا فيه فيحمل عليه ما امكن واذا لم تكن المعطوف مقدرا مثل ما قدر به وعدم امكن اصلاح الكلام لتعذر الابهام المتكلم لان المعطوف غير مقدر مثل المعطوف عليه فخالف به درهم قال الرابع ايضا مقدر بتقدير الفضة وامكن

جعل كلام معدا فيجعل الثاني اضاربها قال قوله فوله الركن الثالث الاجماع الخ
اقول قال العلامة والمخصصة بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية العرفية وفيما ذكر في البيان نظر لان العقلي قد يكون قليلها فالاجماع
تصير قطعيا كما في تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستدلالي قد يكون
عالم يصرح به المحرر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوص فبعد الاجماع قطعيته والجواب
عنه اما اولا فبان العقل ان حكم به فلا يكون ظنيا فلا حاجة الى الاجماع وان لم يحكم الا انه
حصل له ظن به فلم يكن بنا ما بالعقل بل بالاجماع واما الحسي الاستدلالي فلا مدخل للاجتهاد فيه
قال ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد به نص فليس للاجتهاد
فيه مساغ ولو وقع فهو محمول على السماع قال قوله ضرب امراه الخ اقول
ذكر العلامة ههنا انه روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر في ابي لبس الرجال ويحدث
بهم فنهض اليها لينهاها من ذلك فافلصت من هيبته فالف الخبز واسنطم ولعل هذا حادثة
اخرى بما ان في تلك الرواية الضرب منصوص وفي قول الصحابة للغرم عليك فانك مؤدب وما
اوردت للاخير دليل على وقوع الضرب اذ الاسحاق للمنع ليس بمادب بل اراده الادب
وقول علي اري عليك الغرة هذا واذا كان سقوط الخبز غير فعل من عمر فض والاظهر ان على ما فهم وجوب
بذلك عليه الغرة قال وقد يكون الخ اقول قول العلامة لا نسلم ان استناط مضى
من المجتهد اما يدفع اصحاب كون السكوت للتامل ولا يدفع اصحاب كونه لتصويب المجتهدين
واذا استوار الخلاف لا يجوز ذلك رد على قول المصنف حيث قال والمباشر ظنا مضى من التامل لم يرد شيء
الذي ذكرت وهي ان كاشف السكوت قد يكون للتامل وغيره والجواب عنه ان السكوت بعد ما يعلم
انه لا يجوز بل يحرم اذا لم يكن للتامل فدفع اشتراط مضي من التامل بما لا اصحاب له وهذا
في مجتهد صوب قول مجتهد آخر بمعنى انه يعتقد ان كل مجتهد مصيب بل اذا سمع ان اكثر مجتهدي ذلك
الزمان حكموا بشيء ولم يكن ثمة خلاف وسكت هو ومضى من التامل كان اجماعا واما في
الحال الذي يحقق الخلاف ومضى كل من المجتهدين على ما ذهب واشتهر بين المجتهدين الخلاف ولكن جاء
بعدهم وسكت الباقون الذاهبون الى غير ذلك المذهب فليس ذلك بمعتبر فان قول المصنف ثم هو

ظنيا

والرخصة ان سكلم البعض او يعمل بوسكت الباقي بعد بلوغ ذلك الهم ومضي من التامل مصرح بما دل اذ
صوت بلوغ كلام البعض او علمه الى البعض الباقي ذلك الكلام او العمل ليس فيما يخل فيه سواء سكت بعد
كعود الخلاف او الظهر المخالف ثم قوله وقال بعض المتاخرين الخ استحسن العلامة
كلام المصنف حكم بعضهم بان الاشهر في المناظرة ان من الاستدلال بعدم القائل بالفصل كليا وفاقا
انما يعمل حيث يصح الزاما للخصم والمصنف لم يستحسنه وقال ان الغرض من كلامه ان كان الزام الخصم
يقبل والا فلا يعتد من الحق شيا بل كل ان يقول القول الثالث مبطل لاجماعهم في جميع الصور
لان احد الشمولين لما بات وموصلا في مسالة الزوج او الزوجة مع الابوين بطل الكل في كليهما او ذلك الباقي
في كليهما فقال العلامة وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير
معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم بكون احد الشمولين بالاجماع في مسالة الزوج او الزوجة مع الابوين
كيف وقد تصدق انه لا شئ من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وهذا احد الباقين قولا
بالمفصل فان ابن شريح بين سلب الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال بالعكس
وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب
غسل الحي لخروج منيه ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمن بال ثم توضا واذا صدق انه لا شئ والاحد
من الظهارين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا غايته ما في الامر انه ركب مغلطة
بحسب التعسر على الاول بمفهوم شمولها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد ما
وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شئ من الافراد للاتفاق الفرضي على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع وعلى عدم جواز عدم الجد قلت منهم من قال اللام في الكل في المثلين فهذا شمول
ومنهم من قال اللام في الباقي بعد فرض احد الزوجين في المثلين فهذا عموم وعلى كل شمولا
واحدا على التعسر كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن المعلوم ان هذا فعدا انكار البديهيات
واما ما ذكر من السند فكيف فمدفوع بان صدق قولنا لا شئ من الشمولين بمجمع عليه لا ينافي صدق احد الشمولين
ثابت بالاجماع لان معنى لا شئ من الشمولين بمجمع عليه ان هذا الذي ليس بمجمع عليه وذلك الشمول ليس
بمجمع عليه ومعنى احد الشمولين ثابت بالاجماع انه اما ان يكون الثابت هذا الشمول او ذلك الشمول
الذي معناه جميعهم والذي ينافي ان يقال لا شئ من الشمولين بثابت او كل الشمولين ثابت حتى يلزم الاجماع او الارتفاع

وقولنا لا شئ من الشمولين بمجمع عليه معول عن ما قضته فعلم بذلك انه قد وقع في الغلط حيث نسب اذكر الى انه
مغلطة وما ذكر باطل فساد ما ذكر في سايل المسايل وما قال من قوله واما مسئلة علياء الربوا فلا تخلو ان القول
الثالث ان كان قولا لعدم اعتبار الجنس في العلة كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يدع احد الا
الاعلى اعتبار الجنس في العلة لانه على تقدير اعتبار الجنس ايضا يكون مخالفا للاجماع لان الاجماع
على ان العلة احد الثلثة باطل فالرابع يكون مخالفا للاجماع قوله فلا بد من ضابط
قال العلامة ولنا من منذا في منع عدم لزوم مخالفة الاجماع للقايل بوجوب تطهير
المخرج والوضوء للخارج من غير السبيلين ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي
كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه والحق به عنده ان كون كون القول
الثالث مبطلا للاجماع مشروطا بمخالفته له ظاهر لا يحتاج فيه الى التصريح فلاجل ذلك لم يبطل
بهذا القول الثالث الاجماع ثم قال ويجعل من هذا القبيل اي مسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا
ومسئلة وارث الاب والجد من القسم الثاني بين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان
في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه فعلى خطاء شاء غاب عن كل احد اليس قد علم من كلام
المصنف ان القسم الاول هو الذي يكون المختلف فيه حكما واحدا متعلقا بمحل واحد ويكون القولان
والقسم الثاني هو ان يكون الحكم متعلقا بامرين في محل واحد واما ما يكون القولان مشتركين في امر
واحد فهو الذي يكون القولان مشتركين في امر واحد شرعي سواء كان في القسم الاول او الثاني
ويكون القول الثالث المنافي لهما مبطلا للاجماع وما لا يكون كذلك سواء كان من الاول او من الثاني
فحكمه بخلاف ذلك واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث
فان بطلان بيع الملاقيح مما يجمع عليها والبيع بالشرط مما مختلف فيها لا تعلق لاحدهما
بالاخرى والبحث انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحدث قول ثالث هل يكون ابطالا
للاجماع او لا فلت هذا شاهد على ما ذكر فان القسم الثاني ليس الا ان يكون محل الحكم اكثر من واحد
وليس بيع الملاقيح والبيع بالشرط كذلك فان الاختلاف فيهما في الحكم وهو عدم افادة الملك
بل تسليمها او تعسر على واحد منهما وهذا حكم في اكثر من محل واحد قال واما الربوا الخ
قول العلامة نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم

شرعي فالقول بعدم الحنث في العلمية دفع لذلك ضابع عن القاعدة اذ عدم الزوالين بحكم شرعي
بل موعدم اصلي حال قوله فالتطهر واجب اه اقول ماذكره العلام منا وفيما سبق لك
الجواب عنه والاصل ذلك لم نكرره حال قوله ولو جعل الكحان اه اقول اورد العلام
منا اعتراضا بقوله فان فعل قد انتفا على احد الافراد فلم يغن الاسقاط بالخروج دون المس
او بالعكس وجوابا عن هذا الاعتراض بقوله والجواب بامرين انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس
بحكم شرعي وفي الجواب نسلم ان احد الافراد من مسمى عليه ولا يحنث عامل له ادنى فهم ان الاسي
من الافراد من يسمى عليه فان الاسقاط بالخروج دون المس مذهب ابي حنيفة رح والشافعي
مخالف له في كلا طرفيه والعكس مذهب الشافعي رح وابو حنيفة مخالف له في كلا طرفيه فمن اين الاتفاق
وكانه حمل قوله المص ولو فعل احد الافراد من مر كما فقصر عما هذا السؤال والجواب قليل لك
بل المراد جعل احد الافراد من الاعم الشمولي فيما تقدم ثم ذكر الاعتراض
المذكور في المتن بقوله فان فعل منهم ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي
هو بطلان صلوة فاسي محدث وفاجاب بان بطلانها ليس بمجمع عليه ثم قال واما قال والذي
يظهر لنا خطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالكحان
منحدان لاتفاقهما اصلا وانما النظر في العلم في حاصل كلام رح تعالى السؤال من غير جواب
واقول منع كلام المص ان البطلان انما يكون مجمعا عليه لو اتفق جهة البطلان فابو حنيفة رح يقول
ببطلان صلوته لانه اصبح والشافعي ينكر مبدأ وموصول به لانه مس وابو حنيفة ينكر مبدأ فلا تصور الاجماع
وانما كان متصورا لو اطلق كل منهما الحكم عن الدليل وحيث لم يطلق فلا اجماع وقوله
ممكن ليس ابا حنيفة رح الى لفرع يجوز ان يكون جوابا عن سؤال قدر وروده وهو اذا لم لا يجوز ان
يكون احد المجتهدين مخطئا في الدليل مع انه لا يكون ابو حنيفة رح مخطئا في الخروج او الشافعي رح
في المس فيتحد الدليل ايضا كما ذكر الحكم فيكون اجماعا وتوجيهه انه لو قدر خطاء ابي حنيفة رح
في الخروج صح حكمه بالنقض رح بجواز ان يكون مصيبا في المس صح حكمه بعدم نقضه فلا يبطل
الصلوة ولو قدر خطاء الشافعي في المس صح حكمه بالنقض به بجواز اصابته في الخروج صح
حكمه بعدم النقض به فلا يبطل وكذا العكس فلا تصور اجماعا الا بانتفاء الخطاء في احدهما

الخطاء في الاوخصي بقدر احد المجتهدين مخطئا لاثبات الاجماع على انه لو ثبت بيت امكان
الاجماع ولا يلزم منه تحققه بجواز ان يكون ما قدر بانه خطاء وهو الصواب في الواقع حال
قوله وليس هو اه اقول نقل العلام عن شمس الائمة رح انه قال صاحب البدعة
ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فعمل لا يعتد بقوله فيما يصلح فيه واما فيما سواه فيعتد به
والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر ولم يكن مشهورا بها
الا باظهارها فلا اصلا في الكلام والمص ايضا وان قال ومتى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا
بدعة على الاطلاق فخصه بقوله وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وان كان مختصا بالاظهار
بحسب العقل ايضا اذ مع الكتمان لا يمكن ان يعلم الا بالاظهار حال قوله وهو اولى بنسب
الحكم اه اقول قال العلام قال وعمل بفظ الغير مفرد لا يفيد العموم ولا يلزم عمومه
اتباع كل ما يغاير سبيل المومنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المومنين هو الكفر والتكذيب
قلت بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فمكتفى الاطلاق فليتامل
اما الجواب فمردود بان الاضافة الى الجنس ليس من المعممات وبان الاطلاق يقتضي الخصوص
لا العموم واما السؤال فالجواب عنه ان معنى ان طريق النهي لا تشاقوا الرسول ولا تسلكوا غير
سبيل المومنين فيسلم لكونه في سياق النفي بمعنى ثم قال فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي
يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي يتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد
اولى من حمله على الذي اجمعوا عليه قلت اتباع غير الدليل وان كان سوء الا انه ليس بفسق فان قيل
الرسول اي مخالفته حكم به ابن عباس ايضا مستدلا بالنفر وح يلزم التكرار قلت يلزم مما ذكر
في الجواب كون بعض المجتهدين مشاقا للرسول صلعم بكون بعض اقواله خطاء بل الجواب
ان التخصص بما ذكر تخصص في غير محله بل المراد الطريقة التي عليها المومنون وهو
شامل لما اجمعوا عليه ثم قال فان قيل لو عم يلزم اتباع المباحات وانتم اذا الحكم الى الدليل
الذي اسند المومنون اجماعهم اليه قلت خص ذلك قلت التخصص خلاف الاصل وهو غير لازم
بل الجواب عن اصل السؤال الزام الاتباع في المباحات بان ما اجمعوا على اباحته مباح وبان
ما فعلوا على الاباحة يجوز فعله على الاباحة والاجماع ان انعقد على انشاء الحكم لا الدليل

الى وجوبه فقد وجب ذلك وان لم ينعقد عليه بل على الحكم فالواجب اتباع الحكم لانه هو المجمع عليه
لا الاستدلال ثم قال وقد تقدم ان التمسك بالطاهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع وكولاه لوجب
العمل بالدليل المانع عن اتباع الظن فلت بين قوله ولولاه لوجب العمل بالدليل المانع عن اتباع الظن
فلت بين قوله ولولاه لوجب العمل بالدليل المانع عن اتباع الظن وبين قوله التمسك بالظواهر ووجوب
العمل بها انما ثبت بالاجماع سلمنا وعلى تقدير التسليم فلا يلزم من كون الاجماع واجب الاتباع ضرورة
دلالة النصوص على الاحكام كونه واجب الاتباع فيما لا يعلم نص فيه وانما الاجماع انما صار حجة بالنصوص
فلو توقف حجية النصوص على الاجماع لزم الدور على انا نجد في اجماع الائمة المجتهدين المخصوصين في الدين المحمدي
وكون الاجماع الغير المخصص بامثال دين فيما هو ليس بامر الدين المحمدي بل في اللغة حجة في افادة المعنى المقصود
لا نقضي كون الاجماع في امر مخصوص حجة في امر الدين وهو لا يعلم الا من جهة صاحب الشريعة بخلاف
اللغة فقد يكون بالاصطلاح والتعارف ثم قال اعترض المصنف بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين
ما اتى به الرسول عليه السلام وتكلم في صحة العطف مغايرة المفهوم وجوابه انا لا نمنع ذلك من
جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصص له بما يثبت انه من اقوال
عليه السلام مع ان جعل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين
لا يدفع التكرار لكن قوله اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل وكذلك فعلت المخصص
ما ذكره المصنف من انه لو شمل ما اتى به النبي عليه السلام وغيره لزم ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام
غير سبيل المؤمنين ضرورة كون الجزء غير الكل والجواب الذي ذكره المصنف عن هذا الكلام
فما قيل ظاهر الاندفاع اذ عدم الغيرية باعتبار عدم الاستقلال في الوجود من حيث انه جزؤه
وذلك لا ينفي عدم الوجود بدونه مطلقا والتمسك بغير دليل غير صحيح على ما ذكروه بل
انما يكون موافقا لمطلوبه لو سلم مالك الملئم انه مالك للغير وليس كذلك وقد ثبت ما قلنا
فكون الحمل على الفائدة الجديدة اولى لا نسلمه وليس هذا مثل قولهم اتبعوا القرآن وكتاب الله
والتنزيل بل مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث يلزم من اطاعة الرسول اطاعة الله
وان كان المعنى مختلفا قال الله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله حيث يلزم من اتباع غير سبيل
المؤمنين اتباع الرسول وان كان سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام كما ثبت الله

بين

والتنزيل والقرآن معبرات عن معبر واحد فلا جل ذلك لا يحسن العطف فيها قوله قوله
ولا يمكن ايضا الخ اقول قال العلامة هذا ما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غرضا الى به
النبي عليه السلام لافضل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين
على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بها قد بين ظاهر على لزوم اتباع ما اتى به وامثال اوامره
لا افضل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين فلت الام انما يدل على النهي عن فعله الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين فلو كان ما اتى به الرسول عليه السلام غير سبيل المؤمنين يكون متبعه متبعا
غير سبيل بالضرورة فيكون داخلا تحت الوعيد وقد تصدق عليه انه لم يتبع غير سبيل المؤمنين وهذا
مما لا سبيل فيه ودفع قوله وعلى هذا لا حاجة لنا بعلم مما ذكرت قوله
اقول المفهوم من كلام المصنف ان منع الاباحة وان دلت على حجية الاجماع لكن دلالته على كون
ان اسان مجتهدي عصر واحد حجة ليست بقوية بل هي دالة على حجية اتفاق جميع الامة اذ اكتفى
للجميع فان الجمع غير امة لا البعض دون البعض فيحتاج في تخصيصه الى اهل كل عصر لا يكلف
واما العلامة فقد صرح بانه لا دلالة على حجية الاجماع سوى اجماع الصحابة بقوله الطاهر ان الخطاب
للصحابة على شوبه بل نفرق الاذى وبانه لا دلالة لها على حجية الاجماع مطلقا لاحتمال الضلال
في الاجتهاد وبنوعه ما فيه لكونهم خير الامم بعد النبي الوسط وهذا ليس بجيد اما اولا فلان الخطاب
للآية وهي لا تختص بالصحابة وايضا لو كان للصحابة الكافرين لزم حجية اجماعهم مع مخالفة الكافرين
والذين لم يلحقوا بالصحابة لعدم اسلامهم بعد في وقت الخطاب ثم اسلموا وصاروا من اهل العلم
حتى تصح مخالفتهم في الاجماع بناء على حجية الاجماع انما هو بعد وفاة الرسول عليه السلام ولان كان
للصحابة جميعهم حاضرهم وغائبهم فليس بعضهم الخطاب في الصحابة بادلى من تعميم بجميع الامة والحال
ان قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت دون ان تقول حر صحابة طاهر في ان الخطاب لجميع الامة واما قوله
تعالى لن نضركم الا اذى لا يقتضي ان يكون الخطاب للصحابة او الكافرين نضروا الامم جميعهم
الا اذى وكذا صرح بانه لا دلالة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم الآية بقوله فان العدالة لا تنافي الخطأ
في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ما يجوز ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا يفيد
عدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الافراد وهذا ايضا ليس بجيد اما اولا فلان عدالة الامة

نا فی خطاء هم فی الاجتهاد وان لم یمنع الخطاء فی الاجتهاد عدالة الواحد او البعض لانه نقض اجماعهم
علی الضلالة وصونها فی العدالة فی الامم الماضیة یدل علی ذلک قوله علیه السلام لن یجمع امتی علی الضلالة
واما ثانیا فلان کونه وسطا بالنسبة الی سائر الامم ای معتدلا بعید الافراط والتفریط الذی محض الحق فاق
سهم وکان فی الافراط ومنهم وکان فی التفریط لم یکن الا بان یکون ما اجتمعوا علیه صوابا بالافراط
والتفریط ومعلوم واما ما لیس فلانا لا نسلم عدالة کل واحد لما تکلم فی المجتهدین وقد شرط فی الاجتهاد
العدالة علی انه اذا ثبت لزم الجمع فی حین من الجمع معدل بتعدیل الشارع بالنصوص المذکورة
فیه اجمعوا علیه کان کل واحد منهم ایضا عدلا غیر متهم بالکذب فیما اجتمعوا علیه قال
قوله وما ذکره من الاضطرار الخ اقول قول العلامة والمخبر ان مثل هذا یروی علی کل ما ادعی تواتره
معناه ملتزم القول فان انکر المدعی التواتر سقط دعواه والا فلا قال قوله فانا ذکرنا الخ
اقول ان العلامة بعد ما ذکر اول دلائل المصنف علی حجیة الاجماع قطعا دلت اعتراضات
اولها لزوم وجوب الاتباع لا یستلزم القطع وجوابه ان ضرورة اضطرار علیه السلام الی احکام الدین حکمت بالقطع
بحجیته کما حکمت بوجوب الاتباع والثانی ان ما ذکر لا یدل علی حجیة اجماع مجتهدی کل عصر لجواز ان یکون
الحکم المندرج فی الوحی مما یطلع علیه واحد او جماعة من المجتهدین فی عصر لا قبله او بعده والجواب عنه
ان الاجماع الذی فیه خلاف الصحابة فیه ضلاف فلا یفید القطع لاختصاص للصحابة بما لیس لغیره وامکان
اندراج اجتهادهم فی الوحی وما خلاف غیرهم فان کان واصلا الی ان یتوهم انه اجماع فهو المعتبر فی القطعیة
وما لا فلا وما ذکره المصنف والاقناع جمیع المجتهدین هو المتعین للاندراج فی الوحی لامکان وقوع الخلاف
فی العصر الذی اجتهد فیه واحد من المجتهدین مع حکم او بعض منه دون البعض فی عدم امکانه نظر
الاجماع والثالث ان الکمال الدین هو التنصیص علی قواعد القیاس والوقوف علی اصول الشرع
وقوانین الاجتهاد لا ادراج حکم کل حادثة فی القرآن والجواب عنه ان ما ذکرت لا ینفی کون اجماع المجتهدین
فی کل عصر علی اجتهاد واحد علی طریقة مما کمل به الدین من قوانین الاجتهاد حجة قطعیة اذ قوانین الاجتهاد
لیس مطلوبة بدواما بل للعمل بها عند الاضطرار فی وقوع فان عمل بها البعض دون البعض فان فیه
احتمال الخطاء فلم یکن قطعیا مدرجا فی الوحی ولئن عمل بها الکل حال ما فی مرتبة الوحی فکان قطعیا
ثم قال ما حاصله منع عدم انحصار القضایا المتفق علیها فی النوعین المذکورین ولا یخفی علی من له ادنی فطنة

ان المبحث ما اجمع علیه المسلمون فیما لا نص فیه وسواء ان یکون ما اجمع علیه مجتهد لحق امته محمد علیه السلم
فقط والحق بعض الناس دون بعض بامة محمد علیه السلام فی حکم لما لم یکن معتبرا کان کالعدم اذ لیس لهم
فی الاجتهاد نصب ولیس فی حکم المتواترات والبدیهیات بحیث یکفر البعض وایضا الانواع المنصوص لم تنحصر
فی ان یکون جمیع الناس او البعض والقسم الثانی منحصر فی ان یکون ذلک البعض مجتهدی امة محمد علیه السلم
دون غیرهم او غیرهم او منهم وغیرهم ولما ذکر ان الاتفاق علی امر فی عصر انما یوجب خلوص امة محمد علیه السلم
علی خروج اتفاق غیرهم سواء اعتبر مع مجتهدی امة محمد علیه السلم او لا منهم فخرج القسم الرابع والثالث
فبقی القسم الثانی والاول علی ما یعرف بالتامل ثم قال انه ذکر فی النوع الاول تطویلا وتفصیلا لا داخل له فی المقصود
وقد ظهر لک مما قلنا ان من المقصود الغرض فیه بیان ما اجمع علیه المجتهدون من امة محمد علیه السلم
فی کل عصر المتفق منهم فهم جمیع الناس انه من قبیل المتواترات والضروریات والبدیهیات قال
قوله وایضا قوله تعالی فلولا نفر یوله اقول قال العلامة لقائل ان یقول لعل المراد عدم
ما اتفق علیه طوائف العجم فجعل علی غیر العلماء والکلام فی کونه حجة علی المجتهدین لا یفهم مخالفته
قلت ذلک باطل بما ذکرنا من المهم وسواء اشار الیه بقوله ولا یجوز الخ لغو بعد ذلک لما ذکرنا وذلک
قوله تعالی ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البینات وقوله تعالی وما تفرق الذین
اوتوا الکتاب الا من بعد ما جاءتهم البینة ثم قال وایضا وجوب العمل لا یستلزم القطع قلت الوجوب
عدم خلافهم وسواء مال للعمل والاعتقاد فیکون وجوبه قطعا ثم قال وکذا الکلام فی قوله تعالی
واطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم قلت وکذا الجواب ثم قوله علی انه لو صح ما ذکره لزم ان لا یکون
قول مجتهد واحد فی عصر لا مجتهد فیه غیره حجة قطعیة لکونه بناء علی الحکم فی ذلک العصر غیر موجب لذا لا یلزم
من کون الاجماع الواقع فی اتفاق جمیع المجتهدین حجة قطعیة کون الرای الواحد حجة قطعیة لما فی الاجماع
من خصائص مبنیة علی اضلاقات الاذهان وتباین مراتب عقولهم ما لا یخفی قال قوله وایضا
قوله تعالی وما کان الله لیضل قوما الآیة الخ اقول قال العلامة لقائل ان یقول المراد عدم
الاضلال بالآخرة الی الکفر بعد الهدایة الی الایمان لرد کثیر مما یقع الخطاء فی اجماعات العلماء وایضا بعد الاسلم
وقوع الضلال والذهاب الی غیر الحق من النفس او من الشیطان وایما منع وقوع الاضلال من الله تعالی
وایضا لو اجری علی ظاهره لزم ان لا خطاء فی اجماع فی العلماء ولا دلالة علی تعیین جمیع المجتهدین فی عصر والکلیة

عنه اما اولا فان الهدايه عامه والمخصص لها ما ذكروه وقوع الخطاب لجماعات العلما كصول
بعض الهدايه لهم واما جميع المجتهدين في عصر فخصص لهم كل الهدايه المانعه من ضلال الخطا فيما
اجمعوا عليه لما قدمناه من الادله قوله واما ما سا فان الباقي عن وقوع الاضلال من الله تعالى مانع
عن وقوع الاضلال عن غيره لعموم قوله تعالى من يهد الله فلا مضل له واما ما لا جميع لزوم عدم وقوع
الخطا لجماعات العلما، وسنذكر قدم قال قوله وايضا قوله تعالى ونفعل ما سوا ؛
اقول قال العلامه الواو للقسم ومن سكر نفس الكعبه وقيل المراد نفس آدم عليه السلام
ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريف طريقها والتمكين من الاتيان بها ومعنى تركيها انماؤها
بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهل والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى
ان يعلم كل خير وشر ولا لا اختصاص لذلك بالنفس المزكاه فكيف بجميع المجتهدين من امه محمد عليه السلام
في عصره وقيل الخير والشر هو الفجور والتقوى ولا سكن في اختصاص الهام ذلك بالنفس المزكاه فان
المدسا اي المخفاه بالجهل والفسوق يخرج عن محليه الهام الكي لها بفجورها وتقواها فاذا اختص بها
ونفوس المجتهدين كذلك اي مزكاه بالعلم والعمل على ما شرطنا في الاجتهاد فيكونون مختصين فلهم
بما ذكرنا لك من اجوبه اعتراضات ان الشيخ الذي ذكره بقوله ومن العجب الخ اما هو على وجه لا اعلم
فيه قال قوله وايضا العلما الخ اقول قال العلامه هذا استدلال جيد الا ان
حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجيه الاجماع متواتره المعنى والمصدق ذلك
وهذا ليس بشديد المعنى الا بتاويله الى ان الاحاديث الدالة على ما اجمعوا عليه متواتره المعنى
ومنع المصدق اما، عارع عن قول العلامه حينئذ فلك واجاب بان بلوغها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى
ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواترها، فجعل ما لنعم على قوله بزعمه منع المصدق جواز التواتر
بحسب المعنى وقد عرفت هناك ما فيه ثم قال وفيه نظر اي في كلام المصدق حيث اجاب عن السؤال المتقدم
الوارد على ان مدعي كونه حجه اخص الاجماعات يدخل فيه اعتبار المجتهدين من اهل المدينه والعتره
لا عصارا جميع مجتهدي العصر والبلدان من امه محمد عليه السلام نظر وهو انه قد لا يوجد في العصر مجتهدون من
العتره او لا يطلع عليهم كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص قلت معنى كلامه ان الاجماع
المحرف في العالم وجميع المجتهدين اخص من الاجماع المتحقق في طائفه منهم دون من سوى تلك الطائفه بحسب

سوا، وحدث تلك الطائفه اولم توجد قال ولا بد لي ادلتهم اي على تقدير عدم المجتهد في الغير
على مطلوبنا لان دليلهم شامل لاجماع العتره على قول الامام المعصوم قلت اذا قلنا اي وجميع
المجتهدين بدخل مجتهدوا العتره في الاجماع وهذا التقدير كاف في كون ما هو دليل لهم دليلا لنا
واما اذا لم يكن مجتهد من العتره قد لهم ساكت عن ذلك ولاجل ذلك لم يصر دليلا لنا لانا نمنع
لا نسلم ان يكون دليلا لنا واما كون المراد ما في علما، اهل السنه والجماعه وكل كلام المصنف من
السؤال والجواب مبني عليه فلا يكون جوابا قال قوله وفي مثل هذا الاجماع الخ اقول
قول العلامه والمخلف فيه يجوز بدليل كما اذا اجمع القرآن الثاني على حكم الخ يشعر بان الاجماع
المخلف لا يكون الا في القرآن الخ وليس كذلك بل يجوز ان يجمع الصحابه على حكم ثم يرجع
واحد منهم بعد الاجماع فهذا ايضا مخلف فيه وقوله والمصدق هناك اي في اطلاق لفظ النسخ ان لفظ
التبديل محافظ على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا يسخ به وان كان مرفوعا
موهما لكن الظاهر انه انما حكي عن اطلاق لفظ النسخ كما انه وجد مخصصا بالنبوي قال
قوله واما الناقل الخ اقول نقل العلامه عن الامام الغزالي ثم ان وجوب العمل بخبر الواحد
ليس اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامه من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل
ولا اجماع ولم يثبت صحه القياس في اثبات اصول الشرع هذا هو الاظهر ويثبت بقطع بطلان من تمسك
به في حق العمل وقلت لما ثبت حجيه الاجماع واصبح فيه الى النقل فان قيل الشرط في حق العمل
التواتر او الشهره فلا بد لكم من دليل على الاقتناء بخبر الواحد في حق العمل وهذا ليس بقياس
في اصول الشرائع بل في فروعها ومن حال الناقل وايضا اذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد في السله
وهو بعض السماع من واحد وهو رسول الله صلعم فلان يثبت في الاجماع الذي لا يمكن النقل فيه الا عن
كثيرين وهذا اولا لا يخفى فالكلام فيه بعد بالطريق الاول قال بل شرعا اقول
قال العلامه فيه بحث لان معنى التعديه في اللغه جعل الشي مجاوزا عن الشي وسببا عداه ولا يخفى
ان التعديه في الاصطلاح المعرف مجازا ومنقول وانه لا حاجه الى هذا الاعتذار بعد
تغيير التعديه بما سبق مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد التحدي بانه لا يمكن تعديه الحكم
الا اذا كان محدا بالموضوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعديه حقيقه وهذا بناء لا نصور التعدي في

والاتصال على الاوصاف فلم الدليل الى التعدية آه وسواعرض المعرض عما نحله المص والعلام
ايضا غير ان المص اجاب عن الاعتراض الوارد على التعدية بجوابين احدهما مبني على كونه مجازا لغويا
والثاني على كونه حقيقة عرفية والاصح الاول لان الاعتداد بالترك قد المتخذ بعد معرفة معنى التعدية
غير موقوف لان المسئلة لا تقتضي الاحكام بالنوع فقد تحكم البيع مثل الهبة او الطواف مثل الصلوة
مع عدم الحكم بهما بالنوع قال قوله وبعض اصحابنا الخ اقول قال العلامة
قد ذهب المص الى ان من شرط ان العلم بالعلة ركن القياس اي بعد تحققه وحصوله وهذا محتمل
وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس
هو الوصف الصحيح المؤثر وما سواه مما سوقف عليه امكان الحكم شرائط لا اركان وبانهما وهو
الاظهر لن يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وعلى الحكم الفرع فثمرة القياس لا توقف عليه لكن الحق ان
الاحتجاج على هذا التقدير انما ذكر من لن المراد بالعلم العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة
مما سوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر في الميزان لا يدل على اشتراط
ان العلم بنفي ما به القياس وكون ركن القياس هو الوصف الصحيح المؤثر وما سواه شرائط
انما يدل على ان لم يركبا ولصدر به القيام وهو العلم بالعلة في الاصل للحكم فاذا حصل هذا ونظر
في الفرع فوجد فيه العلم بحكم ثبوت حكم الاصل الى محله فيه فهم القياس وهذا معنى كون القياس
متحصلا بالعلم بالعلة واما ثانيا فلان كون العلم والاصل والفرع وحكم الاصل اركانا للقياس
لا معنى له الا ان العلم بكل منها ركن لما ذكره من ان القياس هو قيام بالقياس ووجود العلم في نفسها و
والاصل في نفسه وحكمه في نفسه والفرع في نفسه كيف عنت امثلة ما بالقياس وهو القياس
ثم قال فان قيل قد ذكر في الاسلام ان من جملة شروط القياس بقاء الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع منوط والنص في وسط الشئ منعدم عليه فكيف يكون اثر الا يجب بان
المراد ان كون التعدية حكم القياس وانتفاء شرط ان التعدية شرط العلم بصحة القياس
لا القياس نفسه قلت لا يحتاج الى هذا التكلف بل الى نقل المص عنه معناه لن تعدية القياس
الحكم لما الفرع اثر الركن الذي هو العلم بالعلة ومعنى بقاء العلة ان كون العلة متعدية حتى تتعدى

الحكم الشرعي شرط القياس اذ لولاه لم يكن قياس حتى لو علل بالعلة القاصرة لم يكن قياسا
قال قوله لان سبب الحكم هو الله سبحانه الخ اقول لا فرق عند المحقق بين هذا
الكلام وبين ما نعلم انه اوضح بعد تحقق هذا الكلام اذ معناه ان المسبب للحكم هو الله سبحانه ونحن انما
نعلمه بالوحي المنزل اذ هو الطريق الى علمه لا غير لكن يحصل غلبة الظن بمناسبة الحكم الثابت بالوحي
في الفرع ايضا وجه لا يكون في كلام هذا وما سبق فرق ثم قال والاظهر ان كلمة السعدية بالاضافة
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس انما شرع لحكم احد المذكورين بسبب علة الاخرين
فلم يعد بعد المراد بالاباس بالاصالة العبارات كما قبل عبارة اساس وحساس واحد قال
قوله المراد بالكتاب الخ اقول قول العلام ولو كان المراد بالكتاب المسبر القرآن فلا استدلال
ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف
على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي وما تسقط من رطب ولا يابس وفسر ابن عباس
تسقط ولا حبة بالمعلوم المراد في قولهم ما مر لي فلان من رطب ولا يابس الا جمعه رد على المص
حيث قال كوار التمسك لهم على هذا التقدير ولا يخفى ان ما تسقط من حبة في ظلمات الارض ومن رطب
ومن يابس اذا كان في القرآن جميع الاحكام فيه بالطريق الاول نفي صريحا بيان الاحكام اصلا وان كان
فيه بيان غيره قال قوله وكما قوله تعالى الخ اقول قال العلام فيه نظر لان الفاء بل
صريح الشرطية الخ لا تقتضي العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتقاط منع القضية
السابقة غاية ما في الباب ان يكون اياها داخلا في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب
يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكر من التحقيق ما سلم فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل
من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون ما يعرفه كل من يعرف اللغة والجواب عنه اما اولا فلان
الفاء يدل على العلية في الجملة فظاهر انه لا علة هنا لوجوب الاتقاط سوى القضية السابقة فيكون كل
كل العلم وعلى تقدير التسليم ندخله في العلة ان كان ثبوت قضية كلية ومعنى انه كلما حصل العلم
بالسبب حكم بوجود المسبب فقد بين المدعى وان لم يكن له فلا دخل له في العلية انصافا وقد سبق
بيان ان الفاء انما تدل على العلية في الجملة واما ثانيا فلان التحقيق الذي ذكره المص ما سبق ان لا
شبهة عارف باللغة فلو سلم فيه واحد من افراد العلماء فقد يكون لعدم علمه باللغة او من شبهة الشك عناد او

شك

فلا اعتبار له قال قوله ولما كان الامر للايجاب الى اقول زعم العلامة ان الظاهر
ان الامر هنا للاباحة الاولى للايجاب لكن التعبد بالصفة المذكورة عند المصنف على نفي الاباحة عما عداها يلزم
المصنف لكن ان يجعل الامر للايجاب ويصرفه الى التعدي بكون شرطه وهذا زعم فاسد بل الامر اصله الايجاب
والانصراف الى غيره الا عند تعذره وصحة جعله للايجاب فصرفه الى التعدي تصرف لغيره
لما ذكر قال لان وجود الشيء وعدمه الى اقول قال العلامة فيه نظر لانا نقطع بكثير من
الاحكام كوجوب مكيل ونقدا وعدم حل ميتة ما قوت وكثير من الربوي مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل
في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود
قلت وفي كل اسكران الاصل بقاء ما كان على ما كان ولكنه لا يدل على وجوب البقاء كان وجوده
لا يدل على وجوب بقائها وعدم ظهورها من عدم الوجود او العدم لا يقتضي عدم جواز ان يوجد
العلم والم يظهر فوجد ما كان معدوما او يعدم ما كان موجودا لم قال وبجهل الحكم بالبراءة الاصلية
ثم نوقع فيما مثل العلامة بحسب لا يصح الكلام على ما سبق ومفهوم الشرط والصفة هنا ان الكلام في الاباحة
الاصلية لا في البراءة على انا نقول ان ما كان معدوما يجب ان يكون معدوما موجودا بل ما كان
معدوما لا يجب ان يبقى معدوما وهو الذي هو في مفهوم الشرط والصفة من ان ما وراء الشرط والصفة
العلم فيه هو العلم الاصلي لا العدم الثابت بعدم الشرط او الصفة قال قوله وفصل
الى اقول تعليل العلامة عباس الامام في الاستدراك بان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه يصير آخر
وضوح تعليل اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب يصير آخر دال على الاختصاص ثم قال
مثال خص زيدا بالدكرية اذ كر موجود غيره وفي عباس الفقيه خص النبي عليه السلام بكذا وكذا
وفي الكشاف يأكل بعد يمينه تخصيص بالعادة ولا بعد كثير مما اسعمل الباء في المقصور عليه
فقليل كثير في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما شاع اليه الوهم كثيرا حتى كاد يجعل
الاستعمال الذي يدل على العلية فلهذا عبر المصنف عباس في الاستدراك الى قوله ان لا يكون حكم الاصل
مخصوصا بحكمه هذا كلامه ولم يعرف سبب ذلك فنقول الشرط ان الخصوص لازم وتعلق خاص وليس
المراد انه خص بل خص بشيء ولم يستعمل فعله الماضي فلا تقال خص زيد بمعنى خص بشيء ولا يستعمل
فعله المضارع فيقال الله يخص ولا المصدر اي خص وخص فيستعمل بعدها انفعالا ولم يستعمل مصدره متعديا

فتعال خص زيدا او خص عمرا بمعنى جعله او بجعله خاصا من الخصوص الذي هو لازم او مخصوصا
باعتبار خص او بخص المتعدي بنفسه والخصوص عبارة عن عدم الشمول فهو بالمقصور انسب
والمقصور منا الحكم والمقصور عليه الاصل فالمناسب ان يسند الخصوص الى الحكم ولا جل
ذلك قال المصنف ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ولكن اذا كان او مقصورا على امر آخر
يعني انه لا بعد ان كان للام المقصور عليه ايضا مقصورا بان الام الاول مقصور عليه مثلا
اذا قصر زيد على القيام كان القيام مقصورا على ان زيدا مقصور عليه صح ان يكون التعدد
ايضا كذلك لم يكن مقصورا على القيام ولكن هذا المعنى وهو كون مقصورا الماسبق بالمعنى
الاول وهو كونه مقصورا عليه وجه كون قال زيدا الا قائم معناه كون زيد مخصوصا بالقيام
اي محمولا اخاصا به وجوز ان يقال معناه كون القيام مخصوصا بزيد اي محمولا خاصا به باعتبار
قصر زيد عليه لكن الاول انسب لما قدمنا فلاجل ذلك عدل المصنف عن عباس في الاستدلال
وان كان ذلك ايضا تابعا لسابق للسير الذي كشفا لك غطاءه قال قوله
وكقوله الشافعي الى اقول ذكر العلامة ان المحقق ان هذا القسم وهو ان يكون الاصل
معدولا عن القياس منع عن الاول لان الاول من اقسامه على ما ذكره الآمدي من ان المعدول به
عن القياس نوعان احدهما لا تعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول
شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كعدد الركعات ونصب الركوات
ومقادير الحدود والكفارات وما شبهها مما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لتعذر النظر
سواء علل معناه كرخص السفر او لا كضرب الله على العاقلة حلت ما كتب الشافعي وابو
من التحقيق فان شهادة خزيمة ليست مما لا تعقل معناه لان كون قوله يصدق في امور الدين فلا
يصدق في امور الدنيا جعل شهادته بمنزلة الشهادة متعقل المعنى وكذا الاستدلال لما علم من خصائصه
وكذا ما ذكره الامام فخر الاسلام حيث جعل من امثلته كون الاصل مخصوصا بحكمه اول مما قال الآمدي لان
الاحكام التي لا يعلل من الاصل مخصوصة به سواء كان اختصاصها لدليل خصها او لانها معدولة
عن القياس امور مسلم بين المحققين وما جعله العلامة محققا قال قوله الى فرع الى اقول
زعم العلامة ان قوله الى فرع معلق بمحذوف اي لم يكن المعدول حكما موصوفا بما ذكر معدولا الى فرع منوط وانه

لو جعل معللا بالمعدى لا يستقيم معناه اما لفظا فللفصل بالاضافى واما معنى فلانه لا يفيد
اشتراط كون الفرع نظير الاصل والا لاستراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور
لان معناه انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع منوط حكما شرعيا بابا باحد الاصول
اللهم قلت لعل المراد بالعلق النزل ذكر الصمان يكون قيد المعدى ويكون خبر كان حكما شرعيا
بابا باحد الاصول اللهم بل مراده ان يكون خبر بعد خبر لقوله مولد وصوابه احد مقيد بقيود
كثيرة لانه لو لم يكن خبر بعد خبر وكان قيد المعدى لم يكن له فى شرطيه القياس مدخل بل كان
دخله فى كون المعدى حكما موصوفا بما ذكروا اذا كان خبر بعد خبر كان معلقا بمحذوف اللهم
وان صدق انه معلق بالمعدى لانه بعد جعله علة آنه يجوز ان يكون معللا بالمعدى المذكور ولا يلزم
عدم الاستقامة لفظا لان الحكم الشرعى الثابت باحد الاصول هو المعدى الى النوع فلا يكون
اجنبيا ولا معنى لان قوله لشرط ان يكون الحكم المعدى الى فرع منوطة حكما شرعيا بابتا
باحد الاصول اللهم بعد اشتراط كونه حكما موصوفا بما ذكر عقلا وكونه معدى الى فرع منو
بطة واشارة الى سوق الكلام للاول قول الشارح فلا يلزم عدم اشتراط كون النوع نظيرا
للاصل ولا عدم اشتراط كون الحكم موصوفا بما ذكر فى جميع الصور صح صور القياس لا يكون الا
بان الحكم المعدى فيه معدى الى فرع منوطة قال مولد لكن لا يحمل الخ اقول
قول العلامة اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيسلب العقل وعبارة بطريق
عموم المجاز كلمة جوز فيه طرف الشئ فيه لاصى بابا ولس يسدد لفة المجاز انما يصار اليه
عند تعذر الحقيقة قال مولد ومن فى الاصل الخ اقول قال العلامة قال فصل
قد اسلف الجرجانى فى بيع المثلى بغيره وبيع الدرهم بالدرهم مع انها لا تنتهى بالكيل وبما يطلق
الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو الفعل والطحن لا بيان الشرع وانت خبير بانها
انتهاء متناهيه بالمساواة كيلا اعنى بفعل الفعل والطحن وهذا جواب ضعيف لان الشرع
ان اسهم متناهيه بالمساواة كيلا فليس فى وسع العبد ابطاله وعلى تقدير ان يكون فى وسعه
فلا يبان بطلان الجرجانى انما لبطلان قيده بل الجواب ان الجرجانى انما منتهيه بالمساواة
وصفا لكيل لا مساواة لانتهاء لكن يرد عليه انه لما لم يكن الباء فى لم يكن من

المساعى اعانة فى العدو فلم يكن من الاموال التى يجرى فيها الربوا فلا عمل بعموم علة الربوا اذا
اختلف المتعاقبان فيبيعوا كيف شئتم وقد الاعانة فى المعنى حاصل وفى الصورة ايضا كانت حاصلة
فعل الفعل والطحن فيثبت فيه حكم الشرع وهو كونه من الربويات فلم يرتفع بعمل العبد فكان العلام
قصد هذا المعنى فلم يتيسر له التعبير عنه والجواب الصحيح ان يقال انه بعد الفعل والطحن ايضا كما كان
كيلى لما يكن المبيع بالكيل من المكيل وعند الفعل والخلط والدقيق لم يذهب الكيلية بل هى باقية كما انها
والتعبير بالوزن سهو فى الكلمات السابقة قال مولد والمساوى بالعدد اقول
قال العلام مثل علم ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كاف فى ابطال الحرمة والجواب انه انما يعتبر
ضمنا هو شرعا من الموزونات لا فى كل محل واما كان من العدديات فلم يعتبر فيه الوزن كما لم يعتبر الكيل
بل المعتبر فيه هو العدد فقط قال مولد لانه ان كان موافقا الخ اقول قال العلامة
واعترض بان عدم الاصباح الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال به قصدا الى معاضدة الادلة كالاجماع
على قاطع وان هذا ذهب كثير من الشارحين وكثير فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع
والقياس والجواب عنه ان جزم القياس لما شك فى ضروع عدم خلو الاحكام عن حجة دال عليها وستقدر
بقدرها فعدم الاصباح اليه بعد صحة والاستدلال به خلاف الاجماع فان مساه على سند من الدين فلم
يحصل بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع فى الفروع على مسئلة واحدة بالنص والاجماع
والقياس انما هو لاجل انه ان ابطل الخصم الاستدلال بالنص بانه منسوخ او ليس بمتواتر او ليس
بمشهور وبان الاجماع عرفا انما هو من الاجماع المختلف فيه او غير ذلك بقى القياس دليلا سالما لانه دليل
على تقدير سبوت النص والاجماع دليلهم قال مولد وان لا نسلم الخ اقول قال العلامة
وهذا الكلام ظاهر فى ان المراد بعبارة ان حكم النص فى الحكم سواء كان هو النص فى حكم الاصل او غيره فان
مولد تعالى فاطعام ستين مسكينا وقوله تعالى فمن يبرر قبيرا يرى ان حكم الاصل بل حكم الفرع فعل
هذا لا يجرى ان هذا القيد لان اشتراط عدم النص فى النوع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم
المعدى او عدم ومنها النص دال على عدم الحكم وهذا حكم فاسد لوجهين احدهما انه لما اقر شمول
هذا الكلام صور تعبير النص فى الاصل كيف يستغنى عن ذكر هذا القيد باشتراط عدم النص فى النوع
حتى يجوز تعبير النص الوارد فى الاصل وان لم يوجد فى النوع نص وثانيهما ان مساه على عدم فروم بين

عدم الدلالة والدلالة على العدم حسب جعل قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين دالا على عدم
التمليك وقوله تعالى فتحرير رقبة دالا على عدم الايمان بل ليس كل منهما في الفرع الذي هو الكسوة
وكفارة اليمين على الحكم الذي هو اشتراط التمليك واشتراط الايمان وجودا وعدما واذا علمت هذا
فاعلم فسادها ايضا على الامام فيما لا يسلم عدم هذا الشرط مان سبق الحكم في الاصل على ما كان قبله
ثم قال وانما يشترط ذلك لان يعتبر حكم النص في نفس بط ثم مثل لهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ترفيها
يعتبر النص بالزان فهم الشارح انها امثلة لعدم بناء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا
عليه المعترض في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل فانه مثل هذه الامثلة وغيرها
قصدا الى ان فيها يعتبر حكم النص في الاصل وجوابه ان اشتراط التمليك في الكسوة قبل التعديل
انما كان لكونها كسوة وبعد التعديل يكون لاجل كفارة لا لكونها كسوة وموجب حكم النص وكذا
اشتراط الايمان في كفارة القتل انما كان لكونها كفارة القتل قبل التعديل وبعده يكون
لاجل انها كفارة مطلقا لا لاجل انها كفارة القتل وهو يعتبر حكم في الاصل يعتبر في التعدية الى
الاطلاق وهذا لا ينافي ان يكون في النص الوارد في الفرع ايضا يعتبر من الاطلاق لكي التعدية
فافهم قوله وكذا السلم الخ اقول وجه الدلالة الدليل الاول
على فساده قياس الشافعية السلم الحال على الموجل بان النص يدل على عدم شرعية السلم الحال
لكم مفهوم العام الصاق او الزاما ولا عبرة بالقياس الغير لحكم النص ثم اجاب عن طرف الشافعية
بقوله الان مخالفة المفهوم سماعي صرح الواحد غرفاده في صحة القياس عند الشافعي ودفعه بان
فساده بوجهين الاول بان يقال ان النص قد دل على الحاق القياس على صحة السلم شرعا
بالعقود المذكورة في الحديث فيقضي الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدية الى غير المورد فهو
مغير لحكم النص وان من السلم عام يشمل كل من السلم وهو على عمومه مامور برعايته الاولى المذكورة
في الحديث والقياس يقضي جواز اهمال البعض للسلم فيه يعتبر النص وان جوابه عن وجهي هذا
التوجيه بما قال على الدليل الثاني وقد قال ان معنى قوله اكلف مقام الاصل هو جعل الخلف
كالاصل فاعتبار صفة الاصل يكون كذلك لاعتبار فيكون اولى بالجواز لكونه مصيرا
الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى الاجل ورده ان السلم انما شرع على وجه

ما فيها

يكون الاصل فيه خلفا عن غير معدور التسليم فلم يشرع في معدور التسليم على انه سلم فمن جعله مشروعا فيه
ايضا فيما سالم يكن معدوما حكم الاصل كما هو فيه الى النوع وايضا يلزم على ما قال استثناء صحة السلم
الحال بان يكون قدر السلم فيه موجودا عنده صح يكون معدور التسليم وهذا يحتاج الى التعليل على
ان ما اشتهر عنهم ان ما لا يعم جاز التسليم الحال مطلقا قوله وانما كان يعسر
اقول قال العلام وقد اعترض على ثبوت جواز الاستدلال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم
يكن في جعل الواجب يصلح للاداء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المحلوفة
بها للاستمتاع على الاطلاق ووسيلة الى الارتفاق والجواب عنه ان وصولها الى جميع الاصناف غير لازم
لعدم وجوبه عندنا وعلى تقدير التسليم فوصولها الى جميع الاشخاص غير واجب بالاتفاق فلا يلزم
من كونها في جعل الواجب مغنيا جواز الاستدلال بدلالة النص قوله وذكر الاصناف
اقول زعم العلام ان سوق المصنف للمحلوف ضعيف لانه قد سبق ان بطلان الجمعة وسقوط الحمل
على الجمعة انما يكون عند تعذر الاستغراق ولا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع
بسقوط الجمعة او لما وتعذر الاستغراق بما في العباد يسامح والجواب عنه ان اللام لاشك في انها
للتعريف وان اللفظ الصالح للعموم المعرف بها اذا اطلق فقد يراد به الخاص غير اعتبار العموم
والخصوص وهو الجنس وقد يراد به الخاص على اعتبار العموم وهو الاستغراق وقد يراد به الخاص
على اعتبار الخصوص وهو العهد فلك الخاص الذي قد لا يعسر حصره شيء من العموم والخصوص وقد
يعسر وهو احدهما وهو الجنس فاذا دخل الالف واللام على الجمع زال عنه معنى الجمعية فصار واحدا من
الخاص الذي هو الجنس الذي ليس له دلالة على التعدد الدال عليه الجمع وهو المراد هاهنا بقوله
ان وقع التعريف او دخل على الجمع بطل الجمعية وصار الجنس فجاز الاستدلال ببطلان الجمعة على
عدم امكان ارادة الجمع من الصدقات والفقراء لانه استدلال بالمانع على الكلية على المسائل الجزئية
وكذا الاستدلال لعدم جواز ارادة الاستغراق منها اي حيث لم يكن مسوقا على بطلان الجمع و
ارادة الجنس كما عرفت وكان العلام حسب الجمع في قوله لا يمكن ان يراد بها الجمع جميعا فوقع فيما قال
بما قال وايضا المطلوب منها جواز الصرف لبعض الاصناف وهذا الاستغراق يكون الفقراء
للجمعية في الجملة فلا يدفع لما ذكرنا من ان الفقراء للجنس في اباب كون اللام للمعاهدة دون

بجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعة للحبس ويدعي كون الركي ملكا للحابس المذكور والجواب
عنه انه ليس لمن يعترف بعدم الجمعة والمملوك ان يدعي هذه الدعوى لان للملاك بقولها ان يكون اشياعا
لا اجناسا فان قيل قد قلت ان الجنس يفيد الخصوص ايضا جنس فلم لا يجوز ان يكون الملاك اشياعا
مجهوده من الغرآء والمملوك ايضا كذلك من الصدقات قلنا هذا ليس قولا الخصم بل وليس قولا
قال به احد فلم يعتبر قال قوله على انه الخ اقول قال العلامة فان قلت اذا كان الاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع قلت لانه انما يدعي ان معنى
الاستغراق الشمول والاحاطة لمعنى المجموع وان معانده الجمع بالجمع بعض انقسام الاحاد على الاحاد
فابطل ذلك وتمسك على ما هو طاهر البطلان وهذا جواب مبني على التزام ما في الاعتراض من ان المعنى على
تقدير الاستغراق كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر البطلان لانه ليس في الكلام ما يدل عليه بل الاستغراق
انما ابطل الجمعة فقط ولو كان المراد الجميع كان معناه جمع الصدقة لجمع الفقراء لان كل جمع الصدقة لكل
جمع الفقير وحينئذ اعتبر الاستغراق وبطلت الجميعة صار معناه جمع الصدقات لجمع الفقراء او كل
الصدقات لكل الفقراء فليس في الدلالة على ان يكون كل صدقة لكل فقير غنى عن ان كون الكل صدقة لكل
فقير يوجب الشركة بينهم في جميع الصدقات فيمكن ان يعترف الى بعض الشركاء للوكالة الضرورية الحاصلة
لبعضهم عن البعض فلا يكون الجمعة باطلا من كون احاد الصدقات توزع على احاد الفقراء وغيرهم حتى
لا يلزم كون البعض وكيلا عن البعض ضرورة لاستبداد كل منهم بملكه قال قوله واستعمال
الماء الخ اقول قال العلامة في المنتهى لو سلم انه معفو فالماء يوصف بالاباحة لا بالملك بحسبه ولا يلزم به وجوب
خلاف سائر المباحات ثم قال وفيه نظر اما اولا فلانا نمنع تعذر العلم ومنى الازالة واما ثانيا فلان
ولانه منقوض برفع الحدث فانه مدفوع بان الحكم به يكون معدى بنفسه وسواء في الاصل وهو الماء
يوجد على وجه الاباحة كخشبة والا لحقه الحرج على وجه يباح كبئره ولحقه الحرج واما عن الثاني فلان الحرج في رفع
الحدث دونه في رفع الحدث لان رفع الحدث بالماء او بالتيمم عند تعذره فلو كانت الاباحات في حكم يوجب
استعمالها عند تعذر الماء فكثير الاصابة جاز استعمالها واما الخبث فيه فيرفع بالقطع والحرق والقرض
والمرح والتراب والاستجمار ايضا فهل الاصابة فيه الى استعمال على تقدير جواز ازالة الحدث بها
حتى يلزم الحرج وعلى تقدير التسليم فالجانب عدم التطهير بعد الاستعمال لما علم الطهارة ولا

يلزم بعدم التطهير بعد الاستعمال حرج كيف والعامل بعدم طهره ابدا هو الخصم في هذا البحث
ولا يمكنه القول بلزوم الحرج حينئذ قال قوله وسواء لا يحبس كل الخ اقول زعم العلامة
ان المراد بهذا في الشمول دون شمول النفي ما طرا ان ما يحبس المحل الذي لاقاه من البدن او الثوب
فلا يصدق كلية انه لا ينجس كل ما يصل اليه بل ليس كل ما يصل اليه بحسا فان الماء الذي لاقاه عند
الغسل لا ينجس به والا لم يكن التطهر اصلا وليس كذلك بل ملاك المسالة الجزم لا عند ان كل ما وصل
اليه في الغسل ليس بنجس وهو المقصود بيان انه امر مختص بالماء غير معقول فالتقدير وسواء لا ينجس
كل ما وصل اليه من الماء عند الغسل فهو في شمول النفي لا لنفي الشمول قال قوله وتشكل
بالعلامة الخ اقول ان العلامة بعد ما بنى الكلام الى ان المعرف للحكم في الاصل هو العلم وانه
المعرف بالحكم الذي هو الفرع قال فان وصل بما مثلنا من شيء كان في المائعين ولو از بهما واراد بهذا
عدم جواز تعريف احدهما بالآخر لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف فاجاب بمنع تعليل قلنا لا
سلمنا كون احدهما اجلى من الآخر لعارض كالاعراف والكواب لساني فانه لو اراد بالاول المشتهر
في المائعين العلتين فلم يعرف احدهما بالاخرى مع انهما واني اعتبر التعدد فيهما بحسب تعدد المحل واراد
بهما الحكمين فكذلك بل العلم في الاصل معرف للحكم والحكم في الفرع معرف للعلم فلو قال معرف المعرف
تعرف يلزم كون الحكم في الفرع معرفا للحكم في الاصل منع بان الحكم في الفرع معرف للعلم الذي فيه لا للعلم
الذي في الاصل كما بينهما من التعدد بحسب المحل وكذا العلم الذي هو الاصل معرف للحكم فيه لا الى الفرع
فالعلمان والحكمان متحدان بحسب الجنس متعددان بحسب المحل ولا يلزم من كون الشيء معرفا لا خر كونه
معرفا لما هو متحد معه في الجنس كما لا يلزم من معرفة الانسان معرفة الفرس للمتحد معه في الحيوان
قال قوله بل في الوجوب الحادث الخ اقول قال العلامة للعامل ان يعلل
الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر الخطاب القديم وثابت بما كلف بكونه اثرا الشيء تحقق موقوف حادث
كالفعل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى ما ثبت الخطاب القديم فيه انه حكم بربطه على العلم وسببه
عقيبها وعلى هذا لا شعدان مراده بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى ما ثبت العلم ما ثبت في متعلق الخطاب
بافعال العباد وقال الحكم ما ثبت بخطاب وكلف يكون هو الخطاب القديم وما ثبت العلم في الحكم فكلف
يخص بامره ما تعلق الخطاب وهو ليس بحكم فان الخطاب اما تعلق بالحكم ولا يكون هو الحكم بل الخطاب

القديم يؤثر في الحكم بسبب العلة كما اوجب القصاص بالقتل فالمؤثر هو الخطاب في القصاص لكن
بالقتل فهو علة لوجوب القصاص بالخطاب القديم وهو علة لوجوب القصاص بالقتل وكذلك اليه القتل
لوجوب القصاص بالخطاب فعلة هو مؤثر بالشرع وعلة الخطاب لوجوب القصاص بالقتل سلمنا
موثرية العقل لم قال فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص
ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا تتصور منها الجاه وبابه قلت
سيجئ ما يشرها بيد وانها لان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد من غير توقف على ايجاب
من موجب وكذا في كل ما يحقق عندهم انه علة واقول ليس معنى هذا الجواب الا انها موجبة
للوجوب لان العقل ان حكم بما لم يكن فحكمه بط وان حكم بما يجب وهو وجوب القصاص بمجرد القتل العمد
فهي موجبة بيد وانها بل الجواب التزام ان الوقت موجد لوجوب الصلوة وكذا القتل لوجوب القصاص
فان بعض الاعراض يوجد بعض كالحركات للتنويه وفي الاصراق وقد علمت ان الوقت سبب ظاهر للوجوب
والسبب الاصلي هو نفس النعم الالهية الظاهرة والباطنة على العبد الموجب للشكر الحاصل المتضمن
للظاهري والباطني ومما من عاقل الا الحكم بعلته لها قوله الا ان يقال الخ اقول
قال العلام يعني ان الموجب للاحكام هو الله الا ان الايجاب لما كان عنا عنا وهي عاجزون عن
درك ما شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ومدت الوجوب اليها فيما بين العباد وكانه جعل
الاسباب متعلقا معتبرا وليس كذلك بل هو متعلق بعلوم وهي في الحقيقة ليست بموثرة والايجاب
انما يكون عما علم بخطاب وصف فلم يبق عما قلناه ان لا موثر الا الله تعالى ولكن
العلل موثرة بالسببية الشاهدة لها قوله فمن انكر التعليل الخ اقول
وجه العلام هذا الكلام بقوله ان تعليل بعثه النبي عليه السلام بهذه الحكم لازم وكذا تعليل
اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
وهذا هو وجه بعيد لتوجه المنع على لزوم التعليل للبعثة لمن ينكر التعليل بل التوجيه ان يقال البعثة
معللة بهذه اذ الخلق فمن قال بعدم تعليلها قال بعدم البعثة لعدم علتها لما تحقق من انها
كلما عدمت العلة عدم المعلول وكذا اظهار المعجزات قوله والوصف المناسب
زعم العلام ان ما ذهب اليه الجمهور من ان العمل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص

دفع م

والانكار بحرمة الخمر ونحو ذلك لا يستقيم على النفاسر الى يعلت للوصف المناسب اذ ليس
العمل مثلا مما يحلب نفعا او يدفع ضرا فلا يستقيم بغير المصلحة ولا هو ملائم لافعال العقلاء
فلا يستقيم بفسر من فسر الوصف المناسب بهذا ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلا يستقيم بفسر القاضي الامام ابي زيد وقال فلهذا قال المصنف وقد ذكر والى فاعاله
الغير لما انه لا يستقيم على غير المصلحة بل على الفسر الذي ذكر الامدي في الاحكام وهو ان
المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح
ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة
وهذا زعم لا يفي من الحق سالما لان من ان مناسبة الوصف انما تعبر بالنسبة الى الحكم في العلية
اي هي صلاحية ان يكون الوصف علة للحكم باعتبار علية فان كانت هي المناسبة في العلية جلب
النفع للعبد او دفع الضر عنه اي على تقدير ان يكون الوصف علة للحكم كان علم القتل
للقصاص يقتضي بقاء الحي للعبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو خلاف اسقام
ما ذهب اليه الجمهور على نفي المصالح وان كان الملائمة للعقل على ذلك التقدير كان
كون العلة في القصاص العمد ملائم للعقل استقام على الفسر الثاني وان كانت كون المقصود
من شرع الحكم حاصلا بعلته بهذا الوصف لهذا الحكم كما ان كون القتل علة للقصاص
محصل للمقصود من شرع القصاص وهو بقاء الحي للعبد ودفع القتل عنه استقام على الفسر
العاشر ايضا ولا فرق بين ما قصدوا وما قصده الآمدي في الاحكام سوى ان الظهر المقصود
وصرح به وهم لظهوره لمن اراد ان يطلع على ما في الفواتح للتصريح ثم قال ويمكن ان يفسر ما ذكر
الامام الوزير بهذا المعنى اي بالذي ذكر الآمدي اي المناسب هو الذي اذا عرض
على العقل يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود لعله وعدل عنه الآمدي لانه انما
يصلح للناظر لا للمناظر او ربما يقول لخصمه هذا لا اسلمه عقلا بالقبول وهذا ايضا لا يجدي
نفعا لما علم ان كلامهم واحد ولا اختلاف الا في العبارة ولان قول الآمدي ما يصلح ان يكون
مقصودا من شرع ذلك الحكم انما هو الصلاحية عقلا فللناظر ان يمنع ايضا بانه لا يصلح عقلا
على ان ارسال هذا المنع مردود في الهيئات لا العبادات ولا حاجة في دفعه الى دليل

بل يكفي بنفسه ومن قال ان كون العلل موجبا للمقتضي لحصوله عاد الكلام للعدد لا يلزم
عقلي اذ لا حصل به هذا المقصود يكون مكابرا مسفسطا واذا عرف هذا علمت ان قوله
وقد ذكر واليس احاله الى الغير وانما هو سان اذ فيه تفصيل ولا تقدح فيما ذكر المص ولا فيما
ذكره القاضي الامام نعم وفيما ذكر جعل القول بان المناسب عبارة عما تقتضيه العقول
بالقبول وهو قول القاضي الامام قولين وليس كذلك تأمل تظهر لك قال قوله الاصل
في النصوص الخ اقول قال العلامة قال قبل هنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف
قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فمسلوم التعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيء
الا وبينهما مشاركة في وصف وبراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم تقتضي الى النقض
الى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف معد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يعرض
هنا لهذا القسم قلت يحتمل انه كل وصف صالح للعلية قول فيقتضي لزوم التناقض قلت
ممنوع وانما يلزم لو اقتضى التعليل بالقاصر عدم التعدية وانما هو لا يقتضي التعدية وانما
يلزم التناقض عند التعليل بكل وصف لو اقتضى التعليل بالقاصر عدم التعدية وبالمتعدي
التعدية ويجوز ان يدفع الجواب بان المراد كل وصف صالح للعلية والتعدية ولا تناقض
فالجواب عن اصل الاعتراض ان الاثر او الحكم في ترتب الحكم اما ان يكون معللا بوصف
واحد او لا بوصف الا متعدد من الاوصاف وعلى الاول فلا يوصف الواحد المذكور هو العلة
ولا يجوز ان يكون كل وصف منها وعلى الثاني فجميع هو العلة ولا يكون العلة كل واحد منها
في وجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لانا ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل
غايته ان لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص والجواب عنه ان الحكم
لا يلزم ثبوته بالفرع الا بلزوم التعدية واللزوم للتعدية القاصرة والتعدية اي يلزم علم التعدية
بالعلة القاصرة فثبت لزوم التعدية وعدمها على هذا التقدير او تقال المراد لزوم التعدية
وعدمه وبهذا علم الجواب عن دفع قولهم جوابا عن الاعتراض السابق فيذكر وانما قولهم ويدل
على ذلك ادعيتم من ان نفس الدوران في التقدير معلل عندان فممنوع بالتسليم مع تعليل وجوب
التعبير في المطعوم فضعيف لان العلة عنده في المطعومات الطعم قال قوله قول نكتة

اقول قد مر

اقول قد مر العلامة قول المص وذلك في باب الربوا ايضا ان وجوب التعبير من باب
بيع الربوا والاحتراز عنه كوجوب التسليم لانه لما شرط في مطلق البيع تعيير احد البدلين احتراز
عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيير البدلين جميعا احترازا عن شبه الفضل
الذي هو ربوا فجعل متنا ايضا اصماع المماثلة مع التعبير في الوجوب ولو كان كما زعم كان
المناسب ان يقول وذلك ايضا من باب الربوا تقديم ايضا ولما قال من باب الربوا
ايضا علم ان في وجوب التعبير لباب الربوا مشاركة ما وهو وجوب الاحتراز المندفع بالتعبير
وهو بيع الدين بالدين ثم قال والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه
معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قولنا علية
انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والربيبة والمراد بالربيبة شبه الربوا
وفي بيع النقد بالنسيئة شبه الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا
وقد يكون تعليلا آخر وسمي بالآخر الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما توهم
ان كل تعليل موقوف على تعليل تفويضي سوهم ورفع الاشكال الذي اورده المص لزوم
التسلسل او استغنا بعض التعليلات عن كون النص معللا وفي الاشكال مورد على قولهم
لا بد من دليل على ان النص في الجملة فالتعليل يستدعي تعليلا آخر فيلزم الاشكال
وان لم يدل دليلهم على هذا على ان المراد بقولهم ان التعبير لما وجب في احد البدلين في الامان
بهيبة عليه السلام عن بيع الكال بالكال ووجب لحدوث الربوا في البدل الآخر احترازا عن
شبه الفضل وعلم انهم اجمعوا على عدم جواز بيع الخطب بعينها بشعير بغير عينه علم ان
هذا الحكم متعد في المطعومات في النسيئة متعد في الفضل اضافة فصار التعليل الثاني
بهذا لانه علم ان النص معلل في الجملة سواء علم كونه معللا بالاجماع او غيره فالتعليل ان
اوجب تعليلا آخر فبها لزم ان يكون هذا التعليل الثاني سبوقا بدليل على انه معلل في الجملة
والا استغنى بعض التعليلات عن ذلك وهو خلاف المدعى ثم قال وربما يقال ان المستخرج
العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاستلزم ذلك
دور وفيه العلم بكون النص معللا موقوف على العلم بالعلية وما نحن فيه الذي هو عبارة عن اعتبار

الشارع جنسها او نوعها في جنس الحكم او نوعه الثابت بالنص او الاجماع لا بالعلم يكون النص معللا حتى يلزم الدور فالحاصل ان العلة لا يتوقف على العلم بكون النص معللا وكون النص معللا في الواقع لا يتوقف على العلم بالعلة والعلم بكون النص معللا وان يتوقف على العلم بالعلة فهو لا يتوقف عليه بل على النص والاجماع المستعبار الشارع الاعتبار المذكور

قال قوله هذا انما قال الخ اقول فكر العلامة ان سبب الحوالة ثلاثة امور احدها توهم ورود الاشكال وثانيها ما توهم العلامة وروده على قولهم من ان اثبات كون التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص المعلل في الجملة فلا حاجة الى ما في المقدمات وهو غير موجه لما ذكرنا من قصدهم فيما قالوا حتى يعلم انه لا يتم ما اراده الا بجمع تلك المقدمات لانه يحتاج في اثباته الى ان حرم ربوا النسيئة انما هي بتعديته من الثمنية ثم بناء التعدية في حرم ربوا الفضل على هذا التعليل وهما لا يتمان الا بتلك المقدمات وثالثها كون الحكم في الفرع ايضا ثابتا بالنص وقد تشكك في ثبوت عدم النص في الفرع وقد اجاب عنه بجوابين احدهما عدم المنافشة في المثال وهو موجه في الجملة والآخر انهم اوردوا الكلام على مذهب من لا يشترط ذلك وهو غير موجه ويمكن ان يجاب عنه بان النص انما يدل على الجواز في الاستحاء السنة مماثلة متعينة ولم يدل على نفي الجواز في صورة عدم المماثلة وعدم تعين البدلين لعدم قولنا بالمفهوم بل بسبب عدم الجواز فيهما بالقياس للفضل على النسيئة

قال قوله الثاني الخ اقول قال العلامة ولا بأس به ان وصف فضلا عدا والا لكانت العلة وصفا زائدا على المجموع وهو باطل اما بطلان المجموع فهو ان يعلل المجموع وبذهل عن كونه علة بناء على الجهة الى النظر والمجهول غير المعلوم والا لزم بط لان صفة الكل ان لم تتم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مرجح لسائر الاجزاء واما المجموع من حيث هو المجموع وهي ان لم يكن له جهة وصف فظاهر وان كانت سهل الكلام اليها والى كيفية ربطها بالمجموع وبتسلسل ثم قال والجواب انه لا مانع لكون الوصف علة الا فضلا عن ان يكون مانع ثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة بل جعل ان شارع متعلقا ولو سلم فالعلة وجه الوصف من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار فلك لا نسلم انه لا مانع لكون الوصف علة الا ما ذكر بل معناه انه كلما وجد الوصف بمعنى ان توجد الحكم وجعل ان شارع

ذلك دليل على علته لا انه نفس العلة واما الجواب عن الدليل الذي ذكر بوجوه الاول اما الا نسلم ان صفة الكل ان لم تتم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له فان السرير لا تقوم بشيء من اجزاء السرير مع انه صفة لها بالمجموع غاية الامر ان يكون للاجزاء داخل في السرير ولا يلزم منه قيام السرير بشيء منها بهذا اذا اريد بالتمام بشيء من الاجزاء الاستبداد وان اريد الدخل في العلة فلا نسلم انه ان قامت بكل جزء علة ايضا ولا نسلم انه ان قامت بجزء واحد يكون هو العلة وايضا لا مانع لقولك واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن له جهة وصف لان المجموع من حيث هو المجموع امر واحد ولا جهة الوصف فالترديد غير موجه وتقل الكلام فيه بعد سان ان الصفة تقوم بالمجموع وان لا يكون كذلك الا ولا جهة وصف نوع من المكابرة فلا نسلم قال ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما ان يتقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او يتأخر فيلزم تقدم المعلوم لوجود ان فيلزم ان لا يكون الحكم حادثا بالعلة والجواب ان مانعية العلل الشرعية ليس لمعنى الاجل والحصول حتى يمنع فيها التقدم او التخلف وليس الامر كذلك بل هي ايضا للتحصيل والاجل فما هو منها علة لوصوب شيء فحصل لوجوب ما هو علة له وهو الوصوب وما هو علة للحرم فحصل لحرم وما هو للاباحة فلها

قال قوله وانما يجوز التعليل اقول قال العلامة لقائل ان يقول ان اريد بالقائلين بالتعليل الفقهاء فلا نسلم انهم اطبقوا في اصل الحكم بجواز ان يكون سبب الاذعان وزيادة الاطمينان وليس اريد بها المثبتة للفقهاء فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها بجواز ان يكون لقائل ان يقول متعلقه بالشرع فلا يلزم العبث قلت معنى كلام القوم ان التعليل اما ان يكون لبيان امتثال حكم الشارع او لقائل مفهم لا يجوز ان يكون الاول لما بين انه ليس للعبد خلل في شعور الثاني والمفهم معرف للاحكام الشرعية العربية فالقائل المفهم بجواز ان يكون معرفا لحكم شرعي موضوع فان كان معرفا الحكم في الاصل هي القائل في التعليل بالعلة القاصرة والتعليل عبث فرض وقع حصولها بالنص وان كانت زيادة الاطمينان هي القائل فالقائل ليست معرفة حكم موضوع اخر من احكام الشرع لم يتم الا بالتعليل ولا نسلم انه يوجب زيادة على الاطمينان الذي سبب بالنص اذ المؤمن الطمينانه بالنص اكثر من بالتعليل وكما ضعف لا نزيد سببا على الاقوى لان الثابت به دون الثابت بالاقوى فلا نظهر في مقابلته كما لمصباح عند الصباح ثم قال وقد يقال ان دليل الشرعي لا بد من ان يوصف علما او علا والتعليل بالقاصر لا يوجب العلم

وبموظ ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حد التعليل
المقيد للظن ثم قال وجوابه ان التعليل بالعاصر ليس المراد من الادلة ان عيم ولو سلم فمفيد الظن
بالحكمة والمصلحة ويوصف بسببه الاذعان وشفي للاطمينان وايضا منصوص بالتعليل بالعلة
القاصرة المنصوصة بعض طرق التعليل بالعاصر بعد ان لم يكن في الادلة ان عيم يكون
عشا في الشرع واما افادته الظن بالحكمة والمصلحة فلما مثبت بعد تسليم انه مفيد الظن وموضوع
والبعض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها غير وارد لحصول الظن في صورة البعض
بالعلة بالنص الوارد على انها علة دون ما توهم بعضهم ثم قال واعلم انه لا يسوغ للنزاع بالعلة القاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب
على راي المجتهد عليه الوصف العاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح
ذلك الظن وها بالرأي مجرد وهم على ما زعم المصنف قلت قوله لا يسوغ للنزاع لا يسوغ له اما اولا فلان هذا
النزاع افضى الى ان المعلل بالعلة العاصرة عنده لا تعلل بالعلة المتعدية التي هي عنده ما تعلل
بالمتعدية ولا يعتبر العلة القاصرة فكيف لا يكون للنزاع مسوغ واما ثانيا فلان الظن بالعلية انما
يثبت بالمناسبة وسوان اعتبار الشرع جنس العلم اونوعها في جنس الحكم اونوعه فما سلمت بعد هذا
لا يكون الا وهما فان اخاله العلية يعارضها اخاله عدمها مع ان الاصل العدم قال
فان قيل الخ اقول ان العلامة مر هذا الجواب على ما لم تقرر عليه المصنف فانه قال فيه
ان الموقوف على التعليل هو التعدية لمعنى اثبات حكم الاصل في الفرع والمصنف لم تعل هذا
الكلام وانما اقتصر على ان التعليل موقوف على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير
محل النص وهو مدفوع الدور لتوقف التعدية لا العلم المذكور على التعليل على ان الكلام
في ان كون العلة متعدية شرط في التعليل حتى لا يجوز بالعلة العاصرة لاثبات مثل الحكم الذي
في الاصل في الفرع فانه مما فر عن التعليل بالعلة المتعدية وليس الكلام في اثبات حكم الاصل
في الفرع وتوقف التعليل عليه اذ فان التعليل بالعلة المتعدية انما هو لاجله وبعد تسليم
فلا حاصل لقال التعليل اصلا قال وقد يجاب عنه بانه دور بعيد لا محذور بعدم اذ العلة لا تكون
الا متعدية لا ان كونها متعدية سبب اولا لم تكون علة وهذا الجواب مع ما فيه من مخالفة ما قرر

من جواب المصنف جعل التقدير هنا كما ان اثبات حكم الاصل في الفرع وههنا تقدير العلة فاسئ
بوجه المنع عليه في قوله ان العلم لا يكون الا متعديا لانها لو صحت تعديتها لما امكن الخلاف
في جواز التعليل بالعلة العاصرة وعدها على انه للمنع لتوهم لا يجوز التعليل الا بالعلة المتعدية
انه لا بد ان تعلم اولا ان العلة التي يراد التعليل بها متعدية ثم تعلل بها فالتعليل موقوف
على العلم بتعديتها فلو توقف العلم بتعديتها على التعليل بها لدار وبما يتبين ان التعليل موقوف على العلم
قال قوله بعد المسلم الخ اقول قول العلامة فيه نظر لان اقصار الوصف
على موضع النص وعدم حصول النص في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف
لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم
فان سبب ذلك نص او اجماع خارج عن قانون النوعية لان المصنف قد اثبته باعتبار
الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه وجعل الاقصار عبارة عن عدم
هذا الاعتبار فكيف تقال ان الاقصار لا ينافي اعتبار الشارع علة اذ كيف العلامة والحال
ان الاعتبار ناشر والاقصار خلافه قال قوله ويكون ما نقل عن علم وصوب نصر
اقول قال العلامة قبل علم لا يراجع في العلل فيجوز ان تثبت بالنص او غيره للحكم
علة قاصرة واخرى متعدية وتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة والجواب عنه
ان الحكم المتعدى ان ثبت بدون العلة القاصرة المنصوص عليها لزم عدم توقف المعلول
على العلة فلا يكون علة وقد سبق انه علة بالنص وبوجود العلة المستقلة على معلول واحد
غير جائز ولا يجوز ان يكون الوصفان مستقلين على تمامهما على وجوده الحاصرة في غير مورد النص
قال قوله الثالث الخ اقول قول العلامة واما ما ذكره المصنف في تعليل ان
من اصحاب كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون لو ان ما يصح مبنيا على ما فهم من كلام المصنف
انه اراد به حذف اللام من ان بالكلية وليس كذلك بل مراده حذف اللام وضع ان مقامها
قال قوله واعلم ان في منع المواضع الخ اقول قال العلامة فيه سوء ترتيب
لانه كان ينبغي ان يعدم المنع ثم يتكلم على تعديد التسليم وكذلك فعل قال قوله ان سلم
العلة مما فر عن منعها ثم قوله لكن بعض تلك العلل الى آخره منبني على التسليم ثم قال

ثم المتمسكون بمسلك الامام لا يدعون انه يدل على العلة قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر
قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلة دفعا للاستبعاد فلو دفع الاستبعاد بالكلية
بان يجعل ما ورد به الامام علة بل يجوز ان يكون دفعه بما اشتمل عليه ما ورد به الامام فلا تتعين للعلية
ظنا انضم قال والعامة والاستاذ وغيرهما في ذلك سواء وسوف يحصر المنع قال قوله
وبالجملة المناسبة اقول زعم العلامة ان كلام المصنف ههنا مخالف لكلام الامام فحمل الكلام
باعتبار ان المصنف جعل الملائمة شرط المناسبة وفسر الملائمة الذي هو الواقع فيها ان يكون
الوصف على وفق العلل الشرعية بان الظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم والامام في الاستدلال قال المفهوم منه انه يجب الملائمة بان يكون صالحا لان يبنى
الحكم به اليه حتى يعلل به ثم يجب ان يكون مؤثرا حتى يعدى حكم الاصل الى الفرع فالاخلاف بين الكلامين
واقع لان الباقر شرط في الناقدون الاول ولان الاول اعتبر فيه المناسبة اولا والملائمة ثانيا
والثاني اعتبر فيه الملائمة اولا والباقر ثانيا وقد علم انه لا شك ان بين المناسبة والملائمة مباينة
بحسب اللغة في العام وانما يقع التغاير بينهما بحسب الاصطلاح قال الامام في الاستدلال جعل الملائمة
عبارة عن المناسبة التي اعتبر في المصنف في كلامه وجعل الباقر عبارة عن الملائمة التي اخذ فيها المصنف
فيه فان المصنف فسرها بقوله وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية ثم فسر هذا بقوله والظن ان المراد
منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وهو الباقر عنده على ما سيجيء من
الاشارة وهل حسب قال وهو الباقر اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فلا اختلاف في المعنى بين الكلامين ولا اعتبار بالاختلاف الصوري واما قال ههنا ان المراد
منه اعتبار جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم من غير ذكر النوع في النوع لان الباقر يتم بهذا
القدر ولان اعتبار الجنس في الجنس عند اعتبار النوع في النوع ايضا حاصل فهو اعلم ثم انه
قال ان المراد بقولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف ان يكون الوصف
مناسبا للحكم لانا سمعنا فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة لا الباقر وهذا لا ينافي ان يكون
المراد بها كونه مؤثرا لان السلف كانوا يعللون بالاوصاف المؤثرة ايضا اي المعتبر جنسها
في جنس الحكم ولا اختلاط في كلام المصنف لكلام الشافعية ايضا في المنع لانهم اعتبروا المناسبة طلبا للنفع
او دفع الضر او كون اضافة الحكم اليه على منهاج المصالح والملائمة الاخيرة لا التاثير المعتبر عند باعتبار
الشارع جنس الوصف في جنس الحكم ونقل عن الامدي انه قال ان من العلماء من يشترط كون
علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم
ومنهم من اكتفى باثر جنس الوصف في جنس الحكم ثم قال وما ذكر المصنف من المراد بالملائم كان يناسب
هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس منهما واراد بقوله المصنف وكفى الجنس البعيد منا بعد ان يكون
راضيا من كونه مفضيا للمصلحة حيث قيد فيه الخصوص ولا يخفى ان الامدي اضاف وقيد هذا
القيد حيث يعلم من قوله فالجنس القريب للوصف الخاص كونه وصفا مناط الاحكام به ولا شك
ان كونه مفضيا للمصلحة لاناط الاحكام به اذ المصلحة مرعية بحسب الاحكام كحفظ النفس حيث
تكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه وقد تحصل مما ذكرناه سهل عليك تعديل ما في كلام
بعضها قال قوله والملائم كالصريح الخ اقول قال العلامة واعترض المصنف
بانه يرجع في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضروري بل من ضروري حفظ النفس
وليس كذلك اذ اراد بهذا الاعتراض قوله وكفى الجنس البعيد منا بعد ان يكون اخص من كونه
مفضيا للمصلحة فان هذا جهل لا يعلل انتفاء ولا يخفى ان هذا لا يدل الا على ان الجنس المعتبر
في الوصف يجب ان يكون اخص من كونه مفضيا للمصلحة والضروري اخص منها وكذا ضروري
حفظ النفس اخص من مطلق الضروري وليس في كلام المصنف ما ينفي جواز كون الضروري من الجنس
البعيد ثم قال فالاولى ان يقال وحاصله ان الجنس البعيد المعتبر في الوصف في مسالك العلل
وما سوى الخ فلو دفع الجرح المانع عن التطبيب المحتاج اليه ومعناه ضروري التطبيب المحتاج
اليه لا الحسي وكونه اخص من ضروري حفظ النفس غير قادح في جواز وجود كل واحد منهما بدون
الآخر فلم يندفع ما زعم انه اعتراض المصنف قال قوله وعند بعض الشافعية الخ اقول
زعم العلامة ان المصنف لم يسلك في الكلام مسلك الفريق الاول من الشافعية القائلين بان العمل بالملائم
واجب بشهادة الاصل اي في المصنف شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه
يوجد في جنس الوصف او نوعه وقال ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فريقان فريق يوجب
العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان تقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما من المناقضة

اعنى ابطال نفس ما نزا او نفى او اجماع او ارادة كلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى
ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف عن غير تعرض لنفس الوصف وصل ذكر بقولنا كما تعارا
لا يجب الركوع فى ركوع الخيل فلا يجب فى اما نها نهاية الاصول على التسوية بين الذكور والاناث فيها فقال
وادعى ما يكفى فى ذلك اصلان والحاكى انه لو سلم هذا المعارض عن منع موجب الركوع فى الاناث التسوية بين
الذكور والاناث فيها فليس فيه الا نهاية اصل واحد على التسوية بين الذكور والاناث من الخيل فمن
اين الاصلان على ان كونه سالما عن بعض الاثر او النفى او الاجماع كل من ذلك شرط نقض متعلق بما قياس
وكون وصف آخر موجب خلاف ما اوجبه من الحكم فى الاصل ملاقيا له لا يمكن ان يكون فى الاصل
الثابت بالنص او الاجماع وضعا ان يوجب احدهما الحكم الثابت والآخر خلافه وانما امكن ذلك فى الحكم
فى الفرع وليس ذلك انقاضا من وصل نهاية الاصل على علته الوصف فى الاصل فى ذكر المصنف اول لان
فيه بيان منع نهاية الاصل وليس فيما ذكر شئ من بيانها قال مدل والثانية عندنا اقول
زعم العلامة ان الثانية عندهم عبارة عن منع عن الوصف فى عين الحكم والمصنف قد منذ التوقف
للثانية من كلامهم وقد ياتى القريب ليميز عن الملائم واورد مثل العبر النوع وقال هذا الازعم غير موجه للبين
الساقط لم يعبر والثانية فى الوصف بل اعبر والملائمة او الاثر ولكن قد اعتبرنا الثانية بالذى بناه
بدلائل شاهدة على حكم فكيف لم يعرف منع ما افضى على صحته دلائل واخذ بناء من عبارا تهم قال
والمراد بالوصف الذى حمل عليه لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب فيما سبق
لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام فى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا سبق فرق
من علة الشكر للحرمة وعلة الضرب للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم يمنع من البيانة
اى النوع الذى هو الوصف والحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف وقد بين بالاضافة الى الوصف
المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة
الجنس الى الوصف والحكم ففى بعض اللمع على ان المراد بهما الوصف المعبر فى الحكم المطلوب كما فى حالة اضافته
والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم قلت الوصف المعبر والحكم المطلوب ليس الا ما عبر عنه بالعين
وكيف يجوز ان يراد بالنوع والجنس الذى انما اذا اعتبر عين ما هو اعم منهما لا بخصوص بالجنس بل
النوع ايضا اعم منهما فلا معنى لتوجيه العلامة كلام المصنف وقد اعتبر على قول المصنف المراد بالجنس بهنا الجنس القريب

عما توهم لزومه من عدم الفرق بين علة السكر للحرمة وعلة الضرورة للتخفيف لان نوع الوصف
او الحكم انما يتضح كونه جنسا فرسا اذا كان جنسا قريبا لا يكون علة الضرورة للتخفيف من هذا القبيل
لان الوصف الذى هو الضرورة جنس قريب لنوعه وكذا التخفيف جنس قريب للنوع وانما قلنا
انها جنس قريب والسكر نوع وكذا التخفيف جنس قريب والحرمة نوع لان شمول الضرورة
مدلا عجز الجنون وعجز الصبى وهما مختلفان ما تقسم وكذا التخفيف فى الجنون والتخفيف فى الصبى وسكر
الخمر والسكر من سكر آخر مختلفان ما تقسم وكذا الحرمة فيهما واما قوله واما اصله المتن فعى بعضها
نظر لما سبأتى من ان السكر والصغر من قبيل المركب وما سوى فان المراد منها الجنس القريب
والضرورة للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انها ليس بملائم فضلا عن المؤثر فمدفوع بان الوصف
يجب ان يكون مؤثرا او الركن الملائم على انا لا نسلم انه مركب وعلى تقدير التسليم فلم لا يجوز ان
الضرورة فى قول المصنف الضرورة المخصوصة بالطوف وكذا التخفيف ولا سلم ان ضمنها العسر ضرورة
شملها وضرورة الصغر وهذا انما لا يكون ملائما او مؤثرا لو اعتبرت الضرورة التى هى اعم الضرورات
على ان الجنس الابعد مجرد المصلحة الا الضرورة فانها مصلحة اخص من مطلق المصلحة قال
وقد ركب بعض الاربعة الخ اقول زعم العلامة ان اقسام المفرد اربعة حاصل ضرب انحصار
الاسر يعنى نوع الوصف وجنسه فى الاسر يعنى نوع الحكم وجنسه ثم قال وهو يلزم انحصار المركب
فى احد عشر لان المركب اما ثنائى او ثلاثى او رباعى واحد لا عبرة به اعتبار الوصف نوعا وجنسا
معا فى الحكم نوعا وجنسا معا واما الثلاثى فاربعة لانه اما مصر بالاسا ثنتان واحد والرباعى وذلك
الواحد اما ان يكون اعتبار النوع فى النوع او فى الجنس او اعتبار الجنس فى النوع او فى الجنس واما
الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة المفردة يركب مع كل من البقية الباقية فيحصر
ثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة فى البقية مسقطا ستة بموجب التكرار وفى هذا نظر لان الاعتبار للعلم
التى هى الوصف فى الافراد والتركيب فكيف يجوز تركيب كل واحد من الاربعة مع البقية الباقية بل التركيب
لاعتبار نوع الوصف وجنسه فان اعتبار نوع الوصف وهو نوع الحكم يركب مع اعتبار نوع
جنس الحكم واعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم يركب مع اعتبار نوع فى جنس الحكم واعتبار نوع الوصف
فى النوع يركب مع اعتبار الجنس فيه واعتبار نوع فى الجنس يركب مع اعتبار الجنس فيه واعتبار نوع فى نوع

مركب مع اعتبار الجنس في الجنس واعتبار مركب مع اعتبار الجنس في النوع فبلغ الاقسام
الستة العقلية ولبس ثمة ستة اخرى ساقطة اصلا وكانه وهم من قول المص وقد تركب بعض
من الاربعة مع بعض ان التركيب يشمل الاربعة وليس كذلك بل لما كان التركيب في اعتبار نوع
نوع الفصل الوصف واعتبار جنسه على ما قررنا صدق تركيب بعض الاربعة مع بعض الاربعة
فان الاعتبارين المذكورين بعض الاربعة يدل على ما ذكرنا قول المص والمركب يتقسم
بالتقسيم العقلي احد عشر قسما اذ لو كان كما ذكرنا قال سبعة عشر قسما وسقط الستة بوجب التكرار
على انه لو اعتبر التركيب في جميع الاربعة بان يكون كل من الاربعة مركبا مع الآخر فاما ان يعتبر
في جميعها العلية او ما يصلح للعلية العلة وما يصلح للمعلولية المعلولية فانه لا يجوز العكس
وعلى الاولين فالتكرار غير لازم وعلى الثالث فالاقسام لا تزيد الستة لان علة ما يصلح لها
غير معلوليه ثم قال فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس فروع انه لا وجود للنوع
بدون الجنس فلا تصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم
التركيب الرباعي السم واعتبار النوع في الجنس وعكسه يستلزم التركيب الثنائي واجاب عنه بقوله قلت
المراد الاعتبار قصدا الا ترى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حد
ويمكن ان يجاب عنه بمنع ان اعتبار النوع مطلقا يستلزم اعتبار الجنس فان اعتبار علية
الوصف اعتبار علية الجنس لان علية الخاص تستلزم علية العام لا بعض علية العام بل الامر
بالعكس وكذا اعتبار معلولية شئ لا تقتضي معلولية الجنس له والا لزم عدم وجود الجنس بعدم علة النوع
وليس الامر كذلك لجواز وجوده في ضمن نوع آخر وعلى تقدير التسليم فمعنى اعتبار الجنس في الجنس
انفا لا تصور الافراد الا حينئذ وانما غايته الامر ان يستلزم اعتبار علة النوع للنوع علية الجنس له
واعتبار معلولية نوع الحكم لنوع الوصف معلولية جنس الحكم له فمن اين يلزم اعتبار اللازم الضمني
فان اللزوم لا يقتضي الاعتبار ولئن سلمناه فاللازم اعتبار الجنس في الجنس انفا واعتبار
النوع في النوع مع اعتبار الجنس في الجنس تركيب ثنائي لا رباعي واعتبار الجنس اللازم من اعتبار
النوع ضمني لا يسمى قسما آخر وهو اعتبار علة النوع في الوصف ومعلوليته له في الحكم حتى يلزم
الرباعية لم نذكر اصلا من الاقسام الاحد عشر وفيها ان ما مثل له الخاتم لم نورد له ما قسم

التطويل وتركنا للسياق في المثال فعليك بها ثم قال بعد ما شرح كلام المص نقول ولا شك ان المركب
من اربع اقوى الجمع يعني ان موجب الوصف اما من حيث الاثر والاثر حسب اعتبار الشارع فكلما كثر
الاعتبار قوى الاثر فتكون المركب اقوى في التأثير من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من
اجزاء اقل واما جبر ما استقيم مما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لانه يرد النص
على الحكم ويتكرر مكررا والقياس اذ لا فرق الا بعدد المحل فالمركب من عشر لا يكون اقوى منه بل
ليس قسم واحد من الاقسام الاحد عشر المركب خاليا عن اعتبار النوع في النوع قصدا او ضمنا
فاذا انضم بالمركب البسيط عشر كان اقوى في الدلالة على الاثر لان الاقسام الثمانية التي لم يعتبر فيها
النوع في النوع قصدا يلزم النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع والجنس والنوع في الجنس
مع الجنس في النوع وفي كل منها النوع في النوع معتبر ضمنا اما في الاول فلان نوع الوصف
اذا كان علة لجنس الحكم ولا وجود لجنس الا في ضمن نوع بل في ضمن فرد من افراد النوع كان علة
للنوع ايضا فكان عليه النوع معتبرا ضمنا واما في الثاني فلان وجود العلة هو الذي يقتضي وجود المعلول
فالجنس الموجود هو المعتبر في علية نوع الحكم ولا وجود الا في ضمن النوع فيكون نوع الوصف معتبرا ضمنا
في نوع الحكم والثالث ظاهر مما تقدم وكذا الاقسام الثلاثة الباقية التي اعتبر فيها النوع بالنوع والقسم
الرباعي ايضا صدق عشر فيه النوع بالنوع قصدا واما احد اقسام الثلاثة الذي اعتبر فيه ما سوى
النوع بالنوع وهو الذي اعتبر فيه النوع في الجنس والجنس في الجنس والجنس في النوع فقد اعتبر فيه الجنس
في النوع واتضح ان الجنس اذا كان علة لشئ كان النوع ايضا علة له فاعتبر فيه النوع في النوع ضمنا
قال ... وقد يسمى البعض الخ اقول ... نعم الدال على ما قيل ان اعتبار النوع
في النوع اقوى الاول على ما تقدم والثاني زعم ان المذكور في اصولهم انه ليس بلازم بل موجب
فصلا عن الموجب وهذا غريب ثم انه جعل الاصناف نوع الطعم وجنسا وليس المراد بنوع الوصف
وجنسه ما فهم بل المراد نوع الوصف المتحد على في الاصل الذي هو في الماهية وجنسه ما اختلف
هو في الحقيقة ولكن اتحد مسماه الاشتراك بينهما والطعم الذي في البر هو الوصف المتحد على وطعم
الطعم نوع والذي في سائر المطعومات مغاير هو في الماهية فكيف يكون الطعم جنسا له وكيف يكون
الاقوياء على تقدير ان لا وصف في الخضروات ويعد الطعم فيه نوعا الطعم وقد اختلف هو

في الحقيقة قال قوله لم لا يجوز الخ اقول المفهوم من كلامهم ان اول الاربعة المسمى عرضا عند البعض لا بد من ان يكون له اصل معين من نوع موصوف فيه نوع الوصف او جنسه فخرج ما اعتبر الشارع نوع وصفه في نوع حكمه او جنس وصفه في جنس حكمه لا يمكن ان لا يكون له اصل معين من نوع موصوف فيه نوع الوصف او جنسه وما فيه العلاوة من هذا الكلام وهو اعتبار الحدوث وعدم وكذا مع قوله فيكون التعليل بكل منهما قياسا الخ فليس ان فيه قياسا للحكم المعلل في الاصل على الاصل الشاهد الذي لم يعتبر في قياس النوع على الاصل المعلل حكمه كما زعم العلامة بل ان تعليل الحكم في الاصل بما اعتبر نوعها او جنسها في نوع الحكم قياس ايضا لا انه تعليل لكن لا يلزم على ان كل اصل من نوع موصوف فيه نوع الوصف او جنسه فهي في كلام المصنف حاصل بين نهاية الاصل وبين اخرى الاربعة عموما وخصوصا من وجه نظرا لوجهين ان الجنس لا يوجد الا في ضمن نوع بل في ضمن فرد فان كان النوع الذي حكم الاصل موصوفه معتبرا نهاية الاصل وان كان نوعا آخر مخالفا مع نوع الحكم المذكور في الحقيقة فان كان نوع الوصف هو الداعي الى ان يوصف الجنس بحيث كل النوع الذي هو مخالف لنوع حكم الاصل في الحقيقة ما اعتبره الشارع علة للجنس لا لكون كذلك بل على ان كل النوع الى نوع المعرض خلافه وان لم يكن هو الداعي اليه بحيث وجوده كما اي نوع كان يوصف فيه الجنس فيلزم من اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم ان يكون له اصل معين من نوع يوصف فيه جنس الوصف او نوعه وهذا النظر يؤيد ما نقل العلامة عن شمس الائمة حيث قال الاصح عندي ان قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف اي الوصف المعتبر نوعه او جنسه في جنس الحكم يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن سيقع عن ذكر بعضهم وربما لا يقع الاستغناء عنه حيث ذكر قوله واذا وجد نهاية الاصل الخ اقول قال العلامة اي المراد انه لا يعمل ما لم يكن ملائما وهذا غير مرضي لان المصرح بما قبل انه شاهد الاثر وعدم الاكتفاء بالملاءمة وكيف على قول من يكتفي بالملاءمة وهو قوله منها انفا واذا وجد بدون الاثر الاصل عندنا وسيجيء ما يصح عدم الاكتفاء بالملاءمة فيعلم العمل عند عدم الاثر المعتبر نوعه باعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه ثم قال في اثناء الكلام في اثبات نهاية الاصل دون الاثر بانها قد توجد بدون الاولى لكونها اعم منها مطلقا وبدون الاخيرين لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون الاثر

في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يكون بدون الاثر والجواب عنه ان المصنف قد ادعى جواز وجود نهاية الاصل بدون الاثر لا وجوبه وقد صرح به حيث قال فالغرض بوجه ما معقول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والاثر موجود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكل لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا ولا شك في ان تحققه بدون كل واحد من الاربعة يستلزم جواز تحققه بدون المجموع لانه يستلزم جواز عدم تحقق المجموع مع تحققه عند عدم العلم باعتبار الشارع اصلا لا النوع في النوع او الجنس في الجنس او الجنس في النوع او الجنس ووجود اصل من نوع وجد فيه جنس الوصف او نوعه وهذا عين تحقق نهاية الاصل بدون الاربعة جميعها فان قيل قد علم في كلام المصنف اولا ان نهاية الاصل وهي وجود اصل معين من نوع الحكم يوصف فيه نوع الوصف او جنسه معلوم عند وجود الاعتبار الشرعي بما قاله حصل المقصود منها بالوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم وترك الذي اعتبر جنسه في نوع الحكم وقد ذكر في الوجود حيث قال وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع الحكم قلنا ما ذكر اولا فلان اعتبار الشارع الجنس عليه يستلزم اعتبار النوع على ما قرر ناه واما ذكره ثانيا فلان كون الجنس موجودا الا يقتضي كون ذلك النوع بعينه موجودا وان اقتضى وجوده في ضمن نوع بل عين قوله واما اعتبر بالاثر الخ اقول قال العلامة واجمع على الاول بان يكون العلماء امر شرعيا لا يقضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يكون بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب على ما فسر به الاثر ممنوع وضعفه انه لو لم يعلم اعتبار الشارع عليه ذلك الوصف بوجه الذي هنا انها بها يعلم وجعلنا ها علة من انفسنا لزم نصب الشرع من عندنا ومنا غير جائز ووجود نوع الوصف او جنسه في نوع حكم لا يقتضي العلم باعتبار الشرع عليه فهو اما اعتبار جنسه القريب فليس المراد به انه اذا اعتبر جنس الوصف البعيد لا يعتبر اعتبارا موجبا للاثر بل يعتبر لان عليه الجنس البعيد يقضي عليه الجنس القريب لكن لم يشترط اعتبارا في عليه الوصف واثره وكذا لم يشترط باثره في الجنس البعيد الحكم بل الشرط هذا القدر وهو الجنس القريب في الجنس القريب عند علم النوع في النوع او الجنس القريب في النوع او النوع

في الجنس القريب والمعلوم وكيف وقد صرح بعدم العمل بعبارة المورد ايضا فدعوى بلاه دليل ثم قال وعن الثاني
وحاصله ان في الامثلة المذكورة في المتن يوصف الثاني بالمعنى المذكور ولن في كثير منها اعتبر الاضباس
العدد ولم يثبت اعتبار الوصف بعض او اجماع بل بوجوه اخر ودفعه بان اعتبار الاجماع بعيده
غير مشروط بالانه غير معتبر في الاعتبار وبان مثبت خلاف ما ادعاه فيما بان يقول قد اعتبر الوصف
وهو الطوف بالنص ومعلوم عليه السلام علة انها من الطوافين فاعتبر الطوف على السقوط
النجاسة عن السور وكذا اعتبر الفجار اللحم من العرق على وجوب الطهارة وبعدم كونه حصا ولكونه
مرضا لازما موجبا للحفف بالنص ومعلوم عليه السلام انها دم عرق بجر وكذا اعتبر عدم الاتيان
بالمغفرة الدلالة على لعدم اسقاط الصوم بالنص ومعلوم عليه السلام ان ارايت لو مضمضت بماء ثم مجته
الكان نقص فيطل مورد لم يثبت في الامثلة المذكورة اعتبار الوصف بعض او اجماع ومعلوم ايضا ان الطاهر
ان مراعاة بالمناسبة ما يقابل الطوف فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما للاضافة الى الحكم اليه
سواء كان موثرا بالمعنى المذكور في المتن او لا اذ ليس هذا الا الالفاظ الى اصدادها ومنعناها والعمل
بها ثم ان قوله في الامثلة المذكورة ليس المناسب اعتبار النوع والجنس القريب وما سلفناك ما يدل
على بطلان اشتراط الجنس القريب وان حصر بطلان قوله ان لم يعتبر فيها النوع فان طوف الهرة في نوع طوف
الفارة وكذا الطهارة الباسة في سورها من نوع الطهارة الباسة في سور الهرة وعلى تقدير انها ليست
من نوعها فلا اقل من ان يكون من جنسها القريب وايضا المراد بالجنس القريب ما يكون في مقابلة
الابعد الذي في مقابلة البعيد المتوسط حتى يرد عليه الجنس الاقرب قال قوله وعلى هذا الاصل

اقول معول العلامة اللهم الا ان تقال ان الركنية شيء العين والحصار ووجوب الاحتياط
فناسب الكثار الحاصل بالمعاي او نقل قوله من غير موجب نقل المراد بالباسة على ما عرف مرارا اعتبار
الشرع الوصف علة ولم يعتبر الشرع الركنية علة للسلنا والامام بالاستعاب في مقابلة المسح قال فسح الراس
والخف السي طفيا الاستعاب مع انهما ركن والعلام غفل عن ذلك واراد لزومه ان لم يحسب العقل اثرا
واما قول المصواء قوله ركن فليس بسليم فغير معقول فيجوز ان يحمل على ان هذا الكلام غير معقول المعنى لانه
لا يصدق كلية لاستعاب مسح الخف ويجوز ان يحمل على ان هذا التعليل غير مدرك بالعقل لان القياس
الذي هو دليل شرعي معتمد عليه اعتبر الشرع وليس العقل مستقلا باستدراكها قال قوله وبقول العلامة الخ

قوله معول العلامة احدهما ان الحصر وكلي في ذلك ان يقول لحصر فلم احد سوى منذ الاوصاف
وبصدق لان عدالته وتدينه مما يعلم ظن عدم غيبة اذ لو وجد لما خفي علينا ولان الاصل عدم غيبة
مدفوع بان عدالته وتدينه يعلم الظن على صدق ما فكر ومع عدم وجدانه لا عدم وجوده اذ لم نذكر
وكيف يذكر العدل المتدين ما لا يعلم فانه لا يعلم عدم وجود الغير الا بالاجماع او النص وعدم وجدانه
عدم ولا يصح دليلا على عدم وجوده كجواز اجتماع بوجوده وكون الاصل العدم لا يعلب الظن على
العدم عاسه ان لا يثبت الوجود الا بدليل وهذا يحصل مع الشك ايضا والى هذا اشار المصنف بقوله
وان كان حاضرا بان يثبت عدم علية الغير بالاجماع مثلا او بالنص حتى حصر الحاضر فيه وكذا قوله
الثالث عدم ظهور المناسبة ممكن للمستدل ان يقول لحصر فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات
عدم المناسبة لان العذر انه عدل اخيرا عما لا طريق لمعرفته الا حبره باطل لعين ما ذكرنا ويمنع انه
لا طريق الى معرفته الا خبره كجواز ان يحرم احد بوجه مناسبة غفل عنه فلا يكون الطريق منحصرا في خبره
ثم انه اشار في كلامه الى ان المصنف جعل التعليل من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه
اليهما والقياس ليس من الادلة القطعية فالاولى ما ذكره وليس الامر كما ظن بل ظن القطع هو الذي
يوجب الاحكام الشرعية لا ظن الظن فالقياس ظني وبالعلة المظنونة لا يكون الا ظن الظن ورجوعه الى السبك
وصعوبة تقدير علما ولا عملا وانما قلنا ان القياس بالعلة المقطوع بها ظني لاحتمال اختصاصها بالاصل
وعدم دليل الاختصاص لا يرفع ذلك الاحتمال وان لم يثبت الاختصاص ومع الاحتمال لا يبقى القطع
والى هذا اشار المصنف بقوله وعلما وتابعهم لهم يعوضوا لهذين فان على تقدير قولها يكون مرجعهما الى
النص او الاجماع او المناسبة اي ثبت بالنص او الاجماع ان لا مناسب للعلية الا هذا والمناسبة
المحضة لا تثبت العلية بل تحتاج فيه الى الباسر المار وصفه وبعد حصول العلم بهذا ايضا يجوز القياس
قال قوله والوجود عند الوجود الخ قول قال العلامة كان الاحسن ان يقول
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية بجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاقي كما
او لا دائم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها ولا يشترط العلية لانها احتمال واحد
ومنع احتمالات كثيرة اي منا كلامه ولم نرض في ذلك على كلام المصنف الا ذكر العدم عند العدم وعند
الكل في الاتفاق والاحتمالين الاخيرين اما ذكر العدم عند العدم فلا احتياج اليه اذ الدليل

الدال على ان الوجود عند الوجود لا يدل على العلم لعينه يدل على ان العدم عند العدم ايضا لا يدل
على العلم وكذا قد الكل لا احتياج اليه لان الوجود عند الوجود معناه انه كلما وجد وجد
ولا يدفع هذا الاحتمال الا التعاقب الكلي فلا احتياج الى كلي للعلم به واما الاحتمال لان الاجزاء فلا
احتياج اليها لما علمت من ان الظن في العلية لا يكفي في القياس على ان الاحتمال الواحد ايضا كاف
في ابطال الظن ولا يحتاج الى احتمالات والكتاب محصر قال ولما ذكرنا حذرا عن التطويل واكتفاء
بالمحصر المحصل للمقصود وفي كلام العلامة ما يدل على ان من ادعى باسم مقتضب فعليه ان يدل على
الدعوى بذلك الاسم على ما بالدوران سبب العصب هو الاعوج وليس الامر كذلك بل يعلم بغير الدوران
ايضا ان الاسم المقتضب سبب للغضب فهو ليس من قبيل علم العلية بالدوران وما ذكر ان اصل النظر
مجمول على ان الدوران انه كون المدار علة للدائر فانما يصح باعتبار ان الدوران عند هم ترتب
الشئ على الشئ الدال لصلوح العلية وجودا وعدما او معا ومنها لا صلوح للعلية الا باعتبار الشرع
الاعتبار المذكور فلا يلزم من الترتب الدوراني الذي يقتضي كون المدار علة للدائر بل دوران اخر
ولانهم مجمولون على ان هذا الدوران ايضا يقتضي كون المدار علة للدائر فهذا جواب اخر عن الاعتراض
الذين ذكر لكل منهما جوابا ما — قوله ولا شرط لها ايضا الخ هو — قال العلامة
وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية
كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة المواقعة بحالة المخالفة
في الصحة والفساد لكن ما يعلم من كلام المصنف اولا منهم منه الغرض قصدا وهو عدم استلزام الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم العلية وعدم اشتراط الوجود عند الوجود والعدم عند العدم للعلية
وفي كلام العلامة نفهم منه الغرض الاخر ضمنا ما — قوله وقيام النص الخ هو —
قول العلامة وكفى ان تدعي بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة
بدون الحدث فيحمل على الايجاب عملا بمقتضى الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وتركه
هذا الايهام في الغسل لانه لا يتبين لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه ذكر الحديث ثم قوله
رد على كلام المصنف وهذا مبني على ما تعسره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان مناول الامر للحدث
ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد باللفظ معنيان المصنف ليس بشئ مرضي فان مجموع كلامه

كلام ليس ما ذكر بل يحتمل ان عدم التصريح بعد الحدث في آية الوضوء دون آية الغسل انما هو بمندوبية
لغير المحدث والوجوب ثابت بالامر للمحدث فليس الامر الاعلى المعتزلي المخالفين بل عدم التصريح بالقيد
على المندوبية لغير المحدث والامر على الوجوب للمحدث فهو قول عمل بالرموز لا بما وهم من جعل الامر
الواحد المعتزلي مخالفين على ان جعله بمعنيين مختلفين انما لا يجوز حيث وضع وهنا ليس كذلك بل
جعل للندب ان حمل على ظاهره وهو عدم الاضمار والوجوب ان حمل على اضمار من مضى جعلكم ثم
قال قال ملك سبحانه هذا البحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببية ارادة
الصلوة لا الحدث فلئن سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تسبب بالدوران على
ما ذكرتم واقول الحدث جزء العلة عند جعل ارادة الصلوة علة ايضا اذا ارادة المتوضي الصلوة ليست
علة لوجوب التوضي بل الارادة وهو محدث علة له وهو بعينه معنى قولهم الذين اذا قمتم من مضاجعكم الى
الصلوة اذ القيام من المضاجع الى الصلوة معناه ارادة الصلوة محدثا فلا فرق في سبب تقرر في موضع
وهذا السبب ثم انه قال والعضان صعب مبالغة يعني الممتلئ عضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يصور له
فراغ العلك ما دام عضبان وهذا تكلف لا احتياج اليه اذ لو لم يكن ممتلئا بل كان في فيه غصبا لا يكون لعلمه
فراغ اذ الفراغ لبعض خلو الاعدم الامتلاء فقط واذا علم انه تكلف لا احتياج اليه علم ان غرض المتكلم
العلم بما احتاج اليه لا انه زيادة النحاة او هو مما يقع اختصارا كما به ومحترز عن الزيادة ما —
قوله وفصل الخ هو — نقل عن الامام فخر الاسلام في هذا المقام وزعم ان حاصل كلام
ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابدا باطل اتفاقا ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب
والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ما بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق وليس كذلك
بل حاصل كلامه ان تعدية السبب او الشرط او الحكم واوصافها جائز اذا وجد ما يعلمها في الشرع اصل
صالح معناه يكون سببية للحكم معللا بعلة ما بينه نص او اجماع او شرطه او وصف السبب او الشرط
وقد يكون السببية والشرطية ووصفها ايضا حكما فتعدى الى سبب آخر لوجود علة السبب او الشرط
او وصفها بالرأي كيف والسبب لا بد ان يثبت حكم شرعي والا لا يكون سببا ولا اختلاف في هذا بين علمائنا
كذا والسببية والشرطية قد يكونان حكمين معللين بعلة شرعية صرح بتعدية الحكم لعلة شرعية موضع
جائز بالاتفاق بين علمائنا بهم لله ولسنا مراد المصنف بقوله ولا يجوز التعليل لاثبات العلة خلاف الامام

في الاسلام بل وفاقه حيث اراد انه لا يجوز نصب العلة للعلة بتعليل من عنده بدل عليه قوله كاحداث
التصرف للملك اذ الاحداث لا يكون الا فيما لم يكن ثابتا بالشرع كعلية التصرف للملك ليس بثابت بالشرع
فلو علل لعليته للملك لا يجوز الا ترى انا اعترفنا بالتعليل لعلية الخمس لحرمة النساء وبعلية النصر
وعلية الاكل والشرب للكفاية بدلالته وعلية العقل بالمعقل لوجوب القصاص عندنا يوسف
ومحمد رحمهما الله بدلالة النص انظر كيف انه صرح في اثناء كلامه بموافقته غير انه قال ولم ار ما مراده بقوله
ان القياس لا يجوز في هذه الامور يعني قوله وانا اذكر ما هذه الجملة اذا لم يوجد في الشرع اصل يصح
تعليله فاما اذا وجد فلا بأس والظاهر ان مراده من نفي جواز القياس في هذه الامور ابتداء الانشاء
الى ان من القياس من ذهب اليه اولا دفع توهم جواز احداث هذه الانشاءات من غير اصل وان لم يجز للمتعدية من
غير اصل فانه لا يلزم من عدم جواز المتعدية من غير اصل جواز مطلقا من غير اصل فاء بطل
بالسبر والتقسيم جواز لغير المتعدية من غير اصل فانه لا شيء يعلل لاجله سوى التعدية وبما ذكر
وهو الجنس الخ اقول ذكر العلامة ان عليه الاكل والشرب للكفاية وعليه العقل بالمعقل لوجوب
القصاص لم يورد عليه الامام فخر الاسلام لانه لا يرد الكلام على مذهبه ويجوز وضع السبب والشرط بالرأي
والقياس حتى يورد عليه ويجب بانه من قبيل الاثبات بدلالة النص لم انه يوهم في هذا ان تبقى
الرأي لا يجري في الحدود والكفارات وكيف يجوز منا اثبات السبب بالرأي فقال لدفع لان جعلها
من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه
لا يجري في الاسباب والشروط واما ومع ذلك اي ايراد السؤال المذكور على المصنف من اصول ابي الحاصب
وذلك انه احتاج انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد العقل بالمعقل اشكالا لانا قد علمنا فيما ذكرنا
ان الاحناف بينه وبين الامام فخر الاسلام وموافق له لا ابلغ من ابن الحاجب بل وقد علمت ان في الاكلام
ايضا لا يجوز اثبات العلية فيه لكن لم تثبت الشارع عليه فيه ابتداء او علم العلية في مسألة بانه
بالشرع فجعله مركب المانعين دليلا على بجوز اثبات العلة بالرأي دعوى باطل وجعله ايراد المسألة
الاولى مما لا لزوم ايراد فاسد منه وكذبته الى الامام فخر الاسلام انه لا يجوز القياس في الحدود والكفارات
ويجوز في اسبابها وعللها من غير دليل من الشارع وموائد من تجويز في الاحكام لما فيه من نصب
الشرع بالرأي بخلاف الاول فانه اثبات حكم في الفرع لعلة جعلها الشارع علة في الاصل او فساد من الاولين

قال قوله الخ اقول مراد المصنف بهذا ان مسألة العلة المنع آخر نصح للتعليل ان يكون
موثرا في العلة بالمنع الذي ذكره وسواء تنا النوع نوعه او جنسه في نوع الحكم او في جنسه الا ان لا يخلو عن
احد الامرين وسكوته موثرا او ملائما كان عدم العلام قال قوله وصل الخ اقول
في جعل العلام قول الكرخي في توقف الاستحسان هو العدول عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
اقوى شاملا للتخصيص والنسخ نظرا لان مراده عن مثل ما حكم به الاجتهاد وكذا الى خلافه بالاجتهاد فلا يجري فيه
النسخ على ما علم ثم ان قال العلام واورد على منع التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا
عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون ان تمام سبب آخر الى القياس بل بصير اقوى وفي هذا
الجواب نظر اذ لا يصدق ح ان وجه الاستحسان اقوى وقد اخذ في منع التفاسير كونه اقوى وفيها
من القياس قال قوله وهو وذكر والمسمر الخ اقول قال العلام الصحيح ان
معنى الرجحان فيها تعبير العمل بالراجح وترك المرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز
العمل بالمرجوح وهذا وهم رد لا فرق بين الاولوية والرجحان غير ان المجتهد لا يجوز له ترك العمل بالدليل
الاول والراجح الى المرجوح الذي ليس بأول فافهم قال قوله الاطلاق الخ اقول
قول العلام الا انه لما اجمع في السبع على انها لا تؤكل وسوطها كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو
يجس كاللحم والشحم فيه اما اولا فلان السبع لا تؤكل شيء منه وعلى تقدير ان يراد ان اللحم والشحم يؤكل من غيره
فكذا الجلد يؤكل من غيره وايضا الجلد منه لا يطهر الا بالدباغ قال قوله واما الخ اقول
جعل العلام عن المص بوصفها لكون جوز ما دم سجود التلاوة في الركوع ما بالقياس وعدم ما بالاستحسان
ثم قال فيه نظر اذ الخفي ان عدم تأدي المأمور بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجل من ما دية ثم
قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والحال ان المص قابل بعدم عزفانه جهد خصيص الاطلاق
بالقياس والتنا بالاستحسان ومعلل ذلك عنه واراد النظر عليه غير موجه على ان النظر غير وارد لان القياس
لا يلزم ان يكون وجه اظهر من الاستحسان والا لا يصور له العمل المذكور ان لم قال والاقرب ان يقال
وطول فيه ولم يزد على ما نقل عن المص سوى ان منع سببية ما بالركوع والسجود في التعظيم غير موكد بقوله تعالى
وحر راكعا صح جعل الركوع مقام السجود ولا شك ان ما سببه الموكد اظهر من الغير الموكد ما بسببه المص
تأمل اقول الى جعل الاول قياسا ان اشترط في القياس ان يكون الظهر من الاستحسان وانت خبير بانه ليس

الا بالدباغ

كذبك وليس منشاء الاشتباه على المصنف ما ذكره من كون عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به جليا وعكسه خفيا بل مأديه السجود بالركوع جليه من جهة التناسب في التعظيم وافادته لاداء المقام السجود في الذكر في مقام وجب فيه ذكر تواضع داود عليه السلام على المبالغة حتى ما عسى ان السجود في التعظيم فوق الركوع وليس الركوع في معناه من كل وجه وبهذا الاعتبار السابق الى الافهام عدم الادية والخفي الادية لانها غير مقصودة منا فلهذا اشتبه على المصنف اذ ما قال معين للعكس وليس ممتنعا للاشتباه لكل الامور ان يقال لما علم ان الاستحسان دليل يقع في مقابلة القياس الجلي الذي سبق الى الافهام فلابد ان يكون القياس الجلي مما لحظ في الاستحسان ويقع الاستحسان جوابا عنه سواء حتى فساده او صحته فيكون السجود عبر عودي بالركوع او وجب ان يكون استحسانا من ان يكون قياسا جليا لانه منع لاداء السجود بالركوع وهذا لعمد سابقه اليه حتى يرد عليه المنع فالقياس قال يودي به للمناسبة الموجبة بالنص اقامة الركوع مقام السجود ثم منع المحسن ذلك بان السجود هو المأمور به للاداء لا الركوع ولا يلزم من جواز الاقامة في الذكر مقام السجود الاقامة في العمل انفا فهو انسب لان يكون استحسانا حسب ما سبق في السبق الى الافهام على ان ما يكون انسب لان يقع جوابا انسب لان يكون استحسانا وان كان اسبق هو الى الفهم انفا على ما عرف انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي السابق الى الفهم لان في القياس الجلي كفى مجرد السبق على بعض الوجوه وان لم يكن اسبق من وجه الاستحسان فالسابق الى الفهم الذي لم يذكر في مقابلة قياس سابق الى الفهم جلي والذي ذكر في مقابلة استحسان سواء كان اسبق الى الفهم مما ذكر في مقابلته اولا والاجل ذلك قال في القسم الخفي على قسمين الاول ما قوى اثره واثناء ما ظهر صحته وحتى فساده الى ان كون القسم الثاني سابقا الى الفهم رأس الظهور يعني ذلك وانه لم يذكر في القسم الاول الخفاء بل قال قوى اثره مدل على انه لم يعتبر فيه الخفاء بل قوة الاثر فقط وكذا في القسم الجلي على القسمين قال المصنف ما ضعف اثره ولم يعرض للظهور وما ظهر فساده وحتى صحته ويعرض للخفاء وهذا يدل على عدم اعتبار الظهور بالنسبة الى الاستحسان حتى اعتبر الخفاء في احد قسميه ولم يعتبر الظهور في الاخر بل سمية الجلي والخفي باعتبار الجلاء والظهور في القياس الجلي للصحة في القسم الاول والفساد في القسم الثاني ولما كان الاستحسان واردا في مقابلة كان في مقابلة القسم الاول من الجلي حتى الصحة وفي مقابلة القسم الثاني منه حتى الفساد فاسبب الجلي الاول والخفي الثاني كان قلب الجلاء والخفاء معتبرا فيهما فاعتبر في القسمين الصحة والفساد مع الجلاء والخفاء

اعترض في هذا اعتراض فيه فما وجه التخصيص قلت لان الاستحسان هو المذكور بعد القياس في مقابلته فهو اذن بعد ملاحظته فينبغي ان يكون الاول ظاهرا بالنسبة اليه وان يكون في الثاني خفاء لئلا في الاول في زعم المستحسن يصح له ان يتكلم بالثاني معارضا له الاول واما ولا في زعمه لما لا يرد ما ظهر فساده وحتى صحته من الجلي وما ظهر صحته وحتى فساده من الخفي فان ذلك ليس في زعم المستحسن كذلك ولما يلزم ان يكون القياس الجلي اظهر واسبق الى الافهام من الاستحسان مطلقا ما ـــ وله وبالقسم العقلي الخ اه ـــ قول العلامة وسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انه سمي باسم ما ضعف اثره فساوى ما قوى اثره استحسانا ليس على ما ينبغي اما اولا فلان الخفاء على ما سبق بيانه باعتبار زعم المستحسن للمطلق واما ثانيا فلان ضعف الاثر وقوته ايضا بالنسبة الى زعم المستحسن فلا يشكل لان القياس الجلي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الاثر والخفي في زعمه حتى الصحة قوي الاثر ولا تخالف بين الكلامين ما ـــ وله وما ذكروا الخ اه ـــ قال العلامة هذا كلام وليس الجدوى لان مداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما قال الشافعي ان الماء اما ان يكون كثيرا او قليلا وما ان يكون جاريا او راكدا وما ان يكون متغيرا او غير متغير ثم يوضح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا ولا شك ان هذا القول انما يستقيم من انه دال على ان هذا التقسيم وهو التقسيم باعتبار الصحة والفساد ظهورا وبطونا انما هو للترجيح بحسب قوة الاثر وهي الصحة باطنا وضعفه وهو الفساد باطنا كما علم من وجوه الترجيحات والاجل ذلك جعل ما قوى اثره في مقابلة ما ظهر صحته وحتى فساده في الخفي وفي الجلي جعل ما ضعف اثره في مقابلة ما ظهر فساده وحتى صحته ولم يكن كذلك يلزم عدم التعادل مما ول في جعل المصنف القياس والاستحسان قوي الاثر او ضعيفهما وصحيح الظاهر والباطن وفاسدهما بلا شك واظهار الشك في تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن او فاسد الظاهر صحيح الباطن لعلمه من الاستحسان وتعليل الشك بالم يجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة فان الظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة الى آخر نظر ظاهر الورود بل لا يمكن ورود الاستحسان في مقابلة القياس الا على سبيل التعارض ولا بد من كون دليل احدهما قوي الاثر صحيح الباطن ظاهر الفساد ودليل الآخر ضعيف الاثر فاسد الباطن ظاهر الصحة لان التعارض ليس الا بين المجتهدين فلا اول من ان يستدل بدليل ظاهر الصحة عنده فان كان قوي الاثر بان يكون صحيح الباطن فهو المراد

وان كان لخلافه فهو سم آخر ولا يمكن ان يكون الدليلان الواردان من المجهدين على دعوى متخالفين
صحتي الظاهر والباطن او فاسدي الظاهر والباطن او قوي الاثر او ضعيفهما او صحتي الظاهر فاسدي
الباطن او صحتي الباطن فاسدي الظاهر فعلى ان يكون احدهما صحيح الظاهر فاسدا الباطن والآخر بالعكس
اليه بالعكس ومذا فهو العصاب عن قوة الاثر وضعفه فالمرجع الى ما قالوا وليس له اقسام اخرى سوى
ما ذكروا عراهم قالوا في سم الحنش ما قوي اثره وجعلوا في مقابله ما ظهر صحته وحي فساده وهو ضعف اثره
وفي سم الجمل ما ضعف اثره وفي مقابله ما ظهر فساده وحي صحيحه وهو قولنا اثره اشارة الى ما ذكرنا وارادة الاثر
ان النوع والضعف والظهور الى الالهام والخفاء الهما انما هو بحسب زعم المستحسن والمهم انما ذكرنا في الآخر
هذا المعنى نعلم ان تعارض من قياسين صحيحين في الواقع ممنوع وانما يقع التعارض حقا بالصحيح والفاسد
فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن و
بين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك ولا ادري
لم جوزنا او لا صحكم نرجح القياس على الاستحسان في البعض بغير كلمة الشك وذكر في البعض كلمة الشك
ثم حكم في الآخر لعدم امكانها واسى لنها ويكفيه ان يقول بذلك الصحيح او الفاسدين او صحيح احدهما فاسد
الآخر في زعم المرجح لان الواقع وكذلك يقول الاثر وضعفها فسد خ النظر لكن قوله ان امكن يمنع ذلك
لانه لا شك في امكان ذلك في زعم المرجح **قال** وسواء كان **اقول** جعل المهم جواب الامام
فخر الاسلام عن الاولين حيث قال ان الحكم يختلف فيهما لما مر من مثل تخصص العلة وقال نحن لا نقول به
ويمكن ان يكتب عنه بان العلة هي الوصف مع عدم المانع ولا يكون من مثل تخصص للعلة وهو في مثل
منع يختلف الحكم عن العلة لان عدم يختلف الحكم عن العلة قد يكون لعدم العلة انفا فهو لون اعم من منع وجود
العلة وان كان في منع الصور موجودا وهذا لا قدح في المعارضة فان الطريق الثاني وهو منع معنى العلة
في صورة النقض عين منع العلة لان عدم ما هو العلة به عندي في صورة النقض يعني عدم العلة فيه فهو لون
راجع الى منع العلة مع انه اعم طرفا آخر **قال** وهو الظاهر **اقول** قال الشارح اعترض
المصنف بان حل الاثلاف ليس على لعدم المنافاة حتى يكون تخلفه في مال الباغي مع المنافاة بعضا وذلك
لانه لا يلزم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عما شرع فيه ثم قال والجواب ان التمثيل انما هو على
تقدير ان يجعل حل الاثلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير ولا شك ان هذا جواب

ضعيف واما على مثل هذا التمثيل من مثل فخر الاسلام اذا اعتبر عليه التمثيل الغير المحتاج فيه الى مثل
هذا الاعتذار بل الحق في الجواب ان العلة في الاصل وهو صورة المخمصة كون العصمة لا تنافي حل
الاثلاف للاعواز الملجئ فعكس عليه النزع وهو صورة الجمل الصائل في وجوب الضمان لوجود العلة المذكورة
فيه ثم اورد عليه صورة مال الباغي فاجاب عنه بان عدم وجوب الضمان ليس لتخلف الحكم عن العلة بان
لا تكون العلة موجودة بمعنى بان تكون العصمة منافية لحل الاثلاف للاعواز الملجئ ولا بان تكون موجودة
ويتخلف وجوب الضمان عنها بل لوجود المنافي للعصمة وان كان كون العصمة غير منافية لما ذكر
موجبا للضمان ولا شك في ان العصمة المذكورة ولاية منه لوجوب الضمان والحكم وجوب الضمان
بحسب المنافية حل الاثلاف لا لان الجمل لانها لا تنافي العصمة التي هي العلة وهي ثابتة في صورة الجمل الصائل
كصورة المخمصة فالحكم ثابت فيها ورد عليها صورة مال الباغي حيث لا يجب فيه الضمان سلك الجيشة والحوالة
عنه ان العصمة ثم اعلم ان منع تخلف الحكم عن العلة كما اسلفناه لكن انما يتأتى بان لا تكون العلة موجودة
بان لا يكون الوصف المسمى عليه او الوصف الذي به صار علة وبان تكون العلة موجودة ويترتب الحكم عليه لكن خلاف
ذلك الحكم بسبب علة اخرى اذ المنع مبني على العقل ولا تصور البعض الاسوب حكم آخر خلاف الحكم الذي
في صورة النقاس فمنع تخلف الحكم عن العلة انما تتصور بايجاد من الله تعالى خروج النجاسة والبعض المسمى ضه
موضع مال مع يتخلف الحكم عن العلة بمنع وجود العلة بجعل العلة في الخروج مع عدم الضرورة اذ مواقع
الضرورات مستثناة من الاحكام وان لم يذكر ولم يكن ذلك بدل المعصوم على المالك المعصوم وبعضه
للمؤثر وضع مال مع تخلف الحكم عن العلة بمنع وجود العلة علة لاجله وهو ان لا يكون البدل والمبدل
مجتمعين في ملك احد والمسألة الثالثة مال وجود العلة وعلتها ومع تخلف الحكم عنها كما بينا
فمنع علية العلة يشمل منع وجود العلة ومنع تخلف الحكم عن العلة يشملهما هذا ما قدره الله لي ان اتكلم
في تحقيق كلام الامام فخر الاسلام وادت عنه والله الموفق للمرام ثم ان المهم بعد ما قال في تمثيل الامام فخر الاسلام
ما قال اورد لتخلف الحكم عن العلة ومنعه مالا وهو القيام في الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
مجيبا عنه السدلان موضع التيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يصير القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
ومع ذلك لا يوجب الوضوء وقال ومنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه فلا يكون خلفا عنه ينفي
عدم وجوبه فانه لو وجب التيمم والوضوء معا لا تصور الخلفية ولزم اداؤهما معا وبانهم تركن احدهما و

عليه صحة

ومذا ولم تقل بواحد فمنهم وجوب السيم فقط ومنهم السقي بعدم وجوب الوضوء فدفع البعض منها
مع وجود العلم ومنى السيام لا الصلوة مع خروج النجاسة غير موضع الفرض ومو فقدان الماء
ويجوز ان يدفع بمنع تعلق الحكم عن العلم بان السيم سبب لعلة اخرى ومنى السيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة في محل فقد الماء فيه لانه تعلق الحكم ومو وجوب الوضوء عن العلة ومنى السيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة في محل وجدان الماء فيه قال ولوله فانه الى آخره قال الاول
قال العلامة ومذا راجع الى منع اسناد الحكم وذلك لان الناقض عندي اوس بنفس العلم وانتفاء الحكم
والاصح دفع الامرين احدهما ومح لافرق بينه وبين منع تعلق الحكم عن العلة والحول ان منع تعلق الحكم
عن العلة يسمل الاقسام الثلثة واثبات سبق الحكم والعلة في صورة البعض وان سلم تعلق الحكم بها
لعلة اخرى ونوضحه ان منع تعلق الحكم عن العلة اما بمنع وجود العلة او بمنع عدم الحكم ولكل منهما
وجهان اما منع وجود العلة فبعدمها اصلا او بعدم علة عليتها ومنع عدم الحكم اما بوجوده بسبب
العلة وان وجد حكم آخر كما لو فرض اخرى او بوجود ضد الحكم ايضا بسبب العلة باعتبار امر آخر كما في منع
الصوم فان الحكم في الاسكر ايضا موجود ومو كون الخارج النجس حدثا اذا لم يسلم مع حكم آخر
ما بمنع العلة ومو كونه معفوا عنه الاسلم ارنم اذا تامل حق التامل فالكل راجع الى منع وجود العلة
اما في القسمين الاولين فظاهر واما في القسم الثالث فلان مرجعه الى علة العاس مثبت للحكم ولكنها غير موجودة
في صورة البعض والحكم الموجود في صورة البعض ما يعلم كونه كما تعالى البعض في الموجبة للضمان
وان حل الاتلاف لمعاد الهيجة وليس في مال الباغي المسلف لبقاء الروح للعصمة واما في القسم الثاني
فلان مرجعه الى ان العلة في العاس مي باعتبار ليست في صورة البعض بذلك الاعتبار بل باعتبار آخر
كما يقال الخارج النجس الغير المسيلم حدث لكونه ناقضا لاجله وهذا لم يوجد في الاسكار فهذا ما سنح
لي ولم يكن القوم داهلين عن هذا ولكن كان قصدهم في ذلك النفس في العبارات بسبب وسبكم
في قلوب الطلاب وبمكنوا من الجواب عن امثال منع الوجود وان كان المرجو اولا ولعدا
قال لعلم اعلم الخ قال الاول
قال العلامة عن بعضهم انه ذهب الى ان البعض
غير مسموع على العلل الشرعية لان الباعث لا يسلم البعض او اجماع ولا يتصور اكثر فصم قال
وجوابه ان سوق الباعث يكون طريقا فيصح الاعتراض بالبعض وقد علمت مما ذكرنا فيما قبل وانا

بطلان هذا الجواب اذ الباعث لا يسلم الا باعتبار الشارع نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه الثابت
بالنص او الاجماع فكيف يكون الباعث طريقا بل الجواب ان البعض لما سوغ في الحقيقة قولنا بان قولكم ان العلم
الموسى هي منع لو كان صحيحا لم يحلف فهو لا سلم سوغ عليه بالنص او الاجماع لانا نسلمه ثم نورد البعض
قال قوله ذكر الماولون الخ قال الاول قال العلامة وفي كون امتداد الجرح وجيه وريه
بمنزلة الطبع ما فيه من لزوم الحكم بنظر لانه ان اريد بالحكم العمل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم
على تقدير صدوره بمنزلة الطبع ثم اجاب عنه بما حاصله ان الحكم الجرح على وجه يفضي الى العمل
والعرف ظاهر قال لم لا يجوز ان يسلم مبنى على التسامح والاغماض على المصي والمصي للاصابة والاصابة
للجراحة والجراحة لسيلان الدم ومو لزوم فوت الروح ولا يخفى ان مطلق الرمي ليس علة للمضي الى المرمي
اليه بل قد يمنع النبل قاصرا عن الوصول الى محاذاته وعلى تقدير قطع المسافة بين الرمي والمرمي
فقد يخطاء والاصابة وعلى تقدير الاصابة فلا يجرح وعلى تقدير الجرح وسيلان الدم فلا يلزم فوت الروح
بل يقطع قبل زهوقها وكانه اراد بهذا الكلام منع كون الجرح حكما لانه علة لسيلان الدم ومو لزوم فوت
الروح ولا يخفى ان هذا لا يمنع كونه علة من وجه يفضي الى لزوم فوت الروح حكما للرمي اذ يجوز كون الشيء علة
شيء آخر وان كان حكما لعلة اخرى قال قوله ولما ان التخصيص الخ قال الاول
قال العلامة وربما نعترض عليه بما لا يلزم ان التخصيص مطلقا بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومنع تقدير
الحكم اما سلم في صورة النزع فسلم في العلل كتخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد
وتصنيف اللفظ بالمعنى ضرورة استعماله في غير ما وضع له ومنع انصاف العلة بما ذكر من شتى انها الاتصاف
بالتخصيص والمجاز فلعل هذا الاعتراض انما يرد على فهم المعترض لا على فعل المصنف ليس بمنع قوله سوى
ان الاصل ان لا تخصيص العام لكن اذا خصص صار اللفظ العام مجازا عما سوى المخصوص وكان المراد
منه ما سواه فلم يكن في التخصيص انه تخصيص لما سو المراد من اللفظ بل تخصيص ما تحمل اللفظ من غير النظر
الى الارادة ولا يمكن ان يكون في العلة مثل هذا فيجري على الاصل ومو عدم جواز التخصيص كيف
والعلة تقضي انها اذا وجدت وجد الحكم والتخصيص ينافيه في صلب الجواب انه ليس في النفس علم
تخصيص لما سو المراد من اللفظ ولو كان في العلة تخصيص كان تخصيص ما سو المراد بالعلة ما جعل
علة لا يكون علة والاعتراض لا يرد على هذا ثم انه وجه اول وهي الجواب على استدلال بترك النفاس

بالاستحسان بان العباس بالوصف فليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط
العباس
ان لا معارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة العباس مبني على عدم العلم لا على تحقق المانع مع
وجود العلة وهذا التوجيه غير صحيح لان شرط العباس ان لا يكون في الفرع نص لا ان لا معارضه دليل
اقوى منه على انه اذا عارضه ما هو اقوى منه يرجح العباس لانه يلزم ان لا يكون ثمة قياس ولا علة
يعلله حتى لا يجوز ان يعلل الحكم عن العلة التي علل العباس الحكم في الاصل بها ههنا فخصصت العلة بل الحق
في التوجيه ان الاستحسان المنزول به العباس وهو ما هو اثر دل على ان مدعي العباس انه علة ليس بعلة
فترك به من اصل عدم الحكم لعدم العلة للامن اصل التخصيص ثم ذكر الوجه الكلي وقال ومنها ظهور
وصوان عليه الظن بكلي في التعليل سواء استلزم الحكم لم لا والجواب عنه ان منع عليه التالي لنثبت ان سبب
للشارع الكلي سبب هو التالي الاول فمنع التعليل مبني على الاستلزام فعليه الظن بتعليله لم انما مبني عليه الظن
بانتفاء الحكم فاذا لم يستلزم علم ان ظن فاسد وليس ظن علة علة ثم قال ولا شك الاجماع على وجوب
التعدية مطلقا بل بشرائط وهو كثير منها عدم المانع والجواب عنه ان المانع ان منع عليه التعلة
بمنع المدعي وصوانا شرطيه عدم المانع اوركينه وان لم يمنع عليه التعليل الحكم وقد وجد التعلة وجب ان
يوجد الحكم فلان المانع من التعدية بعدم المانع ليس شرطا للتعدية بل بتعليل التعلة ثم قال وانها كثيرا ان تقع
الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص والجواب
عنه ان قولنا ما يقال العلم بهذا معناه عند عدم المانع من اصل كلي قال قوله ومنها الخ اقول
قال العلام على انه اي يوارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص غير لازم في العلل الشرعية اذ كل منع
مانعا الايجاد وقصر جوابا بان الموضي من البول والغائط والريح وغيرها كل حصل حدث بكل
واحد في منع الاسباب وهو اذ ليس يعني مانعا الايجاد ممنوع فان البول مانعا ايجاد الحدث وكذا
ما في معناه وكنا اذا حصل الجميع فلا نسلم ان حدث حصل بكل واحد بل بالاول منها وعلى تقدير ان يحصل
التسليم معا فلا نسلم ان الحدث الحاصل واحد بالشخص بل بالنوع ووقوع الخلاف في الحدث بالريح
دليل على ان كل فصل حدث بكل حدث بالشخص والحدث الحاصل واحد منها غير الحدث الحاصل بالآخر وان
اتحد صنفها بالنوع لكن وجب لنوعه وضوءه واحد لا لكل شخص منه قال قوله ومنها الجواب
اقول علم من كلام المصنف ان المانع انما هي في مقدمات يحقق صحة العباس بها ومنها مانعا العلم

وقال العلام ولا يخفى انه يصح المانع بعد ظهور مانعا بحيث ان مدعي بالنقض او الاجماع مانعا
بمنع اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل وقد سبق
منا كلام يدل على ان اعتبار النوع او الجنس في النوع او الجنس يقتضي ظهور الوصف في الاصل والاصل
ذلك جعل ذلك الاعتبار مانعا للعلة وما يكون علة في النوع لا يجوز ان تقتصر على الاصل فالمانع
في الباب سلم بعد ظهور الباب بالاعتبار المذكور وجعل الامام في الاستدلال دفع العلل الموهن بالمانع
صحيحا ليس معناه المانع في الباب بل في وجودها في الاصل او في النوع او في عدم تغير حكم الاصل
او في امثالها فافهم وعلم بهذا قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل الموهن فيحتاج الى الجواب
وبان انه ليس كذلك فتامل او رد بعد تسليم انها موهن فغير موجب ولا يسمى الجواب ولئن
او رد بما مانعا للباب مانعا ومستندا بها فهو المانع قال قوله واعلم ان المعترض الخ اقول
قال العلام وما ذكر المصنف من تخصيص المانع بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المانع
والمعارضة بخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المعارضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء
كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن البعض ووجهها ان المانع امتناع عن تسليم
بعض المقدمات من غير بعين ويحلف الحكم بمنزلة السند ولا يخفى ان كلام المصنف لا يبطل الحصر وبها اذ
مراده بالمعارضة عند من الاحصار فيها وفي المعارضة المعارضة المصطلح عند اهل النظر الا الذي
يسمى بعضا عندهم قال قوله وان كان بزيادة شيء الخ اقول قال العلام ولا يخفى ان
هذا التعبير غير وافي بالمقصود وصوابه الاعتراض من اصل العلل الا ان فيه بعضا الى ان مدعي
معارضتهم فيها منع المعارضة بعضها ابطال عليه الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المقتضى
في الاصل لوكان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر وهو كلام يدل
على علم تحقق كلام المصنف اما اولا فلان العكس على ما ذكر عبارة عن جعل دليل الحكم زيادة شيء
عليه منشأ لحكم ملزوم لبعض حكم العلل والاعراض المذكورة كذلك فانه بدليل المعلل وصوابه
العادة الاصلي في فساد وضعها موجبا لعدم وجوبها بالشروع وزيادة شيء آخر عليه وصوانا ولو كان كذلك
كان علة لعدم وجوبها بالنذر ايضا لكن منتقض بالوجوب الاصلي بالنذر اجماعا اسلم لمدعي بعض
المدعي وصوان لا يكون التسوية بينهما في شمول العدم لكل التسوية بانهم فيتبين ان يكون في شمول الوجود فيلزم

فيلزم الفعل والترك والندر ايضا فيست المدعى بما مات يلزم بعض المدعى بعد دليل المعلل
بزياده شئ آخر عليه فصار هذا التقرير وافيا بالمقصود واما ما نا فلان عدم وجوب المضي في الفاسد
لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع بعلل البعض لعدم كل عباده يجب بالشروع يجب المضي فيها عند
الفساد وهذا مما يدل على لزوم وجوب المضي فيها عند الفساد لوجوبها بالشروع واشتراك اللازم
علة لاشتراك الملزوم فكان علة لعدم الوجوب بالندر ايضا بعض كل عباده يجب بالشروع والندر
يجب المضي فيها عند الفساد ويلزم على بعضهم وهو كل ما لا يجب المضي فيه عند الفساد لا يجب بالشروع
والندر فيست ان الدليل على علة عدم وجوب المضي في الفاسد على تقدير علة لعدم وجوب
الشروع عليه لعدم وجوب الندر دائما واذا ثبت هذا ثبت كل ما لا يجب المضي فيه عند الفساد
يجب السويه فيه بين الشروع والندر والتسويه بينهما لا يجوز في شمول العدم فيكون في شمول الوجوب
وهو المطلوب حال قوله والاظهر الخ قول ذكر العلامة ان في كلام المصنف اضطرابا
ومحل نقد الكلام الامام فخر الاسلام اما الاضطراب فلانه جعل العلة اولا من اقسام المعارضة التي فيها
المناقضة وآخرا من اقسام المعارضة الخالصة وهو ما قال وهو اما ان يثبت بعض الحكم وجعل ما يماثله عكسا
اولا وجعله من اقسام المعارضة التي فيها مناقضة من اقسام المعارضة انى تصير اخرا وهو ما قال او
كما آخرا يلزم منه ذلك المحذور واما محل نقد لكلام الامام فخر الاسلام فلانه لم يجعل العكس من قبيل
المعارضة التي فيها المناقضة بل اعاد ذكر فيها لانه معارض للعلة وكل منهما ضعيف اما الاول
فلان العلة عبارة عن اثبات بعض الحكم المعلل بعض الدليل الذي ذكر وان كان بزيادة ما تقرر
والمذكور في الاقسام المعارضة اثبات بعض حكم المعلل بدليل آخر غير الدليل الذي ذكره المعلل
وشتان بينهما الا ترى ان المعلل في المثال الذي اورده العلامة لاثبات الاضطراب وهو قول المسح
ركن في الوضوء فيسن مسحه مرة مقدمة احديهما المسح ركن في الوضوء وما شبههما وكل ركن
في الوضوء يسن مسحه مرة والمعارض يعلل مسح ذكر الاذنين يسن مسحه مرة مقدمة احد اجزاء مسح الرأس
مسح وما شبههما وكل مسح لا يسن مسحه وليس شئ من مقدمتي المعلل مما ذكره في دليل المعارض
فكيف يكون من العلة وكذا العكس عبارة عن اثبات لزوم بعض حكم المعلل بعين الدليل
الذي ذكره وان زيد عليه ما تقرر وان موضع اثبات بدليل آخر غير ذلك الدليل فلم ادر كيف غفل العلامة

عن هذا الا ان الحلي واسع على مثل المصنف بلا سند ولما انا فلانه ذكر ان الامام فخر الاسلام لم يجعل العكس
من باب المعارضة التي فيها مناقضة وجعل العلة منه م كما ذكرنا انه قسم العكس على قسمين احدهما وهو اضعفهما
من اقسام العلة وهذا اقرار منه بجعل الامام فخر الاسلام العكس من العلة وبان الاضطراب واقع في كلام
الامام فخر الاسلام ايضا حيث لم يجعله من اقسام المعارضة ثم جعله احد قسمي العلة الذي هو من اقسام
المعارضة والمالم يكن في مطالعتنا كتاب الامام فخر الاسلام ولم يدر ان ما ذكر العلامة عن عبارته او فهم بعض
فلم يشتغل بزياده البحث فيه والله اعلم حال قوله وتقويتها في صغره الخ اقول قول العلامة
فالعلم من قصور السفعة لا الصغر على ما فهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل ملائما فالمعلل
ليست مطلق الولاية والمعارض لم سماها بل نفى ولاية الاجبار فوقوع في بعض الحكم بعسر هو التقدم بالاخ ولزم
نفي حكم المعلل من حيث ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد وفي ولايته يسلم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا
الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة ومحل مناقشة لكن ما قصده المصنف يعلم ان كلام العلامة عنه
فضول وسمعناه ان المعلل قال من صغره وكل صغره يولى عليها للانكاح اعتبارا بما لها فاعترض عليها
بالانكاح وحث الاب لها سواه الاخ او من بعد والمعارض قال من صغره وكل صغره ليس عليها ولاية
الاخ في المال فمن ليس عليها ولاية الاخ في المال ولا سكن في نظائر الدليلين وكذا في ان دليل المعارض اثبت
بعض حكم المعلل بعسر اذ حكمه انها يولى عليها في الانكاح غير الاب وحكم هذا ان ليس عليها ولاية الاخ
في المال وكذا في ان هذا الحكم بعض في اكل بعسر اذ قول الاولى عليه الاخ هو قول الاولى عليه غير الاب من
الاعمام وغيرهم بعسر اذ من لا يولى في المال لا يولى في النفس هذا مراده فعليك اعتباره بكلام العلامة لكن يبقى
لك ان الاجماع الذي ادعاه المصنف ليس معناه ان الاجماع ثابت على ما ادعاه السائل على لزوم ما ادعاه السائل
لا لزم من دليله سلامة ليس عليه ولاية الاخ ليس عليه ولاية غير الاب بالاجماع ومن ليس له ولاية في المال
ليس له ولاية في النفس ثابت بالاجماع قال قوله والاظهر الخ اقول قال العلامة وربما يعارض
اي في الترجيح بل في الحضور حفظ النسب لان الولد ينتمي به فلت هذا ما عتبار قوله عليه السلام الولد
للفراش وللعاهر الحجر حيث يسبب الولد الى الفراش لا الى الماء حتى يسوجه ما ذكر حال قوله وهي
فلت ايضا الخ اقول قال العلامة لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علمه
ما ادعاه المعلل علم والا فهو مانع مع السند على ما صرح به عباره المصنف نعم لو ابى كون العلم معلولا

لزم نفي علته لان معلول الشئ لا يكون علة له هذا مع كلام المص في المعارضة في مسئلة الرجم ومسئلة فرضية الغراء
في الاخوين ليس بمجرد المنع بل ادعاء عليه ما جعله معلولا ومعلوليه ما جعله علة بعين الدليل الذي ذكره
المعلل في عليه ما جعله علة فانه قال جلد البكر مانع عن رجم الثيب لان المسلمين اما يرجم شهم او جلد بكر مهم مائة
فعموم المعترض بل المسلمون اما يجلد بكر مهم مائة او يرجم شهم فرجم الثيب كما هو العلة في جلد البكر مانع لا العكس
فلا يكون مانعا مع السند بل اما علم ما جعله المعلل معلولا قال قوله فان كان قاصرا الخ
قول قال العلامة ويعلل عند الشافعي بعلم لان مقصود المعترض ابطال علته وصف العلة فاذا
بين عليه وصف آخر اصيل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة ولا يصح الجزم
بالاستقلال صح قوله ان الوصف الذي ردى المعترض عليه لو كان متعديا لم يكن على المعترض ابطاله
في اصل آخر وبهذا اندفع ما ذكره في بطلان المعارضة بما علم متعديا الى محمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم
بعلتين ثبت وذلك لان وصف المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في عرض المعترض اعني القدح
في علية وصف المعلل على ما مر ح لا يكون معارضة بل يكون ما قصة وعلى منع عليه العلة والمعارضة اثبات
علة اخرى لا منع علة ادعى المعلل عليته فالتعليل بالعلة التوصيح او المتعدية الى مجمع عليه لا عند الاعلم
العلة التي جعلها المعترض علة في المختلف فيه وهذا لا يفيد لجواز ثبوت الحكم فيه بعلة اخرى والمعارضة لا بد
فيها من ثبوت الحكم المختلف فيه بحكم المعلل قال قوله وان تعدى الخ قوله اقول
قال العلامة وفيه نظر لان عدم تأثير صحيح احدهما في فساد الآخر لانا في فساد احدهما عند صحة الاخر
قلنا لكن ان صح بعض جوازي فساد احدهما على تقدير صحة الآخر لا وجوب فساده فلا يسلم المعارضة
لان دليل المعلل دل على صحة علته وجواز الفساد فيها غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر وبهذا جواز
المعارضة وقولها ما ثبت علة اخرى متعدية الى مختلف فيه عندها كل النظر وعدم جوازها وقبولها عند
الفقهاء وعلى ان يرد عليه ويستقل على معلول واحد بالشخص عند اهل النظر غير جائز وعند الفقهاء جائز ولنا
فيه كلام قد سبق وليكن على ما ذكرته لك والترقي وكل ان احكام الشرع ليست شخصيات بل كليات
فيرد عليه على كل منهما لا يكون ليرد على معلول واحد بالشخص فعند الامعان لا اختلاف بين
النظر بين اصلا والله الموفق قال قوله فصل اقول ردى العلامة ليس المقصود
من ايراد الفصلين ليس فصل كل من القسمين بنوع من العلل فان الكلام صريح في انه ليس كما

في المانعية والمانعية وفساد الوضع ولا يخفى حينئذ ان المعارضة في الطردية بل هي فيهما اظهر واسهل مع كلام المص
وهم ما خصائص النقول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلحق المعلل الى العلة الموجبة وانت خبير
بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له
بالطردية ولت المقصود من ايراد الفصلين لا بد ان يكون لاختصاص مما ذكر في كل فصل ح ولما
لم نكن لجعلها فصلين فان كل كان جمع بالاعتراضات الوارد على العلل من اي نوع كانت في فصل
واحد ولا يلزم ان تكون الاختصاص لكل واحد من الاعتراضات بل يكفي ان تكون للجمع بان يكون
جمع الاعتراضات الموردة على العلل الموزعة مختصا بها بمعنى عدم جواز ايراد جميعها على العلل
الطردية وان جاز ايراد بعضها كالمعارضة فانها اختصاصا بها اذ المقصود ابطال دليل المعلل فيسلم
دليله ويبطل مدعاه بدليل آخر وانصاف اذا سلم الى العلة الطردية علة وانها سبب الحكم فلا وجه للانكار
مدعي العلل وبان يكون جمع الاعتراضات الموردة على العلل الطردية مختصا بها بمعنى ان جميعها لا يورد
على العلل الموجبة كما تقول بموجب الوضع فانه لا يمكن ان تكون العلة الموجبة في محل النزاع ولا مع الخلاف
لانه موجبا عتبار الشارع فاذكر العلامة في دفع الاختصاص كلام لا حاصل له قال قوله وهو الحق
قول قال العلامة ولا يخفى ان هذا السؤال انما يرد على المرقوم في فصل القياس من ان يكون
العلة طردية وفيه بحث على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل هو الادلة وفي مدارد على المص حيث ذكر في مثاله
لدفع العلل الطردية والجواب عنه ان توجيه كلام المعلل ان المرفق عايه فلا يدخل تحت الغيا فما سأل
عايرد الغاية فضارة هذا من فصل القياس وكونها عامة ليست بموجبة في عدم دخولها في الغاية على الوجه
الذي ذكره مرارا بل فيها تفصيل وليست كل غاية كذلك بل الغاية التي لولاها لجاز ورود حكم الغاية بوجب
دخولها والتي لولاها لم يجز ورود حكم الغاية بوجب عدم الحكم اليها واشتمالها وهذا الى اعتراض الشرع مخصوصة بعلم
الاصول فصار ت العلامة من خصمي على طرده ولا شك ان هذا من القسم الثالث وهو ان سكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرة فالسائل يسلم المقدمة ويمنع النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية فالمعلل
سكت عن قوله المرفق عايه للغسل والسائل قد سلم المقدمة المذكورة وهي كل عام لا يدخل تحت الغيا ومانع
في المطلوب وهو سقوط غسل لا يدخل تحت الغيا ومع كون غايه للاستحباب ان بعض اغسلوا ايديكم الى
المرافق بضمير بعض استطوا ما وراءها عن الغسل الى المرافق فعلم من هذا ان قول العلامة نظرها ذكرنا

ان المص لو اوضح مكان ما تعس النه مسلة ضمان المرقة او نحو ليكون متنها على الاقسام الثلاثة
لكان انسب بما وقع الاعتبار عند الاخبار ثم ان قوله وفهم منه على ان الاعراضات لا تحصل القياس
بل علم الادلة خارج عن فانون التوجيه لانه مبني من الاعتراضات على العلة والحكم الثابت بها والادلة منحصرة
في الاركان الاربعة والعلة مثبتة للحكم ولا حكم ثابت بها الا في القياس فالحكم في الكتاب والسنة والاجماع
ثابت بها لا بالعلة فهذه الاعتراضات مختصة بالقياس قال قوله على ان التكرار الخ اقول
جعل العلامة هذا الكلام زيادة توضيح وكشف لكون المتن وهو التحليل بالاطالة دون التكرار
وقال وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لاشتمال المقام اي لاشتمال كونه من قبيل القول
بموجب العلة وهذا على ما ترى الكلام ضعيف لان المص خصص القول بالموجب بما وصف على تقدير ان لا يعد المعلل
قوله ركن في الوضوء فيس بسلمه الى قوله ليس بتكرار وح تسليم المعترض المنع لا القول بموجب العلة على ما ذكره
المص وهذا ايضا منع وتوجيهه لانا لم ان المسح علة لسنة التكرار فان العلة لا تستلزم حكما ونفيها والتكرار
يفضي الى العسر وهو غير المسح الى امر آخر قال فلم ان لا يمنع اقول رد العلامة
للمنع بوصف آخر لم يذكر المص وهو منع وجود المص في الاصل وليس بمرضي لان الاعتراض انما يرد
على تقدير توجيه المعلل كلامه واذا لم يكن الوضوء في الاصل فلا يصح التعليل فصار الاعتراض القياسي
فلم يكن كلامه في التعليل موجبا لتوجيه الاعتراض على علته الطردية كما لو منع وجوده في الفرع حيث
كان كلامه في التعليل موجبا فتدبر قيل سلمنا عدم وجود العلة في الفرع واما سلمنا وليس فمنوع
فانه يدعي ان العلة في الاصل ظاهر مسح والمعترض يخصصها بظاهر مسح عن البشرة الكثيفة فكانه يقول
انا اردنا ان العلة في الاصل كونه ظاهر مسح مطلقا فهو ممنوع وكلامك غير موجب في التعليل حتى توجه
عليه الاعتراض وان اردت انا كونه ظاهر مسح عن البشرة الكثيفة نسلم لكن لا نسلم وجوده في الفرع
فهو عند كونه اعتراضا على تعليل موجب راجع الى منع وجوده في الفرع على تقدير ان يراد بالمجازفة
بحسب العيان فهو راجع الى منع المناقضة بالتفاحتين لانه منع معلوم بمفهوم مجازفة في الحرج على تقدير
من الطعام بالصبرة من الطعام حتى يتوجه على سبيل المنع عند ما يكون كلام المعلل موجبا واما اذا
اراد بالمجازفة المجازفة بحسب الوصف او بحسب الاجزاء والذات وكلام المعلل غير موجب لاستواء الجيد
والردي فلا اعتبار بذلك الوصف فالمجازفة فيه لا توجب الحرج وجواز التفاضل في اعداد الحبات

فالزيادة بحسب الاجزاء ايضا غير معتبرة قوله وان ادعى انها الخ اقول
اعترض المص على هذا بقوله فان قيل المراد مطلق الحرج من غير اعتبار المساواة وعدمه اجيب بان شرط
القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل احد نوعي الحرج المطلقة اعني المساواة وهو غير متحقق في الفرع
ومرجع الجواب الى التماثل وتكفي فيه التماثل في مطلق الحرج بل الجواب ان العلة في الاصل علة
للحكم الثابت فيه وهو الحرج المنتهية بالمساواة لا الحرج المطلقة المشروطة فيها الاطلاق فانها لا توجد
ولا الحرجية الموجودة في ضمن الحرجيات كلها والا ان كان احتصاصها بهذا الجزئي يمنع هذه العلة لم يصدق
انها علة الحرجية العامة في ضمن جميع الجزئيات وان كان يزيد على آخر فالعلة الجميع وان كان لا العلة فرجح
من غير مرجح ثم اعلم ان الرد وهذا المثال المثال للاستناد الى ان الحكم اذا ثبت في الاصل
فكلام المعلل غير موجب واذا ثبت في الاصل فدفعه بان يمنع امكان ثبوته في الفرع لفقد عدم ثبوته في الاصل
مانع عن ان يكون العلة طرصه ايضا لعدم الوجود عند الوجود في الاصل قال قوله ولا
لعلة النكاح الخ اقول زعم العلامة ان المص وان صرح في النوح ان الشافعي يجعل الردة
علة لتعاقب النكاح فمن يمنع انه لا يجعلها قاطعة للنكاح ثم قال وانت خبير بانه لا تعليل حتى يرد النقض
فاعلم ان كلام ان منع كلام المص انه لما جعل الشافعي رضي الله عنه اسلام احد الزوجين في المسئلة الاولى علة لابقاء
الفرقة بينهما كان الواجب ان يجعل الردة في مسئلة ارتداد احدهما والعياذ بالله ايضا قاطعة قياسا
على الاسلام بجامع انها عفو في حق القطع حيث يوقف الانقطاع الى تلك الاقراء موفسادة الوضع اذ لا علة
سواء جعلها عفوا والا لوجب عنده الانقطاع كما في المسلم الاول وكذا جعله الاسلام موجبا للافتراق
في الحال عند عدم القبول جعل الاسلام علة وهو باطل انتهى وفساد الوضع لفقد الردة بعض العلة
والاسلام بعض علة النقض ثم انه قال وليس في هذا اي في جعل الشافعي نفي الحرج النقل عن العرض
فساد الوضع بمنع انه رد على العلة بعض ما بعضته بل بمنع ان فهم حمل المصدر على المطلق وهذا
مما لم يقل به احد وانما الخلاف في حمل المطلق على المقيد واقول بل فهم فساد الوضع بذلك المنع فان
العلة ح تأدي الخ بنية النقل عن المفروض لو كان مأدى بمطلق النية عن العرض لزم حمل المقيد على
المطلق وهو خلاف ما تقتضيه العلة ومعنى تأدي الخ بمطلق النية عن العرض فهو حمل المطلق على المقيد
وحمل المقيد عليه اخص من مقتضى اذ مقتضى حمل المطلق على المقيد وحمل المقيد عليه اخص

منه هو لغة فساد الوضع بالنشر الذي مر ذكره لا بالمعنى الذي اراده وبه الى قوله ما الوضوء
والسيم طهارة ان الخ اقول وجه الكلام الم في المناقضة بعد اضطرار الطرد الى
ان يقول بما ان طهر ان حكما تعبديا بان قال ان ارجع ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء
حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كالنار مسخن بطبعه وقد حلق آله للتطهير في اصله فيحصل به ازالته
ازالة النجاسة حقيقة كان او حكمية بخلاف الثوب فانه في نفسه ملوث لا يتصور تطهيره الا
بالقصد والنية وان ارجع ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع
في حق جواز الصلوة بمعنى انها ما تعقله كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكن لا يوجب اشتراط النية في رفعها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول وليس كلام الم هكذا بل معناه ان الوضوء تطهير
حكمي لانه ازالة النجاسة غير حقيقية غير معقولة بعد بجاسة تعبد وايثارا للام هو وان كان كونه مطهرا
للنجاسة امرا معقولا لان الماء مطهر بطبعه كل نجاسة حقيقية كانت او غيرها لكن لما كانت النجاسة
غير معقولة بل هي تعبد حاز ان يقال انه تطهير حكمي لكن لا يمنع ازالة الماء تلك النجاسة تعبدا قال في العمدة
لكون ولا يحتاج فيما هو معقول وجواز ازالة الماء النجاسة الى النية ويحتاج فيما هو غير معقول ومعنى ازالة
الرائحة الى النية قال في الحاصل ان الم يعني بان الوضوء تطهير حكمي تعبدي لكن منعنا انه ازالة النجاسة
معقول ومن حصل النجاسة المزالة غير معقول فهو تطهير حكمي والرد بان الوضوء تطهير حكمي غير معقول
او تطهير حكمي بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية غير حقيقية والمنع على التقدير الاول والتسليم على التقدير الثاني
ومنع الملازمة لان اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء فرع عن التوجه وعن مقصد الم ولو قال انه تطهير
حكمي او تطهير حكمي بالاضافة الى انه يريد بالحكمي التعبدي الغير المعقول كان له وجه لكن الكلام صريح
بانه تطهير حكمي على حقيقة الحكم والرد بدلالته ان يكون على ما قال فكان التوجيه في الرد بان يقول لئن
اردت ان كونه حكميا لان كون الماء مزيلا للنجاسة غير معقول ممنوع وان اردت انه لكون النجاسة غير
معقولة فذا لا ساغي معقولية الازالة بالماء ولا يحتاج في الوضوء الى النية قال ره ومعلوم والحق
اقول ان العلام يعني بان المنافاة بين كلام الكلام في الاسلام وصاحب الهداية في هذا
المقام واراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال على ما ذكره الم قال
وتحقيق ذلك ان يقال في وجه رفع الاشكال عن كلام صاحب الهداية ان النص الذي جعل

الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال وادلة ازالة الحقيقة
وعقلا ولا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الحدث فان ازالته بالماء امر معقول متعد الى سائر المائعات
بجامع العلة والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها
بالماء معقول ولهذا لم يصح الى النية فعلة هذا الفرق من الحقيقي في الحقيقة ان زوال الماء
قالع ومطهر وسائر المائعات منها القلع دون التطهير وقياس المائعات في تطهير الحدث على الماء باعتبار
القلع والحدث لما لم يتصور فيه القلع لا يتأتى القياس بالقلع ولا تطهير في المائعات حتى يقاس على الماء
في تطهير الحدث وان كان تطهير الحدث معقولا لكونه مطهرا والمطهر لا يفرق بين الحقيقي والحكمي
بخلاف القالع فانه يتصور حدثا موجودا يقلع بالذات في اجزاءه وحروفه بما وقع حتى يزال
بالكلية وبهذا ظهر الجواب عن قوله فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى موكولا
الماء منزلا لا يلزم صحة قياس المائعات وان كان وصفا غيره بحيث يكون نجسا حتى يطهر انه هل
يوجد في سائر المائعات ام لا اذ ظهر ان ذلك الوصف هو الازالة بالتطهير المحلول في الماء وان كان
من غير قلع ومن غير موجوده في سائر المائعات ثم قال على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة
القاصرة قلت هذا ليس بتعليل مقصود بل دفع للعلم الطردية فليس كل ما يعقل معناه
معللا كان كذا سبق ان يكون كل معلل معقول المعنى ثم قال ره هنا نظر اما اولا فلان ما ذكر في وجه
التوفيق بعيد جدا لان في الاسلام هو انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول
من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا تعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان وجه
الجواب ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل
من الطهارة الحدث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل
من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء ودفعه ان جواب الخصم
انما تم بان حصول الطهارة باستعمال الماء امر معقول ولا يحتاج فيه الى ان يكون النجاسة في محل
الغسل غير معقولة المعنى بكل من المعنيين اي يعني انه غير مدرك العقل او يعني ان العقل غير مستقل في درك
فحمله على ان العقل غير مستقل بمعنى ان يدرك العقل بمعنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى
في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم بعيد جدا عن قانون التوجيه اذ لا قياس

في هذا المقام ولا تعلق بل منع تقياس الخصم الوضوء على التيمم في عدم معقولية التطهير فيهما غير ان
الخصم طن عدم المعقولية في التطهر والمعارض به عليه ان عدم المعقولية الذي يراه الكل انما هو
في النجاسة في محل الغسل لا في التطهر على ان كلام الامام فخر الاسلام يمكن ان يحمل على تقدير التسليم
للخصم بان عدم المعقولية ان سلم في النجاسة لا في التطهر فلا يرد الاشكال ولا على نفس صاحب الهداية
فتنبه ثم قال واما ما نا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهي القدر
في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه تعبد فروع
تعبد الاطلاق وهذا لا ينافي ان يكون اضافة الاعضاء بالنجاسة غير معقول على ما ذكر الامام فخر الاسلام
بل لا بعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول من مجرد مؤثر خروج النجاسة في زوال
الطهارة لما بينهما من السراية لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض ودفعه انه ان اراد
بقول صاحب الهداية ان مؤثر خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول اي مؤثر في زوال الطهارة
عن محل خروج منه فقط معقول فليس كذلك بدليل خصوص هذا بالاصالة اي السبيلين وليس
مختصا بل يكون خروج الدم البجل ايضا مؤثرا في نجاسة محل خرج منه مع المعقولية وان اراد
ان مؤثر في زوال الطهارة عن جميع البدن معقول فهو ممنوع لما ذكر الامام فخر الاسلام وقوله
ان قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول منها موجود مؤثر خروج النجاسة في زوال الطهارة
لما بينهما من السراية لا سراية النجاسة الى جميع البدن بطلانه لانه لا واسطة بين زوال الطهارة عن جميع البدن
وسراية النجاسة اليه ثم قال واما ما نا وحاصله ان صاحب الهداية ذهب الى ان زوال الطهارة بخروج
البجل من السبيلين امر معقول وزوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة غير معقول وكان وجه عليه
زوال الحدث الثابت بخروج البجل من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدي من السبيلين
فاجاب بان هذا الكلام وان كان غير معقول الا ان تعديته اما سمع في ضمن حكم معقول فهو سوء الحدث
بخروج البجل وهو جائز كما ستوافيك الجملة مع الرد في باب الوضوء تعدي في ضمن الحكم المعقول
الذي هو وجوب السعي عند النداء وهو باطل عند الشافعي ولم يرد عليه الاشكال الوارد على الامام
فخر الاسلام لانه ذهب الى ان الاول معقول ولا الاشكال الوارد على كلامه لانه ذكر ان الثاني غير معقول
لكن رد على بعض الاشكال لان كلا منهما اما الاول فلانه ذهب الى ان غير محل الغسل من الطهارة

الى النجاسة غير معقول فيرد عليه قياس غير السبيلين البهائم ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة ايضا
معقول فيرد عليه عدم قياس المائعات بالماء ودفع الاشكال الاول ظاهر مما ذكرنا في نظيره الاول وكذا
دفع الاشكال الثاني لان قوله يطهر النجاسة بغسل الاعضاء الاربعة بالماء وان كان معقولا مبنيا على معقولية
تطهير الماء بدون العلم وعلى معقولية الدفاع الحرج في الشرع وليس هذا المعنى موجودا في المائعات وجود
التطهير بدون العلم وحصل الجواب عن الاشكال الوارد على صاحب الهداية انه لا يلزم
من معقولية مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة معقولية تطهير الفعل المعهود بالماء للحدث حتى يلزم
قياس المائعات عليه وما قال لا ما نقول آخرا اي حتى ان قال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه
لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتجاج لدى النفي او الاستيناء عنها هو كون الحكم الثابت
بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستطيع العقل بادراكه
الحكم او يستقل بدفعه بان لا يدرك بالعقل اي علته اعم من ان لا يدرك اصلا او لا يستقل بادراكه ويدركه
بمعونة النص فلو ادركه على اي وجه كان لا يحتاج فيه الى النفي لان العلة يثبت بها المعلول نعم اولم ينفه
فيطلب الجواب لان التعبدي آخرا ما لا يدرك العقل انه علة اصلا والمعقول ما يدركه مستقلا او غير مستقل
وبهذا اندفع ما قال وانما يلزم ان يكون المراد بعدم العلم الكل تطهير ما بالماء معقول ان الحكم بطهارة النجاسة
الحدث بالماء بعد استقلال العقل بادراكه وتطهر فساده وفساد قوله ولا حتى في فساد وذلك ظاهر
قوله بعد انقطاعا لخ اقول قال العلامة وهذا اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة
واداباهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل وفي هذا نظر فان عرضهم في ذلك
ليس وضع بطول الكلام على عرضهم اظهار الصواب ولما كان المعلل مدعيا دعوى بدليل وعد انتقل
الى دليل آخر بعد ان زيف دليله ظهر ان ما ادعاه بذلك الدليل ليس بصواب ثم شرع في كلام آخر
قاطع الكلام الاول بعد ظهور الصواب فان كان للسائل كلام على كلامه الثاني تكلم والا لا يلزم عليه
التكلم في دفع الالزام عن نفسه وظهر بهذا ضعف قوله وللعامل ان يقول لما كان الغرض من المناظرة اظهار
الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق بايّ دليل كان وليس في وضع المعلل الانتقال
من دليل الى آخر لا الى نهاية قال قوله واما قصة الخليل اقول في هذا الكلام ايضا
دليل على ضعف قوله فيما قبل وللعامل ان يقول الى آخره حيث يدل على جواز الانتقال بشرط ان يكون

مع المعرض فاسدا والمعلل حائدا لاشتباه وعدم ظهور الصواب وعلم من الخلاف في الكل للبعض
في الثالث بالطريق الاولى لانه اثبات حكم اخر بعلة اخرى من غير السؤال لعلة اخرى لاثبات الحكم الاول
اعطاء بعده لاثبات حكم اخر بعد الحكم الاول بالطريق الاولى انقطاعا في الرابع لانه لم يسئل عن علة اخرى
بل قال العلة بعد كذا آخر يلزم منه ثبوت الحكم المطلوب وفي قوله المعم والرابع احق الثاني لا يهذا
ولم يعرض العلام لما قبلها قال قوله وصل الخ اعترض قال العلام واعترض ايضا على دليل
المصنف على ان الاستصحاب ليس بحجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على النفي بانه ان اريد عدم
الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع
غير مسموع خصوصا فيما يدعى لعظم بدلهم بعضه والجواب عنه ان توجيه كلام المعم في مقابلة دعوى من
يجعل الاستصحاب حجة يعني انه اذا قام الدليل على وجود شئ وحصل الظن بعدم المغير يدل على بقائه
ان يقال ان قولك ان بقائه بالدليل فلا تم دلك ممنوع بل ان الدال على الوجود لا يدل على البقاء وان قولك
انه للظن بعدم المغير قبل العدم وان كان حقا لا ست شيئا يوم يدفع وكلام على دعوى الضرورة كلام على
السند فلا يسمع على ان مدعي الضرورة بداهة تقصد اي بداهة وجوب دلالة الدال على الوجود على البقاء
مكابرة وهو حق ان لا يسمع كلامه من يدعي البداهة لشئ لا يدرك اذ الوجود عين البقاء وليس بلزوم منه على ان الظن
الذي ادعاه ليس الا مجرد الشك لان وجود المغير وعدم سببه في العلم وكان مدعي المغير انما سمع كلام
ان الاصل بدليل فكذلك مدعي عدم صلاحية الدليل وما يكون الاصل بقاء ما كان فانما هو دليل في مدعي
العلم الى ان يقيم دليلا قال قوله ومنها المعلل بالنفي الخ اقول ذكر العلام ان
المعلل بالنفي ليس من الحجج المتمسك بها حتى يورد في هذا الفصل وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح
فاسد الاعتبار العقل لا تحقيق لها قلت اما ذكر المعم لذلك يعلم منها فجاز ارادته ههنا باعتبار انه يمكن ان
يتمسك به واما تعارض الاشباه فلا تم انه من الراجح بل من العمل بالتعارض والراجح انما هو الاستصحاب
قال قوله باب المعارضة والترجيح الخ اقول قول العلام يعارض الدليلان كونهما
بحيث يصلح احدهما سندا مرة والاخر انقاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة
احدهما بوصف متوابع لا يخلو عن تسامح فان الزيادة لا يصلح شرطا في التعارض للاستغناء عن التساوي
بل الاولى ان يقال بشرط عدم زيادة احدهما على الآخر بوصف غير تابع وكذا قوله وبانحاد الزمان

عن مسل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض فانهما كالمتعارضين لتساويهما ثم قال والعامل ان
يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر لعينه حتى يكون الاباحة واردة على ما ورد عليه
النهي فلا حاجة لاشتراط اتحاد المحل والزمان لتعارض حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض
وعنده والا فلا بد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان والشرط وبحو ذلك مما لا بد منه في تحقق
التعارض واجاب عنه بقوله وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو
ملاك الامر في باب التعارض فانه كثيرا ما يقع باختلاف المحل والزمان ويعلم من هذا انه اختار في الجواب
ان المراد ان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر لعينه وانه فهم من هذا الكلام ان المراد باتحاد
الزمان الحكم المثبت بدليل والمنفي بدليل آخر حتى يدخل الاختلاف بالزمان ما يوجب حل الوطي قبل
الحيض وما يوجب حرمته عند الحيض وليس الامر كذلك بل المراد ان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الآخر في الجملة وان الكلام في التعريف بما ذكر والحاجة الى اشتراط اتحاد المكان والشرط بعد ذكر
المحل والزمان لان المراد بالاتحاد اتحاد الدليلين وتعاريهما بحسب المكان غير واقع بان يكون دليل
في مكان منسا ودليل آخر نافيا والتعاري بحسب الشرط يوجب التعاري بحسب المحل وصورة الدليل
اذا الحكم بشرط غير بلا شرط والاصل في البيان ليس ما ذكر بل ان يكون الدليل المثبت للحكم
في زمان دليلا منسا والدليل النافي له في زمان آخر دليلا نافيا فالاتحاد ان يكون الدليل المثبت
دليلا منسا في زمان يكون الدليل الآخر النافي فيه دليلا نافيا ولاجل ذلك لم يثبت المعارضة حقيقة
بين الناسخ والمنسوخ ان يعلم العلامة عن الامام في الاسلام انه ان وقع التعارض بين سنتي فالعمل
الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالعمل الى القياس والتعارض بين القياس وقول الصحابي
وادراجه في التعارض المذكور فيه تعارض التساوي لا يطابق التعارض والامر هين كلام ثم ان العلامة
قال وههنا بحث وحاصله ان ما قالوا انه لا عبرة في الترجيح بكثرة الادلة بل بقوتها وانه اذا وقع
التعارض بين آيتين او بين خبرين الى السنة ان اراد ونحوه بسقوط المعارض والرجوع الى السنة فحق
بانهم لم يقولوا بسقوط الاسوأ في حق الحكم والعمل بالآية الاخرى وان قالوا بترجيح احد المعارضين
بالسنة فملزمهم ترجيح سنة وآية على الاسوأ في صور فوات حكم السنة آية وفي فوات حكم الاسوأ
ثم قال وغاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام ان الاول يجوز ان يصير بمنزلة البائع للاقوى ورجحه

خلاف المايل او بعال العباس بعسر ما خوا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعاضدان يسقطان ويبقى العمل
بالمتاخر على اقامة ما امكنه في هذا المقام فليس بشئ اما اولا فلجواز كون دليل مستقل وصفا
ما لعدالدليل اخر اقوى منه ولاستلزام ان يرجح الدليل بما هو اضعف والا يرجح بما هو اقوى
واما ثانيا فلان اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا بل الجواب عما قاله في غاية الظهور وهو
ان الآية والاخبار محل في وجوب العمل بها والاعتقاد بصدقها وما نحن فيه لا اعتبار فيهما بالتعبد
فاذا تعارضت آية باخبار يسقطان لان العمل باحدهما يرجح من غير مرجح فصار حجيتهما في حق الحكم كالغير
المنزل والمسارع اذا له اقوى غير الكتاب فحصار الهما والعمل بها من غير اعتبار تلك الايات لانه قد سقط
عن اعتبارها بالتعارض في حق الحكم ولا يلزم من صحة سند وآية على الاخبار وغير ذلك كما زعم

قوله لانه انما يتحقق التعارض الخ اقول زعم العلام ان المراد يكون تعارض الدليلين موقوفا
على اتحاد زمان ورودهما ليس لان تعارض الدليلين موقوف على ذلك على ما سبق الى فهم بعض الاوهام
العامة من ان المراد باتحاد الزمان في الناقص زمان الكلام بالعضيتين وانما المراد زمان تسليم العضيتين
حتى يوصل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن ساقطا ولو حصل زيد قائم وقت كذا
ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان ساقطا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحسب
يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم بعدم احدهما على التفرد ولو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين
المتدافعين لا يصدران من الشارع الا لذلك وهذا او من وهم الذي وقع فيه ابن ابي عمير اما اولا فللنزاع
المراد ويكون تعارض الدليلين موقوفا على اتحاد زمان ورودهما لا يمكن ان يكون الا المفهوم من منع
الكلمات وكيف يقال ان المراد ليس هذا وجعل تعارض الدليلين بحيث يحتاج فيه الى مخلص موقوفا على هذا
وان كان كلاما آخر يحتاج الى تعبير غير متداول كل تعارض يحتاج في دفعه الى مخلص فيكون موقوفا
على هذا واما اتحاد زمان سند العضدين فلا يقال انه ليس بشرط في سوق المعارضة وانما ذلك بعلم
شرط اتحاد المحل على ما عرف ان الحكم في الزمان المتقدم غير في الزمان المتاخر
والتمسك الذي ذكره ليس بمطبق على ما نحن فيه فان الكلام في الادلة المثبتة للاحكام ولا شك ان
الجواب في مثل حكمنا بها الى منع لا معارضة منع دليل آخر ذلك الحكم في زمان سابق عن ذلك المنع
والتمسك الذي ذكره اخيرا لا يطبق على هذا

قوله وكان في سور الحمار الخ اقول

قال العلام وعلل النسك في طهوريته لاصحاب الاصابع في حرمة لحم الحمار والباحة والاسباع في اللحم
بورث الاسباع في السور بحيث لطخة اللعاب المولد منهم قال وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا يبقى حينئذ
ادلة الحرمة في البعوض حتى ان حرمة ما كاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع
حيث حكم بنجاسة سوره والاضعف الاتي فيهما اذ حرمة لا تاتي فيها ربما الا ترى الى الراب كان الكلب
حراما وكان طاهرا والى عرفه حيث يولد من لحم وكان طاهرا والضبع انما حكم بحرمة سوره لكونه نجسا
من السباع ملاشا كلها قال قوله وعلى ما بين اثنين او مراسين اقول

اورد العلام للمعارض الواقع بين القراءتين في آية واحدة قوله تعالى فامسحوا
برؤسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الارجل والثاني غسلها ثم قال والوجه انه معطوف في القراءتين
على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قول ابي الكعبين اذا المسح لم يضرب له غاية
في الشرع فيكون من وصل المناكلة كما في قولهم فلان يطحو الى حبه ويقيضها وفائدته التحذير عن الاسراف
المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف لصب الماء عليها بعطف على الممسوح لا للمسح لكن لبنيه
على وجوب الاقتصاد وكانه قال واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر عن
الغسل هو المعذور الذي يدل عليه الواو ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وهذا
كلام في غاية الضعف لان تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مشتملا على حكم الاخر مصحوبا
بما ينافي صدوره ولا تناقض بين الامساك والاصابة ولا تعارض بين القراءتين والعطف على الممسوح
وجعله مغسولا بالغسل الخفيف الشبيه بالمسح في غاية البعد على انه لو قدر في المعطوف المسح المذكور
في المعطوف عليه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو قدر غيره يلزم تقدير ما لم يذكر في المعطوف عليه
في المعطوف والتاخير خلاف الاصل قوله وعلى ما بين اثنين الخ اقول قال العلام
وفيه اي وفي الرد الاول للحنفية على الشافعي العفو بمعنى كسب العلم بان العقد حقيقة فيما يكون
لازما دائما والاصل ان لا يحمل على المجاز نظرا لان العفو بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد العلم واعتماده بمعنى ربط بالشئ وجعله ناشئا عليه اشهر
في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء والجواب عنه ان العقد بذلك المعنى
وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية بسبك المناسبة في قول

يكون لحكم في المستقل لارتباط بينهما على ما قاله المص واستدل عليه بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود
ولا يصح الاول لانتفاء الاثم لان الحكم في المستقل فهو فاض في هذا المعنى حتى شرعه ومن في الشرع كالحنفية
اللغوية لا تصار الى غيرها الا عند تعذرها وكلام الشافعي يوهم لا سيما الا هذا البحور فيكون مرجوحا في مقابلة
كلام الحنفية حتى لا مجاز منا ولا ارتكاب لدفع التعارض حتى لا نقول لما اندفع من غير ارتكاب المجاز
فلا ضرورة ثم قال ورود الكل الثاني الحنفية على ان اقران الكسب بالمواضع يدل على ان المراد بها
المواضع الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواضع الدنيوية مردودة في حقوق الله تعالى لا سيما
الحقوق التي بين العباد والعفو والجواب عنه ان معنى كلامهم ليس ما توهمه بل معنى المواخذة الاخروية
لا يلحق الا بما كسبت القلوب وليس له فائدة في المستقل واما المواضع في الدنيا فلا تحصل الا الى
كسبته القلوب لانكون له مواضع في الدنيا ولا شك ان في اليمين المعقودة كسب القلب ايضا ما مع
امر آخر ومعنى له فائدة ولكن لا يأتي المواضع في الدنيا ايضا ولكن التصريح بكسب القلب دعا ان يحمل
المواضع المقرونة به على المواضع في الآخرة وليس بمصرح به وان لم يحمل عنه يحمل على المواضع
الدنيوية من غير منع الاخروية عنه ان لم تؤخذ ثم قال الثالث وهو وجه رد لم يذكر ان الآية الثانية
على هذا التقدير تكرار السابقة اي الثانية انما تدل على عدم الكفارة في السهو ووجوبها فيما كسبته
القلوب ولا شك ان الافادة خير من الاعادة وفاك ورد بان سوق الآية الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار
والجواب عنه ان بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار ثم ان المص ذكر في دفع التعارض
وجها آخر اخرجه حاصله ان المراد باللغو في الاثم هو الخالي عن القصد وبالمواضع فيهما المواضع
في الآخرة والعموس داخلة في المكسوبة لانها معقودة ولان اللغو والآية الاولى اوجبت المواخذة على
العموس والثانية ساكتة عنها فلا تعارض اصلا ثم ان العلامة رد كلام بقوله واعلم ان اللائق بنظم الكلام
عند قولك لا تؤاخذكم الله بكذا ولكن تؤاخذكم بكذا ان يكون الكل معطوفا بلا الاولى من غير واسطة بينهما ولهذا
ذهب الجمهور الى اندراج العموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه بجعل الكلام في الكل اعراضا عن التعرض
للعموس ودفعه ان هذا القدر من الاصل في الكلام لا نظر اليه عند دفع التعارض اذ هو يصلح قرينة
بان يرجع عن ذلك الاصل الاولى لما ان الشافعي يجعل اركان المجاز لذلك وعلى ما يحصل اللغو احدهما
لمعنى وفي الاخرى لمعنى آخر بالترتيب والمواضع في الاولى لمعنى وفي الثانية لمعنى آخر فلا بعد هذا ايضا

وقد اخطأ في وجه اخذ دفعه وسوان المواضع على نوعي دنيوية واخروية ونفى المواضع مع شملهما
واما اياها ولا بد ان يكون في ضمن احدهما او كليهما فالآية الاولى دلت على عدم المواخذة في اللغو
اصلا لا دنيوية ولا اخروية وهو السهو وحصول المواضع في ضمنه وهو ما كسبته القلوب الشامل
للمعقودة وللعموس وفي مجلة انه هل هي دنيوية فيهما او اخروية فيهما او دنيوية في احديهما اخروية
في الاخرى وعلى هذا التقدير فانها دنيوية وانها اخروية فصار الآية الثانية منعقدة لها بجعل
المعقودة الى الكفارة في المستقبل مواخذة بها مواخذة اخروية مستتبعة بدنيوية وفي الكفارة
وعلم من افراد هذا بعد التشريك في الاول في المواخذة لمواخذة اخروية مستتبعة بدنيوية ان الحكم
في المعقودة ليس هذا ولا يمكن ان لا يكون للعموس مواخذة اخروية للتشريك فان كان في المواخذة
الاخروية بحسب المحل فيه في التشريك بالدنيوية رعاية لقاعدة الافراد فمجموع الاثنين يعلم حكم العموس والمعقودة
لا ان حكم العموس علم من الاول والمعقودة من الثانية وايضا اللغو ما علم بهما حتى علم ان المعقودة
داخلة في المكسوبة وهما مشتركان في المواخذة في الاخرى وان تميزا المعقودة بتشريك الاخروية
بالدنيوية فافهم هذا فانه ادق من الكل واقرب الى المحو ان شاء الله تعالى

قوله والتخفيف قول العلامة ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكر الشافعي ليس ابعد من ذلك
فيه نظر لان ورود فعل بمعنى فعل لغوي حقيقي والمجازي ابعد من الخفي

قوله وعلما لا يمكن ان يحاب عن نظر المص ان الاباحة ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرام بعده نسخا بانها
في الاشياء التي يدرك بالعقل فهي موجب العقل وهي حكم شرعي فيما لا دليل للشرع سواه الا ترى انه يصار
الى القياس عند عدم دليل سواه من الكتاب او السنة او الاجماع لان الانسان لم يترك سدى ولا بد له
من دليل على ما امر به او نهي عنه والا لزم تكليف لا يطاق ولا دليل له سوى العقل فيما يدرك بالعقل
لان البحث فيه فهو دليل نصبه الشرع له فحكم الثابت به شرعي فالرفع ناسخ لحكم شرعي فيما يدرك بالعقل
وكذا فيما لا يدرك بالعقل لان خلق الله تعالى كل شيء وعدم منعنا عنه يدل على اباحته لنا اذ لا يجوز له تعالى
ان يحرم علينا شيئا لم يعلمنا منعنا عنه او لا منعنا عن شيء ويكون في علمه محرما علينا واذا ثبت هذا لزم
انه لو قدر الحرام بعده لزم تكرار النسخ لان الاباحة حكم شرعي علمنا عرفنا ولا يحل تكليف المص بذلك
الجواب المبني على عدم العقاب بالتصرف في الشيء الذي لم يرد عليه منع ولا تحريم وان لم يكن الاباحة

حكما شرعيا لدل الدليل على ان عدم العقاب على الفعل والثواب على الترك ليس الا الاباحة والاباحة
ليست الحكم الشرعي لانه ليس لاحد غير الشارع ان يحرم شيئا او يحرمه فكيف يجوز ان يراد بالاباحة
عدم العقاب وبه ان لا يكون حكما شرعيا ثم قال المحقق وقد قال في الاسلام هذا اي ذكر التسبيح
شاهد على قول من جعل الاباحة اصلا ولي بعول هذا في الاصل لان الشرع لم يتركوا سدى في جميع
الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شرعنا فان الاباحة هكذا
ظاهره في الاشياء كلها بعد الناس في زمان الفترة وذلك يدل على ان يوجد المحرم وانما كان كذلك
لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريم في التوراة فلم يبق الا عفو والعفو عن شيء
من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب قلت ولا يلزم من جعل الاباحة فيما لم
يرد شرع والمحرم ويدرك اباحته بالعقل او لا يدرك لا اباحته ولا حرمته بالفعل اصلا ان يترك
البتة سدى لانه على ما يبدا عمل بدليل يصيبه الشرع وعدم العقاب على الاتيان به ان كان لانه
مباح فذاك وان كان لعدم الدليل على حرمته ولا يمكن ان يحرم نقول علينا شارع بدليل
من دلائله فلا يجوز لنا لاجور العقاب ويمكن ان يوجه الكلام بان يراد بالاباحة الاصلية الاباحة
الثابتة بشرائع من قبلنا ويكون التسبيح سكوتا فان دفع هذا العلم الاعمى وعلى ذلك يحمل قال الاصل
الاباحة وانتم الدليل على ما ذكرتم قال وان اراد والي الفقهاء ان الله تعالى حكم بالاباحة في الازل فهذا
غير معلوم فضلا لعدم الحكم بالاباحة كان حاكما بحرمته اذ المراد بالاباحة ما يقابل الحرمة او لا يكون حاكما
بشيء منهما وهذا لا يجوز لوجوب تعلق علمه بالمعلومات وعلمه الفعلي بذلك هو الحكم ولا يجوز ان يكون
حاكما بحرمته ولم يمض اذ لا يجوز عقاب ولم يصح بجزء العقاب على ما صرح به المحقق انتهى
لم يكن حاكما بحرمته لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون حاكما بالاباحة قال
قلت واعلم ان الشيء الذي لا يوجد فيه حرج اصلا ذكر العلامة ان الافعال الاختيارية التي يعرض فيها
العقل بحسن او قبح فهي عندهم سبعة اقسام الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه
لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة ما فعلم فحرام او ترك فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة
في فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وذكر ان هذه
المسألة عند جميع العلماء هكذا قبل البعثة ثم ذكر ان هذه المسألة مذكورة في اصول الشافعية والاشاعرة

على الهدى الى مذهب المعتزلة في ان للفعل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف بشيء من الاحكام
عندهم ولا يخفى ان هذا كلام ضعيف لانهم لو سئلوا في اصولهم ما قالوا عنهم فلم يزل والا فهم مؤاخذون
بما ساقوه في كلامهم حيث يجعلون العقل مانعا غير حاكم بالحسن والقبح ومانعا حكما بهما ثم قال فان استدل
الى المنع بان الله تعالى خلق العبد وما ينفعه فالحكم بعض اباحته له حاصلا المقصود وحلهما والا لكان
عبثا حال عن الحكمة وهو ينقض بجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحال بانه رما حلهما
لبشتهيه فيصير عنه فساد علم ولا يلزم من عدم الاباحة عبث وفيه نظر لان ما يصير علمه فساد يجب
ان يكون محرما علمه ولا يجوز ان يكون محرما عليه فيما لا يعلم الا بدليل يصيبه وحيث لا دليل فلا حرمة
فلا يوجب على العبد ولو سلم ملك الغير ولما ان الله تعالى خلق طالبا ومطلوبا ولم يمنع الطالب عن المطلوب
فهو اذن والمطلوب ليس ملك غير حتى يمنع الطالب والمطلوب حتى يكون الاصل فيه حرمان التصرف
ويمكن ان يستدل على الاباحة بدليل اخص من الدليل الذي ذكره بان يقال ان الله تعالى خلق العبد
وركب فيه حاجات وشهوات وخلق في العالم ما يحتاج اليه وشهيه فلو كان شيء منه حراما علمه ولم يبينه
يلزم تكليفه بما لا يطاق وهو غير جائز ثم قال فان قلت اي على من اعترض على دليل المحرم الحكم بالخطر والعقاب
على الاشياء قبل ورود الشرع فكيف جزم ببطلان التالي دون الاول قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب بجواز
العفو وفي هذا الجواب نظر اذ الحكم بالخطر يستلزم جواز العقاب وحيث لا صوار للعقاب بعينه والخطر
لان اسناد اللازم يستلزم اسناد الملزوم ثم قال وسند هذا الاعتراض اي الاعتراض الذي ذكر المحقق
على الاشعري المفسر للوقف بعدم الحكم عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام بعدان جعله كلا
على السند وقال فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع بعدم العقاب ولم يدرك
فيه العقل حسنه ولا قبحه كالاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما بانه حكم الشارع ماذون فيه
او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان
يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلا ما يدل دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة
بان يرشد الشارع العقل الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلام ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج
في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه فيكون مشروعا على ما ذكره المحقق بل معناه ان
ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع ما علم انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بفعله و

وهذا كلام لا عبار عليه ولب هذا الكلام لا طائل تحته اما اولا فلانه ليس الكلام على السند بل الجواب
عما قالوا انه لا يخ في الواقع ان يكون ممنوعا من الله تعالى الاشياء به اولا يكون ممنوعا والاول خطر
والثاني اباحة فكيف تقول انه لا حكم فيه في الواقع وكان حق الجواب ان يقال عدم العلم لا يصلح دليلا وانه ان كان
ممنوعا فقد لا يكون خطرا وان لم يكن ممنوعا فقد لا يكون اباحة فعدم العلم لا يكون احدهما في الواقع لان الشارع
لم يعلم به لا يكون الا كلاما حشوا وعاب جهد العلام في تصحيح كلامه انه عدل الى ان جعل معنى كلام الامام
ان لم يرد الشرع على اباحته او حرمته لا يلزم ان يدخل اباحته او حرمته وهذا الكلام اقطع من الاول
واشنع من قال والحكم ان معنى ذلك ان قول المصنف ان الوقف مع عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى
ام لا قاطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وقال ولا ناقض بين الحكم
بالمنع عنه والحكم بعدم المنع رضي بمنع ارتفاعهما وانما الناقض بين الحكم وعدمه وهذا انما يتم لو سمى
لان خلو فعل عن احد الحكمين ربط على ما اشار اليه فيما سبق ثم قال وفيه نظر اي في دعوى المصنف الاولى
على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك وسواء مذهب الوقف انه لا علم بالعقاب وعدم العلم بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتم ما ذكر فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم
لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة والجواب عنه ان دعوى عدم العلم بالعقاب وعدم نفسي لا
فساد من احدهما يجوز التكليف بالاباحة لله تعالى والثاني عدم الاعتداد بحقيقة قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فان كانوا قائلين بعدم العقاب والاباحة جعل كلامهم على الصلاح والعلام على الفساد
وكلام من يحمل حال المسلم على الصلاح اولى قوله فالمثبت اولى الخ اقول
جعل المصنف المثبت اولى بشرط ان يعرف النفي بدليل بناء على العدم الاصلي وقول العلام وايضا
المثبت مشتمل على زيادة علم كان في الراجح والمعدل بشير الى جعل المثبت اولى مطلقا وليس الامر
كذلك على ما يعلم من كلام المصنف ودليله قوله والعقوبة الى آخره اقول
قال العلام كانه يريد ان الترمذي والاقدرون ان النبي عليه السلام تبنى ابا رافع مولى صفية
من الانصار فزوجها ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلعم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في مصنف الصغاني
المستغرق للمثبت ان كان للترمذي ان ذلك والا فالذي في سنن ابي داود انه تزوجها وهو حلال لان
الحل اذا كان اصلا والمثبت مقال انه محرم والنافي لم يعرف بدليل فالمثبت اولى ولا يخفى ان

الى الراجح بالاولى فعول المصنف والترمذي سفيان محارم مع الخصم وساوقه له
قوله فصل ما يقع به الترجيح الخ اقول قول المصنف اشرنا الى ان الراجح اما يكون في الكتاب
والسنة مساويا وسندا وفي العباس بالوجوه المذكورة وقول العلام يصح ما يكون في الاجماع
ايضا مساويا وسندا فانه يكون في النصوص مساويا وسندا وحكما وباعتبار اوجه فصل الترجيح
بالحكم يترجح الخطر على الاباحة والترجح بأوجه يترجح ما يوافق العباس على ما لا يوافقه ولبعض
خبر بان العباس من شرط ان لا يكون فيه نص وان الراجح بالخطر والاباحة انما يترجح بالتمرن
المشتمل على الامر والنهي وان الاجماع على المعنى الغير منصوص على علته وان الترجيح بين الكتاب
والاجماع لا تصور لعدم التعادل وكذا بين المتواتر والمشهور من السنة على خبر الواحد وليس
الراجح من الاجماع وبينه متنا وسندا ما قال ولا يخفى ان الراجح ما ثر العين ثم النوع ثم الجنس
القريب ثم الاقرب فالاقرب فكانه رد على قول المصنف صح قال وايضا ما عرف بالاجماع ما ثر
نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع ما ثر الجنس في النوع الى آخر ما ذكر ولم يذكر ما ثر العين وهما
منه ان ما ثر النوع غير ما ثر العين بل موجبه لانه للمعنى اما ما ثر النوع في النوع الا انه كلما وجد عين
من نوع العلة في عين من نوع الحكم يوجد فيه واذا وجد اجزاء في ما ثر عين علة في عين حكم تعلق العينية
فذلك مما لا يقاس فيه بل موجبه حكم خاص لا يجاوزه قوله ولم كلام في العباس الخ
اقول ان العلام فسر كلامه بما تقدم من ان الاسحمان لنفي اثره يعدم على القياس
والصواب ان يقول من ان كلا من القياس والاسحمان انما يقدم على الآخر لنفي اثره فان المقدم
ما اثره لا خصوص الاسحمان قوله ولم وكان وسيأتي طول الكلام الخ اقول
ان العلام بعد ما ذكر وجها رد عليه ما اراد وقال وربما يجاب عنه فان هذا التدقيق وباب الكلام
حسن مع الشرف في ترجيح الخسيس مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك كاجارة نكاح المجوسي
للكافر دون المسلم ودفع ان يقال رعاية الكرام على الوجه الذي ذكر معتد على العود على موضوعه
بالنقض وسواء تكون للعبد اسوة في الحل لا تكون للحر ومظنة الارفاق ليس فوق التضرع
وقد ذكر المصنف انه جائز بالاتفاق بالعمل بأدنى الخوف قوله ولم وتضرع المالك الخ
اقول هذان وجهان ضعيف في قياس الشافعي رحمه الله وقد اورد العلام على كل منهما اعتراضا

سقيد

اما على الاول فلعدم كان قول هذا اى المصنف بالقول امتناع عن اكتساب سبب الوجوب وفى الارتفاق
مباشرة السبب ووجه بعضى له الملاكل لم اجاب عنه بقوله وكما فى الزوج ايضا اى فى الزوج الامة
امتناع من ايجاد صفة الحرية اذا الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الوصفين
او الحر فزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحر فحين يخلق يخلق رقيقا لانه يتبع
من الحرية اما الرق ومنع الملزوم والاملاك انما موضع ارتفاق الحر والجواب ظاهر الضعف
اذ ازدواج الامة مع طول الحر سبب فى الارتفاق لا مجرد امتناع من ايجاد صفة الحرية والارتفاق
يكفى فيه ان لا يكون الماء رقيقا مع عرف ولا يحتاج فيه الى ان يكون قابلا للجواب عن الاعتراض
بل الجواب اما لانا نمنع ان العزل امتناع عن اكتساب سبب الوجوب فقط واما ذلك فهو لعدم
المباشرة بل هو يضع للماء الذى هو سبب وجود انسان حرا واما على الثانى فمقبول
فيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشترى امة لاجل نكاح الامة عند الشافعى فكيف
اذا كان له سريه اولم ولد والجواب عنه ان القادر على ان يشترى امة ان استطاع طول
الحر فلاجل ذلك لا يجوز له نكاح لان مبنى الحكم على استطاع طول الحر وعدمها وبناء الحر فيه
فعدم الاستطاع فيه مشروط ولو قال العلام ان الشافعى يعم بشرط فى عدم جواز نكاح الامة
عدم استطاع بشراء جاريه ايضا فعلم بما قوله واما فى نكاح الامة الكتابية
اقول تعلم من كلام العلام صح اورد على هذا اعتراضا بقوله فان طلب
هذا لا يستقيم فى المراة فان حلها مبنى على المالكية والرق يرد فيها الا ترى انها قبل
الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعد حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا وجوابا عنه
حلت حل النكاح لهم من الخامس فيعتضف برقها كما سنضف بوقف وحد الوطى بملك
اليمين انما هو بطريق التعزير والمقصود دفع الحرام وهذا لا يحليه بالوطى ولا يسقط عليه سيدها
ومع ان المسلم مبتلى على تزوج الحرائر الكتابيات حسب قال حلت بملك النكاح وملك اليمين
جميعا فانه لا يتصور الحل الا جميعا الا فى هذه الصورة وليس كذلك بل المثل نكاح
الحرة الامة الكتابية بعبارة قال قوله واما فى المحارم الخ اقول اشار العلام
الى الجواب عن نظر المصنف فقوله فالشبهة بالطلاق انما هو مجرد تكميل النصاب الواحد

وجعل نصف الشيء اثنين لا فى جعل طلاق الامة سنين تعليلا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا
تعليل للحل دون الحرمة ودفعه ان قوله وان كانت محارم لا يرد ايضا تعليلا للحرمة كما فى الطلاق وصح
ما ادعاه المصنف بل الجواب ان الطلاق وضع للحرمة ولكنه يعضى حلالا ما فجعل الطلاق سنين انما هو
تعليل للحرمة على الحل وكونه زيادة على النصف وكونه معضيا حلالا ما فهو مكون ذلك الحل انصافا زايدا
باعتبار ضمنا فلم يعتبر فاعلمه وتدبر فانه دقيق
اقول قوله الى العكس الخ
المصنف يكلف فى معنى العكس الذى جعله عبارة عن عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف بان العكس
المستوى فى العرف عبارة عما يقال كل انسان حيوان ولا عكس اى لا يصدق كل حيوان انسان
فكلما وجد الوصف وجد الحكم اصلا وكلما وجد الحكم وجد الوصف عكس مستوى فى العرف وكلما لم يوجد
الوصف لم يوجد الحكم لازم لهذا فهو انما سمى عكسا لانه لازم العكس وليس شيء لم لم يفسر العكس بعكس
النقيض المنطقى ليكون كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف مرادا بالعكس فيكون هذا من محال النزاع
عدم الحكم اذا تحقق ووجد الوصف لا يتحقق العكس ولا يكون الوصف مؤثرا كان قول الشافعى سلم
كل ما ذكر من ستة سلمنا لا يصدق عكسه وهو ان كل ما ليس بسلمنة ليس ببركن فان اركان الصلوة ليست
سلمنة واما قولهم المضمضة والاستنشاق ليسا بسلمنة وليسا ببركن فهو فى الحقيقة ليس بدافع الا بتغيير
التركيب بان يكون على تسمية السلمنة والخصم ادعى علم التركيبين لانعتها للعلة وموارد العلتين فى
الشرع ليس على معلول واحد بالشخص كما عرف فيجوز ان يكون سنة السلمنة لعلة اخرى مهما وقد
اشار المصنف الى هذا ولكن لم يبين ان المراد بهذا العكس عكس النقيض والاولى ان يكون مرادا اذ عدم
صدق عكس البعض يدل على عدم الاصل بناء على ان انتفاء اللازم يستدعى انتفاء الملزوم وايضا
اذا صدق كلما عدم الحكم عدم الوصف يعنى ان يصدق كلما وجد الوصف وجد الحكم ايضا لحكم عكس النقيض
يكون دالا على علم الوصف الحكم قال قوله سلمنا الخ اقول ذكر العلام وجهين هنا
لا علم منهما الاول ترجيح الذات على الوصف وليس الكلام فيه بل فى وصفين احدهما وصف ذاتى والآخر
وصف عارضى والفرق بينهما ان الذات قد يوجد بدون الوصف العارضى ولا يوجد بدون الوصف
الذاتى ووجه الترجيح الذى لا يوجد الذات بدونه على ما يوجد بدونه ظاهر هذا وقد ذكر العلام بعد هذا ما يشير
الى ان الكلام فى الوصف لا فى الوصف والذات ثم اعلم ان فى منع المثل عملا بالدليلين مرجوحا ايضا راجح

وصل

على الترجيح بالوصف الذاتي وجعل الاكثر مقام الكل في النفي بجعل المجموع عبارة من هذا الوجه واعتبار
عدم وقوع بعض الاجزاء عبارة بهذا يرجح الاكثر الواقع بالبعض اصلا قال قوله وصل الخ
اقول قال العلامة والعامل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في الاثر
او العلم به وقع لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعدا عن الخلاف والجواب عنه
ان من تتبع كلام المصنف حق قال ان المناسب في وصف واحد صورة في الحكم اقوى منها في الوصف
غير مؤثر وقال او الترجيح بالقوة وصور الاثر لا تصور وما قال فان علة ذات جزء اول من ذات جزوين
ولا انها ليس لان الوصفين اذا كان لهما اثر فالترجيح بالاصول الاربعة المتقدمة ومن قوة الاثر وبالعمل
على الحكم وكثرة الاصول والعكس فان عليه الاشتباه وما بعده ليس في الاثر في شيء واذا كانا غير مؤثرين
او احدهما غير مؤثر فغير المؤثر مرجوح وان كان لا تباعه عليه اولا عموم او جزؤا قل لما علمت ان العبرة
في العلة للاثر فلا اثر فلا عبرة له اصلا وترجيحا لان ما لم يعتبر في اصل الغلبة لا يعتبر في الترجيح اذ لا ترجيح
الا بان هذا الوصف اصلح للعلية من هذا فلا اثر له في العلية لا اثر له في الاصلحية ثم قال الخ لان
في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين فكانه من قبيل اكلت كلا والمراد ان يكون
معنى واحدا لا جزء له ويمكن ان يدفع التسامح عنه بغير طريق المشاكلة بان يقال الوصف لا يكون علة الا باعتبار
الاثر ولا بد لكل علم من اعتبار جزئين فيها لوصف والاثر لكن العلم هي الوصف والاثر جاء عليها علة
فعاد ذات جزء اشارة الى مذهبي الامرين قوله انما الخ اقول قول العلامة
وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم ان لا حصار الدليل بانضمام الغير اليه وصف يقوى به ومن
كونه موافقا الدليل الآخر ومؤيدا لزيادة الظن مدفوع بان كل دليل يوثر في اثبات المدلول كان ليس
معه غيره وليس المدلول معلقا بالجميع حتى يكون للهيئة الاجتماعية اثر في التقوية وكونه موافقا للدليل
الآخر وان قدر انه يقوه في الدليل فمعارض بمثله لنقيض دليل الخصم قوله وعلى هذا
اقول ذكر العلامة في توجيه جواب الشافعي حيث تقسم المسكين بالشفعة على الشفعاء قدر الملك
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة باعثة يتولد منها المعلول بمنزلة النجر والحيوان
وقد بينا في علم الكلام ان اثر العلم الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله اياه عقيبه
فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على النجر والولد على الحيوان ثم ان الشارع قد جعل

مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على اجزاء العلة ويجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب الشرع
بعد الرأي وهذا التوجيه غير موجه فانه كما ان اثر العلة العاقلة في المعلول بايجاد الله تعالى اياه كذلك
تولد الثمر من الشجرة والولد من الحيوان بايجاد الله تعالى لان السبب توجد الثمرة او الحيوان توجد الولد وايضا
لا نسلم ان الدار المشفوع بها علة فاعلية بل العلة الفاعلية هي الشفيع الذي باشر بالشفعة بها فما وجه التوجيه
الى المسكين بالشفعة انما يكون الحق فيه الانقسام على الشفعاء بقدر الملك لو كان الشفعة متولدة من الملك
كالثمر من الشجر والولد من الحيوان حتى يكون كل جزء منها متولدا من كل جزء منه وليس كذلك بل هي مستندة
الى العلة الفاعلية التي هي الشفيع فالانقسام على الشفعاء بقدر حصصهم منها لا الى المشفوع به اذ ليس
حصصها منه وان كانت بسببه قال قوله باب الخ اقول قال العلامة وكان الاولى
ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة موقعه لملا يحتاج في اجتهاده والجواب عنه ان معرفة الاجماع
ليس شرطا لكون الفقيه مجتهدا بل شرط كون اجتهاده غير مردود ولاجل ذلك وقع من بعض المجتهدين
المخالفة للاجماع فنبه بذلك على اجتهادهم فان من علم السنة مسندا وسندا ومن جملتها ما تتوى به سندا انه عمل
الجميع اورده ولم يعمل به البعض فعمل ما شذ عن ما يجمع عليه قال قوله ايهم الى الخ اقول
اعترض العلامة على دليل الطائفة الاولى من القائلين بحتم جميع الاجتهاد في محل واحد وهم القائلون
بتساوي المجتهدين وان بعضهم ليس ماضيا من الآخر مستدلين بان الدليل الدال على حتم الجميع لا يوجب
التعاون بعد رفع نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يتعاون بناء على دليل آخر
ومعترض بان التعاون كما حاز لما سبب ولا دليل الا هذا ولما لم يكن سبب التعاون فلا حكم
بالتعاون من غير دليل او عرضهم ان هذا الدليل غير موجب للتعاون ولا يرد النظر وايضا المدعى
عدم وجوب التعاون بهذا الدليل وما ذكره العلامة ان تم انما يدل على جواز بعض بغير ولا ما قض بين عدم
الوجوب بهذا والجواز لغة ثم قال بعد وجه نظر المصنف على الطائفة الثانية وهم القائلون بانحتام البعض
مستدلين بان الاحكام الاجتهادية لو ساوت في الحتم جاز في المجتهدان يحكما رايهما شاء من غير تعيين
في ذلك المجهود وطلب ليس المقصود وهذا مع سقوط الاجتهاد على ما قاله العلامة في تفسير كلامهم بان الحاصل
ان العدد لا يكون الا عند خلاف راي المجتهدين وموجدون الاجتهاد لا تتصور واعلم ان مبنى الاستدلال
هو انه لو ساوت الحقوق لتبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل تؤدي اليه من غير مراعاة في طلب

واجتهاد لمساوي ما سال عنه الطلب وما نال ما ذن الطلب ومذا هب سقوط الاجتهاد بدل
على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو ساوت الحقوق لطلب مراتب الفتيا ولو ساوى الما ذن كل مجتهد
في الطلب والبلوغ ما نظر له ما ذن ما مل وهذا كلام خارج عن قانون التوجيه اما قوله ان مراد المستدل
علما لآتم انه لو ساوت الحقوق لمست الحق لمجرد اخبار الحكم ما ذن دليل بل الكلام في اداء المجتهد والاجتهاد
بدل المجهود لسل المقصود بل مراده انه على ذلك التقدير يلزم ان لسقط الاجتهاد الذي من جمله احكامه
ان يكون للمصيب اجران وللمخطي اجر اذا الاجتهاد يقتضان امرا مطلوبا ذلك الامر وهو الحق
ان كان عند الله واحدا كما هو مذهبنا او الاحق ان كان متعددا وبعضه اصوب كما هو مذهب المستدلين
بهذا الدليل فلم يكن للاجتهاد الا اصابة اجر واحد ان لم يكن بعضه اصوب سواء اخطا، او اصاب
فله ذلك الاجر وان اخذ واحد دليل مجتهد اخر وعمل به فلم يجتهد وهذا معنى سقوط الاجتهاد وهو
المراد هاهنا قيل في التقويم من بطلان مراتب الفتيا حيث لسوى كلهم في اصابة اجر واحد فلم يكلف
البعض اصابة الاجرين وان يدل اجتهادهم واما حاصل كلام المص فليس ذلك بل انه لا شك انه لو كان الامر
كذلك لسقط الاجتهاد اذ له فائدة اخرى سوى ذلك وهو ان يحصل له بدل المجهود في سل المقصود علم
بحكمه في نظره في اجتهادات سائر المجتهدين انها علم بالتوافق فيكون مجمعا عليه ويكون حقا الحق واحدا
لقطعية الاجماع او بالتخالف فيكون الحق احد طرفيه ويلزم ما ذكر في اصله ان للاجتهاد في ذلك التقدير
انها فائدة اخرى وهي العلم بان الحق واحد كما لا يجوز له التجاوز عنه او متعددا ستوى الاخذ بكل منه
في الاصوبية قوله ولنا الخ اقول قال العلامة وقد يجاب بان المنفي فيهما سلم
النفوي والحكومة التي هي اخص وافصل ويكون اعتراضا على السلم سندا على ان ترك الاولى في الانبياء
بمنزلة الخطاء من غيرهم بشهد بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين ويوذن بانه قال انه قال سلم عليه السلم غير هذا اوفق للمنزلتين كانه هذا حق لكن غيره
احق ودفعه ان الاية دلت على كون الفتوى والحكومة في هذه المسئلة واحدة لان ضمير فيهما عائد صمر واحد
ولو جاز ان يكون ما ذكر داود عليه ايضا حكومة لكان الواجب ان يقال فيهما غيرها او احدهما سلم
وحسا علم ان الحكومة واحدة علم ان ما سواها ليس بحق وقوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما معناه
على هذا اينا حكما يجوز ان يعمل به لانه اينا الكل ما هو اوفق علما وعملا ولا يلزم ان ترك الاولى مطلقا من الانبياء

بمنزلة الخطاء بل ترك ما هو الاولى عنده ولا يلزم ان ما قاله سلم يدل على ان هذا حق بل الاولى هو الحق
لم قال ومبنى ان السنة والآثار وان كانت في اصل الاحاد الا انها سواء من جهة المعنى والالم يصح
للاستدلال على الاصول وقوله والالم يصح للاستدلال على الاصول فاسد لان خبر الاحاد
وان افاد الصحابة معلوم على الاجتهاد وكلام سند الطائفة ليس الا اجتهادا لم قال وما دام الاجماع
هو ان العباس مطهر لامتثال بالعباس بابت بالنص يعني وان لم يكن بابنا به صريحا وقد اجمعوا
على ان الحق فيما مات بالنص واحد لا غير قال وفيه نظر لان العباس عند الخصم مثبت لا مطهر ولان الحكم الاجتهادي
اعم من ان يكون ما ثبا بالعباس او غيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط او الصفة والخلاف في الاحاد الحق
او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على احاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف وهذا قول ليس فيه شئ من التحقيق
اما اولا فلان قوله الثابت بالعباس ما بت بالنص لا يدل على قوله انه مطهر لامتثال وما بت بمفهوم الشرط
او الصفة هو عند من يعمل به لا اجتهادي والخلاف في احاد الحق او تعدده وان وقع لكن لا منافاة
على ان العباس انما يكون ما بتا بالنص والقياس وان اصلا فالحق واحد والعمل ذلك يحتاج الى التوفيق
او جعل احدهما ما بتا والآخر منسوخا ثم لزم عليهم بطلان قولهم ان الحق فيما اختلف فيه المجتهدون
متعددة انه ذكر الدليل المعقول على مذهبنا واورد على ذلك سؤالا وجوابا واعتراضا وذلك ليس
الاصوب غير ما قيل كل ذلك راجع الى انه اعتراض المنافاة في حق العمل ولم يقل ان المقصود هو
المنافاة في حق العلم بان يعلم الضدان كلاما صحا ولا شك في بطلان هذا ولزوم لو كان الحق
متعددا ان يجوز اعتقاد ما هو حق عند الله واذا كان الحكم متعددا او منافيا فيجوز اعتقاد
حقية المتنافيين وهذا بين بط والله اعلم ثم انه يعلم المص مما سلف احدهما يدل على ان المصيب له ضعف
ما للمخطي من الاجر والاجر يدل على الزلفى اصالة والتوفيق لنزل الذي دل على ان اجر المصيب ضعف
اجر المخطي انما دل على ان له اجرا وله اجران ولم يدل على ان اجر المصيب يجب ان يكون ضعف اجر
المخطي فجاز ان يكون العشر الحسنات التي للمصيب اجرين حتى اجر الاجتهاد الذي يعطى المخطي
ايضا وتسع حسنات اجر المصيب فكان له اجرين فحصل التوفيق والله الهادي والموفق
قال قوله واما مسلة العسلة الخ اقول وخطر لي في الجواب عن مسئلة
العسلة ان المقصود ما ذكر في المص وهو حاصل وصوب اصابة القبلة ايضا غير مهملة من كل وجه

اما على تقدير الاصابه فظاهر واما على تقدير الخطاء فاما ان يكون الكعبه عن يمينه او شماله او خلفه وعلى
الاولين فنصف جهه الكعبه من وجه لانه ليس مستدبرا لها وعدم الاستدبار استقبال من وجه وعلى
الثالث فمصيب ايضا لانه وان كان مستدبرا من وجه فمستقبل من وجهين وموانهاء الجهه التي توجه
اليها ايضا الى الكعبه عايه ما في الباب ان جهه استدباره اقرب من جهه استقباله ح
قوله ونصف الاجر الخ اقول قال العلامه وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كد
في الاجتهاد واستفراغ الوسع فلم يحصل اصابه الحكم الذي اوجب تحصيله ووجه عدم اصابته
انه اخطاء الحق فلما اصاب سواه لم يصب شيئا تسم عليهم اجر الاصابه الكامله فاصابه نصف اجر الاصابه
الكامله وسوا الاجر الواحد انه نصف كل الاصابه الى من اصابه الحكم الذي اوتي اليه اجتهاده و
اصابه الحق وقد علمت ان التنصيف فيما سبق اجر ان لاني كلهم او من اصاب الحق فان له عشر حسنات
ولمصيب الحكم الذي ادى اليه اجتهاده ومخطي الحق الذي عند الله حسنه واحده ح واما
قوله تعالى الخ اقول ذكر العلامه ان المصنف اعرض عن ذكر جواب تمسكهم باطلاق قوله
عليه السلام وان اخطات الاستدلال بالاطلاق على الكمال فلا يعد به ومناظر فاسد لان كون
المطلق منصرفا الى الكامل اصل عظيم معتد به والمصنف قد اجاب عنه بقوله ونصف الاجر بدل
على هذا انتهى اقول على ان المخطي مصيب ابتداء وبوجيهه ان الخطاء ليس بمطلق حتى ينصرف الى الخطاء
ابتداء وانتهاء فان نصف المخطي اجر المصيب يدل على انه له اصابه وليست في الابتداء فناسب
ان يكون في الابتداء ويقيد بهذا ثم قال على الجواب عن الآيه وفيه نظر لان لولا الاستدراك الذي في
لوجود غيره يدل على ان استحقاق العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما يكون لوجود سبق الكتاب
بما ناصه الفداء ص لو علم بتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه
خطاء من كل وجه وعدم وقوع العقاب لامانع فيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب
فعلى هذا صح ان يقال ان الله تعالى شاء ان نجعل لولا الماقلت وكتبه يدل على ان استحقاق العذاب على الخطاء
انما كان لانه خطاء دل الدليل على الرخصه فيه في الكتاب السابق ضي انه لو لم يكن
خطاء اجتهاد ما فلم يكن له نظر في حكم الشيخ الآمدي ح قوله العلم الكامل الخ اقول
قال العلامه واما التقسيم الكامل بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات بعد الكثير مفهوم واحد

الى ما يحمل من الاقسام المتقابله فلا يصح في هذا المقام لان من اقسام ما بني سداضله كما لغرض سلبا بالنسبه
الى العزيمه والرخصه ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كما انقسم الى ما يكون صفه لفعل المكلف
والى ما يكون انزالا له ملت بل يجوز ان يحمل على كونه دائرا بين النفي والاثبات وهاهنا بان يقال
مثلا الحكم اما صفه لفعل المكلف اولا والثاني لابد ان يكون اما له او ليس غيره بالاستقراء وهكذا في كل
مردد والتداخل من العرض والعزيمه بحسب المفهوم ممنوع فان الحكم من جهه كونه فرضا لا يسمى عزيمه
ولا رخصه لان كونه فرضا بحسب كونه اصلا وكونه عزيمه او رخصه مبني على اعذار العباد ح
قوله وسوا الكل سوا الخ اقول اورد هذا اعتراضا بقوله فان قلت الحكم متناول
العالم والمحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الكلام في المسله الاجتهاديه سوا الله تعالى
الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه سوا الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء
للمجتهد فليس لحكم حتم بل ظاهر او موعود ورفي ذلك اما السؤال فمن بيانه تسامح فان العباس
ليس بحكم وصوابه ان يقول الحكم متناول الثابت بالعباس المحتمل للخطاء واما الجواب فمدفوع
بانه لو كان الحكم في المسله المذكوره للمجتهد عند الخطاء فلا يكون لله تعالى ولا يصدق ان الحكم سوا الله
بل الجواب ان حكم الله تعالى في المسائل الاجتهاديه جواز العمل لكل مجتهد بما ادى اليه اجتهاده
اصاب الحق الذي عند الله تعالى او لم يصب وهذا لا ينافي ان يكون لله تعالى حكم في علمه في تلك المسله
سوا الحق الذي من اصابه اصاب عشر حسنات ومن اخطاه بعد بذل مجهوده فله حسنه واحده
ثم قال وهذا اي كون المحكوم به فعلا والمحكوم عليه هو المكلف ظاهر فيما هو صفه فعل المكلف
كالوجوب والحرمه ونحوهما مما هو حكم سببي كالبيع ونحوه فانه خطاب المكلف بان فعله سبب لشيء
او شرط او غير ذلك واما ما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبه او المنفعه او الملفعه وسوت
الدين في الذمه فكون المحكوم به فعلا ليس بظاهر بل اذا جعلنا المتكل نفس الحكم فليس ههنا
ما يصلح محكوما به بل غايته ان الفعل المكلف لاثباته كونه في نفسه فعلا فالملك ايضا فعل كالبيع
والنكاح غايته ان الفعل آخر تعالى ابتداء فملكه او نكحها فملك التمتع بها هو محكوم به والمالك محكوم عليه
حسب حكم عليه بالمالكيه والدين ايضا فعل يضاف الى الفاعل والمفعول فان حكم به على المدين فعل
يضاف الى الفاعل وان حكم به على المديون فيضاف الى المفعول واما ما كان فعل محكوم به على المكلف

ثم قال فان قلت ذكرت فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اردت بالتكليفي ما يتعلق التكليف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اردت ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اردت ما وقع التكليف به وعدّ الاباحة منه تغليبا لكونها احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لامشاحة في الاصطلاح وهذا الجواب على ما ذكره صعيف والحق ان تعلق الخطاب الوضعي ايضا قد وقع التكليف به حيث وجب ان يعلم انه مباح حتى ان من حكم بحرمته كفر فالواجب مكلف بتعلم علم اعتقاد انه واجب والحرام مكلف بتركه على اعتقاد انه حرام والمباح ولئن خيّر فيه لكنه مكلف باعتقاد اباحته فلا يخلو عن التكليف به ثم قال فان قلت المراد بالحكم الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكرته في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه اما ان يثبت بتعلق المكلف للخطاب فلم لم كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشرع جعل حكما لهذا الاثر بخطاب ثم قال على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يعني شيء او يكون مشتركا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا الا الخطاب ولا الاثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع او الى آخر فما لم يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس من غير جعل الوجوب والملك ونحو ذلك افسانا للحكم بهذا المعنى شائع ظاهر على ان المحقق اذا اطلق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى كلا المرتب على المعقود والتصوير انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع واقول المراد بالحكم خطاب الله تعالى ومعنى ملك الرقبة خطاب الله تعالى بثبوت اثر الفعل وهو ملك الرقبة على المكلف بالشراء ونحوه فهو حكم بمعنى خطاب الله تعالى وكذا الوجوب خطاب الله تعالى متوجه على المكلف فانه لا معنى له سوى هذا وهو على اسناد الشارع او الى آخر فما لم يتعلق بفعل المكلف وبهذا ظهر الجواب عن اعتراضه وعن اثبات التسامح في كلام المصنف وعدم الاصباح الى المحقق الذي ذكره قال وهو والاول الى الحق اقول قال العلامة وليس الحق ما عبارة المقصود الدنيوي او الاخروي اسناد الحكم على حكم واعراض متعلق بالدنيا والاخرى ردا على المعتزلة في قولهم ان صحة الصلوة مثلا مترتبة على حكمه دنيوية او اخروية وعدم الحرمة على حكمه اخروية ليس باللازم فلك ان تقول بل ان قال المعتبر اعتبارا اوليا في صحة الصلوة اي في اتيانها صحيحة يرتفع الذم

تعلق ح

وسواء دنيوي والمعتبر اعتبارا اوليا في حرمة الخمر ليس المراد دنيويا بل التحرز عن العقاب وسواء اخروي ثم قال لا يخفى ان العلم اذا عرف بمقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس خارجا عن حد المبني والاثبات وهذا كما يسمى الانشاء عن جواب مثلا فان معنى العلم انه اما ان يعتبر فيه اعتبارا اوليا المقاصد الدنيوية او لا وعلى كل تقدير فيه اعتبار اوليا المقاصد الدنيوية لا بد ان يعتبر فيه اعتبارا اوليا المقاصد الاخروية لان في كل حكم يتعلق شيء بشيء موصوف بالفعل لا بد من اعتبار المقاصد الاخروية وتلك المقاصد في البعض اولية وفي البعض الاولية الدنيوية فهو خارج بين المبني والاثبات قال وفي المعاملات الخ اقول حول العلامة وكرس المصنف على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان بعض صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع وبعض بطلانه حرمة الانتفاع مشعرا بان العلامة استشعر من هذا الكلام وليس كما استحسن بل اباحة الانتفاع وحرمته انما هو من احكام الصحة والبطلان لان الاباحة مع الصحة والحرمة مع البطلان ثم قال وبعضهم على انها من خطاب الوضع الخ اقول وادنى تامل فيه فليس بينه وبين ما ذكر المصنف كثير اذ انبأ هذا ايضا عن كون وصف الفعل لان المبني الذي تعلق به الحكم اذا لم يكن فعلا لا يكون له تعلق بالمحكوم عليه وبه مثلا تعلق الصحة بالصلوة يقتضي الحكم اياها وتعلقها بالمحكوم عليه صلوته وهو المكلف امر زائد على ما يقتضيه الحكم بغير ولا يكون الامر هكذا الا ان الصلوة فعل ثم قال وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية ولا فرق بينه وبين كلام المصنف اذ ليس مراد القائل انها ليس للشرع فيها مدخل بل مراده ان للعقل فيها مدخلا وذلك لا ينافي كونها احكاما شرعية ثم قال ولقائل ان يقول اذا كان الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مغايرا للفساد بل اعم منه لان الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة توجب تفريغ الذمة والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل ناقدا لترتب الاثر عليه والجواب عنه ان يعلم من كلامه ومما قدمه وسيقدمه وكونه بحيث لا يوصل الله اي الى المقصود الدنيوي اصلا سمي بطلانا لان المراد بعدم اولا كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي سمي صحة ان كان موصلا اصلا وفيما يسمى صحة واذا كان كذلك فكونه موصلا بحسب الاركان والشرائط وغير موصل بحسب الاوصاف الخارجة عنها يكون متناولا لما كان موصلا بحسب الاركان والشرائط وبحسب الامور الخارجة عنها ايضا الخارجة عن الفساد ولا شك ان البيع الفاسد لم يتغلب صحيحا برفع فساده يوجب الملك والفرق بين المنعقد واللازم ظاهر

وكذا بينه وبين الصحيح فان المنعقد عليهما وكذا بينه وبين النافذ فهو اعم منه وكذا بين الصحيح والنافذ
بحسب المعنى فان النفوذ انما هو باعتبار ترتب الاثر عليه وصحته باعتبار ايصاله الى المقصود الدنيوي
وهو الاثر فالنفاذ مبني على الصحة من غير عكس فهو اثر الصحة قال قوله فالعمل فرض الخ
اقول قول العلام في اطلاق الاولوية على ما هو اعم يمنع تقسيمه الى الفرض والواجب
والحرام نوع بسيط اعتراض على عام الصنعة لانه ان اراد به عرضا دون فطام النعسا وان اراد ان ثمة
امرا آخر زائدا على الاولوية فسلم لكن الاولوية هي التي تصلح جامعا للفرض والواجب والسنة
والنفل والمندوب وكذا للحرام والمكروه وقد اصاب في الجمع بينهما حتى نفرق كلا منهما عن الآخر
بما يخصه واما قولهم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي ينبني على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه
الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة فلا يمنع للتخصيص بالحكم الاصلي فجوابه ظاهر لانه لا منافاة بين
كون الفعل رخصة وواجبا وكونه رخصة تكون حكما مبنيا على اعذار العباد غير اصلي وكونه واجبا
تكون اصليا غير مبني على اعذار العباد قال والشافعي لم يفرق الخ اقول
زعم العلام ان الشافعي قائل بسماوي بين الفرض والواجب لعمومه وسماوي ماسب بدليل قطعي
كحكم الكتاب وما سب بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان واحد الاول كافر دون الثاني
وتارك العمل بالاول سئولا فاسق دون الثاني واما نزعم الشافعي ان الفرض والواجب يطلقان مترادفان
سئولان من معاصيهما اللغوي الحاصل والمصدوم مدح فاعله وتدم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل
قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا يصح للاصباح على ذلك فقلت على تقدير تسليم هذا كله ليس
الموضوع عما قال علماؤنا من جعل الفرض اسم لما سبيه لفظه والواجب اسم لما سبيه لفظه والحكم على كل
واحد منهما من كونه جازما وفسق تارك العمل به مؤلما وغير ذلك والاصطلاح على انهما عبارتان
عن معنى واحد ليس بشيء غير مفيد قال قوله والسنة المطلقة الخ
اقول قول العلام ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة ومعنى اي في قولهم سنة العمرين
مقيد مبني على عدم تصوره توجيه كلام العلم ومعنى قولهم سنة العمرين دليل على جواز اطلاق
السنة على غير سنة النبي عليه السلام قاد الطلق وقيل السنة كذا فقد يراد بها سنة غيره كما يجوز ان
يطلق ويراد سنة النبي عليه السلام فان كلا منه اطلاق للمطلق وارادة للمقيد فلم يتعين كونه سنة

او المباحة م

السنة المذكورة

النبي عليه السلام الا بالتصريح وكذا قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث وان كان فيه حديثه صارفه
عن اختصاصه بالنبي عليه السلام لكن فيه دلالة على جواز استعمال لفظ السنة في سنة غيره عليه السلام
قاد الطلق فقد يراد به سنة غيره واما قوله ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى
سنة النبي عليه السلام المعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله ورسوله وقد عرفت مخدوشية هذا ان
الطاعة قد ينصرف الى طاعة الامام ايضا قال النبي عليه السلام عليكم بالسمع والطاعة والمراد طاعة الامام
قال قوله ولم ال الخ اقول قول العلام ومع العزم الى الحرام
انه يعاقب به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار وهو كون الشفاعة بسببه لما دل عليه السلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فهو محذور ما اولا فلان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة
بالنار لان عدم الشكر يستلزم استحقاق العقوبة بالنار وهو حاصل بجميع الناس فان شكره على النعمة
اعظم نعمة من ملك النعمة فهو ايضا يستحق الشكر وهو اعظم نعمة من الشكر الاول الذي هو نعمة والطاعة
البشرية لا تفي بالشكر اصلا فلولا الشفاعة لا يستحق الجميع العقوبة بالنار واما ثانيا فلان الكلام في الذي
ارتكب مكروها الا في تارك السنة حتى يجوز الاستدلال بقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
لاحتمال ان ترك السنة مكروه لانه لا يلزم من الحديث ان كل مكروه كذلك واما ثالثا فلان الحديث
وان فرض دلالته على ان الذي ارتكب المكروه حرم الشفاعة لكن لا دليل على ان لا يستحق العقوبة
بالنار واما رابعا فلان مرتكب الحرام لا يستحق حرمان الشفاعة فكيف يستحقه مرتكب المكروه وهو
دون مرتبة من الحرام فان قيل ما معنى قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فلت
معناه الذي يترك سنتي عليه السلام بان يترك كل ما هو سنته لبعض امتي النبي عليه السلام وهو غير
في حقه لم ينل شفاعتي لانه كافر والكافر لا ينال شفاعتي عليه السلام واما من ترك سنته لانه لم
يوجبها علينا وجعل لنا ان نتركها لانه اعلمه ان تاركها لا يعاقب بتركها فمعمول على مضمون هذا الحديث
قال قوله واما الثاني الخ اقول قول العلام والحق انه اي تخصيص الوجوب
والحرمة وكونهما مما يكون حكما اصليا مما تقدم الحصر وهو مخالف اصطلاح القوم واما وقع منهم
للاخراج التعميم الى حصر مدعى لما اشار اليه بطلانه فان الوجوب والحرمة وكونهما لا يخفى
عدم اعتبار اعذار العباد فيه وما تقدم له من قوله ان الوجوب والحرمة وكونهما اما يكون حكما

اصلا حتى لا يكون بطريق الرخصة فيه بعد اذ لا يمكن ان يثبت الحرمة او الوجوب بطريق
الرخصة ويكون الاباحة ثابتة بطريق الرخصة لما انفى كونها من حيث هي غير متعلقة باعدام العباد
وكونها بطريق الرخصة ثابتة يكون منافيا لاعدام العباد فنطقة بالمم انزع من اصطلاح
القوم لاصلاح العلم الحاصل من بعض الطرق قال قوله وهو فرض قول
قول العلام حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني فعل وترك والرخصة
واما يقع فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض فانه بطل لان العزيمة فرضية الصوم
على المريض والرخصة اباحة ثم عند الطرفين بالاكل النفل بالمرابحة تركه ظهر حكم اجر صوم عزيمة
وعدم وجوب تركه فلم ينقض الحصر في الفرض والواجب والسنة والنفل وان لم يفسد
بما فعل ورود الرخصة ثم قال فاذا حاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لابد ان يكون
راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لامساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا
ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكر المصنف وفيه
نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة كما كانت الرخصة انما كذلك بجواز ان يكون
وجوبا لذا العذر قد ساعد الاجماع كالاكل مال عند خوف تلف نفس وجوابه ان هذا
عزيمة كما قد اشرنا اليه لا رخصة ولا نسلم ان هذا لو كان مباحا لكان الرخصة اباحة
عدم الكلام قال واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حراما او كراهة لكان الطرف
الآخر وجوبا او ندبا بجواز ان يكون اباحة وجوابه ان الحرمة والكراهة انما يسقطان
وجوب ضد ما هو حرام وندب ضد ما هو مكروه فالعزيمة اذا واجب وندب ثم قال
ولو سلم فلانا لا نسلم ان الوجوب والندب لا ينافيان على الاعذار كوجوب الاكل الميتة
عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار وجوابه قد اشرنا اليه فيما مر
ثم ان قوله على ما علمت ان الحرمة والكراهة يسقطان وجوب ضد ما هو حرام وندب
ضد ما هو مكروه هذا ما لا يليق لاضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجزاء
كلمة الكفر واكل الميتة ولا نسلم انه الحرمة لا الوجوب واسلمنا لكن وجوب الترك
لا ينفي كونه الحرمة والا لانتفى الحرمة من بين الاحكام مدفوع بانه لا نسلم ان حرمة امر وجوب

لضده وبالعكس والمم مراده الاختصار في الكلام فعبر بالوجوب عن الحرمة ايضا وبالندب
عن الكراهة لضرورة الاختصار وهو مفيد لان الحكم في اجزاء كلمة الكفر كما هو الحرمة فكذلك الحكم
وجوب الترك وكذا اكل الميتة فالحرمة للفعل والوجوب للترك منها ولا يلزم وجوب ارتفاع
الحرمة كما زعم العلام باعتبار الايجاب في ضده وبهذا ظهر ان قوله والحق ان العزيمة تشمل الاحكام
كلها على ما قال صاحب الميزان ليس بشيء لما علم ان العزيمة لا تشمل المباح وقول صاحب الميزان
ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة
والنفل ونحوها للدليل على شمول العزيمة للمباح لان نحوها يجوز ان يكون الحرام والمكروه وقد علمت
جهة كونها نحوها لا شمالها على بعض الواجب والمندوب باعتبار الضد قال
قوله اما الاول الخ اقول قول العلام في هذا القسم منشؤه انحصار مقسم الرخصة
في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها مقابلها ليس بشيء لان كلامنا لا بد الا على
ان اصل الاقسام الاربعة من الرخصة منتفا وهو الذي لم يتسع مع قسام الحرمة والملازم منها ان يكون
مقابل هذا القسم من العزيمة الحرام لا الانحصار وقد سبق لك في كلامنا ما علمت ان العزيمة
قد يكون حراما وان عرفت المم انحصارها بالواجب لان الحرام واجب الترك فلا حاجة الى تاويله
الباطل بجعل المراد بالاسباب مجرد حصول الفعل اعم من ان يكون بطريق الولي او بدونه
ليشمل الرخصة العرض والواجب والمباح والمندوب والمكروه اعم من ان يكون في حالة الفعل
او في حالة الترك ليشمل الحرام ايضا وقد علمت ان الرخصة لا تجري فيما سوى المباح ولا الى تاويله
البعيد بجعل الحرمة في حالة العدم المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الوجوب حتى يشمل
العزيمة الحرام والمكروه ايضا على انه يلزم ترجيح صوح الفعل والسنة الاان تقال المراد
بالفرض راجح الفعل سواء كان بطريق اللزوم او لا قال قوله والعزيمة الخ اقول
زعم العلام ان قول المم والعزيمة اول عندنا اشارة الى ان الرخصة اول عند الشافعي رحمه
وقد ذكر علماؤنا من مناهج الاصول والاعراض عليه شيوعا بان الامر عندنا في على التفصيل
وان الصوم عند عدم السفر افضل والفطر عند التضرر والاخفى على من له ادنى تميز ان كلام المم
لا شعار الا بان العزيمة عند الخصم ليس باول مطلق والا يلزم منه ان تكون الرخصة هي الاول مطلق

قوله وكذا الكل المبهم الخ اقول اورد العلامة اعتراضا بقوله
فان حلف ذكر المضر في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر
بان الحرام مافيه وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة فاجاب عنه بقوله ولك ان تجوز ان يكون ذكر المغفرة
باعتبار ما يقع من تاول القدر الزايد على ما يحصل به قوام المهجة او تعثر على المضطر رعاية قدر
الاباحة وهذا الجواب غير مرضي اذ ما يعتبر رعايته الاباحة الا به الا يجب ان يكون مباحا فلا
يسعهم كلامه بل الجواب منع اشعار نفي الاثم بنفي الحرمة بل نفي كلاهما فان الاصل ان لا يبقى الحرام
الا مع استحقاق الاثم وترك المواخذة لا يقتضي عدم استحقاق الاثم وعدم استحقاق الاثم يقتضي عدم
الحرمة ثم قال ما حاصله ان آية القصر حين ذكر فيها قوله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا دلت
على عدم القصر عند عدم الخوف ولذلك قال عمر رضي الله عنه رسول الله صلعم حين شوهد القصر
بدون الخوف تعجب لم قصر الصلوة ونحن آمنون والمهم لم يرض راسا براس فجعل جهل
الواقعة دليلا على ان الآية دلت على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط
والا لما سال عمر يعني فانه كان عالما بهذه الآية والجواب عن كلام العلامة على تقدير تسليم ان عمر رضي
انما سال بعد ان رأى القصر بدون الخوف لانه لما سال واجيب من غير نسخ وكل جواب
علم ان الآية لا تدل على ذلك ولا يضر عدم الدلالة قطعا لاشعاريه وهو كاف داعيا الى السؤال لان الدلالة
القطعية فاي حاصل انا لا نسلم الاشعار وسؤاله انما دل على الاشعار وجوابه عليه السلام بايجاب
بعد سؤاله دل على عدم دلالة التعليق بالشرط الموجود في الآية على العدم عند العدم او نقول سؤاله
انما كان لان التعليق بالشرط كما لا يدل عدمه على العدم لا يدل على الوجود ايضا وان لم ينفه
فاراد ان يعرف ان وجود القصر بعد عدم الشرط هل لسبب او ما سببه فاخبر عليه السلام ان القصر
صدقة فينبغي ان لا يرد فعلم عدم نفي سببية وجوده عند عدم الشرط بتي الجواب عن حال المهم
انه انما جعل سؤال عمر دليلا على هذا فنقول معناه ان سؤاله عن اصل الحكم بقوله انقصر ونحن
آمنون لاجل وقوع النسخ في الآية دل على ان الامر لم يكن الخوج مخرج الغالب انما يكون عند
عدم امكان الجزم على ما هو مدلول اللفظ ولما كان مدعى المهم انه ليس مدلول اللفظ كيف
يجوز الجواب عنه بانه انما لم يضر الم خروجه مخرج الغالب قوله على ما ذكر

في باب القياس الخ اقول قول العلامة لا نسلم ان العدم في مثل هذه التقسيمات هو
الاستصحاب والمذكور في وجه بيان الاضطرار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقول
من ان يدل على جواز التعليل بوجوده آخر مثل المانعة كتعليل النجاسة بصحة الصلوة كلام سديد فان
المنع المذكور لا يخلص عنه سوى الاستصحاب لكن بعضهم تعليل النجاسة بصحة الصلوة غير صحيح قال النجاسة
ليس لها اذن تعلق الا ما تعيبها لصحة الصلوة لا صحة الصلوة وهي موقوفة على المانعة فعلة عدم قولهم لعدم
ركن الشئ بما هو داخل فيه لا يصح لفرع ما تقوم به الشئ لانه يتصور بالاصلي مع انه يصدق على المحل الذي
تقوم به الحال كما يجوز للعرض مدفوع بان ما في قولهم ما تقوم به الشئ عبارة عن الداخل تقوم به الشئ وليس
تفسيرا بالاصلي بل بالاصل وفائدة ذكر ان يكون هذا الكلام بوطنه لذكر ما يتنوع على الاصلي بالنجاسة عنه
ولا يصدق على المحل الذي تقوم به الحال ايضا قوله وقد يمنع بعض الناس الخ اقول
بعد ان سلم العلامة وجه المنع ووجه التخصيص عنه بان المراد بالراس ما ينفي بانتفائه حكم ذلك الشئ
لا ما لا ينفي بانتفائه الشئ المركب منه ومن غيره فاستراد الاعتراض على تمثيله بالانسان واعضائه حيث
ينتفي المجموع بانتفاء عضو كان والجواب عنه بان المراد الراس اذا اسند اليه نفي حكم الانسان من الحيوة وتعلق
الخطاب بخلاف اليد والرجل لا يخفى له وكذا قوله وقد يقال بان وجه الركن الزايد ان بعض الشرايط
والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق وانغماس في الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا للبعض لا ان
قولهم للاوراد ركن زايد انما هو في موضع سقوط في حالة الاكراه وحالة السقوط ليس انها شبيهة الركنية بل بسبب
كونه زايدا فكيف يجعل الزايد ركنا قوله ومن مثاله الخ اقول
قول العلامة وقد يمسك في ذلك بان الاصل ابقاء العقل والشرع ولا يخفى ضعفه ان اراد به ان كثيرا ما يقع
ان العقل يقصر عن ادراك الحكم الشرعي وذلك لا ينافي كون الاصل ذلك وان وقع خلافه بدليل ولئن
اردنا ان الاصل ليس هذا فهذا الكلام هو لان العقل دليل من ادلة الله تعالى ولولاه لم يدرك وجوب الاصل
بالشرع ايضا فكيف لا يكون الاصل موافق العقل والشرع لا سيما فيما يدرك بالعقل وكان من وقوف
بين العقل الشرعي والعقلي في تاخير الاحكام عن الاول دون الثاني نظرا الى ان العلم موجود كالاحكام
انما يحصل بعد العلم بوجود ملك العقل الشرعي والمكلف لا يكلف بالحكم الا بعد العلم بوجود العلم
والاحكام الشرعية علمية لانها امور موجودة في الخارج والوجود في العلم الا بعد العلم بوجود علتها

عالم قال بالمغايرة نظرا الى ان ملك الاحكام وان وصف في المعلل الا ان الشرع جعلها كالاعيان اللائمة
في الخارج وباخر العلم عن وجود علتها لا يعرض باخر الحكم عنها فالحكم مع العلم والعلم هو الذي يحصل
عنهما والدليل على ان ملك الاحكام كالاعيان اللائمة في الخارج ان اهل الناس يحصلون لا لسبق
عدم حصولها بل بسبب الاحكام التي عدم المنع على حصولها الدنيوية والاخروية علم بذلك او جهل

قال قوله على ما ذكر بالخ اقول اورد العلامة اعتراضا على هذا بقوله فان قيل
يلزم العلل بخصص العلة ان باخر الحكم عنها لم نع ثم اجاب عنه بقوله على الخلاف في خصص العلل
انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لان العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ اقول
الجواب الذي ذكره لا يتم بما ورد كيف يعلل عن قوله في التعليم فان كان مؤثرا كما ذكرناه فالناس
معلله والالم يكن العقود والفسوخ احكام بل علل للاحكام بل الجواب عنه ما مر مرارا انه ليس من قبيل
خصص العلة بل العلة هي الطلاق مع عدم المانع قال قوله لكنها الخ اقول

نعم العلامة ان في كلام المصنف فرقا حيث قال ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجانب
مضمنا لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب تهدم الدار من غير
رمضان وان الحكم في مثل هذا الصوم ممنوع من غيره رمضان حتى لو قال آخر تهدم الدار من غير
الشاهد نسب الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ولزم ان لا يستلم الاسباب والذي
ذهب اليه المحققون سواء في الاجانب معنى الاضافة الى وقت وجود المنع سواء صرح بذلك
ام لا وهذا كلام لا يعبأ من الحق سبحانه قول لكنها اي الاجانب شبيهة الاسباب لما فيها من الاضافة الى
وقت مستقبل عن الكلام الذي علم من المحقق عليه فان الظاهر انه اكتفى بما على الاضافة الى وقت
مستقبل لجواز التصريح بجعل التعدي وقت مستقبل فيها كما في البيع صح لا يصح لو قال
في رجب بعت منك منزل الدار في رمضان قال قوله وكذا النصاب الخ اقول على ما سبق
قال العلامة ومعنى ما يجب ومعنى كون النصاب علة العلم لا انه قائم به بالاسباب بل توجب
فلا يمنع نفي ذلك والاصل ان عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان مراضيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب
لكان النصاب علة العلم والماء لا يجب حصوله بالمال والجواب عنه ان عرضه ان النصاب علة ايما
ومعنى الاحكام ومنها بالاسباب ومن ضروريه ان لا يكون علة العلم كما ان من ضروريه ان لا يكون

فاحتاج الى بيان انه ليس علة العلة انضافتين بعدم استقلال الثمانية بنفسه حتى يكون علة حقيقة
عدم سببية النصاب حتى لا يتوسط بينه وبين الحكم علة مستقلة وبان الثمانية لا يجب حصوله بالنصاب
ان النصاب ليس علة العلم وبهذا علم ان ما اورد على الحكم من السؤال والجواب فهو غير محله ثم قال
وعان فخر الاسلام هو في هذا المقام انه لما راجع حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما راجع
الى ما ليس بحادث وال ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان شبه السببية
في النصاب بوجه واحد مما راجع الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب مزيد الانفصال بينه
وبين الحكم وبحق الشبه بالسبب وبانهما ان الثمانية شبه العلة فوصف في النصاب بسببه السببية على ما مر
وغرض هذا الكلام الى ما ذكرنا ان الراجع الى ما ليس بحادث لا يوصف بسببه الاسباب
كالبيع بالخيار والبيع الموقوف على هذا وهم بعد من الصواب اما اولا فلان كلام الامام فخر الاسلام
لا يساعد على ان يكون ما بالسببه السبب بكل من الوجهين اللذين ذكرهما اما ما قلناه فلان ما ليس
حاصلا به ان كان علة موجب السببه لا شبه السببية وشبه السببه يقتضي عدم السبب واما ما بينهما
فلان توسط سببه العلة انما يحقق بينهما اذا لم يكن المتوسط مستقلا اما اذا كان مستقلا فتكون علة
ولا تكون شبه العلة وانما يتم كلام فخر الاسلام ان يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بان يقال راجع حكم
النصاب الى ما ليس بحادث وهو الثمانية ولا تكون علة العلم والثمانية ليس بعلة مستقلة حتى تكون النصاب
سببا بل موجبة بالعلة لاثر في الحكم فتكون النصاب علة ايما ومعنى الاحكام شبهه بالاسباب ولما
وهم العلامة كلام الامام فخر الاسلام بهم منهما لوجهين من الدليل وهم ان المصنف رجع عن كلام طامنه
ان الراجع الى ما ليس بحادث به شبه الاسباب فحاسا على البيع بالخيار والبيع الموقوف حيث يراعى
الحكم فيهما الى ما ليس بحادث بالبيع وليس فيهم شبه الاسباب فاجاب عنه بقوله ان المراد الراجع الى وصف
لا بحدوثه وفي البيع الراجع انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف وهذا وهم من سبق العلكوت
فان الراجع الى مجرد زوال المانع يرجع الى ما ليس بحادث به وزوال المانع ايضا وصف وليس سلم
فمن ان يخصصه ما ليس بحادث بالوصف م قال فان قلت هو المصنف في الشرطية الثانية والثالثة
لكن الثمانية ليس بعلم حقيقة والثمانية لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز
كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطتين تلازم بينا وعلى ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر

ويمكن ان يجاب عنه بغير جوابه وهو ان يقال نفي الملزوم سبق وجوها اللازم وهذا لعدم كاف فانه اذا لم يجب
كون النصاب سببا نفي ملزوم الشرطية الاولى وكونه علة نفي ملزوم الشرطية الثانية لزوم كون النصاب
علة شبيهة بالاسباب لثبوت كونه علة وسوء توسط ما له شبه بالعلة بينه وبين الحكم فان قلت
ما وجه الملازمة قلت الانحصار في ان يكون النصاب علة اسما ومع شبهه بالاسباب او سببا
او علة علة وحيث لا يكون سببا ولا علة علة لانه لا يجب ان يكون سببا وعلة علة ولا يكون سببا فلا علة
الا اذا وجب ولا يجب فلا يكون ﴿ح﴾ قوله وكذا مرض الموت الخ ﴿ع﴾
زعم العلامة ان المصنف ذهب الى ان الظاهر ان سري الغرب ليس من قبيل العلة
اسما ومعنى لاحكما لوجوه الاضافة والمعارضة وهذا لا يدل على عدم جواز ان يكون من قبيل علة
العلة لان الحكم كما يضاف الى العلة قد يضاف الى علة العلة والعلة مؤثرة في علة الحكم والمؤثر في المؤثر مؤثر
والحكم معارضة لعلتها بل الدليل على انه ليس علة العلة ان الملك ليس الحاصل بالشراء بل المصنف
ذهب الى ان شراء القريب وان كان علة العلة ليس من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما وليست علة العلة صالحة
بذاتها لعدم خروجها عن الاقسام السبعة ﴿ح﴾ قوله واما ما له شبه العلة الخ ﴿ع﴾
قول العلامة ومذهب المخالف ما تقرر عندهم من انه لا مانع لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر صورة تمام العلة في تمام
المعلول للطائل تحته لان المراد بقولهم وانما المؤثر التام بقولهم وانما المؤثر التام في تمام المعلول ودلالتها على
ان يكون للجزء اثر في تمام المعلول لانه في جزئه لو لم تكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم يحتج اليه في العلية
فالعلة كما تحتج الى الكل الذي له اثر ان كان والا فالكل انما ليس بعلة لانتفاء اثر الاكثر ان لا يكون
اثر لكل جزء ويكون للمجموع مؤثرا لان لكل جزء اثرا في حصول المجموع فيكون له اثر في حصول المعلول
﴿ح﴾ قوله واما معنى او حكما الخ ﴿ع﴾ ذكر العلامة في وجه مانعية القرابة والملك في العتق
ان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا تجب صلة القرابة ونفقة العبد وكانه دخل عن قوله عليه السلام
من ملك ذا رحم محرم عتق عليه حيث صرح عليه السلام بعلتيتها صح ذهب الى التوجيه بعدم مانعية العتق عن صلة
القرابة ونفقة العبد بما قال وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وبعبارة
اوظاهر شائع في عبارة القوم ولعل المصنف صرح به وكيف لا يكون علة اسما والجواب عنه كيف لا يوجد في عبارة
القوم الاضافة الى ملك القريب لان مطلق الملك الذي موجبا للعتق فان ملك القريب كما مع للحرمة وقول المصنف

الحكم وهو العتق سببا بالملك ليس باضافة بل الاضافة ان يعلل علة العتق الملك مطلقا ولم يعلله احد من القوم
واما علة مطلقا لان الملك اذا كان مشهودا كان معناه ملك القرب وهو شاهد لانه جعل موجبا للجزئية ثم قال
وذكر في القوم ان الاول انما يصير موجبا بالاخر ثم الحكم يحب بالكل فيصير الجزء الاخر كعلة العلة فيكون له
حكم العلة واستحسنا ان علة العلة يكون علة اسما لا محالة وهذا ضعيف لان كون الجزء الاخر كعلة العلة لا ينفي
ان يطلق عليه جميعا يطلق عليه اسم العلة ﴿ح﴾ قوله وحيث يصح به الكتابة ﴿ع﴾
اعترض عليه العلامة بقوله فان قلت الجزء الاخر هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع وأجاب
عنه بقوله قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم يضاف منها فالسبب عند الشراء انه عند الحاكم
العلة التامة للاعتاق اذ الاضافة الى الثاني هي الى الجزء الاول واقول الظاهر من جواب انه جعل الاضافة
الى الشراء لما علمت انه علة العلة ويمكن ان يجاب عنه بان الشراء لما كان علة العلة وهو مقارن للملك فالنسبة عند
الشراء انما هي عند الملك لكن الملك لما لم يكن لهم بغير علة على الشراء الذي هو علة له ومقارن به فالنسبة فعلم ان
النسبة عند الملك ليس له طريق الا النسبة عند علته لانه لو قيل بعده لم تتحقق النسبة عند الملك ﴿ح﴾
قوله ويضمن الخ ﴿ع﴾ اورد اعتراضا على قول ابي حنيفة بقوله الآتي وجود الدين في صورة الجهل
بالقرابة كيف وهو لا يتصور لان مع العلم بها قال اجب بان الرضى امر باطن قادر الحكم مع السبب الظاهر
الذي هو الاشتراك وبباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل
وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى ما مر وهذا الجواب كما يرد لا يسلم ولا يخفى من وجوه بل التحقيق ان الاجنبي
بشركته رضي بلوازمها لان الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه والعتق على شريكه من لوازمها فرضي به ايضا
علم او لم يعلم بالقرابة وهذا معنى قوله ولا يعتبر جهله لما ذكرنا فان ذلك مجرد دعوى وقول المصنف ولكان العدم
معلوما لم يضمن يدل على انه ما لا انفاق اذ عند ابي حنيفة رضي الجهل غرما في اضاف من نفي الضمان فالعلم بالطريق
الاولى وعندهما لانه اما كان يضمن لانه افسد عليه نصيبه بغير علمه ورضاه وههنا علم وقول العلامة يخالف
قول المصنف حيث يقول وان اشتراه معا فعند ابي يوسف ومحمد يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة
بجهله لانه من جهته وفي تعليله قوله علم او لم يعلم بعده اذ لا عبرة بجهله فساد ظاهر اذ ليس جهله بنافي الضمان بل
النافي علمه ﴿ح﴾ قوله او بما قام الدليل الخ ﴿ع﴾ قال العلامة وقد يقال لزوال
الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه فلم يعتبر قول المصنف واما الطهر مقام الحاجة في اباحة

الطلاق معناه ان الطلاق الواقع في الطهر يصير واقعا في مقام الحاجة ولو كان كما ذكر يلزم ان
يكون الطلاق الواقع في دليل الحاجة الى جعله دليل الحاصل ومو الاقرام على الطلاق في الطهر واقعا
في مقام الحاجة ومذا لبس من قبيل كلام العقلاء ش قوله واسبداب الملك الخ اقول
قال العلامة وذهب بعضهم الى انه من قبيل اقامة السبب اذ الشغل انما مو الوطي والملك يحل منه
مو البيع ووداع وفيه نظر لان الشغل انما مو بوطي البيع والملك يحل منه وطي المشتري والجواب
عن نظره ظاهر فان من جعله من قبيل اقامة السبب انما جعل ملك البيع سببا لوطئه لانه جعل ملك المشتري
سببا لوطي البيع لكن ليس كل مو يحل منه شئ او وداع له مو ما حصل اليه ملكونه من قبيل اقامة الدليل
مقام المدلول اقرب وما نقل من صاحب التنقيح انه جعل اسبداب الملك سببا للشغل انما مو
باعتبار انه يمكن ان يكون رافع شغل الرحم فاذا اشتراه المشتري يكون مشغولا فيلزم اختلاط ان البيع للمشتري
الوطي من غير استبراء لان الاسبداب الملك في كل جارية سبب للشغل البتة وانما مو دليل في كل اسبداب
ويلزم ان يكون الدليل سببا وما سماه الامام المقتضي لم السبب الظاهر الدليل على العلم فيدل على الكونه
دليلا ولهذا قد يكون سببا يكون دليلا ولم يطلق فانه سبب اذا اعتبر في جميع الاسبداب حيث لابد
فيها من شغل دليل على السبب الى كل اسبداب ومنها الكلام في كل اسبداب الاولى جميع الاسبداب فان
ش قوله ولما جعلوا الجزء الاخير الخ اقول رد على جعل الشرط من قبيل العلم كما فعل جعل
في اول التقسيم للقسم الثاني الحكم الشرط قسم العلم وقد جعله منها قسما منها وكذا رد على المصنف انه جعل
العلم اسما عبارة عما يضاف اليه الفعل ومنع عن المؤثر في الفعل وحكما عن الدال الامارة على
الفعل وجعل من اقسام العلم ما موعلة اسما لا معنى ولا حكما وما موعلة حكما لا معنى ولا اسما وما علة اسما وحكما
لا معنى وجعل في القسم الاول العلة هي المؤثر ولا يلزم منه انقسام المؤثر الى المؤثر وغير المؤثر ويمكن ان
يجاب عن الاول بان الشرط الذي مو قبل حضور الدار في قول القائل ان دخلت الدار فانت طالق
بمعنى اذا دخلت اياه انما يكون بدخول الدار فهو دليل عليه ومن مذا الوجه علة العلة مذا النوع من الشرط
مو الاصل في العلة لان كل شرط والشرط الذي مو قسم العلة شرط لا يكون علة للعلة وعن الثاني ان المؤثر انما مو
حكم شرعي فيجوز ان لا يكون له اثر في العقل بل الامر الذي له الاعتبار والاعتداد انما مو في المحل بمعنى
ومو ما العلة الحقيقية او جزؤها فالمعلق بالشرط مثلا اذا وقع الشرط علة اسما مثل قوله انت طالق

ان دخلت الدار فانت طالق يضاف اليه وقوع الطلاق وله اثر فيه حسا اعني الشارع في وقوع الطلاق ولكن
الاثر الذي يعتد به انما مو للمعلق بالشرط بعد وقوع الشرط لانه علة حقيقة فان الحكم ومو الطلاق مثلا
يضاف اليه على ما عرف انه علة اسما ومو وجود المانع عن الاثر فذلك ومو الشرط والحكم معا اثر الامر كالمنجز
لدى الشرط اذا الشرع سقطه كالاعيان الى وقت وقوع الشرط والامكان الواجب ان لا يقع لان العوض لا يسلم
زمانا فلو وقع وقع بلا علة ومو محال وكذا في العلة حكما وما مثل به ان دخلت الدار فان لدخول الدار الذي
جعل علة حكما اثر في ظاهر العلم فله اثر في الحكم لكن الاثر المقدر انما مو لها فلها وافهم مذا فان العلامة
قد عمل عن ورود السؤال وفصل عن مذا الجواب ش قوله وعلم الى آخره اقول
قال العلامة وقوله في بعض نسخ الشرح فاسد صحيح لم يقع موقعه على ما لا يخفى وذلك لانه من ان المصنف
انما رجع عن قول الامام فخر الاسلام جعل السبب اربعة اقسام سماوية وسماوية في متن العلم وسببا
مجازيا وسببا شبيها بالعلة كما راى ان الشارح نقله السيد المحاني وقد اعترف به الامام فخر الاسلام وان عد
المحاني من الاقسام ليس بمحسن فالرجوع على مذا لا يكون فارقا حسن وقع فيما مر عنه بذكر السبب
المجازي ومو الذي في معنى العلة او جعل القسم الثاني من السبب ومو الذي لم يضف اليه العلم حقيقة
بعض جعل الاول مجازيا ويمكن ان يجاب عنه بان الحقيقة اسم لما يستعمل فيما وضع له او المجاز لما يستعمل في غير ما
وضع له مثلا الاسد للشجاع في زيد حقيقة والاسد في البهيمة مجاز ويكون المصنف احترز عما ذهب اليه الامام فخر الاسلام
انما كان لانه اطلق السبب على العلة وجعل من اقسام العلة ومذا وجب الاحتراز عنه فاخل اقسام
العلة في اقسام السبب والذي وقع فيه انما مو في الاستعمال في حق الحكم فان السبب في القسم الاول استعمل
في حق الحكم في غير ما وضع له ومو علة اضافة الحكم اليه حسا اضيف الحكم اليه فجعل القسمان على ما يأتي
الاول في الذي استعمل في حق الحكم فيما وضع له ومو علة اضافة الحكم اليه حسا لانضمام الدال على تراخيه
وهو الساقي ش قوله بخلاف اذا زوجها الخ اقول كان مكتفى العلامة
في شرح مذا الموضع ان يقول لان العلة ومي النكاح على انها حرة في المثال الاول لم يسند الى
الاجنبي العامل بزوج مذه المرأة فانها حرة فضلا قوله سببا محضا ويسند في الثاني الى الوكيل
او الوكيل المزوج على مذا الشرط فصار في معنى العلة ولا يخفى ما فيه من ان التزوج موضوع للاسباب
وطلب الفعل فيكون المزوج صاحب العلة وانفا الاسباب مبنى على التزوج الشروط بالحرية ونحوها

لازمالم فنصر وصف الحرية بمنزلة العلم كالزوج فيكون الشارط صاحب علم اما اولا فلان الدليل الاول انما يفيد كون
الزوج صاحب علم شرط اوم شرط واما ثانيا فلان الدليل الثاني انما افاد ان الاستدلال المبني على الزوج المشروط
بالحرية المبني على قول الاصبي يحمل وصف الحرية بمنزلة العلم كالزوج فيكون الاصبي بحريته ايضا صاحب علم
قال قوله وقد وجد الحرم الخ اقول قال العلامة فان قلت السعاية الى السلطان الظالم
سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي فلم لم يجعلوه اقوى لغرور الناس بسعيه نا بعلمه بالاكراه
ويمكن ان يجاب عنه بما حاصل من ذلك بان يقال اجرى السلطان العدوان بالظلم والعمل بكلام السعاة فجرى
من ذلك طبيعة وليس بامضاء فلم يعتبر بوسط امضاء بل جعل كالملغى فصار السعي صورا لاموال
الناس قال قوله كالتطليق الخ اقول ذكر المصنف ان قوله للجزاء متعلق بمعلوم ما موسبب
معناه ومن السبب ما موسبب للجزاء مجازا كالتطليق وكذا وكذا وكالتبيين للكفارة والعلامة جعل الحمل على ان
كل من التطليق وما عطف عليه صحيحا وجعل اللام بمعنى الكاف التطليق وكون حال كونها اسبابا وذكر ان فيما
ذكره المصنف فساد ظاهر وهو ان اليمين غير معلقة بالشرط حتى يكون سببا للجزاء مجازا عما منه ان الجزاء بعضي
شرط مثل جزاء التي ما تريب عليه ذلك الشئ سواء كان المرتب عليه معلقا بشرط اولا وعلى هذا يكون اليمين ايضا
سببا للكفارة التي هي جزاء الحنث ولان سلمنا فهو جزاء شرط انما يتبع حيث قال فكفارته الآية وبهذا اندفع
صحة كلام العلامة فاندفع ان اراد بقوله كالتطليق وكونها اسبابا للجزاء اي موصلا الى وقوع الطلاق
وكون بروجل الدار ملاقيا للمسلم الى ما هو سبب مجازا والاستدلال عليه بانه مدلا يقضي كيف وعدا فصل بين
ان مندا على اسما وان كان سببا حال كونها اسبابا مجازية فلا فائدة في قوله ومنها ما هو سبب مجازا
كالتطليق وكون حال كونها اسبابا مجازية للجزاء لان التطليق وكونه لا يكون الا اسبابا مجازا للجزاء
ولا حال لان العلقات لا يكون فيها اسبابا مجازا للجزاء اذا لم يوجد بعد قال العلامة فان قلت
قد اعترف بحقيقة السبب الافضاء وعدم التام فكان مندا للقسم جعل مجازا لعدم الافضاء بمعنى ان يجعل
السبب الذي فيه بمعنى العلة ايضا مجازا لوجود التام قلت نعم الا ان عدم التام لما كان قد ارعد بها
وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه حتى ان مندا للقسم الذي فيه معنى العلة سببا
والافضاء باسم المحل ونهتوا على مجازية ما فيه معنى العلم بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا
حقيقة ومندا الجواب عنه انا نمنع ان عدم التام يفضي الى ان لا يكون فيه معنى العلة وهو علم ابراء ذمة

من السبب المجازي من اقسام السبب موضوعا وذهب الامام فخر الاسلام فالجواب الصحيح ان
التاثير في السبب الذي هو في معنى العلة ليس الا للعلة وكل العلم لما اضيف الى السبب سمي سببا مع ان
العلة لا ان لم تباشر اكان سوق للهلاك الواقع بوطئ الدابة وهذا ظاهر حال صوله الاخرى ونظيره المورد على
وما حصل اولا بان يقال فما قال بعد ما عرض لرسالة السعاة قال قوله وهو لم عندنا لهذا المجاز
سبب الخ اقول اعلم ان قول المصنف عندنا المراد به عندا صحابنا بخلاف زفر
فلا يدان يراعى شبه المصنف السبب المجازي في احكام جميع المسائل الآتي ذكرها وفي ادلتهم ويتبين
كون ذلك المعنى رفيع شبه المصنف في ان التخيير يبطل التعليق عندهم ويجب ان نظهر في قول زفر ايضا
انه لا يبطل التعليق وفي دليله وفي مسائل التفريع ان مندا السبب عنده ليس فيه شبه المصنف
والعلامة كما تراى غفل عن مندا التكلم ولاجل ذلك اورد على كلام المصنف ما لا يرد عليه فلنشرع في
بيان كلام المصنف على ما فصلت ان سمعت ان سمعت قول زفر فيما قال لرجل لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا انه لا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ودخلت
الدار يقع الطلاق بناء على ان التطليق المعلق سبب مجازا وليس فيه شبه المصنف ووجهه
ان السبب المذكور لما لم يكن سببا حقيقة فلا عبرة به وقت التكلم به وانما العبرة للشرط حتى يكون السبب
المجازي المتكلم به وهو التطليق المعلق عندهم علة حقيقة وعندنا وقوعه في مسائلنا مندا
عند الحل الجديد بالزوج اكتسب الملك حاصل وقد وقع الشرط وصار السبب المجازي علة حقيقة
فثبت الحكم وبنى على مندا جواز المعلق بالملك بان قال ان تزوجتك فكان ان دخلت الدار للاجنبية
لم يعتبر فيه السبب المجازي حتى لم يعتبر عند الملك واما اعتبر عند وقوع الشرط لكن ورد على زفر
اعتباره الملك عند السبب المجازي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق حتى لم يعتبر اذا قاله للاجنبية
وان وقع الشرط بعد تزوجها في نكاحه فاجاب عنه بان ذلك ليس لمراعاة السبب المجازي وانما لمراعاة ٢ ذلك
الشرط الذي عنده يصير ذلك علة حقيقة اذ وقوع الشرط على الملك لم يكن منتفيا فاعتبر وجوده
عند السبب المجازي حتى يكون غالب الوجود عند الشرط بالاستصحاب فيكون من قبيل ان تزوجت
فانه وقوع الشرط على الملك منا كل متحقق الوجود وهو ثم زوال الملك دليل آخر لزفر فيه اي زوال الملك ٧ لا يبطله
لم يضر السبب المجازي ولم يعتبر فيه شبه المصنف حتى ان من قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم

طلقها واحدة او ثنتين ثم تزوجها ودخل الدار يقع المعلق به فكذا زوال الكل وقولنا فيها انه يبطل
التعليق لان التعليق ايمان ومتى تعقد اليمين المضمون بالجزاء عند الفوات ان يكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال ولا يكون الجزاء له شبهة الثبوت الا اذا كان لما هو جزاء له شبهة حقيقة السبب لم تكن
للسبب شبهة حقيقة في الحال ولا يكون سببا في الحال الا اذا كان منقضيا ولا يكون منقضيا الا اذا كان
المحل قابلا وبعد ان طلقها ثلاثا لم يبق للسبب محل فلم يبق للجزاء شبهة الثبوت فلم يبق البر مضمونا فلم
يبق ما شرع اليمين لاجله وهو البر منصودا حيث لم يضمن بالجزاء حتى يمتنع عن الحنث بسبب ذلك
فيحصل البر ويبطل التعليق الذي هو يمين. وقوله ويبطل زوال الكل لان زوال الملك جواب عن
الاستدلال الذي تقرير اي شبهة حقيقة السببية لما علم ثبوتها في التعليق ابطل زوال الكل لما ان
زوال الشبهة لا زوال الملك لعلم ما تقدم ايانا ثم اوضح هذا الكلام بان شبهة حقيقة السببية وعدم
لا الى صحة قوله ان دخلت الدار فانت طالق تكون متوقفة على وجود النكاح حتى التعليق ويكون
مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح بعد الثلث فالمرأة
اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فلا يمكن ان يعلق حتى بدخول الدار لعدم تصور شبهة حقيقة
السببية في ذلك التعليق لعدم شبهة ثبوت الجزاء في الحال ثم ان رمزيهم لما ذكرنا ان السبب المجازي لم
يعتبر فيه شبهة الحقيقة واما العبرة للشرط وذكر ان مسئلة التعليق بالتزوج مبنية على هذا الجواب
عنها قد ذكرنا ان اعتبار شبهة الحقيقة في موضع يكون قبل وقوع الشرط للجزاء شبهة
الثبوت حتى يكون البر مضمونا وههنا ليس للجزاء شبهة الثبوت قبل وقوع الاجل ذلك لم يعتبر
والبر مضمون بالتزوج لثبوت الملك حتى فلا اصلح الى اثبات شبهة حقيقة السببية فيلم
واذا عرفت هذا قلنا فظهر لك ما قضى على العلقمة فاعلم ان العلقمة بعد ما ذكر دليل
قال ونوقض هذا الطريق الى الطريق الذي ذهب اليه المصنف بالزواج على الثلث بالشرط ثم
طلقها ثنتين عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عندنا حتى صندوق ابو يوسف
طلقتين طلقات هذا الملك لم يبق الا واحدة فاما الباقية فتطلق الجواب عنه ان صحة التعليق
بناء على شبهة حقيقة السببية فيما سوى بعد الطلقات التي يملكها بهذا النكاح لكن
بعد صحة وانعقاده ينزل بعد وقوع الشرط بحسب المحل لا بحسب ملك الطلقات التي كان يملكها

عند التعليق الا يرى ان من طلق بعد التعليق ثلث طلقات ثنتين اذا دخلت الدار يقع واحدة وان وصل
كان الزوج مالكا للثلث عند التعليق لانها متى ما اتى اصادفت النزول في المحل فكذا اذا ملك الثلث عند
وجود الشرط ينزل الجميع لانه يحتمل النزول في المحل ثم قال ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره
المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلم وليس للجزاء شبهة الثبوت فبطلها
واما هو جواب آخر وليس كما توهم لما علمت ان اعتبار شبهة الحقيقة في السببية مبني على اعتبار
شبهة الثبوت للجزاء وحيث لا يكون هذا لا يكون ذاك فلا يتم الجواب الا ببيان ان الشبهة لثبوت الجزاء
قبل الشرط وما ذكر من الجواب لم يفد الا ببيان ووقوع الشرط على الملك وهو اخذ زفر لانا نقول نعم
فكيف يصح الجواب بدون هذا قال قوله اعلم الخ اقول قد ذكر العلامة جلال
الدين هذا التعليق بالعلم ان كان به ولكن ذكره اتباعا لذلك ان الاحكام امامي باحكام الله تعالى ولكن
نصبها الى الاسباب تسهيلا وتيسيرا وفي عباده يسكم لم يدلس نصب الاسباب للاحكام ولو
قال وليس السابع نصب تلك الاحكام الواجبة باحكامه اسبابا تسهيلا لما وتيسيرا لكان ابعد
من الخطاء قال قوله لان الايمان الخ اقول قول العلامة لان لو
كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان العالم بعدم العالم بالزمان وحدوثه
بالذات بل هو المسبوقية بالغير والاصح انه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من
جعل الايمان لانا نقول من جعل الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره دون المجانبة
لانكون الخصم يقولهم سيقول ذلك نشرح الجواب الى ان القائلين بعدم العالم بالذات ليسوا قائلين
بوجوب الايمان بالله تعالى حتى الايمان وان السبب في ذلك عدم العالم بالذات والاعراض كان
مسلما عندهم ان السبب الحدوث الزماني فلا يطابق بين الجواب والاعتراض لان الاعتراض مبني
على ان السبب هو الحدوث الزماني والجواب لم يسلم ان السبب هو وانما ابتدأ على تقدير وقوع العالم عندهم
لم يسلم منهم الايمان بالله حتى يتم الالزام على قولهم سبب الايمان بالله تعالى حدوث العالم غير مصرح
بان الحدوث الزماني هو السبب للايمان بالله تعالى ويمكن ان يقال في الجواب القائلون بعدم العالم
ان اراد وا بالله جميع ما سوى الله تعالى فكيف يمكنهم القول به وقد شاهدوا ان اكثر حادث بالزمان
وان اراد وا فلم يتم قولهم الحكم على الاكثر بالحدوث الذاتي والزامهم الحدوث الزماني الايمان

ماسه تعالى لادى لزوم قدم البعض بالزمان بعد ان علم انه حادث بالذات وقد حصل المطابق
بين الجواب والاعتراض ولكن بقى الاعتراض غير موجه على ما سبق ثم قال ولو سلم فلس المراد
ان السبب بالبطر الى كل احد من حدوث العالم فقط بل مراد الناس فى ذلك معلوم ومنه
الكلام بعضهم ان يكون العامل بعدم العالم بالذات قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى بسبب
حدوث العالم وغيره من الاسباب الاربعة لم يسهم قال مولى بشر الى هذا وفساده ظاهر

قال مولى وللوكيل الخ اقول فى جعل العلامة هذا الدليل مولى وعلى
تكرار الوجوب بتكرار الحول بتكرار السبب لا بتكرار الشرط بحث وقد ذكر ان الحول شرط لا يكون
تكرر الوجوب بتكرره تكرارا الوجوب بتكرار الشرط فكان الصواب ان يقول وعلى تكرر الوجوب
بتكرر السبب وهو المال حتى يتجدد بتكرر الشرط وهو الحول قال مولى وعن هذا الاشارة الى الحكم

اقول قال العلامة وذكر فى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من
حيث انه انسان محل لهذه الصفة فالظاهر انها علة كالنفع والمولى يسوغ عنه ولكن فى الخصم
الوجوب عليه لانه اليق بالنعمة فجعل اصل الحكم الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية
الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا القول فى الصبى والمجنون الكافر
فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب وكان العلامة لم يجد للعقل ما يخرجه عن الحدث على ان
قول صاحب الاسرار ان لم فلا لكل اذا تؤمل فيه حق التامل الا ترى ان العبد كيف الايمان مع
كان ضالا للخطاب ولكن لعارض المملوكية لم يخاطب وكيف يدل على هذا الوجوب على
واداء المولى عنه فلا يصلح جوابا قال مولى فلم يخلاف بضاعف الوجوب اقول
قال العلامة فانه امر حسى لا يكمل الا بسقاية التى هى من اوصاف النفط كذا قيل وليس
بسديد لان مراد السائل بالاستواء انه كما كان الاضافة الى غير السبب فجاز ان يلحق بضاعف
الوجوب بضاعف غير السبب بناء على ان بسبب السبب فى اصطلاح الحكم الشرعى كالسبب ان الاضافة
الى غير السبب وارد فى الشرع كجعل الاسلام وصلوة المسافر وبضاعف الوجوب بضاعف
غير السبب ليس بوارد فلم يلم ولكن السبب فى علم ورود علم جواز بضاعف الوجوب
بضاعف غير سببه وان اشبه السبب لان المباشرة للسبب اولى فاضافة الحكم اليه مجازا

لاحسن ويجوز بضاعف الوجوب بضاعف غير سببه لاجوز جعفر ومواظم ولا مجاز اللى
المجاز يجرى فى الالفاظ لا فى الاحكام الشرعية قال مولى وللحج الخ اقول
قال العلامة بل الوقت شرط جواز الاداء والاستطاعة لوجوب الاداء جوازا بدون الوقت والوجوب
بدون الاستطاعة وتعليله لا شعار بان اصل الوجوب لا يثبت بدون الاستطاعة ومو
خطاء اذ لو كان كذلك لم يقع حج من لم يستطع عن العرض اذ لا جواز للاداء قبل اصل
الوجوب وقد صرح موصل هذا الخلاف حيث قال سبب الوجوب للحج مو البيت
بدليل الاضافة اليه لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر مع صحة الاداء
بدون الاستطاعة كما فى الغير اللهم الا ان يقدر للاداء اى لاوجوب بدون الاستطاعة
قال مولى وللعشر الخ اقول بين العلامة وجه كون الارض الخامية سببا
للعشر والخراج وذكر انها مو الارض ومن وجه وذكر ان الغير عباده باعتبار الوصف
ومو كونه جزءا من الخارج والخراج عقوبة باعتبار الوصف ومو التمكن من الزراعة لان
الزراعة عبادة فى الدنيا فصار الخراج بسبب ذلك مذلة ومى عقوبة ولكن بين منهما مسور
لم يكشف قناعه موجب علمنا اقراءه وذلك ان العشر من حقه الزراعة والخراج من
حقه تركها والتمكن منها قبل الاول صار عبادة ولم يعتبر فيه حقه الزراعة حتى يكون ذلك
داعيا فى الخراج التمكن منها موجبا للذل وبه صار الخراج عقوبة فحصل لان الخراج
حصل بشرط فيه الخراج حقه صار عوضا محضا للتمكن من الزراعة واذا كان المقصد
فيه الزراعة ومى على ما سمعت اعراض عن الجهاد فحلف موجبه للذل فصار الخراج عقوبة و
العشر لم يعتبر فيه الا اداء بعض الخارج الى الفقراء فالمقصد فيه الخارج لا الى الزراعة
ومو معنى لا يصلح ان يكون سببا لعقوبة قال وعند الشافعى يجب العشر من الارض
الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض ويلزم عليه ان يجب على من ملك مقدارا من الحنطة
او الشعير من غير ان يخرج من ارض العشر لانه خارج من الارض والجعل واذ لا يجب بالاتفاق
على ان السبب الارض النامية بعضها والواجب جزء الخارج من الارض ولئن سلم فلا يكون

كسبب السبب حكم السبب

مستاعدرا عن عدم اعتبار الثاني من العسر والحرج بحسب الوصف لوذلك مبني
على عدم ملاحظة وصف السبب في كل منهما اصلا وما بني على التقصير لايكون عذرا قال
قوله والطهارة الخ اقول قال العلامة وقد يجاب الخ قوله ان الحدث يزيل
الطهارة وينافيها ولايكون سببا لها لانه لايجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها
وسوالاسافيه على بعض النسخ ولسلم لايجوز ان يكون سببا لوجوب شئ لما قام انا
ولان لايجوز ان يكون سببا لوجوب اول ويكون الطهارة لازمة بعد الحدث عند ارادة الصلوة
انا سوالان الحدث شرط وجوب الطهارة لا لانه السبب المقتضي ثم اورد اعتراضا بان الحدث
لوكان شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان
شرط الشرط شرط ولما كان ظاهر عدم الورود اجاب عنه بان شرط الصلوة و
هو الطهارة لاوجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لاوجودها ولاسكن في عدم الاصباح
الى الاثم بمثل هذا الايراد والجواب عنه ولكن يمكن ان يورد على هذا الاعتراض
بانه لو تغير فساد الصلوة مشروط بالطهارة وهي كحدث اخلالها الاعم لعدم امكان
الطهارة عن الطهارة الا بعود الحدث ولا يمكن ان يجاب عنه بذلك الجواب فاجواب عنه الزام
النسخ وسوان يكون الصلوة مشروطة بحدث قبل الطهارة ولا يلزم ان الصلوة لم يشترط
فيها الحدث عند احد اصلا لان الحدث قبل الطهارة انما شرط فيها بواسطة انه اشترط
في الطهارة وذا لايافي عدم قول احد باشتراط الحدث في الصلوة بلا واسطة قال
قوله والحدود والعقوبات الخ اقول قال العلامة قان قيل ظاهر هذا
الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين سوالحنث واليمين داير بين الخطر والاباحة
وقد سبق ان السبب الحقيقي سوالحنث واليمين سبب مجازا ولاخفي ان مبنى هذا الاعتراض
على ان الحنث محظور محض واليمين كيوز ان يكون دايرا بين الخطر باعتبار الكفارة
والاباحة باعتبار البر فاجاب بقوله قلنا بني الكلام ههنا على السبب المجازي لانها اظهر واشهر
حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بالاتفاق لاضافتها اليها الا انها
سبب نصبه كونها معقودة لانها الدايرة بين الخطر والاباحة لا الحنث وشرط وجوبها

حوات البر الان الواجب في اليمين سوالبر احترازا عن مسئلة حرمة اسم الله تعالى والكفارة حلف على
ليصرمكان لم يحنث فشرط سوالبر ليلا يلزم الجمع بين الكفارة والاصل واليمين وان عدمت بعد
الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الكفارة فالسبب في الاصل والكفارة واحد وهذا
الجواب ليس بشئ لان الملازمة بين السبب المجازي والحكم اذا كانت مشروطة في السبب الحقيقي بالطريق
الاولى فعلى تقدير ان سبب الملازمة بين اليمين والكفارة ليس الحنث الذي سوالسبب الذي
عند المصنف والكفارة تسقط تلك المقدمة الكلية وفي كلام صاحب الكشف بين قوله انها دايرة
بين الخطر والاباحة وبين قوله لان الواجب في اليمين سوالبر تناقض ظاهر قال السبب اذا كان
دايرا بين الخطر والاباحة بحيث يكون المسبب دايرا بين العبادة والعقوبة والبر عبادة محضة
فلا يصلح ان يكون سببه الا مباحا محضا على انه لامنع لان يكون اليمين دايرة بين الخطر والاباحة
لانحو نزاع الحنث وحينئذ لوجب الا البر فلا يكون دايرة بينهما ولوكان وقوع الحنث عمدا فامر
آخر عن معناه ومقتضاه بل الجواب ان الامر الذي وقع به الحنث من حيث هو من غير اعتبار
محرم بناء على الاباحة الاصلية ومن حيث انه مضمر مسك حرمة اسم الله تعالى محظور فهو دايرة
بين الخطر والاباحة كالافطار من حيث انه تناول مباح مباح ومن حيث انه مسك حرمة الشهر محظور
فدايربين الخطر والاباحة فان قيل فالسرقة والزنا ايضا تكونان دايرتين بين الخطر والاباحة
بهذا المعنى ولاسكن في ان حرامها عفوة محضة حتى الصرف في ملك الغير اذ هو حرام على اي وجه كان
والسرقة اصل كفتة لغيرا ذنه فليس فيها جهة الاباحة اصلا وكذا الزنا فانه وطئ حرام ليس له جهة
حل بخلاف ما وقع به الحنث فانه لولا اليمين لكان من حيث هو مباحا والافطار فانه لولم يكن في
رمضان لم يكن مسك الشهر فان قيل فكيف لوحلف بان لا يشرب الخمر فحنث او افطر بان زنى
والعياذ بالله يجب الكفارة في الفصلين وليس شرب الخمر ولا الزنا جهة حل اصلا قلنا نعم
ولكن لما جعل الشرع لكل منهما عفوة على حد لم يعتبر جهة كونهما محظورين في حق الكفارة لعدم
لزوم اعتبار ما من شانه فصار في حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الاصلية وجب الامتناع
عنها لدلالة نفع مسك حرمة اسم الله تعالى او شهر رمضان وعلم من هذا الجواب عما حلف ان لا ياكل
مال الغير او افطر في رمضان بمال الغير حيث الزم ان يقع عليهما الصيام فصار في حق وجوب

الكفن كالمباح واما سلكنا هذا المسلك لان من حلف ان لا يرى فلسن في البرجه الا باحه الا من حيث انه
يرى في لمسه ومن حلف ان لا يرى فلسن في حنطه جهه الحظر الا لانه هتك حرمه اسم الله تعالى فعلم ان من جعل
اليمين سببا ايضا يجعله دليلا بين الاباحه كسب البر والحظر كسب الحنث وان كان البر محظورا
لوجه آخر والحنث مباحا لوجه آخر معاونون ومساوون في جعل الكسب دليلا بين الاباحه للاباحه الاصليه
ولو وضع الشارع عليه ان كان محظورا جراء اخرويا من الحظر لكونه هتك حرمه الله تعالى وهذا غاية
ما سبح لنا لتسليم المرام في هذا المقام قال قوله وسواء الشرط المحض الخ اقتضى ان
قوله فسر العلام الكشفي بما يوقف عليه الشئ في الواقع او حكم الشارع حتى لا يصح الحكم
بدونه اصلا كالشهود للنكاح او للعدة يعذر كالطهارة للصلوة وفي هذا التفسير نظر من وجهين
الاول انه جعل ما يوقف عليه الشئ في الواقع قسما لما يوقف بحكم الشارع وهذا مشعر بان حكم
الشارع يجوز ان يكون خلاف الواقع وفيه ما فيه فلو قال يوقف عليه الشئ يوقفا عقليا او حكم الشارع
لكان صارفا ليس كل ما ليس مدركا بالعقل ليس في الواقع الا ترى الى حسنه الله تعالى واوصافه
فانها لا تدرك بالعقل بل موقوفة على كل صفة تصدر بالعقل وادراكه وهذا الابدل على عدم ما في
الواقع والثاني انه جعل الطهارة للصلوة مثالا للشرط الذي لا يصح الحكم عند تعذره وهذا ايضا
غير صحيح على ما لا يخفى ولو قال كالوضوء للصلوة لكان مصيبا قال قوله وقد مر الى اخره
قوله اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الكشفي حتى لا يصح الحكم بدونه فيما
مر فان الشرط الجعلي ايضا لا يصح الحكم بدونه وقوله وقد مر ان اثر التعليق عند مانع التعليق
وعنده منع الحكم اشارة الى هذا فان التعليق اذا منع التعليق فعلم الحكم وهي انطلاق مثلا
لا يكون علة للحكم وهو الطلاق في الحال لقوله ان دخلت الدار بل بدخول الدار الذي هو شرط
جعلي فلا يصح بدونه وهذا عند مانع وعنده انطلاق علة ولكن لا يثبت الحكم لمنع قوله ان دخلت
الدار وبدخولها الدار تقع ولا تقع بدونه بل الفرق بينهما بالكشف والجعل فقط فان الكشفي ما
يوقف عليه الحكم بحسب العقل او بحسب الشرع من غير جعل المكلف والجعلي ما لا يكون كذلك بل انما
يوقف عليه الحكم شرعا بجعل المكلف قال قوله فضاف الخ اقول
صور العلامة المسلم شهادة قوم بالشرط في غير المدخول وهذا قيد لا فائدة له فان الحكم وهو

انه اذا رجع شهود الطريق وهم صموا واذا رجع شهود الطريق وشهود اليمين لا يضمن الا نصف المهر
لانه لا يحلف وهما وفي المدخول بها بل الحكم واحد واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين الى التعليق
جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما عيانا ما تؤول اليه او باعتبار ان العلة
اعم من الكشفي وما فيه بعض السبب او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي انفصل الحكم
بالعلة وكملت العلة ومع وجود العلة الصالحة للاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الا ان الشرط والاضافة
في الوجه الثاني دون الاولين لانه بعد قضاء القاضي لا وجه لان يقال ان التعليق علة باعتبار
ما يؤول والا لقال ان التعليق العلة اعم من الكشفي وما فيه مع السبب ثم قال فان قيل لو شهد
قوم انه تزوج هذه المرأة بألف والآخرون انه دخل بها ثم رجع الفريقان
فالضمان على شهود الدخول مع ان شرط الرجوع عليه فلما هذا مبني على ان شهود الدخول ايضا
شهود النكاح عن الضمان حتى لو قالوا في ملك الرفع عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع
البضع بخلاف ما نحن فيه وحاصل الجواب ان العاقل المكلف لعلة اخرى وليس الامر كذلك
بل ذلك العاقل عند مطرده مهنا ايضا لان الزوج ليس عليه ان يضاف وجوب المهر اليها وانما المهر
الواجب حكما او بحسب الشارع شرط صحيح بل ما يصلح ان يكون علة لوجوب المهر هو ما استوفاه
منافع البضع لان المهر عوض لا محالة والاصح ان يكون عوضا الاعن عين او منفعة لانه لم يجز
في الشرع المعاوضة الا بين عينين او عين ومنفعة فحينئذ استيفاء المنفعة يكون دينا عليه
شهود الدخول شهود شرط لوقوع المهر ويصلح ان يضاف الحكم الى ذلك الشرط لما ذكرنا وهو
شهود الزوج على الف شهود علة لا يصلح ان يضاف الحكم اليها على عبر الشرط وهو الحكم
اليهم وضمن شهود الدخول فهذا المثل ايضا من فروع ملك العاقل لانها مكلفة عنها لعلة
قال فان قال الخ اقول زعم العلامة ان المصنف جعل في هذه المثل
اليمين علة وانما جعل قضاء القاضي هو العلة وقد ذكرنا قبل ان العلة هي التعليق وبنى على هذا
الكلام ما بنى من ادعاء ما لعم القوم وغير ذلك كما سيتضح ما قصده ان شاء الله تعالى لنعلم ان ما وهم
من كلامه انما هو لاجل انه لم يفهم سابقا من مرام ومقول لاسك ان المعلق هو العلم الكشفي بعد وجود
الشرط ولكن في هذه المسائل لا يصلح ان يكون علة لعدم تحقق الشرط بناء على ان الكافر من

ادعى تعلقه ورجوع الشهود بعد قضاء القاضي كيف والبات التعليق حكم غير مضمون اصلا والبات
في مسئلة المسائل احكام مضمونه بل العلم للحكم في مسئلة حل العبد بعد قضاء القاضي شهادة
الشهود على ان العتق عن ارطال وظهورانها بينة ارطال موقضاء القاضي والشرط شهادة
الشهود اذ بوقف قضاء القاضي بالحكم عليها فيكون شرط الحكم لان شرط العلة شرط للحكم لوجوب
توقف الحكم عليه ولما كان قضاء القاضي وهو العلم لا يصلح ان يضاف الحكم وهو العتق على وجه يوجب
الضمان اليه لانه غير مضمن للتعدي والحاق الضمان بمحض التعدي لانه هو الموجب للضمان لم يصلح
هذا الحكم وهو الضمان ان يضاف اليه لانه غير متعد وان كان قضاء القاضي علة له لانه علة للعتق
وظهر بعد حل العبد انه موجب للضمان والشرط وهو شهادة الشهود صلح لاضافة الحكم المذكور اليه
لانه متعد فلاجل ذلك صار وهذا معنى علة القضاء وعدم صلاحيته لاضافة الحكم الذي هو الضمان
لعدم التعدي وفي رجوع الفرق بين ان قضاء القاضي علة لكنها غير صالحة لاضافة ذلك الحكم اليه
فلم يعتبر عليته في المعارضة وكانت شهود التعليق بمنزلة للعلم وشهود وقوع الشرط بمنزلة الشرط
وكانت بمنزلة العلم بمنزلة الشرط وكان كل منهما صالحا لاضافة الضمان اليه
للتعدي بخلاف المسئلة الاولى فان العلم هناك لم يكن يصلح لاضافة الضمان اليها لعدم التعدي
فلاجل ذلك اراد المصنف ان العلم يصلح للضمان شهود اليمين اي التعليق وكانت التي
بمنزلة العلم حاكما لان يضاف الحكم وهو الضمان اليها للتعدي لم يصلح التي بمنزلة الشرط
وهو شهود الشرط وبظهر لك ان كيف قلنا ان المراد بقولنا بمنزلة العلم وبمنزلة الشرط بمنزلة
علة العتق المضمون وبمنزلة شرط لا بمنزلة علة العتق الغير المضمون وشرطه فان قضاء القاضي لم
يثبت الا العتق المضمون لانه برجوع الشهود ظهران ما اثبته مضمون وانما جعلنا شهود
اليمين بمنزلة العلم بعد علم اعتبار قضاء القاضي في المعارضة ولم يجعل شهود الشرط لما علم
ان التعليق هو الصالح للعلم دون الشرط لان الشرط ليس له اثر قبل وقوعه الا في منع العلة
او الحكم على المذهبين وبعده الا في رفع المانع فبعد تركنا اعتبارها هو علم حقيقي في المعارضة كان
اعتبارا للعلة فيه اولى فاذا عرفت ما قلنا حق موقعه عرفت فساد ما ذكر العلامة ما اشرنا
اليه من اصل وغيره مما بنى عليه من كلمته والسؤال والجواب اللذين اوردهما على افهامهم ولنر

وان المعين من وسعه اجابته فهو وطئه اصابه العوض بشبهة ـــ قوله لا يضمن عند ابي
حنيفة بخلاف وليس كذلك ـــ بل هو كذلك لانه يوطئه للحلاف في المسئلة الاستحسانية
وهما سلما العوض والاصطلم لان خلاف محمد رحمه الله معهما معوض موقوف بينهما وبين المسئلة الاولى حيث
اتفقوا معهما في ان مباشرة الشرط الذي هو حكم السبب اذا اعرض عليه فعل فاعل مختار فالمشروط
لا ينسب اليه حتى لا يجب الضمان على من حل قيد العبد فابق فرد على محمد رحمه الله فاتح باب العتق
او الاصطلم ـــ قوله فان الحل الخ ـــ زعم العلامة ان هذا ان
كون حل العبد في حكم السبب لا التعليل لعدم الضمان فان اراد به انه ليس مدخل في اثبات
عدم الضمان فممنوع اذ عدم الضمان معلل بان الحل شرط في معنى السبب وقد اعرض عليه
فعل فاعل مختار فلا ينسب المشروط اليه فلا يضمن وان اراد به انما است كونه شرطا في حكم السبب
وقد اعرض عليه فعل فاعل مختار على الشرط الذي في حكم السبب فمسلم لكن لا مغزى لقوله لا يعلل
لعدم الضمان فانه سيان لكون الشرط في معنى السبب وتعليل لعدم الضمان ايضا ولا منافاة
بينهما ثم ان العلامة قال وما قال في سيان يقدم السبب على صون العلة انما هو مفض الى السبب
ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمسلم لانه مفض الى الحكم والمطلوب يقدم
على صون العلة وهو ليس بمسلم اذ لا يمكن ان يكون الشئ وسيلة ومفضيا الى شئ الا بان يكون
وسيلة ومفضيا الى علته والا لامكن ان يكون وسيلة ومفضيا اليه الا بان يكون الدار كيف
صار وسيلة الى وطئها الذي هو علة للهلاك وكذا دلالة السارق على المال كيف صار وسيلة الى اخذ
السارق ذلك المال الذي هو علة لهلاك مال المسروق منه واعتراضه هذا في كل ما هو سبب ثم فاك
وجهها نظر وسيان وجوب ما فر الشرط عن صون العلة انما هو في الشرط المعلق لا الحقيقي
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سبق ولا طائل
تحته اذ موقع المصنف قد اجاب عنه بان الشرط المقدم سمي علة ولا يسمى شرطا على ما سبق
ـــ قوله الخ اقول ـــ زعم العلامة ان قول محمد فعلهما معد دليل مستقل
في افاده مطلوبه وهو كما في سيان النزول الى اخر دليل آخر مستقل في افاده ذلك وسوق
كلام المصنف جاعلها دليلا واحدا فليس على ما ينبغي وليس الامر كما زعم بل انما هم الدليل بهما جميعا

فان كون فعل البهيمة سببا لا عدم اضافة الحكم اليه والاضافة الى الشرط عند عدم الاضافة
اليه لا عند صلاحية الشرط لان تضاف اليه وذا ما ثبت بجعل نفار البهيمة امرا طبيعيا كميلان الماء
الذي في الزق الاسفل الى سبب الدابة حتى لا تضاف الحكم الى السبب عند اكل الدابة بان يسلم
وان كان فعلها مفسدا لان المسلم لا يصلح لاضافة الحكم اليه فظهر لك مما قلنا فساد قول والحق ليس
مستدلا على جواب الى ما ذهب من عدم وجوب الضمان عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما سبق
كلام من ابى استدلال واحد قال قال وعلى هذا الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان
الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل
البهيمة لا يصلح عليه للضمان وقلنا الآن انه لا يصلح علة للضمان على المالك والجواب غير صحيح لانا انما نلزم
الضمان على المالك اذا كان فعله مضافا اليه كوطئه الضاف الى سوق المالك وههنا ليس
كذلك وعلى تقدير صلاحيته على المالك فلا نلزم صلاحيته على غير المالك وايضا ما قال في السؤال
ان فعل البهيمة لا يصلح عليه للضمان ممنوع في القسم وعلى المجيب الاباء لا منع المنع بل الجواب
ان يقال حطب سماوي غلبت عليه اسماء اما اولا فلان هذا شرط في معنى السبب وما تعلق في الشرط
الذي في معنى العلة واما ثانيا فلان الشرط الذي في معنى العلة انما تضاف اليه الحكم اذا لم يعارضه صالح
لاضافة الحكم اليه اذا كان موصاى لاضافة الحكم اليه واما اذا لم يكن صالحا فمن ان يلزم اضافة
الحكم اليه الا ترى ان قضاء القاضي في مسائل العبد ورجوع المرتهن على المكاتب الذي هو المعتق
وجب لا يصلح للاضافة الضمان لم يضف اليه مع انه كل الشرط الذي في معنى العلة اذ هي السبب
ثم قال وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة الاضافة الى فعل البهيمة قلنا هو
كذلك الى الفعل الطبيعي فسبق ان لا يضمن في صورة شق الزق والاحراق في فساد قولهم قلنا الى
لان كلام الخصم مبني على ان الحكم هو التلف لا الضمان فلا وجه لقولهم فينبغي ان لا يضمن وكذا في فساد قولهم
وقد يقال الا آخر لظهور ان الحكم المحجوب عنه فيه هو ان الضمان هل يجب على الناخ او لصبه
مسدرا لافي ان التلف هل وقع بفعل البهيمة ام لا قال وقوله واما شرط اسما او حكما الى
قوله في قول العلامة والا بعد البهيمة اي ولا شيء لصاحب الملك ببقاء اليمين لان محل اليمين
هي الدم فينبغي بقاؤها بعد قوله بدليل انها لو دخلت الدار بن في غير ملك انحلت اليمين فساد ظاهر

اما اولا فلان كل حال في محل لا يحل ان يبقى بقاء ومبنى الى عامة الظهور واما ثانيا فلما سبق
منه ومن قوله انها لو دخلت الدارين في غير ملكه انحلت اليمين لعدم بقاء اليمين بقاء الدم ولو
قال بقي بقاء ما لم يحل لاصاب قوله واما العلامة الخ اقول
ان العلامة يقول الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه اشار الى
اعتراض على المصنف بان العلامة على ما فسره ما علق بالشيء من غير ما شرط لا يوقف عليه وجوابه
ظاهر مما اشار اليه المصنف ان شرطيته لما لم يكن موجبا لعدم وقوف الحكم وهو الرجم عليه والا
لتقاربه وجب لعدم علم ضعف لوقوعه عليه ولاجل ذلك لم يعتبر وبنى علامة وعلم من هذا
ان قوله واما تقدمه على وجود الزنا ولا اسماني ذلك ليس بشيء قال الشرطية المعتبرة ما فيها ثم
قال ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المناخر
ظهور او العلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قدره عشرة ارطال واما ثالثا فلانه ليس
كل شرط متقدم سمي علامة كالطهارة للصلوة والاكل شرط شائع يكون في معنى العلة كما فيها
اليمين على ما سبق واما رابعا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يستلزم على صورة العلة كما اذا كان
ولاده من شرط في البئر بعضو البئر فان علة الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ان الناس
الاسكال عن الاولى والجواب لما عن الاول بعدان تعرف في كلام وكان منع عشرة ارطال
صريح كلام حيث قال ان الشرط التعليقي المراد به ما اعتبر فيه هذا المعنى وهو كون شرطا
تعليقيا ولا شك ان كون القدر عشرة ارطال معتبرا فيه كونه شرطا تعليقيا كان قبل صورة العلة
وهي التعليق اذ قبله لم يكن شرطا ولا تعليقيا واما عن الثاني فبما قالا ان الطهارة التي هي شرط
للصلوة متقدمة على علتها وهي الوقت بل الطهارة هي شرط في صحة الصلوة هي الطهارة
المتصلة بها المناخرة عن وجوبها الباب بدخول الوقت فهي متاخرة عن العلم والاجل ذلك
لا يسمى علامة وعلى تقدير جواز تقدمها على الوقت لا يجب ان يسمى علامة لانها ما يجب تقدمه كالا
فالحاصل ان ما وجب بانتفاء شرط في معنى العلة وما وجب تقدمه هو العلامة وما جاز تاخره
وتقدمه فليس شرطا في معنى العلة وليس بعلامة ومبنى الترديد في ان الشرط الحقيقي لا التعليقي
واما التعليقي فقد علم مما مضى ان شرطيته يكون في معنى العلة وهي لا يكون وفي جواب المصنف

نظر فانه ما من شرط الا ولابد ان ساخر عن العلة او معارنها وان تقدمها ايضا لا بحسب الشرط للحكم
سلما العقل وان تقدم على التصرفات التي هي علة للاختصاصات وتقدم عليها لكنه شرط ان يكون
التصرفات واقعة وهو قائم لانه شرط ان يكون موجودا قبل التصرف وان لم يكن التصرفات
واقعة حال قيامه فالشرط مقارن والوقف للصلوة وان جاز تقدم الطهارة عليه الا انه لابد
ان يكون مقرونا بالصلوة وهي متاخرة عن ارادتها الموجبة للطهارة واذا كان متاخرا عن
العلة او مقارنا لها يلزم مقارنته الحكم فيلزم من هذا ان يكون كل شرط في معنى العلة وكان الحكم
حتى كان لنا نظر في كون الاحصان علة وليس شرطا في معنى العلة اشار الى هذا ولكن
من شرط كونه في معنى العلة ان لا يعارضه علة صالحة للاضافة الحكم اليه فكل شرط جاز ان يكون شرطا
في معنى العلة اذا وجد شرط يقول المصنف لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صلوح العلة
فتضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة محمول على هذا وكذا قولنا المبني علة وهو قائم فيلزم
من هذا ان يكون كل شرط في معنى العلة وما عن الثالث فمبني على السقوط وهو العقل لان العقل
المخصوص بدليل ان كل عقل مؤثر في السقوط وعقل مجنون لا يعد زائلا لامساك عن الارض انما صار
علة لانه عقل لا لانه عقل فالامساك عن الارض انما ازيل بعد العقل الذي هو العقل لان العقل
مما كان من اجزاء الارض فكان قبل ذلك وعلى تقدير تسليم ان علة سقوط بعد العقل المطلق العقل
فالاجزاء الماديه العقل لمدبره الطايعة للمذكر كانت موجوده قبل ذلك وبعد علة السقوط انما
هو من تلك الاجزاء الموجوده قبل ولادته فعلة كان موجودا قبل حفر البئر وهذا اقطع
لنزاع الخصم من الجواب الاول قال ولما كان في نظر الخ اقول

زيادة التقدم على العلة شرط

قال العلامة ويقابل ان يقول كونه علة وان صلح محل النظر الا انه لا اضافة في انه ليس شرطا
في معنى العلة زوال الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة للاضافة الحكم اليها كالزنا
منها مع ان الاحصان عبارة عن خصال جمع بعضها مندوب اليه وبعضها ما مر به
فلا يصلح ان يكون في معنى العلة للموجب للعقوبة المخصوصة والجواب عنه ان الحكم منها تغلظ
عقوبة الزنا وهو الرجم ولا شك ان الزنا لا يوجب الرجم الا بشرط الاحصان فلا يصلح اضافة
التغليظ اليه من حيث هو زنا محصن فالمراد علة الاضافة اليه الحكم والاحصان وان كان جملة

على امور مندوب اليها وما مور بها لكنه بعد موجب الشكر وتغليظ حرامه فلا يمنع الاسم في حرام
استغنى عن الاحسان بها لما لم يعلم من جنسه من الحلال فهو احسن شرطا في معنى العلة اذ الزنا غليظ
حرام الزنا من المحصن اغلظ في الجرم فتغليظ الحرام الواقع بالاحصان موجب لتغليظ العقوبة وهو الرجم
الا الاحصان من حيث هو مسهل على الامور غير محظورة لكن لما خفي على العلامة مسالك الشراح والمحققين
وانه ليس شرطا في معنى العلة قال وهو يصلح الخ اقول بل الامر بالعكس وفي
كلام المصنف ما صاح الى ان اولى بان المصدر في تاويل ان مع الفعل والحال ليس الامر بالعكس وفي
نسخة وهي يصلح فلا حاجة الى ذلك التاويل قال وعلى خلاف الجلد الخ اقول
قال العلامة فان قيل الى على دليل ان فيما لم يقل تعالى لم يأتوا عطف على يرموا فيكون
شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار فكلمت زيدا فانت طالق وعمرة كان تكلم زيد شرطا
للطلاق والعتاق جميعا مثل الاول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط
الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانا
جعلنا العجز عن اقامة البينة لفوات حق الشهادة مما لاح من الدليل على انه في حق علامة
الشرط صحيح وفي حق الجلد شرط لا علامة وصيرورة القذف في نفسه كبيرة فكفى في رد الشهادة
وتعليم الجلد على العجز ليس بممكن بل سوف علم فيكون شرطا ومسالك الجواب ظاهر الفساد
فان كون القذف كبيرة ان صح قبل ظهور العجز فلا جلد علم الا لارتكاب تلك الكبيرة فليجلد
قبل ظهور العجز كما رد شهادته قبل وان لم يعلم كونه كبيرة الا بظهور العجز فلم يكن لغوا في حق رد
الشهادة بل الجواب عنه انه بالعجز عن اقامة البينة علم انما صدر عنه من القذف كان كبيرة
عند وروده وكان مردودا الشهادة قبل ظهور العجز ايضا واما الجلد المتاخر وهو فعل
حسي فلا يمكن جعله معرفا على العجز والممكن ان تقام قبل العجز فانه قد يكون بعرض قال
قوله فلما الخ اقول في قول العلامة ولو كان في نفسه كبيرة او فاحشة لم يكن الشهادة عليه
مقبولا اصلا حتى رجع عن معنى قول الخصم فان الشهادة مقبولة عليه حتى تسمع بعد ذلك الشهادة
عليه حتى اطل عما كون القذف من حيث هو ليس بكبيرة من قبول الشهادة عليه مطلقا على ان قول
المعترض المنع وارد على دليلنا على ما مر من ان القذف لما لم يكن حراما في نفسه ومعدا لان الشهود

الى من يمكن فيها من احضار رمم صار كبيره وجد على ذلك فما الوجه في انه اذا اتى بالشهود وان تقادم العهد بطل اذ شهادته والحاصل انه ان كان كبيره فلم يبطل اذ شهادته اذا اتى بالشهود بعد الجلد وان لم تكن كبيره بل كانت دائمة بان ان تكون وسيلة لا تكون فلم يجد والجواب عنه ان كونه كبيره موجب للجلد وردّ الشهادة بشروط منها ان لا يعيد الشهود وصفة كون الشرط جلد وصف شهادته ثم اذا وجد الشهود بطل الشرط فيحتمل ان القذف صار حسنه ولم يلزم الشارع على المدعي حسنه سامحه في حكم ردّ الشهادة في اصل العدم قال قوله بان للمحكوم به الخ اقول قال العلامة وعند الى فهي مترادفان فان اي الباطل والفاسد لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح وانما يتم كلامه اي لو جعل للباطل حكما وللفاسد حكما آخر فرضا يصح ذلك مجرد اصطلاح وانما اذا لم يجعل لكل منهما حكما فهو خلاف يصلح للمنازعة قال قوله ثم المحكوم به اقول قال العلامة ص الله بما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله لعظم خطره وسمو نفعه وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كرد مال الغير والاضاءة ان جميع ما حكم به ان يع ليس بنفع مخصوص باحد وانما احكام الشرع كلها لا اختصاص لها باحد دون احد وان حرم مال الغير ايضا مما لا يختص بنفع باحد والاشبه ان ص الله ما يتعلق بالعبد من حيث انه عبد لله تعالى وحق العبد ما يتعلق به من حيث ان صاحبه عبد لله تعالى سلم واما عدم العلم الكافي ومو ما اشتهر فيه ص الله وحق العبد فدال على تقدير التعارض فالتعليم كون العبد لاصيا صه وغنى الله سبحانه وتعالى لا ان الخبر يحسب معناه لا يحتمل التساوي على ما ظن العلامة حيث قال وظهر مما ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجمع منه ص الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع و اشاره يعلم بما ذكرنا الى تعريف الحق قال قوله وكل الخ اقول ذكر العلامة ان معنى هذا الكلام اي في جعل الفروع اصلا دليلا ما ورد لان كل واحد منها شامل على الدليل وذكر في اخر هذا القول توصيحا لهذا ان الاصل في فروع العبادات الصلوة والمحل لها الصوم والرواتب مثل الاعتكاف وتكبير الصلوات ختم اوكما بالانتظار عاشر يطلب الاستعداد وهذا الكلام تؤدي الى جعل الركوع والحج والجهاد من الرواتب شرعا لم ذهب اليه احد ولم يلتزم ان لكل فرع من فروع العبادات اصلا موصوفا لا يكون الا به وفرعا وموصوفا لا يكون كاملا

الا به وزوايد وصوفا يكون كاملا بدونه ولكنها من موكدات الكمال ومحسناته مثلا الصلوة لا تودى الا بادا اركانها ولو تودى كاملة الا بقراءة القاري والتشهد وتطويل القراءة والقيام والركوع والسجود من المحسنات والصوم لا تودى الا بوجود النية في اكثر اليوم ولا تودى كاملة الا باتصال النية باول وكل ما يكره فيه من المحسنات واعتبر هذا في كل العبادات قال قوله وعما في فيها سواه الخ اقول ذكر العلامة فيها خلاف محرر بينهم في اكثر ابواب صدقة الفطر في قال المجنون والصبي وقال فانه اعتبر حاصل العبارة كلها ارجح وكانه استوى دليلا وليس كذلك فيه من ابطال معنى المؤنة بالكلية قال قوله ولانها الخ اقول علل العلامة اعراضا على دليل ان فيه بان صيام المسلف لا يصح في صوف الله تعالى لانه ممنوع عن ان يلحقهم ضرر فان كان اي صح بل الصيام في حقوقهم جزاء الفعل لم يعل صوابا عنه بعمل فعل المراد بالمسلف سواء كان الباعث لصاحب الشرع العاقب بفعل بصاده كالاسبقاء الغائب بالفعل وليس المراد بالمسلف المحل ولا يخفى ان هذا لا يدفع تزييفه تعالى عن ان يلحقهم ضرر فان كان اي صح فان فوات الاسبقاء وانفاس ليس ضررا ما قال قوله وعما في العبادة الخ اقول قال العلامة وهذا فاسد فعلا وحكما واستدلاله والاشارة الى استدلال المصنف على ان العموم في كفارة الظهار غالبي بانه مشكل من الطرفين وزورا اما الاول فلان السلف وان صح ما ان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبية واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبية ان يسقط بالشبهة وسيدخل كفارة الصوم ص لو افطر في رمضان واذا لم يلزم الاكفارة واحدة وكذا في رمضان منى عند اكثر المشايخ ولا يدخل في كفارة الظهار ص لوظاهر من امراته وبين اولاد مجلس واحد او مجالس متفرقة لزم لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه حراما على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة في عامة انه كان في الاصل للطلاق وتحمل النسبة للكرامة وهذا يقتضي الجواز فضلا عن الوجوب الذي لو لا ذلك لكان جزاؤه عفوا محضا وهاتان ليس في الفاكهاني في معالم بل في كلام ابن رشد في عالم اما في الاول فلان قول السلف يحتمل ان يراد به ان جهة العبادة فيها غالبة على سائر الكفارات ولا يلزم ان يراد بها غالبة على جهة العقوبة التي فيها ولئن سلمنا فاي فائدة في منع المصنف لكلام السلف فانهم ليسوا ناقلين ذلك عن الشارع حتى يلزم من محل نفيهم الفائدة واما في الثاني فلان

بالشبهة ولذلك لا يجب الا بالافطار بخصوصه ولا يجب بغيره والتداخل ليس من احكام كون العقوبة عالمة
فانه قد يكون في العبادات المحضة كسجود التلاوة ولما لم تكن التداخل من احكامه لم يلزم ان يكون
عدمه من احكام ان العبادة عالمية واما في الثالث فلان عامة استدلاله وصلت الى الظهار ان
فيه من جهة الايلام نسبة للكرامة ودلالة بعضهم كون العبادة فيه عالمية كيف وكونه منكرا
من القول وزورا منصوص عليه ولولا انه غالب فيه لم يجز الطلاق ذلك عليه بل لولا قوله تعالى
وكفارة حتى جعل ما وجب به كفارة واما يكون كفارة اذا كان فيه معنى العبادة وقوله
فتحرير رقبة فانه عبادة والعبادة لا تثبت بالجناية المحضة لم تكن للظهار بهذا اصلا
على ان الطلاق ليس بجناية وان كان بعض المباحات اذ المباح لا يكون جناية وكون الظهار
منكرا من القول وزورا لا توقف كونه جناية على كونه في الاصل للطلاق ومنذ اظهر ثم قال
وانما ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار والعود الا ان حوز اداء الكفارة قبل العود ليتهيأ
الحرم بها وقوع الفعل بصفة الكمال والجواب عنه ان قوله تعالى من قبل ان يتماسا دليل على ان
العود ليس في شيء من سببه والا لزم تعليق الحكم على السبب وما علل عن الطريقة المعينة فلم يثبت
الا ان المعصية قد تكون سببا للعبادة لا مذكور ونحن لا نمنع كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم
من هذا ان لا يكون جهة العقوبة فيه عالمة ثم قال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر
وغيرها وحاصل الفرق ان كفارة الفطر امر معقول للنفس وصوا صحيح الى الزواجر
الذي فوق سائر الزواجر مع العقوبة فيه اكثر من غيرها ومنذ الوضح افاد ان مع العقوبة كان
في كفارة الفطر اكثر منها في غيرها من الكفارات بقي من كفارة الظهار ولا يلزم من هذا
ان تكون مع العبادة فيها عالمة على معنى العقوبة على ان كلامهم يقتضي ان يكون الزاجر في كفارة
الفطر اكثر منه في كفارة الظهار وليس كذلك بل الزاجر فيها حكم ولصد تقوية عليه السلام فعلمه ما على
النظام وكان المحقق انما اراد ما علل عنهم بان الجناية في الافطار ليس فوق الجناية في الحنث
وليس مساويا للجناية في الظهار فان الداعي الى امر معتاد والعادة كالطبيعة والداعي الى الحنث
ليس كذلك وكذا الداعي الى الظهار بل الامر منكر بالعكس اذ العادة جارية بان يحلف عن
الحنث بل انما وضعت اليمين لاجله وكذا جارية بان يحلف عن شبه الزوجة الى تفرش بالام التي

الولد بعضها فبينوا ان غلظ الكفارة في الافطار ليس لانه
اغلظ جنايه مما ذكر بل لان الداعي فيه اكثر واقوى فكان الزاجر عنه اغلظ مما هو في اليمين ومساويا
لما هو في الظهار وان كان كلاهما فوقه في الجناية واما جعل كذلك لان اليمين قد يكون على امر هو
بحسب نفسه مذموم شرعا وعلى تقدير ان لا يكون مذموما شرعا فقد يعرض النسيان فعند ذلك
يجري فيه العذر واما الظهار فهو مما لا يجري فيه النسيان غالبا فلا يجري فيه العذر فالجناية فيه
اقوى من الجناية في الحنث ع ـــ هو وكذا كفارة الفطر اج ـــ اقول قال العلامة
فعلى ما ذهب اليه المصنف يكون العقوبة عالمة فيها من كفارة الظهار وجه الاستدلال الظاهر واما
على ما هو المذهب فعلى وجه انه عند الافطار يصير العمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب
الكفارة فدل ذلك على ان علة العقوبة كما هو مقتضى كلام الجناية وهذا كلام في غاية الضعف اما اولا فلان
الخلاف الذي نسبه الى المصنف لم تكن الا في جعل جهة العقوبة في الظهار عالمة على جهة العبادة بعض
المصنف مصرح به ومنا نزعم ان المصنف ذهب الى ان العقوبة في كفارة الافطار اغلب منها في
كفارة الظهار وليس لنا في ذلك تصريح ولا ايماء وليس سكناه فالتوجيه الذي اورده من جهة العقوم
للحديث حاصله ان الافطار بالعمد يتكامل جنايه فصار كالكفارة فذلك معنى العقوبة فيها غاية
ولم يكن الوجه الى الآن الا في كفارة الافطار والكفارة الا في الفطر عمدا والمصنف لم يعلل اصلا بوجود
الكفارة بالافطار ناسيا وبالجملة هذا الكلام ليس لتوجيه اصلا ثم قال ولا يخفى ان هذه الوجوه
السلمية متقاربة جدا وكانه اراد بهذا انه لما ابطل الاستدلال بالدليل الاول زعم انه يلزم منه بطلان
الاستدلال بالدليلين الاخيرين فلما ان اراد ذلك التقارب فمنه ان كلا من السلمية سبب
للمدعى فسلم ولا استعداد في هذا ولا يلزم منه شيء وان اراد ان بعضها منع على الآخر فمنع
كما ان الاول استدلال بالحديث جعل على المفطر شاهدا على المظاهر والثاني استدلال بالاجماع على علم
وجوبها على المخطئ وهو يدل على اعتبار تكامل الجناية في السبب وهو يدل على تكامل العقوبة ولا تكامل
العقوبة ولا تكامل الا يكون جهتها عالمة على جهة العبادة ومنذ على ما بنى ليس منشأ على الاول
ولا الاول على الثاني والثالث استدلال بالسبب فان الافطار الذي هو سببه ليس فيه شبهة الاباحة
فلولا انه منع من المسلم للحق لا بطال لما سلم من الحق كانت العقوبة الثابتة عقوبة محضة ولا اقل

من ان يكون عالما ومذا لا علم له بالاولى لس اثنا ولا اثنا ثم قال ومذا الكلام ان كون
الكفارة عقوبة وجوبا وعدما واداء مما اورده فخر الاسلام في كفارة النظر خاصة معنى انها
وجبت صلة الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة سقطت اذ لا مضى للزجر
عن الفعل قطعا، ملا ومذا كلام لا معنى له اما اولا فلان تصوير الامام مذا الحكم في كفارة
الافطار لا يدل على انه ليس كذلك في غيره بل لانه لما جمع في ان فيها معنى العبادة والعقوبة
فالحكم في الكل واحد واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا معنى للزجر عن الفعل قطعا، ملا معنى لذا
في البواقي لا معنى للزجر لو صح ارادة انها عبادات محضة ولم تعقل اصلا، واما ثالثا فلان الزجر
عن التقصير له معنى واضح لا يخفى على من له ادنى تامل قوله اقول قال العلامة بوسط قوله ومعنى ان الكفارة عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه اذ قوله سقط اوصى بسقوط ان اضر معنى على ان كفارة النظر عقوبة وجوبا وعبادة اداء ثم قال ولكن جعل الضمير للكفارة والنظر فيحتاج النظم ويستقيم المعنى فليت لذا كانت الكفارات جميعها كذلك كانت كفارة النظر انما كذلك فساد التفريع لا يوجب اضلالا في النظم والاولى المعنى ثم قال بخلاف سائر الكفارات ومذا منه ناشئ مما ذكره لان كفارة النظر انما خصوص بكونها عقوبة وجوبا وعبادة اداء وهو لا يلزم منه مذا لان الكفارة في النظر ليس مطلقا بل في صورة ما ذكر من الافطار على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس انما يوجب شبهة في التعمد وهو غير معتبر في سائر الصور فلا يسقط لا لانها ليست عقوبات وجوبا ثم قال وعند الشافعي رحمه الله تجب الكفارة على من شهد برؤية هلال رمضان فرد القاضي شهادته لتعرده وقضى بان ذلك اليوم من شعبان فافطر وهو بالجماع لان مذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قضي وجهل الغير لا يوجب شبهة في حقه حتى لكنا نقول لما جعل ان يكون من رمضان شرطا بقوله لدى الحاكم حتى صار كيوم من رمضان وانه في حقه انضاف اليه الآية من وجه ان يكون الذي هو صاحب الحق ليس في حق الشبهة الآية من حيث النظر ومن سقط عنه بالطريق الاولى وهو لما على الغرف من مزاحم فطر يوم اشاء السفر حتى لا يسقط اسم العرض الكفارة ومن من افطر ثم حاض او افطر يوم مرض حتى يسقط الحيض والمرض العرض الكفارة فانها

من جهة صار صائما حكما والاول من جهة العدد وليس له حكم ولا اثم فيما وجب عليه قال
قوله وما اصبح فيه الخصم الخ اقول ان العلامة شنع علينا اسلفنا في معنى كون الافطار حراما
او صيانة العبادة كون الغالب في حد القذف حق الله وفي القصاص حق العبد فعال في حد القذف
فانه راجع يعود نفعه الى عامة العباد ويلزم منه كسب ما اسلفنا ان يكون القصاص راجعا يعود
نفعه الى عبد مخصوص وليس كذلك بدليل قوله تعالى على التعميم ولكم في القصاص حيوة ما اولي
الالباب بلى نناقشه على ما اسلفنا من ان الزجر عن القذف انما هو لان القاذف عبد الله تعالى
والعبد لا سعة التصرف الا فيما اذن له من مال المولى وان كان فيه من الزجر لان المجني عليه عبد الله
مثله وليس له عليه ولاية الطلم اصلا وفي القصاص مذا المعنى انما هو موجود لان الاصل
الاصل انه مثله فيه الظهر بدليل انه يعمل به ولا قصاص في القذف قال قوله ولم يسعه
اهل الدار الخ اقول قال العلامة الخصم ان عند عدم الابوين ليس البعيد
خلفا عن اداء احد الابوين عن اداء الصبي بعد كان الميت خلف عنه في الميراث وعند عدم
يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم الخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا ثم قال
وقد تعال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه ومذا الكلام يدل على ان ما ادعاه كعبا
ليس بمحقق على ان الاصل ان يؤدي الصبي بنفسه الا سلام فان لم يود فنائبه احد ابويه
عن نائبه واذا لم يوجد احد الابوين فبعده الدار خلف عن نائبه احد الابوين لا عن اسلام
الولد كان ان يقال انما اعتبرنا الخلفية عن اسلام احد الابوين لا غير حتى جعلنا بابا
كحرمانه والبعيد انما نصير خلفا عما اعتبره الشارع خلفا لا عن الاصل اذ لو صار خلفا عن الاصل
لصار خلفا عند وجود احد الابوين ايضا وعدم نائبه الاسلام ومذا ليس كذلك لان الابن قائم
خلف عند عدم الميت بطريق الاصالة بالشرع لا بطريق الخلفية بدليل انه يرث وان كان
الابن مات قبل الميت فلو كان خلفا عن الميت بطريق الخلفية عن الابن لما ورث فعلم ان ما ذكره
محقق ولكن لعدم التحقق قال قوله لكنا الخ اقول جعل العلامة مذهب
الشافعي رحمه الله ان التيمم خلف ضروري مبنيا على ان التيمم عنده عند علم الماء مبيح للصلوة مع قيام
الحدث ولم نسلم له مذا الكون في عامة الشارحين فان الحدث نجاسة حكمية وقد جعل الله

لطهارته طريقا وهو التوضي بالماء وعلى تقدير عدمه طريقا آخر وهو التيمم بالتراب فيكون التيمم ايضا مطهرا كالوضوء واما يلزم ما نبه الماتن فهو ممنوع وان سلم على ان لا طهارة عن الحدث الا بالماء سواء وجدوا لم يوجد ولم يرد بهم ما ذكرناه ان فيهم انه لا يصار الى التيمم الا عند فقدان الماء وعند ذلك يلزم ان يكون مطهرا ضرورة عدم الماء جعل خلفا ضروريا فبنى عليه ما بنى وكون فقد الضرورة قد تطهر اثرا بضرورته خلفا عن الوضوء بالماء والحاجة الى جعله خلفا ضروريا لان الضرورة دعت الى خلف ضروري فصار خلفا عندنا وابنى عليه من المسائل ما ليس يكونه خلفا مطلقا ثم قال واعلم ان وجوب التحري عندك فيما اذا عدم الماء اخر تمام سعيه واما اذا وجد بالتحري فانه لم يعدل المصنف عن عبارته فحرى الكلام صحيح فقد جواز التحري في حق الانائين بالسراي حالة عدم القدرة على الماء تمام سعيه ومستند الكلام لا يوجب له اصلا لانه ان اراد ان المصنف قد حكى السفر قليلا في كلامه مستدلا بل عبارته هكذا وقال اي ان معي في انائين بحيث وتمام سعيه وليس في سعيه حال السفر وان اراد ان مستند القدوري مع كلام الامام فخر الاسلام فلا وجه لقوله ان المصنف انما رجع عن قوله لان الوجوب عنده مقيد بعدم وجدان الماء تمام سعيه لان قول الامام فخر الاسلام صوابه الحال على ما ذكر لا قول المصنف ثم قال ولا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند ان فيهم مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري فاذا جوز التيمم اذا تحير فتفريع مستقيم المثل على كون التيمم خلفا ضروريا معناه انه انما يكون عدم الماء مبيحا للتيمم به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما سبق وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا تصور فيه نزاع فلت مهنا ضروريان ضرورة عدم القدرة على الاصل وضرورة ادراء الفرض وفي صورة الانائين الضرورة الاولى ثابتة قبل التحري للتعارض فالتحري لا بد له من دليل تعذر فان كان ذلك الدليل ان التيمم خلف ضروري فلا يكفي فيه التعارض اذ لكل من الضروريتين سوت الخلف الضروري الخلف الاخر ضروريته انما نظهر في عدم جواز التيمم مع امكان التحري بعد صحة الشروع وان لم يكن ولا دليل غيره فيلزم ان في عند عدم وجوب التحري فالتنفع على مثل المصنف لم يلزم فيهم

كلامه ليس على ما ينبغي لا كلام ف قوله وشرط الخلف الخ اصول قوله العلام لا امكان حصول الماء بطريق الكرامة فقد بطل الفائدة اذ امكان الحصول لا يخرج الكرامة فقد يكون بمطر علم او بعين من الارض او سبيل وصل اليه من مطر في غير ذلك الموضع او وصول من غير ماء او غير ذلك ف قوله باب المحكوم عليه الخ اصول اعرض العلامة عن توقف المصنف للعقل حيث قال واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بقولهم ولو قال غير متعلق بالجسم لكان انسب لخروج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على ما للحيوان فلت انهم اراد وا بذلك توقف الامر الذي تعلق بالانسان المسمى عقلا ومميزه عن سائر ما تعلق بالانسان لا ميزة عما سواه وانما قولهم غير متعلق بالبدن فقد خرج به ما تعلق بالبدن والنفوس الفلكية انما تخرج بقولهم تعلق التدبير والتصرف اذ هي وان كانت غير متعلقة بالبدن لكن تعلقها تعلق التدبير والتصرف غير متعلق بالبدن فقد وتعلق التدبير والتصرف فقد خرج الا ان المحشي قد اعترض بما حكي انه قال واما قال لدعوى الامام استدلوا على ذلك بدليل وامية ومقدمات قياسية مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقلت قوله لدعوى انما يدل على فساد في الدعوى لا في الدليل بل انما قال لدعوى الورود قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وورود قوله اول ما خلق الله العلم وورود قوله اول ما خلق الله روحي والاحتياج الى ان يقال كل اول بالنسبة الى ما بعده فلم يتعين كون العقل اول واما المحققون منهم الكل عبارة عن بعض واحد فلا تعارض صورة ومعنى على ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مما صدروهم فيه اهل الكشف عرانهم يقولون ان الواحد الذي صدر عنه تعالى انما هو الوجود العام العارض على جميع الممكنات في علم تعالى المقدر ظهورها في ذلك الوجود ثم قال ان لم كان مستند النفي الى قولهم نا فلا سبيل يفضي به طريق سداده من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للعقل ضي من العقل لصحح المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فنقول انه يحتمل ان يراد بالعقل مهنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون السبب بمعنى المتسبب وقال ولا كلي بعد مستند الاصحاب عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الباري والمكلف بهم فسروه مستند النفي واقول مستند من قبل تعسف العقول الصحيح فان المصنف لم يحضر تفسيره مستند بل قال بعده وانما قد يطلق العقل على الامر الغائص في مستند الجوهر في الانسان فيمكن

سلم

ان يراد بهذا اللون مثل هذا المعنى ولا يمكن ان العقل بهذا المعنى يكون من صفات الراوى اى يكون متصفا بذلك النور ومواردذلك الجوهر اى يكون منورا به وكذا المكلف غير الراوى ثم قال واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار على ما ذكر الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات فى كلام المصنف ولا يخفى ان العقل الفعال اذا كان من انوار الجوهر الذى هو اول المخلوقات عندهم كان الامر عندهم العكس منه الى الانسان فتامل انوار ذلك الجوهر ولم يكن التسامح فى كلام قال — هو وقد يطلق العقل الخ اقول — قال العلامة قال قيل من بيان العقل الباشر والفعل وبين القابلية الباشر والانفعال فكيف تفسر بها فلما ذكر فيه ما عبارة عن سبب المبادى وبهيئ المقدمات والتصرف فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب اليه موقوفا لا بهام وتوقف الملك العلام فلت قابليته صح بحصول المطلوب للاشراق الجوهر المذكور بل القوة عبارة عن قابليته اشراق ذلك الجوهر الذى العقل وموثر بالمبادى وبهيئة المقدمات والتصرف فيها من انوار ذلك الاشراق ولا يلزم ان يكون العقل الباشر بل قد يكون للباشر نفوذ الفهم وامثاله وبظهر ما ذكر فى الجواب عن قوله قال قلت القوة التى بها تكتسب النفس العلوم يشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر قابليتها الاشراق التى هى المرتبة اولى اعنى العقل الهيولانى وهو ان العقل ليس الا قابلية النفس للاشراق والمراد الكاشفة انما يحصل بتصرف الطلب فى ذلك الاشراق حتى يؤدى الى العلم وقوله فى الجواب المراد قابليته الاشراق الى ان يكمل جميع الانوار ويحصل علم المطلوب فرق ضعيف ومنشاه وهذا ظهر الجواب عن قوله قال قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوى النفس وقابليتها الاشراق فى المتن مراتب تصرف الطلب بواسطة العقل مما ارسم من الحواس صح علم ان المراتب الكاشفة انما يحصل بتوسط تصرف الطلب حتى ان يطلق المراتب على التصرف انفا وقوله فى الجواب قلت حاصلها واحسن ان يقال فرق ضعيف ومنشاه يمكن ان يجاب عن الاعتراض بانه انما جعل المراتب للنفس باعتبار توسط العقل بقوله بور سنذا بعد ان صح منها ان ادراك الحواس فيتبدى المطلوب لا بهذا التعريف فجاز ان يكون المعرف بهذا العقل الذى يقال له مرتبة النفس او للنفس فى ملك المرتبة العقل الهيولانى ولا نفر منذ كون

النفس بحسب تصرف الطلب بواسطة العقل المشتمل بالنفس الاول ذات تلك المراتب الاربع ثم قال فى تحصيل المراتب الاربع اى للنفس الانسانية هو على احدها مبدا الادراك وهى باعتبار ما تترقى عليها موقوفا مستكملة فى ذاتها وسمى عقلا فعليا ولا يخفى انه مخالف لما ذكر من ان النفوس لا تكون الا مستعدة للباشر والعقل ثم قال وعبارة المحقق ان الفعل المستفاد هو حضور المعقولات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة علم البديهيات بعده والمصنف جعل الهيولانى استعداد النفس للانسراح بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى من ترتيب المبادى الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد بهاتين المرتبتين رابعا فانما هو باعتبار القابلية وكون الرئيس المطلق الذى يخدم سائر القوى والافالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه اما ان يكون بعد التحصيل والاحضار من اومدات وهذا كلام ليس فيه فوه اصلا اما اولا فلان المصنف جعل استعداد الانسراح للكليات عن الجزئيات باستعمال الحواس عملا هيولانيا ولم يصدر منه قط ما يدل على اعتباره ان يكون مبدا الاستعداد بعد حصول المحسوسات له وهذا فى غاية الظهور من كلامه واما ثانيا فلان المراد بحضور المعقولات وحصول صور المعقولات للنفس التى يسمى به النفس فى ملك المرتبة عقلا مستفادا انما هو الحضور والحصول دائما ولا شك انه مغاير للعقل بالملكة الذى هو عبارة عن ادراكها النظريات وقدرتها على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد قال — قوله فاعلم الخ اقول — حطاء العلامة المصنف فى قوله فابتداء دلك الحواس ارسام المحسوسات فى الى ان الظاهر بقوله والاصح فى ان المرتسم فيها صورة المحسوس للنفس فان المحسوس هو هذا اللون الموجود فى الخارج مثلا وليس المرتسم فى الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل فى النفس صورته معلومة حصول صورته لا حصول نفسه والجواب عنه ان الاصح ان الارسام الشئ فى الشئ الا حصول صورته فان الارسام معناه ليس معنى الحصول وهو ظاهر وما يقال من ان ارسام صورة المحسوس فى الحس ليس المراد ارسام الصورة القائمة بالموصوف الخارج فانها لا تسمى الا معلولا بل حصول صورتها منه فالارسام حصول الصورة سواء اضيف الى الشئ او صورته وحصول صورة

في الجبل المسمى بالارسام صوالاحساس ولاخطاء في هذا م قال والوهم وموقوه مرسم في آخر
التحويف الاوسط من الدماغ لانه يوصل على ما ذكر المصم ومذاهبم وموقى الوهم فان المصم
جعل الدماغ مقدما ووسطا ومؤخرا ولم يعتبر التجاويف الثلثة وان لكل منها مقدما وموخرا وان
في المقدم قوة وفي المؤخر قوة اخرى سوى الاخر الذي هو للحافظة لان غرضه لم يكن بيان
تشريح الدماغ وانما كان الغرض بيان الحواس الباطنة على سبيل جرء الكلام اليه ومذاهبم
ببيان تقسيم البعض على البعض اخذ من مقدم الدماغ وما كان يحتاج الى بيان ان كلا منها في
مقدم اي تجويف اوفي مؤخره فاكتفى بان يقول في المقدم الحس المشترك والخيال جرايه وبهذا
علم تقدم الخيال على البواقي ثم بين الموخر وقول في المؤخر الوهم ثم بعده الحافظة ومي جرايه
وبهذا علم انهما جرايان على الكل ويقول وفي وسط الدماغ المفكرة فبين ان للمقدم قوة هي
جرايه وللمؤخر كذلك وللوسط المفكرة التي تصرف في الطرفين فكان الجميع جرايه وبهذا انه
الوهم في التجويف الاخير من الدماغ عين الوهم وعلم من مذاهبم فسادما ذكره من ان لنظام كلام المصم
بل لترتيب مسند العقوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها لاستناده على الفاسد

قوله وهو فاذا تم مذاهبم الخ اقول قال العلامة الطاهر ان معنى التعريف
المذكور ليس ذكر المصم وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير
الى حس وهو لانهم الظرف فيما لا يهتدي في العوسه بل المراد ان العقل فيما يقضي به الطريق سداده
به في الادراكات من جهة انها ادراك الحواس يعني انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك
الكليات في الجزئيات والمغيبات من الشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات فانه يسلكه
العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك
الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات
لم يكن بد من وقوفها بما يمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس يهدي الى سلوكه كما ان نور
البصر في ادراك المبصرات فاذا ابتداء الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورد المقدمات
فحاما ينتهي بتبدي المطلوب للقلب ببعض الملكات العلامة وافعل بعض التعريف على ما ذكره المصم
انه نور يقتضي به طريق ابتداوه منتهى درك الحواس فاذا اقتضاه ذلك النور مسلك الطريق الذي

علم مبدأ ومبتدى المطلوب للقلب بعد اضاءته السلمة على اظهار ما فيه من المقدمات الموصلة الى
المطلوب فظرف يرسها بعض الملكات العلامة ولا يخفى ان مسلك الطريق يحتاج فيه الى العقل اذ الحس لا يفيد فيما
سهى اليه مدركه ومعناه على ما ذكره العلامة ان العقل نور يقتضي به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات
من جهة انها ادراك الحواس الى ذلك الطريق فان اراد ان الطريق الذي يقتضيه العقل يبتدؤه من مقام
سهى اليه درك الحواس بما يريد بالجهة بحسب الجهة والمقام فيكون معناه اضاءة ذلك النور الطريق الذي
يبتدأ به من مقام سهى درك الحواس الى ذلك الطريق فان اراد بذلك الطريق ذلك المقام من الطريق
فهو يعم كلام المصم ويكون الضمير راجعا الى حس وان لم يرد الا ما صدق عليه الطريق وهو عين الطريق
الذي يبتدأ به فالمعنى اضاءة ذلك النور الطريق الذي يبتدأ به من مقام سهى اليه درك الحواس الى
ذلك الطريق اي الطريق الذي يبتدأ به منه اي من ذلك المقام فالضمير راجع اليه في المعنى والمعنى واحد
مع تطويل من غير طايل وان اراد بالجهة ان الطريق المذكور له جهات اعتبارية والعقل يقضي من مبتدأه
بالجهة المخصوصة ومن جهاتها درك الحواس اليه لا من غيرها من الجهات فيجب ان يكون له جهة عدم انتهاء
درك الحواس اليه ايضا وح يشمل الطريق الحسي ولا سبيل ان العقل لا يقتضيه لما ذكره العلامة في اشراك
العقلاء والمجانين والصبيان والبهائم في الاستدلاء اليه وكذا ان اراد انه نور يقتضي به الطريق الذي
يبتدأ به من مبتدأه الجهة لا من غيرها من الجهات لانه ح يلزم ان يكون للطريق جهة عدم الانتهاء ايضا
ويلزم ما لزم على التعريف المتقدم واما الاستدلال بان حس لانه الظرف فلا يرجع اليه الضمير فاسد
لانه على تقدير ان يكون ظرفا فاما ان يكون زمانا او مكانا والضمير يرجع اليهما الا ترى الى قوله تعالى ولما
دخلوا من حيث امرهم ابوهم فان معناه من حيث امرهم ابوهم بالدخول عنه فعلم ان ما ذكره المصم وما يرد
ان يصير هو الصواب قال قوله وهو لم معلومات النفس الخ اقول ان العلامة لم
يسلك مسلك المصم في معنى النظري والعلمي بل قال ان الموجود ان لم يمكن الاحاطة الا ثم في وجوده
يسمى العلم به نظريا والا فعليا ولا شك ان كون الاشياء مباحة الصرف او محظورة او كون الافعال
واجبة او حراما او مباحة او مكروهة او مندوبة مما وجد وليس لنا اضافة في وجوده مع ان العلم به
من العلوم العلمية فمسلك المصم اسد حيث قال لم معلومات النفس اما لا تعلق بها العمل كعلوم الصانع
وسمي علوما نظرية واما تعلق وسمي علميه لم انه قال مستنبطا من قول المصم فستدل بهذا الى التحريك

على وجود تلك النوع وعدمها ومغرا بقوله فعلم ان وجود العمل وعدم نعرفان اى بالافعال
فيكون من فعل الخراب وترك السرور وهى العالمة المسماة بالعمل بالملازم فيستدل من فعل
الخراب على وجود العمل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك
الخراب على عدم العمل ومذا يقتضى ان لا يكلف الا ترك الخراب والا يأتى بالسرور
بعدم العمل الذى هو مناط التكليف ومذا ليس فيما دلعلم يرد بالخير ما عنتم حرصا بالشر
ما عنتم شر بل اريد الخير والشر بحسب الحاصل ولكن العلام اراد بيان النوع الاول حيث قال اما الاول
فلان السرور مستلذات البدن وملائمات السهو والعصب والخراب يشاق ومكالف
ومخالفات للهوى فلا يصدر العمل عن العالم الى الما فرالا بعد معرفة ان الاول شر والثانى
خير فيلزم من هذا ان لا يكون الفاسق فى مخاطبة بعدم العمل ومراد العلم يعلم فيستدل بهذا
على وجود تلك النوع وعدمها سماه اداصرف البدن الى ما هو خير اى شوقهم واسطهم
الى اجب ان يفعله البدن وعما هو شر اى شطهم وابعدهم اى احثهم الى الاعدم علم الان
المحرك سماه الاعمال حسب المحرك فى الخير والشر فلا يخفى كلام ان فاعل الخراب بحسب العالم
عاقل وبارتكابها عد عاقل فانه قد يكون فعله للشر وترك الخير بعد تحريك النفس البدن عن الاول
والى الثانى بفعل الشيطان او غلبة القوى الشهوانية والغضبية والا فمع وجود العقل الذى هو
مناط التكليف وقد علم ان وجود العمل وعدم نعرفان بالافعال فان النفس فعل تحرك
الى خير الافعال وعن شرها اولا فان الاول نعرف وجود العمل وبالثانى عدم قال
قدس سره لما كان الخ اقول جعل المصنف التفوس فى قابلية الاشراق راجعة
الى انها بحسب صفاء النفس ولطافتها فى مبدأ النظر والعلام جعلها بالنظر الى تفاوت
الابدان بحسب الاعتدال وعدمه وما ذهب اليه المصنف احسن بقضى استتباع النفس للبدن اولا
من قول العلام المنضم للتكلس كيف وقد ورد الحديث ان بين السعادة والشقاوة اما بكمين
عند الملك من عند الله تعالى بعد بعين نفسه المدبرة له وكذا كونه من ذكر الاوانى والوكان امر نفسه
مبنيا على اعتدال بعلم الملك من حال بدنه عند شروعه الخلقة والاحتاج الى سؤال انه سعيد
او شقى ولان التفوس مجعولة قبل البدن وقد خوطبت بالست بربكم فكيف يكون تابعة

لما لم تحق عند وجوده بل لما لم تحق عند وجوده بل متوابع لها فان كانت النفس كاملة كمل مزاج
بدنها واعتدل والا نقص وعن الاعتدال بعدل ومذا لا ساهى زيادة كمال يحصل للنفس بعد
تعلقها الى البدن باستعمال قواه وتحصيل علوم بها بكمل كالها او تصل الى الكمال بعد ان لم يكن
اوال صدره والعباد بالله على اصناف الانفس والاعمال المقدرة لها وما كتب لها فى الازل
قال قدس سره وان كفرت الخ اقول قال العلام فان قيل اذا انتظم الحكم بالسبب
التام دام بدوام وجود او عدما ولم يعد بتحقق السبب فسبق ان بعد البراءة الى كفرت
كالها فرسخ اعلم انه لا مستمسك فيه اصلا فانه ينفى الرخص بحالها فلت ذلك فى الفروع واما
فى الاصول لا سما فى الايمان فحيث اذا وجد السبب الخ او دليله لعظم خطره ومذا جواب
فيه تحكم لانه بعد ان اقيم السبب التام مقام السبب الحقى يجب ان يستوى الاصول والفروع
بل الجواب ان الفروع ايضا كالاصول فى اعتبار السبب الحقى اذا تحقق عدمه او وجوده قال
تحقق عدم المسقط فى السوانا موبادا رخص ان لا تؤدى فيه برخصة غير رخصة اسقاط وح
يقع المؤدى عما نوى فلو الاتى اعتبر فيه عدم السبب الحقى ولم يعتبر وجود السبب التام كان
يلبغى ان لا يقع المؤدى صحيحا عما نوى قال قدس سره وكذا الشامى الخ اقول
جعل العلام الشامى كالصبى العاقل فى انه لا يكلف بالايمان لمجرد وعلم حتى لو لم يصف
اماما ولا كافرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من
اهل النار والدلالة على انه وجد زمان البلوغ والتمكن من الاستدلال ومذا يدل على انه
لا يكون مثل الصبى العاقل لانه لم يجد زمان البلوغ والتمكن من الاستدلال والمصنف انما مثله
بالصبى العاقل فى التوسط بين الحكمين لانى جميع الاحكام قال قدس سره وفصل
اقول قال العلام وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص من
بين الحيوانات بوجوب اشتغاله وعلمه ولكالف بواجباتها ولا بد فيه من خصوصية بها تصير
اهلا لادراك وهو المراد بالذهن فهى وصف تصير به الانسان اهلا للعالم وما عليه ولكل لا مستدل
حاصل قوله والا نسبة وعلمهم الى آخره وهو الدليل الثانى من الايات الاول مع تعسر لما حاجة اليه
اما للاول فلان الاستدلال بقوله تعالى واذا خذ ربك الاية من وجهين احدهما انه تعالى قال

لذريته لهم الست بربكم قالوا بلى وهذا السؤال الذي للتقرير والجواب عنه بالقبول يعد للعبد مع
الرب قبول ما جعله الرب له وعليه وهو المعبر عنه من الذم الى معنى العهد وما عليه الوجوب
بها حسب قبله في ملك المحاطبة وتاسيها انه تعالى اشهدهم على انفسهم والاشهاد انما هو لامر يترتب عليه
بعد الاشهاد عند وهذا كل الاصوق بجد الرب سبحانه وتعالى عليهم اذ لا فايدة يظهر الاشهاد
الا بها عند المواضع بل كما والا ايجاب للحقوق الا بوصف يصير به الملال وذلك الوصف هو
المسمى بالذم وهو المعهد المتقدم على هذا الاشهاد بدليل السياق وما قال العلام حاصل هذا
الاخر واما الغير فلانه جعل الايجاب المانع عن الاشهاد الواقع بعده داعيا الى الذم والمصم
جعل الايجاب الدال عليه الاشهاد حمل وقوعه داعيا اليها واما كونه لاحاجه اليه فقط تم قال
واعترض عليه بان هذا صادق على الفعل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل
على سوى وصف فعاري للفعل واجب بانا لا نسلم ان العمل بهذا الحيثية بل العمل انما
هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على هذا الوصف المسمى بالذم حتى لو فرض
سوى العمل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العمل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب
له وعليه ويكون هذا الجواب ضعيفا ظاهر اما اولا فلان المعترض لم يدع بانه لا بد من
الوصف الذي يبنى عليه الوجوب واما ثانيا غير العمل فهو لانا نسلم ان العمل بهذه الحيثية له
واما ما ذكر فلان قوله الوجوب مبني على هذا الوصف ليس فيه ما يزيد على الدعوى المذكورة
بل الجواب عن اصل الاعتراض ان الله تعالى عند اصراح الذر جعلهم عقلاء والالم يحر الخطاب
بالسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العمل كما قال للاجاب لم يصح الى الاشهاد
والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لامر يدعى السؤال والجواب والاشهاد وهو المعهد
المعبر عنه بالذم فعلم ان اصل العمل انما هو لمجرد فهم الخطاب قوله قال الله تعالى واذا اخذ
ربك الخ اقول اراد العلام بما ذكر ههنا ابطال استدلال الخصم على وجود الذم
بهذه الايات فقال ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة
على الربوبية والوحدانية الممزة بين الضلال والهدى وهذا ظاهر الاندفاع بانه لا يضر
الى المجبار الا عند تعذر الحقيقة وقال وكذا قوله وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للذوم

العمل له لزوم العلاة للعنق من غير اعتبار استعداد في العنق على انقياده حتى يراد به وصف ضاربه
ايلا لذلك وهذا ايضا ظاهر الاندفاع اذ وجود ذلك الوصف لم يلزم من استعداد العنق بل من
لزوم العمل للانسان ولكن اللزوم لما وجب ان يكون له محل وهو الذم علما باستعداد العنق عنها
فالاستعداد انما صار اليها بعد العلم بالذم لان العلم بها انما حصل من الاستعداد وقد غفل العلام
عن هذا الدفع فوقع مما وقع واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة
الاداء والمعنى انها لعظمها حيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك
لابين ان يحملنها وهذا ايضا ظاهر الاندفاع لان الاصل عدم العدول عن المفهوم وعلى تقدير
التسليم فخصوصية في الانسان دعت الى قبول تلك الامانة وحملها من الذم وقال وقيل لما خلق الله
هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وطوقت جنة لمن اطاعني وبارا لمن عصاني
فقلن نحن مسخرات على ما طوقتنا لا نحمل فريضة ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه
مثل ذلك فحملها وهذا ايضا دليل على وجود خصوصية في الانسان بها حملها ومن الذم وقال وقيل
الامانة العمل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعداد من وابا ومن علم
الباقي والاستعداد وقتها لا يخفى من الخروج من الخصم بالعذر انه اشار الى ما معناه ان
الانسان قد غلب عليه القوة الغضبية والشهوية فحسن ان يكون محل الحمل عليه ذلك اذ من
فوائد العمل تعديلها وكسر سورتها وهذا ايضا مدفوع بانه اذا كان الداعي الحمل وجود هما
لا امكان تعديلها بالعقل فحمل من ليس فيه كلاهما كان اسهل فما معنى قوله تعالى واشغل منها
وقد علمت ما ذكرناه وضح لك فساد قولهم فظهر انه لا دليل في هذه الايات الى آخره وكذا
قوله وايضا لما كان معنى هذه الاستدلالات ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيمن
وصف به بصيرا بالا لذلك لم يكن حاصل هذه التكليفات لان هذا القدر غير
كاف في ان ذلك الوصف هو الذم الذي به السؤال والجواب المذكورين وفيه ان الايات يعلم انه
مما ذكرنا ما بالآية الاولى فقط واما بالآيتين الاخيرتين فلا دلالتهما على لزوم شيء على الانسان
لم يلزم على غيره وهذا بعضي وصفا خاصا للانسان لم يكن لغيره وليس هو العقل ولا
يلائم لذلك سوى الذم الذي اشرنا لهما في الامر المتقدم وليس فيما ذكر دليل على هذا

ثم قال وكذا سوء الخلق لا يدل على ان فيه وصفا سوء الذم بجواز ان يكون ذلك لذات الانسان
على ان السخاوة والزنى غير مختصين بالانسان فيلزم سوء الذم لكل حيوان وهذا ما شاء
من يومن ان سوء الخلق لو علم كان فيه دليل على سوء وصف للانسان سوء الذم وقد يمنع
ذلك الخلق فيه على ان استلزام الجميع ذلك لا يستلزم استلزام كل واحد منه قال
قوله فان قيل الخ اقول قول العلامة ولا يخفى الخ قول الصم من السماع حتى
جعل الطاري سماع السب الخبر والسراي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى
الزماه ما قضى له من خير او شر في علمه فجعل الطاري عين نفس الخبر او اثره المقضي من
على انه لم يتوهما باستعمال الصدر في معنى المبني للمفعول قال قوله العبادات
لا يحتاج اقول قال العلامة فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس
بدني ولا مال لكونه عبارة عن القلب فلم جعل من البدنيات تعلقا او بعبارة اشمل على الامر
اي الذي هو على اللسان والحق ان الصم اراد بالعبادات موضوع الايمان بدليل انه ذكر
حكم الايمان بالنسبة الى الصبي فيما قيل حتى قال فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان و
قال وبعام التوسط فجعل مجرد العمل كافيا للصحة وشرطا الانضمام المذكور للوجوب
واراد بالانضمام المذكور الارشاد او السببية لتوجه العمل الى الاستدلال او ادراكه
زمان يحصل له التمكن منه فيتعين على الاستدلال قال قوله واما الاله الخ اقول
قال العلامة وليس المعنى ان الله تعالى اراد الايمان من كل مكلف حتى يلزم من عدم ارادة البعض
خلاف مراد الله تعالى وهو قبيح الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم
معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى وهذا المعنى في المقبس ظاهر منه في المقبس عليه
فان الارادة التي في وجوب الركن انما تتعلق بوجوب ادائه الحال لا بوجود ادائه واما
التي في العلم فقد يقال انها يجوز ان تتعلق بوجوده العلم وليس احد من الجن والانس
غير عالم بان له موصدا وصانعا خبرا وليس المراد تعالى وان لم يقر بانه صوله سارك وتعالى
ثم قال فان قيل قد يجري السابع في الاله كما اذا دخل غيره بادي رأيه فينبغي ان يجب على الصبي
ويؤذن عنه وليس اجيب بان فعل الثاني في السابع الاضطراري تسفل الى المنوب عنه فيصلح

الخلوق

عباده كلاف النائب الجزيه وهذا سوال وجواب غير منبيين على ما ذكر من ان المقصود
هو الاداء والصبي ليس اهلا للاداء للعجز ومن لا يكون اهلا لشئ لا سوء فيه عنه احد لا حرا ولا
احسانا قال قوله والكلام الخ اقول جعل المهم الكمال في الاهلية التي
للاداء والنقصان فيها بحسب الكمال في العمل والنقصان فيه والعلامة اعترف بكمال العمل
مع انه يسقط البدل لان المعترف وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل
به وصيرورته بالبدن ولا يخفى ان كمال العمل بما اشترط فيه البلوغ وبه تكمل البدن فلا حاجة الى
استراط قال قوله والا لتقرض الخ اقول قول العلامة واما القاضي
فيمكنه ان يطلب مليا ويعرضه مال البيع ويكون البدل مأمون التلف باعسار المالك
معارض بان الولي ايضا يمكنه ان يطلب مليا الى آخره فالعمل في جواز القاضي دون
الولي ذكر المهم ان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق اذ علم محجوز
على البحصل طامع لا يقال مذا الدليل انما يفيد اولوية اعراض القاضي ولا يفيد عدم
جواز الولي لان ليس بأولى وانظر للقصي فعرضا بر قال قوله وما كان متردد ا
بينهما الخ اقول قال العلامة كالبيع كحمل الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة
والنكاح والصلح جعل احتمال الضرر باعسار ضروع البدل عن المالك حتى لو باع الشئ
باضعاف قيمته كان ضررا محضا ولزم ان لا يدفع الضرر بكل وجه وقد مر ان احتمال الضرر
يدفع بانضمام رأي الولي قلت ليس مراد المهم ما فهم وانما اراد بقوله فمن حيث انه يدخل
المشرى في ملك المشرى نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر فان تردد منشأ
التصرفات بين النفع والضرر من حيث انه يشمل على دخول شئ في الملك وخروج آخر عنه
فمن حيث انه دخول نفع لانه لا يحتمل الضرر اصلا فانه قد يكون مثل ضرر يكون الخارج
من الملك اكثر قيمة او انفع من الداخل في الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع
اصلا فان الداخل في الملك عوضه قد يكون اكثر قيمة وانفع منه فلاجل ذلك اعتبر رأي الولي
في دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما فيه نفع عالما ودل على ما ذكرنا من ان المنشأ
في الثمن كذا وما ترددا بينهما يرجح بشرط رأي الولي قال قوله واما وصيه فباطل الخ

اقول قال العلام مذا اجواب سوال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصيه نفع محض لانها كصدقه بها الجواب في الآخر بعد الاستشهاد على المال بالوصيه على مذا التقرير كان ينبغي ان يذكر مذا بعينه الحكم بان فيه نفع للصبي وجواز منع نفعه بهذه الطريق ثم قال وبانهما ان الوصيه مما يتردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت في وجه الخير كصول النواب في الآخره مع تصور ابطال الارث الذي هو نفع للوارث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف عن عايته بان التقرير في الوصيه يلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك والجواب عنه انا نمنع لو سلم المحشي انه متردد بين المنفعه والمضره واما المنفعه له بحكم ان نفع الارث حيث قال انا لا ندع وراثنا صدقه، ضرا لحديث ورفع المنفعه مضره محضه فحاصل الجواب منع التردد بين النفع والضرر فمن اين لزوم جوازها باذن الولي وح لا يحتاج الى طريق جواب المصنف مبني على ان النفع اذا جاء له طريق الاقاعد ظاهر ضعفه ولا الى قوله ويمكن تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني وحاصله ان ضرر الكل وما كان ضرر اكثر فهو في حكم الضرر المحض ثم قال وفي كون اي كون الطلاق ضررا محضا نظر واراد به قول المصنف فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق وتوجيهه انه قد يكون في الطلاق نفع يكون المطلع عنه مرغوبا له والجواب عنه ان مراده كالطلاق فانه تشرع من البالغ ولو كان ضررا والملزم منه ان يكون كل طلاق ضررا فالتمثيل ليس على انه ضرر بل في انه تشرع من البالغ وان كان ضررا وانقضاء الطلاق اضرار المعوض والعوض عن الملك خير من الملك وعلى كل حال لا خراج شيء عن الملك بالعوض والزام بعقد المهر والكل ضرر قال قوله ثم الاستدلال في الصلوة الخ اقول قال العلام ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط الصبر الى الكمال لا يريد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بعض احد عشر شهرا وهو اقل من الاصل ومذا الكلام غير موجه لان اعتبار التكرار انما هو لظهور الحرج في القضاء والا لما كيد وانما لم يعتبر لظهور الحرج في الصوم لان الحرج ظاهر في قضاء الشهر بل اظهر من الحرج في قضاء صلوات الاوقات الخمسه او السنه على التكرار معتبر من وجه فتم انقضا لان صوم كل يوم سببه ذلك اليوم قال قوله وذلك لا يكون محل الخ اقول في قول العلام ثم لا يفسد كلا نظرا الى الصبي او الولي نظر لان يوقف الحكم

الى راي الولي انما هو نظرا الى الصبي لا الى الولي قال قوله واذا اسلمت امراته الى آخره اقول قال العلام لو ذكر بالعاطف على انه نوع على صحة امام سعا لكان انسب والاحق ان من اسلم انما كان احدهما فان كان منبنيا على ما ذكر لكن الآخر وهو التفريع منهما على تقدير عدم اسلام الولي ليس بعالم فلم يكن تفريع العالم من كل وجه فلذلك لم يات بها مصدرة بالعاطف قال وبصير مرتدا سعا لا بوم الخ اقول في قول العلام فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا وكانا بدار الحرب يسعى لها اسلم احدابوبه وارتداده وكونه معه بدار الحرب كاف في ارتداد المجنون ولا يشترط كونهما مسلمين وارتدادهما وكونهما معه قال قوله والان افاد ح اقول قال العلام مذا الاستدراك ليس على ما ينبغي واراد به قول المصنف الا ان اسلام المعتوه اذا اسلم الولي يوضع عوض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل لانه لا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في عدم ما شرع عوض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصحة خطابهما والزامهما لان ذلك يحق العبد وهو الزوجه ومذا الاعراض بعد ان عثر على عدم توجيهما ذكر المصنف غير موجه ويوجيه الفرق ان المعتوه والصبي العاقل في اصليتهما قصور فكان العباس الشارع الكمال الاصليه فيهما لكن لم يوضع في المعتوه لعدم تقدر ما فاتهم من العلم فعسى اضرارا بالزوجه ويوضع في الصبي لتقدر ما له فلس فيه اضرار بالزوجه من جهته بل ذلك حكم الشرع بزيادة رجاء الاسلام فيه بكامل عقله الداعي كلا الى قبول الايمان لما في الاقناع والانقياد من دواعي العلم وليس الصبي قادرا على الجمع بكلا الكافين المجنون والمعتوه قال قوله وصوم النوم الخ اقول قال العلام قول المصنف ومعلما كان بجراء على الاداء سواء الى الاخر سائر الظاهر اذ الحواس الباطنه لا تكل في النوم وفيه نظر اذ الحواس الباطنه ايضا تعطل عند النوم غير ان النفس قد تفصل عند دفع الشواغل البدنيه عليها بعالم المثال فتعرض عليها منه ما تعرض وتحرم تحاكيه بالامور الجزئيه في الخيال والعقل الى كليه ليست بهذه الابدان ولكن حافظ لما يرد عليها من بدن كان النفس بواسطة الحس او بلا واسطة كما في الرؤيا قال قوله وصوم الرق اقول قال العلام وقد يقال سلمنا امتناع بجزي الموقف ابتداء لكن لا نسلم امتناع

بعاء فان وصف الملك بعمل البحرى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الاخر مشاعا ولا يثبت التهايؤ والعلابة ونحو ذلك لانها تقبل البحرى ولانها مبنية على كمال الاهلية فيعدم بروق البعض والجواب ان الرق بعاء اقتضى الملك والالم يتق للرق اثر اذ لا معنى ان يتصور ثبوت الجمادات والبهائم الا بان يكون مملوكا ولا تتصور المملوكية بلا ملك فهم ان كل مستوفى انهم عبيد الله تعالى فصار الملك مقتضى له والملك كان يقتضى البحرى فيجرى الملك لا الرق لان بجريه لا يستوجب بجرى الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه ملكا لاحد وبعضه للآخر والكل رقيق حقا لله تعالى فلا يجوز ان يكون الشرع جاعلا بعضه رقيقا للخدمة به للمولى وبعضه لا للعمل لنفسه لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اى البحرى الذى ثبت بضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يجاوز الى الرق ثم قال فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا دليل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل يتصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه مدبر اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين وبهذا الجواب غير صحيح لان اتصاف المحل بهما ايضا يستلزم اجتماع المتضادين بان يكون المحل حرا ورقيقا لانه لو كان حرا فقط لزم عدم بحرى الرق وان كان رقيقا فقط لزم عدم اعتبار الحرية اصلا وان كان حرا ورقيقا لزم الجمع بين المتضادين وان لم يكن ذاك لزم ارتفاع المتضادين مع عدم اعتبار الرق الاصلى ولا الحرية الطارية بمعنى ان يكون المحل حرا لان فيه رعاية الرق الاصلى والحرية الطارية معا والتمسك بما ذكر غير صحيح لان ملك زيد لا يقتضى عدم ملك الغير الا من جهة الحسم التى هى من اعتبارى الا يرى الى جواز الشركة ومن جانبى ان يكون ملك زيد مقتضيا عدم ملكية الغير والرق بانى الحرية الخ عفا

قوله وكذا الاعتاق الخ اقول قول المصنف فى آخر دليل الى جنبهم نوقع الابتداء بثبوت حق العبد يعنى ثبوت حق الله تعالى معناه انه لما لم يثبت حق الله تعالى فى الجميع وهو الرق بسبب العبد حق وهو الملك لا كلا ولا بعضا وفى التعبير على العكس معناه زوال حق الله تعالى عن الكل تقتضى زوال حق العبد عن الكل اى لا يزول حق الله تعالى منه اصلا لا كلا ولا بعضا ما لم يثبت للعبد حق وذلك لانه لا ظهور للرق الا بالملك ولا وجود له الا بالرق ما ظهر

ان الرق وهو المملوكية علم وجود الرق فى الملك وما وجد المملوكية علم عدم زوال الرق اصلا وبالاول والثانى يندفع ما يورد من الاسئلة على عدم بجرى العتق وهو مطلوع للاعتاق على ما اورده العلام اذ الاعتاق ورد على البعض ضرورة تعارض تصرف المالك فى المملوك وعلى الكل يقتضى رفع الرق بقاء وهو يقتضى فساد جميع الملك على المالك من غير رضاه ولما فسد الملك فى الثانى لما فاه الاعتاق تصرف الملك وتوضيحه ان الاعتاق اى اعتاق الكل علة للعتق وهو زوال ملك المالك والرق الذى هو حق الله تعالى واعتاق البعض ازالة بعض الملك ولا سبب به على البعض لمنع ازالة بعض الملك وبعض الرق اذ الرق لا ينصف على ما علم والمزول ما بقى من الملك لان اعتاق البعض بعض العلة ولا سبب بعض العلة كل الحكم والالم تكن العلة علة ولا بعضه والا لزم وقوع المعلول على العلة وكل التصرف من الاهل فى المحل لما وجب اعتباره والاعتاق وهو ازالة الملك مذكور من اهله وهو المولى فى المحل وهو بعض المملوك فانتفى زوال بعض الملك فقط فلم يزل الرق اصلا لكن لما فسد الملك لانه لا يقدر على سعة لسبب انه صار مستحقا للزوال رفعا لحصول بعض العلة استسعى فى فهم الثانى من الملك وعلم مما ذكر ان الاعتاق ازالة الملك مقصودا لازالة الرق فطاوعه من العتق انما هو ازالة الملك فقط وانما يلزم فى اعتاق الكل ازالة الرق تبعا لازالة الملك وفى اعتاق البعض لم يلزم من وجود العتق الذى هو مطاوعه وهو زوال بعض الملك زوال الرق لانه اذا زال زال الكل لعدم البجرى ولا يزول الا بزوال كل الملك فالمطاوع على ما قال لا يوصف نفسه لانه لم يثبت امر ازايد على المطاوع وهو المستلزم

سؤال قوله ولم ينصف الخ اقول قال العلام فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية قال مالكية ملك عبدا اوسع من مالكية عبدين فيجاب بعينه بالوجه الذى ذكرناه ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصف الطلاق فى الرجل ايضا لتنصف مالكية فيكون طلاق الحر كحد العبد شامل كطلاق الامة كالحر والجواب عنه ان كون المالكية مستعقبة لحسب اتساع المملوكية لا تنصف لعبار المالكية فى مملوكية لا يسع كما عبارة فى مملوكية يتسع وبالعكس حتى يكون المالك فيما لا يسع مالكا لما كان مملوكا فيما يسع او يكون المالك فيما يتسع مالكا لما كان مملوكا فيما لا يسع وكما لا يلزم ان يكون الحر مالكا فى الامة لما كان مالكا فى الحرية ولا ان يكون العبد مالكا فى الحر حتى يكون مالكا فى الامة شامل

الحر ملكا مال

فى رسالة وصار الرق كالسبب وهو صفة السعاية الكتابة وهى زوال الرق التام لزوال الملك بالكلية ص

وح الاحناح الى ان يقال ان حال الزوج في الاسلام والتصدق قد اعترف من حيث نصف عدد زوجات
الرقيق من الاربع الى الثمن بالاجماع فلو اعترف في حق الطلاق انما لزم النقصان في النصف للحر
ملك اثنى عشره طلقه بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ستة طلقات يوفيها على الزوجين كذلك للنصف
فلو نصف الطلاق في حقه انما لزم ان لا يملك العبد الاربع بطلقات وهذا اول من السنة التي
هي نصف اثنى عشره على ان في نظر او سوان الحر وان جاز له الاربع لكن جاز ان تكون الاربع اماء ولم فهمان
يملك طلقات والاربعة نصف الثمانية فتكون النصف فيه معتبرا في الجملة وعلى تقدير ان يعتبر الطلاق
بحسب النساء فالاماء الاربع الى بحسب الحر طلاقهن ثمانية وهي اكثر من نصف طلقات الحر اثنى الاربع فانها
اثنا عشر قال قوله ولما كان اصل المالكي الخ اقول اعترض المصنف على كلام
القوم بوجهين واجاب العلامة عن اولهما بقوله ان نصف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان الحظ
النفسي اعني المالكية حتى يلزم ان تكون النقصان اقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة
والرقيق ناقص نقصانا لا يعبأ به فقدر في معدن الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر
النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وفيه الجواب غير مرضي لان المالك
امر واصوا اذا اعتبر سنادا من جهة المحل بمعنى كون الشيء للمالك افاد الحل واذا اعتبر سنادا من المالك بمعنى كون
الشيء مالكا افاد القدرة على التصرف وهو شيء واحد سمي لكل اعتبار باسم وكون الحل مبنيا على الكرامة
انما هو لافادته القدرة على التصرف العبد مالا فان صفة المثبة في المحل لا يفيد كرامة في العبد فعلم ان
النصف وما تعلق به باعتبار نقصان خطر النفس على المالكية على انه لا يقع جوابا عن اعتراض المصنف
وحاصله ان العلة ان كانت في الدية ما ذكر يلزم عدم النصف لانه يلزم ان يكون هو العلة في الجميع لعدم المانع
وان كانت وجوب النصف في عدد الزوجات والطلقات واشباهه فيجب ان يكون في الدية انصافا على العلة
فيجب ان يكون دية العبد على النصف من دية الحر وعن منعهما نقول ان نصف عدد الزوجات ليس
لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال المالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات كالحرية
لا يأبى ان يوجب امرا آخر وهو نقصان الحل والخفي عليك ان هذا الجواب بعينه هو الجواب عن اول
الاعتراضين وقد يحمل كلامهم قال ثم ما ظهر من ان سبب كمال المالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون
كمال هو من باب الازدواج كما ملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة

والقسم اما يكون باعتبار الزوجة والامة لا ملك النكاح اصلا فاضلا عن الكاملة وقد عرف ان الحل
وصف المملوكية من طرف المحل هو عين المالكية من طرف المالك ولا اعتبار الا في الاعتبار وايضا لا تكون المحل
كاملا الا وتكامل ما لكية النكاح ولا يكون ناقصا الا وتنقص بل الجواب عن طرف القوم لهم اما عن الاول
فمان يقال الرق منصف لما للرقيق وعليه لان فيه جهتي جهة الآدمية الحسية والعقلية وجهة الحقوق
بالبهيمة الشرعية فبالاول يعتبر كونه مثل الاحرار فيما له وفيما عليه وبالثاني يعتبر عدم سوية
شيء له وعليه فنصف ماله وما عليه بالجهتين لان اعتبار كل جهة نصف الاخرى لانه منصف لما ليس
ولا عليه فان ما ليه المالك الخاص للمالك لا للرقيق وآدميته ومن ما لكيته على العامل لا عليه عرفان
مثل الآدمية لما كان لها قصور لما ذكروا فلو اوجب نقصان ديته عن دية الحر اذا بلغت قيمته دية
واما على الثاني فلان كمال ما لكية الازدواج لم يرتفع فان الرق من المنصف المكمل لان كمال ما لكية
الازدواج لا يقتضي انتفاع المحل ولا انتفاع اضمال الملك حتى لا تنتصف الطلاق ولا عدد
الزوجات قال قوله واما النقص الخ اقول قول المصنف يرجع الى
ما قلنا ان ما ملك حق العامل غير انه لم يذكر ان الرق انما يصف ما له وما عليه لا ما لغيره او على غيره
ويعلم مما ذكرنا ان قول العلامة ينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره ابو العضل الكرماني الى آخره
انما يساء من علم بعقل الكلام فان ذلك كلام آخر لان مدار ذلك على ان المعتبر هو النفيه والمصنف
مصرح بان المعتبر هو المالية وانى منه ذاك يعم ذاك موافق لكلام القوم حيث يعتبرون المالكية
التي هي الآدمية والنفيه وليس المراد بالاعتبار الا عتبار غير فان المالية انما معتبرة عند من يعتبر
الآدمية وبالعكس الان المراد من اعتبار النفيه هو علم وجوب دية الكل ووجوب نقصان في الضمان
عند بلوغ دية ما قدر وهو عشرة دراهم ومن اعتبار المالية وجوب ضمان قيمة لا الدية ولكن اعتبار النفيه
او اراد لو لم يعتبرها الشارع لم يجعل الرق جزاء على ما انه لم يجعل ما تقتضيه آدميته ونفيته من
اعمال العقل في الاتلاف والاتلف ولو لم يجعل الرق جزاء على لم يثبت له المالية انتفاء له والجزاء الاخ
فآدميته هي الاصل قال قوله وهو وهو اصل للتصرف الخ اقول ذكر العلامة في اثناء
بيان هذا انه لا يصح الجزم في البعض بعد الاذن العام او الخاص وهذا ليس بمتن قول المصنف فعند ما
يعم اذنه لسائر الانواع اذ معناه الاذن للبعض بعض للكل وهذا لا يفيض ان لا يجوز الجزم الواقع

في البعض بعد الاذن في البعض او الكل واقول ذكر العلامة دليل الشافعي ثم ذكر بعضهم وذكر حاصل
جواب اصحابنا عنه ولم يوجه على ما هو الحق من انه دفع الى مقدم من سقدمايه ولم نذكر بوجه الدليلين
المتقدمين على الجواب فلنبين ذلك على ما سنى ان شاء الله تعالى اما اول الدليلين فهو ان العبد الماذون
محاج الى قضاء دينه لانه اهل للكلم والذمه وما ذلك الا بالبد وتخصصه الا بالبد وتخصص بنوع
من البجاز ليس حجرا عن غيره لتضمنه اسباب البدلية واما ما سواها فهو ان عدم مالكيته المال انما هو لمملوكيته
حال كونه مالا والبد ليست بمال حتى يلزم ان يكون المال المملوك مالكا للمال فيكون مالكا للبد بحسب
الادميه التي ظهر اثرها باذن المولى والا لم يكن للاذن فايدة اصلا واما توجيه الجواب فهو ان التصرف
وان كان وسيلة الى الملك لكن المقصود من الملك انما هو حصول حصول البدلان الانتفاع انما يحصل
بالبد لكن الملك لما كان هو الذي يحصل البدلرجحان جانب المالك وانقطع طمع الطامعين
ذلك عنه وضع الشارع لاجله تصرفات موصلة اليه فلا يلزم من عدم اهليته للملك الذي هو غير
مقصود ارتفاع اهليته عن البدل التي هي المقصود والحال ان سبب الملك يصلح اسبابا للبد
للعبد بالاذن الثابت من جهة المولى فصار حكم تصرفاته وسيلة الى حصول ما هو المقصود ومن هذا
ما نورده خاطرك فان عامة كلام المصنف ان التصرفات المذكورة افادة البد وان لم تفد الملك للعبد
ومن هذا الكلام يفهم انها بافادتها الملك للمولى افادت البد للعبد الماذون وبهما فوق الاصل فيحصل
جواب اصحابنا عن ما منع الملازمة وهو قولهم من لم يكن اهلا لسببه والسند بجواز ان يكون الحكم غير
مقصود اصلي ويكون السبب المذكور موصلا الى المقصود الاصلي وان لم يحصل الحكم الذي هو غير
مقصود اصلي لكنه يفضي الى تخلف الحكم عن السبب وما تورد عليه الاعتراض لم قال
وهو ومنها المرض الخ اقول اشار العلامة بهذا الى غير ما سبق من الجنون والاغماء الى
ان نسامح في كلام المصنف حيث لم يجعل مما من المرض وليس بكاتم فانه اراد بالمرض ما لا يوجب
اختلاطا في العقل فلا يكون الجنون والاغماء منه قال قوله والجواز للمرض البيع من
احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة الخ اقول قول العلامة هذا ما لا وجه له وهو لا يصلح
طعنا لانه استدلال بالعدم وما روى من جواز بيعه من بعض الغرماء بمثل القيمة فانما هو اعتبار
جواز تصرف المريض لا اعتبار بعض الغرماء بدليل ان الناقص شاركوه فيه فهو جار البيع

وهو ملك المولى م

في حقه لاختصه به لان البيع يقتضي الاختصاص بالمشتري وقوله واما اذا قضى المريض حق بعض
الغرماء فانما شاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض القضاء دينه لامن جهة
ان حقهم تعلق بعين المال فيما سلهم غير موجه لان ما ذكر يقتضي عدم صحة تصرف المريض لاشتراك الباقين
لمن قضى دينه فيما اخذ بل من تعلق حقهم بعين المال قال قوله واما المملوكية الخ اقول
اورد العلامة ههنا بحثا وهو ان حرية المكاتب المسلم لابد من ان تستند الى زمان قال فان حكم ببقاء
الكتابة ومن المملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا مانع لذلك وان حكم
الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحي على ما مر ان الموت يحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة
فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها لعدم وصول الماء الى المولى
فاذا وصل حكم بحريته جزء من صيرورة معدا استندت المالكية والمملوكية ويقدر البعض الى وقت
الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت ولا يكون عقد الكتابة باقيا واجاب عنه ان مع
بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ويقدر البعض
في المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا ومنه الجواب فيه ضعف لان
اللازم على تقدير اعتبار عقد الكتابة بالنسبة الى ما بعد الموت وهو الذي قال فيه
انه لا يمنع للعتق بعد الموت والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب ولم
يكن اللازم هذا وايضا حريته هي التي افادت حرية الاولاد وسلامة الاكساب لا ان عقد الكتابة
على ان لعتقه بعد الموت مع اضرار غرماء كثر وهو زوال اثر الكتابة عنه وهو الرق وايضا حرية الاولاد
وسلامة الاكساب معللة بحرية المكاتب فلو كانت معللة بها لزم الدور وفيه نظر مناقشة والاعتراض
غير موجه لانه لا يلزم جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحي من اجزاء بدل الكتابة من الذمة الى
المال بالموت بل يلزم استنادها الى اول اجزاء الموت فهو ايضا يقتضي وقوع الحرية في حال الموت
لان في حال الحي على انا لا نسلم ان تحول المال من الذمة الى التركة يقتضي حريته بل سوقف على الاداء
قال واما ما لا يصلح الى جهة الخ اقول اعترض العلامة بقوله قال وقيل
السلف نفل المثل وقد كان انتفاعه بجميعه اكثر من انتفاعه بغيره فينبغي ان يثبت الفضل قلت
واجاب عنه بقوله نعم الا انه خرج عند سوق الحق من اهليته الوجوب فثبت ابداء المولى التمام فتامل

على سبل الخلاف كما سبق الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافا عن الوكيل وفي هذا الجواب
نظرا اما اولا فلان المسئلة خرجت على ما عليه الوجوب عليه لا من اصليه الوجوب له ولهذا يجب له الجهز والتكفين
وما يحتاج اليه واما ثانيا فلان سوء الحق للمولى ابتداء ثانى سببه له خلافا لهم فى قولهم فثبت ابتداء للمولى
الدين مقامه على سبل الخلافة ناقض طاهر والجواب اشار اليه المصنف بقوله احتياج الميت الى درك النار
وشغل الصدر والاجل له حتى الافيما يحتاج اليه وثبوت السبب فى حقه وهو كون قتله موالسبب للقصاص
لا يقتضى وجوب القصاص له حتى يثبت للولى على سبل الخلافة وانما ذلك السبب يوجب القصاص
للولى وجواز عفو الولى انما هو لولايته على ابطال حكم السبب انما انعقد سببا لحقه فان سبب القصاص انما هو
زهوق روحه وهو حق له فباعتبار هذا يجوز عفوه وباعتبار ان هذا السبب وان انعقد لحقه
الا انه سبب حتى القصاص للولى فله ان يعفو عن الحكم قال قوله ولم ضمن لا يسقط بعض
الورثة حصتهم للتعليل الخ اقول ان العلامة ذكر الى يوسف ومحمد دليلا حاصله ان المال
موروث اجماعا وموصوف عن القصاص والخلف لا يخالف حكم الاصل فينبغى ان يكون القصاص موروثا
وذكر عنه الجواب الذى حنفه بقوله وحاصله ان الفرق بين الاصل والخلف يصلح حجة الخلف لا صلاح الميت اليه
وعدم صلاحيته الاصل ولم يجب عن قولهما ان الخلف لا يخالف الاصل فالجواب عنه ان حكم الاصل
السقوط للتسليم الى الخليفة للورثة لولا عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف ايضا كذلك لكن عدم الاحتياج
مسقط فى الخليفة فثبت الوراثة وفى الاصل ثابت فلا ثبت قال قوله واما العوارض
المكتسبة الخ اعترض العلامة بقوله فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق واما ينكره تجحودا وعنادا كما
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلى هذا لا يكون جهلا وأجاب عنه بقوله
قلت فى الكفار من لا يعرف الحق ومكابرة بترك النظر فى الادلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق
وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية وبعنى الجهل
فيهم عدم التصديق المقرر بالاذعان والقبول والا فحاصل ان حاصل الجواب ان الجهل ببعض الكفار
حقيقة وببعضهم مجازا وكذا المكابرة لبعضهم حقيقة وللآخرين مجازا ولا احتياج الى هذا بل الجواب
ان العارف الذى لم يظهر والتصديق جاحدا لوجوبه او بما يلزم من الكفر وحكم عاقبته وفجع
المكابرة والعناد وبالجملة عن جهل مبنى على مكابرة قال قوله فجحدوا وقد الخ اقول

قال العلامة واذا لم يكن منع الفروع الملة اى قول المصنف ويجب به النفع ولا نفسح ان نكاح المحارم
وقوله مسلما فيجب فاذ قوله سوء الاحصان كان فى ناظرا عنهم اما اذا الدليل على
سوء الاحصان مسلم ان الدليل على تقوم الخمر نوع بعضد وسوء بين ومنا الكلام
ليس بصحيح اما اولا فلانه فصل قوله فيجب فاذ قوله غير معلل سوء الاحصان والاحصان فى فساد
واما ثانيا فلان المصنف ذكر بعد مسألة فى حربى فى دياره الكافر فى حكم بجعل الابدال بانها دافعة للتعرض
فقد صرح على ان الدليل لا يجب بشرب الخمر ذكر بعد مسألة ان حنيفة رحمه الله انها دافعة للتعرض و
الدليل الشرع فى حكم الدنيا وعلى عليه تقوم الخمر والضمان بالاتلاف وجواز البيع ونحوها
وصحة نكاح المحارم وعلى عليها الاحصان وعليه صدقة وكذا على صحة نكاح المحارم
وجوب النفقة وعدم فسخ نكاح الزوجين كافرين الا ان ترافعا معنا فما كان سببا
المذكور فى الخمر مبنيا على تقومها والاحكام المذكورة فى نكاح المحارم مبنية على صحته
وعلى ظاهر سوء الاحصان اقسام عليها دليلا الزاما على الشافعى لهم حصنهم بمجرد
قول دياناتهم الكفر مانع عن التعرض فقط وموقوف بما اذا الاحصان الثابت لم نكاح المحارم
انما سوغ التعرض فى نكاحهم المحارم لامنع اقدامهم على التعدى على الغير وكذا تقوم الخمر
فليس فى هذا سوء ترتيب ولا تعقيد فضلا عن ان يكون سببه بعيدا اسلوب كلام الامام
فخر الاسلام رحمه الله وارادته جوابا عما قال ان فى قال قوله وهو الكلام الربوا
اول قال العلامة والصواب اخذهم الربوا وقولهم والكلام من سهو العلم ويجوز
ان يحمل قول المصنف على انه استدل على ان اهل الكتاب لا يتركون بعوضهم فى الربوا لان ذلك
ليس دياناتهم لقوله تعالى اى قوله وقد نهوا عنه ولان الكلام الربوا وقد نهوا عنه اى ولان اكلهم الربوا
ثابت فى حال قد نهوا عنه فقوله اكلهم الربوا معطوف على قوله فى لقوله تعالى عطف بقيد له اى
منعهم عن الربوا لان اكلهم الربوا ليس الا فى حال انهم نهوا عنه فى دياناتهم ايضا وانما اكتفى فى الشرح
بقوله لقوله تعالى دون ان يذكر المقول اكتفاء بما سبق فى المتن قوله تعالى وقد نهوا عنه
وفى الشرح ايضا فان قيل وعلى هذا التوجيه ايضا كان الاتيان واخذهم الربوا لان الاخذ
اعم من الكل قلت الاعموم له معنى الاستعمال فانه تعالى لا خذ الربوا ولو انه لم يذق منه شيئا

قال قوله فان دينهم الكتاب الخ اقول اذا تؤمل حق التامل
لا فرق بين الجواب الذي ذكره المصنف هنا ان صنعتهم في الربوا ليس من الحل بمعلوم بعال وقد
نهوا عنه وبين الفرق الذي ذكره جوابا عن نقضه على هذا الجواب بقوله حرم الربوا مذكور
في التوراة فاريكاهم ذلك يكون بطريق النفس سوى سطر في الفرق الذي ذكره قال
ولا كذلك من ليس له كتاب الخ اقول اورد العلامة على هذا الاعتراض المذكور
في التوضيح بقوله فان قيل ينبغي ان يباح البنت الغير المنكوحة بملك يمينها واعتقادها لانها مجوسية
ولا يلتفت الى اعتقادها في زمان المراث لانه يبطل بنزاع الزوج في النصف ثم اورد الجواب المذكور فيه
بقوله اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حين نكح المحرم بخلاف البنت الغير
المنكوحة الفاجرة بدين المجوسية الزمت فلة المراث بزوج ايها اضيها بجواز ذلك في دينهم الباطل
بل الجواب ما اشار اليه المصنف بان موجب النفقة على الزوج وموجب فلة المراث على البنت الاخرى
على تقدير الوجوب لا يكون الا فعل المتناكحين وهو النكاح فصار فعل الزوج متصورا على ايجاب
النفقة على الزوج دفعا لهلاك بنته المحوسية بعد النكاح الذي يعتقده ولم تعتد البنت الاخرى
لان ديانتهم يصلح دافعا لاستحقاقه ولو على جبههم قال قوله وكجهل الناهي الخ اقول
قال العلامة وقيل انما يجب لمحاربتهم اذا الجعول وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع
قلت اذا كان لهم منعة سوقع عزمهم على القتال فكان مما يهم حتى انضا دفعا لان يوطن كفرهم
ويكثر الفساد قال قوله ولم يحرم الميراث الخ اقول قول المصنف وكذا ان قبل
عادلا مقصورا على ان يكون للناهي منعة بطريق تقطع بها ولا ساعتهم يدل على ذلك استدلاله
عليه في الشرح بقوله لانه ضمن في زعمه ولا ساعة تقطع عنه قال قوله ولما كان الدار
واحدة الخ اقول اعترض العلامة على قوله وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ما له
مع القول بانه يضمن في عامة الناقض بقوله فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في
المغصوب واجاب بعضهم بقوله قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح اسنادا
للابتداء والجواب غير مرضي لان المغصوب انضا يجب رده بعينه عند قيامه مع انه يملك بالضمان
عند التلف بل الجواب ان الناقض ما سلم بين الملك بلا تلف والضمان بالاتلاف

والمغصوب لس فيه الملك بلا تلف حتى يناقضه الضمان قال قوله وكجهل الخ حاصله
في اجتهاده الكتاب الخ اقول قال العلامة وقيد بالسنة المشهورة لان مخالف المتواتر يكون كفرا
يكون قطعيا م قال وفيه بحث لان الكتاب بانضا كذلك فيما لفهم انما لا يكون كفرا لان الكتاب بكل المتن قطعي
الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لمحاربة فلا بد
من ان يقيد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وبقيد السنة بان تكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية
الدلالة وهذا ليس بشيء لانا لا نسلم ان مخالفة الكتاب ما قلا كفر الا ترى الى المخالف في اصول الدين ما قلا
حتى لا يكفرونه مع انهم جميع احكام الشرع فالمخالف في فروعها قلا اولى بان لا يكفروا واما التقييد بالمشهورة
فليس بما ذكر بل لان المشهور يعم المتواتر انضا لانه متواتر في القرآن الكافي دونه اذ يلزم ان يكون
المحكم فيه كالمحكم في المشهور بالطريق الاولى ثم قال بعد هذا بين ان استدلال الشافعي رحمه الله في ترك التسمية
عمدا بقوله ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فسق
الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا او مستانفا قد النهي عن الاكل عما لم
يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه
لفسق فان الفسق صوما اهل لغير الله به وهذا اعتذار غير موجه لان الآية على تقدير ان يكون وانه
لفسق حالا لا تدل الا على النهي عن الاكل حال كونه فسقا والاكل اذا كان منهيا عنه كان فسقا البتة
فلا تصور الا وهو فسق سواء اهل لغير الله به او لم يهل لله تعالى وليس كذلك وعلى تقدير ان يراد به متروك
التسمية عمدا سواء كان تاركها عمدا المسلم او المشرك فكونه حالا احتمال وعلى تقدير كونه حالا افاد به
احتمال اخر وعلى تقدير الافادة نعين ان يكون المراد به ما اهل لغير الله به لمتروك التسمية عمدا احتمال
آخر وقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه يحتمل ان يراد به حال النسيان
وكذا قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مومن يحتمل ان يراد به ملك الحال او انه ينبغي ان يكون كذا فرد
انه قد لا يوجد التسمية في قلب المومن في جميع الاوقات او انه اريد به في الجملة وفي بعض الاوقات فهذه
احتمالات في احتمالات فليست الآية بمجملة وليس لنا ان نرد على تقدير ان يكون مجملة فهي لا يرفع وطعنه
دلالة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه على حرمة متروك التسمية عمدا لانها غير ناشية عن دليل
فان الدليل الذي نصبه المخالف هو الآية وقد احتمالات في احتمالات ولا يكون دليلا على الاحتمال

المانع للقطع لتعارض احتمال ضده اياه واخبار الاحاد ايضا ليس بقطعي الدلالة على ما زعم وعلى تقدير التسليم فلا اماني قطعيه دلالة الآيه على ما ادعينا وبعد ما بين ان الفاضل يحور القضاء شاهد ويمين يمسك بما روى انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين قال وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر السبب الى من الشهادة المخصصة في رجلين ورجل وامرأتين ومستند الاماني سوء نوع آخر من البينة فتوهمك الواضح مع اليمين ولا شك ان هذا تشبث غير ناشئ عن دليل ومن لا يمانع قطعية الآيه كيف ولا دليل على ان المطلق يراد به المقيد اصلا ثم قال ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه ان في بعض نسخ مسلم القسامة وسوان يوجد فصل لا يدري قائله وادعى الولي قتله على واحد اوجماعة من انه ان ظهر لوث اي علامة تغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ واما في صورة العمد في القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم القصاص وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام للاولياء تستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا وجه لتخصيص القصاص ولا لكن علم من له ادنى سفور بمعنى الكلام انه لا مخالفة بين كلام المصنف وما ذكر اصلا فان قوله فان وجد لوث اي علامة تغلب على الظن استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ ومراد الشافعي حسن جمع الخطأ والعمد في الاستحلاف خمسين يمينا فقط دون ان يجمعها في حكم واحد اشعارا بان لكل منهما على صورة حكما وما ذاك الا القصاص في العمد والدية في الخطأ وكذا قوله واما عند مالك يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي يعلم بشعر بان مالكا يقول بالدية في دعوى الخطأ وان الشافعي له قول اخر في العمد وهو الدية واما ذكر القصاص فلكون المعنى انه في السنة المشهورة لايجاب القصاص التي هو اجرى نبي بالابتداء بالشهادات بخبر الواحد اشبه منها لايجاب الدية التي هي بالمال وهو دون النفس مستدلا في قوله وهو ان وجد فصل لا يدري قائله ثم قوله ان ظهر لوث اي علامة تغلب على الظن صدق دعواه والحال ان اللوث لا يغلب على الظن الا انه حمل فقط لا انه حمل ذلك الواحد او ملك

الجماعة الى بقية العلل عليهم العمل بسائر طائفة قال قوله لكن صلى الظهر الخ اقول ان العلامة ذكر ان المصنف اورد مسئلتين اولهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية بعكسه وتكميل الاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا تكون الاجتهاد صحيحا وقد باغ في ذلك المصنف حيث قال والمثل المشهد بها من الاولى لا الثانية وانما قاله المصنف لانه في المتن لم يذكر في المسئلة الاول الاصح الحوت جاهلا بوجوب الترتيب وانما ذكر في الشرح وجوب القضاء للعصر بناء على زعمه صحة ظهره وصوابه لا يصلح مثالا لانه زعم مخالفة للاجماع في المسئلة الاولى بحسب ما ذكر في الشرح ما يصلح مثالا وما لا يصلح مثالا والمسئلة الثانية لا يصلح مثالا بحسب المتن وبحسب الشرح قال قوله ومستند الكفارة الخ اقول زعم العلامة ان المصنف قد حكم بابتداء كفارة الصوم بورود الحديث فقط وقال ومستند اذا استثنى معها فانه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث يعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا ما وله والا فعليه الكفارة فانه ذهل عن قول المصنف وكذا المحتجم اذ الظن انه قطع فان الظن لا يدان يبنى عليه ما توجيهه واما ما نقل عن ابن يوسف من انه يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الا ضد بطوامير الاخبار واما التمسك بها للفقهاء وما نقل عن الاوزاعي انه ذهب الى فساد الصوم بالحجامة وذكر انه ليس لها ضد اصحابنا الى نفيه الاجماع فغير قادح في اصالة البينة والكفارة الصوم يندرئ بما فيها من عليه معنى العقوبة على ان الاوزاعي يمسك في متن المسئلة بالحديث لا المجتهد قال قوله ومن رمى بحجارة امرأته الخ اقول ذكر العلامة في الفرق بين الحد واللعان حيث يندرئ الاول منهما ولم يسقط الثاني ولم يلزم العدة وان كان الاخران ما سيان بالشبهة كما يندرئ الاول بها ان العقوبة في المسئلة محض زنا فلا تثبت به النسب ولا يجب العدة بخلاف ما اذا وطئ الواقع الحجارة الآن فانه يثبت النسب ويجب العدة لانه لم يتمحض زنا ورد عليه ان محض الزنا ان اريد به عدم الشبهة فلا يتم المحض في متن المسئلة فان الدارئ الحد لتصور في كونه زنا وان اريد به حصول الشبهة عن دليل شرعي وهو قوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات ممنوع لانه يندرئ الحد بغير ذلك كنزا بل الفرق ان النسب يثبت في مسئلة وطئ الواقع الحجارة الآن وكذا وجب العدة وان كان وطئ حراما لكونه ملك الغير لان قوله عليه السلام انت ومالك لابيك اورث شبهة في الكل وهما سيان بالشبهة ولا يجب في متن المسئلة وهو وطئ الزوج جاهلة الزوج او الولد

جاريه الطفل لوالد لانها شبهة غير ناشئة عن دليل وكون منافع بضع الزوجة حلالا للزوج بالنكاح على مهر لا يقضي حل جاريتها له وكذا كون الولد في حجر الوالد وكان له انبساط في ماله بالدخول والخروج لا يقضي حل جاريته له فلذلك لم يسم مورثا شبهة وكنهما يصلح دافعه لما سندري بالبناء لان الدفع اسهل من الاثبات وليس كل دافع منشأ فالحاصل ان الوطي في تلك المسائل بمحض زنا في حق ثبوت العدة والنسب انها اتما سمان بشبهة ناشئة عن دليل ولا بمحض زنا في حق اندراء الحد لانه يندفع بالشبهة وان كانت غير ناشئة عن دليل قال قوله والنكاح الخ اقول قال العلامة وكوزوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا ثم قال وانما صرحت بهذا لان قد اشتهر في ديارنا الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده في شرحه للوقاية ولا وجه له رواية اصلا فلت حال البكر الصغيرة لا يكون اعلى من العيب البالغة ثم ولايتها على نفسها ونكاح الفضولي لها جائز لانه لا الزام عليها فيه فانه يتم باجازتها وترد برد ها فما المانع من جواز انكاح غير الاب والجد البكر الصغيرة من غير كفو او بغبن فاحش حتى يكون لها ولايه الفسخ بالبلوغ قال قوله لان طلب العلم واجب عليها الخ اقول قال العلامة وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من العلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف الشرائع لاسيما المسائل الخفية فلا يتم الاعتراض على تقرير القوم على ما ذكره العلامة ظاهر الورود اذ معناه انه قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع حتى يعلمها وبالبلوغ لا يمكن ان تحصل لها العلم بها الا بعد مدة يصلح لان يعلم فيها وكيف لا يكون جهلها عند البلوغ بالخيار عذرا على انه ليس باعتراض على القوم وانما موسان ان الفرق الذي احسن من الاول لتوهم ورودها قاله علامة وان امكن الجواب عنه بان عدم التكليف بالشرائع في حال الصغر ليس الا لاجهال له من حصل له فيها العلم بالضروريات ومكن بحصيل النظريات منها وهو في البلد لها يمكن من ادائها وجب عليه وبالبلوغ يتم ذلك فيرد جميع التكليفات علما وعملا وجهله بعد ذلك الاجهال ليس بعذر قال قوله حتى شرط القضاء الخ اقول ذكر العلامة ان يحصل ذلك لان المراة بطل حقها مشروطا لدفع زيادة عليها والزوج سبب زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشروك فلما جعلنا الدفع في حق المراة حصلنا ابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء اي

استيفاء الحق المشروك الذي هو الملك ضمنا وليس من اسباب الحق شيء فان الملك ليس بمشروك بين الزوج والزوجة بل مختص بالزوج والزوج ليس له في خيار المراة خيره حتى يجب زيادة حق عليها بل الحق ان الزوجة ان كانت صغيرة يلزم عليه خيارها الفرقة الفسخ وخيارها النكاح لم يسم له شيء عليها لم تكن ثابتا قبل ذلك فخيارها الفسخ ليس الا الزاما عليه زوال امر كان ثابتا قبل هذا الخيار ولا يصلح ان يجعل على انه دافع لامر كان سببا لعلم تخيره الفسخ فلاجل ذلك لم يجعل جهلها بالخيار عذرا لسقوطه بل سقط خيارها لان الجهل عذر لا يصلح للالزام امر وهو زوال ما كان ثابتا للزوج وان كان ثبوته فخيارها الفسخ يصلح ان يكون دافعا لزيادة ملك للزوج كان سببا تخييرها له لعلم تخيرها الفسخ والصالح للدفع جعل الجهل عذرا لاجله لانه وان كان عذرا يصلح دافعا وحاصلها انها امتنعت عن اثبات زيادة ملك له على نفسها وذلك ليس بالزام ولكن الملزوم والدافع ليس الا خيار الحرة او الامة وكون الجهل صالحا للدفع دون الالزام سماه كونه صالحا لان يكون عذرا عن تاخير ما هو دفع له وقت العلم بالخيار دون تاخير ما هو الزام لدفع ما ثبت قبل البلوغ فلا تغفل عن هذه النكتة واذا عرفت ما قلنا ظهر لك انه بشرط في مسئلة خيار الحرة من الالزام دون خيار الامة لعدم الالزام فيه ولان فيه مجرد الدفع ولا حاجة فيه الى القضاء قال قوله ومنها الخ اقول في قول العلامة الا ان الطريق المعتضى انه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقليله وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث نسئ لان خالص السكر لا يكون الا محظورا من اي شيء كان والسكر لا يكون طريقا الى نقيضه فقط والصواب ما ذكره المصنف حيث قال وسوى السكر الا ما بطريق مباح واما بطريق محظور ولكن كون طريق السكر في من شرب المثلث محظورا والحال ان شربه بلا سكر غير محظور باعتبار انه اذا ادى الى السكر علم انه كان محظورا لان الاحتمة كان شرط ان لا يسكر فاذا عدم الشرط بنى على اصل الحظر بخلاف الاضطرار الى شرب الخمر فان شربها صار فان شربها صار حلالا للمضطر لسقوط عليه وهي الاضطرار وبالسكر الناشئ عن الحل وكذا الدواء بالبنج والافيون فانه مباح ولا سبب استعمال حراما بالادا الى السكر الذي هو حرام

ومذا فرق دقيق فلا تغفل عنه قال قوله فهذا خطاب الخ اقول
في كون السكران مما طرين السكر منه مباح خارجا عن هذا الخطاب حتى يحكم بانه كالمغمى عليه
حتى انه لا يصح منه الطلاق والعتاق والحال ان السكارى اعم من ان يكون من شرب
الخمر في حالة الاختيار او الاضطرار او من غيرها اشكال لم يعرض اليه العلامة والجواب
عنه ان السابع لما اباح للمضطر شرب الخمر واللبن الدواوى لما يباح صار السكر الحاصل
منهما من قبيل العوارض السماوية فلو واخذ بالزم عليه بالسكر يكون من المواضع له
مواضع باسبابها اباحه الشرع وذلك غير جائز عقلا وشرعا فخرج عن الخطاب المذكور
السكران الذي سبب سكره امر مباح من جهة الشرع حيث كان من قبيل العوارض السماوية
كالاغماء ودخل تحت الخطاب من فعله الذي صار سببا للسكر محظورا الشرع فصار كالعوارض
المكتسبة كالاكراه قال قوله وزاد ابو حنيفة بعد الخ اقول لا اشكال في انه
لم اشترط في الحد اي في حق صحة للسكران لا يعرف الارض من السماء لان ما دونه من السكر
فيه نقصان يندرئ به الحد وكذا لا اشكال في عدم اشتراط ذلك لما سوى الحد من السكر
لان تكامل افراده وجاسه انما هو بعدم السكر لا بكماله لكن الشرع لم يعتبر سكره عذرا
لعدم اعتبار افراده وجاسته لان من جهة فاذ في السكر في ارتفاع العذر كاف ولا حاجة
فيه الى غايته فقول العلامة فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يزيد بكلمة الكفر لا يلزم
الحد بالاقدار بما يوجب الحد خطأ في المسئلة لانه اذا قرر بما لا يحتمل الرجوع بما يوجب
الحد يلزمه على ما صرح به المتن واما ما يحتمل الرجوع فانما لا يلزمه الحد به لان السكر دليل
الرجوع لا لان اذى السكر صلح عذرا دون غاسه قال قوله ولا اختيار
الباشره والرضا بها الخ اقول قال العلامة الاختيار هو القصد الى الشيء و
اراده والرضى هو اتيان الشيء باستحسانه فالمكره على الشيء مختار ذلك ولا برضاه ومن
ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه الى ان الله تعالى لا يرضى لعباده
الكفر اقول هذا الفرق بين الارادة والرضى بالنسبة الى المخلوق صحيح لا بالنسبة الى الخالق
لانه ليس لله تعالى مانع من ان يفعله ما يوثر ويستحسنه ولا يمكن ان يكون اراده الله تعالى

للقبائح وعدم رضاه بها مبنيا على هذا الفرق الذي لا يظهر الا في المكره بل الحق عندي ان يعتقد
ارادته بها لانه لا يفعل الا ما يريد وعدم رضاه لقوله ولا يرضى لعباده الكفر وان بينهما فرقا لا يعتد
الله الفعل بل هو من المتشابهات وذلك لان الله حكيم فلا يفعل سدى الا بناء على حكمة وكل ما بني على
حكمة ينبغي ان يكون مرضيا له فالقبائح المرادة له ينبغي ان تكون مرضية له ايضا كما في قدورة النفر
بعدم رضاه بها فصار هذا الفرق من المتشابهات وعلمه محال العقل فانه ان الله تعالى بحسب النظر
الى من صدور الفعل منه في الظاهر لا يرضى للقبائح لانه تعالى وبالنظر الى نفسه تعالى يريده و
يرضى به لانه لا قبيح بالنسبة اليه وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل عليه لان معنى لا يرضى لعباده
اذى الكفر واشتماله ضررهم فكيف برضاه لاجلهم قال قوله لعدم الرضى بالحكم الخ
اقول قال العلامة ولو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى
كما لا يملك من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد فيه الرضى وفيه نظر
لان البيع هو الايجاب والقبول بالتراضي والاكراه دليل لعدم الرضى والعقد سبب للملك وهو الملك
من غير رضاه اللهم اذا كان الاقباض برضاه فانه يصح العقد المتقدم لوجود الايجاب والقبول والرضا
من جانب المشتري متقدما فاذا انضم الى رضاه ثم السبب فثبت الملك قال قوله على
اصل انه حتم عندهم اقول اورد العلامة ههنا بحثا وهو ان الحصار الاقسام في الستة
انما هو على تقدير اعتبار الانفراد في نفس الاعراض والذوات والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير
اعتبار ما في ادعاء المعاقدين على ما يشهد به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المعاقدين
اما ان سمعا او حلفا او انفا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بياناتهما واما على ذهولهما واما على
بيان احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر وحصول الاتفاق ستة
وان اختلفا فدعوى احد المعاقدين يكون اما اعراضهما واما بياناتهما واما ذهولهما واما بيان مع
اعراض الآخر او ذهوله واما اعراض مع بيان الآخر او ذهوله واما ذهول مع بيان الآخر او اعراضه
تصير تسعة وعلى كل تقدير من المقادير التسعة يكون اختلاف المتحالفين بان يدعي احدى الصور الثمانية
الباقية فتصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية والاختلاف ليس
بمسلك ابي حنيفة رح بان الاصل في العقد الصحة ونسلمها بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة

يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض
والبناء بان تقر كلا منهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا قابل بالصحة واللزوم ومن لطائف قلت مذا بحث
لاطائل تحته اما اولا فبناء على تقدير اشعار كلام الامام فخر الاسلام بما ذكر فاقسام الاتفاق ليست الا المذكورة فان الاتفاق على بناء احدهما واعراض الاخر او دعوى احدهما ودعوى الاخر ليس
من صور الاتفاق في الدعوى فان الدعوى اما الاعراض او البناء او الدعوى والاتفاق على الاقسام
الثلثة التي ذكرها اتفاق على دعوى الدعوى بان قالا اذهبي منذ البناء واما ادعت الاعراض او الدعوى او
هذا الاعراض واما الدعوى واقسام الاختلاف ايضا ليست الا ما ذكر فهو هي ان يدعي احدهما الاعراض والآخر
البناء او الدعوى او احدهما الاعراض والاخر الدعوى واما باقي الاقسام فاختلاف في دعوى الدعوى
لا في الدعوى على ما علم مما فصل وذلك لان الاعراض والبناء انما تعلم من الدعوى فاذا قال احدهما اعرضا
مثلا معناه انك ادعيت الاعراض وكذا اما فهو ادعاء دعواهما الاعراض واذا قال الاخر مجيبا له
بنينا فمعناه ادعيت البناء انت وادعيت البناء انا فهو ادعاء انهما ادعيا البناء واما ما بنينا فلان بكثير الاقسام
بعد اتحادها فيما ذكر من الاحكام لاطائل تحته فان ما ذكر من الاتفاق على الاختلاف في الاعراض والبناء
ليس الا صورة الاختلاف في الاعراض والبناء وسكت انه حينئذ على ان العقد صحيح بان الاصل
في العقد الصحة والاخر ما يصح صحيح منه وكذا تمسكهما بحكم العادة باعتبار المواضع الساقط باعتبار المحل
قوله والغرق لما مر الخ اقول بين العلامة الغرق لما مهنا غير ما ذكر المحل فان ما ذكره
معناه عدم جواز اعتبار المواضع في صور المواضع في جنس الثمن مع تصحيح العقد بهذا الحنس
بضمنه استرباط قبول ما ليس في العقد لصحة العقد وله طالب كخلاف صور المواضع على القدر
لانه وان كان فيه ذلك الاشتراط لكن الطالب له وجواب انه حينئذ فان للالف الاخر ايضا فيه طالبا
وهو احد المتعاقدين لكنه لا طلب وعدم طلبه لا يقتضي الصحة كعدم طلب الربوا لا يقتضي صحته وما
ذكره العلامة ان الالف موجود في الثمن فجاز العقد عليه والجنس الاخر الذي وقع عليه المواضعة
غير مذكور في العقد وما هو مذكور ليس بثمن فلا يمكن العمل بالمواضعة مع صحة العقد والجواب
ما ذكره ابو حنيفة انه لا يقع جوابا عن هذا على ان المنع وارد على كون الالف مذكورا في الاثنين
للفرق بين الاثنين وبين الف وخمسمائة فان الالف مذكورة في الكل دون الاول وعند البيع ينبغي ان يذكر فيه الثمن والا يكفي

وجود، منذ او في كلام العلامة قصور حيث قال فالبيع صحيح واللازم فاسد وسوا بنا على
المواضعة او اغرضا ام لم يعلل او اختلفا في الاغراض والبناء والدخول قال
قوله واما ان لا يحمل البعض الخ اقول زعم العلامة ان في الكلام خللا لانه قال اما
الانشاآت فاما ان يحمل البعض اولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال بما يحمله
كالبيع وكان الصواب ان يقول منها وما لا يحمله اي البعض وليس الامر كما زعم فانه قال
ما قال على ظن ان قوله واما ان لا يحمل البعض بكسر الميم في اما وفتحها في ان وليس
كذلك بل الميم مفتوحة في اما ومكسورة في ان وهو معطوف على قوله ما يحمله ولكن
لما كان موقوفا باويل فاما ما يحمله لاقتضاء السابق ذلك فانه قال ومعنى التقرير
اما من الانشاآت او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاآت اما ان يحمل البعض
او لا يحمله فالمقتضي ان يقول فاما ما يحمله لمناسب قوله اما الانشاآت وانما قدر صه
اما ولا يخل ذلك ادخل الفاء في جواب حتى قال فاما ان يواضعا في اصل العقد فاظهر
منها اما البدل على اضمار ثم رعاية للمناسبة ولا يخل ذلك ادخل منها ايضا
العاد في جوابه حيث قال فمنه ما لا يمال فيه والعلامة لا يلتفت في امثال هذا الى الاصطلاح
ولكن يتبع ما يظهر له في اول الملاحظة والله يغفر له قال قوله وكلا صحيح الخ اقول
جعل العلامة الاسد لال بالحديث على وجهين احدهما ان يكون الحديث دليلا على صحة البدلات
بالنزل ايضا وصحة غيرها تكون بدلالة الاعتبار به وثانيهما ان يكون الحديث دليلا على صحة
البدلات المذكورات والمعقود عليها جميعها ولم يذكر وجه سوء غير البدلات بدلالة النص
لظهور ان العتاق كالطلاق والنذر كاليمين والعفو عن القصاص عفو عما سندرئ بالشبهات
وهو اسهل باقل من الشبهة ثم قال واعترض اي على الدليل المعقول بالطلاق المضاف مثلا انه
طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة والا لاستند
الى وقت الايقاع كالبيع بشرط الخيار رد هذا الجواب ليس بشيء بل الجواب ان الطلاق
المضاف يصير علة عند وجود ما اضيف اليه كالعفو في مثله ولا يقبل التراخي بعد ما
صار علة وانما لم يعمل الجواب المذكور لان حاصله قوله ما خوا لحكم مهنا ومنع انه علة وجعله

من قبل ما خر الحكم عن السبب وليس كذلك بل سواء ضاف من قبل عدم ما خر الحكم عن العلة لان الطلاق لا يتب
الا ما يعقد عليه في الغد والا يتب بما يعقد سببا صلة والا لا سند الى حال معلم
ومنه اى ومما لا يحمل البعض الخ اقول في قول العلام في صوم الانفاق على الاعراض او على ان
لم يحصر مما سئ اول الاحلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال ذهول ظاهر وصوابه او الاحلاف
في الاعراض والبناء او الذهول ثم قال ولما في صوم الانفاق على البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال
لانه لا اثر للهزل في ذلك وعرض عليه بقوله فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق والخلع
الا انه يؤثر في المال حتى لا يجب بالهزل واجاب بقوله ان المال ههنا يجب بطريق السعة وفي ضمن الطلاق
لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا او السعة بهذا المعنى لا تنافي كونه
مقصودا بالنظر الى العاقد يعني انه لا يتب الا بالذكر والاعراض غير وارد فلا يستحق الجواب ان يقال سلمنا
لا اثر للهزل في ذلك لكن ان المال حتى يثبت بالهزل حتى تعال انه لا يجوز ان يثبت الا بالذكر بل الثابت به
الطلاق المنصوص عليه سهوا ومعلا يثبت الا بالمال لاشتراطه فيثبت المال سعا لما هو ثابت بالهزل وحاصل
الاعراض ان المال لا يثبت مقصودا بالهزل فلا يرد قوله والسعة بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا
للعاقد يعني انه لا يثبت الا بالذكر ايضا كلام لا وجه له لان الطلاق مقصود للرجل لانه يزيل به النكاح
والمال يجب عليها وكذا قوله فان قيل المال في الخلع اتابع وقد ثبت بالهزل فيه غير معقول اذ يزيل شئ
ان يكون على عوض ما يزيله ووجوب المال خلاف مقتضاه فكيف يكون اتبع وقوله
في الجواب نعم في النكاح ليس في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر ايضا غير موجب لان سهوه وان
لم يذكر دليل قوة السعة لا دليل قوة السعة لا دليل عدمها وكون المقصود هو المحل للاستدلال
دليل آخر على كونه غير مقصود وكذا الثبوت بدون الذكر مناف للاصالة ومقتضى السعة لان الاصالة
تقتضي الاسبداد بالذكر قال فيسلم الشفعة بطريق النزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت
وفيه بحث فان التسليم لا يبطلها وكل شفعان من له الشفعة بالنزل عن الطلب هو الذي يبطل الشفعة
قال هو وما سهوا الخ اقول قول العلام لفظ في زائد اى في قول المصنف ودخل
في سوق النحاسين مدفوع بان دخل بضم ميم اى لو ابصر ولا يكون زائدا وقوله عرف سوق الحمام
ان عرف سوق الحمل او الزيت او العلوم التي من جملتها النحو ايضا مدفوع بان صيغة لا يدل الا على

انه عالم بحمل فعله ولا دل على سائر علومه ولا يكون اتهاما وقوله وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين
ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد قول ناش عن عدم التامل في كلامه حق التامل
بل اجاب عن الادلة الاربعة وبانه ان قوله وما ذكر من النظر حقا فذلك حينئذ لا يوجب كما في صاحب
الكبيرة جاب عن الدليل الاول وبوجيهه ظاهر مما ذكر في التوضيح والتلويح وقوله وانما يحسن
اى حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا ظاهرا وسواء مدارا مدلية جواب عن الدليلين الاخيرين
وقوله لكونه يوطئ للجواب عن القياس على منع المال وتوجيه كونه جوابا عنهما اما عن الاول فان النظر
لا في عدم صحة عبارته لما تقرر ان يتضمن اهدارا ملة والحاقه بسبب ذلك بالبهائم وهذا ضرر فوق ذلك
الضرر الذي تعتبره في المال لو صحت عبارته واما عن الثاني فان النظر للمسلم في حجر السفيه رضي للوكيل
عليهم الدين فتضيع اموال المسلمين في ذمتهم يتضمن ضررا لهم فوق ذلك وسواء لو لم يجز تصرف
السفيه وهدرا ملتهم وعبارتهم فما اتلفوا من اموال المسلمين لا يكون دينا عليهم وما ربحوا المسلمين
او اعطوه اياهم في ثمن ما اشتروه منهم لم يكن لهم وذلك اكثر ضررا للمسلمين مما ذكر او لا امكان ان يزول
السفيه فتودى اموال المسلمين وما اخذ من بعضهم يجوز ان يعطيه للبعض الآخر فلم يكن الضرر عاما
كخلاف الحجر فانه لا يكون حق تصرفه الضرر سواء اخذ واعطى فان ما اتلفه لا تؤدى ولا يكون دينا وما اعطى
لا يسترده الولي واما كونه يوطئ للجواب عن القياس فانه لما علم ان صحة العبارة والاهلية بعد
اصلها انما زالا لاستيفاء عن البهائم والدراهم يبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس ما وضع اصله
في الانسان على ما وضع انسان فعلم انه اجاب عن الادلة الاربعة التي لها قال هو ومنها السفر
اقول اعترض العلام على كلام المصنف حيث قال وهو خروج مدة يقوم الخروج بها لا عند
فاجاب بقوله المراد به خروج من عمارات الوطن على قصد مسيرة ثلثة ايام وليالها فما فوقها بسير الابل
ومشي الاقدام والجواب ليس كما ينبغي اما اولا فلانه لا يطابق السؤال لان قصد مسيرة ثلثة لا يجعل
الخروج الذي هو الانتقال من الداخل الى الخارج ممتدا الا على طريق المجاز وهو لا يحتاج في
العبارات واما ثانيا فلان السفر لا يتحقق الا بمسيرة ثلثة ايام يدل عليه قول المصنف فيما ياتي واحكام السفر
تتب بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر على ان اخذ الكلام وهو جعل قصد المسافر بالخروج
من عمارات الوطن ايضا سفرا وليس كذلك غير انه يثبت له حكم السفر بالشروع فيه ولذلك يقال

خرج على قصد السفر ولم يسافر وامانيا فلانه شرط السفر في الثاني ايضا وليس كذلك بل
مسافة السفر مسيرة ثلثة ايام بسير الابل ومشي الاقدام بالنهار وعلمت بالدليل بل بالجواب
ان معيار الخروج هو الاسفل من الداخل الى الخارج ولكن السفر اسفل من الداخل الى ثلثة ايام
فهو خروج ممتد وهذا هو الخروج فما لا يمتد اي يحصل بمجرد الاسفل من الداخل الى الخارج لانه
لا يحمل الامتداد قال قوله واضافوا في الصلوة الخ اقول استدل المصنف على
مذهبنا بادلة اربعة واجاب العلامة عن الاولين ولم يجب عن الاخرين اما جوابه عن الاول فهو ان
قول الصحابي ليس بحجة عندنا في وجه اي قول الصحابي فيما لا يعلم الا بالسماع من رسول الله صلعم كقولهم
كنا نفعل على انه ان لم يصلح حجة مطلقة فلا اول من ان يصلح دافعا لعدم سقوطها والحال ان الخصم يساعد
على جواز تركهما واما جوابه عن الثاني فهو ان الركعتين اما ان يكونا فرضا زائدا على الاتمام وهو خلاف
الاجماع او نفلا وهو ان اذا نوى الاتمام لا تكونا فرضا صحيحا لانه شرع لانه يلزم بالشروع وكونه
نفلا مما لم يشرع عنده لا يقتضي فرضيته لان النفل بعد الشروع يلزم تاركه عندنا ايضا والكلام
فيمن صلى ركعتين وترك الاخريين فانه لا يلزم على تركهما ولو صلى يمتد فيمتد فاعلهما ولا يلزم تاركهما
فيتصدق صدا النفل عليهما قال قوله ومنها الخطاء الخ اقول ذكر العلامة
انه يجوز الواضح بالخطاء بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه يعلم بجزم لم يكن للدعاء
فائدة قلت وتعلم من تعليله الدعاء انه يسقط حقوق الله تعالى بعذر الخطاء اذا استغفر ولعلم يكن
على اصحابه بدليل تعليم الله تعالى لنا هذا الدعاء ويعم ما قيل لو لم يرد مثل ما ورد في الطلبة من جواز تركه
ما علمني الطلبا قال قوله ويصلح محققا الخ اقول تعليل العلامة على الامام
فخر الاسلام بان الدية ضمان المتلف وعن كثير من المحققين بان الدية ضد المحل واراد به الطعن
على المصنف حيث جعلها صلحا لما يقابل بمال ووجب بالفعل واذا نظر بعين التحقيق ظهر الاختلاف
بين كلاميهم فان مراد المصنف بالضمان ما يقابل بمال فلا يكون مسقطا ضمانا واذا لم يكن ضمانا صار
صلحا لكنه جزاء فصار جزاء الفعل ومن اراد بالضمان اعم من ان تقابل بمال يملك بالضمان
فان اراد ضمان المتلف او جزاء المحل فلكل وجهة وهو معلوم قال قوله ويقع طلاقه
قال العلامة ولكن في قوله لاتمام البنظر نسامح لان المعرض يعود باتمام البلوغ بتمام القصد

لاتمام البقطع فان اسقاط البتمام امر طارء ولان الذي يحتاج في ايامه الى الاحكام واعتبار الكلام
هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شئ مقامه لا حتمية البقطع وهذا الكلام
باين من عدم تعقل معنى كلام المصنف وهو ان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيلزم ان يكونا عذرا
لكل هذا امر لا يوقف عليه الا الله تعالى فاما البلوغ فمقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل
مقام المدلول فعرض عليه ما البتمام البالغ حد وجد البلوغ ولم يجعل دليلا على دوام العقل من
غير سهو وغفلة فاجاب عنه بما تعلم الامور الظاهرة مقام الامور الخفية الامتمام الامور الظاهرة
واما البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة في البقطان الذي هو فيهم حتى لان البتمام
الذي الغفلة فيه ظاهرة فلو كان اعتبارها في البتمام كان ملزما اقامة البلوغ مقام البقطع ايضا حيث
جعل البتمام كالبقطان في اعتبار البلوغ فيه ايضا دليلا على دوام العقل من غير سهو وغفلة مع ظهور الغفلة
فيه قال قوله واما الذي من غيره الخ اقول قال العلامة والمراد بالاباحة
انه يجوز له العمل ولو ترك حتى صلى لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له ولكن لو صبر حتى صلى يوجر
عملا بالعزيمة وبهذا سقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له العمل ولو تركه وصبر حتى صلى
لا يأثم هو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه لم يأثم فهو معنى العزيمة واقول يرد على ما قال العلامة
اعتراض اخر حيث قال المصنف حتى يوجر مع وبالم يأثم فعل كان في الاباحة اجر واثم فعلا وتركا
فعند عدم الاعتراض وان لم يكن فلا فائدة في ذكر الاباحة مع ان الشيخ حسن الاثم والاجر فيها
بل الحق ان المكروه في فعل المباح من حيث انه مباح ثواب لما علم بالحديث المذكور فيه ان بضعه
في حرام لكان له وزر فقال نعم قال فكذلك لو وضعه في حلال كان له اجر فان ترك المرخص ثواب
وبهذا يصح كلام المصنف حتى يوجر مع وبالم يأثم فعل والتحقيق في ذلك ان الفعل اما ان يكون
مرخصا وهو منها اعم من الواجب او مباحا وهو منها اعم من المندوب ومعناه عدم العقاب
على الترك اوحراما والاكراه لا يمنع على ما لا يرخص ويرضى فاما ان يقع على ترك المرخص او الاباحة
بالحرام او الاباحة بالمباح بما لا يقع فيه الاكراه فالمرخص اما ان لا يحمل السقوط كالتصدق فان بدله
على اي وجه كان كثير فالاكراه ولو بالفعل لا يسقطه اصلا واما ان يحمل السقوط كالافطار في نهار
رمضان حتى يرخص للمسافر وما في معناه ولو في حال الاضطرار فالاكراه يجعله مباحا واذا قصد بفعله

وفعله

الاباحه يكون مساما على ما قلنا وان وضع على الاباحه فذلك الحرام اما ان يكون بحق العبد او بحق الله
فان كان بحق العبد فان رخص فيه في الجمله فالاكراه بالقتل او قطع العضو يرخص كاكل مال الغير
والا فلا فيه عند الاضطرار يرخص وفي مسئلتنا خوف فوت النفس وان لم يرخص فيه لا
كالقتل بغير حق فالاكراه لا يبيح لانا نحن ولانا نكون رخصه بل هو حرام محض حتى لو قتل كان
شهيدا واما ان لا يكون بحق العبد بل بحق الله تعالى كشرب الخمر فالاكراه بالقتل لو عانى معناه يحل فرضا
وبهذا علم صحة كلام المصنف على وفاق كلام الامام فخر الاسلام وضعف ما نقله العلامه عن الامام البرغوي
في قوله كالاكراه بالقتل على شرب الخمر مثلا لما كان المكره عليه فرضا وكذا في قوله كالاكراه على
قتل مسلم بغير حق مثلا لما كان المكره عليه حراما مسامحا في كلامه فان الاكراه ليس بكونه عليه وليس
بفرض قال قوله وان سعد بالاكراه الخ اقول وجه العلامه اعتراض المصنف
لاعلى ما وجهه ثم اجاب عنه حتى جعل الاعتراض صوابا بهذا الاعتراض صنع على المصنف بانه لم يوضح
هذا التوجيه حتى يكون اعتراضه مشكلا وهذا شنيع راجع اليه حتى كان الواجب عليه ان يشرح
كلامه على ما ساقه وارادهم كيف عنه ان قدر على الجواب فليتبين اولا كلام المصنف ثم فساد كلام العلامه ثم
الجواب عن اعتراض المصنف على كلام القوم ان شاء الله تعالى ووفق صعود اما اعتراضه فهو ان المكره
قد اضاف السبب ولكن اضافا فاسدا ولم يرض به بدليل الاكراه واما الهازل فاضاف السبب
ورضي به فلا يلزم من فساد ما لا يحتمل الفسخ من الهازل فساد المكره فضلا عن الاولويه واما فساد
كلام العلامه وهو ان المكره قد اضاف السبب والحكم اضاف والهازل لم يخبر الحكم اصلا فكان فساد
ما لا يحتمل الفسخ منه اولى فوجهه ان المكره كان آثما من اضافه السبب وبالاكراه اقدم عليه فان
المكره لم يكره الا على سبب الطلاق وهو قولها انت طالق مثلا لا على وقوع الطلاق فلم يخبر الا السبب
لاندفاع الضرورة به ولكن اضافا فاسدا واما الجواب عنه من جهة النقض فهو ان الهازل اضاف السبب
ورضي به مع اشتراط عدم اضافه الحكم والرضا به والمكره انما امتنع عن السبب لئلا يثبت الحكم
فلم يكن في اضافه السبب ملاحظ عدم اضافه الحكم وان لم يكن له اضافه الحكم اضافا فكان الاكراه
في عدم الاضافه للحكم دون الشرط والحاصل ان الهازل مختار في السبب راض به مع اشتراط
عدم الاضافه والرضا في الحكم والمكره مختار للسبب غير راض به ولكن لم يشترط فيه عدم اختياره للحكم

لاندفاع

فهو في السبب مباشر لما هو الاصل فيه وهو الاضافه والرضا امر مبطن وقد يسمح رجل السلعه بما قل مما رضي به
وغير مشترط عدم الحكم ولا ملاحظه والاسباب ليست مقصوده بانفسها بل للاحكام فهو مباشر
للاصل في الصرف وهو الاضافه وغير راضٍ للحكم والهازل وان كان مباشرا للاخر في السبب سوى
ذلك الاصل الا انه مختار للسبب عالم بالسببيه حتى يشترط ما يلي سببيه وهو عدم الحكم فالدليل
على نقاد ما لا يحتمل الفسخ في المكره اول والله اعلم قال قوله وكذا الى مثل التصرفات
التي لا تفسخ الاقارير كلها الخ اقول قال العلامه فان قيل الاكراه معارض ان الصدق
هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا تقوم دلالة على عدم المخبر به فلنا المعارضه
انما تتم لو كان المدلول لا الدليل فحينئذ ما في الباب انه لا يعلم ان كان الصدق او الكذب فلا يسقط الحقوق
بالشك والجواب ضعيف فان دعوى العتاقه مرجح والبعض ان الاصل العدم ودعوى المولى او
تصديقه معارضه وبالاقرار يترجح الوجود لكن الاكراه مع انه معارض الاقرار يدل على عدم المخبر به
فانه لو كان له وجود لم يمتنع عن الاخبار به ولم يتوقف على الاكراه فوقفه وامتناعه عن الاخبار الا
بالاكراه دليل عدم لانه يحتمل المعارض فقط نشير اليه فقول المصنف لقيام الدليل على عدم المخبر به
قال قوله والافعال فيها مما لا يحتمل الخ اقول رد على قول المصنف لان في مثل هذا
المحل مخالفه الحامل وفيها بطلان الاكراه ان كل ما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك فيجب ان لا يكون
الفاعل آلة للحامل اصلا فان الحامل انما اكره الفاعل ليكون الفعل للفاعل لا ليكون للحامل فاذا اختار
الحامل يكون قد فعل نقيضه والجواب عنه انه لا يكون الفعل مضافا الا للفاعل لكن ذلك الفعل الذي ينسب
الى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل وانما في مسئلة المثلي وهي اكراه محرم محرما للعبد
الصيد فالحامل آمر للفاعل بالجناية على احرام نفسه بقتل الصيد فلعلم يكن هذا القتل جناية على
احرام الفاعل بل على احرام الحامل فلزم ان يكون الفاعل فاعل فعل لم يأمره المكره فلا يكون
آلة له قال قوله والاعمال وان كان لا يحتمل ذلك الخ اقول قول العلامه
لم لا يجوز ان اراد هذا الكلام في غير هذا المقام اسئ به رد به ان الحكم في مسئلة المثلي لف
الحكم فيما تقدم عليه فان الفاعل فيما تقدم عليه لا يجعل آلة مطلقا وههنا يجعل آلة في حكم لا في حكم
وليس يخفى ان هذا رد على الحكم المعلوم صلا يحتمل ان يجعل آلة لانه من الافعال فلا اصل لذلك ذكره

مهنا واجاب عن ملك الحرمة قال قوله وزنى المراة من هذا القسم الى آخره اقول
قال العلامة وقد يكون حرمة الدوام مما يحتمل السقوط فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا القسم
ان حرمته من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة والاحق فى ان المصنف لم يرد بقوله من هذا القسم
الا الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة اذ الحرمة فى حقوق الله تعالى التى يحتمل السقوط فى الجملة ضمن القسم
الاول قسم وبجوز ان يراد بما يحتمل سقوط حرمة زنا المراة فى الجملة سقوط حكمها بالنسبة منعما لان ليس ضمانها
ولهذا تسقط عنها الحد بعذر الملجئ لا عنهم قال قلت لا يخفى ان قوله ومثل ذلك الحرمة اما على حقوق الله تعالى لئلا يلزم
منع بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ويعلمانها فان الحرام مواجراءكلمة الكفر وحق الله تعالى صوم الثلاثين وفى
العبادات الحرام موترك الصلوة عمدا وحق الله تعالى صوم الصلوة فتكون فى عمدا فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى
نسلم والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وبركنا صام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة واقول
ان الحرام قد يكون حراما لحق الله تعالى كالزنا ومال الغير وقد يكون حراما حقا للعبد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب
قد يكون واجبا لحق الله تعالى وقد يكون واجبا حقا للعبد فعول المصنف ومثل ذلك فى حقوق الله تعالى معناه ومثل ذلك
فى المحرمات لحق الله تعالى وحق الله تعالى فيها الحرمة كما ان حق الله تعالى فى العصمة من الزنا الوجوب فظهر انه لا تسلم
فى كلامه ولا وجه لمنعه الملامة قال قوله واما فى حقوق العباد الخ اقول

قول العلامة كما اذا امتنع عن ترك الفرائض فى العبادات حتى قتل الا انه لم يكفر فى سائر العبادات من كل وجه
بناء على ان الامتناع من الترك فيها من باب اعزاز الدين قد قوا الحكم بالاستتابة فعلوا كان شهد ان ساء الله تعالى
ليس بشئ ما يشئ فانه لا دليل على ان الرجل اما يكون شهيدا اذا قتل على ما مر فى معنى تلك العبادات المفروضة من كل وجه
قوله ان ساء الله لان تلك العبادات لما احتملت السقوط فى الجملة وجاز بلاقها بالتضحية فى اضاع القتل اضاعة
لها اصلا وفى الامتناع ما خر فلم يتحقق بذلك شهادة ثم قال وبهذا يظهر ان فى قوله المراد باخوه حرمة لا تحتمل
السقوط وحرمة تحتمل لكن لم تسقط ومما حق الله تعالى تسامحى لان احتمال السقوط وعدمه فى القسمين
السابقين انما هو فى نفس الحقوق لا فى نفس الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركها لا تسقط اصلا
لكن نفس الصلوة تحمل السقوط فى الجملة بالاعذار بخلاف الايمان ودفعه ظاهر فان ما تحمل السقوط كيف
ان تحمل حرمة تركه السقوط فلا يجوز ان يجوز سقوط الصلوة فى الجملة بالاعذار ولا يجوز حرمة تركها فى
الجملة بالاعذار تم الكتاب الموسوم بترجيح النوضيح بحمد الله تعالى ومنه ومن افضاله فتح يوم الخميس سابع شعبان