میرزا جان علی شرح اصول ابن حاجب

مالکه محمد بن سلیمان

ح

رأده
من کتب حادم العلوم لعلی
اسعد الیاوی بن شیخ محمد کان الله لهم
وعفا عنهم ورحمهم

T.C.
MILLI EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 394

RAĞIP P.
Ka. N.
384

RAĞIP P.
Ka. N.
384

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية هذا الكلام يدل بلفظه على ان الاصوات والحروف مخلوقة لله تعالى ولا ينافي ذلك قولنا اقدرهم على الصوت وتقطيعه اولا دلالة له على ان لهذه القدرة تاثيرا في احداث الاصوات وتقطيعها بل على ان ايجاد الصوت وتقطيعه كان في قدرة العبد لكن لا يوجد الا ما تعلق قدرة الله تعالى به وهو مذهب الاشعري ولو حمل الكلام على ان المراد احداث الموضوعات اللغوية حيث انها موضوعات لغوية فيه اشارة الى لطف آخر وهو ان الله تعالى وضع تلك الاصوات المقطعة للمعاني لا لتطبق الكلام على ما هو مذهب الاشاعرة حيث انكروا الوضع هو الله تعالى وهو لفظ الله ولو ترك على الاطلاق لاحتمل عزة حكم كون واضعها بكلها او بعضها هو العبد ومذهب التوقف وليس ظاهرا في مذهب المتوقف على ما توهم بعض الشارحين وفي لفظ الاحداث رد على من زعم ان كلام الله تعالى من جنس الاصوات والحروف لكنها قديمة وفيه اللغوية كانه اضطرار على الاصطلاحية الخاصة لانها واضعها هو البشر بالاتفاق وقوله فانه بيان وتفصيل لكون احداث الموضوعات اللغوية لفظا وكان دليلا عليه وقوله للمعاملات متعلق بالتعريف باعتبار تعلقه بامر المعاش كان قولنا فائدة المعرفة وان الحكم متعلق به باعتبار تعلقه بامر المعاد وذكر اثر كلا بعد المعاملة بتعميم بعد تخصيص والمراد بالمعرفة معرفة الصانع بالصفات والافعال وبالاحكام الاحكام الخمسة المبحوث عنها في هذا العلم وحمل التعريف على تصور مفهوم اللفظ وادراك وقوع النسبة مع الالفاظ ولا وقوفها اي تعريف ماله النفس بمعنى طلب ويكون الفائدة تلك المعرفة وذلك الادراك على ما قيل خطا ثم ان حمل اللطف على المعنى اللغوي وهو الفعل المقرب الى الخير مطلقا او المبعد عن غيره فتوجيه الكلام ظ وان حمل على ما هو مصطلح المتكلمين فالوجه ان يكون تعريف ما يتعلق بامر المعاش من آثار اللطف ان امر المعاد يتوقف على امر المعاش

وضمير يدل ظ ان راجع الى الصوت المقطع وحاصل الكلام ان الحروف الدالة اصوات معروضة للكيفية التي تقطع بها او مجموع الاصوات والكيفيات ولا يطبق الكلام على انها كيفيات عارضة للصوت على ما هو مذهب الشيخ الرئيس قال المحقق الشريف قدس سره وانه تعالى اقدر الناس على الصوت وتقطيعه قطعا مختلفة هي الحروف بالآت معدة لذلك من الحنجرة والاضلاع واللثة وتركيبها على وجه يدل على ما في النفس من المعاني المكثرة اما بوضعها او بوضع تراكيبها الواقعة على اشياء باسرها سواء كان ذلك الوضع من الله تعالى او من العباد فيحصل الغرض بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضروري الممتد من مقر الطبيعة دون تكلف اختياري كما ان الحروف كيفيات عارضة للصوت بها يصير قطعا مختلفة موثرا للاعلام وعلى الفائدة اقول فيه ما اشرنا اليه من عدم انطباق الكلام على كون الحروف الدالة كيفيات عارضة للصوت وايضا بين اول كلاميه حيث جعل الحروف كلها من قبيل الاصوات المقطعة وآخر كلامه حيث جعلها من الكيفيات العارضة للصوت ثم على هذا التقدير وهو كون ضمير يدل راجعا الى الصوت المقطع لا يكاد يستقيم قوله بسهولة بقوله يدل على ما لا يخفى ولهذا اجعل سره ظرفا مستقرا استغنى بتحصيل وجعل جملة تحصيل الخط معترضا في نظم الكلام ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لو ارتكب تقدير الجار فالاولى ان تقدر فاعل تحصل المقدر هو الدال لا الخط الذي هو الاعلام لان الذي كان حصوله بسهولة وسهولة حصول الاعلام خرجته لان الله اي الدال يحصل بسهولة اقول والاقرب ان يجعل الجار مستغنا ما قدرهم على من جعلهم قادرين على الصوت وتقطيعه بسهولة او بالصوت بالمعنى المصدري او بالمقطع والمآل في الكل واحد والمعنى لقدرتهم وتصورهم بسهولة لانه كيفية للنفس الضروري الحاصل بسهولة لان تحصيل ما كان سهلا خرجته الحجة و لو جعل الضمير راجعا الى الناس والمعنى اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل الناس به اي بالصوت المقطع على ما في النفس بسهولة لم يكن بعيدا وكان اظهر خرجته الكبرى وعد بعضهم الحفظ بما في النفس اي ما يحصل في الذهن سواء كان مرتسما في النفس المجردة ام في آلة لها على ان الحفظ

موصوفة باراء المعاني الذهنية دون الخارجية لما عرفت من انها تعريف باني الفكر كما يوهى عبارة عن فيه فيكون موصوفة لها وقد استدل عليه بدوران الحروف والالفاظ الموصوفة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من رأى الشبح حجرا سماه حجرا واذا تغير وتبين انه انسانا سماه به فلو كان بازاء الامور الخارجية لما تغير التسمية مع تغير الشبح واعترض عليه بانه يجوز ان يكون لفظ الانسان والفرس ونحوه موضوعا للانسان والفرس الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح الانسان الخارجي اطلق عليه ما هو موضوع له ثم اذا ظن الفرس الخارجي اطلق الفرس عليه فاطلاق اللفظ يتابعه الا باعتبار ان الشبح الخارجي ما وضع له وبان قولنا زيد قائم لو وضع ليقام زيد الموجود في الخارج لكان صدقا البتة ويرد عليه ان هذه دلالة وضعية يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال على ان النسبة ليست من الموجودات الخارجية وليكن هذا انما يتم في المركبات الموصوفة بالوضع النوعي فيحتاج الى دفعه بعدم القائل بالفصل كما يحتاج اليه ما استدل به الكلية من ان بعض الالفاظ موصوفة للمعدومات الممكنة والممتنعة وبالجملة القول بان الالفاظ باسرها موصوفة للمعاني الخارجية فيه ما صرح به بعض النحويين من الاختلاف في بطلانه اقول ما ذكره انما هو اذا كان النزاع في انها موضوعة للموجود في الخارج او للموجود في الذهن سواء كان من قبيل المعلومات او الصور الذهنية التي من قبيل العلوم ولكنه جعل النزاع في المشهور في انها موصوفة للصور الذهنية او للامر الخارجي وح لا ينهض الدليل المذكور على انها موضوعة للصور الذهنية اذ لا يلزم من عدم كونها موصوفة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور العلمية من حيث انها صور علمية بل الظاهر ان هذا المذهب لان من سمع لفظ زيد لا يحصل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير التفات الى تلك الصورة بل مع الكار ربما كالمتكلمين الذاهبين لوجود الذهني وارتسام الصور فيه بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث وهو كونها موضوعة للماهية الموجودة في الذهن من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن على ما لا يخفى على من راجع وجدانه وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع لفظيا وجعل مآل القولين الى كون هذا الاحتمال الفرق ان انها موصوفة

للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصور الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال بانها موضوعة للمعاني الذهنية والصور اراد بها الماهية المعلومة او كرامة يطلق عليها الصور فانقطع وتلك التحقيق فانه مما لك حقيق وقوله محض المؤنة وعظم الفائدة متعلقان بقوله اقدر بهم لا زمان منه والظاهر ان قوله وجودها بالجر عطف على تناوله ووجهه ان عموم الفائدة لما كان باعتبار كثرة المتعلق على ما ذكر وادلا حضر تناوله الموجود والمعدوم كان باعتبار كثرة افرادها اللفظ ولان وجودها مع الحاجة وعدمها مع الاستغناء لها فائدة او يكون الغرض متعلقا بعدم الاطلاع بغير السامعين على ما في النفس ويحتمل ان يكون مرفوعا جزء قوله مع الحاجة كما ان الجملة معطوفة على جملة حيث وكذا قوله والاستغناء بالعطف بها وخفة المؤنة احتراز عن مثل الكتابة لو فرض انها وضعت لنفس المعاني من غير توسط اللفظ وتناوله الموجود والمعدوم احتراز عن مثل الاشارة وفيه اي في الاقدار المذكور من اللطف ما لا يخفى فقدار الاحصل له الاقدار المذكور لكان على تلك الفوائد متضمن اللطف وجلاله فلا الحادث على ما ذكره الشارح بعيد لفظا ومعنى لان التفكر في الطاف الله تعالى شكرا حيانا لان الالطاف نعمة وشكر المنعم واجب فيجب التكلم بها على ما افاده صفو الامراي التكلم بالكلام النفسي او بين المتكلم بها شكر لساني يستلزم شكر الجنان او التفكر فكان واجبا او يتبين التفكر في الالطاف لما لم يحصل للبعض الا بطريق التعليم والافادة فيجب التكلم بها لان الافادة والاستفادة انما يحصل باللفظ اقول لما تقدم من الوجوه المذكورة لا وجه لما في شرح الشارح هذا بيان ترتب هذا الكلام على قوله ومن لطف الله تعالى لكن لا يخفى انه مترتب على ما دل عليه الكلام من الاحتياج الى التعرض للمبادي اللغوية على ما اشار اليه بقوله على ان الحاجة ماسة في هذا الفن اليه ثم الظاهر قول الشارح على ان الحاجة وتلك لو على ما ادعاه المصنف من وجوب التكلم من عنده على ما قيل اقول ولكن لم يحصل وجها لقوله

للفظ الفاء استفاد ان قوله مبادي اللغة وكان في هذه مبادي لغوية كما مر فيجب التكلم فيها
وصار توجيه كلام المتن لما كان هذه المباحث في المبادي واحدات الموضوعات اللغوية
من لفظ ومعنى فلهذا بين الامرين بجب التكلم فيهما وكلموا وعلى هذا العطف احد الدليلين على الآخر
ولفظ الكل لابد كر في الحد لانه للمهية من حيث هي هي ولا يدخل فيها العموم وكر وجهين
لوجوب ترك لفظ الكل في الحد والوجه الاول مختص بالحد الحقيقي اذ في الحد الحقيقي كما ان
لا يدخل في مفهومه ما لا يدخل في المحدود دون الرسمي والوجه الثاني جار في مطلق الحد اول
بكر الجواب مثل الوجه الاول في المحدود بان بين اللام مع صيغة الجمع لا تنخر وكر ها في المحدود
لان المحدود هو المهية من حيث هي ولا يدخل فيها عموم بل جوابه اظهر واحصر الا ترى
انه يلزم من ضم لفظة الالف واللام وصيغة الجمع معا ولا يحتاج في تفسيره الى ان بين فلا يدخل في
الحد لا كما ولا يحتاج اليه في البعض بل الاول ولا يخفى تعسف هذا الجواب اه ثم لو فصل في الحد
لابد كر فيه لفظ الكل لانه كل افرادي معناه كل شخص شخص وقد تقرر لنا في الخبر ان لا يكون كاذبا
او المحدود لا بد كر فيه اللام مع صيغة الجمع لان المعهود هو الاشخاص والجزئي لا يكتسب لا يرتفع
الجواب المذكور في الشرح بقوله لانه كر الموضوعات اللغوية بصيغة العموم اذ الكلام
في انه لا يكتسب التعريف فلا يصح ارادته بل الجواب ح ان المحدود هو مفهوم قولنا الموضوعات
اللغوية وكذا الحد هو مفهوم كل لفظ وضع لمعنى وهو ان المفهوم ان ليس بجزئي حقيقي
كيف ومفهوم لفظ الكل الافرادي مفهوم كلي اذ يصدق على كل واحد فرد الانسان في انه كل واحد
ويصدق على كل واحد من الفرس انه كل واحد وكذا مفهوم لفظ وقد تقرر في غير هذا الفن
ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية والشخصية نعم لا يكتسب التعريف بمعروفية كزيد وعمرو
مثلا على ان هذا تعريف لفظي والمقصد ليس فيه كحصول صورة غير حاصلة فلم يكتسب بهذا السبب
ونظر وتقرير جواب الشارح ان الموضوعات اللغوية بصيغة العموم قد وضع موضوعا في
هذا البعض قيود الموضوعات اللغوية توضيحه مثلا واضع الجمع المعرف باللام

غير المعهود هو المجموع من حيث مجموع فصارت المسئلة ذهنية شخصية لا محصورة فلا يدخل في
الموضوعات اللغوية بان يكون المراد منه كل واحد واحد حتى تصير المسئلة حقيقية
محصورة فلهذا قصد تجريدها وفسرها بما هو ظاهر في كل واحد واحد لان الكل اذا اضيف
الى النكرة كان افرادية واذا اضيف الى المعرفة كان مجموعيا ولهذا لو قال والله
اكلمن كل رمان لا يحنث بعدم اكل شيء من كل الرمان ومعنى قوله
وان كان بين ظاهريهما فرق كما ستعرفه انه ينبغي حمل الموضوعات اللغوية على موضوع المسئل
على معنى كل لفظ وضع لمعنى وان كان بين ظاهريهما وما يتبادر منهما فرق ستعرفه في مسئلة
حذف المضاف حيث قيد اذا في للرجال عندي درهم لزمه درهم واحد ولو
لكل رجل عندي درهم لزمه دراهم بعددهم اذ يعلم ان الجمع المعرف باللام بمعنى الكل
المجموعي ولفظ كل مضافا الى النكرة بمعنى كل واحد واحد فان قلت اذا كان كل واحد
من الحد والمحدود ظاهرا في معنى تعريف احدهما بالآخر كيف يعلم ان التاويل في لفظ
الموضوعات لانه لفظ كل قلنا لان المحدود اولى بالتاويل اذ الحد اجلى منه واظهر
ولانه الجمع المعرف باللام استعمل في كل واحد كثير شائع حتى ان الاكثر ذهب الى انه حقيقة
على ما سيجيء واما لفظ كل مضافا الى النكرة فحمله على المجموع بعيد غاية البعد فكانه قال في
شرح الشرح بعد ان ذكر تعريف لفظي بمحكوم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية
توضيحه مثلا فان معناه ان كل لفظ موضوع فهو توضيحي لكن لفظ من صيغة الجمع المعرف باللام تعلق
الحكم بالمجموع او بكل جمع فرد المجموع ومن قولنا كل لفظ تعلقه بكل واحد من الافراد على ما مر
فرق فان استغراق المفرد اشمل فيجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان بين ظاهريهما فرق
لكن لا فرق في التحقيق لان الحكم في الجمع المعرف على كل فرد من الافراد على ما يشهد به منع موارد
الاستعمال واطباق ائمة التفسير والاصول والنحو وقد اشبعنا الكلام فيه في شرح التلخيص
ويجوز ان يكون وجه الفرق ان يقدر في عموم الجمع المحلى باللام المهملة الاجتماعية بخلاف عموم كل

الافرادي اقول اذكر ان الجمع المعرف باللام ظ في كل واحد واحد دون المجموع وان استوفى
الكلام فيه في شرح التخليص لكن كديته قول صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى والملك على ارجائها
ان اختيار الكشف على الملائكة لان الملك اكثر من الملائكة حيث قال فان قلت ما الفرق بين قوله
والملك وبين ان يقال والملائكة قلت الملك اعم من الملائكة الا ترى ان تقول ما في الملك الا هو
شاهد اعم من قولك ما في الملكة وقول ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب والعاقل يعلم انه
لو قال للرجال عندي درهم لزمه درهم واحد بازاء الكل واما الفرق بان الجمع المعرف باللام
يعني كل جماعة بخلاف كل رجل وكذا الوجه الذي ذكره تفتازاني حاصله انه اذا قيل كل رجل جاءني
لا يقتضي اجتماعهم في المجيء واذا قيل الرجال جاءوني اقتضى اجتماعهم فيه وان الشركة في
الحكم فيهما على كل واحد واحد فيرد عليهما كما سيجيء في الكتاب فلا يصح الحواله بقوله
سنعرفه على ان كون الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة جماعة او بمعنى كل واحد واحد لكن بتعريفه
الهيئة الاجتماعية يغلط سماكون ظاهرا فيهما جاء في الكشف ما ذكره اولا من ان الجمع المعرف باللام
بمعنى الكل المجموعي كالف مسئل كل رجل على ما قررنا وفي بعض النسخ زيادة اي قوله وقد ذكره
اما للاستغراق بانه لا يخلص بعموم او بانه لا يفيد به جميع ما يحكم به على قوم كما يقال رجين
بين فلان يعرف ثوب الثوب لان عرف طار بل بين لكل لفظ هذه لغة بني تميم مثلا واما لانه كد
الموضوعات اللغوية اه وحاصل ان الكد للموضوع اللغوي وليس لفظ كل جزءا بل الكد
هو لفظ موضوع لمعنى لكنه ذكر لفظ كل للاشعار بان الكد او المحدود لا يخلص بعموم دون قوم
فلا يخلص بالموضوع له بل مثله وذلك لان اقصى مراتب الاستغراق هو الاستغراق الحقيقي فاذا لم
يمكن مأيع كما لم يمكن حمل عليه فلا يرد ما ذكره المدقق في حاشيته الكشف لان اشعار
العموم بذلك يغلط لجواز ان يوجد ذلك بالقياس الى لغة قوم فقط او للاشعار بان اللام
لا يفيد بالمحدود جميع ما يحكم به على قوم كما تبادر الى الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف ثوب الثوب
يفهم منها ان يجمع عرفا وان لا يفيد به ذلك لانه يعرف طار وان ما كسب اصل المعنى فالله يطيق

ولو قال لكل رجل عندي درهم لزمه درهم

على لفظ موضوعه ويرد عليه ان هذا الفهم انما يكون من لفظ الله لا من لفظ الموضوع اللغوي
المذكور ضمنا فلو اريد هذا المعنى فينبغي تعريف اللغة بما ذكر ويرد عليهما ان كلام المصنف
فان المحدود هو الموضوعات اللغوية حيث قسمها فلهذا اضرب الشراح على تلك الزيادة
الموضوعات اللغوية تنقسم الى هذا التقسيم بشكل الى آخره كما ذكره المحقق الشريف فلا بد
من حمل الموضوعات في كلام الشراح على غير ما فسره به القابل او يراد به الكل المجموعي وكذا لا بد من
ارتكاب الاستخدام في ضمائر منها الواقع في المتن اي الملفوظ لتوقف المصنف
يقتضي ان يكون المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة وليس لتصحيح فائدة اللفظ الذي هو كلمة واحدة
فسره بمعنى الملفوظ ووصف الملفوظ بالذي لفظ ليظهر تعلق حرف الجر به لان الفعل اصل في العمل
واورد عليه في شرح الشرح لم فيه استدراكا ذكر اللفظ مستدرك وليته يقتضي ان يكون
هناك ملفوظ وملفوظ به وليس كذلك ان اريد الكلمة اللغوية على ما تشمل الكلام والمراد
على حرف وان كان مهملا على صرح به في المنهى لم يطرد وان اريد الكلمة اللغوية التي هي اللفظ
الموضوع المجرد كان دورا اقول اما الايراد الاول فيندفع بان المراد بالكلمة ليس
هو المعنى الاصطلاحي حتى يستدرك ذكر اللفظ على ذكر الوحدة لا يقيد بل كان دورا على ما ذكر
بل اللغوي وح يقول ذكر اللفظ لانه جنس والمفيد للكلمة واحدة لانه فصل ولا استدراك
في ذكر الجنس في التعريفات ان لم يمكن ايراده للاحتراز بل الغرض منه الاطلاع على ما هو
وان لم يحدود وليته ان هذا انما يكون اذا لم يمكن ما يذكر في مقام الفصل مشتملا على الجنس
وهو ك لان اللفظ مجرد في الكلمة الواحدة بل لا بعد ان يقال في تعريف اللفظ
والكلمة اللغوية ملفوظ في التعريف كلمة واحدة واريد بالكلمة اللغوية والاحتراز بالوحدة
عن المركبات لكان تعريفا صحيحا مشتملا على الجنس والفصل وما قيل من ان الملفوظ شامل
للجزء والكلام المفسر لان المعنى مضاف بكونه ملفوظا ومفردا باعتبار اللفظ فاحترز عنه
الشراح بزيادة قوله الذي لفظ فسهو لا يخفى شناعته نعم يمكن ان يقال ذكر اللفظ في تعريف

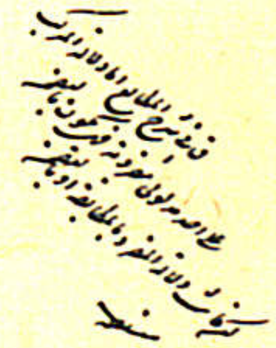
المفرد موضع الجنس اقتدا بالمشهور وزيادة في التوضيح واما الاعتراض بانه يقتضي ان يكون
هناك ملفوظ وملفوظ به وقد ذكر قدس سره ما يندفع به ذلك حيث قال كلمة واحدة اعم كيب
المفهوم من زيد وعمرو والنظر انما هو اليه وحاصل الرد ان لفظ زيد اذا سمع تبادر منه لفظ كلمة واحدة
والكلمة الواحدة نوع لفظ فصار المعنى ان لفظ زيد سبب لفظ نوعه وهذا بناء على ما صرح به الشيخ
الرئيس من عدم الطبيعة لا بشرط شيء على الطبيعة بشرط شيء العدم البسيط على المركب فاذا لفظ اللفظ
بهو وجود له واما ما قيل من ان هذا التفسير لا يقتضي ملفوظا وملفوظا به لان قوله كلمة واحدة يتعلق
بالملفوظ واللفظ يتعدى بنفسه وبالباء فالجواب ان لفظت الكلام ولفظت بالكلام ولفظت به
بكلمة بنفسه لان في الملفوظ خيرا هو قايم مقام الفاعل كان عائدا الى اللفظ واللفظ ليس من
الافعال المتعدية الى مفعولين واقول لكن لقائل ان في توجيه الكلمة قوله بكلمة واحدة متعلق باللفظ
بالمعنى المصدري على ان يكون مفعولا له ثم جعل المصدر المتعلق بالمفعول الى هذا المجموع بمعنى الملفوظ
الذي هو كلمة واحدة واما الاعتراض الاخر فقول في دفعه يكفي الاول وخروج المركبات بقيد
الوحدة المعلومة معناها عرفا فان ضرب كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد وخروج
المهملات بناء على ان اللام لام العهد على ما نقل عن العلامة اشارة الى الموضوع اللغوي او
سيقول ترك قيد الوضع اعتمادا على ما علم من كونها قسما للموضوعات اللغوية واما منع ان المهمل
يطلق عليه الكلمة في عرف اللغة على ما في حاشية السعد فهو بلايم لما نقل عن المشهور من ان
جعل فيه حالا عن ضمير هو يعود وضمير فيه راجعا الى ما وضع اي اللفظ وصار المعنى انه
لا خواله يدل على معنى حال كونه جزءا من ذلك اللفظ وان جاز ان يدل في حال كونه مرادا
بالدلالة الدلالة الوضعية والا فيخرج المفردة دلالة غفلية عن الجملة فنحو عبد الله يدل
ان العلم المنقول من المركب الاضافي والمزجي والاسنادي مركب على التقدير الاول لانه
ليس لفظا بكلمة واحدة عرفا واما على التقدير الثاني لمثل هذه المركبات مفردة لعدم
دلالة جزئها على شيء حال كونها اجزاء له اما اذا اشترط في الدلالة القصد والارادة

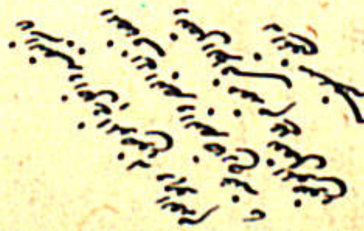
واما اذا لم يشترط فلعدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة الدالة على انها مستعملة في المعاني
العلمية فيقطع بان عبد في عبد الله بمنزلة ان في ان زيدا قايم فيه ما في ليت ودلالة
ان على الشرط كذا قيل في شرح الشرح اقول وفيه نظر اما اولا فلان تعريف الدلالة
اللفظية الوضعية عند المنطقيين يقتضي انه مجامع للفظ بعد العلم بالوضع حصل الانتقال الى
ما وضع له ام لا فالمراد من سماع اللفظ المشترك المعلوم اوضاعه المعينة يحصل الانتقال
الى جميع تلك المعاني ومع ذلك نرى المحققين قالوا ان العبد في عبد الله يدل على معنى لكن
ليس جزءا للمعنى المقصود واما ثانيا فلان القرينة انما تمنع ارادة ذلك لا دلالة دون الفهم
كما في المشترك واما ثالثا فلان لقائل ان يقول ان يقول والنفس كما له عدم القرينة هذا ويحتمل
ان يريد العبد الذي هو جزء عبد الله العلم فليس هو بعينه ما هو جزء عبد الله المركب فعاند
لان تركيب لفظ مع لفظ وجعل المجموع علما لا يعود ذات اللفظ وحقيقته وذلك ظاهر اقول لكن
ان مراده هم يكون العبد حال التركيب لا يدل على معنى اصلا انه خرج كونه جزءا للعلم فيكون له
بالوضع العلمي لا يدل على شيء وذلك حق فان دلالته على شيء ما جهة وضع تقرر ثم لو جعل ضمير فيه
راجعا الى الوضع اي لا يدل في ذلك الوضع ولا جائز دلالته في وضع تقرر لكان اظهر في
افادة هذا المعنى او في وضع تقرر اراد به وصفا تقرر تركيبا بقرينة الافراد وعدم
الاكتفاء به بان يراد به ما هو اعم من التركيبي وما هو في صورة الافراد وعدم الاكتفاء بالتفصيل
مواضع ودلالة الاجزاء فلا يرد ما في شرح الشرح من قوله او في وضع تقرر مغن عن قوله
مفردة اي بان يراد به المعنى الاعم على ما هو الظاهر المتبادر منه وكنصرب واجزاءه
اقول اراد بضرب صيغة المتكلم واراد باجزاءه مثل اضرب ونضرب بلفظ المخاطب دون ما هو
بلفظ الغيبة لان يضرب حال كونه للغائب لا يدل على الفاعل لان النسبة التي هي جزء مفهوم
الفعل انما يتعرض حيث كونه نسبة بين الفاعل المعين والمعنى المصدري فمعنى يضرب ليس ان
شأنا ما يضرب بل ان شأنا هو معين عند المتكلم غير معلوم للسامع يشير له الضرب فالمراد بكل

الفاعل لم يفهم منه الفعل وذلك كلفظ ضرب فانها موضوعة للابتداء الجزئي ولا يفهم ذلك
الا بعد ذكر المتكلم المعين فاسنده اليه في ضرب ليس شأنا مضى لذلك لكن من ان مستفاد منه
بل الشأن المعين الذي لا يفهم الا عند ذكر الفاعل فيصح ان يقال ضرب لا يدل على الفاعل الغائب
لكذا نه اضرب على الفاعل المتكلم وقام كحقيق ذلك مذكور في شرح المطالع وعند ذلك
يظهران ما في شرح الشمسية فيما ذكر اشارة الى انه لا فرق في هذا المعنى بين المضارع
الغائب وغيره على ما توهمه ابن سينا وهول عرض الشيخ الرئيس ناش عن سوء التفكر
في كلامه وقلة التامل في استفاده مقصوده ومرامه فتدبر والمنطقيون يلزمهم ان
يقولوا ضارب اي ما هو لفظ مشتق فان جوهر الكلمة اي ما هو حروفها الاصول المأخوذة من
المشتق منه التي تسمى مادة الكلمة جوازا منه ويدل بهيئته على معنى المشتق منه وما قام به فهو الحروف
الزائدة والحركات التي تسمى صورة الكلمة جوازا فقط ويدل بهيئته على معنى فقط الضم الى معنى المشتق منه
والزام كون جميع المشتقات مركبا بعد بل خلاف ما صرحوا به ومنع كون الهيئة دالة بالدال
الدال على المعنى المشتق منه وما قام به مجموع اللفظ من غير تخصيص جوازا الدال بجزء الدال
مشترك بين ضارب وضرب وقد اشتهر جوابه ان الدال على الزمان فيه هو الهيئة قال الشريف
في حاشيته اكي شيته لتغيير الصورة بهذا المعنى اولى ليكون لفظ وجوازا الكلمة اما لو فسرت
بالهيئة اي صورة الحروف في حركاتها وسكناتها فمنوع جواز ان يقال انما يكون جوازا
لو كان لفظا وهو ممنوع اقول فيه بحث اما اولا فلان الهيئة اي صورة الحروف كالم يكن لفظا
فلم يكن جوازا لكذا مجموع الحروف الزائدة والحركات لان الحركة ليست لفظا بل عارضة
له فلا يكون جوازا للفظ واما ثانيا فلان قوله انما يكون جوازا لو كان لفظا ولو كان واقعا
في مقام السند فليس مما ينبغي ذكره لان كون امر جوازا لشيء لا يقتضي ان يكون جزء من ذلك
الشيء كالسير للمركب من الجسم وغير الجسم مثلا اما ان يدل بهيئته ففي شرح الشمسية هذا
البحث مراد في تعريف المتن وان لم يعبر جوابه اخترازا عما يدل على الزمان بجوهره

كالامس والغد وهذا مع انه يجعل كما ذكره الآن في تعريف المركب للمنطقيين انما يصح في
لغة العرب اقول فيه نظر لان تعريف اللغة وهو الكلمة الدالة على معنى في نفسه
مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يحتاج في خروج مثل لفظ الامس والغد الى قيد زائد اذ ليس
شيء منهما مقترنا بالزمان بل بمجرد زمان وليس من لفظ الامس لا يدل على مجرد الزمان
الماضي بل على الزمان الماضي مع خصوصية يمتاز بها الامس عن الايام الماضية الاخرى كمفهوم لفظ
اليوم بلا واسطة وح نقول ذلك المعنى مقترن بالزمان الماضي فيصدق على لفظ الامس انه
يدل على معنى هو مفهوم الخصوصية المقترنة بالزمان الماضي المطلق هذا الكن عدم صحته في لغة
العرب غير ضار في تعريف اللغة لان التخصيص بان يبحث عن احوال اوازم الكلم العربية
نعم في تعريف المنطقيين ينبغي ان لا يخصص بلغة العرب ثم اقول في تعريف اللغة بلا خطاء في
التقسيم جانب المعنى وفي تعريف ارباب المنطق جانب اللفظ حيث قالوا اللغة ما يدل على معنى
في نفسه اما ان يدل على معنى غير مقترن او مقترن وفي ارباب المنطق ما يصح ان يخبر به وحده
او ان يدل بهيئته على الزمان او لا والا يخفى على المنطقي العارف باختلاف النظرين في التقسيم
انه ينبغي ان يكون الامر على عكس ذلك وقد علم بذلك حد كل واحد منهما اراد بالحد
الحد الحقيقي بقرينة ذكر الجنس والفصل وبيانه ان هذه مفهومات اصطلاحية فالجزء المشترك
المعبر فيها هو الجنس وجزء المختص هو الفصل واما حمل الحد على جنا ول الرسم وحمل الجنس
على الجزء المشترك ولذكان عرضيا وحمل الفصل على الامر المختص فتكلف مستغنى عنه
الدلالة الوضعية اما لفظية المتم فخالف المشهور في تقسيم دلالة اللفظ المفرد الى اللفظية
وغير اللفظية وفي جعل الالتزام غير لفظية وقد خالف النظر الذي هو استعمال الدلالة مع حرف
الاستعلاء وذكر الضمير المضاف اليه المعنى في الثانية في توجيه الدلالة الوضعية ولم يعبدا
بالاضافة الى المفرد ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المتم يمكن تطبيقه على هذا البحث
بان يجعل الضمير في قوله ودلالته راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين احدهما لفظية وهي ان

يشتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء اى بلا واسطة معنى فيخرج دلالة الالتزام عن التعريف بهذا المعنى
فلم تشتقل الذهن من المعنى الالتزامى بوساطة المعنى الموضوع كما ذكره السيد الشريف واقول فيه نظر
اما اولا فلان ايكاد الدلالتين انما تصح فى اللفظ المفرد اذ يفهم منه الكل بصورة واحدة بسيطة
ولا يحصل منه فى الذهن صورتان متغايرتان بان تعلم فتكون متغايرتان بالذات متغايران للمركب
منهما ولا اشتمالان متغايرتان بالذات متغايران للمركب بل ثمة اشتمال واحد متعلق بالكل والجزء متغايرا
بالاضافة الى الكل والجزء والى الجزء الاخير والى الجزء او جزء الجزء وكذا الفهم
وظرفيته فى الاحساس تتصور فى سطح واحد اذ لا شك فى تصور وتيقنا له ولا جواز له بالعقل مع تصور
بروزه واحدة فان سلم هذه الرؤية الى البصر تسمى رؤية وان سلب الى جواز خواجه البصر
رؤية ذلك الجزء فانا اذا تعقلنا مفهوم الانسان من حيث لفظ الانسان حصل فى نفسنا منه صورة
واحدة بسيطة يصح ان يكون مبدأ لتعقل النفس بالقوة المفكرة ولا تعدده بالفعل بل بالقوة
وانا بصرنا بالفعل بمعقل العقل فنصبح تتصور فهما واحدا بالذات واما بالفظ المركب فلا شك
ان تفهم الكل بصورة متعددة متغايرة متقابلة وكان فهم بعض الاجزاء اثبت فهم البعض بالذات
بل الزمان فلا بصورة واحدة اى فهم الكل وفهم الجزء وكذا فهم الجزء والاخر
وليفهم الجزء السابق على فهم الكل ثم لنر فهم الجزء الجزء فهم الكل والجزء السابق على الكل
فى الحصول وكذا الاشتمال الى الكل بوساطة الاشتمال الى الجزء فلا يصدق على الاشتمال الى الكل
انه اشتمال من اللفظ الى المعنى ابتداء بل الكل تنزيل كلام الله على ما يفهم فانه احسن كلام المتكلم وتركب
كلام المتكلم بحاله وذلك بحمل اللام فى قول الله الدلالة الموضعية على لام العوض اى دلالة اللفظ
المفرد وحكم كان دلالة اللفظ المركب خارجا عن المفهم بل يقول لو لم يكن الدلالة بهذا القيد يكن
اخراجه عن المفهم بقيد الوحدة على ما هو المعارف فان دلالة اللفظ المركب ليست دلالة واحدة
بل دلالات واما ثانيا فلان كون الاشتمال الى المعنى الالتزامى بعد الاشتمال الى المعنى المطابقى و
بوساطته فرضيح على الطلاقه كيف ودلالة لفظ العمى على البصر متقدم على دلالته على العدم المضاف





الى البصر فرجح ان مضاف اليه قرح بذلك شارح المطالع وتلقاه بالقبول وهذا فى
الحقيقة اعتراض على الشيخ لان عدم تعرضه لا كتفائه بتعرضه له فى غير هذا الكتاب
ويرد عليهم انواع المجازات واجب عنه بان المجاز لا بد من قرينة وفهم المسمى مع القرينة
موجب لفهم المعنى المجازى فيكون جزءا لمفهوم ذهنى ورد بان الدال على المعنى المجازى ان كان
هو اللفظ مع القرينة لم يكن المجاز فى كثير من ايات الاحكام مجازا فى المفرد بل لم يوجد مجاز
فى المفرد اصلا وهو خلاف ما صرحوا به وان كان هو اللفظ بمعونة القرينة فهذا اعتراف بان فهم
المدلول الالتزامى قد يتخلف عن فهم الدال وذلك اذا لم تتحقق القرينة فلم يشترط اللزوم الذهنى
اقول لنا ان نرفع ذلك الرد بان نقول لا حاجة بنا الى دعوى ان كل مجاز لا بد له من قرينة حتى
يلزم ان لا يتحقق المجاز فى المفرد على ما اورد بل انا نكتفى بدعوى ان كثيرا من المجازات
وهى التى لا جزم الموضوع له مرادا قطعيا لا بد من القرينة فى كل المجازات لان الارادة
معتبرة فى الدلالة والدلالة على المعنى المراد من حيث انه مراد فى المجاز لا بد فيها من قرينة صارفة
عن الموضوع له لانا نقول على ما تحققه الشيخ من ان الدلالة فى المطابقة والتضمن لا تكون الا بارادة
فى الدلالة والالتزام احدهما غير الاخرى فكيف يتجه ان نعم لكن لا نسلم ان القرينة المنصوبة فى المجازات
قد تكون خفية بحيث لا يحصل المراد منها الا بعد تامل ودقة نظر ولهذا عدوا الاستعارة الى الايماء
المستند له والى الكناية اى الغريبة التى لا يطلع عليها الا الاكياد الذين اوتوا ذهنا ثاقبا وفهما
ثاقبا بل لا نسلم ان القرينة لفهم المعنى المراد اكثرى بالتزام الكثرى وانا نذكر لصرف اللفظ
عن المعنى الكثرى ثم نقول فى الرد ان كان الدال هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة
قد يكون امرا عقليا فلا يكون المركب لفظيا فكيف يحمل دلالته فى تعاريف الدلالة اللفظية بالمعنى العام
الذى جعل قسما والمركب هو اللفظ حين مقارنة القرينة وفى زمانها على ما هو شان المشروط
ما دام الوصف فيتوجه عليه انهم صرحوا بان تحرك الاصابع ليس لازما بينا للزيد فى زمان الكتابة
ففهم المدلول الالتزامى ليس لازما لفهم اللفظ فى زمان القرينة وان اريد بالدال هو

اللفظ بشرط مقارنة القرينة فالملزوم هو مجموع اللفظ والقرينة كما قالوا في المشروط بشرط
الوصف ليس الملزوم مركب الاصابع هو مجموع الذات مع الوصف ولو جعل الملزوم هو اللفظ المقرون
بالقرينة بشرط اقترانه بها كان الاضافة داخلة في الملزوم الذي هو الدال وهو امر معنوي فهم
من الدال لفظ وليفة لا يدرج حين فهم تلك المقارنة لانها جزء الدال والوجدان يكذبه فتأمل في شرح
الشرح وقد يجاب بان المتبادر في العرف دلالة اللفظ والدال هناك هو اللفظ مع القرينة اقول فيه بحث
لان القرينة قد تكون لفظا فلا يصح قوله على اطلاق ان الدال هناك هو اللفظ مع القرينة لا اللفظ
اللهم الا ان يريد انه خرج عن المقسم لان المقسم هو دلالة لفظ المفرد وهذه الدال هو اللفظ مع القرينة
فهم من لفظ مفردا وعلى ان الدلالة واحدة تكلف التنبيه باشارة ما يجب اليه نظير ذلك عند قولك
الدلالة اما على كمال معنى اللفظ او على جزء معنى اللفظ فالمشار اليه كمال المعنى وجزؤه شيء واحد على ما هو
فكأنك قلت دلالة اللفظ اما على كمال معنى ذلك اللفظ او على جزء معنى ذلك اللفظ فحينئذ اذا قيل الدلالة
اما على كمال معنى الدلالة او على جزء معنى الدلالة وقوله وان التفهم في فهم معنى المطابقة عطف على قوله ان
الدلالة واحدة بالذات وتوجيهه انه لما كان جزء المعنى في ضمنه كان الانتقال الى الجزء كانه في ضمن الانتقال
الى الكل والمقصد منه ان التضمن ليس بالفا للمطابقة وما يقال في المشهور انه تابع لها فتوسع اما قيل ذلك
لما كان المقصد في وضع اللفظ للمعنى المركب الى موجوده المجموع من حيث هو واعلم ان ما حققه من اتحاد
الدلالتين وان كلا منهما انتقال من اللفظ الى المعنى ابتداء بطل ان في دلالة التضمن الانتقال الى المعنى التضمن
بعد الانتقال الى المعنى المطابقي وما يقال ان التضمن تابع للمطابقة ممنوع فيه وكذا ما قيل لم لا يكون
الجزء سببا في فهم الكل لما الاول فلان فهم الجزء بالقوة في فهم الكل لما الثاني فلان كون فهم الجزء سببا في فهم الكل انما يسلم
في الفهم التفصيلي واما في الفهم الاجمالي الذي كان فيما واحدا الكل والجزء معا فغير مسلم توضيح ذلك
ان الجزء والكل حين ما توجدا في الذهن بوجود واحد اذ المركب انما يرتسم في الذهن بصورة
واحدة بسيط نعم يصح ان يحللها العقل الى صورتين ذهنيتين ليس الفهم الا الوجود في العقل وعلى تقدير
اتحاد وجود الكل والجزء لا معنى لتقدم وجود احدهما على وجود الآخر وذلك كما في الجسم المتصل

الموجود بوجود الكل وكما لا يخفى ان العقلية الموجودة بوجود الشخص اذ لا معنى لتقدم الكلي
الوجود وهذا لكن قد صرح الشيخ في الشفا بان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء
تقدم البسيط على المركب ولعل وجهه ان نسبة الوجود الواحد الى الجزء اقدم من نسبته الى الكل
وذلك بناء على ان المتقدم الذاتي يرجع الى الاحتياج في الوجود على ما يظهر من كلامهم في الاشارات
حيث قال الشيء قد يكون بعد شيء آخر وجوده كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية واما يحتاج الآن
من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا فتأمل وانت تعلم
ان اتحاد الدلالتين يمكن ان يكون بهذا الوجه لكن حينئذ لا يصح كون دلالة المطابقة انتقالا من اللفظ
الى المعنى ابتداء فتأمل بقيت هنا ان العدول من كلمة على الى كلمة في لاجل شيء مقول الوجه فيه لعله الاشارة
الى اتحاد الدلالتين بالذات واختلافهما بالاعتبار كما اشار اليه الشارح بقوله وهي بالنسبة
الى كمال معناها وتوجيهه ان لفظ في نسبة فكانه قيل دلالة اللفظ بسبب كمال معناها الى جزء
النسبة اليه مطابقة وبسبب النسبة الى جزء معناها تضمن ولا يخفى ان المتبادر منه الى الفهم ان
الاختلاف بسبب الاعتبار والنسبة وذو النسبة هذا كله على نسخة يكون فيها معناها بنصب الضمير
واما على تقدير ذكر الضمير فرجوعه الى اللفظ وحينئذ لا اشعار في الكلام باتحاد الدلالتين ولا حاجة الى
التوجيه المذكور بل على تقدير رجاء الضمير يمكن ارجاعها الى اللفظ والكلمة وبجعل كلمة في على
الظرفية المجازية وان دلالة اللفظ على كمال معناه او جزئه اقوى واشد تعلقا من دلالته
على الخارج فكان المعنى او الجزء طرفان للدلالة قد استقر بهما لانهم لو وضعوا
تعيينا لقوله وقد يطلق والمراد اللفظ اقول يعني قد يعبر عن اللفظ بحسب ذلك اللفظ غير غير
ان يعبر عنه بلفظ آخر موضوع له اذ لو وجب ان يعبر عن كل لفظ مدلول منه كان او لفظ
بلفظ آخر كان موضوعا لزم الدور على تقدير ان يعبر عن كل لفظ بما وضع له من لفظ آخر
لم يكن مدلولا لاحد منهما ولا يعبر او على تقدير التعبر عن كل واحد منهما بلفظين بما هو مدلوله
فيدور ايضا ويعبر ايلزم الدور مثلا اذا وجب التعبر عن آ بلفظ ب وعن ب بلفظ آ

اللهم الا ان يقال ان الاول ان اريد ان الجزء بالقوة في فهم الكل بالقوة القريبة من الفعل لا نسلم ان فهم الكل لا يتوقف على فهم الجزء بالفعل وان اريد ان الجزء بالقوة البعيدة من الفعل في فهم الكل بالقوة القريبة من الفعل لا نسلم ان فهم الكل لا يتوقف على فهم الجزء بالفعل لما الثاني فلان فهم الكل لا يتوقف على فهم الجزء بالفعل بل يكفي فيه فهم الجزء بالقوة القريبة من الفعل وان اريد ان الجزء بالقوة البعيدة من الفعل في فهم الكل بالقوة القريبة من الفعل لا نسلم ان فهم الكل لا يتوقف على فهم الجزء بالفعل بل يكفي فيه فهم الجزء بالقوة القريبة من الفعل لما الاول فلان فهم الجزء بالقوة البعيدة من الفعل في فهم الكل بالقوة القريبة من الفعل لا يتوقف على فهم الجزء بالفعل بل يكفي فيه فهم الجزء بالقوة القريبة من الفعل لما الثاني فلان فهم الجزء بالقوة البعيدة من الفعل في فهم الكل بالقوة القريبة من الفعل لا يتوقف على فهم الجزء بالفعل بل يكفي فيه فهم الجزء بالقوة القريبة من الفعل

فلا يمكن التعبير عن شئ منهما وانما يتعرض للدور لانه اظهر فساد حتى قالوا انه ضروري البطلان قوله
ولو سلم كلام على سبيل التنزل والاستظهار ولا يلزم ان يكون متعلق التسليم امرا صحيحا اقول وبما
قررنا ظهر ان ما في شرح الشرح في توجيه قوله ولو سلم وكذا كان هذا غير لازم لجواز ان يوضع
في المرتبة الثانية او الثالثة مثلا لفظ اللفظ الاول كما اذا وضع للتعبير عن لفظ اب وعن لفظ
ب ج وعن لفظ ج آ ق ولو سلم محل نظر وتامل والجواب ان التعبير عن اللفظ بغير ان يذكر و
يراد نفسه والتعبير بلفظ لغو معناه ان يذكر اللفظ الآخر ويراد به ذلك اللفظ حتى يكون المتكلم
بذلك وحتى تقول لا يلزم الدور اذ يجوز ان كتب التعبير عن لفظ ابلفظ اذا حكم على اب وكتب التعبير عن
لفظ ج بلفظ ا اذا حكم على ج ولا دور نعم اذا وجب التعبير عن ابج حتى لا يمكن التلفظ به بغير و
وجب التعبير عن ج باء حتى لا يمكن التلفظ بغير كان الامر كذلك غير المجيب فتامل وكذا ما ذكره
بقوله حيث في ولو سلم عدم ما ذكره وضع الالفاظ بازاء الالفاظ الى آخره بناء على جواز الوضع
للبعض دون البعض فاذا امكن التعبير عن اللفظ بغيره كان وضع لفظ لغوا فضلا اذ الغرض
الاصلي من الوضع هو التعبير انتهى وذلك لان هذا الاحتمال لا يجامع ما فرض من تعميم الدعوى وهي ان
بعض الالفاظ لم يوضع له لفظ آخر بل يعبر عنه بغيره اذ نقيضه ان كل لفظ وضع بازاء لفظ آخر فتامل
ولعل من جعل الدعوى كلية اي كل لفظ قد يطلق والمراد باللفظ وقد يطلق والمراد المعنى لكن الحمل على
ما حملنا اولى لتتم الدليل ويحصل المطلوب بهذا لكن اذا جعل الدعوى امكان التعبير عن اللفظ بغيره حتى
يكون نقيضه انه لا يمكن التعبير بغيره بل وجب التعبير بلفظ آخر موضوع له لم يلائم قوله ولو سلم فاذا
امكن التعبير به كان الوضع له فضلا اذ الكلام في اثبات ذلك الامكان بل الصواب ان يحمل
الدعوى انه قد يقع التعبير عن اللفظ بغيره بمعنى انه قد يطلق ويراد به غيره ازلوا طلقوا على كل لفظ
اذا اريد حكم عليه او به لفظ آخر لم يلزم التسلسل ويظهر من هذا انه ينبغي ان يراد بالوضع ما يتناول المجاز والا
لم يلزم التسلسل وقد يكون المدلول لفظ نحو اي مفهوما افراده الفاظ ويحتمل ان يريد بان المدلول
نفس تلك الالفاظ كمن يوضع واحد فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وتوجيه قوله لبطل التقسيم

والتكثير معا على ما ذكره سس حيث قال اي اذا اريد ان يعبر عن كل فرد من افراد الكلم مثلا ويجري عليه
حكم فقولا وضع لفظ الكون وغيرها بازاء تلك الكلمات فان قلت الطول اللازم للتعميم متصور على وجهين
احدهما ان يراد التعرض لخصوصية كل فرد من افراد الكلم مثلا وهذا الوجه يلزمه التطويل ولا يندفع
بالوضع اصلا بل لا بد من ذكر كل بعينه وثانيهما ان لا يراد التعرض لخصوصيات الافراد بل شمولها
من حيث انها افراد الكلمة فهذا التعميم يستلزم الطول لولا الوضع فاذا وضعوا اندفع فالمراد
من التكثير عدم التعيين فلو ضم الى التعميم ليتوهم اندفاع الطول بالتعميم بسبب الوضع
مطلقا انتهى اقول فيه بحث اذ على تقدير عدم الوضع اي وضع اللفظ بازاء مفهوم
الكلمة الصادق على افراد ها التي هي الفاظ لا يمكن ان لا يراد التعرض لخصوصيات الافراد
بل شمولها من حيث انها افراد الكلمة فهذا القسم لم يتحقق على تقدير عدم الوضع
لانه مستلزم للطول بل الاولى ما في شرح الشرح حيث قال نعم لو لم يضعوا بازاء
اللفظ اسما فاذا اريد حكم على كل كلمة مثلا او بعض الكلمات لا على التعيين اضطر الى عد
جميع الكلمات ثم الحكم بان كل هذه المذكورات او بعضها كذا وكذا في الاسم والفعل
وسائر ما وضع بازاء الالفاظ بخلاف ما اذا وضع فانه يكفي ان يبين كل كلمة مفرد
مثلا او بعض من الكلمات معرب غير تطويل منكر وهذا كما انه لو لم يوضع بازاء
مفهوم الانسان لفظ اضطر في الحكم العام عليه او الخاص ببعض مبهم منه الى عد جميع
اسماء اشخاصه وقوله مع معناه ان في كل من التعميم والتكثير يلزم التطويل ومن
هذا الكلام ليس المقصد منه توجيه لفظ لا ضافته المعنى الى الدلالة دون اللفظ بل اشارة
لا فائدة لفظ المعنى وحاصله ان كلامه دال على انه يجعل اللفظ دالا على نفسه حيث
في اكثر ما يطلق اللفظ على مدلول مغاير وقد تكون المدلول لفظا آخر فانها يدلان
على ان اللفظ دالة على نفسه وكذا صرح قوله وقد يطلق ويراد اللفظ فلا يصدان
بحرر بقوله في كل معناها عن دلالة الالفاظ اذا اريد منها نفس اللفظ فانه لا يستمر

على تقدير عدم الوضع فالاولى
ان يقال لو توقف التعميم على

هذه دلالة مطابقة في نفس الشريف وهذا الاحتراز انما يصور اذا لم يعتبر الدلالة اللفظية بالوضعية
لكن الغرض كلام المصنف يعتبرها بذلك واشار قدس سره اولا حيث قال الدلالة الوضعية ولذلك
قد لا يبعد ان يحرر به اقول فيه تامل لان كلام الشارح حيث قال ومن هذا
كلامه صريح في ان كون اللفظ مدلولا لا ينافيه منه البعض دون الكل فلو لم يفهم الشارح منه
ان اللفظ يدل على بعضه بالوضع فلا وجه لتخصيص البعض به او كون اللفظ يدل على بعضه
في الجملة مما لا يعتوا فيه وقد برهن عليه انفا نعم يمكن ان يقال هذا الكلام لا يدل على
ان ملاك الدلالة بالوضع فالشارح مطالب بذلك البيان ونوجه لفظ لا يبعد على هذا
انه يمكن التزام ان هذا دلالة المطابقة وفي شرح الشرح ان التحقيق انه وضع علمي
لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك والا لكان جميع الالفاظ مشتركة ولا قائل به
اي لا عطاء ما يطلب فيها من تعيين احد طرفيها بعينه حمل النسبة على النسبة الايقاعية
التي بين بين ولما كان من المعلوم ان مثل زيد قائم انما وضع لافادة احد طرفي النسبة
من وقوعها او لا وقوعها فسر هكذا او كون النسبة بنفس الوقوع واللاوقوع في كلام المتن
لا ينطبق عليه ولا حاجة الى تاويل وقول الشارح لان شيئا منهما لم يوضع لافادة نسبة مبنى
على هذا المعنى للنسبة اذ هذا المعنى هو النسبة التامة التي يكون مقصودا بالذات بالافادة
دون النسبة القيدية التي بين بين لكن على هذا التوجيه لم يتناول بالتغيير الجملة الاسنادية
هذا اسناق الشرح على ما فهمه شارح الشرح وحمل من طرفي النسبة على النسبة البوتية
والسلبية وذلك مشترك بين الخبر والانشاء وفي الانشاء يتحقق النسبة البوتية
كما في الامر والسلبية كما في النهي لكن لا يخفى عليك ان المتبادر من طرفي النسبة ان
هما نسبة واحدة لها طرفان لا ان يكون هناك نسبتان متباينتان بل متساويتان نعم
عبارة المتن متينة ولها بلا كلفة ثم كل واحد من المركب التام والناقص المشتمل على
النسبة التوصيفية او الاضافية او الاسنادية الناقصة كنسبة الكاتب الى زيد اذا

كان زيد فاعلا وان كان يدل على النسبة بالتضمن لكن فرق ما بينهما وهو ان المركب
التام وضع لافادة النسبة وح يكون المقصد بالافادة منه هو النسبة والظرفان انما
يقصد اليهما لتوقف فهم النسبة عليهما والمركب الناقص المذكور انما وضع لان يدل على ما هو
محكوم عليه او محكوم به واعتبار النسبة فيه لتعيين احد طرفي النسبة التامة فقول الشارح
لذات باعتبار نسبة اريد بالذات ما يتناول الصفة او كان من قبيل التمثيل والتعريف في
ذلك ان النسبة التامة هي ما يصح السكوت عليها ولا ينتظر المخاطب معها اتمام المعنى به
بخلاف النسبة التوصيفية والاضافية والاسنادية الناقصة فالنسبة التي تقع بها النفس
وتطمئن منها هي النسبة التامة خبرية او انشائية واما النسب الاخر فلا تقع بها النفس
ولهذا قيل العلم التام هو العلم بالنسبة التامة واما النسب الغير التامة فلا تقع بها النفس
فافاد ذكر توسل بها الى حمل شيء احد طرفي النسبة التامة فتامل ولا يخفى ان اسم
من اسم وفعل في النهاية لا يتبعض ما وكريم بحرف النداء فانه يصدع الاسم قال قلت
انه ناب عن الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب ولا كونه خطابا مع ما ثبت
في سائر الالتزامات اقول نسبه مسامحة فان قوله لانه قول غير منطبق على ما ذكره من
السوال بقوله لا يتبع اذ ليس في السوال المذكور حديث التصديق والتكذيب ولا كونه
خطابا مع الغير بل ما ذكر بقوله لانه قول يمكن ان يجعل رادعا على ما ذكر بقوله قلت حتى يسلم ما ذكر
بقوله قال قلت على الرد وكان الجواب عن اصل هذا السوال لكن ينصرف ذلك بان
يقال كلمة ما نابت عن الفعل مع الفاعل اي الجملة الفعلية بعد نقلها عن الخبرية الى الانشائية
او يقال بعد البناء عن الجملة الفعلية الخبرية ينقل الى الانشائية وعلى التقديرين
يندفع ان يقال ان يحتمل التصديق والتكذيب وان يكون خطابا مع الغير اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانها نقلت لانشاء الدعاء والطلب للمخاطب دون غيره المفرد
لفظا اما واحدا او بالمفرد اللفظ المفرد على ما هو الظاهر المذكور ولهذا ذاق لمعناه

فهو مشترک هذا غير صحيح الا اذا كان المشغول مندرجا في المشترک كالمركب كلّ ممكن فيه كلام يجيء
كذا في شرح الشرح فان قلت المشغول داخل في الحقيقة والمجاز مثلاً الصلوة اذا استعملت
في اللغة في الاركان المخصوصة كان مجازا وان استعملت في الشرع في الدعا كان
مجازا اقول اذا كان استعمالها في الاركان المخصوصة مجازا اذا كان استعمالها فيها
لسبب انها موضوعة للدعا، وللاركان المخصوصة علاقة معها واما اذا استعملت فيها
من جهة انها موضوعة لها في اصطلاح الشرع فلا كلام في كونه حقيقة وكذا في العكس
ولا يذهب عليك ان مثل ذلك يلزم كون المشترک لفظا واحدا في الحقيقة والمجاز
او بالنظر الى كل وضع كان استعمالا في المعنى الآخر استعمالا في غير الموضوع له فلو
علاقة كان مجازا والا كان غلطا وبهذا يظهر ان ما ذكره سس الثقل ان لم يكن لمناسبة
فهو من المشترک اللفظي اذ هو موضوع لها على السوية وان كان لمناسبة فهو حقيقة في
المعنى الاول مجاز في الثاني بحسب اللغة وحقيقة فيه ومجاز في الاول بحسب العرف
ولا ندري احد منهما لم يتعرض له المصنف في التقسيم محل نظر وتامل فتامل قيل في الجواب عن
النقض بالمنقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاحين في المعنيين وليس كذلك
واقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القيد لو اعتبر في تعريف المشترک فينبغي
ذكره اولا قرينة يدل عليه ولا يشعر به الحد فيفيد على ما مر واما ثانيا فلانه لو اعتبر هذا
القيد في تعريف المشترک لزم انه اذا وضع لفظ آخر في اللغة لمعنى مثلا ثم وضعها
طائفة لغوى لمعنى من غير ان يلاحظ الطائفة الثانية الوضع الاول فلا شک انه مشترک
ولم يصدق عليه حده بسبب القيد المذكور بل الكل ان هذا القيد لم يعتبر في المشترک
وهذا بناء على ان المجاز يستلزم حقيقة هذا خلف اللهم اعتراض على المصنف اذ المصنف لم يقل
بالاستلزام ثم المراد بالحقيقة والمجاز ما كان حقيقة ومجازا بالفعل لا انه يتحقق منه
لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة او مجازا والا لم يتحقق كون المجموع معنى حقيقة او

باضافة المعنى اليه واضافة اللفظ اليه من قبيل شجر الاراک وبالمعنى قوله باعتبار وحدته الى ان
هذا التقسيم اعتباري لا حقيقي لاجتماع الاقسام على شيء واحد اذ صار المحصل انه اما ان لا يعتبر
كثرة اللفظ ولا كثرة المعنى او يعتبر الى آخر التقسيم فالمراد بكون اللفظ واحدا ان لا يعتبر كثرته
وكذا المراد بوحدة المعنى عدم اعتبار كثرته مثلا في كون اللفظ جزئيا او كليا متواطئا او مشككا لا يعتبر
كثرة اللفظ ولا المعنى بخلاف الاشتراک اذ يعتبر فيه كثرة المعنى وبخلاف المترادف اذ يعتبر فيه
كثرة اللفظ هذا وانواع التشكيك اربعة الاشتراک والاتزيدية والفرق بينهما ان الاولى في
الكيفيات والثاني في الكميات والتقدم اي الذاتي على ما صرحوا به والاولوية والفرق
بينهما ان الشدة في الوجود في الكل مثلا باعتبار كثرة آثاره واولويته باعتبار زيادة نفس ذاته
ومعنى ذاته فظهر الفرق وان ما في شرح الشرح اشارة الى ان ذكر كل من الاولوية والاتزيدية
مغن عن الآخر ولهذا ترى هو ما يقابل بالبينة اواولوية وقد يسمى غير مستقيم اذ لا يلزم
ان يتحقق للاولوية فرد غير الاشدية والافد يتحقق وهو المراد حين جعلها مقابلا لها نعم يمكن حمل
الاولوية على معنى عام مساو للكل ولا كلام فيه بقي الكلي ان بين ان الشدة الكلية لها غير الاولوية
كالكلية بالاشدية غير الاتزيدية اذ ليس المقصد ههنا استيفاء اقسام التشكيك وبين
المنوع اما ان يراد بالنوع والجنس ما هو مصطلح المنطق وكان المراد ان النوع باعتبار
الى الجنس بقيد الجزئي الاضافي وان كان بقيد الجزئي الاضافي لغوا او يراد بالنوع
والجنس الخاص والعام ولما كان التعريف لغيرهم توجه ان ذكر احد المتضايفين في
تعريف الآخر غير جائز الثاني مقابل الاول اقول لا يخفى ان هذا ليس القسم الثاني
من القسم المذكور بل القسم الثاني ما جعله ثالثا كما لا يخفى وتخصيص هذا القسم بالمقابلة من جهة
ان المقابل فيه من جهة اللفظ والمعنى معا على ما ذكره سس لوجه لما في شرح الشرح اختار
هذه النسخة ميلا الى الاصطلاح وان كان مرجوحا من جهة ان التغيير يكون مقابل الاول
في محل الاستغناء ولذا ترکه في القسم الثالث والرابع فان كان للمتعدد حقيقة

كل شئ تحقق له جوا او لازم واقوا ليس غيره ومثل هذا اللزوم معتبر عند ارباب الاصول

والمراد من المعنى المتعدد جميع ما هو معنى له فلا يرد انه قد يكون المجموع مجازا على تقدير استلزام

المجاز الحقيقة بان يعتبر معنيان مجازيان فقط ثم اعلم انه لا بد في تعريف المشترك من اخذ

قيد نحو وهو ان يكون وضعه لكل واحد من المعاني بازاء وضع متعدد وهي لا يقتضي بمثل لفظ

هذا على ما سيجئ ان الوضع فيه عام والموضوع له كل واحد من الخصوصيات وفي تعريف المراد من

من قيد نحو وهو انه لكل واحد من اللفظين موضوع لذلك المعنى ثم اعلم ان المراد من الوضع في هذا

المقام هو الوضع بمعنى تعيين الشئ بنفسه اي لا بقرينة سواء كان الشخص او نوعا وسواء كان

خاصا او عاما واما الوضع بمعنى تعيين الشئ مطلقا فيجري في المجاز وهو ما يدل على ذات

غير معينة اي غير معينة اصلا فيخرج اسم الزمان والمكان والآلة لان الذات معينة فيها بتعيين

المكانية والزمانية والآلية واما مثل الابيض فخصوصية الذات انها هي الجسم او السطح مع العلم

من خارج الامر مفهوم الصيغة على ما سيجئ وبقوله واستدل عن دليل المختار الذي يرتضيه

قدس سره فخالف هذا الاصطلاح في مباحث النسخ حيث قال واستدل بان ابراهيم عليه السلام

امر بالذبح فانه قد اورد عليه الاعتراض واجيب عنه فبقي اصل الدليل سالما انتهى فان قلت

المراد به ان يعتبر عن دليل المختار الذي يرتضيه بالاستدلال سواء كان الامر مرضيا عنه او مجابا

قلت فح يمتنع ان لا يعتبر عن الدليل الذي يعترض عليه ويجب عنه بقوله فان قلت ليس كذلك او

كثيرا ما يعترض على الذي يعتبر عنه بقوله لانا نجيب عنه على ما اشار اليه الشارح حيث قال وعن

بعض اعتراض اورد وان كان قد يقع فيه شك وحاصله انه قد اورد وضعه

واستعماله بان للمعنى عند الشك جاز اشتباهه في الوضع والاستعمال بحسب اللفظ

عنده فيدخل كون التعيين في الجملة ويخرج بقوله معا واما توجيه ان قوله على البدل احتراز

عن المتواطئ فغاية ما فيه ان المتواطئ يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها

او مستعمل فيها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك او مستعمل فيه وقد عمل هو

على الافراد وقد ذكر اخيرا عنه بقوله على البدل فانه وان كان موضوعا للافراد او مستعملا

لها بحسب اللفظ لكن ذلك الوضع والاستعمال ليس على البدل بل باعتبار القدر المشترك والحق

ان هذا تعسف والاولى الاقتصار على الموضوع للمجموع كالمز والاظهر ان يقال في التمسك بمثل

القرء ان الذهن تردد في المراد منه وكونه عند عدم القرينة وهذا دليل الاشتراك اذ

لو كان متواطئا او حقيقة ومجازا لسبق القدر المشترك او المدلول الحقيقي وقولنا

من غير رجحان على الحقيقة والمجاز اقول فيه بحث لانا نختار الاول وقولك ان عدم الوضع مستلزم للام

كما هو الظاهر والاستعمال وعلى الاول فاما ان يراد الوضع بالمعنى الاخص الغير المتحقق في المجاز

او بالمعنى الاعم المتحقق فيه فعلى الاول لا حاجة الى هذا القيد للاحتراز عن الحقيقة والمجاز وعلى الثاني

والثالث يدخل اللفظ المفرد اذا كان لمجازان متساويان قد استعمل فيهما لكنهما

من الحروف المتشابهة اقول الاولى ان يقال كونهما اما حروفا او مركبة منهما لئلا يدخل مثل الهمزة

والاستفهام فان المراد بالاسم الدال لا المقابل للفعل والحرف على ما صرح به بعض سر

بل بالنسبة لهما الى ما وضع لعدم تشابههما في شرح الشرح فيه بحث لان عدم التشابه لا

يمنع النسبة الاكثرية لان معناها زيادة عدده كما يقال ما فوق العشرة اكثر عددا وفيها نعم لو اضيف

الاكثر الى الغير المتشابه مثل اكثر المسميات على ما هو عبارة المتن لم يصح لان معناه ما فوق

النصف والنصف غير المتشابه يقول فيه نظرا اما اولا فلان في العرف فلان افضل

من زيد بل بالنسبة لزيد ايه وليس المراد انه لا يتصور النسبة بينهما بل الفرض المبالغة في بعده

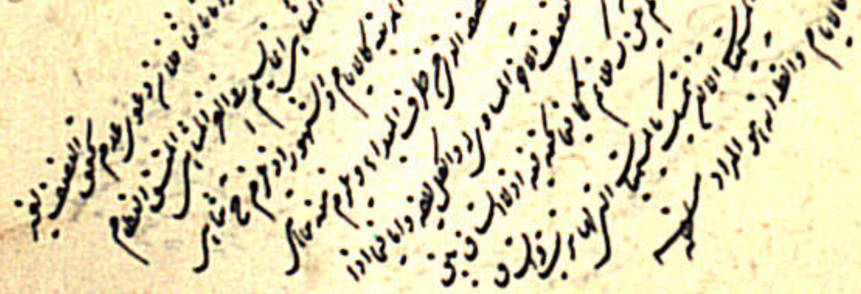
فيه بحسب الرتبة حتى كانه مخالف له في الجنس فلا يتصور النسبة او النسبة تحقيقي بين

النسبتين فكذا ويمكن ان يقال غرضه ان الباقي كانه جنس آخر ليس من جنس الموضوع له لغاية البعد بينهما

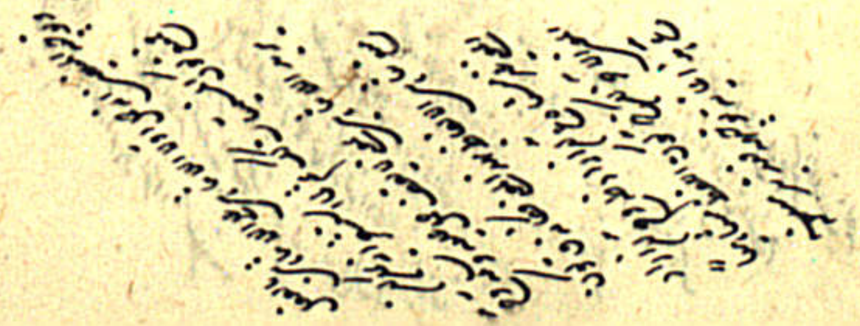
ويلزمه المحذور ان ليس للمتشابه نسبة الى غير المتشابه بان يكون نصفا او ثلثه بان يزيد على المتشابه

اضافة مرات معينة محدودة حتى يحصل غير المتشابه او ينقص من غير المتشابه عدد معين

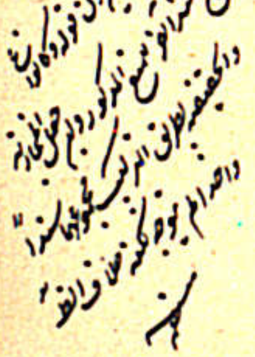
حتى يبقى المتشابه وذلك ظاهر واما ثانيا فلان نصف الاكثر ليس هو ما فوق النصف



انا نجزم وندعي في المشاهير واما في غير المشاهير فنجزم اذ لا شك انه اذا وقع خبر عن الغير المشاهير
عدد مشاهد كالاثنين كان الباقي اكثر ولا يقيني وذلك مشاهير الباقي ولا المجموع ولو نوقم هذا
الدليل لامكن بهذا نفي جميع الامور الغير المشاهيرة كعدد الايام والشهور الماضية على راي
الحكماء على ما لا يخفى فتدبر اقول في هذا الاستدلال نظر اما اولا فلان لقائل ان يقول يجوز
ان يوضع بعض الالفاظ بازاء اكثر من المعاني لكن يوضع واحد كوضع الاسماء والاشارة والضمائر
كونها داخلة في المشترك خلاف المشهور واما ثانيا فلان يلزم على هذا الدليل ان يتحقق لفظ
مشترك بين معان غير مشاهيرة اذ الالفاظ مشاهيرة والمعاني غير مشاهيرة وذلك بزعم المستدل
ان يكون كل معنى وضع بازاء لفظ فيتحقق لا محالة لفظ مشترك بين المعاني الغير المشاهيرة الواقعة
من المعاني المشاهيرة التي وضع بازاء كل منها لفظ مفرد فتامل ولا نسلم انها غير مشاهيرة اقول
فيه بحث ان مراتب الاعداد انواع متخالفة غير مشاهيرة عندهم والاولى ان يقال في تقدير
تسليم كون المسميات غير مشاهيرة سواء كانت متخالفة او متضادة او متخالفة لا يجب الوضع
لها بخصوصها بل يجتزأ بالخصوصية التي تقع فيها ولا يلزم ان يوضع لكل نوع مخالف
لنوع لفظ على حدة كمراتب الاشد والاضعف من الالوان والاصوات بل بسائر الكيفيات
اذ معلوم ان ليس لكل بياض اسم موضوع له بخصوصه وحينئذ نقول ان لم يقصد بذلك الافراد بخصوصها
يكفي ذلك اللفظ مثل ان يقال كل فرس وكل بياض وان قصد بها بخصوصها يحتاج استعمال اللفظ
في القدر المشترك وبفهم الخصوصية من القرائن الى قرينة فلا يلزم كون استعمال اللفظ ومجازا
اذ لا استعمال للفظ الا في المعنى العام الذي وضع اللفظ بازائه لكن المسميات بالنقلة
من المعاني وذلك مشاهد اقول فيه نظر اذ لا شك انه لا بد ان يكون لاشاهير المعاني
في الدليل بالمعنى المقابل للمشاهير في اللفظ ويسمع شاهير الالفاظ ويسنده باسماء الافراد
ومن المعلوم ان اسماء العدد ليست غير مشاهيرة بالفعل بل بمعنى ما لا يقف الى حد وقد ان المعاني
التي تعقلها غير مشاهيرة بالفعل بل بمعنى فمنع لاشاهير المعاني ومنع شاهير الالفاظ لا يجتمعان



وليقف المستدل ان يقول مراده بلا شاهير المعاني لا شاهيرة بمعنى لا يقف وذلك فلا شك
فيه وح يسقط هذا المنع فان قيل الالفاظ غير مشاهيرة بهذا المعنى ليقف لتركبها مرات
غير مشاهيرة واختلاف الصور تنسبها فيرجع الى المنع الذي بعده ويسقط هذا المنع
وكانواع الروائح عطف على قوله المغايرة والتقدير ويعبر عنه بالالفاظ المغايرة كما عرفت
والكيفية كانواع الروائح فان التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها كذا وجهه سن اقول
فيه بحث اذ الكلام على تقدير تسليم لاشاهير المعاني وشاهير الالفاظ وما ذكر من الدليل
على شاهير الالفاظ يدل على شاهيرها مطلقا سواء كانت مفردة او مركبة فح يلزم خلو بعض المعاني
عن الالفاظ الموضوعة لا محالة والجواب ان الاختلاف في الوجوب والامكان وحاصله
ان المعنى المشترك قد يتزاحم كثير حقايق مختلفة بعضها يقتضي الوجوب وبعضها يقتضي الامكان
واختلاف اللوازم عند اختلاف الملزومات كما اقول فيه بحث اذ للمستدل ان
يقول كلامي في نفس هذه الكيفية هل انها يقتضي الوجوب او الامكان لانا نحقق النوعية
المندرجة فانها من حيث هي اما ان يقتضي الامكان او الوجوب والجواب بانه يجوز ان
لا يقتضي هذا المفهوم العام شيئا منهما من حيث هو بل المقتضي هو الحقايق المندرجة تحتها ليس
بشيء اذ كل مفهوم فبالنظر الى نفسه اما ان يكون وجوده اولا يكون واما ان يكون لا العدم
اولا والحصر ممنوع بل الحق في الجواب ان يقال ذلك انما يقتضي الامكان ولا يلزم من الامكانه
امكان اصل الصفة التي للموجب اذ نفس هذا المفهوم العام عرضي لافراده وربما يكاد عن
اصل الاستدلال بان وصف العديم انما يكون واجبا بالغير لان وجوبه انما هو بذات
موصوفه فيكون ممكنا نظرا الى ذاته نعم انه في القديم معتضد ذات الموصوف وفي الحادث
معتضد غير ذاته وذلك لا يقتضي كون الشيء واجبا ممكنا اقول فيه نظر اذ للمستدل ان
يقول مراده بوجوب الوجوب بالنظر الى ذات الموصوف وبالامكان الامكان بالنظر
اليه وظاهر انهما لا يجتمعان ح وان تمسك بان لنوعا منه واجب بالنظر الى موصوفه وهو



العارض للواجب والممتنع الآخر ممكن كان رجوعها الى الجواب المذكور في الكتاب الآن يمكن
ان دمعنى واحدا كان واجبا بالنظر الى موصوف معين هو ذات الواجب تعالى وممكنا نظرا
الى موصوف آخر هو الممكن ولا استحالة في ان يكون معنى واحد واجبا غير واجب بالنظر الى امرين نعم
لا يكون ذلك بالنظر الى شئ واحد قلت اما لانه لا يرى الشيخ فانه في المنهى الحق في
نظر لان ما ذكر في المنهى انما ينفي الشيخ بالبتة والضعف على ما يدل عليه كلامه سس سره وما في
شرح الشرح وبالجملة عند التامل ولا ينفي الاقسام الآخر كالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها
ولا يلزم من نفي اي خاص نفي العام ثم يلزم من نفي الاشتراك لفظ ونفي واحد من اقسام الشيخ
النواطؤ وهو ظاهر واراد بكون التفاوت ماخوذا في مفهومه ما صدق عليه انه ماخوذ في مفهوم
ما صدق عليه من حيث انه ما صدق عليه المستمر فلا يلزم الشيخ في مفهومات الفاظ صادقة
تحت الافراد وكيفية ان التفاوت حصة زائدة من المستمر تنزع العقل بمعونة الوهم من
الاشد فيصير سببا لاختلاف صدق المسمى على تلك الافراد ولا يخفى ان هذا الدليل والجواب
بجريان في الذاتي والعرضي بلا فرق لخفاء القرائن هذا الا يحقق الاشتراك اذا لم
يستعمل اللفظ المشترك مع القرائن الكاشفة بل شرط القرائن الواضحة وهذا كما يحقق ما
ذكره في الجواب الاول واقول يمكن ايضا مشاركة نفي المجاز بان يقال لو تحقق الوضع
النوعي في المجاز كما يظهر من كلام الشيخ او تحقق الاستعمال فيه لاحتمل المتكلم غير الوضع او الاستعمال
واللازم باطل بيان الملازمة ان فهم المعنى المجازي لا يحصل لخفاء القرائن مع قوله وما يلفظ به
فانا مجاز او متواطا ليس على ما ينبغي لعدم تحقق الفرق بين المشترك والمجاز في ان عند خفاء
القرينة يحمل اللفظ في المجاز على المعنى الحقيقي ويفهم منه ذلك وفي المشترك لا يحمل على شئ بالخصوص
لكن ذلك الفرق غير مفيد لانتهاء الكلام وبيان عدم فهم المعنى المراد عند خفاء القرائن منها
قيل تقول عدم فهم المعنى المراد وغيره اولى من فهم المعنى الغير المراد اذ نسبة الاول الى الثاني
من قبيل نسبة الجهل البسيط الى المركب فتامل واراد بانفهام التفصيلي فهم المعنى المراد بخصوصه

وايضا ربما يتحقق ان المقصد يعرف بالقرائن والا فانفهام التفصيلي مجرد عن الارادة
قد يحصل في المشترك بدون القرينة بالنسبة الى من هو عالم بوضع اللفظ لجميع تلك
المعاني اذ وضع بازائها اللفظ على ما مر وهو المشهور بدليل اسماء الاجناس
اقول فيه بحث اذ الغرض من وضع اللفظ للمعنى فهم ذلك المعنى بخصوصه وهذا يعرف
في اسماء الاجناس اذا اسماء الاجناس لما وضعت لتلك الحقائق الكثيرة كان الغرض
من وضعها استعمالها فيها بخصوصها والامر كذلك اذا قلنا جاءني رجل وكان ذلك الرجل
زيدا كان لفظ الرجل مستعملا فيما وضع له وهو الامر الكلي المقيد بالوحدة المطلقة او
ما خوذا في حقيقة هو فرد من افراد صدقه هو زيد لانه مستعمل فيه وهذا خلاف المشهور
اذ الغرض من وضعه لخصوص معنى ان يستعمل فيه ويدل عليه بخصوصه الا ان يقال ما ذكرت
بالنظر الى وضع واحد واما بالنظر الى وضعين فالمقصد احدهما عند عدم القرينة
كما هو مختار صاحب المصباح هذا والتعريف الاجمالي قد يكون لجهل المتكلم بالتفصيل
اولان في التفصيل كثير مصلحة من المتكلم او المخاطب او غيرهما واما وقوعه مبنيا
فلانه يلزم التطويل بلا فائدة قيل في شرح الشرح ع اذ ربما يقع البيان بمجموع
اللفظ والقرينة لم يكن التطويل بلا فائدة اذ يحصل به
بيان المراد اقول فيه نظر لان مقصد الشيخ انه ليس في التطويل فائدة بخلاف
التطويل به واما فائدة بيان المراد فحاصل من اللفظ المفرد بلا مؤنة ذلك التطويل
وهذا كما ترى لمن سلك طريقا اطول الى مقصد غير استعمال هذا الطريق على فائدة
لولا سوى الوصول الى المقصد اركب تطويلا بلا فائدة نعم ما ذكره بعده حيث
قال او يشتمل الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما تقرر في علم المعاني كان صوابا
وكذا ما اورده على سره حيث قال ربما لم يكن للمعنى المقصد لفظ مفرد اقول وليفرض
ممكن ان قيل لو سلم فيجوز ان يكون اللفظ المشترك مع القرينة اخف واختصر من

ذلك المنفرد ولئن سلم يجوز ان يكون القرينة حالية لا لفظية ولو سلم انها لفظية فنقول تعلق
اللفظ بما يتعلق بذكره غرض لغوي كما في قولنا في باب المجاز رأيت اسدا في الحمام فان
ذكر الحمام يحصل الغرض الذي هو اعلام كون الرجل الشجاع راه في الحمام ومع ذلك يتعين
قرينة المجاز فكذا هذا فتامل اذ قد يصلح احدهما للروي اي للقافية في شرح الشرح
جعل باللام في الروي متعلقا بيصلح المقدر ومعلوم ان صلوح اللفظ المرادف انما هو للقافية
دون الروي اذ الروي هو الحرف الاخير من القافية والقافية اي الكلمة من البيت فيرد بها
اقول منه كيف اذ لا يبعد ان قوله لوزن الشعر عطف على الروي فاذا جعل للروي متعلقا
بيصلح المقدر لا يمكن ان يكون المعنى ان احد المترادفين يصلح ان يكون وزن الشعر والاخر
فساده بل يجب ان يكون المعنى في المعطوف عليه ان احد المترادفين يصلح لحصول الروي
كما ان المعنى في المعطوف ان احدهما يصلح لحصول الوزن بوجه لا حاجة الى تفسير الروي
بالقافية لانه خلاف المشهور المتعارف واما جعل قوله لوزن الشعر متعلقا بفعل اخر
مثل يصلح على ما في حاشية ... ضعف وقد يتكلف ويقال ليس قوله اي للقافية
تفسير الروي بالقافية بل المقصود تخصيص الروي بالقافية كما في جاءني غلام اي لزيد
وكلمة اي كما في قوله في تفسير المشتق فرجا زيد في الحد يتغير ما اي في المعنى والوزن
منه تخصيص الروي بالروي الحاصل للقافية اطلاق للمطلق على المقيد اذ الروي هو الحرف
الاخير من القافية او القافية على ما وقع في عبارة علماء المعاني وهذا التعسف اولى
تعميم الروي حتى يتناول النثر على ما في المتن والاظهر في توجيه المتن ان يجعل للروي متعلقا
بالتيسير اي التيسير في النظم والنثر اما جهة الروي او جهة الوزن على ان يكون الاول
مشتركا بين النظم والنثر والثاني مختصا بالنظم او تخصيص كل منهما بالنظم ويعرف حال
النثر بالمقايسة وكالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اراد بالتقابل على ما وقع
في اكثر نسخ الشرح معناه اللغوي وهو ما فسره به وقيل هذا في عرف علماء البديع

[illegible]

بالمطابقة

بالمطابقة وجعلوا التقابل قسما منها وعرفوه بان يؤتى بمعنيين متوافقين اي غير متقابلين
ثم بما يقابلهما كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا على انه لا مناقشة في الاصطلاحات
فيجوز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة وبالعكس وقد وقع في بعض النسخ الشرح
وكالتطابق مكان وكالتقابل وهو موافق للمتن والمنهي والاحكام وجه لا اشكال
واما ... ذلك المقصد منه ونبه ما ذكره الشارح من ان الترادف لا مدخل له
في تيسير المطابقة اصلا اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين متضادين ولا اعتبار فيه لخصوصية
اللفظ كالتجنيس اذ التجنيس من المحسنات اللفظية وذلك قد يحصل باحد اللفظين المترادفين
دون الاخر واما التطابق فمن المحسنات المعنوية ولا مدخل فيه لخصوصية احد اللفظين
المترادفين فيحصل المقصود زعم انه يشترط في المطابقة الموافقة في الوزن كالقليل والكثير
او التوافق في الحرف الاخير كالكبير والصغير على ما توهمه البعض حتى يكون لخصوصية
اللفظ مدخل فيه ويجاب ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين
دون الاخر بان كان احدهما موصوفا بالاشتراك لمعنى اخر غير مراد وغير ما يراد فانه
يحصل باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل دون المرادف الاخر كما في البغدادي في جواب
المصري ... خير من خياركم فوقع التقابل بين الحسن والخيار باعتبار ان يراد
بالحسن الحسين وبالخيار خلاف الاشرار لا ما هو المراد ههنا وهو ما يراد في هو الفواكه
وقع التقابل بينهما لكن بوجه لغوي وهو باعتبار المعنى المراد الذي كان سمي القثاء
للقثاء وهو النبت المخصوص اذ لا يخفى ما بين الحسن والقثاء من المناسبة فالمراد بالمشاكلة
هو التناسب المسمى في البديع بمراعاة النظير لا المشاكلة المصطلحة التي هي ذكر الشيء بلفظ
غيره لوقوعه في صحبته ولما كان ... كما يحصل في لفظ الخيار مع الحسن باعتبار المعنى
المشترك بينه وبين القثاء فلو بدل لفظ القثاء يبقى المشاكلة وان فات التقابل
ثم لا يخفى ان التقابل ههنا انما ... اي اشتراك كل من الحسن والخيار بين معنيين

فلا شراك الخيار بين المعينين يدخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا فانه لو
فرضنا ان القاسم لو وضع لمعناه لم يضر ذلك في التقابل اصلا وغايته توهم انه اذا
فرض وضع القاسم لمعناه متعددا على وضع الخيار له كان لو ضعه له مع ملاحظة وضعه
للمعنى الآخر في حصول التقابل وبهذا يتم المطلوب ويكفي سندا للمنع ولو اورد بمثل
هذا السوال في رجمه رجمه بانه ما لس من اشراك لفظ الرجمة بين القضاء والوضع
وليس له فوق اذا التجنيس قد يحصل بدون الاشراك كما في قولهم البدعة شرك
الشرك ولو قيل حقيقة الشرك لغات والرفيعة عامر الاثر ته اليه من انه من
المحسنات اللفظية بخلاف التقابل اذ الحد يدل على المفردات بما وضع
متعددة بمعنى انه قد تقرر الترادف في المشهور بتوارد لفظين او اكثر في الدلالة
على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وقد يخص اللفظ
بالمفرد على ما في المنهاج وهو الظاهر من كلام المصنف حيث جعل المترادفين من قسيم المفردين
فيفيد من جهة واحدة يخرج الحد بالقياس الى المحدود لان دلالة المحدود
اجمالية من جهة وضع واحد ودلالة الحد تفصيلية بوضع متعددة فليسا من
جهة واحدة هذا تقرير الشرح اقول التعريف المستفاد من التقسيم الذي ذكره
المتمم للترادف لم يوجد فيه قيد من جهة واحدة فاخراج الحد عنه بهذا القيد
في كلام المتمم بعيد بل الاظهر ان يقال معناه ان الحد يدل على المفردات فليس لفظ
مفردا فيخرج بقيد الافراد والمراد ان الحد يدل على امور متعددة متغايرة وهي
متغايرة للامر الواحد الذي هو المحدود وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية فان الصورة الذهنية في لفظ المفرد هي الصورة الواحدة
البسيطة وفي المركب الصور المتعددة وهي متغايرتان فان قلت ان الحد ما يمكن
اقول يمكن ان يقال اللفظ المركب جزء صوري تدل على النسبة التي بين المفردين

شلا في الحيوان الناطق جزء صوري هو الهيئة التركيبية التوصيفية دالة على تقييد الحيوان بالناطق
والتوصيف به دلالة بالوضع النوعي ومن المعلوم ان هذه النسبة لا تستفاد من لفظ الانسان
او الانسان لا جزء له سوى الجنس والفصل وليفة كيف يدخل النسبة في الانسان الذي هو
حقيقة لكن هذا الجزء اذا من مفهوم المركب ليس معتبرا في الحد على ان يكون جزءا له والا لاشتمل
الحد على ما هو خارج عن المحدود وبهذا اشترط ان يكون الحد جدا اخذ من يشترط في الحد تعيد الجنس
بالفصل لكن يمكن ان يقال ان مراد من قال بان الحد مرادف للمحدود ان مفهوم مجموع المفردين
من غير اعتبار الجزء الصوري وما هو مدلوله هو مفهوم المحدود فالمراد بالحد مجموع المفردين
من غير اعتبار الهيئة بهما ثم لا يخفى ان في الوجه الاول الذي ذكرناه كما يلزم عدم الترادف
بين المفرد والمركب كذلك يلزم من عدم الترادف بين المركبين بخلاف الوجه الذي
ذكره الشارح وبخلاف الوجهين الاخيرين اللذين ذكرناهما وقد اختلف في وجوب صحة
كل واحد عبارة الملخص على الصحيح المشهور هكذا ينبغي كل من المترادفين مكان الآخر واما صحة
الواقعة الى الشارح فيقتضي وجوب وقوع كل من المترادفين مكان الآخر ومن المعلوم ان
ليس النزاع في وجوب الوقوع بل دلالة في نفس الوقوع بل النزاع انما هو في صحة الوقوع فصدر
لفظ الصحة تدل ثم لما كان الصحة نوعا كان ضرورية وان لم يكن كذلك ممكنة فوجوب
الصحة في قوة الصحة وعدمها في قوة امتناعها قال والاصح وجوبها اذ لو امتنع اي
الصحة ولم يقل اذ لو لم يجب الصحة قال في شرح الشارح لاختلاف في ان المدعى لو كان نفس
الصحة في الكل لم يتصور فيه خلاف ولم يسقم قولهم لو صح لصح خذاي اكبر فلذا جعل محل
الخلاف وجوب الصحة ولزومها قول حمل وجوب الصحة على ان يكون متحققة في جميع الموارد
والافراد اذ في صحة الوقوع في بعض الموارد لا منازعة ثم في تحقيق ذلك ان الصحة التي
هي الامكان اذا جعل جزء من المحمول فيصير القضية ضرورية كما في نحو الامكان بياض الزنجي
ولا كان وجوب الصحة اذا اخذت جزء القضية في قوة الصحة اذا اخذت جملة القضية صح

جعل الاستماع بعضا لوجوب الصحة فلذا قال اذ لو اشتغت واكما صل ان اخذ الصحة التي هي الامكان
او اجعل في المدعى جوازا ان المحمول وهو الاستدلال عليه اكمل بعدم تفاوت المعنى اقول فيه بحث
اما اولا فلانه اذا كان الصحة التي هي الامكان او اجعل جوازا ان المحمول نفيه الفضة ضرورية فلا فرق
بين جعل المدعى نفس الصحة وبين جعلها وجوب الصحة فلم يسلم ما ذكره اولا من ان المدعى لو كان
نفس الصحة بقي الكلام بحيث لم يصور فيه خلاف اه وكيف لم يصح قوله ولما كان وجوب الصحة آه واكما صل
انه قد حمل لفظ الوجوب على فائدة جديدة لم يحصل من الصحة التي هي بمعنى الجامع للمواد ولم يحصل التساوي
والتلازم بين وجوب الصحة وبين نفسها واما ثانيا فلان كون وجوب الصحة اذا اخذت جوازا
بعضا في قوة الصحة اذا اخذت جهة الفضة انما يقتضي جواز جعل استماع الوقوع الذي
هو المحمول حين كون الصحة جهة للفضة في قوة بعض وجوب الصحة لان وجوب امكان الوقوع
في قوة بعض استماع الوقوع ولا يعقل كون استماع الصحة في قوة بعض وجوب الصحة
هذا وفي قوله في الاستدلال جهة اكمل مسامحة اذ الصحة لم يكن مذكورة في الاستدلال لكن
المراد ان ما فرض في قياس الكشف على ان يكون بعضا للدعوى فانما هو بعض اللازم
الدعوى وهو ما يكون الصحة جهة الفضة لا ما وضع اولا وجعل المدعى اذ الاستماع بعض
الامكان وحاصل ايراده انه عليه ان وجوب الصحة الوقوع في قوة صحة الوقوع لكن ذلك
بعض كون استماع الوقوع في قوة بعض وجوب صحة الوقوع لا كون استماع الصحة في قوة
بعض وجوب الصحة واكما صل ان لو وقع في نسخة الشرح هكذا اذ لو استماع اي وقوع احد المرادين
كان الاولى كان هذا موجها وليس بطائل قالوا الوقوع اقول ههنا كيف اذ لو كان
النزاع في صحة وقوع كل واحد من المرادين في مقام الاثبات في جميع المواد من حيث افادته
اصل المعنى فنعين الايجاب والسلب غير محتمل وح يتوجه عليه دليل الكفر ان اللازم صحة
خداي اكبر في افادة اصل معنى الله اكبر لا في تكبيرة الاحرام اذ قد يقيد ههنا بالتلفظ
بهذا اللفظ المخصوص بل الجواب على المذهب المختار ليس الا هذا اذ الجواب الاول لا يصح الا

على مذهب الحنفية واما الجواب الثاني فمع انه يرد عليه انه لو قيل بدل خداي اكبر الله اعظم
او اجل يلزم صحته في تكبيرة الاحرام وهذا الفضة غير جائز فانما يكون من قبيل القياس بالتفضيل
انه يكون وقوع كل واحد من المرادين في مكان الاخر اذا كانا من نوع واحد واذا كانا
من نوعين فلا يكون على ما قيل ولا يمكن ان يكون من قبيل القياس بالجواز بمطلق كما لا يخفى وان كان
النزاع في صحة الوقوع في جميع المواد بمطلق فالايجاب غير محتمل اذ لا شك انه قد يحصل
الوزن والقافية او يزدلك باحد المرادين دون الاخر على ما مر آنفا واعرف به
المعنى وليضة قد يحصل التقيد بخصوص احد المرادين كما في تكبيرة الاحرام كما مر هذا ويقدم
الجواب الاول على الثاني مع ان القياس يقتضي تأخيره لانه منع لبطلان الثاني والثاني
منع للازمه لوجهين احدهما ما مر الاشارة اليه من ان الجواب الاول على المذهب
المختار كالجواب الثاني وثانيهما ان في الجواب الثاني تخصيص للمدعى فيعد بكلف كالجواب الاول
اذ فيه ترك الدعوى على عمومها والحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له قال
الامدي الحق لغة هو الثابت اللازم وهو يقتضي البطلان ومنه حقيقة الشيء اي ذاته الثابتة
اللازمة له اقول يمكن ان يظهر ان ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقة ليس هو ما جعله الامدي
معناها بحسب اللغة بل هذا المعنى ماخوذ من المعنى اللغوي لان هذا المعنى اسمي والمعنى اللغوي
معنى وصفي فصار الحاصل ان لفظ الحقيقة قد نقل من معنى الثابت اللازم سواء كان
الموصوف ذات الشيء او خارجا لازما له الى معنى الاسمية اي ذات الشيء وذكر
اللازمة لبيان المناسبة مع المعنى الاصلي المعتبرة في النقل والاطلاق والمعنى اللغوي على هذا
المعنى النزل اليه وان امكن توجيهه بكون الظاهر ان المعنى الذي نقل اللفظ منه الى
المعنى المراد ههنا وهو اللفظ المستعمل في وضع اول هو المعنى الوصفي ولو تنبيط هذا
المعنى في النقل تعسف ظاهر اي بحسب وضع اول ظاهر دانه جعل كلمة في بمعنى الباء
السببية كما في قوله عليه السلام عذبت امراة في هرة حبستها حتى ماتت اي بسبب هرة حبستها

فلفظ في مخرج متعلقه بالاستعمال لكن لا مثل ما بقي في المعارف اللفظ استعمل في المعنى العلاني
على ان يكون في صلة الاستعمال بل مثل ما قد يقال هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع مثلاً
على معنى انه يستعمل سبب وضع الشرع ويحتمل ان يكون كلمة في مستعملة في الظرفية المجازية التي
من السببية المذكورة فصار مآله الى الوجه الاول وهذا الوجه ليفيد جار في مثل قولهم هذا
اللفظ مستعمل في وضع الشرع ونوجيهه انه لا شك ان المعنى ليس ظرفا حقيقيا للاستعمال
وقد شاع انه يقال ان هذا اللفظ مستعمل في هذا المعنى بناء على الظرفية المجازية فكذلك يجوز
ان يقال ان هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع مثلا بناء على ان للوضع سببا للاستعمال
وكانه محيط به وعلى هذا قول المجيب وضع اول بيان الى اصل المعنى بل على الاول
ليفيد اوليس المراد ان لفظ حسب مقدر في نظم الكلام وعلى الوجهين لا ينقض التعريف
بلفظ الصلوة اذا استعملها الشارع في الدعاء مثلا بناء على مناسبتها للاركان المخصوصة
لان ذلك الاستعمال ليس بسبب الوضع الاول ولا جاجة الى جعل الوضع بمعنى الموضوع له
كما فعله بعزه واذا جعلت كلمة في صلة للاستعمال لا حتاج الى جعل الوضع بمعنى الموضوع له
والى التقدير فيحيد لزم لم يكن مذكورا مثل قولهم في اصطلاح به النحاة او قولنا من حيث
هو موضوع له او لا حذرا عن لزوم النقض المذكور وكون الوضع بمعنى الموضوع له وتقدير
في اصطلاح به النحاة وقيد كليته بناء على الشهرة وان كان غير عزيز في كلام المصنف
لا يخفى ما في الجميع من التكلف مضافا الى هذا التوجيه يلزم ارتكاب التكليف وفي توجيه الشارح لا يلزم
الا تكلف واحد وهو عدم جعل في صلة للاستعمال فتوجيه الشارح اولى وبالقبول احرى وبما قررناه
ظهر ان ما في شرح الشارح حيث قال ما ذكره الشارح من انه لو اريد بالوضع الموضوع له
لزم خلاف النظر ولا حتيج الى زيادة قيد اصطلاح النحاة به كلام قليل الجدوى كلام قليل
الجدوى فتامل وقد ينبه بتغيره على الاول بالوحظ فيه وضع سابق على ان المراد بالوضع
الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق لا المعنى المضاف للثاني حتى يشكل بالحقيقة الشرعية

لا يكون لها وضع لغوي اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز على ما في شرح الشرح ويحتاج الى دفعه
بما ارتكبه من التكلف مانه يصدق عليه انه اول بالنسبة الى وضعه المجازي على طريق الفرض
والتقدير وارادة ملاحظة الوضع اللغوي بملاحظة حين الاستعمال اذ ملاحظة الوضع اللغوي
حين الوضع يخرج في المنقول لغة فخرج المنقول لعدم ملاحظة الوضع اللغوي على عدم
ملاحظة حين الوضع اقول ويمكن ان يراد بملاحظة الوضع اللغوي ملاحظة حين الوضع على ان
الوضع اللغوي شرط لتحقق هذا الوضع وعلى هذا يدخل المنقول اذ الوضع اللغوي فيه ليس
شرطا لنفس الوضع الثاني بل يكون الموضوع منقولا وهذا بخلاف المجاز اذ ما لم يتحقق الوضع
بالنسبة الى المعنى الحقيقي لم يدخل تحت الوضع النوعي الصادر من الواضع وهو ان كل ما
وضع لمعنى فلكل ان يستعمله فيما يناسبه وفرق ظاهر بين المجاز والمنقول وهو ان المناسبة
في المجاز شرط صحة الاطلاق ولهذا اذا زالت المناسبة لم يصح الاطلاق وفي المنقول
مرجح وتخصص للفظ بالمعنى لا مصحح ولهذا قد يزول المناسبة ويصح الاطلاق على ما سيجيء ثم
قال في شرح الشرح نعم لو قيل انه اذا اريد بالوضع الموضوع له وكان قيد اصطلاح المخاطب
مذكورا او مقدرا لم يبق لقوله اولا فائدة اصلا لكان سديدا الا ان قولنا الحقيقة
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح المخاطب جامع مانع لا غبار عليه اللهم الا ان
يقيد صحة التعريف على رأي من يشترط النقل في افراد المجازات بكونها موضوعة في ضمنها
اقول ليس مراده ان هذا الاستدراك لم يتوجه عليه توجيه الشارح على ما توهمه العبارة
بل هذا السؤال والجواب بحيث بان والتوجيهين لكن يتوجه عليه ان كلامه شعر بان الخلاف
في ان المجاز موضوع للمعنى المجازي ام لا مزوم للخلاف في اشتراط النقل في افراد المجازات
ما عينها ام يكفي العلاقة المعتبرة نوعها وليس كذلك اذ استعمال الواضع اللفظ في معنى
غير موضوعة له وهو ظاهر والفيه لو كان هذا وصفا شخصيا لزم ان يكون على تقدير الاكتفاء
بالعلاقة من الواضع والرخصة في استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فيما يناسب ذلك المعنى

وضعا نوعيا فعلى تقدير اشتراط النقل كما هو رأى البعض وعلى تقدير عدم الاشتراط
والاكتفاء بالعلاقة المجوزة نوعيا ايضا لم يخرج المجاز قال بان يقيد الوضع ويحتاج الى زيادة
قيد كالاولية على ان من قال بالوضع في المجاز قال بان وضعه نوعي وعلى هذا التوجيه كان
الوضع شخصيا بل الصواب ان الخلاف في كيفية الوضع في المجاز فرع على الخلاف في
تعيين الوضع هل هو تعيين اللفظ بنفسه فلا يكون في المجاز وضع او التعيين مطلقا كائنا
فيه وضع فيكون هذا الخلاف متفرعا على خلاف لفظي لا معنوي على ما يلزم في توجيهه ره
ثم المتبادر من الوضع هو المعنى الاول على ما صرح به سس في حاشية المطالع فيدخل الكيفية اي
اللفظ المستعمل في الوضع اذ فيما وقع له في اصطلاح المخاطب لكان جامعا مانعا لا حاجة
فيه الى القيد الاول فقيد الاول كان للتوضيح لا للتصحيح ويمكن ان يقال الوضع على هذا
المعنى لزم خروج الحرف بل الفعل عن تعريف الكيفية اذ لا يدل الحرف من ذكر المتعلق
والفعل من ذكر الفاعل على ما عرفت فالتعيين منهما ليس بنفسه بل مع القرينة فلا بد
من حمل الوضع على المعنى العام الشامل للمجاز فيحتاج الى قيد الاول ثم قال في شرح الشرح
متصلا بما نقلناه يعني ههنا اشكال قوي وهو انه ان اريد بالوضع الشخصي خرج كثير
من الكيفيات لان جميع المركبات وكثيرا من الافعال ومثل المثنى والمجموع والمصغر و
المنسوب وما بحكمها لا يكون دلالته كهيئته دون المادة انما هي موضوعة بالنوع
دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف
لانه موضوع بالنوع اقول كلامه ظاهر في ان هذا الاشكال يتقي على هذا التعريف المذكور
فيه قيد الاولية وظاهر ان هذا الايراد بعد هذا القيد اذ بعد اختيار الشق الثاني يخرج
المجاز بالقيد الاول على ما عرفت نعم هذا الاشكال يرد على التعريف المشهور الذي لم
يذكر فيه هذا القيد وح يحتاج الى ما ذكره في التلويح من ان المراد من الوضع تعيين
اللفظ بنفسه لكن احد هذا المعنى اعم من الشخصي والنوعي وح يخرج المجاز اذ لم يتحقق

فيه هذا الوضع فيدخل المشتقات ونحوها وانت خبير بان هذا الايراد على التعريف
المشهور على ما اورده شارح المطالع لا يندفع بان استعمال اللفظ في المعنى المجازي
ليس بسبب ملاحظة وضع اول له على ما قيل لان قيد الاول لم يكن مذكورا في تعريف شمس
المطالع حتى ان يندفع الايراد عنه بما يقضي على التلويح وهو الذي دفع به قدس سره
في حاشية المطالع هذا الايراد ثم لا يخفى انهم اعتبروا في المشهور في تعريف الكيفية
والمجاز قيد الكلية والمتمم لم يصرح به اكتفاء بان جعلها من اقسام اللفظ فالمراد باللفظ
في التعريفين هو اللفظ المفرد على ان يكون اللام للعهد فذكر المركبات مع المصغر
والمنسوب تعسف اعلم ان المراد من الوضع هو وضع اللغة او الشرع او العرف وقيدنا
عبارته بقوله واعلم ان تعريفه هذا يعم الكيفية اللغوية والعرفية الى آخر ما قال وخص العرفية
الخاصة بما يكون من قوم فيخرج الاعلام الشخصية عن تعريف الكيفية والمجازية ويظهر
وجهه مما ذكره الامام في المحصول والآمدي في الاحكام من ان الكيفية والمجازية كان
في استماع القائف اسما والاعلام بها كزيد وعمرو ونحوهما لا مهما بان المراد بالكيفية
والمجازية اللغويان على ما في شرح الشرح ليس شيء من تعريفهم الكيفية الى اللغوية والشرعية والعرفية
اللهم الا ان يريد باللغوي ما تناول اللغة فقط دون الاعلام وفيه من التعسف ما لا يخفى
على سمره واعلم انه لا بد في تعريف الكيفية والمجاز على اي وجه كان من اعتبار
حيثية الاستعمال اي الكيفية اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك اي من حيث
هو مستعمل بسبب الوضع الاول ليلا يتقيض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ
مستعمل بسبب وضع اول في الجملة وان لم يكن استعماله المجازي بسببه وعلى هذا القياس
اقول الاظهر ان يقال المراد بالمستعمل ما هو مستعمل في الكل فاللفظ المستعمل في
المعنى المجازي حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف وكذا يخرج اللفظ قبل
الاستعمال عن تعريف الكيفية والمجاز والمتبادر من اسم الفاعل وكونه هذا على ما يجري

من ان التسمية باعتبار ما كان او ما يكون من قبيل المجاز وان اسم الفاعل اطلاقه على عالم مضف
بالفعل بالمبدء مجاز عند الاكثر على ما يجئ واما ما ذكره قدس سره من ان اعتبار قيد زايد
في التعريف ظاهره ان يريد التفرقة باختلاف الحقيقة والاعتبار فيصدق على اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي حال الاستعمال وكذا على اللفظ الغير المستعمل في حال عدم الاستعمال
انه اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول يعني ان تسميته
بالحقيقة بهذا الاعتبار ولا دلالة فيه بان تسميته بالحقيقة في اي وقت ولا يجوز ان
هذه الحقيقة اي حقيقة الاستعمال مغايرة لما سبق انه قد يقدر في التعريف الاخراج مثل
لفظ الصلوة المستعمل في الدعاء مجازا لانه حقيقة الوضع ولا نعني شيئا منها غير الاخر
واعلم ان المجاز على هذا الاستعمال متناول للكناية على ما قالوا ان الكناية لفظ مستعمل
في غير ما وضع له وعلى تقدير ان يقال انه مستعمل فيما وضع له لكن ليستقل الى غير ما وضع له دخلا
في الحقيقة والغرض انه لا يلزم تطابق اصطلاح الاصوليين اصطلاح اهل العربية حيث
جعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز صرح بذلك في التلويح فكان احسن تاخيص
بمذهبك ودليلك لان المتبادر من قولهم ان الاستعمال لعلاقة كافية فيه فيخرج ما اذا
كان الاستعمال للنقل والعلاقة معا والا اي وان لم يكن بينهما علاقة فهو اي المجاز
بل الاستعمال في المعنى المجازي اما وضع جديد او غير مفيد لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين
هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة ام لا فاما ان يقصد بالاطلاق تخصيص
اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا فلا يكون مفيدا اذ المعنى المفهم لا يفهم منه
بحسب الوضع اذ لا تعلق له بها فيلغو اذا تلفظ هذا القرشي شيرا الى الكتاب فلا
شك انه يفهم منه المفهم مجرد الاستعمال من غير قرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة
علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في العلاقة ولا دخل فيها لاستعمال اللفظ واريد بالاشارك
في الصفة الاشراك في صفة غير الشكل سواء كانت صفة او هيئة بقرينة المعاملة وطا كان الشكل

ظاهر الثبوت للمفهم الحقيقي والمراد بها هنا خصائص وشهرة تسبق الذهن من المعنى الحقيقي الى الموصوف
الى الصفة فيفهم المعنى الآخر في المجازي باعتبار ثبوت الصفة له فاذا سمع لفظ الاسد
وكشفت هنا قرينة مانعة من حمله على الحيوان المفترس انتقل الذهن منه الى صفة الشجاعة
التي هي اخص اوصافه واظهرها ومانع المانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها
لذات تعزى لها هذه الصفة فالمراد بالشجاع ذات يغزى الاسد لها صفة الشجاعة لا
الانسان بخصوصه حتى لا يفهم بمجرد ثبوتها له كونها مشتركة بل لا بد من قرينة مخصصة كالمرام
على ما في شرح الشرح هذا والقول هنا كما ذكر في وجوب كون تلك الصفة لظهر
الثبوت للمعنى الحقيقي اما كان اذا لم يتحقق القرينة المعينة للمراد بل اكتفى بالقرينة الصارفة
عن الموضوع له اما اذا كشفت القرينة المعينة لخصوص المعنى المراد كالرجل الشجاع في
مثالها فالظاهر ان هذه القرينة كافية ولا حاجة الى اشتراط الظهور بعم هذا الشرط لحسن
التجوز لو كان لا لصحته على ما يفهم من الكلام الثالث انه كان عليها اي كان المستعمل
فيه اعني المعنى المجازي على الصفة التي يكون اللفظ حقيقة فيها قول سبحي ان في اطلاق المشتق
على من قام به المبدء في الماضي شبهة هذا هو المشهور ومسلك المصنف التوقف فلا ينفي منه الجزم
بان تسمية الشيء بالصفة كان له من قبل المجاز وتخصيصه بما بعد الاستحقاق تكلف ظاهر وان
المشتق عند من قال بانه مجاز في الماضي حصل من هذا القسم على ان العبد صفة شبهه
فكان شفقا حاصلها المجاذرة بمعنى الاجماع في الاعيان او في الاذهان حتى
لا دليل يجمع ما يقع من العلاقات المعتبرة نوعها عندهم وقد حصروها في خمسة وعشرين
والاولى ان يجعل معنى الاول والثاني قسما واحدا سمي بالاستعارة عندهم اذ لا اختصاص
لصفة الشكل باعتبارها عليحدة وجعلها علاقة مستقلة والاول وصفان بينهما تقدم
وتاخر اقول فيه نظر لان لفظ العبد انما اطلق على ذات العبق لا وصفه ولا على
الموصوف ماخوذا مع الوصف وعبارة الشمس حيث ق والاول وصفان مشعران

المستعمل فيه اللفظ العبد هو وصف العبق بل الصواب ان النسبة باسم ما كان وما يؤول
من فعل نسبة الذات باسم الصفة التي كان عليها او سيكون عليها على ما دل عليه كلام المصنف
الشريف قدس سره اذ المستعمل فيه كان على الصفة لان ما كان على الصفة هو الذات لا الوصف
واراد بالاتصال ههنا اخص مما اراد به اولا اذ المراد في الاول مطلق الارتباط والمراد ههنا
خصوص الامتزاج في الثلاثين او في الاذهان والقرينة قوله اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض
والعلاقة دون الفعل لا تصح حاصل ان اللازم وان كان هو الفعل مع العلاقة على هذا التقدير
لكن الفعل مستلزم للعلاقة اذ لا احتمال ان يستعمل اسم اللفظ من غير ان يعتبر فيها علاقة فاذا علم الفعل
علم تلك الاستعمال او علم كون العلاقة لغوية واما العلاقة فلم يستلزم الفعل فمجرد العلم بتحققها لم يحصل
العلم بتلك الاستعمال اذ لعلهم لم ينقلوا الى هذا المعنى الجواب ان اللازم هو الاستغناء
حاصل الجواب على ما فهم من تقرير الشرح ان اللازم غير منتفي والمنتفي غير لازم ومثل هذا الكلام
يرجع الى الاستفسار والترديد في المراد من اللازم ومنع الملازمة على احد التقديرين ومنع بطلان
اللازم على التقدير الآخر وتقريره فيما نحن فيه ان يقال ان اردت بعدم الافتقار الى النظر في
العلاقة عدم الافتقار مطلقا او عدم الافتقار حين الوضع فالملازمة غير مسلم وان اردت عدم افتقار
المتجوز حين التجوز فبطلان اللازم مسلم او المنتفي عليه هو افتقار الواضع حين الوضع لا افتقار المتجوز
حين التجوز وعلى تقدير تسليم بطلان الثاني الى تسليم افتقار المتجوز حين التجوز الى النظر في العلاقة
فنمنع الملازمة على هذا التقدير لغة اذ اللازم من اشتراط الفعل عدم افتقار المتجوز في تجوزه
وكلمة ما في النظر في العلاقة لا عدم افتقار المتجوز حين التجوز اليه او قد يعتبر الوضع في الا
طلاع على الكلمة التي هي تركب الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسن المجاز اقول وحين حينئذ
قوله في تجوزه ظرف لافتقار لا صلة له لا يقال ان في قوله لكن الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم
افتقار المتجوز اليه مطلقا سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام يصحح الكلام الى ما ذكره قدس سره حيث ق بعد نقل كلامه
لا افتقار المتجوز في تجوزه ولا افتقاره في الجملة سلمناه اي سلمنا الاتفاق على افتقار المتجوز في الجملة

لا افتقاره في تجوزه اذ لا يصح الجواب حينئذ قطعا وظهران ما ادعاه من عدم صحة
الجواب على عدم هذا التقدير واحمل على الغلط غير مهم وكذا ما ذكره شارح الشرح ان
قوله سلمناه ليس تسليما لانتفاء التالي وافتقار المتجوز في تجوزه بل لتحقق الافتقار في
التجوز للبعض وعدم افتقاره على الوضع وكذا ما قيل ضمير سلمناه لافتقار المتجوز مطلقا
لا يقتضي تجوزه اي سلمنا انهم اتفقوا على افتقار المتجوز لكن لا نسلم تجوزه بل مطلقا ويظهر
لبعضه بما قررنا في الجواب ان ما في شرح الشرح من ان في كلا الجوابين منع لانتفاء
اللازم لا منع الملازمة ليس بشيء وما ذكرناه هو الموافق لما وجه به كلام الشارح
في الجواب الجواب ان العلاقة معتبرة الى قوله لمانع مخصوص اشارة الى ان
المانع قد يزول حتى لا يلزم عدم ترتب الاثر على المؤثر دائما واقول هذا الكلام
من المجيب نشوء منه ولا حاجة في الجواب اليه اذ المقصد انه لا حاجة الى الفعل لا تتحقق
كون العلاقة مستغنية في الاقتضاء بل يجوز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن غيرها يكون
ذلك الغير غير الفعل وكذا يجوز ان يكون المانع لا يزول اصلا مع العلم بوجود المانع
مجملا كما في الجواب وفي بعض الشروح ان المانع ههنا ما يفهم بالمنع واما خصوصا
هذه الجمل واما عدم اكتفاء الواضع في مثل هذه الصورة بمثل هذه العلاقة
وهذا بالعكس الحقيقة فان عدم صحة النقض علامة لها قال في شرح الشرح ليكمل هذا
بالمجاز المستعمل والجزء او اللازم المحمول كالانسان ينمحي الناطق او الكاتب
على ما يقال ما زيد بانسان وبراد نفي خواص الانسانية فان عدم صحة النقض يتحقق
والحقيقة اقول لا اشكال لان سبب المنع عن المستعمل فيه في صورة العموم والخصوص
والمساواة وان لم يكن صحيحا بالاعتبار حمل الشارح على ما هو معتبر له بالمفهوم
لكن يصح السلب بالاعتبار حمل الشيء على ما هو مثل يصح ان الانسان ليس هو بنفس
مفهوم الحيوان وان لم يصح ان الانسان ليس مما يصدق عليه الحيوان لكن تمثيله

نعوذ للبليد ليس بانسان وقوله ما اشبه بالنسان لابلايم هذا المعنى فليحمل على ان المراد
سلب الانسانية عن حقيقة البليد وعن حقيقة المخاطب نعم هذا الاشكال يتوجه بناء على الجواب
الثانى لكن حيث لزم منه ان المقصد سلب المعنى الحقيقى عن المورد والحمل فى المجاز يقتضى
الحقيقة يكون العلاقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقى عن المحل والمورد وعن نفس مفهوم اللفظ
والتمثيل المذكور قولنا للبليد ليس بانسان ظاهر الاطلاق على ذلك ولا يذهب عليك ان
هذا الاشكال لا يرد على عكس المجاز او نسبى اذ لا كيف فى العلاقة الا تعاكس بل اللازم
الاطراد فيها بناء على ان العلاقة خاصة السببى والغير بتلك الافراد وهو اى العلم بانه
ليس شيئا من المعانى الحقيقية انما يحقق اذا علم ان اللفظ فيما استعمل فيه مجاز اذ لو لم يعلم ذلك
لجاز ان يكون هذا البعض من المعانى الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها وهو يكفى لان غاية
الاستلزام دون التوقف للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعانى الحقيقية
للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازا كذا فى شرح الشرح اقول
لو اسند المنع المذكور بانه يجوز ان يحصل العلم بان هذا مثلا ليس شيئا من المعانى الحقيقية
ولا يحصل العلم بكونه منفى مجازيا للفظ بناء على عدم العلم بتحقق العلاقة المعتبرة فى المجاز كان
اولى واما ما ذكره من عدم العلم باستعمال اللفظ فيه فذلك انما يقدح فى كون اللفظ
منتفيا بكونه مجازا بالفعل والمقام ههنا معرفة كون هذا المعنى منفى مجازيا بحيث لو استعمل فيه
اللفظ صار مجازا اللهم الا ان يقال لا بد من ملاحظة الاستعمال ولو كان بالغا بتقديره
وفرضه مع انا نعلم بالوجدان انه لا يخطر بمنفى الاستعمال حين السلب المذكور بالبال ثم
اقول لا يخفى ان الدور فى علامة المجاز دور مضمر لكن بواسطة واحدة اذ لو طرح احدى
الواسطتين صار مضمرا وما ذكره من انه دور مضمر بواسطتين محل نظر ولو حمل كلامه على
كفى الواسطتين فى هذا الدور المضمر فليحمل عليه ما ذكره فى حاشيته الاخرى حيث قال
هذا اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا من المعانى الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا

ولا خاصة لا كيف شمولها للجميع
افرادها ما هو خاصة له لكن
كيف منها عدم شمولها لجميع

واما اذا قيل لا توقف هناك بل الاول مستلزم للثانى اذ المفروض من استعمال اللفظ
فى ذلك المعنى او جواز استعماله فاذا علم انه ليس شيئا من المعانى الحقيقية لا توقف هناك
بل الاول مستلزم للثانى اذ المفروض فلا بد ان يعلم ح كونه منفى مجازيا فالدور مضمر
بواسطة واحدة لكن بانه يتوقف على اعتبار واسطة نقول اى العلم بانه ليس شيئا من
الحقيقة فيظهر العلم بكونه مجازيا اقول لا يخفى بعد المسامحة فى تسمية الدور المضمر بمضمر الواسطة
واحدة ان بعد اسقاط الواسطة المذكورة لا تم الدور اذ كما امكن منع توقف العلم بكون
هذا المعنى ليس شيئا من المعانى الحقيقية على العلم بكونه مجازيا كذلك يمكن منع توقف
العلم بعدم سلب جميع المعانى الحقيقية على العلم بكونه مجازيا والسند السند بعينه ثم قال واعلم
ان العلم بالدليل اعنى صحة سلب جميع المعانى الحقيقية متقدم على العلم بكونه مجازيا فى
الزمان لتصور الاستدلال ولا يمكن ان العلم بكونه ليس شيئا من المعانى الحقيقية متقدم
زمانا على العلم بصحة السلب لانه دليله للقطع ثم العلم بكونه ليس شيئا منها اذا كان مع العلم
بكونه مجازيا كان العلم بكونه مجازا متقدما على العلم بصحة السلب زمانا لان ما هو مع
المتقدم زمانا متقدم زمانا اقول كون العلم بانه ليس شيئا منها مع العلم بكونه مجازا
مع انه محل نظر وتامل اذ العلم بكونه مجازا يتوقف على العلم بوجود العلاقة لنوعه ولعلقة
غير معلوم او غير معلوم حين العلم بكونه ليس شيئا من المعانى الحقيقية متوجه عليه ان تقدم
الشئ زمانا على ما يتقدم عليه زمانا لا يسمى دورا فى الاصطلاح وكلام السائل بعيد
من هذا التوجيه فتامل ثم ورود هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة
سلب جميع المعانى الحقيقية عن المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعانى الحقيقية فاما
كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بغير واسطة وقد يجاب بان
سلب بعض المعانى الحقيقية فان قلت لو كفى سلب بعض المعانى الحقيقية لزم كون المشترك
مجازا فى كل واحد من معانيه قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة او مجازا اما اذا

وقف لان الكلام فى جزئى اذا اريد
بدل على الحقيقة فالمجاز لا يدل
ازمانا على عدم السلب فتدبر

علم كونه حقيقة فيه كاف في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلاقة للاوائل تعلم ان سلب
بعض المعاني الحقيقية فرع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا لهذا اللفظ والمفروض ان
التفرقة بين المعنى الحقيقي والمجازي يحصل بهذه العلامة ولعل المراد ان بهذه العلامة
يمكن معرفة كون المعنى المستعمل فيه مجازيا بعد العلم بكون المعنى المسلوب عن المستعمل فيه
معنى حقيقيا بعلامة اخرى اذ الدور في معرفة الحقيقة بهذه العلامة لم يندفع بهذا الجواب
لان العلم بعدم صحة سلب جميع ما نقول دليله العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية
فرع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا وهو المعنى المفروض الذي لم يصح سلبه عنه
يلزم الدور من هذه الجهة ليته ودليله مما ذكرت حتى حاصل ان معرفة كون اللفظ
حقيقة او مجازا في معنى مفروض بهذه العلامة يستلزم الدور كما حققت اما اذا علم
معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن
ان يعلم بصحة نفي جميع المعاني الحقيقية عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان
اللفظ في هذا المحل مجاز والملخص انه اذا علم المعنى الحقيقي وعرف حقيقة فسلبه عن
المورد لعله معلوم بالضرورة ولا يتوقف على العلم بكونه مجازيا وهذا التوجيه لا يلائم
عنوان الشرط او لهذا ذكر في شرح الشرح ان هذا بالقرينة اقرب منها بالعلامة
وتوجيهه انه اذا علم صدق المعنى الحقيقي على المورد علم انه من افراد المعنى الحقيقي للفظ
واذا علم السلب علم انه من افراد المعنى المجازي بمعونة كون اللفظ حقيقة او مجازيا يحصل الشك
الحاصل من هذه العلامة بهذا التوجيه ليته لكن بعد شهادة عدم موافقتها للعلامات الاولى لانها
علامة لكون المعنى المجازي مرادا في المورد المعين وبما قررنا ظهر ان الجواب الثاني
جار في الحقيقة ليته اذ يحصل بما ذكره التخلص عن لزوم الدور نعم يرد عليه ايراد تقوية
اشرنا اليه ونقول زيادة انه لا يمكن ان يعلم بعدم صحة سلب جميع ما نقول ان المراد المعنى الحقيقي
فيعلم انه ههنا حقيقة لان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا

مع اشتباه سلب المعنى الحقيقي عن المورد اذ لا يخفى ان هذا الايراد على علامة الحقيقة
لعدم اطراده بل يجري بانها في بعض المجازات كالعام والخاص المطلق او من وجه
وكذا في المساواة وليس في هذا دور فما ذكره سيدنا ان الجواب الثاني كالاول
لا يجري في الحقيقة وبينه بما تضمناه وهو ان لا يمكن ان يعلم الى آخره ما نقل محل نظر وتامل
فتامل فانها يعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فتدبر العكس لعدم تبادر
غيره لولا القرينة وهو اعم من ان يتبادر هو او جعل المشترك اعتراضا على طرد
علامة الحقيقة فانها قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة
واما غيره فقد فسر العكس بتبادر الى الفهم لولا القرينة وارد المشترك على عكس علامة الحقيقة
وتفسيره اولى اما اولا فلما عرفت ان عدم الانعكاس في العلامة غير ضار
واما ثانيا فلانه لا مضيق للجواب حتى يتبادر غير المعين بل الجواب ان امكن يمنع
عدم تبادره او يمنع كونه حقيقة فيه اقول ويمكن الجواب عن هذا النقض بانه
لصدق على هذا اللفظ المستعمل في المعنى المجازي انه يتبادر اي يسبق الى الذهن
غيره وهو كل واحد من المعنيين لما عرفت انه اذا اطلق المشترك ينسبق الذهن
منه الى جميع معانيه اذا علم الوضع لها والتردد بين المعاني انما هو باعتبار ارادة
اللافظ يعني لا يعلم ان اي معنى من تلك المعاني اراد باللفظ ويمكن ان يقرر بانه اذا
اكتفي بتبادر الغير يتبادره الى الذهن من غير اعتبار كونه مرادا للمتكلم يلزم
في اللفظ الموضوع للمعنى المركب المستعمل فيه ان يكون مجازا في المركب المتبادر
جزئه الذي هو غيره الى الفهم عند عدم القرينة وان لم يتبادر غيره من حيث
انه مراد عند عدمها فلا بد من ان المراد بتبادر الغير تبادره من حيث انه مراد
حتى لا يلزم هذا الاستحالة وكذا ينقض بمثل العمى اذ فهم البصر سابق على فهم العدم
المضاف على البصر من حيث انه مضاف اليه لكن لا يذهب عليك ان هذا النقض

انما نوجه على تقدير عدم استمرار الارادة على قاعدة القوم وهو ان فهم الخبر سابق على فهم الكل وان فهم المضاف اليه متقدم على فهم المضاف من حيث انه مضاف واما على ما حققه السيد من اتحاد دلالتي المطابقة والتضمن وان الدلالة الالتزامية عقلية تشكل العقل من اللفظ الى الموضوع له اذ لا بواسطة تشكل الى اللازم فلا نوجه هذا النقض وسلم الجواب المذكور عن الدفع قلنا يوضح ذلك لصدق على المعين انه محل غير المعين في الجواب على مفهوم احد معينه اي القدر المشترك بين المعينين فاعترض بانه يلزم على هذا ان يكون مجازا في كل واحد من المعينين لتبادر الغير الذي هو القدر المشترك اقول بعد هذا الحمل يلزم ان يكون حقيقة في ذلك المفهوم القدر المشترك اذ لا تبادر يغره مع ان استعمال اللفظ المشترك في القدر المشترك بين المعاني مجاز اتفاقا وليفه لا يتم اصل الجواب حينئذ لانه لما كان القدر المشترك من المعاني المجازية للفظ فلم يتعين من ان يورد النقض بالفظ المشترك اذا استعمل في هذا المفهوم فح لا يصح الجواب بانه يصدق على اللفظ المستعمل في المعنى المجازي ان المتبادر يغره وهو القدر المشترك وقد يجاب بتوضيحه انه ليس مراد المجيب من تبادر احد معينه لا على التعيين ان يتبادر هذا المفهوم المشترك بناء على حكم تبادر المعنى على تبادر ركب الفهم لان ذلك المفهوم تبادر ركب الفهم لان المراد بتبادر الغير تبادر من حيث انه مراد واللفظ مستعمل فيه فما ذكرت من لزوم كون اللفظ مجازا في كل من المعينين انما يتم لو تبادر هذا المفهوم على انه مراد واللفظ مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد ليس الا احدهما بالعينه اذ اللفظ لا يصلح الا لكل واحد منهما بالعينه وهو في هذا الاستعمال مستعمل في احدهما بخصوصه لكن لا يعلم انه ايهما فذلك العلم كاف في كون المتبادر على اللفظ اسم المفعول على ما في شرح الشرح وهو كل واحد من المعينين اذ تبادر غيره وذلك الغير هو مفهوم

القدر المشترك غير المجاز اذ علامة المجاز هو مبادرة الغير على ان يكون مرادا لا مجرد الخطور بالبال وهنا تبادر ذلك المفهوم بمجرد خطوره بالبال اقول ويمكن ان يقرأ المتبادر على لفظ اسم الفاعل ويؤيده ما في كثير من النسخ ما وقع بلفظ المتبادر ويصير الحاصل ان المراد بتبادر الغير الذي هو علامة المجاز تبادر من حيث انه مراد سواء كان على التعيين او على سبيل البدل وهنا كل واحد من المعينين وان لم يكن يتبادر ان حيث التعيين لكن قد تبادر من حيث البدل وذلك كاف في كون المتبادر غير المعنى المجازي الذي هو مفهوم القدر المشترك اذ المتبادر من حيث انه مراد كل واحد من المعينين لكن على البدل لا ذلك المفهوم فلا يلزم كون اللفظ للمعينين مجازا بناء على تبادر غيره الذي هو هذا المفهوم ولا كونه حقيقة في ذلك المفهوم بناء على عدم تبادر غيره اذ المتبادر الى الذهن من حيث انه مراد هو كل واحد من المعينين لكن على البدل ثم اقول تبادر المفهوم القدر المشترك الى الذهن بمجرد خطوره بالبال ليفه غير صحيح اذ عند سماع اللفظ المشترك بالعينه الى العالم الوضع يتحقق ان ينتقل الذهن اولا الى خصوص كل من المعاني لا الى هذا المفهوم العرضي لها بنظر ذلك لكل من راجع وجدانه فتسليم تبادره بمجرد خطوره بالبال من المعترض شرع منه ثم لا يخفى ان ما ذكرنا في جواب قوله قلنا يمكن تقريره في الجواب عن اصل الاعتراض ولا يخفى تقريره كما تقول واسئل القرينة يعني ان لفظ اسئل استعمل في محل هو نسبة السؤال الى القرينة بسبب تعلق السؤال بها ولم يستعمل في محل تقرر هو نسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك اي تعلق السؤال بالاهل وهذا مبني على ما سيأتي من مذهب المصنف في مثل قولنا انبت الربيع من ان المجاز في المسند لكن المشهور في اسئل القرينة انه من قبيل مجاز الحذف ولم يكن ما لخص فيه من المجاز اللغوي وربما قالوا ان لفظ القرينة مستعمل في اهلها

(الى حيث انه مراد هو كل واحد من المعينين اذ تبادر غيره وذلك الغير هو مفهوم احد المعينين لا على التعيين)

من قبيل تشبيه الكمال بالجمل ومحل كلام الشيخ عليه بالي عفنه لانه سؤال لااهلها او ينبغي ان
يقول لانها محل لااهلها وليفه عدم الاطراد ان يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك
اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لان يستعمل نظيره فيه وما في شرح الشرح
من انه يريد ان المجاز في الهيئة التركيبية اعني ايقاع السؤال على القرينة بناء على انه
سؤال لااهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بان يقول اسئل البساط اذا امرت
بسؤال اهله وبهذا يشعر عبارة الشارح فاقول فيه ان هذا التوجيه مع عدم سلامته
لما اختاره المتم في مثل ابنت الربيع على ما سيجيء يتوجه عليه ان المجاز الذي كان
الكلام فيه من قسم اللفظ المفرد والهيئة التركيبية ليس لفظا وان جعل المجاز اللفظ
المركب من حيث انه مركب ومعروض للهيئة فليس لفظ مفردا الاعتراض الذي يطلق
على غير الحقيقة يريد ان علامة المجاز انما عدم الاطراد قد وجدت في هذه الالفاظ
مع انها حقايق في هذه المعاني اي اذا استعملت فيها كما حيث انها افراد بمعناها
فبطلت علامة المجاز طردا من غير مانعة لغة او شرعا حصر المانع في القسمين
مبني على ان المانع ينحصر فيهما وفيه العقل ومعلوم انه لا مدخل للعقل في اطلاق الالفاظ
على المعاني فانحصر فيهما جاز انه عدم اطراد يعني ان عدم اطراد اللفظ
في معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس بذاته ولا بسبب انما يدرك
وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد
اما عدم المقتضي للاطراد واما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشيء اما عدم علة
وجوده وقد فرض ان لا مانع لعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي الاطراد و
لا مقتضي لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم
اطراد اللفظ في معنى من العلم بعدم وضعه له والفرض انه قد اطلق في محل
باعتبار الوضع فاهرا فينبغي ان يعلم وضعه لذلك المعنى مفيدا بقيد مخصوص يدل

المحل المستعمل فيه لا يتعداه الى محل آخر فيعلم عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم جواز ارادة
الآخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد
لانه جعل علامة كونه مجازا واراد بالوضع في قوله ولا مقتضى لصحة الارادة الا الوضع
ما هو بالمعنى الاخص الغير المتناول للمجاز لوارد ما يتناول المجاز فيكون موجودا في كل
مجاز فلا يكون عدم الاطراد في بعضه الا لمانع عنه قطعا والمقدر خلافه وليفه لا يناسبه
قوله وعدم الوضع لعدم الاطراد والدلالة على ان المجاز ليس بموضوع قال قيل فاذا
حملت على المعنى المخصوص بالقيد فبطل الانحصار ضرورة صحة الارادة على الاطراد في بعض
المجازات فهناك مقتضى للاطراد قطعا ولا وضع بالمعنى المذكور اجيب بان لا مقتضى
لصحة الارادة على الاطراد الا الوضع او العلاقة المصححة لذلك استقرا في العلم بعدم
المقتضي لا بد من العلم بعدم الوضع وعدم العلاقة المصححة للاطراد ويرجع حاصله الى العلم بكونه
مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم كونه مجازا غير مطرد وهذا المحذور اظهر بطلانا
مما لزم هناك اذ حينئذ يلزم توقف كونه مجازا على كونه مجازا مرتين ولعله اقتصر على الوضع
لذلك اقول الاظهر في جواب سؤال بطلان الانحصار ان يقال المقتضي في الواقع اما الوضع
واما العلاقة العلاقة وما حكم بعدم اطراد المجاز من غير مانع لزم اخراج العلاقة من اقتضاء الصحة
لان من ضرورة المقتضي للشيء ترتبه عليه عند عدم المانع لكن فيه ان هذا التقسيم مادة الشبهة
لانه اذا تحقق المجاز المطرد علم ان المقتضي للاطراد لا ينحصر في الوضع بالمعنى الاخص والا لزم وجود
المعلول بدون المقتضي واما ان ذلك الامر الآخر هو العلاقة المطلقة او المقيدة او غيرها
فلا يفرد بالبيان فجيز بان دعوى انحصار مقتضي صحة الارادة في الوضع لا يحتاج اليه في بيان
الدور اذ على تقدير كون العلاقة ليست مقتضية لصحة الارادة على الاطراد لا بد في العلم بعدم
الوضع ليفه اذ عدم السبب انما يعلم بعدم جميع اسبابه لان عدم السبب انما يستند الى عدم
جميع الاسباب ولا يكفي فيه عدم سبب معين وذلك فلا تم الوضع في قوله فينبغي ان

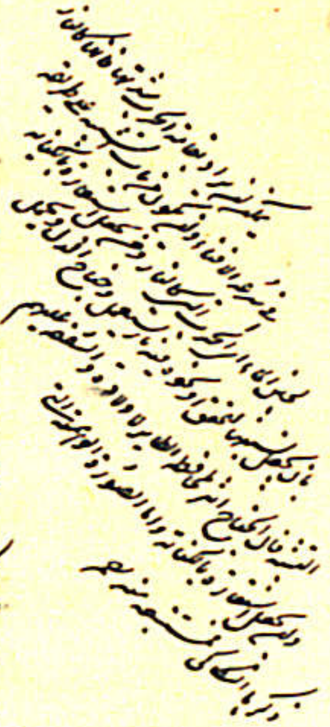
بعلم وضعه اى وضع ذلك المجاز الغير المطرد ليفيد بعقد الاتحاد الى آخره لابد ان يكون بالمعنى العام
المتناول للمجاز حتى ما يظهر مما سنذكره وهذا تصريح بوجود الوضع في المجازات واذا علم
انه لا حاجة في بيان الدور الى المقدمة الثانية فينبغي ان يعلم وضعه لمقيد بقيد مخصوص بل يكفي
ان يقال العلم بعدم الاطراد يحصل بعدم الوضع بمعنى ما لم يعلم يكون اللفظ مجازا يحصل من العلم بعدم
اطراده ولا يرد عليه انه لو العلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم وضع اللفظ بمعنى الذي فرض
استعمال اللفظ فيه ذلك المحل لوجوده فيه ثم اقول في دليل لزوم الدور نظر من وجهين
احدهما ان ما ذكر من الدليل يدل على تحقق الدور بين عدم الوضع وعدم الاطراد على فرض
ان عدم الوضع يعلم بالمجازية والمفروض ان المجازية تعلم بعدم الاطراد والمجازية ليست مجرد
عدم الوضع بل عدم الوضع مع وجود العلاقة فعلى تقدير كونها معلوما بعدم الاطراد
كان اللازم توقف العلم بالمجازية اى عدم الوضع مع وجود العلاقة على عدم الاطراد
وتوقف العلم بعدم الاطراد على عدم الوضع فقط لا على هذا المجموع الذي هو معنى المجازية
فلا دور ويمكن ان يبين الدور بان المقتضى من وضع العلاقة في المجاز امتيازه عن
الحقيقة بعد ان يعلم استعمال اللفظ فيه وانه ليس غلطا فعلاقة يرجع الى علاقة ان هذا المعنى
المستعمل فيه ليس مما وضع اللفظ له قيد ورد ما بينهما ان ما حقق في موضعه هو ان العلم اليقيني
الكلي بنوع سبب لا يحصل الا من العلم بسببه اذا لم يكن ضروريا والمتيقن في مباحث
اللغات ليس هو اليقين الكلي بل ولا اليقين بل يكتفى فيه بالظن وهو لا يتوقف على العلم
بالسبب وما قيل من ان المراد ان عدم الاطراد خصوصا انما يعلم بعدم الوضع وذلك
لان كل ما له سببان وعلم وقوعه مع انتفاء احدهما علم ان وقوعه بالسبب الآخر وهذا
يتوقف على العلم بذلك السبب فمردود بانه لو سلم انه لابد ان يعلم ان وقوعه بالسبب الآخر
فليس يلزم ان يكون العلم بوقوعه متوقفا على العلم بان وقوعه بالسبب الآخر حتى يتوقف
على العلم بوقوع ذلك السبب فتامل وقد يجاب بالسبب عن اصل الاعتراض بان هذه الالفاظ

معلومة في معانيها فان السخي والبر بمعنى الجواد والمطلق والجواد الذي من شانه البخل
وكذا الفاضل والبر بمعنى العالم مطلقا والعالم الذي من شانه الجهل ولا وجدنا هما بالاطلاق
على الله سبحانه مع وجود الشامل وعلمه اشرف الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين وكذا
الفاجر والردي والبر بمعنى المستقر مطلقا والمستقر مع كونه راجحا بنعدم الاستعمال في غيره
علمنا انها كذلك وهذا اى الجواد والمقيد هو المراد من لفظ السخي اذا اطلق على غير الله سبحانه
وتعالى كما ذكرناه واضح ولا يلزم حينئذ الدور اذ نشاء اعتبار عدم المانع ولا
النقض للاطراد بهذه الالفاظ في معانيها اقول فيه بحث لان هذا المعنى جار في
مثل قولنا واسد القرينة فيلزم ان يكون اسد حقيقة في اهل القرينة والقرينة وذلك بان
يقال السؤال دائر بين التعلق بالاهل والقرينة فقط وبينهما وبين البساط ولما وجدنا
بالاستقراء انه لا يطلق على البساط علم انه موضوع للمقيدين ويمكن دفعه بان الزام
وضع السخي للمقيد بمن شانه البخل معقول متعارف امثاله واما الزام وضع السؤال
للقدر المشترك بين الاهل والقرينة بان لا يتجاوز الى البساط معلوم البطلان قال
في شرح الشرح في تقرير هذا الجواب لا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل
والاستقراء وكذلك فلا يرد النقض بالصور المذكورة لانا لما وجدناهم لا يطلقون
السخي والفاضل على الله تعالى علمنا ان السخي ليس للجواد مطلقا والفاضل ليس للعالم
مطلقا بل مع خصوصية فيه لا يوجد في الله تعالى اقول حمل الجواب على انه جواب عن لزوم
الدور ولهذا دفع لزومه بالقدح في المقدمة الحكمية من ان العلم بنوع السبب انما يحصل
من العلم بسببه وقال بل ههنا يحصل العلم بعدم الاطراد من نقل ائمة اللغة والاستقراء مثلا
وانت تعلم انه على هذا كان التعرض لدفع النقض مستدركا اذ بدفع الدور وتم الجواب
المذكور اولا فقوله السخي ونحوه اريد بان كونه للجواد الى قوله ولا يلزم الدور كان مستدركا
في الجواب بل ينبغي ان يقول بدل قوله لا يلزم الدور لان المقدمة المذكورة ممنوعة

بل يجوز ان يكون الاصل العدم بعدم الاطراد في النقل بالاستقراء فان قلت على ما قررت من انه جواب عن اصل الاشتراك كان التعرض لعدم لزوم الدور ليفيد مستدركا قلت التعرض له ليس لانه دخيل في الجواب بل لاظهار ان ما لزم في الجواب الاول لا يلزم ههنا ترجيحا لهذا الجواب على الجواب الاول واما على ما قرره فيلزم ان يكون المذكور في مقام الجواب ما لم يكن له مدخل فيه وما هو حقيقة الجواب متروكا وما ذكر انما في تقرير الجواب ما هو افادة نفس ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما بهذا التوجيه اندفع ما اورده العلامة حيث قال جاز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عود في الخشب والطنبور فان جمع الاول هو العيدان وجمع الثاني هو الاعواد بل الاولى الاختلاف دفعا للمحذور زيادة الاشتراك انتهى واراد بقوله الاولى انه ان الاولى الاختلاف في صيغة الجمع عند اختلاف المسمى حتى لا يلزم زيادة الاشتراك في اللفظ اذ صيغة المفرد كان مشتركة بينهما فلو اشترك صيغة الجمع بينهما ايضا لزم زيادة الاشتراك والاشتراك في الالفاظ خلاف الاصل كما كان اقل كان اولى هذا قال في شرح الشرح معترضا على هذا الوجه قال فيقال فلا اثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك فنفي هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فمنع الجمع على خلاف الجمع اولى ليس بمتواط ولا يخفى ما فيه اقول ما اشار اليه بقوله ما فيه ان الفرق بين الدليل والعلامة كلام ويمكن دفع اصل الايراد بان مجرد كون المجاز اولى من الاشتراك لا يعلم كون اللفظ مجازا في المعنى المستعمل فيه فيجوز ان يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بين المعنى الذي فرض كون اللفظ مجازا فيه بينه وبين ما هو حقيقة فيه قطعا لان المجاز ليس اولى من التواطؤ فاذا علم ان الجمع ههنا على خلاف الجمع نعلم انه ليس متواطيا في القدر المشترك حتى يكون اطلاقه على كل واحد منهما حقيقة من حيث كان فرده فلا بد ان يكون مجازا في هذا المبهم حالة حقيقة

في الآحاد المعينة حالة ولا بعد ان يكون الشيء في نوعه قصد حيث اخذ انه ليس متواطيا الى دفع هذا الايراد وفي عبارة شرح الشرح اياما الى ذلك حيث قال اذ يعرف انه ليس بمتواط ومنها التزام بعيد وانما يعتبر الالتزام احترازا عن المشترك اذ ربما يعتقد لكن لا يلتزم فيه ذلك ومنها ان يكون اطلاقه لاحد سميه يشير الى ان الشيء كله من قبيل المجاز وان المعنى المجازي للفظ مسمى اللفظ نظرا الى الوضع النوعي وتحقيق العلاقة في مجازات الكل مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياط علاقة لتكلم استعمال فيها في قولهم قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت الطبخ الى حيته وقميصا واشباع ان بين مسمى ابدا البصر بان ليس مبنيا على تشبيه وكانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة كذا في شرح الشرح والاظهر ان بين ان العلاقة هي الملحوظة في الخيال فانه اذا كان خياط الكيته والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورتهما في خياله لكثرة ما جرى بينهما فاذا اورد صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياط بالطبخ ويقول قلت الطبخوا لي حيته وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلم يعد وها من العلاقة فلم يكن علاقة معتبرة عندهم على ان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة لا بد ان يكون حاصلة قبل الاستعمال ليلاحظها المتكلم فيستعمل ولا يبعد ان يذكر الله تعالى ابتداء فان قيل فما تقول في قولهم لقاه فاسقوا مكر الله ولا يبالي بمكر الله اجيب بانه من قبيل الكناية التقديرية كما في قوله تعالى صبغة الله اذ قد يستعمل اللفظ في مستعاره ولم يقل كما هو المشهور في الكتب المنطقية او يجوز ان لا يكون لمستعاره جزء ولا لازم اذ قد عرفت ان اللزوم المعتبرة عند اصحاب هذا الفن مطلق اللزوم وهو متحقق في جميع المسميات ويعلم بالضرورة ان هذا ايضا ممنوع اقول معناه انه ثابت متحقق فلا يرد ان عكسه ليفيد وهو ان يستعمل اللفظ في غير المسمى وايضا لا يستعمل في مستعاره ابدا ليفيد غير ممنوع والمراد بعدم الاستلزام ليس عدم اشياع الانفكاك بل عدم عدم الانفكاك الذي مآله الانفكاك كان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك في الجملة والحاصل ان الاستلزام المراد ههنا يرجع الى موجبة كلية مطلقة

لان الاستعمال والوضع يقتضي ان يكون هناك معنى معلوم وضع اللفظ بازائه وقد عرفت
ولا يقتضي ذلك صدق ذلك المعنى وتحققه في نفس الامر ولا يلزم ان لا يكون الكواذب
مستعملة في معانيها الحقيقة فلم يكن كواذب لان كذبها باعتبار ورود المعاني كقولنا الاربعة
فرد ليس بكاذب اذ ليس مستعملا في معناه وهو فرديته الاربعة فتبا والدليل على الخلط بين
معلومية المعنى المستعمل فيه اللفظ وتحققه وصدقه في الواقع قال س في حاشيته شرح التخليص
رداً على الشيخ عبد القاهر في المجاز العقلي في مثل انبت الربيع البقل
حق لي على فلان ان لفظ اقدم لا يكون حقيقة لعدم تحقق معناه عند الشيخ اذ المحقق عنده هو
القدوم للاقدام وقد استعمل استعمالا صحيحا فيلزم ان يكون مجازا فلا يكون المجاز في
الاسناد بان قال ان لفظ اقدم مستعمل فيما هو معناه حقيقة لغة الا ان ذلك المعنى مفروض
موهوم واما حمل الكلام على انه لابد من تحقق المعنى في الخارج فضعيف الا ان يريد بالخارج
معنى نفس الامر ويندفع بما ذكرنا وكذا حمله على ان المعنى الحقيقي غير معلوم لنا فلا يكفي الاستعمال
في ذلك المعنى الحقيقة لسنك الالفاظ معلومة بالشبهة لكنها غير متحققة في الواقع كيف
ووضع المركبات بالنوع فعلم المعاني الحقيقية بذلك فان قلت استعمالها في ذلك
المعاني لم يقع اصلا لان غير صحيح اذا اريد افادة تلك المعاني كما اذا اريد المتكلم بالكذب
لم يكن حقيقة لان كون اللفظ بحيث فرع الاستعمال فيه فلا استعمالها فيها صحيح اذا اريد افادة
تلك المعاني كما اذا اريد المتكلم بالكذب نعم المستعمل فيه غير صحيح والفرق فيها فاظ
والجواب المحقق اي الجواب بالحمل اذ الجواب الاول كان بالنقض وجدليا اقول المحقق
فيه لانه يستلزم نفي المجاز في المركبات بل نفي المجاز العقلي مع انها معتبران عند المحققين
من علماء البيان بل الجواب المحقق ما ذكرناه انفا من ما في شرح المفتاح من ان منع كون
امثال هذه الصور من قبيل المجاز الا باعتبار المفردات حق في مثل شابت لمة الليل كذا في
حاشية الحرب على سانح فانه تمثيل وليس في شيء من مفرداته مجاز وكذا ما اشار اليه س



عامة وعدم الاستلزام يرجع الى سابقه جزئيه وايضا لكان للنحو ثالث الحرب فانا قبل وكر هذا
المثال في الاحتجاج ليس على ما ينبغي لانا اما من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يكون تمثيلا لمن يقوم على
ساقه لا يفتر عنه او من قبيل المجاز العقلي بان يراد اسناد القيام على الساق الى الحرب وهو صحيح بها
وايا ما كان لا ينفع الثاني اذ الكلام في المجاز اللغوي في المفرد واما المثال الاخير فيمكن ان يكون
تمثيلا لهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد الغرة بحال ظهور الشيب في سواد الشعر
يمكن ان يكون المجاز فيه في المفرد بان يراد بالليمة سواد الغرة وبالشيب بياض الصبح العارض له
قلت ظاهر الامر على ما ذكرت لكن يمكن ان يكون النزاع في مطلق المجاز اللغوي والاستعارة
التمثيلية من قبيل المجاز اللغوي لا العقلي على ما توهمه بعض الفضلاء فاذا امكن حمل المثالين على
المجاز اللغوي وان كان مجازا مركبا كان يصح الاحتجاج بهما على انه يكفي في المثال الاول
ان يحمل من قبيل المجاز في المفرد بان يكون القيام مجازا عن الوقوف والثبات على ارفع
الاحوال من قامت الدابة على قوائمها اذا انقطعت عن السير او عن خدم عليه احدى القائمتين
المتقابلتين من قامت بعجله الشطرنج اذا صارت فائمة والك في مجازا عن اسباب الحرب
والآلة التي بها نيابة قفى المتابعين كحقق المجاز في المفرد اقول بقي في الكلام شيء وهو ان
الاحتجاج بهما انما يتم لو انحصر التوجيه فيهما في ان يكون من قبيل المجاز اللغوي في المفرد وقد عرفت
جواز غيره فيهما فلا يتم الاحتجاج اذ مع جواز ان يحمل على الوجوه الاخر على انه لم يثبت للدليل
وجه بل فيه اعتراف بحقيقة الجواب المحقق مع ان يعتبر الدليل حينئذ من المركبات لا يلائمه
والا لزم منع قطعا وذلك لان تحقق الحقيقة لهذه المركبات فرع لان يكون لها معان متحققة
اي في الجملة لا في الخارج البتة على ما توهم واعترض بانه ليس بلازم وكان اللفظ مستعملا فيها
وليس بمثل هذه المركبات حقائق متحققة اصلا ولما كان وضع اللفظ لمعنى لا يجوز ان لم يتحقق
بكونها مجازات لا حقائق لعدم وضعها لمعنى ووضعها لتلك المعاني كاستعمالها فيها فرع
على تحققها فاذا لم يتحقق الاستعمال ولا الوضع حكم بانه مشترك الالزام اقول فيه بحث

في حاشيته الحاشية من ان المثال الاول اما تمثيلي او مجاز عقلي فلا ينفع المستدل بكل وجه
بما قرر نامن انه يمكن ان يكون المجاز فيه في المفردات على ما عرفت قال قلت قد
قال عبد القاهر ظاهره انه ايراد على الجواب المحقق ولا بد ح من حمل الاسناد على الهيئة التركيبية
حتى لا يكون فصل كلامه في هذا الموضع خروجا عن البحث اذ البحث انما هو في المجاز اللغوي
واذا حمل الاسناد عن منحى الحكم يصير عقليا وهذا هو الباعث للشارح لان جنب الاحتمال
الرابع في ابيات الربيع الى الشيخ اقتضاء بالمتصح ان المشهور من مذهب الشيخ ان
المجاز في مثل عنده عقلي وليس للوضع واللغة فيه مدخل على ما يجيء قول هذا الكلام كان
دخلا على السند الاخص على تقدير ان يحمل الاسناد على ما هو الظاهر فيه الحكم العقلي لان كون
المجاز عقليا سند آخر وعلى التقدير الآخر كان دفعا للمنع وعلى التقديرين كان دخلا على السند
بطريق الاحتمال او دفعا لمنع ان لا يحمل على ما يحمل عبد القاهر وهو غير مقبول ولو حمل على ايراد على تحقيق
الثاني بانه خارج عن البحث فلا ذكره الشيخ يندفع ذلك ولا يلزم ح حمل الاسناد على الهيئة
حتى لا يلزم لاجله ان يكون مذهب الشيخ بزعم المصنف ان يكون المجاز في امثاله لغويا لا عقليا
ولم يرد ما ارد ناعلى الجواب المحقق تخصيص الكلام بالمجازات التي لم يكن لها حقايق يمكن
ما ذكره الشارح في ذيل الجواب حيث جعل المجاز في امثال هذه من قبيل المجاز في السند
وهو المفرد بالي عن حمل السوال على انه ايراد على دليل الثاني فتامل قلنا هذا بعيد
لان كل واحد من جهة الاسناد ان حمل الاسناد على الهيئة التركيبية فمنشأ كل واحد من جهة الاسناد انه ليس يفهم منه
معنيان مختلفان كلفظ الاسد وان حمل على الحكم الاسنادي فالمنشأ ان ليس للاسناد الا جهة
يكون احديهما حقيقة والاخرى مجازا ولا يخفى ان هذا الاستبعاد مستبعد جدا اذ الفرق واضح
بين قولنا ضربي زيد وبين قولنا ضرب زيد فان الاسناد في الاول على غير ما هو له بخلاف
الثاني وربما يقرر الكلام بانه لا يجب في الاسناد الحقيقي ان يكون ما هو له ما هو الفاعل الحقيقي
والالم يستقم الحقيقة في جميع الافعال المتعدية المسندة الى غيره تعالى على راي الاشاعرة

بل يكون في العرف واللغة من حق الاسناد ان يسند اليه سواء كان فاعلا حقيقيا او علة
فاعليه او غيرها وح لا فرق بين المثالين اذ كما ان الروية ليست فاعلا حقيقيا للسرور
كذلك زيد ليس فاعلا حقيقيا للضرب عند الاشاعرة وكما يصح عند العرف نسبة الضرب الى زيد
حتى لو قيل من فعل هذا الضرب فيقال زيد لم يقبل انه يجوز ذلك كما في السرور بالنسبة الى
الروية فان اهل العرف يسندون الافعال الى تلك الاسباب ولا يدفعون فيها الدقيقات
الكلامية ان هذه اسباب وشرائط فما هو فاعل حقيقي وشانه ان يسند هذه الافعال
اليه هو الله تعالى وكذا في جميع الامثلة اذا قيل اقول فيه نظر لان هذا التوجيه على تقدير صحته
لا يجري في جميع الصور مثل صام نهاره وقام ليله وجد ضده وجرى النهر واشباه ذلك كالا يخفى
ان يجعل الفصل مجازا في التسبب العادي المراد بالفعل المخصوص المذكور ههنا ويكفي مثله
في نظيره كالا يخفى او المراد بالتسبب مطلق المناسبة وعلى التقديرين لا يرد ما في شرح الشرح
من ان هذا الا يطرد في مثل جد جده بل في الظروف والمفعولات ليفه كان للفظ الرحمن
حقيقة اي استعمال في المعنى الحقيقي او معنى حقيقي وهو ذو الرحمة البالغة مطلقا ولم يستعمل فيه
والا لجاز اطلاقه لغير الله ولم يجز بالاتفاق واما قولهم رحمن العامة فمن باب تعشيرهم في كفرهم
ومر رد في عرف اللغة عندهم للفظ لا تقيد به فالرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا
في خاص معين بخصوصه مجازا وفي شرح الشرح انه مشتق من الرحمة اعني رقة القلب التي لا يصور
في حقه تعالى فهو فيه مجاز وهذا ان لم يمكن حمل كلام الشارح عليه لان قوله مطلق وقوله حقيقة
بل عنه اقول لكن ان يجاب بان الرحمن صار حقيقة عرفية فيما يخص به تعالى وهو ذو
الرحمة البالغة التي لا رحمة اعلى منها اذ لا شك ان الخالق منه
هو معنى يخص به تعالى ولا يخطر بالبال غيره وقد عرفت ان علامة الحقيقة فيكون من المنقولات
العرفية والنقل وان كان خلاف الاصل لكن وجب المصير اليه لتحقق العلامة فيه وكذا الكلام
في نحو عسى وجدا ولا يلزم كون منهيا من الافعال اذ المعتبر في كون الشيء فعلا اقترانه

بالزمان بحسب الوضع الاول فتامل فتصدق به اى ويعلم انه نقل الاسناد منه تعالى
الى الربيع مبالغة فى عليته بالفعل وقيامه فى ذلك مقام الفاعل فليراجع وحينئذ يكون
كناية عن اثبات الله فى الربيع كما ذكره سلمه الله فى شرح الشوح حيث قال
فيه ان اراد التصور المقابل للتصديق فلا يخفى ما هو الخطأ فهو ليس مدلول الجملة الخبرية فلا يمكن
ان يكون مجازا لغويا وان اراد انه اطلق ليعلم الحكم الذى هو مدلوله لكن لا يكون
مرجع الافادة وضبط الصدق والكذب بل يستفاد منه الى حكم المتكلم فيصدق فيكون هذا
كناية وقد نقل عن الامام وغيره وهم يطابق القواعد البيانية اقول ذلك بان كناية الشق
الاول وهو كون المجاز لغويا على هذا التقدير وانما يكون كذلك لو كان اللفظ مستعملا فى افادة
ذلك التصور وليس كذلك بل فى افادة التصديق باثبات الله فى الربيع وذلك بحكم العقل بان المثبت
ليس هو الربيع بل الله تعالى فيه والى هذا اشار ان اللفظ مستعمل فى اثبات الربيع الذى هو مدلوله لكن
لا يصدق بذلك المؤمن لا يصدق بذلك بل لان العقل بعد النظر والتامل علم ان المتكلم نقل الاسناد
اثبت عن محله وما هو له الى ما هو شبيه مبالغة فى تشبيه بالفاعل الحقيقى والمقصد منه اثبات الربيع
مع مبالغة فى تنزيل الربيع بالفاعل الحقيقى ولا يذهب عليك انه لا يمكن اختيار الشق الثانى او تنزيل
هذا الكلام عما يمكن ان يتعلق به التصديق من المؤمن وظهر ان فى كلامه قدس سره تناقضا اختيار الاول
وتعرضه لدفع محذور الشق الثانى ثم اقول ما ذكره شارح الشوح لو تم لزم ان القول با
المجاز العقلى بدون اللغوى وذلك لانه لا شك ان هذا المركب الخبرى مستعمل فى افادة معنى
مقبول وذلك المعنى المستعمل فيه اما ان يكون معنى تصوريا فيكون مجازا لغويا لانه ليس مدلول الجملة
الخبرية او معنى تصديقيا وذلك اما كون الربيع فيها والمقصد التصديق به فذلك بطل لما عرفت
او ذكر المتكلم منه الى الحكم بان الله تعالى اثبت فى الربيع فكان كناية على ما ذكره وان كان مستعملا
فى اثبات الله فى الربيع بدون ذلك الاستعمال كان مجازا لغويا ايضا والكل منحصر فيما ذكر فالفاعل
الثانى ان التاويل فى اثبت اراد بالنسب الحقيقى ان يكون من شانه ان يسند اليه

ذلك العقل فى اللغة او العرف وبالعادى ما يكون من الاسباب العادية التى لم تكن ممتنعة
ان يسند ذلك العقل عليه على ما هو مصطلح الاشاعرة لا ما هو الحق فى الواقع وتحقيق كلامه هنا ان
النسبة الداخلة فى مفهوم العقل معتبرة بالنسبة الى ما يقصد المتكلم انه فاعل له ومن خصائص المسند اليه
فاذا قصد المتكلم اسناد الاثبات اليه تعالى فى الربيع او نسب الربيع فاستعمال النصب فيه كان مجازا
لانه موضوع للحدث والزمان والنسبة الى ما هو فاعل عند المتكلم والكل مستعمل فى الحدث والزمان
والنسبة الى ما هو ظرف وسبب عنده فكان مجازا ولا يخفى ذلك ما اتفق عليه علماء البيان
من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا
او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقى وذلك لان اللازم من هذا الكلام ان لا يكون النسبة الداخلة
فى مفهوم الفعل معتبرة بالنسبة الى ما هو فاعل له عند المتكلم وكلامنا فى خصوص المثال لا ان ارادة
ان النصب يجرى فى جميع الامثلة بل يجرى فيما يتطرق من التقييدات الآخر اقول وما قررنا
ظهر اندفاع ما فى شرح الشوح حيث قال الثانى ان جعل المسند موضوعا للنصب الحقيقى مجازا عن
النصب العادى مع انه لا يصح فيما اسند الى المصدر مثل ضحكه ضحك فلا اتفق عليه علماء
البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله
يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقى وقد اقام الشيخ عبد القاهر
على ذلك ادلة كثيرة وتبعه الامام الرازى والسكاكى على ان النصب الحقيقى لو اجرى على ظاهره
لزم ان يكون فى افعال المسندة الى غير الخالق مجازا باعتبار المسند او الاسناد اقول ولكن
ان ينتفى المجاز فى الاثبات فان معناه فى اللغة هو ايجاد الثبت فاستعمل فى النسبة فيكون المجاز
فى اثبت باعتبار الحدث وهذا اقرب من ان المجاز فى المسند على ان هذا فى الحقيقة
اعتراض على الشيخ ومن تبعه على ما اختاره المصنف وليس هذا ايرادا على تقرير الشارح على
ما يشعر به سوق كلامه حيث قال واما ما ذكره الشارح فى تقرير الوجوه فنقول اثبات
الثالث ان التاويل الذى فى شرح الشوح التاويل الربيع ان كان بجعله مجازا عن القادر

المختار على ما توهمه بعض المعاصرين من كلام السكاكي فليس بمستقيم للقطع بان المراد بالمنية في قولهم
اظفار المنية هو حقيقة الموت لا السبع وتصريح السكاكي بان المراد بها المنية بادعاء السبعية لها
وان اثبت بالقادر المختار وتصوير بصورته فاسناده اليه يسند الى القادر المختار على ما يشعر به
كلام السكاكي لم يكن هذا مغنيا عن القول بكون الاسناد مجازيا لان حق الاثبات ان يسند الى
القادر دون الزمان المشبه بالقادر المصور بصورته اقول هذه البلية اعتراض اورده السكاكي
وليس ايراده على تقرير الشرح بل تقرير الشرح ناظر الى الشق الثاني الذي قد انه ظن من كلام
السكاكي كما لا يخفى وقد اكد هذا الاعتراض بانه لو كان مجردا ادعاء السبعية للمنية بصير اسناد اثبت
اليها حقيقة فيلزم ان يكون الاستعارة المصرحة في قولنا رايت اسدا في الحمام حقيقة اذ فيها
ايضا يدعى كون الرجل الشجاع اسدا او تصويره بصورته وكان بناءه على ما مر من ان الشبيه مع انه اعرف
وكونه من المجاز ورد بما تعرف بان الاسناد حقيقة ومجازيته لما كان بمقتضى الحكم العقل كذلك في
المجاز اللغوي كلفظ الاسد فلا يبعد ان يغير الادعاء والتصوير من العقل في الاول دون الثاني
ولا يخفى فيه من التعسف من الاستعارة التخييلية عند السكاكي هي ان تثبت للمشبه به
عنده بان يستعمل لفظ الاظفار مثلا في الامر الوهمي المشبه بها في السبع من الاظفار الحقيقية وفيها
ليس بشيء فانه لا يخفى ان يقول من الاستعارة بالكناية اذ الاستعارة بالكناية عنده هي ذكر المشبه و
ارادة المشبه به او عكس ذلك ان كان الاستعارة بالكناية وان جاز الفكاك التخييلية فيها عنده
عكس بحسب الغالب لا يوجد بدونها صار التخييلية من لوازم الكناية لزوما عرضيا فوضع احدهما
موضع الآخر والامر فيه هين الرابع التاويل في التركيب قد يقال ليس المراد ان
التاويل في التركيب والنقل فقط حتى ينافي ما اختاره الشيخ بل المراد ان التاويل في
الامر العقلي اولا وبواسطته في اللفظ ثانيا وبيانه ان الشيخ حين قال ان التجوز في الاسناد
والحكم لا بد ان يقول قد يحقق التجوز في الهيئة التركيبية مثلا اذا قلنا صام زيد فمن المعلوم ان
الهيئة التركيبية العارضة للفعل مع الفاعل موضوعة لثبوت الصوم مثلا لما هو فاعل للصوم عند

لما القطع بنفي حصل من منع كلام الوجوب حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان
الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن اقول الاحتياج الى هذا التدقيق لان الظاهر القطع
الذي ادعاه السكاكي هو القطع المقابل للظن ولو حمل على الظن الغالب او يدل بالظن المعتبر
المعتبر به بلا مؤونة ارتكاب ما ذكر والحق ذلك اذ في تلك المقامات اللغوية يكفي الظهور فتامل
قوله كما هو التاثير اذ ليس له معنى ثالث الخ فكون التاثير مغايرا للاثر والا لزم احد المحذورين
واثبت يعلم ان المحذور الاول هو عدم العالم وان كان لازما لعدمه سواء كان باعتبار الوجود
الخارجي او باعتبار كمقصه في نفس الامر دون الخارج ان لا يكفي تكشف الاثر عن التاثير سواء
كان امرا حقيقيا او اعتباريا بالكشف المذكور الثاني وهو الاحتياج الى تاثير فوعلى تقدير
صدوره انما يلزم اذا كان امرا حقيقيا هكذا يفهم من كلامه سس سره اقول وفيه تامل اذ التاثير
لو كان اعتباريا لاحتاج الى تاثير فوغايرا له بالذات ضرورة ان التاثير لو كان اعتباريا
متقدم على الاثر والاعتباريات يحتاج الى المؤثر كالحقيقيات نعم لا يحتاج الى مؤثر
موجود في الخارج فالاولى ان يقال التاثير في الاعتباريات منقطعة بانقطاع الاعتبار
ثم هذا الدليل مبني على ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث قوله اما اولا فانه غير
محل النزاع في شرح الشرح يعني ان النزاع فيما اذا اشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم
بغيره واطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي هو غير المخلوق ليس كذلك لان المخلوق
ليس فعلا قائما بالغير بل مجموعا بعضه قائم بنفسه كالجواهر وبعضه بزعمك البعض كالاعراض
فالمجموع من حيث هو المجموع بعد قائما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة
بعد قائما بنفسه وان كان بعض اجزائه قائما بالبعض ولا يخفى عليك ان قوله لا بغيره
الى غير ذلك المجموع مما لا معنى له في هذا المقام بل المناسب ان يذكر انه ليس بقائم بغير
الخالق اقول فيه ان النزاع انما هو في اسم الفاعل المشتق من فعل قائم بغيره واما اشتقاقه
من اسم جامد ليس قائما بغيره كالابن والاب فلا نزاع فيه على ما عرفت آنفا ولو سلم كان
اصلا

هذا نزاع لفظي لم يتبين الكلام فيه على ما ينبغي ثم ق لو كان هذا الجواب صحيحا لما اورد الفلاسفة
قولنا الشيء اسم الفاعل شيء والفعل قائم بفاعله اذ يجب ان يكون قائما بذلك الشيء البتة لان
الفعل لا بد له من القيام بشيء اقول مراد الشارح من الفعل المشتق منه على ما مر وهو قد يكون امرا
قائما بذاته كالاشتقاق المذكورة وقد عرفت ان النزاع انما هو في المشتق من امر قائم بغير ذلك
الشيء المنسوب اليه واما الاشتقاق من امر قائم بذاته فلا نزاع فيه فمعنى قولنا الشيء اسم
الفاعل لشيء او الفعل قائم بغيره انه يجب ان يكون قائما بذلك الشيء البتة فظاهر ثم ق واما
ثانيا فلان اطلاق الخالق ليس كيف ان يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الافعال
والصفات القائمة بالبعوضة كقرب زيد وبياض الجسم الى غير ذلك ق سلمنا ان بين
اطلاقه على كل واحد وان الاشتقاق بحسبه دعوى الكلام في الاغراض انتقرنا الى الجواب الثاني
ثم ق واما ثالثا فلانهم يقولون ان الخلق هو الوجود او اتصاف العالم بالوجود وهو قائم
بالموجد بوجه لكن حقيقة ان الذات قديم وكذا القدرة فلا بد من امر حادث عند حدوث
الحوادث وهو تعلق القدرة فهذا التعلق خرج حيث يشار به الى العالم صدور العالم ومن حيث
اشير به الى القدرة فهو ايجاب القدرة للعالم ومن حيث اشير به الى الذات الموصوفة بالقدرة
هو حق القدرة للعالم فمعنى الخلق كون الذات قد تعلق قدرته القديمة بشيء وهذا معنى اضافي
اعتباري قائم بالخالق يتعلقه بالمخلوق واتصاف الخالق به وليست صفة حقيقية مقررة فيه
يلزم كون القديم محلا للحوادث وبهذا يحصل الجمع بين دليلنا الاول الدال على وجوب كون
الفعل قائما بالمشتق اسم الفاعل له ودليلهم الدال على امتناع كون الخلق امرا محققا مغايرا
للمخلوق اقول الدليل المذكور انما يقيم على كون الخالق مشتقا من الخلق بمعنى المخلوق وهو
العالم لا وجود او اتصافه بالوجود لانهما اعتباريان والدليل المذكور ينفي كون
الغير صفة حقيقية خارجية مغايرة للمخلوق على ما صرح به الشارح فعلم ان ليس مراد من قال الخلق
كان امرا حقيقيا لا اعتباريا وان قائلوا ان الخلق بمعنى وجود العالم كان المراد العالم الموجود

على سبيل المجاز في العبارة فلا يرد ما ذكره بقوله اما ثانيا فما ذكره في تحقيق الجواب
الثاني من ان تعلق القدرة مع صدور العالم وايجاب القدرة للعالم وخلق العالم وان
كان اتحاد عبارة الشارح لكن الحق ان هذه مفهومات متغايرة متلازمة فالصواب ان
يجعل كلام الشارح على ان هذا التعلق اذا نسب الى العالم صار مبدأ وصف له وهو صدور
عن الخالق والى القدرة صار مبدأ وصف لغير وهو كونه متعلق قدرته وهذه النسبة يعني
كون الذات متعلق قدرته قائمة بالخالق تحقيقا وباعتبار هذه النسبة اشتق له اسم الخالق
فيصح ما ذكرنا وحينئذ الدليل الاستقرائي على وجوب عدم قيام الفعل بغير المشتق له لا وجوب
قيامه بما اشتق له على ما عرف في محله قول الاسود وغيره في شرح الشرح الاول الاسود
ونحوه على ما في المتن ليخرج الاسماء الزمان والمكان والآلة فانها تدل على خصوصية الذات
بكونه زمانا او مكانا او آلة اقول بل الاولى في الشرح لان المراد بابهام الذات ابهامها فقط
في بيان العرف بان يكون مطردا في المشتقات وما لا يكون مطردا حيث جعل الاسماء الستة
داخلة في المطرد وقد اعتبر فيه ابهام الذات وقد عرفت ان المراد انه لم يعتبر خصوص مما اعتبر
في مفهومها عند الوضع فالفعل يعتبر في مفهومه مطلق الزمان وهو مبهم وتخصيصه بان يصير مختصا
بالبوم مثلا ذلك كخلاف مقتضى الضرورة اذ الذات المعتبرة فيه عند الوضع الاصلي محل القرار
مطلقا ثم صار مختصا بالزجاج وعند هذا الحمل يكون الحكم شاملا لاسم الزمان والمكان والآلة
فيفهم ان اسم الزمان انما يدل بحسب الوضع على مطلق الزمان واسم المكان على مطلق المكان
وكذا اسم الآلة فقوله في بعضها ما كان اخص من هذه كان بالنظر الى ما هو خارج عن وضعها
وفي قوله باعتبار صفة معينة اشارة الى ان المراد في المتن بسواد ونحوه من الصفات التي
يتضمنها المشتقات وفي قوله فانه يفيد اشارة الى ان المراد بالصفة ههنا افادة فائدة
جديدة وفي قوله وكان نحو قولنا الانسان حيوان اشارة الى رد ما ذكره العلامة من ان
قولنا الانسان حيوان صحيح نحو ليس مثل قولنا الحيوان الناطق حيوان الناس مدلول الانسان نحو

صار مبدأ وصف لغير وهو الايجاب والى ذي القدرة هم

هو الحيوان الناطق وذلك لان مدلول الالف ن هو وان كان هو المحل الهيكل المحسوس وهو
غير مفهوم الحيوان الناطق لكن المراد ههنا هو هذا المفهوم وليس الكون الا بالاجمال والتفصيل كما
مر فيه اذا فرض ان خصوص الجسم داخل في مفهوم الابيض مثلا واثبات اجزاء المفصل مجمل بين على ما اشتهر
مر منه الى تبين الثبوت فلا يرد ذاتي لكن في كلام بعض المحققين انه انما يكون بينا ان لو حظ الكل على وجه
التفصيل فحاصل يلغز بدور التسمية به معه وجودا وعدما يلغز متعلق بقوله الحاق لا بقوله سمي فحصره بذلك
الاسم ويحصر معه يلغز وكذا يحصر انه ملزوم التسمية ويحصر وجوده ويحصر به الاسم وقوله الا ان يثبت معناه لا يسمى
المسكوت عنه الا مسمى المذكور في هذه الاسماء الا ان يثبت في شيء من هذه الصور اه واراد بما
ما هو مسكوت فرضا سواء كان مسكوتا حقيقة ام لا والبيت رائشا بقوله فخرج عن محل النزاع فلا يكون المثال
مطابقا فصح الاستثناء المتصل ويمكن ان يقال له استثناء على تكلف التمثيل بمقدار المعنى التسمية في المذكورات
مثال لما لم يكن فيه الا ان يثبت اه قوله والبيت اي جزم فرز الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الى اصل فلا حظ
المعنى الحكم بالوضع لغة فيلتئس اذا قام الاحتمال لانه بالمظنة مناط الحكم اعترض على الدليل في شرح الشمس
بانه ان اريد بمجرد الاحتمال غير ظهور على ما صرح به في المنهى حيث قال اثبات اللغة بالوهم
والشك فالمقدمة الاولى ممنوعة وما ذكره بيانها لا يفيد لان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليس على
السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية مجوز ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم الحكم والاصح
الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال غير ظاهر فيلتئس انما يكون الاحتمال التصريح بالمنع والتصريح بالاعتبار ليس
على السواء انما هو لان عليه المعنى المشترك بين المالدوران على ما بحثي في الاستدلال الحكم وسيطل بالمعارضة
الدالة على ان المعنى جواز العلة ولا يستلزم التسمية اصلا قطعا ولا ظن فينتفي عليه على الاحتمال لتعارض
الدليلين وينتفي المظنة فانه اهل هو صرح بالاعتبار او بالمنع وهما متساويان وان اريد بسبب ان
ترجح الاعتبار وفرد عليه ان الاصل عدمه اقول نعم يرد على هذا الدليل المعنى بانه جار في
القياس الشرعي كما هو مختار الشافعي فعند الجميع على ما قول المصنف اثبات الحكم في
الجميع اثبات الحكم بالمحل وهو غير جائز اما الملازمة فلانه يحتمل التصريح بمنع الاعتبار والانكار

كما يحتمل التصريح باعتباره واما الثانية فلانه بمجرد احتمال ثبوت الحكم في محل لا يكفي القول بمضمونه
فيه لانه يحكم وليصح يكتب الحكم بثبوت الحكم بعرف القياس اذا قام الاحتمال وبالجملة هذا الدليل جار في
عدم اعتبار القياس الذي يثبت علته الجامع فيه بالدوران لا بالنص فان قيل ثبت علته
الامكار مثلها بالدوران فيحصل غلبة احتمال اعتبار الوصف الجامع فيحصل غلبة على الحكم
قلت دليل غلبة الامكار وهي الدوران معارض بمثله بانه دار الحكم بالنفي مع المحل وهو كونه
ما ذا العنب مثلا فدل على انه معتبر لما ذكرتم فلانا لامكار رجوا العلة فلا يستلزم فان منع الدوران
عدما ههنا لانه مشارع فيه بمنع الدورات وجودا ثم لانه مشارع فيه بالنقض فان قيل لا
الموجب للقياس في الشرع هو الاجماع على الاعتبار ولم يتحقق الاجماع في القياس في اللغة
قلت الاجماع على اعتبار القياس انما يكون على اعتبار القياس الثابت عليه الجامع
فيه وقد عرف في المعارضة ان الجامع جزء العلة المستلزمة مجموع الجامع والمحل
فلا يلزم تعدية الجامع الى الفرع فلا يلزم ثبوت الحكم فيه قوله بانه دار بالنقض مع المحل وجودا
وعدما فان منع الدورات عدما ههنا يمنع الدورات وجودا ثم لانه غير التزاع و
التحقيق ان الدورات يتحقق بانه في كل محل لا يكون محل التزاع يتحقق الجامع يتحقق الحكم وفي
كل محل لا يكون محل التزاع لم يتحقق الجامع لم يتحقق الحكم ولو لم يحقق المحل بالذكر او مثله فمجرد العلم بالدوران
وثبوت الجامع في الفرع يحصل العلم بالحكم من غير حاجة الى الاعتبار الاصل ومعارضة الفرع معه قوله
فانه يجوز العلة فلا يستلزم في شرح الشرح فيه بحث وهو ان الدوران يفيد ظن العلية لا مجرد الاعتبار
الدائر في العلية وحينئذ يحصل ظن علية كون المشترك والخصوصية مع تقدير ثبوت الدائرة وجودا وعدما ولا
يلزم كون المشترك جزء العلة اقول فيه بحث لان المراد بالعلة ههنا وصف منضبط حصل الشارع
مدار الحكم مستلزما له فاذا كان ذلك هو الوصف المشترك لم يكن هو الخصوصية معه وبالعكس لان محصل
علية الثاني عدم تأثير في الفارق وفي بحث القياس جواز تعدد العلل وجواز النقض في العلة وذلك مبني
على اعتراض مقابل قوله ثبت القياس شرعا فاي شيء لا يلحق هذا القياس في اللغة فيكون اثبات شيء بمثله لانا

علية الاول بثبوت الحكم في غير محل الخصوصية ومنتفي الخصوصية ومنتفي

الحرف كذا في التلويح **قوله** وقيد وتبس ضيد رمح وتبس رمح بمعنى قد رمح وغاب القوس بالمعجمة المفتوحة والسين المهملة فعل قوس فاعلها قوس قعست كذا في الصحاح ومحصل الكل ان ذكر المتعلق في الحرف ليفهم الدلالة وفي هذه الاسماء ليحصل العناية وفهم معنى الابتداء المطلق عند اطلاق لفظ من مفردة ليس كونها موضوعة له واحدا بعينه من الافراد وضعا بل كون الابتداء المخصوص مفهوما منها عند التركيب وضعا فسبق الذهن منها الى مطلق الابتداء والعدم قرينة التخصيص عند الافراد وكان دعوى الاشتراط في لفظ واحد بالقياس الى معنى واحد في حالة دون اخرى ابعد منها في لفظين بالنسبة الى معنى واحد او معنيين حكم في المشهى بان سل عن وعلى والكاف في الايمنة اشكل وق وان لم يقو هذا البعد ترنيه **قوله** ولا يخفى ما في هذا الكلام من التحمل اشارة الى ما ذكره من الحمل على تمام فعل المشهى وتقرير التحمل اى الاحتمال وهو الاشتراط المذكور ان الحكم بان الوضع وضع من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الاول ذكر المتعلق ودون الثاني مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تحمل محض لتوجيه تخوهم الحرف لا يستقل بالمفهومية وتباكد هذا التحمل في الكيفيات المشتركة بين الايمنة والحرفية وقيل في وجه التحمل ان معنى الدلالة الافهام المنع في اللفظ عند اطلاقه للعلم بالوضع واذا علم ان مع وضع لفظ واطلق اللفظ فهم بالضرورة سواء ذكر متعلقه او لا ان اشتراط الدلالة بذكر المتعلق تكليف للمحال لاقتضائه ان لا يفهم المعنى مع العلم بالوضع عند عدم ذكر المتعلق ان كان محذورا كان وارد على توجيه الشارحة ان قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية وذلك ظ والحق ان اشتراط الواضع في الدلالة وذكر المتعلق كان يرجع الى ان الدال هو اللفظ المقرون بالمتعلق فحين عدم ذكر المتعلق لم يتحقق الدال من حيث انه دال لعدم فهم المعنى لذلك وانا المتكلم فهو ان الدليل على الاشتراط ليس الا عدم الاستعمال بدون المتعلق وهذا هو المشترك بين الحروف والاسماء المذكورة فالحكم بان الزام الذكر في احدهما للدلالة وفي الاخر صناعية ودون الحكس بترجيح من غير مرجح ويباكد هذا التحكم في الكلمات المشتركة بين الايمنة والحرفية وقد حصل في شرح الشرح هذا الكلام اشارة الى كلام المشهى وتبعه غيره في وجه

نقول هذا القياس في ثبوت القياس في اللغة لا القياس في اللغة فلم قلتم انه يتوقف حجية على من اعترف بالقياس في غير الشرعيات اقول يهذا اظهر وما ذكره في شرح الشرح حيث قال فان قيل هذا اثبات القياس بالقياس فلا يقوم على المنكر من مطلق ولا على المعترف به في الشرعيات خاصة فلنا بل اثبات للحكم بدليل الزاما على القائلين به في الشرعيات خاصة وذلك لان الدليل المذكور هو القياس الغير الشرعي فلا يقوم حجة على من اعترف به في الشرعيات ولو اول الدليل المذكور وتحمل فيه بتصرف استدلالا لنا: اصلا ثم اقول قد عرفت ان الدليل المذكور يدل القياس في غير الشرعيات او في غاية الامر انه يدل القياس في الشرعيات ايضا الاجماع القاطع وسيفي مقتضاه في غيرها وبهذا اتى في الجواب المختار الذي كان وقوله لاعتبار القياس هو الاجماع على حجيته او ذلك مع الاجماع ثم تحقق العلة في اللغة او لا يخفى ان العلة تكون مستنبطة فيها الاجماع لم يتحقق في هذه القياس لغة **قوله** دالة على معناها الافرادي احتراز عن يقيد الافرادي عن الاسم والفعل فان دلالتهما على معناهما الركني مشروطة بذكر متعلقه لا على معناهما الافرادي بخلاف الحرف اذ قد اشترط في وضعه لا على معناه الافرادي وبيك **قوله** دالة على حال من متعلوله وضعها والمناسبة في عدم مقارنتها للعامل منعه فقهها حالا محذورة كقولهم جائني زيد راكبا فانه اذا كان في الكيفية منعا ثبت له في اكمل مقارنا للعامل اي كونها بحيث يدل بالاستقبال على معناها واما ذكر هذا القيد لان ذكر المتعلق شرط في الوضع شرح للدلالة لا للوضع فاندفع ما في الشرح من ان كلمة دالة لم تقع موقعها **قوله** من دار او سوق او غيرها قاله حل عليه الحرف احترز به عن متعلق الحرف لمعينين لعين فان متعلق الحرف قد يطلق على المعنى الاسمي الموافق لذلك المعنى الحرفي في اصل المعنى كالابتداء بالقياس الى كلمة من والظرفية بالقياس الى في وهذا هو المراد بالمتعلق اذا قيل الاستعارة في الحرف بتبعية المتعلق وقد يطلق على المعنى المصدري الذي يرتبط اليه وهو الذي يفضي به الى ما يليه من الاسم وبقي ان هذا اليه متعلق به لك بالفعل او بمعنى الفعل وقد يطلق ويراد به مدخول الحرف من الاسماء والاظهر ان تفسير المتعلق بما يوضح فهم المعاني الحرفية عليه من الظرفية مدخولا كان او غيره ففي قولنا سرت من البصرة كان البصرة متعلق

ان تفسر لهم

التحمل ما يفهم من كلام المنهي حيث قال يشكل وقد نقل الجواب وان لم يقو هذا البحث فيه وهو
ان منع الكلام في زيد كعمرو وفي جاءني زيد كعمرو واحد فيكون الحكم بان الاول اسم مستقل
بالمفهومية والثاني حرف غير مستقل غير مستقيم اقول لعل التحمل الذي اورد اشكالا على كلام المنهي
لانح غض فراز ذ ثم اقول هذا الاشكال كما يرد على الحرف يرد على الافعال الناقصة الغابية فانها
لا يدل على معانيها المطابقية ما لم يذكر فاعلها وذلك لان نسبة الكلمة التي تتضمنها ابتداء مثلا
ليست نسبة مطلقة متعلقة بفاعل لا بعينه او لكونك لم تكن ابتداء وعدم كلاما محتملا للصدق
والكذب اذ لا شك ان مفهوم منه عند اطلاقه وارادة بطلان الثقاة مع استقرار محذوري على ما بين
في حاشية المطالع نقلا عن الشيخ الرئيس واذا كانت النسبة المجردة في مفهوم نسبة معينة متعلقة
بفاعل معين تعينا ما فلم يذكر الفاعل لم يفهم منى الفعل فهو مثل الحرف في ذلك فقول الشارح
الفعل كوجد ابتداء وابقى غير مشروط بقيد ذلك منظور فيه ولا يخفى الاحتذار بان النسبة مجردا
في مفهوم الفعل عنه المعنى فيمكن بانه عرف العقل بادلي على معنى في نفسه معرفا باحد الازمنة
الثلثة لانه خلاف المنصوص عليه والتمسك بالتعريف فاسد اذ لا يلزم ان يكون التعريف بجميع الدلالات
وكيف يمكن نسبة هذا الامر الشنيع الى المصنف مجردا انه لم ينوض له في تعريفه فاعل فان قيل
اذا ذكر ابتداء بلا ذكر الفاعل يفهم منى الحدث والزمان الماضي وهذا المعنى التضمني للفظ
الفعل ولم يفهم المعنى المطابقي لما قررت فيتحقق التضمن بدون المطابقة قلت الدلالة كون
اللفظ بحيث متى اطلق فهم المعنى منه وهذا الكون متحقق في العقل بالقياس الى المعنى المطابقي
لان المراد بقولهم كلما اطلق انه كلما اطلق اطلاقا صحيحا في العرف واطلاق الفعل بدون الفاعل
كالحرف بدون المتعلق غير صحيح ولكنه صدق عليه حد انه اذا اطلق مع الفاعل وهو اطلاقه
الصحيح فهم المعنى المطابقي او نقول ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل وهنا فهم الجزء ليس في
ضمن الكل وهو ظاهر فلا يكون هذه الدلالة دلالة تضمنية فان قلت لا شك في تحقق هذه الدلالة
ولا شك انها وضعية لفظية فان لم تكن بتضمن فتراى فيم اخرقت دلالة الفعل على معنى

احدث عند عدم ذكر الفاعل كدلالته من على الابتداء وعند عدم ذكر المتعلق وغيره عرفت
حالها فعلم عليها حال الفعل وبينه ان بين دلالة ضرب على الضرب كدلالة الشمس على معنى
الشمع فان تغاير بهما يشكل من احد اللفظين الى الآخر ثم منه الى معناه فينتقل في لفظ ضرب
من لفظ الضرب فيفهم معناه لكن هذا الوجه لا يجري في الزمان الماضي فان حلت فيفهم
من لفظ الشمع من غير توسط لفظ الشمع ولا حظه خصوصا بالنسبة الى من لم يعرف لفظ الشمع
قلت هذا اللفظ بسبب كثرة الاستعمال صارت في عرف العوام اسما لهذا المعنى فهو
موضوع بوضع عرفي لهم علم منه حال كونه ضاربا ومضروبا من غير التفوه بخصوصها اراد
به انه علم حالها من حيث المعنى لان مقصوده بيان كون الوضع عاما في المستفاد لكونه
نوعيا واعلم ان اتصاف الوضع بالعام والخاص باعتبارات ملاحظة المعنى بعنوان عام كلي
او خاص جزئي وذلك العنوان قد يكون نفس الموضوع له كما اذا كان الوضع والموضوع
عاما كوضع لفظ رجل مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم في هذا المقام وقد صرح به بعض وغيره
فما قيل في هذا المقام الوضع اما خاص بان يكون الموضوع له شيئا واحدا وقد يكون
الموضوع له جزئيا حقيقيا كالاعلام الشخصية وقد يكون كليا كلفظ رجل خلاف المفهوم من
كلام القوم وغير ملائم لظاهر الشرح ليه كما لا يخفى وقد يكون غيره كلفظ هذا فان عنوان
الموضوع له مفرد مذكر مرتب مشار اليه والموضوع كل فرد منه من حيث انه فرد لا من
حيث خصوصيته وانه ظاهر وان لا نفهم من لفظ هذا كل مشار اليه مفرد مذكر الخ فان قلت
اذا وضع هذا الكل مشار اليه من حيث انه مشار اليه لا بخصوصه يفهم الخصوصية من لفظ لا يقال
قلت بصورة الفرق بين ذكر الوصف والاشارة الحسية بعنوان الوضع ان كان كليا
كان الوضع عاما والموضوع له فيه قد يكون عاما وقد يكون خاصا واذا كان العنوان
جزئيا لا يكون الموضوع له الا جزئيا سواء كان غير هذا الجزئي كلفظ زيد اذا اراد تصور
ذاته بذاته ووضع اللفظ بازائه وقد يكون جزئيا نوعيا كما اذا تصورته بعنوان الكاتب

مثلا ووضع لفظ بازا، وانه لا بازا، هذا العنوان واما جعل الجزئي عنوانا لامر كلي فلا يكون
فيهذا الا كون الوضع خاصا والموضوع له عاما هذا واما اعتبار الوحدة والكثرة
في الوضع فاعتبار ملاحظة الموضوع بعنوان كلي او جزئي فالمشتقات كان الوضع عاما و
الموضوع له عاما ولذلك كان نوعيا وفي لفظ هذا كان الوضع عاما والموضوع له خاصا
وكان الوضع متخصصا وفي زيد كان الوضع متخصصا وخاصا وعليه نفس ثم ان لفظ هذا
بحسب اصل الوضع كان لكل مشار اليه مفرد مذكر فلم يكن الا جزئيا لان المحسوس لا
يكون الا جزئيا ولو فرض بان النوع موجود بوجود الشخص في الخارج فكان محسوسا
لكنه لاكن ده معه يندفع بان الكلي بهذا الاعتبار كان جزئيا واما يعرض له الكلية
باعتبار لحوقه في الذهن على ما تقرر في موضعه ولا يأتي ذلك انه قد اشار به الى امر
كلي مذكور لان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الخاص في حكم الجزئي
فاستعمل لفظ هذا فيه من هذه الجهة كان جزئيا واما الضمير الغائب
انما يرجع الى اللفظ وهو مستعمل فيه وهو لا يكون الا جزئيا فلا اشكال فيه فتأمل اقول
كلام الشارح في هذا الموضع يدل على عدم الفرق بين اسم الاشارة والضمير والموصول
في ان معانيها جزئيات حقيقية وكلامه في الرسالة الوضعية صريح في ذلك فتأمل بان
الموضوع له كلي بخلاف الاولين فان القرينة فيهما حسية وهي تفيد الجزئية وههنا عقلية
وتفيد الكلي بالكلي لا تفيد الجزئية فاسد لانه مخالف لنص الشارح في مواضع وما ذكره من
التعليل مندفع وهذا كما قيل في اضافة النكرة الى المعرفة نحو غلام زيد فيقصد الى غلام
شخص مع جواز تعدد غلامه فان ذلك بحسب الوضع بحسب التركيب والانضمام قوله
وانما يحصل بالمنسوب اليه فيستقل بمفاهيم بخلاف ما وضع للنوع نفسه اقول بما ذكره الشارح
يظهر الفرق بين مفهوم لفظ الابتداء وبين مفهوم كلمة من مثلا واما الفرق بين مفهوم
لفظ هذا الابتداء مشيرا الى الابتداء في البصرة مثلا وبين مدلول لفظ من في قولنا

بل اذا من الذي كان مدلوله
لم يقصد شخصه من انضمام الكلي الى الكلي
بل الشخص الذي كان الكلي الخاص مفهوما له
بحسب شخصه

من البصرة فلا يظهر من كلامه والفرق بينهما ليس بحسب اصل المعنى ثمة وخصوصا بل باعتبار ملاحظة
تارة من حيث هي واحدة في نفسها وملاحظة بانها في اعتبار الاول كان مدلول لفظ من وباعتبار
الثاني كان مدلول لفظ ابتداء فالفرق في لفظ بحسب المعنى لكن لا بالذات بل بالاعتبار
وليس الفرق كما ذكره المحقق بحسب اعتبار الواضع وجعل ذكر المتعلق شرطا في احدهما دون الاخر
مع ان المعنى واحد واعتبار الاستعمال في المتحمل والمتكلم كما عرفت واعلم ان الفعل من حيث اشتماله
على النسبة التي هي من قبيل المعاني الحروف كان غير مستقل بالمفهومية وقبل انه باعتبار الزمان لفظه بمعنى انه
ظرف لهذه النسبة وبهذا الاعتبار خرج عن الاستقلال واما باعتبار الحدث فكان مستقلا ولهذا
قالوا في تعريف كلمة دالة على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة او المعنى في نفسه المقترن
بالزمان في الفعل هو المعنى الحدثي على ما مر تحواره فالفعل باعتبار معنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه
واعتبار المعنى الحدثي يصير محكوما عليه ولا يصح ان يصير بهذا الاعتبار محكوما عليه لان معنى الحدثي انما
يتصور في مفهوم الفعل من انه منسوب الى الفاعل نسبة ناقصة تفصيلا فلو جعل محكوما عليه كان المراد
واحدا المحكوم عليه وبه في النسبة الناقصة التفصيلية وذلك غير جائز عقلا بظاهره يرجع الى الوجه الاول
ويوافق في المشهور ان الجملة صارت خبر المبتدا، فمن باب التوسع والتسامح في كلامهم قوله الواو
لعاطفة يجمع امرين في ثبوت كما في عطف جملة مستقلة تحقيقا جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب وتجمع
بين امرين في حكم اي محكوم به اذا عطف بها مفردا وما هو في حكم مفرد وقع على نحو شاركا ان كان
ذلك المفرد وقع محكوما عليه او في ذات اي محكوم عليه اذا عطف بها مفرد في مفرد محكوم به
وقس عليه حال العطف تابين المفعولات ولا يخفى ان الاشتراك في الجمع لا يفهم من مجرد الذكر
بدون العطف الا في الاول مقصودة بخلاف الوضعية فيها العطف بعلم ان الدلالة مقصودة ومنها
انه ذكر الشيخ عبد القاهر انه لو ذكر جملة بعد جملة بلا عطف لربما توهم المخاطب ان المتكلم اخرب
من الجملة الاولى الى الثانية اقول وليفه في العطف تحقق الربط بين اجزاء الكلام وتيسير اللفظ
وقد يحصل به الوزن وقد يتوصل به الى انواع البديع فتأمل قوله وهو المعبر عنه بالربط اي انها

او نحس ذلك وهو ان يزل الواو ويقدم ما دخلت عليه على ما عطف عليه بها تمام يذهب اليه احد
وضميرها ظاهره انه راجع الى المعية والترتيب المذكورين وح يبقى احتمال العكس اذ قد يستعمل الواو
احيانا بالعكس ويحتمل رجوعه الى الاجتماع او الى المعية والترتيب المطلق فسأول بالجميع ثم لما كان كون
الواو بمعنى مع في الزمان لم يذهب اليه احد لم يحمل قول المصنف ولا معنى له اشارة الى الكلام كقوله
لا ترتيب وذلك لان الكلام في واو العطف لا المصاحبة بل جعل فائدته دفع توهم ان يبقى الترتيب
لاجل اشتراط المعية ومن اجل ذلك صح الاستدلال بنفي كونها للترتيب على انها لمطلق الاجتماع على ما ذكره
بقوله واستدل اه قوله ولا يخفى عليك ان هذا دفع للاجابة بالمنع من الاولوية المذكورة وبان
هذه الاولوية انما تسير كرها معارضة لهذه المذكورات والمعارضة لا يبقى صحة الدليل بل يقتضي
على تقدير تمامها تساقطهما فحينئذ يلزم بطلان الاولوية المذكورة فلم يتم دليلهم فتوقف دليلنا التعارض
فوجب الترجيح بينهما والحال ان دليلهم لا يتم كما ستري فلا يعتد به اصلا ولا يمكن الجواز بالكلية
قوله ولعله مستفاد من غيره كقوله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديم الركوع على السجود
عدم الدليل عليه مطلقا او لا يلزم من مواقعة الحكم للدليل كونه منه نفسه اي كما لا يلزم من مواقعة
الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كما لا
المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقا بل كجواز ان يكون انما كان
اولا كيفية هيئة سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل على التشبيه كما هو المتبادر ولو لم تحمل
كما هو المتبادر من العبارة لم يكن للامر الاول مدخل في هذا المقام ولجاز ان لا يلزم من
مواقعة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالآية الكريمة على زعم كونه منه لكان بعيدا اذ قول المتكلم
وجه لزم كيف الى ارتكاب التكلف ولا يكون بعيدا وهو ان يجعل المواقعة بمعنى عدم المخالفة
كما مر في نقيض المقابلة مثل قولك فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والمعنى انه لا يلزم من عدم
مخالفة حكم للدليل كونه مستفادا منه قوله ويفهم منه ترتيب الوجوب اه وذلك لان
مر ترتيب الحكم على الوصف الصالح للعلية ولولا ان الواو للترتيب لكان الامر كذ

وفيه منع لانه على تقدير صحة انما يستفاد منه ترتب الوجوب على مطلق الابتداء لا على حيث
ان ما بعده معطوف عليه بالواو وليدل على ما ذكره وكذا ذكره قس واقول لكن ان يفهم من
ترتيب الحكم على الوصف الذي هو الابتداء بكونه علة وكان الابتداء بكونه الابتداء
المطلق ليس بصالح ان يكون علة للوجوب اتفاقا فحمل على الابتداء المخصوص الذي كان بالطريق
العطف فثبت المطلوب قوله او الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن مثله وليضده وكره لتأكيد صريح
لفظ الله وذكره في مسلم بصريح لفظ الرسول عليه او فعل في الروع عن العصيان كما في قول الخلفاء
امير المؤمنين يأمرك بكذا امكان امرك وفيه ايضا دعوى مع دليله كما قيل من على الله فقد
غوى لان عصيان الله غواية ويمكن ان يكلف في كلام الله بحيث يقتضي الوجه الثاني ليفيد فرق
مراده في افراد الله تعالى به بذكر اسمه تعالى فيه تعظيم ليس في القرآن به كرحيم المشتمل مثله فان
الافراد بالذكر فيه تعظيم لا يحصل مع اشتمال لفظ الله عليه وهذا التعظيم ينتفي الروع عن
وكذا افراده ﷺ بلفظ الرسول اشتمل على التعظيمين قوله الجواب منع وقوع الواحد في
عبارة الاولى اكتفى به المصنف لان مذهبه ذلك ومن لم يجوز وقوع الشيء بها يجيب بان قوله
ثلثا تفسير لقوله انت طالق وثمة بخلاف وطالق فانه ليس تفسيرا للاول بل الثاني طلاق لفظ
والطلاق اذا حصل بالاول حصل حقيقة المنهوة ولم يبق للثاني محل وحاصله يمنع عدم الفرق بين
الصيغتين على تقدير تركون الواو للترتيب والسند ان الترتيب في الذكر كاف في ترتيب الايقاع
قوله فقد افاد ذلك يعني هذا القول الثاني صحة ما ذكرنا لا خلاف المحل وذلك لانه افاد
ذلك في المدخول بها واراد بها ما شمل ثم في الحكم لا في اللغة اللغوي لان غرض المجتهد انما هو
بيان الحكم الشرعي لا اللغوي كما ان قول الزوج لزوجته المدخول بها انت طالق ثم طالق
ثم طالق ثم طالق ثم طالق طالق طالق تبين بثلاث طلقات لا ذكر ولم يقل في غير المدخول بها لبيان ما ذكرنا
وخلاصته ان الواو لا يدل على الترتيب فلو قال انت طالق وطالق وطالق وقع ثلث طلقات
سواء كان الزوج مدخولا بها او لا وثم يدل على الترتيب فلو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق

يقع به مئت طلقات في المدخول بها بصفة طلاق الرجعية ولا تقع في غير المدخول بها الا واحدة لانها
تبين بالاولى فيكون الواو وثم في الحكم في المدخول بها لا في غيرها قوله وهما نقيضان اراد بالنقيضين
ما لم يجتمعا ولا يرتفعا عن المحل القابل لهما او مطلق الوجودي والعدمي المساوق للعدم والملكة وما قضيهما
باعتبار رجوعهما وسلبهما عن المحل والقابل اذ لا مناقض بين التصورات على ما مر او براد بالمناقض
مطلق المنافاة فيتحقق فيهما قوله وتقرره ان لو فرضنا في شرح الشرح المشهور في بيان الملازمة
ان الشيء الواحد لا يناسب بذاته للنقيضين او الضدين وقد سبق فراد الشارح زيادة تحقق
وبيانه ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينها لما صح وضع اللفظ الدال على
الشيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء او ضده ولانا لو وضعناه لمجرد النقيض او الضد
لما كان في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تكليف ما بالذات وهو محال ولو وضعناه
لذلك الشيء والنقيضه او ضده دل عليهما فلزم اجتماع ما بالذات بان ناسب اللفظ بالذات
للشيء والنقيضه او ضده وهما مختلفان معقولا فدل عليهما اي على ذلك الضد او النقيض وقوله
او لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لذلك الشيء او لنقيضه او ضده فعليهما اي فانه
يدل عليهما او على النقيض او الضد وقوله وما بالذات لا يكلف كانه في الصورة الثانية ولا يتحقق
كما لزم في الصورة الاولى ولا يخفى ان المنع كما له اذ لا نسلم ان ما بالذات لا يكلف بمنع ان
ثابت اللفظ بذاته للمتناقضين ويدل عليهما انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قوله فيلزم
كلف ما بالذات تم اذ لا يلزم من عدم الدلالة على ذلك الشيء بهذا الاصطلاح وبسبب
هذا الوضع عدم الدلالة عليه مطلقا بل الفهم بقول الدلالة التي كانت عليه بالمناسبة وهي الدلالة
العقلية بانيه كما لها وان لم يكن قوله لذلك الوضع الذي كان لنقيضه او ضده مدخل فيها
والحق ان بنى اذا وضع اللفظ لنقيض ما دل عليه بالذات او ضده استعمل فيه بحيث يفهم الخلاف
على المعنى الاول فح كلف ما بالذات ولا يخفى ان ذلك امر ممكن اذ لا شك ان كل لفظ دال
على معنى من تلك المعاني اللغوية فاذا ترك استعماله فيه صار بحيث لم يدل عليه ولم يفهم منه وبذلك

الفي وانكار ذلك مكابرة واما ثانيا فلان على هذا التقرير لا دخل للمناقض والتضاد في لزوم
التكليف والاختلاف مع ان كلام المتن يدل على مدخلية خصوصية المناقض والتضاد فالاولى
حمل كلام المتن على التقرير المشهور والمنع المذكور مندفع بانه مكابرة واما ثالثا فلان هذا
انما يتم لو ادعوا ان مجرد المناسبة يكفي للدلالة من غير مدخلية العلم بها اما لو قالوا لا بد من العلم
بتلك المناسبة كان عند انشاء الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع ليتحقق الدلالة والفهم
فلا يتم اذ لعل التكليف لعدم تحقق الشعور بالمناسبة فتامل ولا يخفى ان هذا الايراد على التقدير
المشهور واما رابعا فلان ما ذكره من المنع كما له انما يتوجه على توجيههم للاختلاف والحق فيه
ان مراد انه قبل وضع اللفظ للنقيض كان دالا على ذلك الشيء فقط بحيث يفهم ذلك الشيء
ويتصف به بالذات التقائي على حدة وليست الدلالة الا الالتفات على ما صرح به الشيخ الرئيس
في الشفاء بعد وضعه للمجموع معا وترك استعماله فيه بخصوصيته لا كيف من صياغة الالتفات الذي
كان بخصوصه بل كيف الالتفات الى مجموع ذلك الشيء وجزئها ولا يتوهم ان الالتفات
الاولي جزء لهذا الالتفات بل هذا الالتفات بسيط حدث بعد زوال الاول كما تقرر في
موضعه وصار حاصل الكلام انه يلزم التكليف في الصورة الثانية ايضا والفرق ان في الاولى
يلزم التكليف فقط وفي الثانية يلزم الاختلاف المفضي الى التكليف وان في الاولى يلزم توقف
ما بالذات بالكيفية دون الثانية فتامل اقول وبما قررنا يندفع ما قيل لقائلهم ان يقولوا
اللفظ له مناسبة ذاتية مع احد النقيضين او الضدين فقط ويدل عليه عقلا ولا يكلف بهذه المناسبة
الذاتية ولا الدلالة فلو وضع للنقيضين او الضدين عرضت له مناسبة اليهما بالوضع ويدل
عليهما دلالة وضعية وهما ان مختصان لكنهما ليست له بالذات فما بالذات لا يكلف ولا
يكلف ليس بالذات قوله او بالتوزيع لا يخفى ان بعضا لهذا وبعضا لذلك تطفل
فح حيث ان البعض لله سبحانه جزءا والبعض الآخر منزها عنهما على ما يظهر وفرق التقسيم
بالوصف بان خاطب الله اما ابتدائه او بارسال ملك عبدا او عبادا يكون الالفاظ موضوعة

المعانى اقول على هذا لم يعين طريق الوحى مستقلا بالافادة بل لا بد من معرفة الوضع وما يتوقف عليه معرفته
بطريق نقر وخلق الاصوات الدالة على ان تلك الالفاظ موضوعة ان كان الدلالة فيه بالوضع كان
غير مستقل للغة ودلالة الاصوات بالعقل رجوع الى القول بان اللفظ دلالته بذاته ولا يتصور الدلالة
الطبيعية ههنا وعلى تسليم الاصوات على الالفاظ الموضوعة وتوقف جميع الالفاظ الى وضعها للمعانى
واسماؤها لو احدا وجلية يجب ليحصل لاوائهم العلم بانها بازاء تلك المعانى وعلى هذا يكون طريقا
مستقلا واسماؤها يجب ليحصل لهم العلم بالوضع كاسماء الالفاظ الافعال حين يتعلمون اللغات
وخلق العلم الضرورى بالالفاظ الموضوعة حيث انها موضوعة طريق مستقل **قوله** ثم ان كان
النزاع في الظهور لا في القطع فمبنى الكلام اولا على ان النزاع في الجزم ولهذا قيد بقوله
المذاهب ثم ان يجزم بانه الله اولا وقد في تقرير قول القاضى شيء اخر وله المذاهب لا يفيد
القطع فوجب التوقف ثم ذكر كلام المتمم بقوله ثم ان كان فاشارة بلفظ ثم وان الى ان المسئلة
عنده خلافية ليس في الظهور كما زعمه المتمم والحق قول الاشعرى هذا لكن الحق ان في مباحث
اللغات ليس المظن يحصل القطع والجزم والامر بيت المتمم في اكثر المسائل بل بل يكتفى فيه الظن
والظهور فالحق ما فهمه المتمم **قوله** ثانيهما حكمة بسبق وصفة خرق لغة الطان على هذا الوجه لم يكن
تاويل في التعليم ولهذا قيد في الجواب بقوله والاصل عدم وقوع سابق ولم يكتم بانه خلاف
الظاهر فيكون تاويلا **قوله** الجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات اما ملاحظة كون المسميات
في لفظ الاسماء بل بان يدل لفظ الاسماء على المسميات وارجاع الضمير اليها كما في قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى او بملاحظة ذلك فيكون من باب الاستخدام والظاهر من الشرح هو الاول
قوله ويدل على ان التعليم للاسماء ولا تدل بقطعه انه يريد بالزام الملائكة تغليب اسماء الاشياء على ما يدل
عليه اضافة الاسماء الى الاشياء او الظاهر من الاضافة وهو المغايرة فظاهر ان الالزام انما هو بعلمه
آدم عليه السلام فنعلم ان العلم للاسماء والضمير للمسميات والالزام عن الالزام بعلمه وعلم ان المراد بالاسماء
في قوله تعالى علم آدم الاسماء ليفيد معناه الحقيقي وافراد الكنى على وضعها لا يخفى ان حمل الآية على هذا

المعنى خلاف الظاهر وقد عرفت ان النزاع في الظهور ولا يخفى ان الاولوية اولى بكونها اولى على كل
القدر وكان في شرح الشرح اذ الكلام في الظهور لا في الاولوية من جهة المبالغة **قوله** ولو كان
التوقيف فان قيل هذا انما يدل على ان ليس الواضع هو الله وتعرفه البشر بالتوقيف ولا
يدل على انه ليس البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز ان يكون الواضع جسما وملكا قلت
هذا مندفع بانه لا قائل بالمذهب الاخير فلا يكتفى بالجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف
بالارسال لجواز ان يكون التوقيف بالوحى الى النبى والنبى اعلم فرد الرسول اندفع
ما ذكرتم من الدور فانه يلزم اذا كان الله سبحانه قد علم اللغات قوم رسول اذ لا يتصور تعليمه
اياهم الا بارسال الرسول اليهم فتاخر اللغات عن الارسال مع تقدمها عليه واما على تقدير تعليمه
اياها لآدم عليه السلام فلا اذ تعليمه بالوحى يستدعى تقدم الوحى على اللغات لا تقدم الارسال اذ
قد يكون هناك وحى باللغات وغيرها ولا ارسال الى قوم لعدمهم ولعدان وجدوا
وتعلموا اللغات منه ارسل اليهم وهذا الكلام بعينه يجرى في آدم من الرسل عليهم السلام الا ان
يقال ما ذكرناه الى هذه الكلمة اشارة الى ان لا قوم رسول ولم يقبل الارسول قوم كما يشير
اليه الوهم ويفهم من كلام غيره اقول فيه بحث اذ ما ذكره في دفع الدور اذا علم آدم
بخبرى في قومه اذا علموا قول الشارح لا قوم رسول ليس على ما ينبغى كما في قول غيره لا رسول
قوم على ما اشار اليه قدس سره بيان ذلك ان اذا علم قوم آدم اللغات بالوحى على
اللغات تقدم الوحى باللغات لا الارسال فيكون هناك وحى ثم تعليمهم باللغات للقوم
ثم الارسال اليهم فقول اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بارسال اليهم ممنوع بل يكفى بالتعليم بالوحى
ثم بعد معرفتها ارسل اليهم كما هو مقتضى الآية لا يقال فيما ذكرت كان التعليم لآدم لا للقوم
فان المراد بتعليم القوم تعليمهم بلا واسطة تعليم آدم لانا نقول فح ينبغى ان يقال لا يتصور تعليمهم
الا ان يتوقف على الارسال فيلزم الدور **قوله** ورده المتمم بانه خلاف المعنى واقول تعليمها
لآدم لو كان بالتوقف على ما اعترف به المتمم وانه يحصل بالوحى وخلق العلم الضرورى

وحق الاصوات الدالة على ما مر فاذا اريد الاجران يقرأ كل القسم الاول اى الوحى وقد علم
تقريره ان لا يستقل بالتعليم لاحتياج الى معرفة الوضع واللفظ والمعنى ويمكن ان يتحقق الضروري
وذلك في غير النبي خلاف المعتاد دون النبي والظن من كلام المجيب انه لم يحقق ذلك بالرسول
ولهذا اورد به غير المعتاد وفاعل مشق او موضوع اشبر اى ليس بمشق واشتقاق اعلم ان ما عدا
قوله ولم لا دخل له كثير في اثبات المطلب وان لا خراج ما لولاه لوجب ادخاله سوق الكلام يقتضي
ان المقدمة الثانية عقلية والاولى نقلية ويجوز ان يكون والواو للحال قال في شرح الشرح
والاظهر ان يقرأ بالرفع عطفا على ان يجمع فان كون موضع الاستثناء للاخراج ثبت بالنقل لا بالعقل
والضمير العقلية اى ان كل ما يدخل الاستثناء يجب ان يعم المستثنى منه اقول لعل مراده ان
هذه الضميمة لا يحكم به العقل على انها لازمة حتى المقدمة العقلية الثانية فلا ينوجه المناقشة
بانها بعضها بعقلية ولو جعل الاستثناء بالمعنى المصدري لا صيغة الاستثناء امكن حمل شرح الشرح
لولا انه قوله يدخل عليه بالكتاب الا استخدام في ضميره وح يكون جعل المقدمة الثانية عقلية
واما هم بل انه لا يحكم بعضها بل نفس به ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته
فيما تعلق به حكم الله تعالى من افعال المكلفين وكذا المعنى ان الحسن والقبح انما يطلقان لشيئين
اضافيين ولا يطلقان على المعنى الذي مثبت المعتزلة ولا يخفى به العقل مقوله وان الحسن عطف
على قوله انه لا يحكم ويكون مقول قول الاشاعرة على ما يقتضيه سوق الكلام ويكون للمعنى
المشار اليه غير المعاني الثلثة ومحل على اذا ابتدا الكلام ليحرر محل النزاع كما في شرح الشرح
بعد عرض السوق غير مستقيم في نفسه لان شيئا من المعاني الثلثة غير قابل للنزاع اما الاول فظاهر
واما الثاني والثالث فلاشتراط التقييد بالشرع فيهما ولكان هذا البحث اعظم الاصول
الاسلامية وحتى لاكثر النزاع والخلاف بين الفريقين بناء على ان تفصيل القول وتحرير محل النزاع
يتعول قد في المواقف الحسن والقبح بين لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص بين
العلم والجهل تسبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للمتصفات به اشعريا وان

يدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة وذلك ليضيف عقلي يكشف بالاعتبار فان فعل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج منهما هذا في افعال وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى
اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع
فهو عند الاشاعرة كذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي
مدح فاعله وثوابه وذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او جهة ومقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم
انها قد يدرك بالضرورة وقد يدرك بالنظر وقد لا يدرك بالعقل اصلا ولكن اذا
ورد الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة اشار اقول فعلم مما نقلنا ان النزاع في المعنى الثالث
انه شرعي او عقلي بمعنى ان استحقاق المدح والثواب او الذم مثبت لفاعل الفعل
من حيث انه فاعل ذلك الفعل مع قطع النظر عن الشرع او ان مثبت للفاعل بمحض
اعتبار الشرع فالمراد بالعقلي مقابل الشرعي اى ما كان في نفسه مع قطع
النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد بالعقلي ما يدركه العقل لاخر فتبصر الشرع
على ما توهمه بعض الاشاعرة بتقسيمه الى الثلثة المذكورة ثم الظاهر
تحقق القسم الاول بل الثاني ليضيف بناء على ترك الثواب والعقاب في غير الحسن
والقبح لان الحكم بانتفاء بعض او بالنظر ان الصدق النافع او الكذب الضار يترتب
عليهما الثواب او العقاب في العقبى بعيد لان الفعل لا يستقل في امر الاخرة واعلم
ان هذا المعنى اذا ترك مطلقا ولم يقيد بالعقل والشرع اوجب العقل على ما قررنا

الشرعي والعقلي واذا قيد بالعقل والشرع او بحكم العقل بان يقال الحسن ما يستحق فاعله
المدح عند العقل والقبيح ما يستحق الذم عنده فالنزاع فيه بمعنى ان النزاع في اطلاق
لفظ الحسن والقبح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال بهما العدم كتفهما عند الاشعري
وليس النزاع في ان هذا المعنى شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم كونه شرعيا كتفه بمجرد
الشارع وكلامه سن في اكثر شيء كانه مبني على هذا فذهب المعتزلة الى ان الافعال في
ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح واراد وربما
الفعل كتب يكون يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما
فسروه بكون بحيث يستحق فاعله المدح ثم ق فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال
حسنا وقبحا يدرك من المعنى والعقل يحكم به بذلك اولا وكلام المواقف على ما نقلناه
مبني على الاول واذا قيد بالشرع بان يقال الحسن ما استحق فاعله المدح او الذم من قبل الشارع
بمعنى ان الشرع هو الحسن والقبح والحسن والقبح الا ان لهما لم يكن لبعض الاكلاف
فيه انه شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا انما النزاع في اطلاق الحسن والقبح
على هذا المعنى ثم في اتصاف الافعال بهما العدم كتفهما عند المعتزلة بل الشرع كيف
عندهم عن المعنى المتحقق في نفسه ولم يحقق عندهم مسخ اعتبره الشارع وكان مجرد
جعل ودال على ما ذكرناه فليس النزاع في كونه شرعيا او عقليا انما هو بعد ترك قيد
الشرع والعقل في تفسير الحسن والقبح انه ق ره في النهاية الاشاعرة قالوا الحسن
والقبح قد يعنى بهما ملايمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى
بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار
ليضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه
عقلي اشهى ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المواقف حصر معنى الحسن والقبح في الثلثة
المذكورة فيه وعبارته ههنا صريح في اكثر في الثلثة المذكورة فيه ولا يخفى

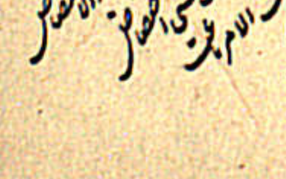
ما في الكلامين من المخالفة ووجهه ان مال المعنى الثاني والثالث ههنا الى امر واحد هو الحسن
والقبح الشرعيان اذ المراد بالحرج الشرعي على ما فسره سن في اكثر شيء الا ان الحسن
قد يطلق عند المعتزلة على ما يتناول المباح لبعض المكروه واليه اشير الثالث و
على ما لا يتناول الا الواجب والمندوب واليه بنظر التفسير الثاني وترك التغيير
بصفة الكمال والنقص فاذكره سن في اكثر شيء من ان الكلام في المعاني التي تتصف بها
الافعال لا الصفات فعند التحقيق لم يذكر ههنا الا المعنيين والمعنى الثالث هو الذي
جعله في المواقف المعنى الثالث وجعل النزاع فيه لكن لم يتركب على اطلاقه بل قيده
بالشرع لانه في صدد بيان المذهب الخاص بالاشاعرة فيخرج عن كونه محل النزاع شرعي
او عقلي وكلام شرح الشرح ان المتنازع فيه هو المعنى الثاني او الثالث مبني على ما حطه
من لفظ المواقف والذهول عن ان التقييد بالشرعي فيه لانه في صدد بيان مذهب
الخاص بالاشاعرة ويمكن توجيهه بان ليس المراد بالحسن والتقبيح الشرعي بمعنى
ان لا جهة محسنة او مقبحة للفعل في نفسه بل ان الشرع حكم بحسنه وقبحه وان كان
ذلك بموافقة العقل لكن لما كان التقييد بالشرع لغوا في المتنازع فيه وما ذكره في توجيه
النزاع على ما اختاره حيث قال فان قيل كيف يتصور النزاع في ان ما امر الشارع
بالثناء على فاعله او بالذم له يكون بحيث الشرع قلنا بمعنى انا ندرك بالعقل قبل ورود
الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشرع مبني على محل
على ما ذكرنا الا ان وضعه الشرع لا يدرك بالعقل قبل ورود الشرع
حسن العبادات مثلا على ما صرح به الشرح في لانا نقول اراد انا قبل ورود الشرع
ندرك بالعقل اجمالا لان كل فعل حسنا او قبيحا في نظر الشرع لانه حكم باحدهما بخصوصه
او اراد بحكم العقل قبل الشرع ان الفعل يستحق الحسن العقلي ويتصف به لا ان
العقل يحكم به بالفعل حتى يتناول الاقسام الثلثة المذكورة فاذا عرفت ما قررناه

فاعلم ان الشارح اشار الى ان للاشاعرة ثلث مناز عات مع المعتزلة احدها ما اشار
اليه بقوله بل ان العقل لا يحكم به بان الفعل حسن او قبيح بمعنى ان لا جهة محسنة بمدح فاعله
من جهة انه فاعله الا من حيث انه فعل ما امر به الشارع ولا من جهة مقبحة الا من جهة ما نهى
الشارع عنه واما في نفسه فلا جهة محسنة ولا مقبحة وثانيهما ما اشار اليه بالحصر المستفاد
من قوله انما يطلق يعني نحن الاشاعرة لا نقول باطلاق الحسن والقبح على معنى يتصف
به الافعال مباينا لتلك المعاني على ما ذهب اليه المعتزلة من ان الحسن ما يستحق فاعله
المدح عند العقل او لا يستحق الذم عنده والقبح ما يستحق فاعله الذم عند العقل ويلزم منه
مخالفة اخوى وهي ان الافعال لا تتصف بهذا المعنى لكن هذا يلازم المخالفة الاولى
ملازمة مساوية وهاتان المخالفتان مع جمهور المعتزلة وثالثها مخالفة كثيف بما عدا
الجبائي وهي ان الحسن والقبح امران اضافيان يختلف باختلاف الاضافات لا
ذاتيان لا يختلف كما ذهب اليه جمهور المعتزلة فالمراد بالذاتية ههنا ما يكون متعلقا
ذات الفعل او الصفة اللازمة لا ما يتناول مذهب الجبائي الملفق على ما قيل من بعض
الكواشي واراد بقوله وقالت المعتزلة والكرامية والثنوية الافعال حسنة او قبيحة
لذواتها انها تتصف بهما من حيث الذات اي لا من جهة الشرع فيتناول مذهب
الجبائي الملفق فتعلم مما ذكرنا ان قوله الحسن والقبح عطف على قوله بل انه لا يحكم اه ويكون
داخلا في مقالات الاشاعرة ان المتمم استدل اولا على المنفي الثالثة التي كان
مع ما عدا الجبائي ولم يتعرض للثانية لانه نزاع لفظي لا طائل تحته ومع ذلك يظهر حالها
من بيان المنفيتين الاخيرتين لانه اذا علم ان لا حسن ولا قبح من جهة العقل علم انه
لا يطلق لفظا الحسن والقبح على المعنى العقلي ثم انه بنى الكلام على المسلمة المشهورة
فجعل الحسن والقبح والامر فيه سهل هذا الميسر لي في هذا المقام وتقرير هذا الكلام
لما كان الحسن والقبح ذاتيا اراد بالذاتي ههنا ما اراد به اول المبحث وهو

ما استدل الى ذات الفعل او صفته اللازمة لا ما قيل يرد على هولا بطلان النسخ من الوجوب
الى الحرمة وبالعكس مثلا ويمكن ان يكلف ويبقى الفعل الذي هو حرام وان كان يمتنع
الفعل الذي هو واجب بحسب اصل الكيفية التي للفعل في نفسه لكنه مخالف له بالحقيقة
المغيرة شرعا وتوضيحه ان الفعل من حيث انه متعلق بالبحث له حقيقة ومهية تقتضي الحسن
ومن حيث يتعلق بالامر له مهية مغايرة وللاولى وهي متصفة بالقبح والحاصل ان بعد
الاعتبار الاتحاد وعدمه في مفهوم معنى الفعلين تصيران ذاتين مغايرتين وحقيقتين مختلفتين
يقتضي احديهما الحسن والاخرى القبح واذا عرفت هذا انقشع عليك حال النسخ فهذا
التحقيق يندفع الايراد بالنسخ ولا يتم دليل المتمم عليهم لبيضة وح فالفرق بين هذا المذهب
ومذهب الجبائي بالاعتبار ان الجبائي اعتبر الكيفية التي للفعل في نفسه وبحسبها متصفا
بالحسن تارة والقبح اخرى بالاعتبار جهتين ذاتيتين عليهما وهولا اعتبروا الجهة
داخلة في ذات المغيرة شرعا فلم يكن النزاع من الجبائي مع القوم نزاعا معنويا
نعم نظر الجبائي اسلم من تكلف اعتبار الجهات داخلة في مهية الفعل وجعل حقيقتين
متغايرتين هذا وقد اجيب عن هذا الدليل بان في الكذب اذا تكاثرت اقل القبحين
لان الكذب صار حسنا اقول وهذا اوفق بما مر انفا حيث قيل منهما ما هو نظري
كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع لكن يرد عليه ان هذا الكذاب واجب
فيدخل في الحسن فان قيل يتعدد الجهات كان اغراء بالمطلوب وهو انه لم يتبين
الحسن والقبح ذاتيا بل اضافي فيجتمع فيه صفتا الحسن والقبح الذاتيان
وانهما متضادتان فمتضادان اما حسنه فلتصدقه واما قبحه فلاستلزامه الكذب القبح و
ملزوم القبيح قبيح وهذا بخلاف ما اذا كان شرعيتين او اضافيتين اما الاول
فلان عند المعارضة بين الحسن والقبح الشرعيتين يسقط احدهما ولا محذور لان يختص
بمجرد اعتبار الشارع واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة

اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للضدين اقول يمكن ان يجاب عن
هذا الدليل بانه يمنع ان من لوازم القبح التسبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة
بل انما يتصف بالقبح بالعرض اى باعتبار لازمه فلا يجتمع الضدان في محل واحد حقيقة
الا ان لا نسلم اتصاف بالعرض ليس اتصافا حقيقيا كاتصاف جالس السفينة بالحركة
على ما تقرر في موضعه ويلزم الخ بينه لانه تسبيح لكذب وحسن لاستلزامه ترك الكذب
هذا وهو حسن والمفضى الى الحسن حسن اقول ذلك ان يمنع كون المفضى الى الحسن حسنا
بالذات وحقيقة بل انما يتصف به بالعرض فتامل ويؤيده ما ذكره الشيخ الرئيس
في ارشاده ان الشر داخل في القدر بالعرض وبينه المحقق في شرحه بان البرد
المفيد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هي كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو
شرا بالقياس الى الثمار لما فيه من تضررها وكذا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امرا ان
يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بل هما من تلك القوتين كالتنفس القوتين
انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة
عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات بل هو فقدان الصدر تلك الاشياء كما لا يخفى
اطلق على الاشياء بالعرض لتارتيها الى ذلك انتهى فعلم منه ان المفضى الى الشر لا يلزم
ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضي
الى الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض فتامل وليضف اذ لم يصدق
تفسير لقول المصنف ولم يكن ذاتيا فقد جعله دليلا ثانيا على ان الحسن سلب معطوفا
على استلزام ثم لما اراد المستدل نفي كون الحسن والقبح ذاتيا في الواقع على ما هو
وظيفة العدلية اثبت كونهما وجوديين فيمكن الزامهم قيام العرض بالعرض من غير حاجة
اليها اقول يرد على الدليل وجوه من الايراد منها ان الدليل لو تم لدل على عدم اتصاف
عرض من الاعراض بصفة من الصفات فيلزم عدم اتصاف الافعال بالحسن والقبح عقليا

كان او شرعيا لكن بدون ما ذكر في قوله وليضف وذلك لانه لو اتصف عرض بصفة فمحل
تلك الصفة فائدة على ذاته والا لزم من تعقل تعقلها وهي وجودية لان نقيضها سلب
تلك الصفة اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم هذا السلب
وارتبط بالضرورة اذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجودا والا ارتفع النقيضان
ومنها انه لم لا يجوز ان يكون الحسن وجوديا بازاء جاز في جميع المعنونات العدمية كالعمى
وذلك خطأ ومنها انه اريد بالسلب والوجودي ما كان معدوما في الخارج وما كان موجودا
فيه على ما هو المناسب للمقام مقول واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجودا اه ثم
اذا ارتفع النقيضان المستحيل ان لا يصدق شيء منهما في الواقع ان كان النقيضان
من القضايا او لا يصدق على موضوع موجود ان كان من المفردات واما ارتفاعهما
بمعنى عدمهما في الخارج فليس بمستحيل كيف والقضايا المتناقضة لا شتمالها على السلب الغير
الموجود في الخارج مرتفعة في الخارج وكذا الاعتباريات مع نقائضها من
المفردات وان اريد بالسلب والوجودي ما كان السلب داخلا في مفهومه وما ليس
كذلك مقول اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا ثم اكثر من الاعتباريات التي
ليس السلب داخلا في مفهومها لا يقتضي محلا موجودا كلوازم الماهية والمعقولات الثانية
ومنها انه ان اريد بالذاتي الوجودي على ما يشعر به قوله الا مستدرة هو ممنوع ببطلان
الثاني وهو قولنا لكن الحسن وصف ذاتي تم لم هو اول المسئلة وان اريد ما يكون
مقتضى الذات ولا يكون وصفا اضافيا فلا نسلم ان ليس للعدم وصف ذاتي بهذا
المعنى وكيف لا في الكلام على ما تقرر من ان منشأ قيام العرض بالجوهر انه في تحيزه
تابع للجوهر لان اختصاصه به بحيث يصير نعتا والجوهر منعوتا به على ما هو راي العلامة
ليكون مثل السرعة والبطوء فانها بالحركة بل كلاهما قائمان بالجسم للبعض وتقرر البعض ان
كل جوهر متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها اعراض قائمة بها مع عدم التحيز نعم لا يخفى



ان ما بحث من ان الفعل قد وصف بالحسن فيلزم قيامه به انما يصح على راى العلاف دون
المتكلمين فنقول قطعا منع اللازمة او منع بطلان التالى كما ذكر في شرح الشرح اقول
فيه نظر لان ما ذكر من ان الفعل قد وصف به فيلزم قيامه ليس مبنيا على مذهب العلاف
من ان القيام هو الاختصاص الناعت بل هو على ما مر من انه يصح صدق المشتق على الشئ
مع قيام المبدا به فلو ذلك الشئ بل مع عدم قيام المبدا به على ما فسره شارح الشرح
هناك واذا ثبت قيام الحسن بالفعل والقيام عندهم التبعية في التحيز فيلزم قيامهما معا
بالجوهر الذى هو الفاعل فتامل فيه بل قد يكون فهو هنا كالاشياع اذ قال قدس سره
يعنى ان النفى اغاير دعلى البثوت وهو اما ثبوت الشئ لنفسه او ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده
على الثانى لا يلزم ان يكون النفى الذى نفى ثبوته لغيره امرا وجوديا بل اللازم ثبوته لغيره
وهو اعم من وجوده له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه كون الممتنع معدوما فلا يلزم
من ثبوته لغيره وجوده في نفسه ومثل هذا الاشياع اذ المقصد منه سلب ثبوت الاشياع لغيره
فاذا ثبت للممتنع فيقصد سلب هذا البثوت بالقياس الى غيره وليس له ثبوت في نفسه ليقصد
سلبه فالمراد من قوله لما ليس الاشياعا لاسلب الاشياع في نفسه وان كان فاسلب يحمل
الاشياع على شئ اقول فيه تامل لان البثوت اعم من الوجود وعنده المعتزلة سواء كان
في نفسه او لغيره فاذا ثبت ان الاشياع نفى البثوت الاشياع لغيره لا البثوت
الاشياع في نفسه مستدرك وقوله فعلى تقدير وروده على الثانى لا يلزم ان يكون المنفى
اى الذى نفى ثبوته لغيره امرا وجوديا محل مناقشة واذ على التقدير الاخر وهو وروده
على البثوت في نفسه لا يلزم ذلك ليقال اقول الاظهر ان يقال في توجيه التخصيص بالبثوت
للغير بان ذكر البثوت للغير لان الاشياع لا يثبت له في نفسه لانه ممتنع الوجود في الخارج
فيكون منتفيا عنهم ليس بثابت ويحمل قول الشارح لما ليس اشياعا على سلب وجود
الاشياع لتقيد في المقام فيكون المعنى ان الاشياع السلبي فيه وارد على البثوت

الذى يتصور له وهو البثوت للغير لا على الوجود فلا يلزم كون ما ورد عليه النفى وجودا
ثم لا يخفى ان مورد السلب لما كان بثوتا وامرا منقسما الى الوجود والعدم كالمعلوم
فقد يكون عدما كالاعمى مثلا فيتعرض له البيضة ثم فى واذا جاز كونه بثوتا او امرا
منقسما او عدما فعلى التقديرات لا يلزم من كون النفى سلبا وجود المنفى اه
لكان ادخل في المقصود كما لا يخفى ثم اقول هذا الجواب من الاستدلال ليس محررا لان
المستدل لم يستدل بكون الاحسن سببا على وجود المنفى بنا على ان مورد السلب
لا بد ان يكون وجوديا حتى يرد انه دور او تحصيل ورود السلب على البثوت والمقصود
بل بانه اذا ثبت ان الاحسن سلب فلا بد ان يكون الحسن وجوديا والا ارتفع
النقيضان بالمجيب ان سلم انه لو لم يكن نقيض سلب الوجود لزم ارتفاع النقيضين
المستحيل فلا يلزم الدور وكان الاستدلال تاما عليه والا فالجواب منع هذا على
ما مر شرحها ولعله قدس سره للتنبيه عليه ذكر بعد تقرير جواب المصنف وان اجيب
ان نعرف حقيقة الكمال ما نسمع لما يتلى علينا وهو ان الوجودى يطلق على معنيين الموجود
وما ليس في مفهومه سلب والعدمى مقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا بالمعنى الثانى لكن الوجودى بهذا المعنى لا يجب ان يكون
موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ما ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول
لجواز ارتفاعهما بجواب الوجود عن الخارج انا نمنع ارتفاعهما في الصدق وهذا التحقيق
ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك انتهى قلت ربما قال وان شئت ان
نعرف حقيقة الكمال الى ان في جواز المصنف لا يعرف حقيقة الكمال فتامل والاحسن
الى مرجح لغوى اى وان لم يكن الفعل لازما مع المرجح احتاج الى مرجح لغوى اقول هذا
مبنى على نفى الاولوية ثم لو كان المرجح بلا مرجح باطلا ضرورة والتفاعل يكتفى الى قوله
وان لم ينصرف الى مرجح فان قلت المراد ان لم ينصرف الى مرجح صادر من العاقل قلنا

كان البيه تكلفا مستغنى عنه ليقرر الدليل والاخصر في تقرير الدليل ان يقال ان وجب الصدور
فلا اختيار والا فلا قصد ورد ما نقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد والا فالمرجح المعتبر
لا وليونة فرضنا المع معه تارة موجودا وتارة معدوما فان كان وجوده بمجرد ذلك
المرجح لزم ترجح وقوعه في بعض الاوقات على وقوعه في وقت الآخر الذي لم يتحقق
معه ذلك المرجح بالنسبة اليهما وان كان وقوعه بسبب مع شيء آخر فنقل الكلام اليه انه
مع ذلك المجموع كان الفعل لازما اولا فحينئذ يلزم التسلسل او حصول فرض لم يكن ما فرضنا من
المرجح جميع ما يتوقف عليه الشيء ولكن نفرض جميع ما يتوقف عليه الشيء ويرد فيه انه يلزم
الفعل معه اولا يجب ويتوجه عليه ان الوجوب بالارادة لا يأتي الاختيار بل بحقيقته ويندفع
بما ذكره الشيخ في دفع الاعتراض الرابع وتفصيله انه لو صدر الشيء لا بالارادة فلا يخلو ان يكون
صدوره لا بالارادة وبالارادة والتسلسل وليضطر نحن لا نجد من انفسنا الا ارادة واحدة
متعلقة بنحو الفعل وليس فيها ارادة اخرى متعلقة بتلك الارادة ثم نعلم بالضرورة ان
الارادة ليست اعتبارية بحيث لا تحتاج الى مؤثر فلا بد ان ينتهي الى امر صادر عن العبد بالايجاد
او صادر عنه تكوينا وعالم يتحقق هذا الامر لم يتحقق الارادة فلا يصدر الفعل وبعد تحقيقه
الارادة ينبغي صدور الفعل فيلزم وجوب صدور الفعل عن العبد بسبب امر لا اختيار
للعبد في وجوده ثم يقول الفعل لا يخلو عن حسن فعل لضبط الفاعل في صدوره وكذا لا يخلو عن
قبح فعل لضبط الفاعل في صدوره وانت تعلم ان الدليل اذا بلغ هذا التقرير صار
قويا بحيث يدفعه صبيا فضلا عن ان هذا التقرير جار في حقه تعالى بان يقال صدور الفعل عنه
بالارادة والارادة ان كانت صادرة بالارادة وهكذا لزم التسلسل والا انتهى
الى ما يصدر عنه تعالى شأنه لا بالايجاب وعالم يتحقق الارادة فلم يتحقق الارادة لم يتحقق
الفعل وبعد تحققه لزم الارادة فلزم صدور الفعل وبناء هذا الدليل على ان يكلف
المعلول عن العلة التامة ممتنع والا لزم الترجيح بلا مرجح على ما تقرر وهو بط ضرورة

وذلك الامر لم يتحقق ح

والثاني

واما ما ذكره الشيخ في الجواب عن الثاني بان نقول ارادته قديمة فلا يحتاج الى
مرجح منجد ومقدر وعليه بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن
قديما والا لزم قدم المراد ليضه وان اراد التعلق المعنوي فمنه يحتاج الى مرجح منجد وهو التعلق
الحادث الذي به الحدوث ولو قيل ان ارادته تتعلق في الازل بوجوده في زمان
مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق آخر لم يتم لبيضه لانا نحتاج وجوده في ذلك الزمان
الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما مر فيما تقدم اقول وليضه لو اقتضت ذات
الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وكان ذلك كافيا فيه لزم
وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وليضه على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك
الزمان فلم يكن كافيا في الاقتضاء وقد عرفت ان لنا ان نقرر الدليل هكذا جميع ما يتوقف
عليه ان يتحقق فاما ان يلزم الفعل فيلزم الاضطرار والا لزم الترجيح بلا مرجح او خلاف العرض
وعند هذا يلزم ورود الاشكال في ثلاث مقامات الاول وهو المختص بالمعتزلة انه يلزم
كون الحسن والقبح في افعال العباد وفي افعاله تعالى ليس عقليا الثاني انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى شأنه مختارا صرفا في افعاله بل كان اختياره اشوبا بالايجاب على ما قال
بعضهم وهو مختار الفلاسفة في خلقه تعالى وكان مخالفا لرأي جمهور المتكلمين الثالث انه يلزم منه كون
العبد مضطرا في فعله فان مشكل امر الثواب والعقاب على المعتزلة كما كان اشكل على الاشاعرة
حيث اسندوا افعال العباد اليه تعالى والاشكال الاخير قد انفصل عنه الاشاعرة بان الحسن
والقبح لما كان شرعيا عندهم فلا قبح في ايصال الثواب الى زيد والعقاب الى عمرو مع
عدم صدور ما يتحقق بهما عن زيد وعمرو بل الحسن ما اخبره حسنا والقبح ما اخبره قبيحا فما
فعله حسن ليس فيه قبح اما عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين فاشكل انه يقبح عقلا ايصال
العذاب الى من لا يفعل شيئا بالاختيار وكان مضطرا فيه اقول في دفع الاشكال
الاول انك قد عرفت المعنى المتنازع فيه وهو ان الحسن بالمدح فاعله والقبح بالذم فاعله

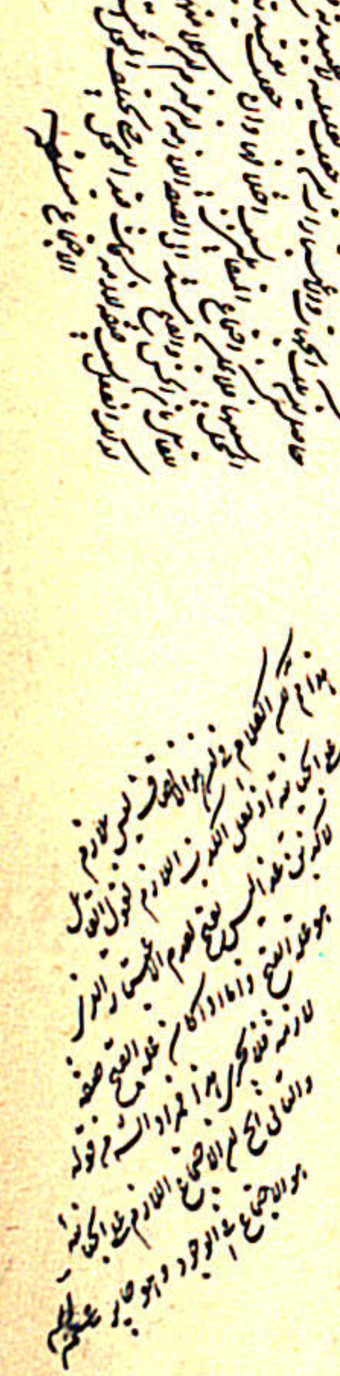
ومن المعلوم ان المدح والذم الذى هو تصفيه لا يكيف بالفاعل المختار ولهذا حكموا بان المدح اعم
من الحمد واذا صح تعلق المدح اما يكون اختياريا واصلا كان مشابها باصدار طبع الاغذية والاشربة
الصالحة قبالا ولى ان يقع تعلق المدح بمن كان فعلا اختياريا مشوبا بالايجاب كمن فيه ان على هذا
يلزم ان يتصف افعال النائم والساهى بل البهائم بالحسن والقبح العقلى ولم يقل به احد فا
لاولى ان يكيف الكلام بما يكون فيه دقيق لائم انه لا يستحق المدح بسبب فعل يصدر بالارادة و
الاختيار وان كان فيه شائبة من الايجاب فيلزم اختصاص المدح والذم بالفاعل المختار
بنحو ايجابى وفيه تكلف واما الاشكال الثالث فيمكن دفعه بمثل هذا وهو ان الاختيار بنحو
الجملة يكفى لحسن ايصال الثواب والعقاب منه تعالى الى العباد اقول ويمكن دفعه على مذاق العلامة
ومن تبعه وهم ممن لم يناقش فى القول بانه تعالى مختار بنحو فعله كمن فيه شوب من الايجاب
بانك قد عرفت ان الدليل جار بنحو خاص تعالى فيلزم منه انه تعالى مختار بنحو فعله لكن فيه شوب
من الايجاب فاذا قال العبد لم يكن لى اختيار تام بنحو هذا الفعل فلم يعاقبنى فيه فيقول له
مثل ذلك لكن الحق ان العقول يستحق شوب من الايجاب بنحو خاص تعالى كما يجرى عليه المؤمن
واما الاشكال الثانى فاجابوا بالتزام جواز التخلف فى المقتضى التام وفرقوا بين المقتضى
الموجب والمختار وجوزوا فى جواز التخلف فى الثانى وقالوا انه يلزم فى التخلف الترجيح
بلا مرجح وهو جايز وهو الخ الترجيح بلا مرجح ورد بلزوم الترجيح بلا مرجح فى صوره التخلف فى الفاعل
المختار بمثل ما عرفت فان الفاعل المختار اذا كان يستحيل مع شرايط فعلية من القدرة والارادة
والغاية الى ان يفعل فاما ان يجب صدور الفعل حينئذ او لا فعلى الاول لزم التخلف وعلى الثانى
فرضنا وقوعه معه تارة وعدم معه اخرى فان كان وقوعه فى الزمان الذى فرض وقوعه فيه
بعينه فرضنا لزم ترجح احد المتساويين على الآخر وهو وقوعه فى هذا الزمان على وقوعه
فى الزمان الآخر وان كان وقوعه بسبب امر لم يلزم يكون مستحيلا فى الزمان الآخر لم يكف
ما فرضناه جميع الموقوف عليه جميع الموقوف عليه والبقية تعلم الكلام انه معه يلزم الفعل

اولا فح يلزم القول بالزوم اول النسبة الى الاغراض غلبته من وجوه اقول يمكن تصوير الدليل
هكذا القدرة والارادة لا يصدر عن العبد لا بالاختيار ولا بالايجاب وبعبارة يخفيها لا يتمكن
العبد من الترك والفعل ليس فعلا صادرا بالشرط صادر عن العجز وعند صدوره لا يتمكن الفاعل
من الفاعل والمقدمة الاولى اجماعية واما الثانية فمبنية على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة بلا فرق بين
الموجب المختار على ما عرف واما الثالثة فقد ادعى الاشاعرة ضرورتها وح لا يرد شئ من الاغراض
الاربعة اذ شاهيا على احد نفى الاختيار ولم يوجد فى هذا التقرير لكن هذا التقرير لا يجرى فى افعال
العباد فانا نجد فى خطه تعالى بالنسبة بعدم القايل بالفصل على ما هو المتعارف عندهم ولو قرر
هكذا الوصدر فعل منه تعالى او عن العبد بالارادة فالارادة ليست بالارادة والا لزم التسلسل وبعدها
لا يمكن الترك لانها جزء اخير للعلة التامة من مجموع تخلف المعلول عنها فهو اختيارى لكنه منسوب بالايجاب
على ما قيل فلا ينصف الفعل بالحسن والقبح العقلى كان جاريا فى فعله تعالى ولم يرد شئ من الاغراض
واعلم ان زده اجاب فى النهاية عن هذا بانه لم لا يجوز ان لا يمكن حين الترك قوله يلزم الاضطرار
قلنا مم قان الاضطرار انما ينافى لزوم كون الاختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا
اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حال الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعى
اذا اجتمعا وجب الفعل اقول عاله ما اشرنا اليه من ان الوجوب بالارادة لا ينافى الاختيار
بل يحققه وما ذكره الشارح من الاعتراض الرابع وجاب عما اجاب به عنه ثم منع لزوم كون
الفعل اتفاقيا بان الاتفاقى ما لم يكن مستندا الى سبب ظاهر وكون سبب الفعل هنا الى الفاعل غايته
الامر ان رجحان احد الطرفين ليس لامر زايد على قدرة الفاعل واختياره اقول الذى يظهر من
كلامهم فى هذا المقام انهم ارادوا بالاتفاقى ههنا ما ليس بقصد بقصد واختيار فى نفس ما
قول الشارح وهو الاتفاقى اى للاختيارى صادر بقصد واختيار من جهته وفى شرح الشرح
الاتفاقى ليس مختيارا لانه صدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق قدرة وارادة وان
فرض بانه لا يلزم من عدم احتياج الفعل الى المرجح كونه اتفاقيا بهذا المعنى يجاب بان

الترك له

بالقصد والارادة لكن مع المرجح الذي هو متعلق الارادة بوقوعه في هذا الوقت فلولم يكن وقوعه بالمرجح كان بالقصد والاختيار ثم في سلمنا انه لم يترجح الفعل باشتماله على المصلحة الى حد الوجوب لم لا يترجح بالارادة المجردة عن علم الفاعل او ظنه اقول يتقرر الترديد بكل واحد من تلك المصالح كان اما لازم الصدور او لا وعلى الاول يلزم الاضطرار وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى مرجح لو فتش قال سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فان وقوع الممكن مع جانبي بجزء وجه عن حد التساوي العرف ولا يلزم الحرج ولا اشقاء العذر قلت قول هذا المجيب يبطل ما ذكرناه ثم عبر عن النقض بالمعارضة لغة على ما هو دأب المحقق رد في شرح الاشارات فعل واما المعارضة فقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف اقول هذا اورد على ما ذكرناه شبهة وهاهنا لا يخفى ان شيئا منها لا يتوجه على الوجه الذي قررناه اما النقض به تعالى فتدبر وقد تقل في بعض الحواشي على اجوبة الشرح بان الجواب الاول ضعيف لان وجود الاختيار بدون الداعي كما مر قول يرجع هذا الكلام الى دعوى الضم في ان لا قدرة مؤثرة وهو المشارع بين الاشاعرة والمعتزلة ولا يسمع في مقام الاستدلال ثم قال وكذا الثاني ضعيف لان تعلق ارادته ان سلم قدمه قائله وبينه اقول هذا حق وقد ذكرناه مشروحا قال والثالث ايضا ضعيف لانه في الاول اقول هذا اغلب اصول الاشاعرة وليس ضعيفا لانهم لما اسندوا الافعال الى الله تعالى جعلوا القسم الى الحسن والقبح الشرعي ما للعبد فيه اختيار وان لم يكن في اختياره تاثير ولو اثبت تاثير اختيار العبد كان هذا كلاما آخر ثم في جواب الرابع ايضا ضعيف لان المراد بكون سبب الفعل عنده من الله تعالى ان كان خلق الاختيار منه فهذا مما لا نزاع فيه وذلك لا ينفي وجوب الفعل عنده ولا يلزم بطلان الاستدلال به وان كان تعلق اختياره بالفعل فليس من الله تعالى اقول كذا رد الثاني وهو مما لا استحالة فيه غير ان هذا انما يتم لو ثبت ان ما ركب به الفعل يصدر من الله تعالى ومن العبد بلا اختيار له واما هو الوجدان بحكم بان تعلق الارادة بشيء ليس باختياري له واذا كان صدور الفعل عنه دون ذلك الامر محالا و

وبعده كان واجبا وكان ذلك الامر وجوده ليس باعتبار العلة فلا يحسن ولا يقبح من الفعل بل الحق في الجواب ما اشرنا اليه والمستدلان على التوفيق ولا يذهب عليك ان هذا الاستدلال استدلال على نفي الحسن والقبح العقلي مطلقا سواء كان مستندا الى ذات الفعل او الصفة اللازمة لها اذ الوجود والاعتبارات وقد اشار اليه الشارح حيث قال فلا يكون في ولا تسمى عقلا اجماعا مجعول في عداد الادلة على نفي الادلين مغلط غير ملائم لكنه سهل لان ما يبقى الا على نفي الاخص قيل لانه اذا كان بوجوه واعتبارات انتفع الاول اذ انتفاع الاول في غاية الظهور واما الثاني فغير بين لان المتصف بالحسن والقبح ان كان ذات الفعل فلا يجوز اتصافه بهما معا في حالة واحدة وان كان المتصف هو الفعل ماخوذا مع جهة نوعي حتى يكيف المحل المفعول بكيفي مثلا في الصفة اللازمة لانه ماخوذ مع احديهما غير مع الاخرى فلا يكون الدليل الثاني واردا على القائل بالصفة اللازمة واما الثالث فغير بين لانه قد يبين كونه وجوديا بان يقبضه الحس وهو صادق على المعدوم وكذا الرابع لان الاضطراري لا يكون مما لا اختياري مما لا تكيف بالحسن والقبح العقليين لانهما من اقسام الافعال الاختيارية كما مر وكذا الاثاني لا مر غير الطلب حاصل في العقل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية هكذا قيل اقول جعل الامر متنا ولا لنفس الفعل بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان ظرفه حاصل في الفعل لا بلا واسطة في فلان يتعلق الطلب على ذات الفعل المطلق حتى يحتاج الى تقييده بل الاصوب ان يخص بغير بصفات الفعل واعتباراته الا انه يكمل صفات الفعل متناولا لنفس الحسن والقبح و لا يترتب عليه الحسن والقبح من الصفات الحقيقية اللازمة وح كان المراد بحسن الفعل وقبحه اتصافه بهما بوصفه بهما كان المراد من انه حاصل فيه بحسب نفس الامر لا اختيار الشرع وجعله بالامر والنهي ولو خص بنفس الحسن والقبح العقلي الثابت للفعل كان كافيا في اثبات المطلوب وعلى هذا كان ينبغي تخصيص الامر الزائد في قوله وما هو على ما ذكرت



لا يتوقف على امر زايد بحالم يكن ظرف النسبة او اذا كانت الصفة من الصفات الاضافية كما فيما
نحن فيه والا فتوقف الاضافة على المضاف اليه الذى هو الفعل لا يكن انكاره ولا يقدح
فى كون التعلق ذاتيا للطلب وعلى ما قرر فما صح الملازمة لكن يقول فى بطلان التالى كون الطلب
صفة ذات اضافة يستلزم تعلقه بمتعلق معين اذ لا معنى للطلب الا
بتعين المطلوب وان وجود مهية الطلب فقد يستلزم تعلقه بمتعلق ما ولا توقف فى ذلك الا ترى ان
على امر لو خرج فى حقيقة او اعتبارية على ما يشعر به قولك اطلب فلانا ثم لكن لا كلام فيه
انما الكلام فى انه فى الوجود الخارجى هل يتوقف على امر زايد ام لا وان اريد ان
وجوده فى الخارج يستلزم تعلقه بالمطلوب ولا يكن وجوده فيه الا متعلقا بالمطلوب وذلك
ضرورى يحكم به العقل فذلك ليفيد ثم لكنه لا ينافى افتقار وجوده فى الخارج الى امر آخر
هو الصفة الحقيقة او الاعتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه بالمطلوب ويكفى فى ذلك
مجرد ذات الطلب والمطلوب ولا يتوقف على امر آخر فذلك ثم قل هو اول المسئلة اقول
ويمكن نقض الدليل فى طلب السيد من العبد فعلا لغرض مصلحة اذ يلزم ان يكون تعلق ذلك
الطلب بفعله ذاتيا غير متوقف على المصلحة ومعلوم انه ليس كذلك ثم لما كان الطلب عند
المعتزلة حادثا لا يتبع توقفه على الحسن والقبح الكائنين كما ذاق سره اقول
توقف الطلب على الحسن او القبح عند المعتزلة ليس باعتبار الوجود الخارجى للحسن
والقبح الكائنين او وجودهما فى الخارج بعد وجود فعل المكلف ووجود الفعل يكون بعد
الطلب بل باعتبار التصور والثبوت فى العلم مثلا تعلق طلبه تعالى بفعل الصلوة موقوف
عندهم على ان يكون الصلوة فى نفسها متصفة بالحسن فى علم الله تعالى والا فهى ليس حادثا
فتامل فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون تسببيا اراد بالحكم مثل الايجاب
والتحريم فيكون فعلا لا ينافى الاختيار كما ان وجوب الاتيان بالفعل الراجح
لقيام داعى الحسن اليه لا يفيد لزيفه واحاصل ان الاستماع الذى كالوجوب

الذى لا ينافى الاختيار وهذا الكلام لو كان من جهة المعتزلة لم يتوجه عليه نزاع فعال الله تعالى
لم تعلل بالغرض كيف يكون الاستماع تعالى من الرجوع لعرض الشارع على التقبيح هكذا قال فى
شرح المقاصد اقول غرضه ان هذا الاستماع بالغرض هو لا ينافى الاختيار وهذا مشترك
بين المعتزلة والاشاعرة ممن نفى الغرض عن افعاله تعالى وليس المقصود ان استماع من التقبيح لغرض
الشارع يكون خارجا عن جانب المعتزلة بل ان استماع غيرى وهو لا ينافى الاختيار
وبالجملة يستلزمان التعذيب عندهم بمنعهم العفو قبل وقوع العذاب وان لم يكن
من لوازمه لكن عدم الامن عن وقوعه لازم لضرورة جواز العقاب كعدم الامن مثلا عن
ورود الآية بعدم وقوعه فكذا عن وقوعه فتم الدليل على تقدير جواز العفو وربما
لا نم ان عدم الامن عن وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل لعدم عدم المعلق بعدم وقوعه
بدليل لو اقول فى الرد عدم الامن ليس مشتقا بل ورود الآية بل جواز العقاب كان
منتفيا وبعده كان انتفائه بها انتفاء بالعفو اذ الآية تدل على عدم العقاب وهو
معنى العفو لا يكون كذلك هذا او قد يقال بجعل اللازم جواز العقاب فتم الدليل من
غير حاجة الى جعله الزاما لان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه ح وان كان اللازم
مسلما لكن نفى التالى لم اذ الآية تدل على نفى وقوع العذاب لا على نفى جوازه ورد
بان نفى الآية ليس من شانها ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب
من مظان الاستعمال فى مثل هذا المقام كما فى قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا غائبين وليوائد
الوقوع بقبل وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة
تعذيبهم الا بعد ان نبعث اليهم رسولا وقد اول الآية
بان المعنى وما كنا معذبين حتى نبعث بعض السيئة وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو
من اطلاق الجزئى على الكلى وبان المعنى حتى نبعث رسولا ما طما هو العقل وبان
المعنى وما كنا معذبين بتركب الشرايع التى لا سبيل اليها الا التوقيف فلا خفاء ان

لا نم ان عدم الامن عن وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل لعدم عدم المعلق بعدم وقوعه
بدليل لو اقول فى الرد عدم الامن ليس مشتقا بل ورود الآية بل جواز العقاب كان
منتفيا وبعده كان انتفائه بها انتفاء بالعفو اذ الآية تدل على عدم العقاب وهو
معنى العفو لا يكون كذلك هذا او قد يقال بجعل اللازم جواز العقاب فتم الدليل من
غير حاجة الى جعله الزاما لان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه ح وان كان اللازم
مسلما لكن نفى التالى لم اذ الآية تدل على نفى وقوع العذاب لا على نفى جوازه ورد
بان نفى الآية ليس من شانها ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب
من مظان الاستعمال فى مثل هذا المقام كما فى قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا غائبين وليوائد
الوقوع بقبل وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة
تعذيبهم الا بعد ان نبعث اليهم رسولا وقد اول الآية
بان المعنى وما كنا معذبين حتى نبعث بعض السيئة وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو
من اطلاق الجزئى على الكلى وبان المعنى حتى نبعث رسولا ما طما هو العقل وبان
المعنى وما كنا معذبين بتركب الشرايع التى لا سبيل اليها الا التوقيف فلا خفاء ان

لا نم ان عدم الامن عن وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل لعدم عدم المعلق بعدم وقوعه

كل ذلك خلاف الظاهر اقول لو تمسك المعتزلة بان تاويل الظاهر بما قطع بخلافه شايع عندهم ولنا
ان نازل الآية بما ذكرنا من الادلة القاطعة على ثبوت الحسن والقبح العقلي اندفع ذلك
وح يبقى الكلام في انتظام تلك الادلة ونسبتي وقيل المراد بالعذاب المذكور في
الآية العذاب الدنيوي بدلالة السياق والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب
الاخروي فاين احدهما من الآخر ودفع بان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمه
ورحمته ايصال العذاب الاولى على ترك الايمان والشكر قبل بعثهم بارسال الرسول
فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك اولى اقول لا يخفى
ما فيه من التكلف اقول ويمكن ان يقال على الدليل انك قد عرفت ان القبح ليس الا
فاعلية الذم وهو لا يستلزم العذاب او المتبادر من العذاب ما يتالم به المعذب
والذم قد يكون بالقلب او باللسان على قصد ان يترتب عليه الالم فيشاكل قبح افعالهم
شرهم وعرضهم اقول يمكن ان يقال يجوز الحاق الجمع على ذلك لانه منضم للمصلحة العامة
ولكونه منضما لها امر ضروري بحكم بحسنه الجميع فتامل قد دل على انه ذاتي اقول فيه بحث
اذ لا يمكن جعل الذاتي مقابل الشرعي والا لكان ذكر العوف والعادة وغيرها
مستدركا في الدليل بل يكفي العوف الشرعي بل لا بد ان يكون الذاتي بمعنى ما يكون
مقتضى الذات وح نقول لكون العلم بالحسن او القبح من غير نظر الى الغير مطلقا واستغنائه
منه انما يدل على ان الغير ليس واسطة في الاثبات ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت
وهو معنى الذاتي فان بنى الكلام على ان العلم اليقيني بنوع السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب
فلو كان ثبوته للفعل سببه الغير كان الغير واسطة في الاثبات فيرد عليه ان ذلك
فيما لا يكون ضرورية والحكم ههنا ضروري على ما اعترف به والاولى ان نقرر الدليل
بوجه اخصر تركب غير الشرعي حتى يكون السند لا اقل ثبوت الحسن والقبح العقليين فنقول الجملة
بل ما صدر ما ذكر من الشرع او العوف ونوضحه ان الحكم بحسن الصدق من الكل بناء

على تضمنه المصلحة العامة كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم على ما قاله المعتزلة في العرف بين العقلاء
والاوليات مثل قولهم العدل حسن وقول القايل الواحد نصف الاثنين انه اذا اجرد
النظر في جميع الامور الخارجة عن المصلحة والمفسدة والعوف والعادة يحكم العقل بالتفرقة
الثانية دون الاولى او بمنع الضرورة غير الاسلوب بنيهما على ان هذا التوجيه
لم يقل به احد في توجيه المنقول من خصايصه وقوله من بعد ما ذكر من التغيرات الثلثة
يدل على ان شيئا من التغيرات الثلث ليس محل النزاع وما ذكره شرح الشرح من ان
الاحد معين وهو الاول لكن لا يهمه لكونه كما في المقصود من عدم ثبوت المنازع فيه
الذي هو احد الامرين بالتعيين ولا دلالة في هذا على انه بايّ معنى يوجد لا يثبت
المنازع فيه حتى يفهم منه ان محل النزاع غير التغيرات الثلث لا يخفى ما فيه من التكلف
اقول لكن يمكن تاييده بانه لا يمكن الزام ضرورة الحكم بالحسن والقبح بالمعنيين الاخرين
مع قطع النظر عن الشرع على ما لا يخفى فبالضرورة لا بد من حمل احد ما ذكر على خصوص
الاول اللهم الا ان يقال تسليم دعوى الضرورة فيهما على سبيل الترل والاستظهار
اقول وفيه نظر لان معنى الاول عبارة عن المصلحة والمفسدة وقد اخذ في الدليل انه
يعلم الحسن بالضرورة من غير النظر الى المصلحة والمفسدة فكيف يتم انه يعلم بالضرورة
الحسن والقبح من غير النظر الى المصلحة والمفسدة لكنه بمعنى المصلحة والمفسدة وفي
النهاية انا نعلم ان فاعل الصدق النافع مستحق للمدح انه قد مر ان الصدق مطلقا
قبيح عندهم فمن الجهة ان العلم بحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع نظري فلا
يمكن دعوى الضرورة فيهما والمراد بالانسان اتباع الطريق الحق فيرجع الى العقل
وكان متفقا عليه بين الناس مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح اقول الظاهر ان
هذا الدليل انما ينتج من القبيل بان ذات الفعل يقتضي صفة الحسن او القبح وليس
الحسن مستندا الى امر مغاير عن الذات سواء كان صفة حقيقية لازمة او وجودية

وفاعل الكذب الضار مستحق
للذم ثم اعلم ان تقييد الصدق
بالنافع مع ما مر

واعتبارات يدل على ذلك عموم قوله مع قطع عن كل معذر يصلح مرجحا لشمول الصفات
اللازمة لنفسه ولهذا ذهب في الجواب لان لكل واحد منهما لوازم فاذا تعذر تعذر
تعذر استحيل ويمكن تخصيص المقدر بالعوارض المفارقة ليكون لمن ذهب باستناده الى الذات
او الصفة اللازمة ولا يخفى انه مع تمكن فرض الكلام في منهما بان فرض سلبهما عنهما
معا يندفع منع الملازمات وح كان الذاتي مقابلا للاضافي فمواقعا ما ذكر في صدر
البحث وكان هذا معارضة لدليل المقصد احتجاجا على من عداه الجبائي على ما مر نعم
يرد عليه ان عند سواه الصدق والكذب في المصلحة والمفسدة لا نعم انه كيف يختار الصدق
بالنظر الى انه متضمن للمصلحة او يمنع كون اختيار الصدق على الكذب بالنظر المتابع
فيه على ما مر في الدليل الاول ويقرر جواب الكتاب انه لا استواء بين الصدق
والكذب في نفس الامر فيهم جميع الوجوه لانه لكل منهما لوازم منافية للوازم
الاخر فلها المطابقة واللامطابقة فاذن تعذر بهما في جميع المقاصد والجهات
تعذر امر مستحيل فيمنع اختيار الصدق على ذلك التقدير لانه لا يلزم من فرض التساوي
بينهما وقوعه في نفس الامر فيهما شيئان بين التقدير وهو امر واقع لا استحالة
فيه ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني لا الاول وليس
بمستبعد في نفسه لجواز استلزام المرجح للترجح وانما يستبعده الذهن لانه متبادر
الى الجزم بايثار الصدق مع وجود التقدير فيغلط ويظن انه يجوز بايثاره عند وجود
المقدر والفرق بين الجزمين ان الحاصل والمظنون او بين نفس التقدير ووقوع
المقدر غير خفي ولو سلم ذلك في الشاهد اي ولو سلم ذلك اي كون الحسن و
القبح للفعل في ذاته في حقنا بما ذكرتم من الدليل للا يلزم ذلك في حق الله تعالى و
كلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى لعدم خروجه
في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانا نقطع بالفرق اجماعا لا يقال اذا سلم ان الحسن سببا

الكلام في ان القدر المستحيل هل يصلح مرجحا للصادق على الكاذب في الاخبار عن الماضي

ذاتي للفعل وما يشتد الى ذات الشيء لا يكلف الله فيلزم ثبوته في حقه تعالى فيه لانا نقول
ما ذكرناه يدل على ان للصدق حسنا قائما بذاته واما انه مقتضى ذاته من حيث هي فلا
وح يجاز الاختلاف بالمقابلة كما ذكر سلمه الله تعالى فيه بحث اما اولا فلان قوله
وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله من افعال المكلفين

المراد بالحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله ليس كان الحسن والقبح فيما يتعلق به

على ما مر منه سلمه الله تعالى في صدر البحث في توجيه قول الشيخ بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح
في حكم الله تعالى حتى يخرج الافعال التي لم يتعلق بها احكام الله كافعال النائم والساهي
فنقول ان المقصد ليس سوى اثبات الحسن والقبح فيما تعلق به احكامه تعالى وهو الا
الاختيار فاذا ثبت فيه تم المقصد وان كان بمعنى الحسن والقبح في افعاله تعالى
يعني لا يلزم من اختيار ما صدق فيما على كذبا الا كون صدقا حسنا وكذبا قبيحا
ولا يلزم ان يكون صدقه تعالى حسنا وكذبه قبيحا فمع بعده عن عبارة سلمه الله
يتوجه انه لا يصح قوله وكلامنا فيه بل كلامنا في الافعال مطلقا والظاهر ان مراده
انه لا يلزم من كون فعلنا متصفا بالحسن العقلي كون فعله تعالى كذلك اذ قد يكشف حال
في الحسن والقبح بالنسبة الى الفاعلين على ما يدل عليه السطر الذي ذكره والمراد يمكن
العبد من المعصية اقتداره عليها فلا يتوهم انه يدل على نفي الاختيار في العبد اقول جوابه
ح ان الكلام بالفصل فاذا ثبت الحسن والقبح العقلي في حقنا في افعالنا ثبت في
افعاله تعالى وكون ما هو حسن بالنسبة الينا حسنا بالقياس اليه تعالى ليس مما في هذا
المقام واما ثانيا فلان ما ذكره في جواب لا يتوجه لان ما ذكر من الدليل
على ما عرفت يدل على ان الحسن والقبح ذاتي للفعل مقتضى ذاته وبناء الجواب الاول
عليه فتامل لتوقفه اي لتوقف وجوب النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في
الجملة وانكرها السمنية في الالهيات خاصة وقد انكرها المهندسون وعلى ان
معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه

الصوفيه وان قالا يلزم الواجب الا به فهو واجب وسيأتي ما يدل عليه قال قلت
ما ذكروه يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله تعالى والكلام في النظر في المعجزة وقلت
النظر في معرفة الرسالة من الله تعالى نظر في معرفته من حيث الصفات الفعلية او تقول
وجوب النظر في معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر في معرفته فيتوقف
على هذه المقدمات اليقينية وذلك ان يحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى
وباقي المقدمات على حالها فحصل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق فيطلب اقدار الهم
بان وجوب النظر من القضايا النظرية اليقينية اقول للمعتزلة ان يقولوا في حل النقض
بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى بان الله تعالى وجب عليه ارسال انبيائه
المعجزة ولكن غرة ان يقولوا عادة الله سبحانه جارية بارسالها للمكلفين فحينئذ لا يلزم
الافحام وليؤيد ما ذكرنا انه اذا كان المكلف يحفظ نفسه عن سماع قول الرسول النظر
في معجزاته لا يمكن للنبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر ليفيد لانه من قبيل تكليف الغافل
المستحيل حيث لم يتصور ذلك ليفيد بل لابد ان يتوجه عليه تعالى اسماعهم او كان عادته
ذلك ليفيد فكذا القول في صورة اراءته المعجزة فتأمل فان الوجوب عندنا ما يثاب بالشرع
هذا الكلام مشعر بان هذا الكلام الجواب ليس مشتركا ولعل وجهه ان المعتزلة ما جعلوا العقل
حكما في الاحكام والعبرة والحسنة والقبيحة فالعقل حكم بقبح التعذيب قبل العلم بوجوبه
والجواب ان احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال التضرر في المآل و
الخوف في الحال على ان الوجوب العقلي لو كان موقوفا على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب
موقوف على تحقق الوجوب في الواقع ليكون مطابقا يلزم الدور كما في الشرعي بعينه
فان قلت هذا الجواب لا يدفع لزوم افحام الانبياء عليهم السلام وعجزهم عن اثبات النبوة
وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلف لا بثبوت الوجوب في الواقع قلنا العجز عن
الاثبات انما يكون اذا توجهوا الى مقدمات دليل المستدل ولم يعرضوا عنها ثم لم يمكن المستدل

من اثبات المدعى عليهم وهو ليس كذلك وفيه ان هذا العلم لو تم لكان وجها لقول
لم يحكم فيه الى منع قول الخصم لا يجب حتى النظر او حتى تبعث الشرع وانه لا يتم لان المراد
بانهم وعجزهم عن الاثبات انهم لم يمكنوا من الاثبات عليهم بسبب اعراضهم عن النظر
او الكلام في هذا العجز جواب الجواب ان المقصد من الحل دفع الدور الذي اورده المكلف
وكان تحته على الرسول فالحكم المستدل وح فللرسول ان يمنع المقدمة القائلة لا يجب حتى النظر
الزنى قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر والاظهر ان يغير الافحام الانبياء
باسكاتهم في مقابلة حجج المكلفين بما ذكروه من الدور لا اسكاتهم في مقام الاثبات
والحاصل ان المراد الالزام في مقام المنع لا في مقام الاستدلال واما الالزام في
مقام الاستدلال فانما يلزم على تقدير ان يتوجه الخصم الى مقدمات المستدل ولم يمكن
المستدل من الاتمام عليه لا على تقدير اعراضه عنها واما العجز عن الاثبات بسبب اعراضهم
عنها فلا يضر فائدة البعثة كالم يضر فائدة البعثة اذا لم يسمع قول الرسول النظري معجزا
اختيارا او بدونه فتأمل وليس ذلك من تكليف العاقل اي ليس من تكليف العاقل
المستحيل لان العاقل الذي لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهم لكن
لم يصل اليه دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به
وليس التصديق بالتكليف شرطا للتحقق والا لزم الدور فان قلت لعل المكلف يحفظ
نفسه عن الاطلاع على دعوى النبي واظهاره انك مكلف او قوله النظري معجزا قلت
يجب على الله هذا الاطلاع بناء على انه لطف على قاعدة الاعتزال او لانه عادته
جارية به كما هو راي الاشاعرة وان يمنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه قبل السمع بعني
يلزم ان يكون كذبه تعالى بحيث لا يمكن لنا الحكم بقبح نسبته اليه فيكون لزوم الحج في معجزاته
ولا حاجة الى حمل النسبة بمعنى المصدر المبني للمفعول او جعل النسبة بمعنى الانتساب فيرجع الى كونه
كاذبا كما في شرح الشرح وغيره وقوله قبل السمع على سبيل الترقي او نقول بعبده انه

لا يمكن العلم به بالسمع لئلا يلزم الدور وحاصله انه يلزم ان لا يعلم انتفاء الكذب عنه
ويلزم من ذلك ان لا يجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية
السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يمكن التصديق المبني باظهار المعجزة فانه في
قوة قوله هذا صادق في دعواه والا على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم
يمكن اثباته به وقد عرف ان لا جزم مع جواز العقل فيندفع باب اثبات النبوة لتوقفه
على الجزم بصدقه ويرتفع ليئة الثقة عن كلامه هذا ما قاله شارح المواقف وعلى هذا يكون قوله
فيندفع باب اثبات النبوة متعلقا بقوله ويلزم ان لا يجزم بصدقه ويكون دليل قوله
وحجة السمع فرع صدقه تعالى قد تم عند قوله والا على صدقه وحمير كلامه راجعا اليه ولكن
ان يكون منع الكلام اذ لو جاز كذبه تعالى لم يمكن التصديق المبني والا على صدقه واذا
كان كذلك يندفع باب اثبات النبوة واذا كان كذلك ارتفع الوثوق عن كلام الرسول
فلا حجة في كلامه فلا دليل سمعيا اما شفاها فظاهر واما الاجماع والقياس فليثبتوهما بكلامه
واما الكتاب فلان المفروض بجواز كذبه تعالى عن ذلك من العالم بكل شيء اي خلاف
ما ذكروا والتقييد به ليس لانه لا يقبح ذلك من الجاهل بل لان صحته من العالم مما لا يمكن

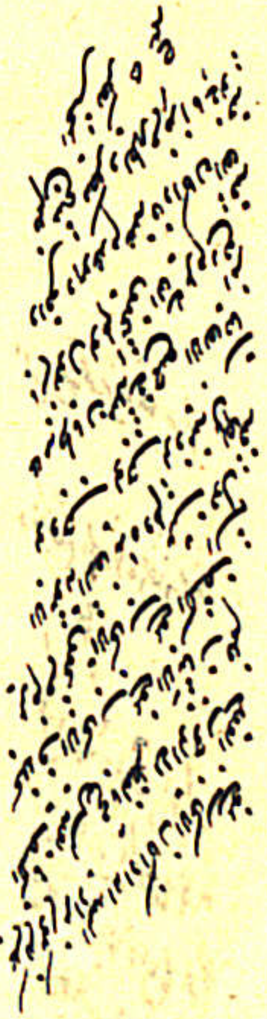
الرابع: لانم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى قوله امتناعا عقليا"
حمل الامتناع العقلي على الامتناع الذاتي المقابل للامكان العام فنمنع امتناع الكذب
على الله ومنع امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا فولك لو امكن
بالذات يندفع باب اثبات النبوة فنقول لا نسلم سد باب اثبات النبوة لو لم
يجزم بعد مه بمدرك لقوله كما العادة اقول فيه نظر لان المراد المستدل من
الامتناع والجواز الامتناع العقلي بمعنى عدم تجويز العقل وقوعه والجواز العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوعه وصار حاصل الدليل انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع
شيء عليه امتناعا عقليا بمعنى ان العقل يجزم بسبب صدوره عنه اذ لا دليل على هذا

الجزم

الجزم الا ان يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم بسبب صدور القبح عنه فيجوز العقل
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك لم يثبت النبوة فيندفع باب
اثبات النبوة وبهذا ظهر انه يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله تعالى
امتناعا عقليا بمعنى ان العقل يجزم بسبب صدوره عنه وقد تبين الجواب الآخر
وهو انا لا نسلم ان امتناع القبح العقلي يستلزم امتناع الامتناع العقلي بالمعنى المذكور او
يجوز ان يمتنع بمدرك آخر وعلى ما حمله الامتناع العقلي يحتاج الى تعذر العلم عند قوله
فلا يمتنع عليه شيء لصحة قوله لجواز ان يمتنع بمدرك آخر وعلى ما وجهنا لا يحتاج اليه كما لا يخفى
فنجب الحمل تحرزا عن مخالفة الظاهر وورود الاعتراض هذا وقد يجعل المدرك الآخر
ان القبح بمعنى مخالفة المصلحة ممتنع عنه تعالى عقلا ومن المعلوم ان الكذب واظهار المعجزة
على يد الكاذب مخالف للمصلحة وقد يجعل انه علم قطعا انه بعض بحيث تنزه عنه اقول
فيهما نظر اما في الاول فلان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى انما يثبت بانه
قبح عقلا ليستحق فاعله الذم وهو تعالى منزه عنه فيلزم القول بالقبح العقلي بالمعنى المتنازع
فيه واما في الثاني فلانه صرح في الموقف لان النقص في الافعال يرجع الى القبح
العقلي ويمكن الجواب عن الاول بان العلم بانه تعالى لا يفعل خلاف المصلحة ربما يحصل بالاجماع
على ذلك وعن الثاني بانا لم نجعل النقص ضمه لصدور الفعل عنه حتى يرجع الى القبح بل
الكلام النفسي الذي من قبيل الصفة عند الاشعرية والاجماع منعقد على اتصافه
بصفة النقص وفيه بحث اذ في اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يكن كلام نفسي و
لا نفسي بل يصدر فعل يدل على ان هذا الكاذب بني فالنقص لو كان انما يكون راجعا
الى فعل الاظهار لا الى الصفة التي هي كلام نفسي فتامل وقد جعل في الموقف المدرك
العادة اذ علم بالعادة ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب اقول ويشكل في
اظهار المعجزة اولا على يد النبي الاول اذ لم يجر العادة بعد وعلى هذا لم يثبت نبوة احد

(الا لانم عدم تجويز العقل ما ذكرتم
وقوله الكلام الآتي في قوله واما الاجماع
الخ
ما لكم واما الكتاب فلان المفروض بجواز كذبه تعالى عن ذلك من العالم بكل شيء اي خلاف
ما ذكروا والتقييد به ليس لانه لا يقبح ذلك من الجاهل بل لان صحته من العالم مما لا يمكن
بل يجوز عقلا عدم تجويز العقل وقوعه لكن لا نسلم عدم تجويز العقل وقوعه
بل نقول ان في تجويز العقل وقوعه بالاجماع
بالاجماع العقلي العظيم وهو المعجز
الرابع لزوم الدور فتامل
منه نعم)

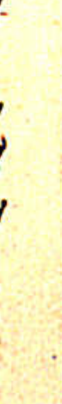
من الانبياء اللهم الا ان يقال العلم حاصل بكون العلم الضروري اولا الهام بانه بنى حق
او ان دلالة معجزته على دعواه حق لكن قد مر من المصنف ان هذا بعيد لغرابته عن عوائد
العباد وعن الثاني انه لو اريد بصحة الشيء التحريم الشرعي وهو المنع عنه من قبل الله تعالى
بنفي لو اريد بصحة الشيء ما يترتب عندنا على التحريم من الذم والعقاب وهو مشارع
فيه الزمناعدم فيجه وان اريد بالقبح معنى لغويا فلا يضرنا لانه اثبات لغير المشارع فيه
وهذا التوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن لابد من حمل الكلام عليه لموافقة السابق و
بطابق الواقع فتامل او كان الاجابة عبثا فان فيت الوجوب العقلي هو ان يكون
العقل في ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا
يكون مستفادا من الشرع والاكتساب من الله سبحانه وتعالى بمعنى كشف الوجوب لا اثباته كما مر
فيما سبق فان حمل قوله او كان الاجابة على الكشف لم يكن له معنى وذلك لان فائدة
الكشف انكشاف ما في الواقع وقد حصل وان حمل على الاثبات لم يوافق القاعدة ثبت
المراد انه لا فائدة فيه يصح ان يكون مقصودا بالذات او مجردا لكشف عما في الواقع
ليس فائدة مقصودة بل لابد ان يكون في ذلك الكشف ترغيبهم على الاعمال والافعال
الحسنة وتنفيرهم عن الافعال القبيحة وحاصل ان المقصد منه العمل فضوحه انه لا فائدة للاعمال
الى الخلاق واجاب سيرد عن السوال المذكور بان الحاصل من مذهب المعتزلة ان الوجوب
واخواته صفات ثابتة للافعال في ذواتها لامن الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ولكن
ان يحمل على ان للافعال صفات في ذواتها يقتضي الايجاب والتحريم من الله سبحانه
والعقل قد يطلع على ذلك بالفرض او بالنظر قبل الشرع فثبت الوجوب عقليا بهذا
المعنى فنظر الى هذين الوجهين فاورد ذينك التوجيهين وانسب هذا التوجيه الى الحنفية
حيث جعلوا الاحكام مستندة الى اثبات الله مع القول بالحسن والقبح العقليين وجعلوا
العقل كاشفا عن حكم الله تعالى يعرف به ان الله اوجب الفعل الفلاني او حرمه وبهذا الكلام



ان يخالفوا المعتزلة في كثير من فروع قاعدة الحسن والقبح اقول مما ذكرنا من الجواب
الظاهر غنى عن ارتكاب هذا التوجيه البعيد بل غرض الشارح من التوجيهين بيان ان خبر
لكان عبثا يصح رجوعه الى السكر والى الاجابة فلان منه اي من السكر وذلك
لان المراد من الشكر صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى فيما خلق لاجله واقول في قوله
منه اشارة الى ان المدعى هو رفع الايجاب الكلي الذي ادعاه المعتزلة لا اثبات
السبب الكلي الذي كان مدعى الاشاعرة وعلى هذا اندفع الجواب بان الخطر في الدنيا
بنفس غير منحصر في الحسي بل اللذة العقلية اتم على ما تقرر في موضعه والعبادات لما
كانت وسيلة الى التوجه الى جنابه والتقرب الى حضرته كان بلذة النفس اكمل اللذات
لان في بعض العبادات كبعض اعمال الحج لم يكن لذة عقلية اقول وفيه بحث اولا بان
لكل عباد ان يكون قربة الى الله تعالى ولابد حين الاشتغال بها استمرار هذا القصد
وعدم الذهول عنه فحينئذ لا تخلو النفس به خصوصا اذا علم انه مما امر الله تعالى به وجعله
وسيلة الى قربته ورضاه تعالى وقد قال تعالى ورضوان من الله اكبر فتامل على ان ظاهر العبارة
يدل على نفي الفائدة عن فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية مطلقا والجواب ان
المراد الفائدة الباعثة للعبد على الفعل والكف حتى لا يكون عبثا اذ عند المعتزلة انه
اذا لم يكن فعل المختار معللا بالغرض كان عبثا ولا يكفي للخروج عن العبث مجرد اشتماله
في الواقع على الفائدة فيجب ان يكون الفائدة مما علمها المكلف فضلا لان المفروض
ان سكر المنعم واجب عقلا ومن المعلوم انتفاء العلم بالفائدة في اكثر العبادات
بمجرد الفعل ثم اقول ويمكن دفعه بان منع الوجوب العقلي ليس ان العقل يحكم بالنفي
او بالنظر الى انه مشتمل على صفة الحسن في الواقع وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع
وكشف مفاد الحاصل ان الحسن العبادات متحقق في الواقع الا ان العلم به انما يحصل
بكشف الشرع عنه وبعد الكشف يحصل الانتداب على ما ذكرنا وبما قررنا يظهر ورود النظر

على قوله فلان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه لا جرم انه لا يلزم العلم بتلك الفائدة بل يكفي تخصيصها وتنزيلها على العقل في الواقع لانه يكون بمثابة من عند المعتزلة بل من جهة انه يجوز ان يكون بسمع المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب ما كشف عنه الشرع وبعد كشف الشرع عنه كان تصوره بمثابة من كلف على العقل فلا يلزم العبث والكذب بهذا المنع الذي اورده في الرد عليهم لان جواب المعتزلة عن الدليل يرجع الى المنع وسنده فهذا منع على السند وهذا وقع من المصنف واشار الشارح المحقق الى توجيهه حيث اضرب عن منع لزوم الخطور الى قوله بل معلوم عدمه اما لانه تعرف في تلك الغرا قول نعم و لكن ليس فيه ضرر المالك لانه لا ينقص منه والمالك منزه عن الاحتياج اليه قلت في القول الذي بعد هذا احرمة التعرف في تلك الغرا عقلا فانها مبنية على السمع ولولا ورود السمع فيها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يجيء هرزمانا في التعرف في ملكه وله ذلك لانفع النظر في مراة الغير والاستطلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما كان فيه منزه عن الضرر اقول وعلى هذا يندفع المعارضة المذكورة فانه بعد الاستهزاء لم يقل انه استهزاء لانه يندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن ما بعد الاستهزاء وكان في صورته فحينئذ سواء الادب يكب ان يجيز رغمه وذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتامل وهو ان يقال لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اي عند الاشاعرة اذ لا حكم عندهم الا من الشرع كما مر واذا لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم سواء كان اضطرارية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها او اختيارية هي كذلك وذهب المعتزلة الى ان الاضطرارية جائزة قطعا كما ذكر من سر واقول على هذا ينظر جواب تفريغ ما نذكره الشارح من دليل المصنف على الخاطر بان بين كل ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ليس اختياريا بهذا المعنى اذ لا يمكن التعيش بدون الحركة والسكون معا وللقسم هو الافعال الاختيارية

الا ان يقال المراد بالاختياري ما يمكن التعيش بدونه بخصوصه وذلك يتحقق في كل من الحركة والسكون لكن لا يخفى ان الكون المطلق الشامل لهما مما لا يمكن التعيش بدونه فكان اضطراريا خارجا عن المقسم فكل واحد من نوعيه مرجح حصول الجنس في ضمنه اضطراري او الجنس منحصر فيهما ولا يمكن تحقق الجنس الا في ضمنهما ولهم فيها ثلث مذاهب الحظر والاباحة قال قيل كيف يتصور القول بالحظر والاباحة العقليتين مع ان لا حكم للعقل فيهما بحسن ولا قبح قلت المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا حكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل بحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة عند العقل هذا ملخص ما في شرح الشرح ماخوذا مما ذكره الشارح تفريغ هذا الشرح اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل الفاكهة الزمان مثلا بعض الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري ولا يخفى ما فيه من التعسف ولو اريد انه لا يدرك صفة محسنة او مقبحة بخلاف القسم الثاني على ما يظهر من تعريف الشارح على ما يجيء فمع عدم جريانه في مذهب من قال باستناد الحسن والقبح الى ذات الفعل وفي صفته ليس هو موضع التفصيل والاجمال والجواب بعد اختيار هذا الشق ان المراد بالصفة ما يعم الذات والاستبعاد فيه لانهم اطلقوا الصفة على الذاتيات كما في المثالين مشركان في جميع صفات النفس والمراد ان العقل لا يدرك عليه حسن اكل الفواكه مثلا ولا عليه قبحه من حيث انها على سبيل التفصيل بخصوصه وان علم اجمالا بمقتضى دليل الحظر مثلا انه مشتمل على علة وسبب بخلاف القسم الثاني والعلم بخصوصية العلة لا يحصل من العلم بثبوت الحكم على الاجمال فالمراد بالتفصيل والاجمال التفصيل والاجمال في العلم بالعلة لا في الحكم على فعل فعل على ما يفهم من ظاهر شرح الشرح فتامل ولا يتوهمن من اخذ المصلحة والمفسدة في التقسيم الى الحكمة انه خلط المبنى المتنازع فيه وهو ما يستحق فاعله المدح او الذم بغير المتنازع فيه



وهو موافقة المصلحة وما يقابله مما ليس مشاورا فيه على ما مر لان المراد بالمصلحة والمفسدة
الحسن والقبح بالمعنى المشاور فيه لا ما مر مما هو مقضى بالاتفاق لكن يشكل هذا اذا كان المباح
خارجا عن الحسن والقبح وسيجئ ما يدل على ان في المباح تحوم الحكم بالحسن والقبح بحيث
يتولد ان اريد بحكم العقل بالتخيير فالمفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح
فيلزم النقض وجب بقول ومن قبيل المشيخ الفرض ان لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك
مفسدة ولا مصلحة او مفسدة ولا يتأتى ذلك الحكم العام بالاباحة هذا ويمكن ان يقال اذا اشتمل الفعل
على مفسدة عقلية كان مما يستحق فاعله الذم وعليه يفرض الحسن بما لا يشتمل فعله على مفسدة
لا يشتمل على مصلحة فتناول المباح فتأمل وفرضنا ضدين لا ثالث لهما اقول لا حاجة الى اعتبار
التضاد الذي هو مانع الجمع بل يكفي مانع الخلو المستفاد من فرض ان لا ثالث لهما وقد
في شرح الشرح اما في لا ثالث لهما اذ لو وجد لهما ثالث لجاز تركهما جميعا اشتغالا بالثالث
فلم يلزم التكليف بالمحال وفيه بحث لان الثالث لا يضره حرام يجب تركه فان قيل يجوز ان
يكون الثالث مما يدرك فيه جهة حسن قلنا فلكن احد الضدين فيما الجملة لا حاجة الى نفي
الثالث انتهى فان قلت المراد انه لا ثالث لهما لان جنسهما وهو ما لا يقتضي العقل فيه بحسن
ولا قبح فينتفع ما اورد ومن البحث قلت حمل الكلام على نفي الثالث بهذا المعنى تكلف والاظهر
ان يقال لا بد للزوم التكليف بالمحال من اخذ عدم الواسطة بين الامرين سواء كانا امرين لا
واسطة بينهما كالحركة والسكون او ثلثة امور او اربعة امور وما ذكره الشارح من نفي
الثالث لتعيين التمثيل بالاول لان التمثيل به اخفى واظهر للاثنية لو تحقق ثلثة امور لا رابع لهما
لم يحصل المقسم وهو لزوم التكليف بالمحال والمراد بالتكليف بالمحال التكليف العقلي او التكليف
الشرعي بعد ورود الشرع لانه موافق للعقل فتأمل والتقريب واضح وهو ان يقال
العبد يمتنع ذات التي خلقها الله تعالى بمنزلة يتناول المملوك فطرة من تحريكه بل اصل تكليف
يحكم العقل بتحريمه وعلى هذا يندفع ما توهم على قول من ان مثال الحركة الاصطادية بعد استعداد الخطر

ولا حجة فيه وليس بحكمة لدفع ضرر الخوف اولى من العكس فان رجح ضرر
الخوف لكونه اشد لتجويزه الضرر الاشد من ضرر التحمل رجح الآخر بكونه ناجزا معلوما
به عند العقل وفي شرح العلامة انما يمنع كون صورة الضرر الناجز مما لا يقتضي العقل فيها
بحسن ولا قبح ليندرج تحت المشاور فيها اقول اذا ثبت ان تحمل الضرر الناجز مما
يحكم فيه العقل بالقبح ثم المعارضة لانه اذا كان الصبر على الضرر الناجز حراما قبيحا
عند العقل كان التعرف واجبا فلم يكن حراما وذلك لان الوجوب ينافي التحريم
سواء كان الوجوب والحرمة من جنس واحد مما حكم فيه العقل بعينه بشيء اولا
على ان هذا انما كان مشترك الورود اذ لقائل ان يمنع كون التعرف في تلك
الضرر مما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فنخرج عن محل النزاع الجواب المعارضة
بانه تلك الضرر فيحرم التعرف جعل المهم ما لا قل من دليل المحرم معارضة لدليل المبيح
ويمكن تكلفه لكنه على ما لا يخفى وليس غرضه اتمام المعارضة في الواقع وعلى اعتقاده
بل ان يمكن المعارضة لدليل المبيح بدليل المحرم من قبله يعني لو قطع النظر عما اوردنا
على دليل المحرم كان معارضة على هذا الدليل فصار حاصل الكلام ان دليل كل
من المحرم والمبيح كان معارضا بالآخر فيتعارضان ويسقطان فيبطل حكمهما معا والى
قطع النظر عما اوردنا على الدليلين فهذا بحث على سبيل التنزل والا فالظهور وتسليم
عدم ورود ايراده عليهما فتأمل فالبعض مباح والبعض محظور اقول او نقول الكل
اما مباح او محظور ولا اوري اينما واقع لا تعارض الادلة لبطلانهما بل لبطلان الادلة
المذكورة وعدم دليل آخر تمام على احدهما فان قلت انا سلمنا بطلان حكم العقل في مطلق
تلك الافعال بالتحريم والاباحة سواء كان في البعض او في الكل قلت قد اجيب عن
فيها بما مر فلم يثبت بطلان حكم العقل في تلك الافعال مطلقا فتأمل والخطب بوجه
الكلام بحوالة الافهام هذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه بحوالة الافهام

وهو المراد ة اللهم الا اذا اريد بالحكم المعنى المصدري وجعل الخطاب على المعنى الاصلي
كما ذكره سس سره اقول ما سيأتي في الشرح حيث قال الحكم كما علمت بعين خطاب الله تعالى
نفس قوله افعل لان تغيير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه كما لا يخفى فلا حاجة الى النقل
ممن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يعني ان يراد بالمعنى المنقول اليه والاولى ان لا يترك
النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له ثم الكلام
يطلق على اللفظ الدال بالوضع وعلى مدلوله القائم بالنفس على ما هو راي الاشعري فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه كما يفيد الافهام ولا غبار عليه واما الكلام النفسي الموجه
كما يفيد الافهام وارد عليه ان النفسي لا يقصد منه الافهام ووجه بان المراد انه يقصد
من ابراز ه الافهام ظهور ان الافهام بدون الابراز لفظيا كان او نفسيا والابراز
بمذهب الغزالي ان يجعل على الدال لان الخطاب اللفظي ليس بحكم عنده الا شارة حقيقة بل
هو دال عليه فالكتاب واخواته دلائل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي فاندفع قال
ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله تعالى
او ما يقوم مقامه لكان الحكم ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله اذ حاصل عن خطابه و
ذلك لان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في كون اقواله
وافعاله عليه السلام كاشفة عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره وايضا الحكم المأخوذ
في تعريف الفقه بمعنى الاسناد وهو متعلق التصديق على ما مر لا بمعنى المصطلح واندفع ما توهم
ايضا من انه اذا اريد بالاحكام في تعريف الفقه خطابات الله تعالى المتعلقة بافعال
المكلفين كان ذكر الشرعية تكرارا في تعريف الفقه والرسول والسيد انما وجب
طاعتهما اذ هذا اعتراض يندفع بما ذكره وكذا يندفع البعض بخروج الاحكام
المتعلقة بافعال الصبيان لانهم غير مكلفين بان الاحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي
حقيقة مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي فان قلت تعلق الحق بماله او ذمته

الماتن ان [illegible]
[illegible]
بعدم شمول الخطاب [illegible]

حكم شرعي مغاير للاداء الولي على ان هذا لا يستقيم في ضمنه بعد وصحة اسلامه وصلوته
وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده بالنسبة الى الصبي الا وجوب
اداء الولي الحق من ماله والضمنية والتبعية كون المأتي به مستتبعا لاثره او غير
مستتبع له وذلك امر عقلي كون الشخص مصليا او تارك الصلوة لا حكم شرعي و
معنى مندوبة صلوته تخريص وليه اياه عليها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وبهم ابناء سبع
وما قيل من ان صلوته مما ثاب به ولا عقاب على تركه فكيف لا يكون مندوبا
غير بين الثواب انما هو للولي عند المعرف فتأمل وكذا يندفع انه غير متناول
للاحكام التي بها بالاجماع والقياس بان الاجماع والقياس مظهر لا مثبت
بالخطاب لا مثبت وكذا يندفع ان الخطاب قديم عندهم والحكم حادث لصحة
قولهم حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا بان الموصوف بالحدوث تعلق الخطاب
لا نفسه لتناول ما لا يعلم من احكامه بل لتناول ما يعلم من الاحكام المعينة كوجوب
صلوة الظهر وصوم رمضان اولا يصدق عليه انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلف
على ما تقتضيه اضافة الجمع الى المعرف باللام واحتمال ان دلالة الجمع المعرف
باللام على العموم ودلالة الجمع المضاف اليه على ما ذهب اليه المحققون على ما سيأتي
فان اعتبرت بالاول فلم لا يعبر بالثاني ويمكن حمل قوله ما لا يعلم على ما يتناول ما لا
يعلم جميع الافعال او جميع المكلفين ليتناول هذه الصورة وقد يجاب بانه لا يراد
العموم وانت تعلم ان هذه الصيغة صيغة العموم فتخصيصه مجاز في غيره وقعا
للاشتراك فكان خلاف الظاهر والتنبيه عليه قالوا لكان احسن فالمراد
بالتناول التناول بحسب ظاهر اللفظ او ظهور التناول قدس سره قد يجاب
بانه من قبيل زيد ركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز
باطلاق الجمع على الواحد بل نعلم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار

مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من حيث المكلف لا تعلقه بجميع افعال المكلفين فانه
ظاهر البطلان اشئ وبناء الكلام على ما هو المشهور من ان اللام
الداخلة على الجمع للاستغراق مجاز في اللفظ اقول فيه ما فيه ان هذه عدة وما كان
صيغ العموم وجعلوها حقيقة فيه مجازا في غيره دفعا للاشتراك والبطلان
الجهة لا ينافي افادة العموم الذي مآله كل واحد واحد كيف وقد صرحوا بان مثل
قولنا قتل بنو تميم فلانا وكان القاتل واحدا منهم من قبيل المجاز وسيجئ في الشرح
ولا فرق بينه وبين المثال الذي ذكره في المطول نحو قولهم فلان ركب الخيل
وانما يركب واحدا منها مجازا مثل قولهم هو فلان يقتل ويأسر ويعطي وقد
وقد الزمه ممكن كلام صاحب الكشاف ويمكن توجيه الكلام بوجه آخر وهو انه يكفي التعلق
بعض الافعال بالجماعة مثلا بعض منها كالدخول في بلد مصرا ذلا يتصور الدخول
في كل البلد في زمان واحد وكذا لا يمكن لبس جميع افراد الخيل وكذا لا يمكن
لبس الخطاب الواحد بجميع افعال المكلفين فلا مجاز فتامل كلهان وضع الشارع
ويحصل بجعله اقول لو جعل الوضع بهذا المعنى كان جميع الاحكام عند الاشاعرة مما كان
على سبيل الاقتضاء والتخيير لدخل فيه لان عندهم لا وجوب ولا حرمة الا بجعل
الشارع ووضعه على ما عرفت فتامل وكذا الاقتضاء والتخيير لتفصيل الانواع لا
للاشتراك ولو جعل اضافة الخطاب الى الله تعالى مثلا اختصاص له تعالى به بان كان بجعله
ووضعه لا يحتاج الى قيد آخر فتامل وبالجملة حاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير
بعينه يصدق على سببية الزنا لوجوب الجلد اذ خطاب متعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء
لا بان يكون الاقتضاء صريحا فيه بل مقتضاه فيه ومفهوما منه مع ان السببية غير
الاقتضاء الكلية منعنا له اقول وعلى ما قررنا لا يرد النقض بالنقض بها فتامل قوله
افعل كذا اخ ثاب بثوابهم او لا تفعل كذا اخ لا تعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي

من ه

وكذا ما بان على الاقتضاء او التخيير بفعل او
فالاول الوجوب والثاني الندب والثالث الحرمة
والرابع الكراهة وما يكون على سبيل التخيير الاباحة
الشرعية منهم

اذ دلالة النقيض على الفعل ولا تفعل غير مما بل النقيض جزء لا يدل الا على ثبوت مضمونها
وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل قوله اعبروا وهو حكم لازمه التكليف بسببية الزنا
لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب الجلد عند الزنا فالفرق ظ قصير للغير
المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون اقول فيه بحث لانه ان اريد
بالمكلفين المكلفون بهذا الخطاب ورد عليه البعض بخروج خطاب الاباحة او
المباح غير مكلف به على ما يجئ بل المندوب والمكروه ايضا وان صدق عليه انه
خطاب متعلق بفعل من كان من شانه ان يكون مكلفا من حيث كان من شانه
ذلك اذ الاباحة الشرعية انما يتصف بها فعل المكلف اذ المقسم في الاحكام الخمسة
هو فعل المكلف لكن لا يرد النقض بمثل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم في مقام الوعيد لانه وان صدق عليه انه متعلق بفعل المكلف من حيث انه
مكلف بناء على انه وعيد لكن لا من حيث انه مكلف بهذا الخطاب بل لا بعد ان
يقال لا حاجة الى قيد الحيثية لاخراجه بكفي كونه مكلفا بهذا الخطاب فان المعنى طلبان لسوا
مكلفا بنفس هذا الخطاب لانه خبر وان كانوا مكلفين بالعلم به بكنه خطاب آخر
وان اريد المكلفون من حيث هم مكلفون في الجملة دخل فيه الآية التي ذكرنا وهو
هو قوله انكم وما تعبدون من دون الله الآية على ما قررنا ويمكن ان يقال ان مرادنا من اشتمال
اشتماله على الوعيد كان حكما او المقصد بالذات منها هو الوعيد لا الخبر وفيه ما مر
ان الخبر لا يدل على النهي بل الاصوب ان يقال المراد في التعريف ان الحكم المذكور
لا يتناول غير المكلف وقد دخل فيه الاصنام واشار اليها الشارح بقوله ولذلك
عم المكلف وغيره ولو سلم اي ان لا دور من حيث ان تصور المتعلق موقوف على
تصور الحكم الشرعي لوجه ما كان قبل التقييد وكان شرطا لامكانه لا على تصوره بهذا
الوجه الذي يطلب من التعريف فلا دليل في اللفظ عليه فان الفائدة الشرعية

لا يفهم منها ذلك امر بعد التعريف وان لم يغيرها بذلك بل بما لا يكون حجة ولا
خفيه على ما يشعر به كلامه حيث ق بهذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية
كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات ورد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات
التي لا طريق الى معرفتها لا من الحس ولا من العقل فزيد على الحد المذكور قيد تخصيصه
بالاثبات وهو قولنا تخيير به اى لا يحصل بذلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب
وبهذا القيد اندفع النقض لان فائدة الاخبار عن المغيبات وهي معرفتها قد تطلع
عليها لا من الخطاب الشرعي فان له مدلولا خارجيا قد يعلم اذا وقع بدون الاطلاع
عليه وبهذا التقرير اندفع النقض بما لا يستقل به العقل كاحوال المعاد الجسماني لانه يعلم اذا
وقع وان لم يعلم قبله بالعقل ولو فرض ان ثمة حكما لا يستقل العقل بمعرفته اصلا فلا يرد
النقض ايضا لانه من حيث انه مضمون الخبر وكان له خارج غير ما في النفس يمكن للعقل
معرفته بدون الخبر والحاصل انه لو لم يكن من شانه تخصيصه بذلك فلا شك ان من شانه نوعه
وذلك واوفى ايراد الشارح بقوله وشانه يمكن ان يعلم وقوع مشتقه بطريق غير ذلك الخبر بقي
الكلام في ان مدلول الكلام الانشائي لا يمكن الاطلاع عليه الا بالتلفظ وانه ليس كذلك
بل قد يمكن ذلك بالاشارة وغيرها من العلامات مثلا قول الشارع وذلك محال الا بعلم الا
بالتلفظ الدال عليه توقيفا محل نظر الآن بقي ذكر التلفظ على سبيل التمثيل والمراد
انه لا يعلم الا بالاعلام بخلاف مضمون الخبر فانه قد يعلم لا بالاعلام والالهام لكنه
الاعلام ويمكن ان يقال ما يفهم من غير لفظ اضرب مثلا من صيغ طلب الضرب ليس هو مدلول
لفظ اضرب يعتبر بل ما يعبر عنه به كيف ومدلولها مفهوم تام بخلاف مدلول لفظ
طلب الضرب فتامل وقد يقرر عندهم وسيجيء في الشرح ان مدلول الكلام الانشائي
كان اللفظ موجدا له وح يلزم ان يكون اللفظ الحادث موجدا لامر القديم على ما هو
راي الاشاعرة والجواب ان ما في الازل لم يكن مدلولا للكلام الانشائي بعينه

بل هما متحدان ذاتا مختلفان بنوع من الاعتبار وتامل ويمكن حمل الخطاب في
التعريف على اللفظي ويجعل الفائدة الخطاب النفسي وهو ان كان قديما من
حيث الذات عندهم لكنه من حيث اتصافه بكونه خطابا وفائدة اي يحصل
من اللفظ المفهم له ولو حمل على النفسي يجعل الخطاب مثل الايجاب والتحريم
والفائدة مثل الوجوب والحرمة سواء كان الايجاب والوجوب متحدين
بالذات متغايرين بالاعتبار كما يدل كلام الشارح او يتغايران بالذات كما
هو المشهور اما على الثاني فظاهر واما على الاول فيجوز ترتب الشيء باعتبار
على نفسه باعتبار آخر وبالحقيقة ترتب احد الاعتبارين على الآخر فههنا
الايجاب من حيث الذات ومن حيث قيامه بالذات كما تقدم على
تعلقه بالافعال فلا محذور ولا دور وقع لما يتوهم من قوله اي لا يحصل
تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب وهو ان الاطلاع على الشيء
معرفته فتلك الفائدة يتوقف على معرفة الخطاب المخصوص الذي هو الحكم
فيكون توقيف الحكم به دورا فاجاب بان المتوقف على الاطلاع على الخطاب
المخصوص انما الحكم هو حصول الفائدة لا تصورها والمعتبر في معرفة الخصوصية
او الحكم تصورها لا حصولها هذا ودركذا في شرح الشرح اقول لا يخفى ما فيه فان
حصول الفائدة لا يتوقف على الاطلاع على الخطاب المخصوص بل معرفتها متوقفة
على ذلك الاطلاع فلا يندفع الدور بذلك بل الحق ان تقرر جواب الشارح بان العلم
بحصول الشيء غير تصوره فالعلم بحصول الفائدة المخصوصة اي ذات الفائدة
وفردها يتوقف على العلم بحصول الخطاب اي ذاته وفرده وتصور مفهوم
الخطاب المقيد بهذا القيد او الحكم موقوف على تصور مفهوم الفائدة هذا ودور
وقد قرر سره الدور هكذا ثم قرر الجواب بما قرره شارح الشرح ثم اورد عليه

لا يتوقف خصوصية لا بموقوفة الفائدة
فيدور او يتوقف على معرفة
الخطاب الذي ص

قال كل
ودور لان توقف
الخطاب للفائدة
تصور الفائدة
موقوف على الخطاب
ايضا لا يحصل الا بالاطلاع
تصورها وحصول الفائدة
الاطلاع على ذلك
الخطاب فالدور لازم
موقوف على العلم
موقوف على تصور
الخطاب

مثل ما اوردنا عليه ثم اجاب بما قررناه في توجيه جواب الشرح وانت تعلم ان ما اوردناه على تقرير جواب شارح الشرح اورد عليه لم يندفع بما قررناه في توجيه جواب الشرح بل هو جواب آخر ولعل مراده قدس سره انه اذا اورد السوال هكذا فلنا ان توجيه جواب الشرح هكذا بان نقدر لفظ العلم في نظم الكلام على ما قررناه وليس غرضه دفع السوال من التقرير الاول بجواب واتمام ذلك الجواب فرجع كلامه قدس سره الى ما قررناه فتامل قف في المشهر والحد مع الزيادة ويرد عليه قوله كما فتنعم الماهرون ونعم العبد وقد اشار اليه الشارح بقوله وهذا حكم كل شئ ذات فاعلم ان هذا الايحيض بالمثالين بل يرد جميع الامثلة الواقعة في الكلام والايحيض للفصل بعد الزيادة بل توجيه الشارح كلام الآمدي للفصل لانه عالما قال الزيادة وقد اجيب عنه بان فيه الحيثية فيه مراداي من حيث كونه شارعا له ولا يكون الشارع شارعا الا من حيث يبين الاحكام وبان الاضافة في خطاب الشارع في معنى العهد اي الخطاب المتعلق بفعل المكلف اقول لو كان معنى التعريف احد الامرين لا يحتاج الى قيد الفائدة الشرعية بما ذكره الشارح على ان التوجيه الثاني يجعل هذا التعريف آيلا الى التعريف الاول المنقول عن الغزالي فانه هو بعينه الا انه كان مشتملا على قيد زائد مستغنى عنه اللهم الا ان يقال ايراده لبيان متعلق الخطاب فتامل

ولا يحتاج الى زيادة قيد يحيض به ولا الى تغيير الفائدة والشرعية منه

واعلم ان له ان يغيرها بما يحصل حصولها ذكر في شرح الشرح لا فائدة للفظ التحصيل وقد قدس سره في حاشية الحاشية فائدة ذكر التحصيل الدلالة على ان تلك الفائدة انما يحصل بذلك الخطاب واذا فرضت الفائدة انما يحصل من الشرع دون ما هو حاصل لم يدل على ما ذكرناه تامل انتهى ولا يخفى ما فيه ولهذا امر بالتامل وقيل في بيان فائدة الحكم كما سيجئ الاشارة اليه في الشارع و هو اثبات كيفية لفعل المكلف ونسبة الى فعل المكلف وهو بثبوتها له فالايجاب اثبات الوجوب والوجوب ثبوت اقتضاء الفعل مع المنع من الترك وكذا

البواقي ولما اضاف الخطاب الى الشارع ولم يذكر تعلقه بفعل المكلف نبه على اعتباره بالنسبة الاولى بقوله بتحصيل اقول هذا الوجه انما يكون موجها لو ذكر لفظ التحصيل في تعريف الخطاب الذي هو الحكم لان الخطاب من حيث تعلقه بالشارع كان اثباتا والكلام في فائدة الخطاب التي هي الثبوت فكم بينهما وضمير كان اما الى الآمدي على ان يكون قوله وهو مطرد معمول قوله واما راجع الى الزايد فيكون معمول قول الشارح وارد بالخارج الخارج عن هذا النحو من الادراك لا العين حتى يتناول الذهنيات والحقيقات بل يقول قد يكون مصداق الحقيقة نفس هذا النحو من الادراك باعتبار كما اذا اخبر احد عن شئ حاصل في ذهنه بهذا النحو من الادراك فتامل واما ما ذكره في جمع وقد يشعر بسببية العقاب قول فيه تسامح حيث جعل سببية العقاب في الحرام هو ترك الكف بل الظاهر ان سبب العقاب في الزنا مثلا هو فعل الزنا على ما صرح فيما بعد حيث في مقتضى ذلك الفعل سببا للعقاب بكيف وقد ذكر ان الترك غير مقدور والعقاب انما يترتب على ما هو مقدور ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يلايم مذهب من ذهب باشتراك الامرين الوجوب والندب والنهي بين الحرمة والكراهة فتامل فالايجاب هو بعينه قول الفعل ان حمل الايجاب على نفس توجيه الكلام على ما فهم من ظاهر التعريف فلا تكلف في هذا وان حمل على النفسي فالمعنى ان الايجاب بنفس معنى قوله افعل فان ثبت الوجوب ترتب على الايجاب بين او وجب وجوب وذلك بناء على ان الايجاب يجوز ان يترتب الشئ انما باعتبار على نفسه باعتبار او امر رجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر واحاصل ان ذات الخطاب متقدم على تعلقه على ما مر في نفس سره وبهذا يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهو غير مسموع صدق المقولات على شئ واحد باعتبارات مختلفة محل مناقشة

الشئ انما باعتبار نفس ذاته او باعتبار امر ينتزع عنه

تعليق: ما ذكره من ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال غير مسموع

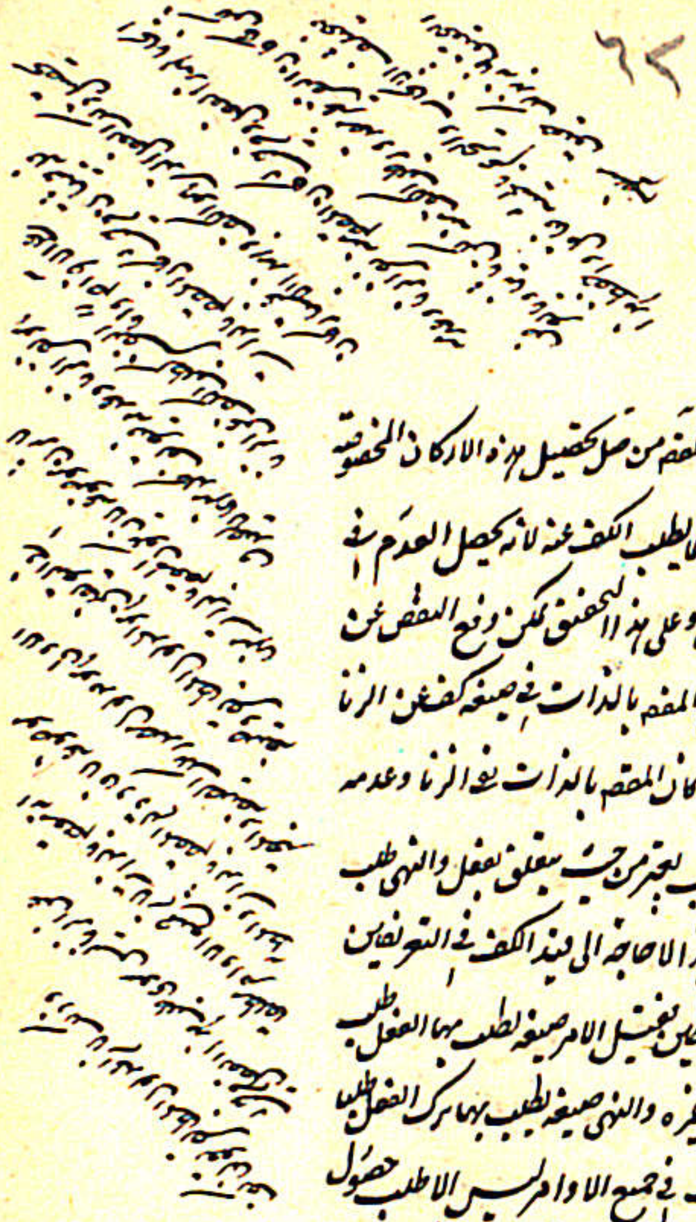
اقول هذا ما صرح به الشيخ الرئيس في الشفاء وذكر سس سره في حاشيته المطالع المعمولات
مبنائيه بالفا فلا يندرج ما يصدق عليه احدهما فما يصدق عليه الاخوى والا تصادقت
عليه المعمولات في معاليل الاولى في الجواب ان يمكن في بيان الوجوب هو نفس
الايجاب والتصاف الفعل به لان حيث قيامه بالفعل هو من قبيل التصاف الشيء
بحال متعلقة ولهذا ذهب بعض الاصوليين منهم فولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لان
الوجوب قائمة به كيف يسلم ان الوجوب من معمولة الانفعال او الكيف على ان كون
الايجاب من معمولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل
الصفات لانه من اقسام الكلام النفسي عندهم فلا عراض عن غلط في غلط ولا يخفى
في دفعه الى منع المقدمة الضرورية وقد يدفع على كلام السائل ان ما ذكرتم انما يدل على ان
الفعل لا يتصف بصفة حقيقة قائمة به واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث
يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب
والواجب متصفا بما هو قايم به حقيقة فتامل واما من ترى ان الترك نفي الفعل اقول
الاظهر ان يقول واما من ترى ان الطلب قد يكون لنفي الفعل مقابلا لقوله الطلب
وايجاد الفعل وكلامه مشعر بان الاتفاق على ان الطلب قد يكون للترك والخلاف
في ان ذلك الترك هل هو نفي الفعل او كف النفس فيه الذي هو فعل لها وليس
للسائل ان يتوهم انه قد يترك اشارة بلفظ التوهم الى ان تارك صلوة الظهر مثلا في اول الوقت
اذا اتى بها في باقي الوقت لم يكن تاركا للواجب الموسع حقيقة لان المذهب المختار
في الواجب الموسع وان كان هو ان وقته جميع الوقت لكن كون المجموع وقته
بمعنى انه يجب الاتيان بجزء منه على ما سيجيء فالواجب الموسع هو المفهوم الكلي الدائر
بين الصلوة في اول الوقت وفي وقت بعده وكذا في سائر الاجزاء وترك العام
انما يتحقق بترك جميع افراده فمن ترك اول الوقت واتى بها بعده ليس تاركا

للواجب حقيقة لكن لما اطلق عند عدم الاتيان مثلا انه عدم الحيوان بناء
على ان الانسان حيوان فاذا عدم الانسان صدق انه عدم الحيوان
في الجملة زيد قيد الجميع لدفع ذلك التوهم والا فلا حاجة اليه عند التحقيق
فكان هذا منه اشارة الى انه لا حاجة الى القيد المذكور هذا وقوله
على انه لو لم يذكره لم يخل عن فائدة للدفع المذكور فهو دفع للغير الاغير من
المعبر عنه بالتوهم فكانه قيل هذا التوهم مندفع بالقيد المذكور على انه لو لم يذكره
لكان مندفعا لانه وذلك لانه على تقدير تسليم اطلاق التارك للواجب الموسع
على تارك الظهر اول الوقت آتى بها بعده لم يستفد من التوقيف الا ان
تارك مستحق للعقاب في الجملة لان تاركه مطلقا مستحق له فلا يراد وحمل على انه
بيان لكون القيد المذكور غير محتاج اليه اذ لا يخل عدم ذكره بالتوقيف لان
المعبر عنه صح هو اشتماض ترك الفعل سببا في الجملة للعقاب وهو اعم من ان يكون
سببا دائما وعلى جميع التقادير ومن اشتماضه سببا له على بعض الوجوه لم يجب
الموسع بل وجوبه داخل في التوقيف بدون ذلك القيد على ما في حاشيته سس سره
خلاف الظاهر كما لا يخفى وفي ذكر قيد الجميع كلام سيجيء اعلم انه يفهم اغبر العلم وهم
يقال ما من شانه ان يفهم لعاقل يتبين احدهما ان العبارة التي هي بادر منها
لكون الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل وثانيهما ان المعبر عنه
بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المآل لا يكون خطابا
بل ان كان مما يخاطب به يكون لغوا يجب الظن على ذلك التقدير وليس المراد
من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل
بحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التوقيف الا خوض المعنى
بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال كذا ذكره سس سره اقول

فيه تامل لان ذلك العلم المعتبر اما ان يكون من جانب المخاطب او من جانب المتكلم
ففي الاول يتوجه انه لا مخاطب في الازل الا ان ينبي معناه انه لو كان مخاطب في
الازل يعلم انه يفهم فيتوجه حج وعلى تقدير علم المتكلم انها وان كانا لازمين لكن شانه
منها غير معتبر في مفهوم كون الكلام خطابا والظاهر ان مراد وس سره ان المتكلم
علم في الازل كونه مفهما في الحال حتى يخرج ما في شانه ان يفهم في الحال لكن لا يقع
الافهام فيه وصار الحاصل انه معتبر في كون الشيء خطابا وقوع الافهام في شانه
في احد الازمنة الثلثة وهذا حق لكن يرد عليه انه ان اعتبر في صيغة يفهم انه يقع
الافهام حالا او مآلا على ما اشار اليه بقوله بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل
للحال الكلام وما بعده فهذا يحصل من صيغة يفهم وليس هذا فائدة لفظ العلم وان
لم يعتبر ذلك بل اخذت على وجه يتناول الامكان الصرف الذي لا يخرج من القوة
الى الفعل اصلا مع انه خلاف وضع صيغة يفهم فيه ان زيادة العلم لا يفيد انه يحصل وقوع
الافهام وقعا ما والحاصل ان العلم تابع للمعلوم فاذا اعتبر في المعلوم الوقوع يلزم
من العلم ذلك لكن بتبعية المعلوم والا فلا يلزم من العلم ذلك اصلا فافهم وعلى حد
التحريم طردا وكذا ينتفي حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من
كف اذا استعمل فيه قد اورد هذا المثال لقضاء على تعريف الامر والنهي عكسا وطردا
بناء على اعتبار قيد الكف في التعريفين وجودا وعدما واجيب بان المراد بالكف
عن فعل هو ماخذ صيغة الطلب وفي مثل كف عن الكف بغاير الكفان ولو اعتبارا
وح لا اشكال في الكلام النفسي وهو ظاهر ولا النفسي اذ يعتبر باعتبار اللفظ هذا
واشكل نعم ان يعتبر هذا القيد في التعريف لا يحتاج عن الكف وعلى جميع التقادير
لا يرد النقض بمثل لا تكلف لان طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف بان يقال
الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق آه حاصله ان المقدم بالذات اما تحصيل ذلك

اعتبارهم

الفعل



الفعل الذي هو الكف عن الزنا كان المقدم من حصل تحصيل هذه الاركان المخصوصة
او يكون الغرض يتعلق بنفي الزنا وانما يطلب الكف عنه لانه يحصل العدم في
ضمنه لانه مقدور ودون العدم اقول وعلى هذا التحقيق لم يكن رفع النقض عن
تعريفي الامر والنهي على ما ذكرنا بان المقدم بالذات في صيغة كف عن الزنا
طلب فعل الكف وتحصيله وفي لا تزن كان المقدم بالذات نفي الزنا وعدمه
فصار حاصل التعريف ان الامر طلب يعتبر من حيث يتعلق بفعل والنهي طلب
يعتبر من حيث يتعلق بترك الفعل وعلى هذا الحاجة الى قيد الكف في التعريفين
واذا اريد بتعريف الامر والنهي اللفظيين بقيل الامر صيغة تطلب بها الفعل طلب
اوليا سواء كان ذلك الفعل كفا او غيره والنهي صيغة يطلب بها ترك الفعل طلبا
اوليا اي بالذات فالمقدم بالذات في جميع الاوامر ليس الا طلب حصول
الفعل سواء كان غير كف او كفا والمقدم بالذات في جميع النواهي ليس سوى
عدم الفعل وانما يطلب الكف لانه مقدور ووسيلة لما هو الغرض الاصلي ففي
اللفظي تم التعريفان من غير حاجة الى اعتبار الخيثية بل الاستعارة حقيقية لا اضافية
وفي النفسي لا يتم الا بالاضافة ولما كان كف عن الزنا وان كان المدلول المطابقي
له هو ايجاب الكف عن الزنا وتحصيل هذا الفعل لكن قد يستعمل في تحريم الزنا بان
كان المقصد منه الكف عن الزنا من حيث انه الكف عن الزنا حتى كان المقصد
بالذات نفي الزنا وعدمه حكم الشارع بانه ايجاب للكف وتحريم للزنا هكذا
حقق المقام بحث فيه نعم ترك في جميع وقته سببا للعقاب آه اقول يظهر
لانه ان اريد بالترك مع عدم الفعل وتقييد بقيد انه قد مر ان بناء هذا
التعريف على ان العدم غير مقدور فلا يكون سببا للعقاب وان اريد مع
الكف فيقال انه كثيرا يترك الواجب لا لكف النفس عنه بل اما بلا ترجيح احد الطرفين

اذ المقدم بالذات في الفعل الذي هو الكف عن الزنا هو الفعل مقدورا وعدما لكن قام عن ترك الفعل مقدورا طلب الكف لتحصيل المطابقة بالذات في ضمنه فيتم التعريف والجواب نظرا الى ما كان مقدما بالذات كذا بخيثية المطابقة فتدبر منه

او مع ترجح جانب الفعل اذا لم ينته الى حد الوجوب بحيث يترتب عليه الوقوع اذ لا شك
ان مجرد عدم اشغال الاعضاء وعدم ارادة احد طرفي المقدور لا يترتب الفعل
ولا يجب به صدور فعل الكف عن النفس وتعلق ارادة منه به ترك الكف لانه
فعل اختياري لا محالة لانه صار سببا للثواب والعقاب بل عند تركها على حالها لا يحصل
الفعل ولا شك ان في هذه الصورة يتحقق العقاب فالحق ان مذهب الى ان
عدم الفعل مقدور لا بمعنى ان في قدرتنا ان نفعله ونحدثه حتى لو ان عدم واز لى
لا يصح ذلك بل بمعنى انه في قدرتنا ابقائه على حاله بان لا يحصل وان يقطع استمراره
بالاسكان بالفعل وعلى ما قررنا يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح اذ
لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجبا لانه متعدد
الواجب فتامل ما العقاب تاركه لو اول هذا انما يصح ان لو عقب به لم يرد
النقض وكان يرجع الى تعريف المصمم فان انتهاض تركه سببا للعقاب يرجع
الى هذا لان ابعاد الله صدق في شرح الشرح قد ذهب بعض المتكلمين
الى ان الخلف في الوعيد جائز دون الوعد وقد سبق منه في بيان كلام الله
لان الابعاد بالعقاب خبر واخبار الله تعالى صادق مطلقا فيلزم العقاب
على الترك لذلك وان كان تركه في حق غيره تعالى عدما وفصيله اقول يمكن ان
يقال الابعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار والتخويف وعدم جواز الخلف
في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء به فتامل اقول
يجب لان الابعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو معه بعدم
العفو والا يلزم الكذب على اي حال وحينئذ لا يلزم الكذب في الابعاد على تقدير
العفو فلا نقض على هذا التقدير واما ان الابعاد لا يحقق في ترك جميع الواجبات
فيظهر جوابه عند قول الشارح والمراد بالذم شرعا نقض اتى به او بدله قوله

فيبطل طرده وكذا ابطل عكسه بالواجب الذي قطع بانه غير واجب
او لا يخاف على تركه حتى اقول الجواب عن النقضين ان المراد ما يخاف على تركه
من حيث خصوصية الفعل لذاته والخوف في الاول وعدم الخوف في الثاني ناشئ من
خصوصية المكلف على انه لو قبل المراد ما يخاف العقاب على تركه في الجملة سواء كان
الخائف ذلك المكلف او غيره يسقط النقض الاول وكذا لو قبل ما ينبغي ان يخاف
على تركه فتامل وقد يجاب عن النقض على هذا التعريف طردا وعكسا بان العوض
وبيان الاحكام التي يجب على المكلف العمل بها وهي التي تتعلق عليه بها ضرورة
او رجحانها واعلى ما ينبغي عليه في بيان تعريف الفقه فاوظن المجتهد غير الواجب
واجبا واعتقده كذا يكون بالنسبة اليه واجبا وبالعكس واذا سكت عن
ذلك لم يتعلق به الحكم وعن النقض على التعريفين الاولين بان المراد بالعقاب
والايعاد ذكر امارة العقاب ويجوز التخلف عن الامارة ثم لا يخفى ان يجاب
في التعريف الثالث ان كان من الاخافة يرجع الى التعريف الثاني وان كان
من الخوف فلا يرجع ويرجع العلاقة الثاني لئلا يرجح وانت خبير بان هذا المعنى
سوق الكلام المصمم حيث جعلها تعريفات متعددة نقض الشارع براو بدله
في شرح الشرح اشارة الى دفع ما ذكر في المنتهى من انه ان اريد بذم الشارع
نصه عليه فلا توجد في الجميع اذ لا نص في كل واجب وان اريد نص اهل الشرع
فمدور لانه موقوف على تحقق الوجوب ولو توقف الوجوب عليه لدار ثم في
والرسم وان صح بنابع المهيات فلا يصح بالا يحقق الابعد تحققها واعترض
العلامة بان الوقوف على الوجوب هو تحقق الذم لا تصوره وبان توابع
المهيات كلها مما لا تحقق الا بعد تحققها والجواب ان المراد ان تابع المهية قد
يتاخر عنها بالزمان كذم اهل الشرع بالنسبة الى الواجب ومثله لا يصلح للتعريف

بيع الموقوف ان تحقق الوجوب
فقط على ان الوجوب موقوف على
الذم وعلى الذم موقوف
الوجوب فلا دور

لعدم اللزوم وان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف ان اى فعل واجب
فيذم تاركه فاذا عرف بذم اهل الشرع وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الوجوب
ولا يعرف الوجوب ما لم يعرف الذم كان دورا كما ذكره المصنف تعريف
المعرب بما يكشف لقوله باختلاف العوامل نعم لو قصد مجرد التميز بالنسبة الى غير من
يذم كان وجيها لقوله اقول فيه بحث لان الغرض من تعريف الواجب ان يعرف
ان اى فعل واجب فيفعل وجوبا لان يذم تاركه والحاصل ان اهل الشرع
وهم هؤلاء المعرفون قد احاطوا بما هو واجب وعلموا ذلك لان التعريف بل
من اللفظ الدال على وجوب كل فعل فعل وبعد هذا اراد ان يعرفوه لنا ويميزوه
بعلامة يدل عليها بالقياس الينا فاذا عرفوه بما يذم تاركه عند اهل الشرع لم
يلزم دور اصلا لا بالنسبة اليهم ولا بالنسبة الينا لان الغرض من تعريف الوجوب
بالنسبة الينا ان نفعل ذلك الفعل بعنوان كونه واجبا لان يذم تاركه ولو كان
الغرض لبعضنا ذلك لم يلزم دور لان التعريف وقع بذم اهل الشرع وبهم يعرفون
عينا لان معرفتهم ليست من التعريف بل من استقراء كلام الشارع على ان الدور
على ما ذكره غير الدور الذى فره المصنف وهو مندفع بما ذكره العلامة فانه ذكره
ليس جوابا عن كلام العلامة بل هو بيان للدور بوجه لقوله ثم ما ذكره فى توجيهه
ان لم يكن هذا التعريف بالرسم فمنظور فيه لان يذم صيغة مضارع يصلح للحال و
الاستقبال فعند تحقق الوجوب يصدق انه يذم فى الاستقبال ولو سلم فالمطلقة
دائمة الصدق على ما هو المشهور ولو سلم فالمراد ما يصلح ان يذم ويستحقه
على ما مر نظيره فى تعريف الواجب هذا ولا يخفى ان الناظر من كلام المشهى انه
على تقدير كون التعريف حدا يلزم الدور وعلى تقدير كونه رسميا يلزم تأخر
التعريف عن المعرف ولا يخفى ما فيه فان كلا المحذورين يلزم على كل من

التقديرين والظاهر ان مراد المصنف انه لما كان الذم موقوفا على تحقق الوجوب
فلو كان تعريف الوجوب به حدا لزم توقف الشئ على نفسه وان حمل على انه
رسم فمقول التعريف الرسمى انما يعرف بما لم يتأخر زمانا عن المعرف وقد تأخر هذا
بمقتضى مساق كلامه لكن اللفظ لم يساعد فتأمل فلذلك اى فلان الواجب
فى المخير عند المصنف يذم تاركه على تركه بأى وجه فرض لم يذكر المخرج ولم يقل ان العبد
لا دخاله ليفعله كما ذكره غير من اصحاب البعض او كما ذكر المصنف غير الواجب المخير وهو
الموسع والكفاية وفيه بحث اذ كما ان الواجب فى المخير هو احدهما مبهما فكذا
فى الواجب الموسع كان الواجب هو احدى الصلوات الواقعة فى اجزاء
الوقت فالواجب الموسع يؤول الى المخير باعتبار الافراد الواقعة فى اجزاء
وقته ولعل الباعث له على ذلك الفرق ان المصنف اختار فى الموسع ان الجميع
وقته وفى المخير ان احدها واجب لكن عند التحقيق كان الواجب فى الموسع
ليس احدها لان من شأن كون الجميع وقته على ما سيجئ انه اذا اوقعه فى اى جزء من اجزاء
الوقت فقد اوقعه فى وقته فتأمل اقول يرد على المصنف ان فى ايراد قيد فى
التعريف لادخال الواجب الموسع وعدم ايراد قيد لادخال الواجب
على الكفاية مثل قول القاضى بوجه مع ان هذا مغن عن القيد الاول والاول
لا يغنى عنه بكل يحتاج لانه ان نظر الى لفظ اطلاق العبارة لا يحتاج فيهما والا فيحتاج
فيهما بل الاحتياج فى ادخال الواجب على الكفاية اتم لان عنده وعند كثير
المحققين الواجب على الكفاية كان واجبا على الجميع لكنه يسقط وجوبه بفعل البعض
الآخر وفى الواجب الموسع لم يكن الواجب واجبا فى جميع الوقت الا انه
يسقط بالايقاع فى بعض منه بل الحق ان الواجب المخير على مذهبه ليحتاج
فى الادخال الى قيد بوجه مثل احتياج الواجب الموسع على ما عرفت فتأمل

واعلم انه قد يشكل ويقال ان تارك جميع السنن آثم وكذا اذا ترك ما هو شعار الاسلام
في بلد كترك الاذان مثلا مع انه مندوب لا واجب اقول في الجواب انه
قد يكون الشيء مندوبا من وجه واجبا من وجه لكن لا يجوز كون الشيء مباحا من وجه
وواجبا من وجه لغرض ما يحكى عن مذهب الكعبي ويجوز كون الشيء واجبا حراما من جهتين
كالصلوة في الدار المغصوبة فههنا كلا من المندوبات يجوز تركه ويكون مندوبا من
حيث خصوصية ذاته وواجب لا يجوز تركه من حيث استلزامه للواجب الذي هو القدر
المشترك من الكل وكذا نفس الاذان من حيث هو سنة لكن لتوقف الواجب وهو
اشاعة الاسلام واعلاء كلمتي الشهادتين عليه واجب وبالحقيقة الواجب شيء
والمندوب شيء لغرض ويحتمل لهذا زيادة تفصيل وتوضيح في بيان مذهب الكعبي في
نفي المباح وقد اجيب عنه بان الاثم والذم ليس من حيث انه ترك للمندوب
بل من جهة الاستهانة اقول وهذا يدل على ان ترك الاذان مثلا للتهاون لا لقصد
الاهانة جائز وفيه تامل فان في القاضي آداي ان في القاضي صلوة النايم والمسافر
والركعتين في صلوة المسافر كما يصدق عليه الحد يكون داخلا في المحدود لانها واجبة
الا ان وجوبها سقط عنهم بالعذر والمحدود اعم من الواجب الذي ثبت وجوبه
والذي سقط وجوبه فلنا في الجواب ح لا حاجة الى زيادة هذا القيد لانعكاس
الحد وادخال الواجب الكفائي والموسع اذ نقول كما جاز ان يقي الصلوة كانت
واجبة على النايم لعموم الكتاب والسنة لكنها سقطت للعذر جاز ان يقي صلوة الجنازة
مثلا كانت واجبة على كل مكلف بعينه لكنها سقطت بفعل البعض فتارك صلوة الجنازة
كان مذموما بتركه مطلقا اي كان بحيث لو تركها يذم وان باشر الآخر لكن يسقط
هذا الوجوب وارتفع بفعل البعض فالوجوب الكفائي على هذا التوجيه غير باق بخلاف
المختار ويظهر اختصاصه بتوجيه قول القاضي على ما قرر ولزوم منه واذا كان تاركها

مطلقا

مطلقا كان مذموما لانا تركها على بعض الوجوه فاذا لم يذكر قيد بوجه ما في التعريف
واخذ الترك على العموم لا ينقض التعريف بعدم شموله للواجب الكفائي او حاصل
التعريف ان الواجب بالمعنى الاعم الشامل لما سقط وجوبه وعالم يسقط ما يذم
تاركه بتركه مطلقا اي ما كان يذم تاركه بتركه مطلقا لا على بعض الوجوه سواء سقط
ذلك الذم المتعلق بجميع تروكه كالواجب الكفائي او لم يسقط كعيره واذا تعلق
بجميع تروكه الذم فلا حاجة الى قيد فعله مالا وخاله وتعلق الذم بجميع تروكه لا ينافي
سقوطه بعد وكان تعلق الذم بترك صلوة النايم بخصوصه وهو تركه حين النوم لا ينافي
سقوطه بالعذر فقوله اي يجب الذم معناه انه سبب ويتم كلام المصنف او ان كل واحد
يستوجب ويستحق الذم لكنه يسقط وجوب الذم بفعل المكلف الآخر واذا اعتدت
بالوجوب الساقط في الفعل في جانب المحدود وجعلت صلوة النايم داخلة في المحدود
فلم لا يعتد بالوجوب الساقط في الذم في جانب الحد فيجعل صلوة الجنازة انها كانت
يذم تاركها على جميع التقادير لكنه سقط ذلك الذم والملخص انه كما جعلت المحدود
شاملا للواجب الساقط وجوبه ولما لم يسقط وجوبه فاجعل الذم الماخوذ في الحد
شاملا لما لم يسقط ذلك الذم ولما يسقط بعد وجوده وهكذا الحال
في الواجب الموسع فان صلوة الظهر مثلا كانت واجبة في كل واحد
من اجزاء وقته حتى كانه كان بحيث لو ترك في بعض تلك الاجزاء
كان يذم لكن يسقط ذلك الوجوب وذلك الذم المتعلق بجميع تروكها
بفعل المكلف في بعض تلك الاجزاء وعلى ما قررنا يظهر لك ان اكثر
المتصدين لحل الشرح يحومون حول الكلام ولم يصلوا الى ما هو المرام
والمكلف على التوفيق وللقاضي ان يقول ليس ان ترك واجب
فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف به فالتارك للواجب تارك

واحد م

بذلك الترك المخصوص والذم انما يلحقه لسببه فتارك الكفاية يذم في الجملة
لنسبة تركه الذي هو تارك الكفاية بذلك الترك لان ترك الكفاية ترك
واحد لا يتميز في نفسه بامتياز اليه وعدمه واذا لم يات به يتوجه الحقه
الذم بذلك الترك وان اتى به لم يلحقه لهذا ترك واحد يلحق نسبته الذم
على وجه دون وجه فلو لم يفيد بالحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى
الفهم وخرج الكفاية فاذا قيد دخل فعلها واما التارك الذي هو النائم
فان تركها في حال النوم مغتفر له حال عدمه ولا يلحقه بسبب الترك الاول
ذم اصلا فعلم ان ترك الكفاية وترك النائم امران مغتفران بالوجه المذكور
اعني التميز وعدمه فاذا اريد ادخال احدهما اعني غير المتميز في التعريف
بزيادة قيد يناسبه فقط لم يرد الآخر نقضا على التعريف اذ ذلك
القيد لا يناسبه فتامل ان كان يثبت بقطعي اي دلالة وسندا والظني
مقابله فلا قطع في احدهما وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ظني فيهما كما اشار اليه كذا ذكره سس سره موافقا لما في شرح الشرح
وغيره اقول لا يخفى ان دلالة الامر في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
على وجوب القراءة في الصلوة غير قطعي اذ استعمال صيغة الامر في غير
الوجوب شائع فلا قطع والحق ان تميزك ذلك بالاجماع او بكونه
من ضروريات الدين فتامل فخرج عالم يقدر له وقت كالنوافل
اي النوافل المطلقة والا فالنوافل الموقتة داخلة في عموم كلمة ما
وهذا بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود اذ قدر الشارع
كالزكوة تعين له الامام شهرا فوقوعها في ذلك الشهر المخصوص من حيث
انه عين له الامام ليس اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه اجزاء

زمان ايتاء الزكوة اداء وقيل ان تعينه عرفي لا شرعي فلو كان الشهر قبل حولان
الحول كان ايتاء الزكوة تعجيلا لا يقوم مقام الاداء وليس المراد بالاول
ما يصانف الثاني والا خرج مثل الحج فانه ليس له قضاء لو قوعه ادائيا فيما
قدر له شرعا اولا واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك بوجه فاسد
مجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك بل المراد ما ليس بان
والثاني اذا ذكرها ما خوذ من قوله عليه من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يراد ان القضاء موسع وقته
العمر فلا يقدر بزمان التذكير لانه لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان
زمان التذكر وما بعده زمان قد قدر له ثانيا فان قلت فانوا فل على هذا
لها وقت مقدر اولا هو وقت العمر كالقضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا هو
بعينه العمر قلت البقية قدرت وقتا له بالجذب المذكور اذا حمل على ان ذلك
وما بعده وقت لها واما ان العمر وقت للنوافل فمن فضيلة العمل لا من تقدير الشرع
فان اجيب بان التقدير يقتضي التعيين ولو بوجه والبقية ممتازة عما عداها بدفع
بان العمر للبقية متميز عما سواه فلا فرق بهذا الوجه فان قلت لعله ذهب الى ظاهر
الحديث فجعل القضاء مضيقا وقته زمان التذكر قلت ذلك خلاف المختار كذا
ذكره سس سره اقول يمكن المناقشة بان النوافل المطلقة انما يعلم كون وقتها جميع
العمر لا بعضها بالاجتهاد وذلك منصب الشارع الدليل على ذلك واقله ان
ما لا يتعوض للتعيين وقته من العبادات فوقته جميع العمر كيف وغير المجتهد لا يجوز
له ان يفعل وقتها جميع العمر ويقدر ان الشارع اعلم من ان يمضي به او يعجب عليه
وليلا وما كان فيه من قبيل الثاني نعم كون وقتها ليس خارجا عن وقات
العمر علم بالفضل واما ان وقتها تمام العمر لا بعضه فانما يعلم من الشرع نصا

او امارة متأمل والاظهر ان لي في الجواب ان المراد من التقدير تقديره
وتعيينه من اوقات عمر المكلف ولا اشكال حينئذ اذ يخرج النوافل وتدخل القضاء
ثم اقول وهذا اشكال لا يندفع بذلك وهو ان بعض الواجبات كالحج
وقتها تمام العمر فكلما اتى به كان اداء كالزكوة وصلوة الزلزلة عند الامامية
فاذا فرض انه وجب اول زمان التكليف زكوة او زلزلة عند الامامية ولا
شك في فوته احيانا فلم يصدق ان له وقتا مقدرا له شرعا ويمكن الجواب عنه
بان المقدر له اعم من ان يكون مقدرا له بالنسبة الى ذلك المكلف او بغيره فتأمل
في القضاء استدراكا كما سبق له وجوب مطلقا بينهما على انه لا يشترط الوجوب عليه
فيكون معناه فعل اولا يخرج الاعادة فان قلت فيدخل القضاء قلت هذا الفاعل
اخرج القضاء بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت الى الفعل كما في
التعريف الذي ذكره الغزالي في المستصفى والامام الرازي في المحصول
حيث قالا الواجب ان ادي في وقته يسمى اداء وبما لطف يظهر ان
الاعادة قسم للاداء اذ لا يشك في صدق هذا التعريف على الاعادة
وجعل التأدية بمعنى الاداء يجعل التعريف دوريا وبما ذكرنا يندفع
ما في شرح اللمع من ان اللائق بمباحث الشرع ما فعل مبادئه
وان ما فعل ما بين وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء ولا يطلع على
ما يوافق كلام الشارح بحيث نفهم كلام الغزالي ان الاداء ما يؤدي في
وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش في اطلاق التأدية على الاعادة
انتهى وحاصله ما في ذلك قول البيضاوي في مرصاده حيث قال وهو
اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره و
الاداء ان كان مسبوقا باداء فعل يسمى اعادة تم كلامه في منهاج حلاف

اذ لا يشك في صدق هذا التعريف على الاعادة ... ان لا يشك في صدق هذا التعريف على الاعادة

ذكر حيث قيد فيه العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء
مخيل فاداء والافادة ولعل ما ذكره الشارح حيث قال وان وقع في عبارات
بعض المتأخرين خلافه اشارة الى امثاله واما ان حمل كلام المتقدمين عليه
تكلف ظ لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل ثانيا في تفسير الاعادة
وهو متعلق بفعل مطلقا فلا مرية حينئذ بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح
الشايع في لفظ الاداء ما ذكره فتأمل فخرج ما فعل في وقت الاداء
سواء كان فعل اولا فكان اداء بالاتفاق او ثانيا فكان اعادة ان
فعل لخلل في الاول او لعذر او فعل ثانيا لاشيء منهما وللقصد الى ذلك التقييم
لم يقل فخرج الاداء واخرج بقوله استدراكا عن اعادة الصلوة المؤداة
في وقتها خارج وقتها اي لا عذر او خلل في الاولى على ما هو الظاهر من لفظ
الاعادة فان تلك الصلوة لا يسمى اداء ولا قضاء ولا اعادة اصطلاحا
وان سمي اعادة لغة واما اعادة الصلوة المؤداة خارج الوقت في
وقت آخر لخلل او لعذر اي اعادة صلوة القضاء فهي داخلة في القضاء
ولا يسمى اعادة اصطلاحا وما سبق له وجوب كالنوافل في سره اي
الموقتة فان اطلاق القضاء عليها مجاز اقول ادخال النوافل الموقتة في
الاداء على ما عرفت واخراجه عن القضاء بحكم واطلاق التخيير في صورة
السهو ممنوعة لان جواز الترك لمجمع عليه وهو سبق الوجوب اقول هذا ابتنى
قول من قال بوجوب فعلها حال النوم واما من قال بانها واجبة حال النوم
بان يفعله المكلف بعد دفلا اشكال اذ اللازم عدم جواز تركه الواجب
في وقت فعله لا في وقت وجوبه ويصدق عليه تعريف الواجب اذ يذم تاركه
من حيث انه واجب وهو قد وجب في حال النوم بالقائه فيما بعده لا في

قوله ان النوافل المطلقة والا فالنوافل الموقتة الخ

حال النوم ثم اقول لا بعد ان يقال هذا الخلاف راجع الى الخلاف
في ان القضاء هل وجب بامر جديد او بالامر الاول فمن قال بوجوبها بامر
جديد لا يقول بوجوب صلوة النائم ومن قال بانها واجبة بالاول قال
بوجوبها فان قلت ايجاب الصلوة حال النوم تكليف للغافل وتكليف بالمحال
اذ ليس في قدرته حال النوم الاتيان بالمامور به قلت القاع الفعل
في حال النوم ليس بمحال نعم ايقاعه بشرط النوم محال ولعله قد عرفت ان
المطلوب ايقاعه بعد النوم واما انه تكليف الغافل فالجواب ان التكليف
عندهم كان ازليا وحينئذ لم يوجد المكلف بعد وهذا ليس بمحال عندهم بل هو
مذهبهم واما التكليف التنجيزي فهو حين كون الفعل مطلوبا وقد عرفت
انه ليس بزمان النوم بعده فتامل واعلم ان الفصل لا يقدم اداء
فان قلت الركوة المعجلة قد قدمت على وقتها فلا يصح ان الفصل لا يقدم
على وقته قلنا قد حصل ذلك التقديم الذي هو جزء سببها فاعطي
مقام السبب وجعل وقته بذلك موسعا فلا تقديم فان قيل اذا وقعت
ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجه فهل هي اداء او قضاء قلنا
ما وقعت في الوقت اداء والباقي في قضاء في حكم الاداء بتعاكس ادكره
سره والسر في جعل الباقي في حكم الاداء ان الصلوة فعل واحد
يجب فيها نية واحدة وقد وقعت الركعة الاولى في الوقت فحين النية
لا يفوت وقته فيجب نية الاداء نية واحدة اقول ويمكن ان في وقت
العصر التي وقع ركعة منها في وقتها والثنية في وقت المغرب صار
سبب الكديك موسعا وذلك القدر من وقت المغرب صار مشتركا
بين تلك العصر وبينها ولا بعد ان يقال وجب عليه النية بهذا التفصيل

وهو ان بعضها اداء وبعضها قضاء وفيه انه قد لا يعلم المصلي ان اي بعض
منها وقع في وقته حتى ينوي به الاداء فتامل وليسقط بفعل البعض
اي لا يسقط ما لم يفعل البعض لكن اذا ظن المكلف انه قام به غيره فلا ذم شرعا
ولا اثم يدل عليه كلام الشافي في تعريف القاضي للواجب حيث قال وكذا فرض
الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وقد صرح بذلك في بعض الحواشي
وقال في المنهاج موافقا للنهاية فان ظن كل طائفة من المكلفين ان غيره
فعل سقط الواجب عن الكل وظن انه لم يفعله وجب على الكل وان ظن البعض
ان غيرهم اتى به وظن آخرون ان البعض الآتي به وجب على الآخرين دون
الاولين ثم بعضهم ذهب الى ان الوجوب على الجميع من حيث هو اذ لو كان
على كله كان اسقاطه عن البعض رفعا للطلب ونسخا له مع عدم الخطاب الجديد
وهو باطل بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم منه الايجاب على
كله ويكون الناتج للجميع بالذات وللكل بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل
الاداء قد يكون لفوات الشرط كما شفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا لحصوله
بفعل البعض ولهذا اجيب السقوط اليه وليضف يجوز ان يضيف الشارع امارة على
سقوط الوجوب بالنسخ فتامل والاختلاف في طرق الاسقاط قد
سبق سره هذا جواب خالي من ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض
وهذا يسقط فيختلفان وتقرير الجواب ان اختلافهما في طرق الاسقاط
بان يسقط احدهما بالطرق ولا يسقط الآخر به لا يوجب الاختلاف في الحقيقة
فان القتل للردة والقتل للقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول
يسقط بالتوبة دون الثاني في شرح الشرح الله المحقق لا يتبين ان الجواب
المتعين على زيد يسقط بفعل عمرو ولم يتقدم جعله جوابا لمثل هذا السوال اقول

يمكن ان يقال انه مستقيم بان كان جوابا على تقدير النزل والاستظهار كما قيل
لو سلم ان الواجب على الاعيان لا يسقط بفعل البعض الآخر فلا نسلم ان الاحتياط
في طريق الاحتياط يوجب الاحتياط في الحقيقة اقول ويمكن ان يجاب ايضا بان
لم هو ان الاحتياط في طريق الاحتياط يوجب الاحتياط في الحقيقة النوعية و
الواجب العيني والكفائي مختلفان نوعا دون الجنسي حتى يلزم ان لا يكون الواجب
الكفائي واجبا اصلا وقد علم الفقهاء قدس سرهم عدم المانع واما وجود
المقتضي فهو ان دليل وجوب الفعل مع عدم الزام الباقين بعد قيام
بعض به اي بعض كان يقتضي الوجوب على بعض مبهم الجواب العرفي بان
اثم واحد غير معين لا بفعل اي حال المعقول والمتعرف عليه العلامة وهذا انما
يصح لو لم يكن مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قولهم انما اثم
الجميع بالاتفاق اقول على هذا كان النزاع في انه واجب على الجميع او على البعض
لفظيا ولا نزاع لنا معهم في المعنى لكن يبقى المناقشة في اطلاق اللفظ وهو انه
واجب على واحد غير معين مع انه على تقدير عدم الوقوع اثم الجميع لا البعض
الغير المعين وقد يجاب عنه بان من قال بوجوبه على واحد لا بعينه فانما يقول
بان الوجوب تعلق به اولا لكنه يقول يتعلقه بالجميع ثانيا فصار الحاصل ان
القول بتعلق الاثم بالواحد الغير المعين فصدا اولا وان قيل بتعلقه بالمعين
فصدا ثانيا وهو الجميع غير معقول بخلاف الاثم بترك واحد غير معين فانه
معقول فتامل بخلاف الاثم بواحد اي بترك واحد غير معين وهو بترك
الجميع فتيقن وهو الصريح بالوجوب على طائفة غير معينة اما الوجوب
مستفادا من لولا الدالة على الحاضي الدالة على التديم واللوم واما انه
على طائفة غير معينة ممن يكثر الطائفة واراد بالدليل الذي يأول به النظ الطاهر

الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة مستقيم اي صحيح جائز
نبه به على ان من قال بان الواجب هو الجميع او البعض المعين يمكن كون
الامر يجوز تعلقه بواحد مبهم وذلك لان متعلق الوجوب هو متعلق الامر حقيقة
فمن الممكن كون الواحد المبهم متعلق الوجوب فقد امكن كونه متعلق الامر ثم
النص دل عليه اي على الامر بواحد مبهم وعلى وجوبه كما في كفارة اليمين في قوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة لان قوله فكفارته اطعام اوجب للاطعام وعطف عليه الكسوة و
التحرير بـ او وهي لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد
مبهم عقلا كما بينا والنص دل بالطة على وقوعه وجب العمل بمقتضاه ولا يجوز نائبه
لو حضر وروح الجميع يعني اذا طلبت البالغة من الولي تزويجها من احد
الاكفاء وجب على الولي تزويجها من واحد من الاكفاء الخاطبين لها وتعيينه
موكول الى اختياره في الامام ان اراد لوجوب التزويج من جميع الخاطبين
واعتاق جميع الرقبات وجوب كلها على سبيل البدل فالملازمة ممنوعة عندهم والاجماع
على بطلان التالي وان اراد وجوب كلها على سبيل الجمع فالملازمة ممنوعة لانهم
لا يقولون بذلك واجيب بان هولا، اذا لم يقولوا بالثواب والعقاب
على الكل والمسقوط الباقي مع الاتيان بالبعض بل قالوا انه يبرأ به من غير سقوط
فلا نزاع معهم في المعنى انما الكلام مع من قال انه لو فعل الجميع استحق ثوابا و
واجبات وان تركه استحق العقاب على ترك واجبات وان فعل البعض
سقط الباقي كما يدل عليه وجوب الجميع بطلة وقد بنيه على ذلك الشيخ بقوله وسقط
بواحد ولكني الا اره مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المتاخرين منهم فيقولون
الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل فانها فعل يخرج عن عهدة

التكليف ولا شاب ولا تعاقب الا على فعل واجب واحد وبركه كافر
وجوب الجميع ابو الحسين به لكن لا لم يكن الكلف للجميع مع الشاهير في المعنى
والمناقشة في اللفظ ليس من دأب المحققين توجه لدفع هذا المذهب
اليوم المشهور منهم من في عدم ذكر المذهب المشهور منهم في بعد اذا المذاهب
اشارة منه الى انه راجع الى المختار ولو كان التخير معينا بخصوص احدها
ابطال المذهبين الثالث والرابع بعد ابطال الثاني وبحث اما اولا فلانه قد
نقل عنهم ان الواجب وان كان معينا لكنه يسقط به وبالآخر فقوله لان التعيين
يوجب ان لا يجزي لو اتى بالآخر ع والجواب ان المراد انه يوجب ان لا يجزي
من حيث انه واجب فان الاتيان به على هذا المذهب من حيث ذاته يقتضي ذلك ولا
ينافي ذلك الاجزاء بالنظر الى السقوط وقد تقرر السؤال هكذا الملازمة غ اذ
يجوز سقوط الواجب عينا بغيره من الفعل ويقرر الجواب بان الآتي باي واحد
كان من خصال التخيرات بالواجب اجماعا اقول دعوى الاجماع ممنوعة بل
بل خلاف الواقع اذ الفاعل لوجوب المعين لا يقول بذلك اقول واما ثانيا
فلان لهم ان يقولوا منافاة هذا التخيير انما هي للتخير بالمعنى الذي قررتم واما
المعنى الذي قررنا فلا منافاة بل هو عينه وان اريد ان المعنى الحقيقي لفظ
من لفظ التخيير بينا في التعيين ففيه ان اطلاق هذا اللفظ ليس من الشارع بل
من العلماء ويكفي للنقل ادنى مناسبة وهي متحققة وهي انه لو اتى باي واحد
يسقط عنه الواجب والجواب ان النص يدل على التخير بالمعنى الذي قررنا و
قد علمت انه يجب مراعاته اذ لا مانع من العمل بمقتضاه فاذا كان التعيين
الذي هو مذهبكم منافيا لحقيقة لفظ التخيير الذي قررنا كان منافيا لاقتضاء الآية
فكان باطلا للمعتزلة في نفي التخيير اي على الوجه المذكور المختار عندنا ولعله اختار

هذه العبارة بناها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فلا مر
واما على القول بوجوب الجميع فلان الوجوب اذا تعلق بخصال معلقين في
الايجاب بتخيير وان سقط بفعل البعض فانه ليس معنى التخيير ولا يخفى ان
الدليلين لو تما فانما يدلان على نفي التخيير بالمعنى المختار ولا تدل على خصوصية مذهب
فالمراد بهما ابطال مذهب من هو حصم للجميع اي المتمم حتى يثبت بعده
ما يختاره كل به دليل المحشي متصلا على ما سيجي كذا ذكره قدس سره واقول
فيه بحث اما الصواب ان الادلة الثلثة الاول يحتمل مذهب الاول
للمعتزلة اما الدليل الاول فلانه يدل على ان كل ما هو مجهول للامر وللمأمور
كليهما يستحيل ان يكلف به ولا يكون واجبا ويعكس الى ان كل ما تكلف به
ويكون واجبا يجب ان يكون معلوما للامر وللمأمور كليهما فلا يتناول
المذهبين لان الواجب فيهما غير معلوم بالنسبة الى المأمور واما الثاني
فلانه يدل على ان متعلق الوجوب يجب ان يكون بعينه هو متعلق التخيير ومتعلق
التخيير في الاخيرين ليس كذلك لان الواجب فيهما واحد والتخيير فيهما
من الواجب وغيره بالبعض واما الثالث فقط قالوا اولا غير المعين
مجهول اقول فيه بطرا اما اولا فلمعارضته بما مر من اجماع الامة
على وجوب تزويج احد الكفوين لخاطبين وعلى وجوب اعتاق واحد
من جنس الرقبة في الكفارة واما ثانيا فلان هذا الدليل يجري في ابطال
المذهب الثالث والرابع من المعتزلة ولا يندفع بالجواب الذي سيذكره
كما لا يخفى وهذا بناء على ان هذين الدليلين مشتركان من المعتزلة
باسرهم على رد ما اختاره المتمم في الواجب المخير على ما ذكره قدس سره
ولك ان تحمله على انه لمن قال بوجوب الجميع فلا نقض وعلم المكلف والمكلف

الاظهر ان الدليل الاول للمذاهب الثلثة المعتزلة

قوله ان الدليل الاول للمذهبين الاولين اقول ويلزم ان يكون الدليل الثاني ايضا على احد المذهبين والام في قوله منهم

ذكر المكلف بالكسر وقع على سبيل الاستطراد والمراد بالضروري منع الواجب
للمايناقش انه يثبت بالدليل الدال على ان تكليف الغافل لايقع وليس المراد
ان علم المكلف بما به التكليف وتصديقه بانه مكلف به شرط للتكليف والا
لزم الدور على ما عرفت بل المراد ان الغرض من التكليف ايتان المكلف
بالمامور به على الوجه الذي امر به فلابد من العلم به صح لدلك اي لعدم
تقييده بخصوصه شيء منها لانه لايميز ولايعين له في الذهن ليكون مجهولا
من حيث هو واجب او كلف باتيانه غير معين في الخارج وحتى يلزم التكليف
بالمحال والحاصل ان مالايتأتى له امتثال لاشخصا ولانوعا يستحيل ان يكون معلوما
ومفهوم احد الشيئين ليس كذلك فلاستحيل العلم به فيصح التكليف به وان المقيد
بعدم اليقين يستحيل وقوعه خارجا لما مالايقيد بعدم اليقين وعدمه واحد الشيئين
مبهما من هذا القبيل وقوله الاول قالوا ثانيا لو كان الواجب واحدا
لابعينه اقول هذا الدليل بادني تصرف يجري في رد مذهب من قال
المعتزلة الواجب واحد معين وذلك لانه يلزم ح التخيير من واجب بعينه
وغير واجب ولايندفع بشيء من الجوابين الذين يذكرهما وهذا ايضا انما
يتوجه بناء على ما ذكره قدس سره واما بناء على باطل اقوال النظار انه ذكر
في مقام الحل جوابين على ما ذكره قدس سره وتقرير الكلام انه لما كان المفروض
ان الواجب في المخير هو مفهوم احدها لابعينه فعلى المستدل لو كان
الواجب واحدا لابعينه من حيث هو احدها مبهما كان المخير فيه اجبار
تركه واحدا لابعينه من حيث هو احدها مبهما محل المنع اذ المتبادر منه انه
لو كان الواجب مفهوم احدها كان المخير فيه اجبار تركه مفهوم احدها وبدل
على ما ذكرنا ما ذكر انه بعد الموصوفين وح يقول الواجب هو مفهوم احدها

اذ لايجوز تركه البتة او تركه انما هو بكون تركه الجميع وهو غير جائز اتفاقا
واما المخير فيه اجبار تركه فهو كل واحد من المعينات او كل من المعينات يجوز
تركه والعقول بوجوب مفهوم احدها على راي من قال بوجود الطبايع سواء
كانت ذاتية للافراد او عرضية لها واما على راي من نفى وجودها
مطلقا او وجود العرضيات بالذات فوجودها عبارة عن وجود ما يصدق
عليها كما ان الوجوب تعلق بمفهوم يمنع انه يجب على المكلف تحصيل فرد هذا
المفهوم هذا ثم احتار الشق الاول من الترديد وتوجيهه ان هذا المفهوم
وان كان واحدا لكنه يتناول حقيقة متعددة فخير بانه هو واجب
من حيث وجوده في ضمن بعضها مخير فيه اي جائز الترك من حيث وجوده
في ضمن البعض الآخر وح يتعدد الواجب والمخير فيه وحاصله ان الفرد
الذي يتحقق به هذا المفهوم من حيث انه واجب غير الفرد الذي يتحقق به
من حيث انه مخير فيه جائز الترك فان كلا من الفردين قبل الاتيان بالفعل
وان كان يجب ان يصلح ان يتحقق به هذا المفهوم من حيث انه واجب ومن
حيث انه جائز الترك لكن بحصته من حيث انه واجب لايتصور الا في ضمن
فرد معين وبحصته من حيث انه جائز الترك في ضمن فرد آخر معين او غير
المعين لايتحقق ولايتصور كون الفرد الذي به يتحقق الواجب هو عين الفرد
الذي يتحقق به اجبار تركه كما يظهر في النظر الى البسيط الذي ذكر من ايجاب
احد الشيئين وتخيير الآخر لا على التعيين فالجواب الاول مبني على ان
ما هو واجب هو مفهوم احدها وهو لم يكن مخيرا فيه اصلا بل المخير فيه
كل من الخصوصيات والجواب الثاني مبني على ان كل من الافراد
يصلح لان يكون واجبا بخصوصه ومخيرا فيه جائز الترك لكن على سبيل البدل

بمعنى ان ايهما فعل المكلف كان واجبا بخصوصه وايهما ترك كان جايز الترك
فالواجب على هذا خصوص ما فعل وفى الاول هو مفهوم احدهما وبينهما
بون بعيد فالقول بانهما جواب واحد على ما فى شرح الشرح خطاء كيف
وبينهما نوع من المنافاة على ما عرفت آنفا وسنعرف وجها آخر للمنافاة
بينهما ولعله الجواب الاول قدم عند قول الشارح لتضمنه مفهوم احدهما حتى
يوضم اليه شئ آخر فكان زايدا مستدركا على ما ذكره سره ثم هذا الذى
بنى عليه الجواب الثانى ظاهر انه توجيه للمذهب المختار بان المراد من وجوب
الواحد المبهم هذا بدل هذا اولى بلفظ الايهام كما لا يخفى ويحتمل ان يكون
احتمالا آخر فى مقام الرد اذ لا يجب فى مقام الرد على دليل الخصم مراعاة
ما هو المختار عنده ولا يتوهم ان هذا هو ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان
الواجب على كل منا يختاره اذ على هذا كله يصلح لان يكون واجبا والشارع
انما اوجبه كذلك بالنسبة الى جميع المكلفين ولا يصلح كلا ان يصير متعلقا بالوجوب
على انه لو كان هذا عين ذلك المذهب لم يصر فى مقام الرد على ما مر آنفا
لقوله وذلك لان الذى الى قوله ولقد ما صدق عليه هو الجواب الذى
حاصله منع الملازمة وقوله ولقد ما صدق عليه الى قوله والمخبرين واجب اه
اشارة الى ان الشق الثانى غير معقول ولقد ما صدق عليه مفهوم احدهما الذى
ذكره غير لقد ما صدق عليه الواجب والجائز تركه وقوله والمخبرين واجب اه
اشارة الى منع بطلان الثانى فى الشق الاول واحاصل ان المخبر بين ما هو
واجب بعينه وما هو غير واجب اصلا برفع حقيقة الوجوب كالمثال المذكور
واما المخبر بين ما يحقق به الواجب وبين ما لا يحقق به الواجب لكن كان يصلح
لان يحقق به الواجب لا ينافى الوجوب وبما قررنا ظهر ان منع الملازمة

الذى هو الجواب الاول مبنى على حمل الواحد لا بعينه على المفهوم مع قطع
النظر عن الفرد مطلقا بناء على ما هو الظاهر من عبارة الملازمة اذ لو حمل
الواحد لا بعينه فى الواجب والمخبر به على المفهوم من حيث تحققه فى ضمن
الافراد او على انه معتبر فى الجملة بحيث يصلح لها لا يمكن منع الملازمة لان
كون مفهوم احدهما واجبا فى ضمن فرد وكان مخايرا له فى ضمن فرد آخر
على سبيل البدل لا يمكن انكاره ومنع بطلان الثانى فى الشق الاول
الذى هو الجواب الثانى مبنى على حمل احدهما على المفهوم المعتبر فى ضمن
الفرد اذ لو حمل على المفهوم من حيث هو لم يتصور الشق الاول كيف
يصح حينئذ ان يرد فان قلت فعلى هذا يلزم فى كلام المجيب اضطراب جدا لانه
فى كلام المستدل حيث كانت عبارته فى الملازمة مشعرة بان المراد بمفهوم
احدهما من حيث هو مع قطع النظر عن تحققه فى ضمن الفرد وكلامه فى التقسيم
صريح فى ان المراد منه المعتبر على نحو يتحقق فى ضمن الفرد والام يتصور
البعد وهذا ايراد قوى على المستدل واذا علمت ما قررنا انه لو حرر كلامه
فى الملازمة لم يندفع شئ من الجوابين بخلاصة اذا حاصل ان هذين احتمالين
فى توجيه القول بان الواجب فى المخير هو احدهما ويمكن دفع الدليل بالقول
بكلا منهما وبهذا يظهر انه لو ترك فى الاستدلال اصل الملازمة وتقرر بكذا
الواجب هو احدهما فالمخير فيه اكثر تركه اما بغتة او عينه الى آخر الدليل
لم يندفع الجواب بان غاية ما يظهر منه ان احد الملازمة فى الاستدلال غير صحيح
اليه هذا ما عندى فى تحقيق هذا الكلام الذى يخبر فيه الاقوام وهو
حصول المصلحة لهم بيان الجامع فان مصلحة الفعل الواجب على الكفاية
يحصل بصدوره عن بعض المكلفين منهما ومصلحة الواجب المخير يحصل بفعل احد

الامور بها فحصول المصلحة بهم قد يشترك بينهما وهو مناط الحكم في الكفاية
فيثبت وفي قوله وان كان بلفظ التخيير اشارة الى رفع المانع من عموم
الوجوب على الكفاية اي ان كون الوجوب بلفظ التخيير لا يمنع عمومه كما
في الواجب على الكفاية قيل في كون الكفاية بلفظ التخيير نظر وجوابه
ان التخيير في الكفاية وان لم يكن لفظيا لكنه كان معنى كذا ذكره قدس سره
اقول لا حاجة في جواب ما قيل الى الرجوع عن الكلام الذي صرح به في
الشرح بان تلي هذا الكلام ناظر الى ما نقله عن المخالف في اثبات ان
الواجب على الكفاية واجب على احدها بهما بقوله قالوا ثالثا فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وهو صريح بالوجوب على طائفة
غير معينة فاراد بلفظ التخيير ان الواجب هو حصول الفعل من احدهم
ايا ما كان فيكون سندا للمنع في سر ه ان قيل فليحمل ما في المنهى
على المنع وليجعل الاجماع تركب البعض سندا فلا يمنع قلت على هذا كان
التعرض للاجماع مستدركا اقول التعرض للاجماع لغوية السند فلا استدراك
في الجواب ان بقي اذا تعرض للاجماع في مقام السند كان السند
باطلا واذا ترك لا يبطل ولا يمنع نعم يمكن توجيه كلام المتن بانه ناظر الى
ما نقله من الاجماع على وجوب روح احد الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى
وجوب اعتاق واحد من جملة الرقبة على التخيير على ما مر فان ذلك يقتضي
الاجماع على التأثيم بترك البعض الغير المعين من حيث انه غير معين قائل
وهو لمن زعم ان الواجب معين عند الله تعالى استفاد هذا من ان المصنف
نسب العلم الى الآمر فقط وفيه رد للعلامة حيث ذهب الى انه عام لا
اختصاص له بمذهب مبهم كالدليل الاول والثاني اقول قد عرفت

بمعنى م

ان الدليل الاول والثاني ليس عاما ثم بعدهم دليل المذهب الثالث
للمعتزلة على دليل المذهب الثاني لهم الخ من توسط الدليل الخاص
بالاول بين الادلة العامة اقول ينبغي ان يقرر الدليل هكذا يجب ان
يعلم الآمر الواجب لان الآمر هو الله تعالى واما على قرر وجب ان يثبت
كونه معلوما لله من حيث كونه تعالى آمرا فيرد عليه انه كما يجب علم الآمر
يجب علم المأمور او علم المكلف والمكلف معا فلا بد على هذا من علم الآمر والجواب
ان المراد ان علم الآمر شرط لوجود التكليف وصحته واما علم المأمور فلا
يكون شرطا والا لزم الدور وبهذا القدر حصل اختصاص الدليل بعلم الآمر
ولا يرد ان المصنف قائل بالتخيير فما وجه هذا التقرير الجواب
عن قبل المصنف واما الجواب عن قبل المذهب الاول لهم فظاهر اذ المجموع معين
واما الجواب عن قبل من قال بان الواجب على كل احد ما اختاره فلان
كل ما اختاره كل احد كان معلوما لله تعالى له وكان معينا عنده بالنسبة
الى كل فعل وكل مكلف وبالجملة كل شيء كان معلوما لله تعالى وكان معينا عنده
من حيث كان معلوما له تعالى وهذا اشتراك بين جميع المذاهب ولهذا ذهب
الى العلامة الى انه مشترك بين الجميع لكن قد عرفت انه مشترك بين
جميع هذا هب المعتزلة ومذهب المصنف فلا اختصاص له بالمعتزلة لله قائل
بهو الواجب عليه الاتفاق اقول دعوى الاتفاق ممالا يساعده المقام كيف
وعند القائل بان الواجب معين عنده تعالى بفعل المكلف اما واجب
او مسقط للواجب لا ما يقطع بان الحق فيه سواء هذا وقع سندا والا
فمنعه عند القائل بان الواجب على كل احد ما يختاره ظاهر هو على المتابع
فيه هذه مسئلة الوجوب لم يصدر المصنف حكم الواجب الموسع

بلفظ المسئلة حتى جعلها رديفا للواجب المخير تنبيها على ان الواجب الموسع يرجع
في التحقيق الى المخير اذ المواظبة في كل جزء من الوقت غير المواظبة في
غيره فالواجب هو احد الخاص الصلوة المتماثلة في النوع المتحدة في المحل
المتغايرة بالاوقات والاشبه المشهور فصدره بها نظرا الى
ماهيته وبين المخير من نوع مغايرة والتفصيل ان الواجب ان تعلق
بوقت معين فاما ان يساوي ذلك الوقت الفعل كصوم رمضان فمضيق
للوجوب بسببي مضيقا وذلك الوقت يسمى معيارا والتكليف بمثله حاير القضاء
او ينقص الوقت من الفعل فمنعه من منع التكليف بالمخ الا لغرض القضاء
كوجوب الظهر على الزائل عذرة كاذا طهرت المراة او بلغ الغلام
وقد بقي من الوقت قدر ركعة فقط فانه يجب فيه القضاء بمعنى انه
يجب اداء ركعة في الوقت والباقة خارجه فالباقة قضاء لكن صار في
حكم الاداء على ما مر والمص تركه للاختلاف فيه او يريد الوقت على الفعل
وهذا هو الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفا واختلف فيه فقد ذهب
الجمهور الى ان جميعه وقت الاداء بلا بدل بمعنى ان ايقاعه في اي جزء
منه ايقاعه في وقته وكان اداء من حيث خصوصه كونها ظهرا مثلا لا من
حيث كونها فردا للواجب المخير او ايقاع العزم فيه على الفعل في
ثاني الحال دل هذا الكلام على ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حقيقة
حتى يتوجه على القاضي ما في المنهاج من ان العزم لو صح بدلا لادى
الواجب به فاما ادى المبدل منه بالبدل ومن انه يلزم تعدد البدل
وهو العزم في كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو الفعل
لان المبدل منه هو ايقاع نفس الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو

ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فقط واحد منها متعدد وكل
بدل بانا دى به مبدله على تقدير تسليم كون العزم بدلا وكذا يندفع ما قيل
من ان البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم والوضوء
وذلك لان ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير وفي الكرخي هذا اي كونه
لا يسقط به الفرض فان قلت اذا لم يتعين اخر الوقت على صفة التكليف
فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق وجوب
ثم يسقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق
في شانه الوجوب ويمكن ان يقال تحقق الوجوب الاولى بفعله يسقط واورد
على الكرخي بانه لو لم يصر الفعل واجبا عنده الا باخر جزء الاخير من الوقت
فليس المتقدم واجبا اقول يمكن ان تقول مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير
واجبا بعد حصول الجزء الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون
وقت الوجوب لصوة في مثل هذه الصور؟ بل يكون وقته الوقت
الذي اوى فيه ولقائل ان يقول ان كان ادلة الدليل الاول عام وهذا
الما بقي الاولى والثالث فقط فلا يصح كما قبل الزوال اقول فيه يجب
لانهم وان صرحوا بان وقته الذي كان الواجب فيه اداء هو آخر الوقت
لكن قد صرحوا ايضا بان ما فعل في اول الوقت كان نفلا يسقط به الواجب و
هذا الجواب بعدم صلوة الظهر على الزوال فوقت الظهر عندهم وقته ثم ما يصح
فيه ويكون اداء وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداء لكن كان
مسقطا للاداء وهو اول الوقت وما لم يصح اصلا وهو وقت الصبي مثلا او
تقديم الفعل على وقته المقدر له شرعا شائع في الشرع كالركوة المعجلة
قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة قبل يوم الجمعة عند الائمة الى غير ذلك و

الواجب المخير ينوب الاول
وليس المراد به الزوال كما

كان ثم قوله قبل المراد
او المراد الوجوب الاول
التعليق ٩ ١٢

والعجب منه انه نقل حديث تعجيل الزكوة عند ثقل مذهب بعض الحنفيه ولم يتوجه
الى دفعه مع انه يندفع به ما يستدل به على بطلان مذهبهم لان هذا الدليل
معوض بهذه الصورة ويمكن دفعه بان الكلام في الواجب الموقت الذي
عين الشارع وقتا لادائه يجب ادائه في وقت لو كان قضاء عند
البعض وادائه الزكوة ليس كذلك مناقشة في المثال على انه يطير وشبهه
يصلح لسند المنع فتامل وكلامنا خلاف الاجماع اقول فيه بحث لان القائل
بان وقت الفعل هو اول الوقت لا يحل له ان يقول بان القضاء عمدا
عصيان ام لا فعلى الاول يمنع الملازمة القائلة فيكون بتاخيره له عن وقته
عمدا عاصيا بل جعل القضاء قسمين ما فيه عصيان كالواجب الظهر الى
الوقت المخصوص بالعصر وما لم يكن كتاخيرها الى اخر الوقت الظهر و
عند هذا يظهر ضعف الموسع عند هولاء وعلى الاول يمنع الاجماع والظاهر
هو الاول الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة دل على ان هذه
المقدمة مما علم ضرورة من الدين او انها مجمع عليها اجماعا قطعيا
فلا يحتاج الى الاسند لان بانه لو كان ممثلا لاحد الامرين لجاز الاصرار
على الترك مع وجوب ما قبل انه ان اريد الفاعل للصلوة في اخر الوقت
فيمنع الملازمة لان اخر الوقت مضيق للفعل وان اريد الفاعل للصلوة
في اوله فبطلان اللازم مع على انه لو كان هذا الجواب مستقلا معارضة
لم يتوجه ما ذكره اه بل لان الترك في شرح الشرح يعني ان
من احكام الايمان ولوازمه ان يلزم المؤمن على الايمان بكل واجب
اجمالا النحو التام الذي هو الاذعان والقبول وان يلزم على الايمان
بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت

اولم يدخل على ما في المنهى واجيب بان الترك على فعل كل واجب
قبل فعله من احكام الايمان وكان العصيان لذلك واما التفريع فقوله فلو
جوزنا على ما سبق فليس مما ينبغي لان عدم الترك لا يستلزم تجويز الترك
اقول فيه نظر اما اولا فلان الترك على الايمان بالفعل هو ارادة الايمان
به وليس ارادة الايمان بكل واجب من لوازم الايمان ومحققا للتصديق
بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وكيف الترك على الفعل الواجب عن البعض
بوجوبه مما لا يخفى على احد فلو كان ما ذكره حقا لزم ان يكون كل من ترك
واجبا بل ترك الترك عليه وقتا من الاوقات غير مؤمن وليس المراد
من كونه من احكام الايمان انه لازم لا ينفك عنه بل انه من توابعه و
روادفه واما ما بناه فلان وجوب الترك في كل واجب قبل الفعل و
بعده وان قد منع بعض اثارجين وفي ان اراد بالترك البتة حال
الفعل فهو صحيح لكنه لا نزاع فيه وان اراد به القصد على الفعل في ما لي الحال
فلا نسلم وجوبه فانا نشير اليه على ان مرادهم من وجوب الترك في كل وقت عدم
تجويز الترك وهذا هو الحق لانه كثيرا ما يخطر الواجب بالبال ولم يجد من
النفس ارادة بالفعل ولا بتركه بل اللازم عدم ارادة الترك وعدم
تجويزه فتامل واما بانيا فلان صحة التفريع يقتضي تعلق الاثم بتجويز الترك
وذلك لازم من استلزام تجويز الترك عدم الترك عدم الترك كان تعلق الاثم ولا يقتضي
صحة التفريع استلزام عدم الترك بتجويز الترك على ما زعمه وقد قيل في الجواب
عن هذا انه اراد بالتجويز عدم الجزم لما سبق في بحث الاحكام ان الاباحة
لا معنى منها ان لا يجزم بعدمه كما يقع في التقليات ان غلب على الظن
لكن فيه تجويز اقول هذا الكلام مبني على حمل الترك على النفي وليس الصواب

ولعل هذا التوهم نشأ من قول الشافعي فلو جوزنا وليس المراد من التجويز
الاحتمال العقلي المقابل للجزم بل ما يقابل الجزم والارادة فتدبر
وقد ذهب الشافعي اي البعض مبهم وهو المذهب الثالث المشار اليه
بقوله وقيل وقد اوله في شرح الشرح والمعنى انه لما علم دليله مع جوابه
من دليل الحنفية مع جوابه وفيه ان قوله لانه عكسه لا يناسبه ولعل المراد
ان اخذه منه اخذ الشيء من ضده ولا اخذ الشيء من شبهه ومثله والاظهر
ما ذكر درس سره وهو ان المعنى لما علم دليله بالجواب من دليل الحنفية
وكذا علم جوابه من دليلهم لانه عكسه تركه اختصارا اذ علم من الجواب
جواز التعجيل وايقاع الفعل في اول الوقت على صفة الوجوب حتى
لو لم يكن واجبا في اول الوقت لما خرج عن عهدة التكليف بادائه
فيه والتالي بطل اجماعا وجوابه انه لا يلزم من وجوبه في اول الوقت
تعينه للوجوب لجواز ان يكون على سبيل التخيير في اجزائه وليفه لو تعين
في اوله لما جاز تاخيره وقيل المراد بالعكس عكس البعض والمعنى ان
مذهب الشافعي دليلا وجوابا معلوم من دليل الحنفية اما الاول فلان
دليله هو انه لو كان واجبا في آخر الوقت لعصى بتقديره لانه ترك للواجب
وهو خلاف البعض لدليلهم وهو انه لو كان واجبا في اول الوقت لعصى
بتاخيره لانه ترك للواجب فيعلم منه بادنى تغير واما انه علم جوابه من
دليلهم فلان دليلهم معارض بدليله فيكون دليلهم جوابا عن دليله
واخر الفعل عنه اي عن ذلك الجزء والاولى ان يقول واخر
الفعل اليه اي الى الجزء والمراد انه لم يفعله فيما قبل ذلك الجزء وفي
قوله مع ظنه الموت اشارة الى بقاء الظن مع التاخير اذ لو لم يبق

الظن لم يكن في التاخير عصيان ويفهم منه حال ما اذا شك في الموت
وهي انه لا عصيان في التاخير بدليل عليه ما في بعض شروح المنهاج
ولا خلاف معه في المعنى فان قاضي لوا في الجمهور في انه فعل واقع في
وقت كان مقدرا له شرعا اولا وهم لوا فقون له في كونه واقعا خارج
ما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة في المعنى الا ان يريد القاضي وجوب
نيه القضاء بناء على ان ذلك الظن لما صار سببا ليقين ذلك الوقت
لان يفعل فيه بحيث لو تاخر عنه كان عصيانا فاذا فعل في خارج كان قضاء
اذ لا عصيان في فعل الاداء وليفه من اول الوقت الى ذلك الجزء كان
المجموع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه والمخير في الاداء ان يفعل في
المقدر له شرعا اولا بحسب ظنه لا بحسب الواقع فقط كما اذا اعتقد القضاء
الوقت قبل دخوله ثم اوقعه في الوقت فانه قضاء ووجب عليه نية القضاء
عملا بظنه مع انه اوقعه في وقته المقدر له شرعا اولا بحسب الواقع وهو
بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء وما ذكر من الوجهين مردودا ما
الاول فلما ذكره من انه اذا اعتقد بالقضاء الوقت قبل دخول الوقت
واخر فانه يعصي الفاق وبعد ظهور خطاء اعتقاده اذا اوقعه في الوقت
كان اداء وجب عليه نية الاداء بلا خلاف فعلم ان العصيان لا ينافي
كون الفعل وقع اداء ووجوب نية الاداء واما الثاني فلان وجوب
نية القضاء فيما ذكر لعدم ظهور الخلف وجب نية الاداء كما في الصورة التي
ذكرها الشارح فالتحقيق انه لا يعصي اشار بعضهم التحقيق الى ان فيه خلافا
والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل لحق الوجوب ورد ذلك الوجهين
احدهما ان معنى الواجب على ما قرر ما يذم شرعا تاركه في جميع

ان جعل التاخير الجائز هو التاخير عن كل جزء الذي كان مقارنا للعلم بالسلامة فالشرط في تمام الفعل
المكلف به فالشرط التكليف ان لم يحصل العلم بالسلامة جاز والا فلا فلا يرد ما قيل يرد عليه
قوله انما يلزم ذلك لو وجب اي ان الشرط لما لم يتحقق الوجوب فلا تكليف بالمج ح تمة

وقفه اختيارا وة ما بركه في جميع وقته باختياره بل بركه في بعضه با
باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وبانهما
على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت
لا يصلح سببا للعصيان وقد رد الشارح ايضا بان التاخير جائز له الى الوقت
المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا اثم في فعل الجائز او
لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف المح هذا بناء على ان جعل شرط الجواز
العلم بالسلامة او لا يكفي الظن بها لان المفروض تحققه فيتحقق المشروط
فيجب ان لا اثم اقول ولو جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع
فلم يتاد الى التكليف المح لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا للمكلف
لكنها غير محققة الوقوع فليس التكليف بمشروط تكليفا بالمح بخلاف ما اذا
كان الشرط العلم بها فانه ممكن الحصول بالعادة وقد اعترض على لزوم
التكليف المح بعد حمل الكلام على ان الشرط هو العلم بالسلامة بانه انما يلزم
ذلك ان لو وجب عليه التاخير بشرط العلم بها لان الشرط متى كان ممكن
الحصول فكذا المشروط واما لو جاز له التقديم فلا تكليف بالمح لان
المكلف به القدر المشترك بين الجائز والمح والدائر بين الجائز والمح
جائز لس بمح نعم يلزمه على هذا الا اشتراط ان لا يكون جواز التاخير فائدة اذ
لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه مح منه اقول وليضف يلزم ان لا يكون
ذلك الفعل واجبا موسعا بل مضيقا بالنسبة اليه اذ لا يكون له التاخير المشروط
بالعلم بسلامة العاقبة وليضف قد عرفت ان الموسع مندرج تحت المجبر
فيلزم التخيير بين الجائز وبين المح وهو يرفع حقيقة التخيير فيصير واجبا معينا
لا مخيرا ويمكن حمل كلام الله على انه يخير الى التكليف المح ولو على سبيل

البدلية لكن الكلام في عدم جواز رفع الاذن بين ان يبحث وهو على الحكيم تعالى
غير جائز فيكون التكليف محالا لا التكليف بالمح وهذا بخلاف ما وقته
العمر يفهم منه ان الكلام كان في الموسع الذي ليس وقته تمام العمر
كالظهر مثلا وهذا الكلام مبني على الفرق بينهما وهذا الفرق خلاف مذهب
الجمهور وفي المحصول يجوز له التاخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على
ظنه ان يبقى ليفعل وعن بعض التاخير مات او لم يمت وفي المنهاج
الموسع قد يسع العمر كالمح وقضاء الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته
ان اخر بمرض او كبر اي اذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التاخير لعله
المرض او الكبر قس سر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مستدلا
قال فما يسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان
جاز قاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير مع الموت فجاة او لانا يتم
بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فلم يلزم التكليف بالمح كما في غيره
وعلى تقدير عدم الفرق لا نقض للدليل الدال على جواز التاخير فيما وقته
ليس تمام العمر ولكن المتم لاحد اركان الفرق بينهما لوجه عليه النقض بالموسع
الذي وقته تمام العمر فيقدح لدفعه بان في الموسع الذي وقته العمر لو جاز
التاخير ابدا او اذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر
مثلا فان جواز تاخيره الى ان يضيق وقته كذا ذكره قس سره اقول اذا
فرض وقوع الضجاءة قبل وقت التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات
لم يعص لم يتحقق وجوب اصلا فالاصوب ان يقال ان ترك الظهر في الصورة
المفروضة ليس بركنا في جميع الوقت المقدر له شرعا فلم يتحقق العصيان
اذا لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته العمر اذا

ترك بالفجاة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام غرضه واغرض
عليه بحسب سره وموافقا ما ذكره في بعض شروح المنهاج من ان الفرق المذكور
لا يصح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غاية انه يتعاصه
في هذه الصورة فلا يبقى فيها مقتضى احدهما لمعاوضته كل منهما الاخر ثم
ق والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب
دليل قطعي وما ذكر من قوته ظني فكيف يعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يعين
اعمال المعارض القطعي دونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته
على ما لا يخفى واما المعارض فليس مما من شانه ان يكون قطعيا مفيدا للعلم
وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا
بحيث لم يبق من الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا وكذا ما دخل في تعريف الواجب
على ما نقل عن القاضي اذ يصدق عليه ان ما تركه عدم يوجد ما وذلك اذا
تركه مع ظن الموت حاصل وعادة كما يندفع ما في بعض شروح المنهاج
معترضا على صاحب المنهاج بانه مستدل لاستلزامه عدم الوجوب اصلا بالنسبة
الى من لم يتوقع الفوات لامارة وعادة اللهم الا اذا التزم جواز
الفصل بين الوجوب عن وجوب الاداء فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل
النصاب اقول فيه تنبيه على تحرير محل النزاع وهو ان النزاع في ان الامر
بالواجب المطلق هل هو امر بالمقدمة حتى يكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب
ذلك الواجب ام لا ثم اشار الى ان الاطلاق والتقييد في الواجب
امر اضافي مختلف بالقياس الى مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس
الى مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى البلوغ
والعقل مقيدة وبالقياس الى الطهارة مطلقة اذ ما لم يحصل البلوغ و

والعقل لم يحصل وجوبها كمن يحدث الصلوة عند قيامه وقبلها وان لم يكن الطهارة
فالمقدمة في الاول شرط للوجوب وفي الثاني شرط لوجود الواجب وجودا
معتبرا شرعا سواء كان شرطا لنفس الوجود اذا كان الواجب مما لا يمكن
حصوله عقلا او عادة بدون تلك المقدمة وليس شرطا خفيا او عاديا
او كان شرطا لكونه معتبرا شرعا وليسمى شرطا شرعيا والمصنف اصطلح وسماه
شرطا في شرح الشرح لا خلاف في ايجاب الاسباب فالامر بالفعل امر
بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره ولغرره
على ما ذكره القوم ظنا انهم يريدون بما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه
وجوده شرعا او عقلا او عادة ويجوز ان يكون بالمقدور به مما لا يكون في وسع
المكلف كتحصيل القدم في القيام وكعدد الاربعين في الجمعة ونحو ذلك
ويعنون بالشرط ما جعله الشارع شرطا لذلك وان كان بحضور وجود
الفعل بدونه كالطهارة للصلوة الا ان المصنف يعتقد ان الواجب بالنسبة
الى الامور التي تلزم فعلها عقلا او عادة ليس واجبا مطلقا اذ الايجاب
يقتضي الحصول فلا يدخل في كف ما لا يتم الواجب المطلق الا به فلا يقتصر الى
الاخراج عنها بقيد المقدور فلذا فسر المقدور به بان ما في الفعل بدونه
عقلا او عادة على ان المكلف عند الاتيان بالواجب يتمكن من فعل تلك
المقدمة وتركها وهذا اقرب الى الشرح وعليه اشكال مبني على جعل قوله ما في الفعل
بدونه وصفا كاشفا للمقدور وذلك ان المقدمة المقدورة حينئذ لا تتناول
الا ما جعله الشارع شرطا ضرورة ان ما يلزم فعله عقلا او عادة لا يكون مقدورا
بهذا المعنى وحينئذ يكون التقييد بقوله شرطا لغوا والتعميم بقوله غير شرط باطلا
فالاولى ان يراد بالمقدور مفهومه الظاهر اي ما يدخل تحت قدرة المكلف

ان وجوب غسل الوجه مشروط بغسل بعض الرأس لمن لم يغسل بعض الرأس
لا يجب عليه غسل الوجه في الوضوء وكذا من لم يترك الاكل مثلا لم يجب عليه
الصلوة الى غير ذلك وذلك خلاف الاجماع واما ثانيا فلان المراد بالواجب
في قول الله مختار المصنف ان ما لا يتم الواجب الا به هو الواجب المطلق
حيث صرح ان الكلام فيه فعلى هذا لقصر التقييد بقوله مقدورا لغوا اذ لم
يتم الواجب المطلق الا به اذا كان اطلاقه بالقياس اليه لا يكون على هذا
التوجيه الا الشرط الشرعي الذي يمكن للمكلف ان يأتي بالفعل بدونه عقلا
وعادة ويصير قوله والا فلا مما لا معنى له اذ لم يتحقق حرف المقدمة الواجب
المطلق يكون داخلا تحت قوله والا اذ يلزم ان يتحقق مقدمة الواجب المطلق
لم يكن مقدمة عقلية ولا عادية ولا شرعية حتى يدخل تحت قوله والا فالصواب
حمل ذلك اشارة الى ما لا يمكن تحصيل من الآلات كما فعله سعد وهذا
اعتذار من قبل المصنف حيث لم يورد قيد الاخراج مما لا يدخل تحت قدرة
المكلف كيف وانه جعل مقدورا احترازا عن المقدمة العقلية والعادية والمقصد
ان الواجب بالقياس الى هذه الامور مقيد فكان خارجا عن البحث اذ قد
عرف ان الكلام في الواجب المطلق واما ايراد لفظ كان فبالنظر الى
عدم القطع بكون الباعث له على ترك قيد للاحتراز عنه وذلك واما ثالثا
فلان شرطا على توجيه الشارح كان تفسير القوله مقدورا فيكون المصنف قد
المقدور بالشرط وانه وضع تفسير الشرط موضعه حيث قال يأتي بالفعل دونه
عقلا او عادة على انه وصف كاشف للمقدور وكان مفسره في كلام المبين
كان وصفا كاشفا للموضح فيندفع ما اورده بقوله يكون التقييد بقوله
شرطا لغوا وكذا قوله والمعمم بقوله غير شرط بطل وذلك لان شرط

ويجعل قوله حال الفعل بدونه وصفا محضا لا كاشفا اي ان كان مقدورا
بهذه الصفة فهو واجب والا فلا انتهى وفيه نظر اما اولا فلقيل في بعض
الحواشي موافقا للمحصل في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في السبب
وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم
الا به وكان مقدورا قيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما والقول
الثاني مما اختاره المرتضى الشريف ولم يذكر المصنف وجهه ان حصول المسبب
واجب عند حصول سببه بخلاف المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا
كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضي فالجزء والعرق ضعيف لانهما انما
تحقق الواجب بدونهما وهو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه
تحقق المسبب والقول الثالث لا باتي عنه عبارة المتن لم يتبع حمل قوله لا فيهما
على نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما هو الظاهر
حتى لا يكون مذهبا لقوم لم يكن مذكورا في ذلك المشهورة نعم عليه عن
كلام المنهاج عقل عن عبارة الكتاب ليفيد ووجه هذا المذهب ان ايجاب
الشيء لا يوجب ايجاب غيره وردا بانا لا نسلم ذلك فيما يكون ذلك الغير مما يتوقف
عليه الشيء اصول وليفيد قول الله بعد ذلك حيث وفي الجواب لانسلم الاجماع
وان سلم فهو في الاسباب خاصة تدل على نحو الخلاف في الاسباب فان
منع اجماع وجوب تحصيل اسباب الواجب في فتوة الخلاف في وجوب الاسباب
فعند اكثر المحققين اقول اما اولا فلانه جعل قول الله فكفانا ترى في ذلك
اشارة الى ما يلزم فعله عقلا او عادة لا الى البعض مما لا يمكن تحصيله من الآلات
وهو الظاهر نظرا الى لفظه كان لان جعل الآلات قيدا في الوجوب معطوف به
منفي عليه بين الحمل لكن على هذا يلزم ما عند مثل انه يلزم على مختار المصنف

من الامرين لازم من تغيير المقدور بما ذكر مسلم عليه بل ان الاول كان ما منتفيا
في كلامه فاذا ثبت ذلك تحقق الامر الآخر فتحقق مجموع الامرين مترتب على ثبوت
هذا احتمال لو لم يجب لم يكن شرطا قلت في شرح الشرح لاخفاء في ان النزاع في
ان الامر بالشيء هل يكون امرا بشرطه ايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعي امر
معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطية سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان
بذلك الواجب كالوضوء للصلوة وهذا كان الشرط العقلي واجب عقلا فعلى
هذا لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح
لو لم يكن الشرط مأمورا به بامر آخر وان اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم
انه اذا اتى بجميع ما امر به يجب صحته وانما يجب لو لم يكن شرطا وجه الشارع بامر آخر
اقول يمكن ان يقال الواجب قد يكون اصليا بان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد
لا يكون والاول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا ليوجده
كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول
بان تعلق به امر آخر صريحا كالوضوء واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريح
امر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا فقوله و
انما يصح لو لم يكن الشرط مأمورا به بامر آخر خلاف المقدر اذ الكلام فيما لم
يكن هناك امر آخر تعلق بالمقدمة وهذا التحقيق ما افاده سس سره حيث
قال يريد ان الشرط الشرعي يجب بذلك الامر الذي وجب به العقل المشروط
او لو لم يجب به وليس هناك امر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض لزم ان
يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق
انه اتى بجميع المأمور به فيجب صحته ما اتى به واجزائه وخروجه عن عهدة التكليف
وهذا ينفر خصيصة الشرطية المستلزمة لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا

في كلام المتن ليس قيد المقدور بل صفة كاشفة له والمقدور قيد لا يتم الواجب
المطلق الا به فالتقييد بالشرط والتعميم بقوله نظر الشرط ليس بتقييد او تعميم للمقدمة
المقدورة بهذا المعنى حتى كان الاول لغوا والثاني بطلا بل للمقدمة مطلقا
نعم لو عمم قوله وغير شرط بحيث يتناول ما لا يدخل تحت قدرة المكلف
كان بطلا اذ الاكثر لا يقولون بوجوبه لكن قد علمت ان ذلك لم يدخل
لا يتم الواجب المطلق الا به اذ الوجوب مقيد به واما حالا فلان ما جعله
اولى في توجيه كلام المصنف فاسد اذ عند حمل المقدور على هذا المعنى لا يخ اما
ان يحمل الواجب على المطلق على ما هو الظاهر كما صرح به من ان الكلام فيه فالتقييد
بالمقدور يكون مستدركا اذ الواجب بالنسبة الى غير المقدور بهذا المعنى كان
مقيدا لا مطلقا وان اريد بالواجب مطلق الواجب فلا بد من قيد يخرج به غير
المقدمة اذ كان وجوب الواجب مقيدا به لتحصيل النصاب للركوة وتحصيل
الغسل فانه صحيح لان مثله مقدور بالواسطة في الفعل بدونه عقلا وفاقا لكن الشارع
جعله شرطا للفعل فلا بد من حمل الواجب في تحرير المسئلة على الواجب المطلق
كما صرح به الشارح لو حمل المقدور على المعنى المشهور كان مستدركا كما ينبغي
حمله على ما حمله الشارح المحقق اولا انما الكلام في الواجب المطلق
وفي ثانيا ما لا يمكن تحصيله من الآلات قيد في الوجوب اشارة الى هذا
وفيه تنبيه على تخطئة غير المصنف ثم لا يخفى ان الفرق بين الشرط وغيره في كلام
المصنف صحيح به ولا سعي في حمل المقدور في كلامه بمعنى غير الشرط به فحاصل كلامه
سس سره ان يقول ان المراد بالمقدور ما قدر به الشارع كان كلام المصنف
مخالفا للمشهور في شقين احدهما الفرق بين الشرط الشرعي وبين غيره
والثاني في نفي المقدور وما يحترز به عنه ليس مراده سس سره ان كل واجب

حيز ارد عليه من الامر الاول
لا يوفق لاتيان هذا التعبير لا هو صحيح به
في كلام المصنف

والمشهور ان نفي المقدور انما هو فيما لا يدخل تحت قدرة
المكلف فما كان خارجا عن قدرته لا يدخل تحت قدرة

فلا يكون الشرط الشرعي شرطا للفعل قطعا هف ولا يمكن اجراء هذا الدليل
في الشرط العقلي والعادي كما لا يخفى الى هذا كلامه اقول هذا الدليل قال
هذا مردود بما قرره اول الكلام حيث قال لا معنى لشرطية سوى حكم الشارع
ايجاب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط شرعي
تعلق به امر لو مستفاد من شرطية لذلك الواجب فالشرط الشرعي الذي
لم يتعلق به امر لو لم يكن محققا لتلك الشرطية خطاب الوضع وبس صريح الامر والايجاب
فالخلاف في ان عالم يتعلق به امر لو غير ما تعلق بمشروط اذا كان شرطا شرعيا
هل يجب ام لا وهل يكون جعله شرطا له ايجابا ام لا هذا الكن ط كلامهم في
محل النزاع هو ان ايجاب المشروط هو بعينه ايجاب الشرط لان جعله شرطا ايجاب له
ونوجهه ط لان مجرد جعله شرطا لا يستفاد منه ايجاب به ما لم يلاحظ كونه شرطا للواجب
فلا يجاب الواجب له مدخل في ايجابه الا انه غير مستقل في ذلك بل لا بد من ملاحظة
الشرطية وظاهر انه لم يقل احد بان مجرد ايجاب الواجب ايجاب بالشرط الشرعي من غير مدخلية
جعله الشارع شرطا له وذلك كما ان مجرد الشرطية لم يكن ايجابا بالشرط
لتحققه في المندوبات فالتحقيق ان من ايجاب الواجب وجعله مشروطا بالشرط
الشرعي لزم ايجاب الشرط وهذا هو مرادهم اذا قالوا ايجاب المشروط
لايجاب الشرط هكذا احقق المقام واما ان غيره لا يجب بنفسه لو استلزم وجوب
الواجب بامر وجوب غير الشرط بذلك الامر لزم تعلق الموجب بذلك الامر
للغو اذ لو لم يلزم لادى الى الامر بشيء وايجابه مع عدم شعور الآمر به وهو
بديهي الاستحالة واللازم انما لزوم تعلق الموجب لبطلانه بطلانا بعطف بجواز
ايجاب الفعل بل بحصوله مع الذهول عما يلزم الفعل عقلا او عادة والمراد
ان نفس ايجاب المشروط لا يقتضي ايجاب الشرط العقلي والعادي فلا يرد

ان الموجب هو الله تعالى ولا يتصور فيه خفة الذهول وبهذا التقرير يندفع ما
اورده العلامة ان الملازمة ممنوعة واستاذنك في الواجب اصالة الامر الشيء غير
مشعور به مما بالبديهة اقول من قال بوجوب الشرط العقلي بايجاب المشروط
لا يقول بانه صار مامورا به صريحا حتى يلزم تعلق الموجب بذلك الامر بل قال ان
وجوبه لازم من ايجاب المشروط من غير لزوم شعور الموجب بذلك اللزوم
ولا باللازم او لا يلزم انه اذا لزم شيء من فعل اختياري ان يكون للفاعل
شعور بذلك اللازم فتامل واعلم انه سيجيء في بحث المنطوق الغير الصريح انه ينقسم
الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفحوى ولحن دلالة اشارة بما يدل اللفظ
على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضرب لها امثلة
منها قوله صلعم في النساء انهن ناقصات عقل ودين يعني عقل ومالقصان دينهن
قال تمكث احدهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان اكثر
الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود
لكنه لازم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة بنفي
ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فكون زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض
اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لكرة ومنها
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين يعلم
منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا في الآيتين
كذا ذكره الشيخ في ذلك الموضع ولا شك في دلالته على ان الاحكام
قد تستنبط من الكتاب والسنة من غير ان يكون مقصودة من الكلام اذا عرفت
هذا فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر بالشيء هل هو الامر بالمقدمة
بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من

الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف في الدلايل
التذكرة فان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب ولايل الجمهور حيث قالوا
ان اردت به انه لا بد منه لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مأمور به
شرعا فممنوع وهو المدعى فاين دليله اشهر فالحق ان مقدمته الواجب في غير
الشرط الشرعي لا يجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال
ان يجعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه وان
كان النزاع في اعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمته الواجب في
الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض
المجتهد انما يتعلق بكون مقدمته الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب
بالفعل ام لا او مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا ويبحث ان الامر
بالشيء نهي عن ضده وزيادة توضيح لذلك هكذا ابنغي تحقيق هذا المقام والكلام
على التوفيق بين سرده ولا يرد النقض بالشرط الشرعي اذ لا بد من لزوم
تعقله لان الشارع لما جعل الفعل موقوفا عليه فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل
فقد طلبه من حيث هو موقوف عليه والا يلزم ذلك المحذور اقول لا يلزم من
جعل الشارع الفعل موقوفا عليه ان يكون عند طلب الفعل مدركا له اذ يعلم بانه
انه يجوز من السيد جعل امر شرطا لفعل مخصوص من عبده اولا ثم طلب ذلك الفعل
منه بلا شعور له حين الطلب بذلك الامر الذي جعله سابقا شرطا له نعم يمكن ان يقال
وجوبه لازم من ايجاب المشروط وجعله مشروطا به من غير لزوم شعور من الشارع
بذلك الشرط حين الايجاب لكن قد عرفت انه مشترك بين الشرط الشرعي
والعقلي والعادي وليه التعلق داخل في حقيقة الوجوب وذلك لانه
طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلقه بالمطلوب وكل ما يتعلق به الخطاب كان واجبا وعالم

يتعلق.

يتعلق به لا يكون واجبا فلو وجب اللازم العقلي او العادي للفعل ولم يتعلق
به خطاب طلب ض ان الامر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق باللازم
فاما كان التعلق داخلا في حقيقة الوجوب وهو بط والشرط الشرعي قد تعلق به
الخطاب بناء على ما عرفت وما يتم حصر التعلق في الوجوب والطلب ليس
وانبنا غايته انه لازم بين لا يمكن تعقلها بدونه وليس بعاير في المقام بحصوله
على التقديرين كذا ذكر دس سره وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة
وهو انا لا نسلم ان اللازم لم يتعلق به خطاب طلب بل هذا عين النزاع فان
دعوى كونه واجبا هو ان خطاب طلب الملزوم متعلق به او حاصل الدليل
ان الواجب ما تعلق به الخطاب وفيه المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب
العقلية لا يكون مخاطبا به بهذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب والمفروض
انه غير مخاطب بخطاب آخر وكيف يتم هذا الخطاب يتعلق به مع انه حين ذلك
الخطاب غير مشعور به فبناء الدليلين على ان الواجب ما كان مأمورا به
ولا يمكن ان يكون المأمور به مذهولا عنه للامر وعلى ان حقيقة الامر لا يتعلق
بالمقدمة العقلية وانما يتعلق بمشروطها اقول فيه قد ما عرفت من انه قد يكون
الشيء واجبا ولا يكون مشعورا به للموجب بل وجوبه لازم من ايجاب مشروطه لامن
ايجاب متعلق به وكثيرا ما يترتب على افعالنا الاختيارية اشياء ويلزمها
من غير شعور لنا بها وبلزومها منها فتامل وليه ما مر من عدم الفرق بين الشرط
الشرعي وغيره في ان الخطاب المتعلق بمشروطه لا يتعلق بالشرط حقيقة فتامل
وليه لو استلزم وجوبه لما شيع التفريع في شرح الشرح ان العلامة منع
الملازمة فيمن لصق على غسل الوجه بدون جزء من الرأس ومنع بطلان التالي
فيمن يجر اقول لا يمكن منع الملازمة كما لا يخفى نعم ينبغي ان يمنع بطلان التالي

فيمن يجوز ويتيمن يتصور ما ذكرت في بطلان التالي من المثال لا يدل عليه ولا ينطبق
على الدعوى لانه فيمن يتصور لا يكون مقدمة فيكون خارجا عن البحث فتامل وكذلك
لا يجري في الشرعي اذ بطلان التالي فيه ممنوع المراد بغير الواجب غير الواجب مطلقا
لا غير الواجب بالذات حتى يمنع الملازمة وكذا الدليل الآخر لا يجري في الشرعي
اذ يلزم ان تارك الصلوة مع الوضوء يعني بترك كل منهما لكن يرد عليه ان الصرو
في الواجب ان يصير تركه سببا للعقاب في الجملة اعم من ان يكون سببا للعقاب
لذاته ولانه ترك لذلك الواجب كما في الواجبات لذاتها او لان تركه وسيلة
الى ترك ما هو واجب لذاته كما في الواجبات لغيرها وعند هذا اظهر ان الوضوء
لا يكون تركه سببا للعقاب لانه ترك الوضوء لانه واجب لغيره بل انما يصير سببا
للعقاب لا يستلزم ترك الصلوة لكن لما كان الوضوء قد تعلق به امر فرضي
كما تعلق امر المشروط حكم سرى في رفع النقض بجواز كون تارك الصلوة
مع الوضوء يعني بترك كل منهما فبقي هذا الدليل على زعم ان الواجب ما يكون
تركه من حيث انه تركه يقتضي سببا للعقاب كما هو المتبادر من تعريف الواجب
وبناء الايراد على ارتكاب العناية المذكورة وحتى يتناول المقدمة العقلية والعادية
وفي شرح الشرح انه يخرج من الجواب عن الدليل الثالث الجواب عن الدليل
الرابع مع ورود منع بطلان التالي اقول كلامه مشعر بان هذا جواب وليس كذلك
بل الجواب انما منع الملازمة اذا اريد بالعصيان بتركه العصيان بتركه لذاته
ومنع بطلان التالي اذا اريد العصيان بتركه في الجملة وهو ترك الحرام اراد
به الكف عن الحرام وهو لا يتم الا به فيكون فرد الواجب المخ وقد عرفت
هناك ان الواجب هو مفهوم احدها ولا منافاة بين وجوب هذا المفهوم
وكون افراده مباحة وسيجي التفصيل والتحقيق لوجب بنية المقدمة لان فعل

هنام

الواجب

الواجب عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية لقوله عليه السلم انما الاعمال
بالنيات وهذا لا يجري في الشرعي اذ يلزم هناك وجوب النية اقول النية شرط
شرعي للصلوة مثلا خارجة عنها فلو التزم وجوب بتهما لزم التسلسل الخ ان لم
لا يلزم وجوب النية الا في الواجب الاصلي وح يهندم اصل الدليل الا ان لم
وجوب النية انما هو ليتميز تلك العبادة عن غيرها والنية لا يحتاج الى ذلك التميز
لان قصد كل عبادة يتميز في نفسه عند العقل عن غيرها فهي مستثناة من الحكم بوجوب
النية في العبادات او لم الدليل الدال على وجوب النية في الاعمال ظني
فيخص بما عدا النية للدليل القطعي الذي هو لزوم التسلسل والجمع بين الدليلين اولى
من الغاء احدهما او لم النية متعلقة بنفسها ويكفي التغاير بالاعتبار كما عند
من جعلها جزء الصلوة مثلا اذ لا بد من نية الكل الذي من اجزائه تلك النية وهذا
تكلف بل الخ على هذا المذهب ان النية متعلقة بسائر الاجزاء الا خر وما ذلك
الا لانها وسيلة اي ليس ذلك الوجوب والتحريم الا لان الاسباب وسائل
الى الواجب او الحرام فبالحقيقة الاجماع على وجوب التوصل في الواجب فيتم
الدليل ويندفع المنع لدليل خارجي هو ان المسببات غير مقدورة لانها اما
مع عدم الاسباب فيكون ممتنعة او مع وجودها يكون واجبة اذ لا يمكن تركها بوجه
فاذا اوامر متعلق ظاهر بالسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب
حقيقة وان كان وسيلة لا ظاهرا فلذلك اجمعوا على وجوب تحصيل اسباب الواجب
لانها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل مطلقا فان اللوازم
العقلية والعادية لا شروط العقل تجبها لا يتناولها فيه ذلك الدليل لان
الفعل معها مقدور واذا تصورت هذا الكلام عرفت انه يمكن ادراج الاسباب
في عبارة الملخص في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط تتناوله باطلاقه ولا يرد عليه
لعدم الالتفات في الاسباب الخ

قوله هذا الكلام الخ ما هو الحكم في غير الاسباب من الشروط والموانع

الاسباب

ما قبل البيع بدل قوله قبل لافهما على الاختلاف في الاسباب مع انهما مبنيان عليها و
ان الخص غير الشرط بما عدا الاسباب ولا يلزم اعمال حالها لانها قد تضاف الى
هذا الكلام سس سره اقول فيه انك قد عرفت ان الخلاف وقع في الاسباب ليضه
كما صرح به عبارة المنهاج على ما نقلنا وكلام المتن والشرح حيث قال فالجواب لانم
الاجماع اذ معناه لانم الاجماع مطلقا وان سلم فهو في الاسباب خاصة وليس معناه
لانم الاجماع في الحكم او في الشرط بخصوصه كما لا يخفى فظهر ان الخلاف في الاسباب
واقع ليضه فالحق ان يبقى كلام المتن على اطلاقه ولا يخص بما عدا الاسباب كما هو الظ
على ما اشرنا اليه فائدة مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجود في الخارج
شرعا كالوضوء للصلوة او حلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الوا
وصدوره عن المكلف وهو على تقدير احدهما ان يكون الاتيان بالغير في ذلك
الغير لحصول اليقين وبانيهما ان لا يمكن الاتيان به غاية الامر الاتيان بذلك الغير
فيجب الاتيان به لليقين بحصول الواجب هكذا قيل اقول يمكن ان يدخل هذا ايضا فيما توقف عليه
الواجب في الخارج بان يجعل التوقف عاديا بل هذا اظهر فالاول كالاتيان بالصلوا
الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يدر بعينها والثاني كغسل جزء من الرأس
لغسل الوجه وكسر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين السرة
والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم فلو اشتبه المنكوحة بالاجنبية حرمتا عليه اذ
الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يتمكن الا بالكف عنهما معا
فحرمة احدهما لذاتها والاخرى لاشتباههما بها ولو قال احد بكما طالق حرمتا عليه
اذا لم ينو احدهما على التعيين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احدهما مبهما
احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عن الحرام واجب وهو على اليقين
لا يتمكن الا باجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس

الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة احدهما انه
يجوز ان تحرم واحد منهم اقول يعني الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها
على ما مر معقول لان المقتضي في الوجوب هو وجود الفصل فاذا تعلق الوجوب
بالمفهوم الكلي فيحصل المقتضي لوجوب اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود
فرد ما منها اي فرد كان والمقتضي في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم
بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقتضي الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة
الكلية انما هو بعدم جميع افرادها فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بواحد
منهما لا جمعا ولا بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل منهما بدلا فالحق ان يقال
التحريم يتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به اصلا وليس
متعلقا بذلك المفهوم او يجوز الاتيان به في ضمن كل فرد بدلا ومن هذا يظهر
ان القدر المشترك بين الواجب والحرام واجب والقدر المشترك بين
المباح والحرام مباح والقدر المشترك بين الواجب والمباح واجب والقدر
المشترك بين المندوب والحرام مندوب وبينه وبين الواجب واجب وقس
عليه حال المكروه وهذا اذا اعتبر اتصاف الطبيعة بالحكم من حيث هو بلا ملاحظة
فرد معين منها والا فكل ما اتصف به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن ما افرد
لاتحادهما وجودا بل واتحادا في الخارج فتامل نعم هذا الكلام انما يصح اذا ارد
بالواحد غير مفهوم احدها على ما اشرنا اليه في الجواب الثاني فمراد المستدل الثاني
في نفي التخيير بالمعنى المختار فتامل ويكون معناه ان له ترك ايهما شاء في شرح
الشرح الاسنوي ان عليه ترك ايهما شاء جمعا بان يترك الكل كما اذا اتى في المخير
بالجميع وبدلا بان يترك البعض واتى بالبعض كما اذا اتى في المخير بالبعض و
ترك البعض وليس له ان يجمع بينهما كما ليس له في المخير ان يترك الجميع اقول

فيه بحث اما اولا فلان مفاد الكلام على هذا انه وجب عليه ان يترك ايها شاء مع ترك الآخر ووجب عليه ترك ايهما شاء بدون الآخر وهو خلف
بل اذا يدل اللام بكلمة على تخيير ايراد او بدل الواو حتى كان المعنى انه وجب عليه
اما مجموع الركنين او ترك واحد فقط فيكون التخيير بين المجموع وكل فرد والظاهر
التخيير بين كل من الركنين والامر فيه هين واما ثانيا فلانه على هذا يلزم ان يكون
قول الشه وليس له ان يجمع بينهما فالحق ان يقال بالعبارة الاولى جواز ترك
هذا وحده وذاك وحده وتركهما معا وبالثانية عدم جواز الجمع وح يطبق على
ما هو المفهم من تخيير التحريم فتامل اما الكلام في الواحد بالشخص يعني انه اقتصر
على ذلك للخلاف فيه دون الواحد بالجنس اى بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا الشخصا
وان خالف فيه بعض المعتزلة لانه لا احد اوهم ونحن لفهم لكونهما مكابرة لظهور ان
ذات هذا الفرد من الفعل غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر
وصرفهم الوجوب الى قصد تعظيم احد والتحريم الى قصد تعظيم الصنم على ما يفهم من الرد ح
لا يجدي نفعا لان الجنس وهو قصد التعظيم واحد وذكر الآمدي انهم يقولون السجود
مأمور به واجب سدا فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد التعظيم للصنم اقول ما
ذكره الآمدي لفظ لا يجدي اذ لا شك ان التعظيم سدا واجب وقد قالوا بحرمة
تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحدا بعض افراده واجب وبعضه حرام
ولا محيص لهم عن ذلك الا بالقول بان الاشتراك بينهما انما هو بالقيد وهو مكابرة
فاحشة والفرق بين مفهوم الفعل مفهوم جنسي واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام و
بعضه واجب وهو الفعل الواجب فتامل نظرا الى ان الواجب يتضمن جواز
الفعل والحاصل انه ليس تكليفا بالحج بل تكليفا هو مجمع في نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز يعني يلزم من ايجابه صدق قولنا لا يجوز

تركه شرعا ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان واجبا محرما لزم صدق النقيضين
المتناقضين ولا ضرورة احتياج بحسب الزمان لان الكلام في عدم تعلق الوجوب
والحرمة بفعل واحد شخصي في زمان واحد واما تعلقهما به في زمانين كما في صور
نسخ الفعل قبل وقته فليس محلا للخلاف اما الكلام في الشيء الواحد بالشخص له
جهتان اى له جهتان بحيث كل منهما غير الاخرى على ما يجيء او كوكبان الجهتان
متلازمتان بحيث لو حكم ما احدث الجهة لتعذر الامتثال ح والتفصيل ان الجهتين
ان كان بينهما مساواة فلا يجوز وان كان بينهما عموم من وجه فيكون مشتركا فيه
وكذا ان كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ح يكون جوز الانفكاك من احدى الجهتين
فيكون داخلا في المشترك فيه او الدليل الدال على الجواز يجري على ما يظهر لك
في النظر الى الدليلين ويجيء في كلام الشه ان النزاع ليس فيه وسيعلم عليه
هناك ان شاء الله واما التباين الكلي فلا تصور في فرضنا لكن يسقط الطلب
عندها لا بها اى الآتي بها ليس آتيا بالمأمور به الذي كان واجبا بل هذا حرام
فقط لكن يسقط به الواجب اذ قد يسقط الفرض عند فعل معصية كمن شرب
مخدرا حتى خرج اذ قد يسقط عنه الفرض واستبعده الامام الرازي وفاق الاخيار
الذي يسقط التكليف بها محصوره والمصير الى سقوط الامر عن ممكن من الاشغال
ابتداء وددا ما سبب معصية لا سببها لا اصل له في الشرع فالقاضي والاكثر المتكلمين
في انه لا يجتمع الحرمة والوجوب في الصلوة في الدار المغصوبة كمنه خالفهم في
انها حرام يسقط به الواجب وهم لا يقولون بالسقوط بل اوجبوا القضا
ونهاه عن السكون في مكان مخصوص اى مطلقا لا بقيد الحال احتياطه والا كان
نهيا في العبادة وكان موجبا لفسادها شرعا وان لم يكن موجبا لفسادها لغة على
ما يجيء وح كان خارجا عن النزاع اذ لا يتصور السكون في الصلوة غير الصلوة

فانا نقطع انه مطيع عاص اورد عليه اما اولا فلانا لانم كونه مطيعا لان ما فعله
ليس هو المأمور به اذ النهي عن السكون في المكان المغصوب يدل على ان السكون
المطلق في الامر بالصلوة غير هذا السكون والقول بانه قد لا يشعر الامر بذلك التخصيص
حين الطلب غير مجد اذ لا يتصور هذا في شأنه تعالى فهو سبحانه حين طلب الصلوة كان
مدركا انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا طلب الكون في المكان في الامر
بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع واما ثانيا فلانه فرق بين المثال و
بين ما نحن فيه اذ الكون في هذه الصلوة الواجبة مكان واجبا وفي الغصب هو منهي عنه
فيكون شخص واحد متصفا بالوجوب والحرمة وهذا بخلاف الخياطة فان الواجب
على العبد وهو المأمور به فعل الخياطة والكون في المكان ليس ذا نيا للخياطة اقول
فيه تأمل اما في الاول فلانا نقطع ان العبد انما يستحق العقوبة والذم بمخالفة النهي
لا بمخالفة الامر حتى لو ضرب السيد العبد فقال لم تضربني لانك لم تفعل ما امرتني به
سخيفا ولم يكن ملاما في العقل بل لو قال لانه فعل ما نهيته عنه كان معقولا عند العقلاء
ولذلك يحسن من العبد ان يقول انا غصبتك بالسكون في المكان المخصوص وقد
اطعتك فيما امرتني به من خياطة الثوب والتحقيق انه لو صدر من السيد النهي عن
الدخول في حرمة مثلا وامره بخياطة الثوب فيحتمل ان يجعل نهيه عن الدخول في الحرم
قرينة على ارادة الخياطة التي ليست في الحرم بان تعلق له غرض بالخياطة في غير الحرم
حتى يكون المطلوب خياطة الثوب في غير الحرم وحينئذ كان الامر مفيدا بان لا يكون
المأمور به مما وقعه العبد في الحرم ويحتمل ان لا يتعلق له غرض بذلك بل مقصوده
خياطة الثوب بالامر لكن غرضه في النهي يتعلق بعدم الدخول في حرمة ومحكان
الامر مطلقا غير مفيد بان لا يكون في الحرم واذا احتمل الامران ينبغي ان يصار الى
الترجيح والقضاء الامر باطلاقه اولى لانه يكون اللفظ حقيقة ح والاصل في الاطلاق

الحق

الحقيقة وليضف اذا لم يكن هناك مدرك شرعي للحكم بالجزئية فهو مدرك شرعي للحكم
بالجواز على ان الاصل الجواز كما لا يخفى واما في الثاني فلانه لو كان
الخياطة واجبة بالامر والكون في مكان من لوازمه وشرائطه العقلية فيلزم وجوب
الكون في مكان لان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا سواء كان شرطا شرعيا
او عقليا او عاديا عند الجمهور وحينئذ يتصل الكلام الى الكون الذي هو مقدمة الخياطة
الواجبة بالامر انه واجب حرام من جهتين فلا يكفي هذا القدر من التفاوت بان مقدمة
الواجب مطلقا واجب على انه مناقشة في المثال يندفع بايراد مثال آخر مثل
ان يأمر السيد عبده بالمشي كل يوم خمس خطوة وينهاه عن الدخول في الحرم
فانه يتأتى انه مطيع للعمل بمقتضى الامر عاص لمخالفة النهي بقي الكلام في ان هذا الدليل
هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في
الحرم وامره بالخياطة فاذا خاط في الحرم فلا شك انه عاص لمخالفة النهي فهل هو
مطيع للامر والظاهر انه مطيع لانه لم يفد امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فيجعل
غرضه في الامر مجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي
قرينة للتقييد او الكلام للمجاز والقضاء اطلاق كل من النهي والامر اولى من تخصيص
احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة
فيها لعاقبتك لكن تحصل ما هو مطلوبي بالامر لان مطلوبي بالامر خياطة الثوب
في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للغة ولا للعقل
ولا يحتاج فيه الى ارتكاب التخصيص في الامر فيجعل غالبي ولهذا قالوا النهي
لا يوجب الا فعلا واحدا في جملة ان رفع مناط الحكم الف فوكان ذلك
ذلك اصطلاح من اثار رفع لكن الكلام هو في مقتضى الامر والنهي مع قطع النظر
عن الامور الخارجة عن مفهومهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم جريان الاصطلاح

من الشارع ويؤيده فتامل لكان لان متعلق الوجوب والحرمة واحد يرد عليه
مثل ما اورد على الدليل الاول بان لمن عدم صحته لان ما فعل ليس مامورا به
لما عرفت ان المامور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب المنهي عنه وقد
عرفت جوابه واعلم ان هذا الدليل لينه جار فيما اذا صح التفكيك احدى الجهتين
عن الاخرى فقط اد تكليف محل المتعابلين ح فتامل وكل منهما يتعلق التفكيك
عن الآخر اقول لو صح ان متعلق الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو
جزء الصلوة المفروضة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة او غيرها لا هذا
الكون المخصوص بخصوصية انه في الدار المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار
المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا متعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم
الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي وبين هذين المفهومين عموم من وجه الا ان المكلف
اختار جمعهما في مادة الاجتماع فملك المادة المخصوصة من حيث الخصوص ليس
واجبا لجواز تركه وعدم جواز ترك الصلوة المعينة بعد الشروع فيها حيث يجب
آخر ولا يدل عليه الخطاب الذي ثبت به وجوب الصلوة وهو قط على فرد ما هو
الواجب وكذا ليس حراما بخصوصه بل لانه مشتمل على مهية الغصب الذي هو حرام
لذاته فغير الصورة المذكورة وان اجتمع متعلق الامر والنهي لكن لا يجدان والمح
هو الثاني دون الاول والذي فرض وهو ان متعلقهما واحد فانما هو يجب
الخطاب بناء على ان فرد المتعلقين كان واحدا فيها اذ لا يلزم من الصحة

حيث يرجع النهي الى وصف منفك فلا يجد كلامه يدل على انه اراد ان النهي
الصريح يرجع الى الوصف غالبا على ما يجيء بمعنى ان ذلك الوصف هو متعلق
النهي وهو المنهي عنه حقيقة فالمنهي عنه في صلوة الحمام هو كونه في موضع الرشاش
بخلاف الصلوة في المكان المغصوب فان المامور به هو عين هذا الكون الذي

هو جزء الصلوة والمنهي عنه هو هذا بعينه فالكون جزء للصلوة وعين مهية
الغصب وح فذكر كون الوصف منفكا عن متعلق الامر وهو الصلوة في الحمام
اذ ليس الصلوة منفكا عنها عروض الرشاش لزيادة مغايرة المتعلقين حتى
انهما مع مغايرتهما يمتنع احدهما عن الاخر واقول لا يخفى ان المكروه
ليس الا ما هو فعل المكلف وليس هذا الا كون الشخص الذي هو جزء الصلوة
متعلق النهي لينه ليس الا ما هو متعلق الامر غايته ان هذا الوصف صار
سببا لاتصاف ذلك الكون بالكراهة لا انه موصوف بالكراهة لان
الكراهة صفة للافعال لا للصفات وقيل في توجيه كلام الشرح ان كلا من
الصلوة المكروهة والصوم المكروه يتضمن كلا منهما واحدا اشخصيا هو واجب
ومكروه في جهتين لا ينفك احدهما عن الاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة
فان هذا الكون الشخصي جزء للصلوة وهو مامور به من جهة انه جزء للصلوة
في الدار المغصوبة فيكون واجبا ومنهي عنه من جهة كونه هو الغصب بعينه فيكون
حراما ولا ينفك احدى الجهتين عن الاخرى في كل كون جزئي هو جزء
للصلوة المخصوصة في الدار المعينة المغصوبة مستلزما لبطلان اللازم او ثبوت
مستحيل غرم وان لم يكن ذلك اي لم يكن فيها امر واحد بالشخص يلازم
فيه جهتا الوجوب والكراهة لم يندرج ذلك الملازمة عنه اذ لا يلزم من
عدم صحة ما يجتمع في المنشا وان بسبب جهتين غير متلازمين فيه كما
في الصلوة المكروهة في الاماكن السبعة فان الكون الشخصي الذي بعينه
الصلوة في الحمام متلازم وجوبه كونه جزءا لها ومرجع كراهة استعماله
على وصف منفك عنه وهو خوف اصابة رشاش الغسالة او الوسوسة
اقول فيه نظر اما اولا فلانه على هذا التوجيه لا يعرض لذكر كون المتعلق واحدا

في الصلوة في الدار المغصوبة وكونه متعددا في صلوة الحمام والشم جعله
مناطا للجواب بل مدار هذا الجواب على تسليم كون متعلق الوجوب والكراهة
واحدا هو الكون المخصوص لكن وجه الكراهة وعلته قد ينفك عن ذلك
الكون وليس بين جهتي الوجوب والكراهة ملازمة كما بين جهتي الوجوب
والحرمة هذا ان اريد بالجهة العلة كما هو الظاهر وان اريد المتعلق من حيث
هو متعلق اي حيثية كونه متعلقا وهو المتعلق الحقيقي فمغزى الكلام انه يتعدد
المتعلق في الاول لكن بتلازمان ويتعدد في الثاني ولا تلازمان مع ان الكلام
الم صريح في ان المتعلق واحد في الاول على انه يجعل الجهة هو الوصف المنفك كالخوف من الرشاش ومن الظاهر ليس متصفا بالكراهة ولا متعلقا لها واما ثانيا
فلانه لا تتم في نفسه اذ قد عرفت ان متعلق الوجوب حقيقة هو مطلق الصلوة
ومتعلق النهي هو مطلق الغصب فكل منهما ينفك عن الآخر فالجهتان تنفك
كل منهما عن الاخرى واما كونهما غير منفكين اذا اعتبرتا مضافة الى كل صلوة
معينة في دار مغصوبة وليس الامر كذلك في كل صلوة معينة في حمام معين اذ قد
ينفك خوف الرشاش عن هذا الشخص للصلوة فليس بنافع فيما نحن فيه
او صح الانفكاك بين الجهتين فيما هو متعلق الامر والنهي حقيقة وهو مطلق
الصلوة ومطلق الغصب واما ثالثا فلان عدم الانفكاك بين الجهتين في
الاول انما هو اذا اخذ الصلوة في الدار المغصوبة بشرط كونه في الدار المغصوبة
والا فيجوز زوال المغصوب عن هذا الكون الشخصي ان الغصب ليست من مشخصات
الحركة والسكون وح فالامر في الصلوة في الحمام اذا الصلوة في محل الخوف
الغصب بشرط كونه كذلك لا ينفك فيها احدى الجهتين عن الاخرى فان قلت
خوف الرشاش في الحمام قد يزول بان لم يكن في الحمام احد غيره ويبقى كراهة

بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة قلت لو كان كذلك لم يكن علة الكراهة
ذلك بل شيء سعة اعني الكراهة على ان ذلك غير مفيد ولو شمل بالصلوة في
مواضع التهم كان الضيق بالصلوة في الدار المغصوبة اذ الكون في مواضع
التهم مكروه مطلقا والصلوة مطلقا واجبة فبينهما عموم من وجه كالصلوة
والغصب بخلاف الصلوة في الحمام فان الكون في الحمام ليس مكروها
فالانفكاك من جانب واحد وح تقول الصلوة في موضع التهمة جزئه
الذي هو الكون فيه متعلق للوجوب والكراهة كالصلوة في الدار
المغصوبة سواء بسواء واما رابعا فلان تحقق التلازم بين الجهتين في الاول
دون الثاني لم ينفع في وقع الاستدلال لان بناء كلامه على ان الوجوب
كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فاذا سلم انه بعد زوال الكراهة حين زوال
الوصف الذي هو سببه صار اجتماع المتضادين باقيا بحاله قلت
الكراهة ليس بمعنى الضد للواجب بل بمعنى اقليه الثواب على تصدق
على الصلوة في الحمام مثلا ان تركها فيه بان تعمل في غيره كان سببا
للثواب وفعله ليس سببا للعقاب على انه لو كان الكراهة بهذا المعنى
يكون كل عبادة اقل ثوابا من لو كان مكروها مع انهم لا يقولون
بكون الصلوة الفريضة في البيت مكروهة وقالوا بكراهة الصلوة في
المواضع المعينة ولما كان هذا الجواب من قبل من يذهب الى اشتراع
تعلق الوجوب والحرمة بالواحد الشخصي وان تعددت الجهات
فلا يوجه ان هذا الكون وان اتحد بالذات يتعدد بالاعتبار كما سبق
ويحتمل في الجواب عن دليل القاضي فلا يتحد المتعلق وقول انه
الكون في الحيز واحد في الصلوة نصرح منه بان ما ذكر في المتن

من الكون مخصص بالصلوة فذكره على سبيل التمثيل ويجرى في الصوم مثلا
والا فالمكان لا دخل له في الصوم ولهذا لو نذر ان يصوم في الحرم كان
لان يصوم في غيره على بعض المذاهب بخلاف الصلوة لو لم يكن صحيحه
لم يسقط بها اى مهما التكليف والطلب وقد سقط مهما كما نقله القاضي اجماعا
لانهم لم يامروا المصلين في الدور المغصوبة بقضاء صلواتهم وح يتوجه
منع الملازمة لجواز ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده ولا به على ما في
شرح الشرح اقول ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء
على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع يندفع منع الملازمة وح كان
الدليل حجة على من عدا القاضي ممن قال بانها ليست نفس المامور به ولا يسقط
مهما المامور به كاحمد والمتكلمين والجبائي ويكون لتصدير به باستدلال من
جهة انه بنى به بعض ما اختاره المصمم فيكون حجة مشتركة بين المصمم
والقاضي والفرق بين المقدم والتالي ح يكون بالاجمال والتفصيل
كما قالوا في نظيره فتامل وقيل الباء بمعنى معها في قوله عندها لا بها
ويكون فائدة الاستدراك ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى
ان ما نقل عن السلف سقوط الطلب نقل عنهم لانه انها صلوات مامورا بها
فلان كان يعتصم بالاجماع فلا ينفي ان يجزمه في عين ما نقله اقول في
هذا التوجيه يرد ان ما ذكر من عدم الامر بالقضاء لا يدل عليه لجواز ان
يكون بناء على سقوط التكليف عندها لا بها ولانه ما نقل عن الامام انما
يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل
على ان الناقل في التالي هو القاضي وكيف يظن بامثال هؤلاء العلماء
الاعلام انهم يعقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم ولم يعلموا له

بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بهما لمخالفة القاضي واحمد كما ان نقل الاجماع
من القاضي بسقوط القضاء معهما لمخالفة احمد ولا يخفى قد توهم بعضهم
ان المراد انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض
بانها لا تمنع انعقاد اجماع قبله او بعده وعلى ما ذكره الشارح المحقق وهو الظاهر
الموافق للكتب لا يرد لان معناه انه لو وجد اجماع لعرفه فلم يخالفه واما
الاجماع بعده فمعلوم الانتفاء كذا في شرح الشرح واقول على هذا الوجه
لا يحسن قول الشارح او بعده اذ ما ذكره فرضا نه لو كان اجماع لعرفه فلم يخالفه
لا يجرى في الاجماع الذي بعده وهو ظاهر وذلك لان هذا الكلام من الشارح
يدل على جواز انعقاد الاجماع بعده فلا يتم الشرطية القائلة لو وجد اجماع
لعرفه والاولى ان يقال مراد الشارح ان ما ذكره المصمم من الجواب منع تحقق
الاجماع والسند مخالفة احمد واذا كان مخالفة احمد سند المنع فلا يمنع
وليس المراد به الاستدلال على عدم الاجماع حتى يمنع ويسند بما نقل من
الاحتمالين وفيه انه على هذا التوجيه ليفد كان السند على ما ذكره الشارح ليس
ملزوما للمنع فلا يصح للسندية اذ لا يتقرر ذلك احتمال تحقق الاجماع بعده و
الاصوب ان يقال تحقق الاجماع بعده وكان معلوم الانتفاء على ما في شرح
الشرح اذ لم ينعقد الاجماع في العصر الذي بعده ومعنى كلام الشارح لو كان
اجماع لعرفه انه لو كان للاجماع وجود في الجملة لعرفه اذ لو كان له وجود فلا
يكون ذلك بعيدا لانه معلوم الانتفاء بل انما يكون قبله وح كان احمد عرفه
وح يصدق الشرطية ويطبق على ما عهدت له وعند هذا اندفع ما قاله
الغزالي من ان الاجماع حجة على احمد اذ لم يثبت الاجماع بيان الملازمة
ان الكون حزا الحركة والسكون قد في شرح الشرح لان الحركة كون الشيء

في مكان عصيب حصوله في مكان لنا ان نقول انه عبارة عن مجموع الكونين والسكون
عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان اقول فيه نظر لان الحركة
الواحدة عند القائلين بالجزء المعروفين للحركة والسكون بما نقله هو البسيط لا يعقل
القسمة ام كيف يكون عبارة عن مجموع الكونين بل الكون الاول ان كان كونا
ثانيا في المكان الاول كان سكونا وان كان كونا اولا في مكان ثان كان
حركة اخرى فالجواب ان يقال المراد ان الكون جزء الحركة والسكون المركبين
وهما جزء الصلوة او المراد انه جزء مجموع الحركة والسكون وهذا المجموع جزء
الصلوة او المراد ان نهيه الكون جزء الحركة والسكون اي من ابتدائهما فاعل
قالوا ثانيا لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا كما انه اشار بلفظ ثانيا
الى ان هذا الدليل جدلي ناشئ من الجواب عن الدليل الاول فقالوا بطريق
الالزام لو كفى تعدد الجهة وصحت الصلوة في الدار المغصوبة بناء عليه لزم صحة
صوم يوم النحر لكونه مأمورا به من حيث انه صوم اذا نذر يوما وصام في يوم
النحر او قضى الرمضان فيه ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فاجيب اولا
بانه لا الزام عند كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد
المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين اقول فيه نظر اذ قد عرفت ان
الدليلين المذكورين يجريان في صورة جواز الانفكاك من جانب واحد
وقد اذ يجوز انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في
يوم النحر وان لم يجز انفكاك صوم يوم النحر عن مطلق الصوم بل الدليل الثاني
يجري فيما اذا لم ينفك الجهتان اصلا بل يلازمانه اذ مداره على انه لا مانع الا
انه يلزم اجتماع المتضادين وعند تغاير الجهة لا يلزم اذ المحل بكل جهة كان محلا
لاحدهما دون الآخر فيتغاير المحل اعتبارا الا انه كان في صورة التلازم

بمنع الامساك وكان من قبيل التكليف بالمحال لم يجز وه فهو مانع عن مقتضى
الدليل في تلك الصورة وعند هذا ظهر ان قول الشارح وحاصله تخصيص
الدعوى ليس على ما ينبغي اذ لا فائدة في تخصيص الدعوى بعد عموم الدليل
فالحق في الجواب ان بنى مقتضى دليلنا تجويز صحة صوم يوم النحر على تقدير
عدم مانع لنا ان نقول انه لا يكون الحكم المتعلق مستلزما لعدم جوازه اذ لا
اتحاد عند التحقيق حتى لو لم يظهر مدرك شرعي يدل على الامتناع نحكم بالجواز
او فيما يحقق له مدرك شرعي دال على عدم الجواز فعدم المدرك مدرك
شرعي بالجواز على ما سبحي والصلوة في الدار المغصوبة لما لم يظهر فيها مدرك
شرعي دال على عدم جوازه نحكم بجوازها بمقتضى الدليل واما صوم يوم النحر
فلما دل الاجماع على عدم جوازه وهو دليل قطعي فلا يبقى اثر للدليل
المذكور فان قلت اذا ندر صوم يوم النحر عند الحنفية انه ينعقد فحينئذ لا
اجماع على التحريم قلت لم يقل ابو حنيفة بصحة قضاء الرمضان يوم النحر
ولا بصحة الصوم اذا نذر يوما في يوم النحر والكلام فيه واما اذا نذر
صوم يوم النحر عند من لم يجوزه ولم يقل بصحته من قال بانه حرام كان الجهتان
مستلزمتين وكان خارجا عن النزاع ولو سلم عدم الاجماع على ذلك فلا
نزاع في ان صوم يوم النحر منهي عنه والنهي موجب للفساد شرعا على ما سبحي
فهذا هو المانع من العمل بالدليل الدال على الجواز وهذا بخلاف الصلوة
في المكان المغصوب اذ لا نهي عن الصلوة في المكان المغصوب بل يتعلق
بالدخول في المكان المغصوب ليس بداخل تحت النهي في العبادة ولهذا
جمع المصنف بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب والقول بان
النهي في العبادات موجب للفساد داخل وثانيهما ان نهي التحريم ق

فى شرح الشرح اجيب ثانيا بان الظاهر فيما نهى عنه نهى التحريم عدم الصحة راجوعه غالبا
الى الذات وفيما نهى نهى الكراهة هو الصحة راجوعه الى الوصف والعدول
عن الظاهر لا يكون الا لدليل خاص وقد وجد فى الصلوة فى الدار المغصوبة
كالايات المطلقة فى وجوب الصلوة خرج غير المقيد بمكان وكاجماع غير احمد على
صحتها بخلاف صوم يوم النحر فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر النهى وقع
الاتفاق على ذلك انتهى فاراد برجوع النهى الى الذات ان هذه الذات
من حيث الذات منهى عنها فبأى اعتبار اعتبرت كان منهيا عنها او الذات
بكل اعتبار اعتبرت لم تخرج عن الذات وبرجوعه الى الوصف ان الذات
كان منهيا عنها باعتبار وصف حتى اذا اعتبرت بوصف آخر فيمكن اتصافها
بالصحة اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا كان الظاهر فى اليوم عدم الصحة
فلا يمكن العدول عنه والحكم بالصحة بسبب ظاهر الآية الدالة على وجوب الصلوة من
غير تقييد بمكان اذ لا يعدل عن الظاهر بالظاهر الا اذا كان اقوى وهو غير ممكن فيه
واما ثانيا فلان ظاهر الآية كما دلت على اطلاق وجوب الصلوة خرج غير المقيد
بمكان فكذا الدليل الدال على وجوب قضاء صوم مطلق لا يقيد بزمان
فيبقى العدول عن ظاهر النهى فيه بمقتضى ظاهر دليل وجوب القضاء الدال على الاطلاق
واما ثالثا فلانه لا يثبت الاجماع مع مخالفة احمد على ما مر آنفا اذ لو كان اجماع
لعرفه ولم يخالفه فلم يحقق دليل شرعى يعدل عن الظاهر بسببه وان اريد ان اتفاق
غير احمد دليل شرعى فليس كذلك فتامل والحق فى الجواب ما ذكرنا وقول الشارح
بخلاف نهى الكراهة لا دخل له فى الجواب بل ذكره لفائدة تقييد اليوم على ما
وقع فى المتن بعضه انما قيد باليوم لان النهى الشرعى حكم عرفا ما ذكر وقيل انه
اشارة الى منع بطلان اللازم بناء على مذهب من يقول بصحة صوم يوم النحر كما

ان سابقه اشارة الى منع الملازمة بناء على مذهب من لم يقل بصحته يعنى ان
عدم صحة صوم يوم النحر وسنده ان النهى عن الصوم فيه لكراهته وهو
راجع غالبا الى وصف المنهى عنه وغير مقتض لفساده وذلك لان مرجع النهى فيه
الاعراض عن ضيافة الله تعالى وترك الاجابة الدعوة فلا يقتضى فساده
فيصح وبهذا التقرير جعل متعلق الوجوب صوم يوم النحر فخرج انه فى يوم
النحر لا نزاع فى سابقا على الامر بصوم يوم النحر لو نذره واختلف فيه بناء على
انه هل ينعقد النذر به ام لا عند ابى حنيفة فعلى لا ينعقد لانه معصية وعند ابى حنيفة
ينعقد لان فى التزام الصوم قربة اقول لا يخفى عليك انه لو كان جهة
الوجوب هو كونه فى يوم النحر فح يتلازم جهتا الوجوب والحرمة وليس كذلك
من محل النزاع فلا يمكن الاشتغال عما امر وليه انطباق عبارة الشرح عليه غاية
البعد على ما لا يخفى بل الحق ما ذكرناه واما ما لا يكون ذلك اقول وحمل كلمة
شيئان احدهما ان يكون تعلق الامر والنهى بالفعل الواحد خرج جهة واحدة
وهذا هو الذى قدمه الاشارة الى انه تكليف محال بوصفه والآخر ان
يكون الجهتان متلازمتين وظاهر انه ليس من قبيل التكليف المحال بل هذا من قبيل
التكليف بالمحال اذ لا يمكن الاشتغال بالامر والنهى معا من غير لزوم اثم
واشير اليه فى جواب قوله فان قيل حيث فى فيلزم التكليف المحال وحمله على انه
اضافه بيانيه على ما قيل مع انه خلاف الظاهر لا يلائمه قوله لانه لا يمكن الاشتغال
اذ اللازم منه التكليف بالمحال لا التكليف المحال على انك قد علمت انه ليس تكليفا
محالا اذ لا يلزم اجتماع النقيضين فى جهة واحدة بل كانه اجمل الكلام اولا
ثم فصله بعض التفصيل حيث علم ان هذا القسم الآخر ليس من قبيل التكليف
المحال بل هو من قبيل التكليف بالمحال وتعين القسم الاول على ما فهم اولا وهو انه التكليف

(١) اى لان الاعراض فى الصلوة فى الدار المغصوبة لكون النهى فيها لامر منفك عن المنهى عنه فى القسم الاول اليه

(٢) اى قول الشارح لان النهى فيها راجع الى امر غير منهى عنه بل هو قوله وهو الاعراض الخ اذ الراجع الى سابقه فتامل

مح بالوصفيه ويحتمل ان يخص الكلام اولا بما يكون جهتان لا انفكاك بينهما اذ
حال ما يكون الاجتماع من جهة واحدة قد علم صريحا في اول البحث وح كان
ما ذكره لغوا في جواب السوال عدولا عن الكلام الاول واظهار ما هو
الصواب فيه اللهم الا ان يحمل قوله تخصيص مح على الاضافة دون الوصفيه و
يمكن ان يقال في صورة تلازم الجهتين انه ليصح تخصيص مح بالوصفيه لان الحكم
الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو
الذات من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز الملزوم مستلزم للتجويز
لازمه اذا علم اللزوم كما هو بيان الامر الذي هو الله سبحانه والتحريم
يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة
فحط الاصولي فيه اشارة بذلك الى ان نفس الخروج للامر دون النهي
بمعنى ان الخروج واجب عن حرام وطيفة فقهية فلو ذكر في بعض كتب الفن
كان من قبيل نقل المسئلة من علم متفرع على ذلك الفن بل يجب الاصولي كما
جرى هو اصولي انما هو عن احوال الادلة احوال وما قرر ما ظهر
سخافة ما قيل فيه تعريض بان في الامام توجيه كلام ابي هاشم ليس من
وظيفة الاصولي وهو ان مراده ان المتوسط ارضا معفو عنه على علم
اذا تدل المجهود في الخروج منها لم يسقط الطلب عنه يوم القيمة لشغله حيز
الفور حال الخروج وان كان آتيا بما يجب عليه ولم ينبه عليه لان
هذا الحكم اخروي ووظيفة الاصولي النظر في الادلة من حيث دلالتها
على الاحكام الشغلية بافعال المكلفين ما داموا في دار التكليف ودليله
لان نقل المسئلة الفقهية في كتب الفن كثير شائع وليس فاعله مستخفا
للتعريض على ان المقام فعل مثل ذلك حيث يجب عن نفر المعفو عنه ق

وليس وظيفة الاصولي بل
وظيفة بيان الشارع
نقل الامر والنهي ح

الامام باستصحاب حكم المعفو عنه اقول فعليه ان لم يجز استصحاب كونه منهيا عنه
فان قلت كونه منهيا عنه قد علم بطلانه قطعا على ما عرفت انه تكليف مح فلا
يبقى للاستصحاب اثر معه قلت عدم المعفو عنه مقطوع به على ما ذكره
المصنف فلا تعارض الاستصحاب معه سواء لبسوا ويستظهر جوابه وهو
بعيد انما حكموا بالاستحباب دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام
المعفو عنه لا يكون الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به بل ولئن سلم ابتداؤها
خاصة اولان المعفو عنه كما يفهم من كلامه قد يكون بما ذكر وقد يكون بفعل
ما هو مسبب عن فعله الاختياري فان قلت لا شك ان حق الناس يطالب
فيه في الدنيا او في الآخرة ولعل مقصد ابي هاشم ذلك وح لا استبعاد
قلت هذا ليس من المعفو عنه بل هو من قبيل ربط الاحكام باسبابها واعلم
ان الكلام فيما علم المكلف بالمعفو عنه وكان وقوعه فيها بالاختيار والا
فلا نهر ولا معفو عنه بالاتفاق ان المندوب هل هو مامور به اي يطلق
عليه اسم المامور به حقيقة لا مجازا على ما زعمه الكرخي وابي بكر الرازي في
شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني على ان ام حقيقة للايجاب او القدر
المشترك بينه وبين المندوب فلا ينبغي ان يجعل هذه المسئلة برأسها اصولا بل
هذا عين هذه المسئلة لان من قال به حقيقة للندب قال به حقيقة في القدر
المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة في بحث
الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة والطاعة فعل المامور به بحيث يخصه بالطاعة
التي هي فعل والا فقد يحصل الطاعة ترك المنهي عنه وكذا ينبغي تخصيص المعفو عنه
في قوله اذ لا معنى للمعفو عنه بالفعل الوجودي الذي هو غير الكف وبعد هذا نختم
ان يمنع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل

الاول ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تستعمل عند النحاة
امرا باعتبار معانيه الحقيقة والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ امر بدليل
تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في ان ليس مامورا به
حقيقة وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا اقول فيه بحث لان
الدلايل المذكورة على تقدير صحتها لا تفيد الا الظن والظهور وح فيعارض
اذ المقام واذ الخصم اوالظ المظنون في الالفاظ الحقيقية ويمكن ان يقال
مراده انه يجب المصير اليه بالدليل الذي ذكرنا بناء على ان الجمع بين الادلة
اولى من الغاء احدها بالكلية والكلام فيه كما في ان المندوب مامور به
في شرح الشرح الا انه لا يناسب قوله الاول اذ لا يصح ارجاعية
وبناء الثاني وهو الاتفاق على التقسيم الذهني الى نهي تحريم ونهي كراهة اقول
بل يناسبه لانا قاله بل بان يقول ترك المكروه طاعة والطاعة ترك المنهي عنه
اي الطاعة التي هي من قبيل الترك وذلك كما خص في الندب بالطاعة التي هي
الفعل وان لم يرد عنه نهي اقول كانه اراد بالمنهي عنه ما تعلق به صريح
النهي وهو مبني على ان النهي خطاب متعلق بترك المنهي عنه والمتبادر منه ما هو
صريح الخطاب ويمكن توجيهه كون ترك المندوب ليس منهيا عنه بان المكروه
والحرام فعل لا ترك فعل بل المطلوب فيهما ترك الفعل ولا يذهب عليك جريان
ما ذكر في الكراهية في الندب اذ قد يطلق الندب على ترك المكروه ليضه
وفي الحرمة وفي الوجوب ليضه فيطلق الواجب على ترك الحرام والحرام على
ترك الواجب فتدبر وعلى ما استوى الامران فيه ق في شرح الشرح
فهم البعض من كلام المتن انه كما يطلق الجايز على المباح على اربعة معان
آخره لا يمنع شرعا ولا عقلا ما استوى الامران فيه شرعا ما استوى الامران

فيه عقلا فاعترض بان ما استوى الامران فيه شرعا هو المباح فاشتد ربان
ما استوى الامران فيه شرعا اعم من المباح لشموله ما امنع فيه عن الفعل والترك
شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع في فعله وتركه وان
كان هذا ضعيفا بناء على ان ما لا يتعلق به خطاب الشرع لا معنى لاستواء الامرين
فيه شرعا فعدل غنه الشارح المحقق وجعل المعنى فيه ما استوى الامران فيه
شرعا وعقلا ولا خفاء ان هذا اعم من المباح ولهذا جعل فعل الصبي مثالا
لما استوى فيه الامران عقلا بنهيها على ما ذكرنا اقول على جعل الشارح يمكن
الامكان الخاص معدودا في حمل معاني لفظ الجايز وهو من جملة معانيه في العقلية
وكان لفظ الجايز متبادرا منه ولعل هذا القائل انما ارتكب ما ارتكب لذلك ثم
لا يخفى انه بين ما استوى الامران فيه عقلا على ما فهمه هذا البعض وبينه على حمل
الشارح اذ على ما فهمه هذا البعض يكون هذا المعنى هو معنى الامكان الخاص
المعتبر عند ارباب المعقول والمراد بالاستواء الاستواء الوجود والعدم
بحسب الواقع وبقطع الامر بالنظر الى الذات الممكن وعلى حمل الشارح كان معنى
الكلام ما استوى فعله وتركه في عدم اشتماله على المصلحة والمفسدة الشرعيتين سواء
سوى الشارع بينهما في ذلك بان تعلق به خطاب الشارع مخيرا بين الفعل والترك
كالمباح او لم يتعلق به خطاب فيحكم العقل باستواء فعله وتركه في عدم المصلحة والمفسدة
لا في عدم الحرمة فيهما على ما قيل اذ مدخل ما عدا الحرام ح فيه ولهذا امثل ما استوى
الامران فيه عقلا بفعل الصبي اذ استواء الامرين في فعل الصبي ليس بمعنى
الامكان الخاص لانه مشترك بينه وبين فعل غيره بل بمعنى انه استوى فيه
المصلحة والمفسدة الشرعيتان ثم لا يخفى ان ليس للقدر المشترك بين الامكان الخاص
والمباح الشرعي معنى مشترك محصل كان لفظ الجواز موضوعا بازائه وفي حمل

لا يخفى ان الكلام في ان الجايز في المباح مستعمل
لان اهل الشرع ولا يطلقونه
بمعنى الامكان الخاص فكونه
مجازا في المباح مستعملا
فيما ليس كذلك
غير مضر

هذا البعض الاستواء العقلي على معنى الامكان الخاص لم يجعل كلام المتن على ان المعنى
الآخر هو القدر المشترك والشارح لما حمله على القدر المشترك لم يجعل الاستواء العقلي
بهذا المعنى جزءا بالمعنى الذي ههنا اذ كون القدر المشترك بين المعنيين من معاني لفظ
الجواز ليس بعيد بل هذا المعنى هو ما يذكر بعد هذا ان بعض المعتزلة اذ هذا المعنى يرجع
الى ما استوى الحرج في فعله وتركه حيث يتناول افعال غير المكلف والافعال المباحة
للمكلف كالمعنى الذي حمله الشارح ثم على توجيه الشارح كان المراد بما لا يمنع عقلا هو
الامكان العام المقابل للوجوب كما صرح به في بعض الحواشي وح لا يتلاءم
لفظ عقلا المعنيين بخلاف توجيه غيره ثم لا يخفى ان الظاهر المتبادر من قول المصنف
وعلى ما لا يمنع شرعا وعقلا انه للقدر المشترك بين نفي الامتناع الشرعي والعقلي
فلو بدل كلمة او بالواو لكان اظهر وكذا الظاهر من قوله وعلى ما استوى الامران فيه فيهما
انه لما استوى الامران فيه في الشرع والعقل معا وليس كذلك فلو قال لما استوى
الامران فيه في الشرع او العقل لكان اظهر وكان منطبقا على ما حمله الشارح
بقي للا يمنع في النفس اي لا يحرم لعدم فعدم الامتناع واستواء الطرفين كان
فيما سبق باعتبار حكم الشرع او حكم العقل كل ذلك بحسب الواقع ونفس الامر
وههنا باعتبار نفس العامل وموجب ادراكه والى هذا اشار بقوله في النفس
في الموضعين فالجائز عند هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا وعقلا عند الحر بجوازه
وبالنظر الى عقله وان كان احدهما في نفس الامر واجبا او راجحا وعلى ما لا
يمنع عنده بحكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا او
عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل في شرح الشرح ما لا يمنع في النفس ولا يحرم لعدمه
شامل للقطعي والظني مع ان شيئا منهما ليس مشكوكا لظهور انا اذا قلنا بعد اثبات
اشتراط النية في الوضوء بعد فيه شك لانتفاء الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق

على ما لا يمنع في النفس ولا يحرم بعدمه او كان جانب وجوده راجحا هذه غاية
القول باطلاق المشكوك فيه على المظنون متعارف فان الشك قد يطلق على ما يقابل
اليقين صرح بذلك بعض من اجلة المتاخرين واما ان القطعي يدخل فيه مع انه لا يسمى
مشكوكا فظاهر الورود اللهم الا ان يخص بما لا يكون واجبا في النفس لئلا يلزم
بوجوده لكن سيأتي عدم اعتبار هذا التخصيص في اطلاق لفظ الجائز اذ يطلق الجائز
على كل ما لا يحرم بعدمه وان كان مما يحرم بوجوده اذ لا شك ان وجود الواجب
لكونه جائزا عند العقل وكان مما يجوزه او يأتي من ان المراد ان المشكوك فيه
يطلق على ما يحتمل عليه هذا المفهوم اي ما لا يمتنع في النفس في الجملة اي بعض ما يصدق
عليه هذا المفهوم هذا واما ما ذكره في بيان المراد ان المشكوك فيه يطلق على ما لا يمتنع
في النفس ولا يحرم بعدمه او كان جانب وجوده راجحا فيفيد ان البعيد
يكون جانب وجوده راجحا لا يدفع النقض بالظني وهو ظاهر ولا بالقطعي اذ الرجحان
شامل للوجوب اللهم الا ان يخص بما اذا لم يبلغ الى حد الوجوب انه يخرج متساوي
الطرفين عنه مع انه جائز يحتمل خلافا لبعض المعتزلة هم الذين قالوا الافعال الاختيارية
التي لا يدركه العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع
بالاباحة الاصلية لان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فاطلاقه لبعض اباحة له دفعا
للضرر وحاصل النزاع يرجع الى ان الاباحة في لسان الشرع هل هو عدم الحرج
في فعله وتركه او حكم الشارع بذلك والتحقيق ان ما لا يدرك العقل اشتماله
على المصلحة والمفسدة وخلوه عنهما ولم يتعلق بهما الخطاب الكاشف عن حاله صرحا
مباح بالاتفاق الا ان عند هؤلاء البعض من جهة ان الاباحة في عرف الشرع
بمعنى عدم الحرج في فعله وتركه وهذا كذلك وعند الجمهور من جهة ان كل ما عدم فيه المدرك
الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير بينهما وهو

يستلزم ترجيح المامور به اقول ان اراد الترجح لذاته فهو مم او مطلقا فسلم لكن
لانم قوله فالمباح لا يترجح فيه قوله لتساوي طرفيه ان اريد لذاته فم يكن لانم قوله
فلا يكون مامورا به وان اراد من كل الوجه فهو مم هذا ما يمكن ان يبن من جانب
الكعبي ما يفعل فهو واجب قطعا اندفع بذلك التقرير ما يصيح ههنا وهو انه
لا نقرر ان الواجب في المجز هو مفهوم احد الامور والمجز فيه اجمالا نتركه وهو المباح
كل من المعينات فلم يلزم كون ما هو المباح حقيقة واجبا حقيقة غاية الامر ان
الواجب يتحقق في ضمنه وذلك لان المراد بوجوبه ان الواجب يتحقق في ضمنه و
بتحصيله يحصل الواجب بل بتحصيل تحصيل الواجب اذ الكلي يتحد مع افراده جعلا ووجودا
اقول تحقيق المقام ان اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع و
وجود القدر المشترك بين فعل مباح او واجب او مندوب او مكروه
بناء على انها موانع بحصول فعل الحرام وبين عدم شرايط فعل الحرام كالقصور
والشوق والارادة ونحو ذلك لا نقرر ان علة العدم عدم العلة التامة
للوجود وعدم المانع ووجود الشرط من جملتها ففي صورة لم يتحقق تصور الزنا
او الشوق اليه او الارادة لم يصح في تحصيل الكف عن الحرام الى تحصيل المانع عنه
كفعل المباح والواجب فح بفعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه
واجب مخ لا يحجز اذ يحصل المط الذي هو ترك الحرام من جهة النهي حينئذ لحدث
فينا التصور او الشوق اليه او الارادة له وح لو اشتغلنا بفعل مباح او واجب
مثلا كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف
عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال له كان ترك الحرام باقيا على حاله من جهة
عدم الشرط والحاصل انه لا يجب علينا في هذه الصورة فعل المباح او غيره
ليحصل الكف عن الحرام واما عند توجهنا واشتياقنا اليه وكنا بحذر لفشانه

لو لم نشتغل بضده بفعل ذلك الحرام فلا شك انه يجب علينا فعل المباح او غيره تحصيلا
لعلة الكف عن الزنا والجمهور لا ينكرون وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل قد يصرحون
بذلك كما يشهد به كتب الفروع مثلا اذا كان شخص مع امراة اجنبية مطلوبة في بيت
وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر عنه الزنا فلا شك ان الاشتغال
بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة وانت تعلم بادنى تامل ان ما استدل به
الكعبي من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما يتم في هذه الصورة الثانية
او في صورة الاولى لا يصدق ان فعل المباح مثلا مما لا يتم الواجب الا به بمعنى انه
يتوقف فعل الواجب عليه فما هو مقتضى دليل الكعبي ليس مخالفا لراي الجمهور فان اراد
هذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان اراد ان فعل المباح دايما واجب الكف عن
الحرام فدليله لا يدل عليه فليتامل قف في شرح الشرح يرد عليه ان المجزي يجب ان يكون
واحدا بمهما من امور معينة فان قيل يكفي التغير النوعي وهو حاصل لكونه واجبا او
مباحا او مندوبا قلنا لا بد في التغير النوعي من تغير حقيقة الفعل كالصوم والاكل
مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اختيار شئ من الاعراض العامة اقول فيه نظر لانه
ان اريد ان متعلق الوجوب هو نفس حقيقة الفعل لا العرض العام لم يمكن فيما نحن فيه
الحكم ليس كذلك لان الوجوب يتعلق بكل فعل فعل الا انه لتعذر التفصيل عبر عنها بالعرض
العام وان اريد انه لا بد في الواجب المجزي ان يعين الموجب كلوا حد من الافعال
المجزي فيها بنفسه وبخصوصه فذلك غير لازم وهو ظ وغير لازم من تعريف الواجب
المجزي وتحقيق مبنية على ما عرف ولعله عدم نسبته بالواجب المجزي لا يصير اذا المقصد كونه
واجبا فاذا لم يكن واجبا مجزيا بل كان واجبا بمعنى تعين مطلوبة فتامل لانه سبب
الحرام اقول لما لم يكن مقدمة الحرام حراما البتة بخلاف سبب الحرام بناء على ان المقدمة
مما لا تحقق الشئ بحقيقته البتة بخلاف السبب لانه الموجب الشئ وذي السبب غير المقدمة الى

السبب فى الحرام والسر فيه ان الواجب لما كان المطلوب وجوده فما يتوقف عليه
وجوده لا بد من تحصيله موجبا كان او غيره والحرام لما كان المطلوب عدمه فما يوجبه
ويستلزم كان حراما لا غيره ثم الاظهر فى النقض ان يقال يلزم ان يكون كل حرام
واجبا لان كل حرام ترك بحرام تركه هو ضده وكل ترك حرام واجب
بل وكل جنسه وفصله انه ماذون فى تركه اقول هذا الكلام مشعر بان مقام حصة
المباح هو ماذون فى فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه فيه فلا بد من
قيد لنخرجهما يعرف منه هذا ولعل هؤلاء القوم جعلوا المباح بمعنى الجائز وحينئذ كان التراع
لفظيا فتامل وكاسباب الملك والضمان يعنى ان البيع سبب للملك وان الغصب
ونحوه من الاتلافات سبب للضمان وان مثل الزنا سبب للعقوبة الزجرية الحد و
لولا انه صرح فى المشهور بان المراد باسباب هذه الامور لم يبعد ان يجعل الملك ونحوه
عطفا على الكر الذى هو سبب لوجوب الحد فيكون هذه ليضه اسبابا فان الملك سبب
اباحة الانتفاع والضمان سبب لبراءة الذمة والعقوبات سبب لسقوط المطالبة
الدنيوية والانصاف ان هذا فى غير الملك بعيد كذا فى شرح الشرح اقول لم اعثل
فى المشهور الا انه جعل مثال السبب المعنوية اسباب الملك والضمان والعقوبات ولم
يجعل نفسها امثلة الاسباب المعنوية ولا يذهب عليك انه لا ينافى بين جعل اسباب
هذه الامور امثلة للاسباب المعنوية وبين جعل نفسها امثلة له اذ يجوز اشتراك السبب
فى كونها سببا معنويا فى الجملة وليس هذا القدر كافيا فى بيان المراد بهذه الامور فى
المحصر اسبابها مع ان حمل عبارة المحصر عليه يبعد غاية البعد والتوفيق بين المثال المذكور
فى المشهور والمذكور هيهنا بنعم يلزم عدم المنافاة وقد عرفت انه لا
منافاة على ان البعد فى غير الملك انما يلزم من توجيهه بناء على ان الكلام فى اسباب
الاحكام الشرعية وبراءة الذمة وسقوط المطالبة ليسا من الاحكام اما لو جعل الضمان

يعنى التزام من له التبرع مالا فى ذمة الغير سببا لوجوب اداءه عليه والعقوبات
بمعنى الجناية على النفس المعصومة واطرافها سببا لوجوب القصاص قال الله
وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به فلا بعد ولو جعل موضع براءة الذمة
وسقوط المطالبة حرمة المطالبة المالية وغيرها لسقط البعد عن توجيهه لكنه فاعل
فالحكم كالقدرة على التسليم مثال لكون عدم الشرط مانعا للحكم فالحكم هيهنا
صحة البيع وحكمه اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم
حكمة اى عدم امكان الانتفاع وهذه الحكمة مبنى صحة البيع وحكمتها والحكم فى قوله
مبنى حكم البيع على ما فى كثير من النسخ بمعنى حكمه كما فى قوله عليه السلام ان من البيان
لسحرا وان من الشعر لحكما وفى بعضها بدل الحكم الحكمة فلا غبار وهذا ربما يؤيد
التوجيه المذكور والسبب كالطهارة مثال لكون عدم الشرط مانعا
للسبب والحكم هيهنا وجوب الصلوة وسببه نظم البارى تعالى وحكمة السبب براعة
حسن الادب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة اى سوء الادب ثم لما
كان بين الشى وحكمته ملازمة والمنافاة بين الشى ولازمه المساوى فى قوة
المنافاة بينه وبين ملزومه غير عن المنافاة بين الشى وحكمته بينه وبين ما هو
ملزومه وحينئذ فالفرق بين الشى وحكمته امر وبين المنافاة بين الشى او نفس
وكف الامر بان المنافاة فى الاول بالذات بين الشى والحكمة وبالعرض بين
الشى والامر وفى الثانى بالعكس فتامل لطف كالصلوة بطن الطهارة اقول
فان قلت المامور به هو الصلوة بطن الطهارة التزام لظرف فظه قلت
المامور به فى وقت الاداء ليس سوى هذه الصلوة ووجوب القضاء بامر
جديد ولعل مبنى هذا ان وجوب القضاء بامر جديد او بالامر الاول فان
كان بامر جديد فلا غبار وان كان بالامر الاول فالظاهر انه لم يات بالمامور به

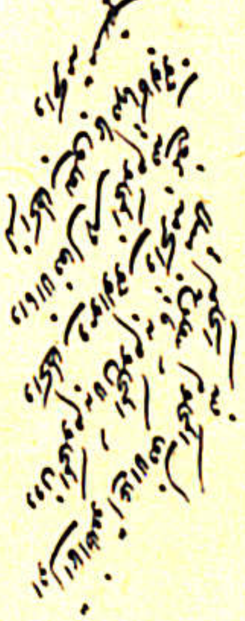
حين لم يسقط القضاء ويمكن ان يبنى على هذا الرأى كان هناك امران على ما مشى
والمكلف به في الصورة المفروضة قد اتى باحدهما دون الآخر والمراد بموافقة
امر الشارع هو الامر الاول فتامل وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء
اقول يخرج العبادات الصحيحة والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا
اللهم الا ان يبنى الصلوة الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء
يسقط بها وهو المراد في التعليق وقس عليها الفاسدة فتامل لانا نقول
المنع دفع وجوبه اقول لا يخفى ان المراد منه المنع عن وجوبه اذ الدفع بمعنى
المنع فيما في بعض شروح المنهاج ان المراد ان يرد هذا بما رد به ذلك بل
الاولى ان يبنى المراد بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه ليس بشيء اذ لا فرق
بين الدفع والمنع نعم فرق ما بين الرفع والدفع فتدبر كان حسنا اما اولا
فلان المقام اطلق لفظ الصحة والبطلان وقسره ظاهرا بما هو مختص بالعبادات
فان ترك الكلام على ظاهره كان تخويفا بالاخص وان اول بما ذكر الشروح
كان وجه التخصيص ان معظم غرضه البطلان قول مرق بان الصحة والبطلان في خطاب
الوضع وهذا القول انما يتطل فيما هو صفة العبادات واما في المعاملات
فكونه خطاب الوضع ليس مما شارع فيه على ما سيجيء كان لفظ الصحة والبطلان
مشتركا اشتراكا لفظيا بين ما هو صفة العبادات وما هو صفة المعاملات
وهذا مع انه خلاف المشهور خلاف الاصل اذ الاصل الراجح هو الاشتراك
المعنوي دون اللفظي لعلة الوضع والغناء عن القرينة المعينة للمراد واما
ثانيا فلان القوم جعلوا موافقة الامر وسقوط القضاء ثمرة الصحة لا نفسها
فهو تغيير بالمباين فان في المنهاج الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان
والفساد وغاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء

واشار الى ما ذكرنا بقوله الى الخلاف في ثمرتها فجعل موافقة الامر وسقوط القضاء
ثمرة الصحة لا نفسها واشار بهذا الكلام الى ان ثمرة العبادات هي موافقة الامر
او سقوط القضاء لا الثواب على ما زعمه العلامة فاعترض بان الثواب قد
لا يترتب على الصلوة الصحيحة ولا يحتاج في دفعه الى ان يبنى المراد جواز ترتب
الثمرة لا وجوبه وقس عليه الثمرة في المعاملات فاجعل ما لم يتخلف عن المعاملة الصحيحة
فتدبر وقال الحبيشي المراد بالاصل الركن كالمبيع فيما نحن فيه وبالوصف
الشرط المعتبر في صحته وح لا حاجة الى ما في شرح الشرح من ان الزائد فرع على
المزيد عليه فكان بمنزلة وصف فهنا ما يتفق اصل البيع وركنه وهو المبيع بناء على
ان عدم التيقن بوجوده بمنزلة عدمه وكذا ما يتفق وصفه وشرطه وهو القدرة
على التسليم في شرح الشرح المعتبر في الصحة عندهم وجود الاركان والشرائط فما
ورد فيه نهي وثبت قبح وعدم مشروعيته فان كان كذلك باعتبار الاصل فيطلق
اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات
فكبيع الملاقيح وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعني المبيع وان
كان باعتبار الوصف فاسد كصوم الايام المنهية في العبادات وكالربوا
في المعاملات فانه اشتمل على فضل خال عن العوض والزائد فرع المزيد عليه فكان
بمنزلة الوصف والفضل وحده اصل وهو مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هو المبادلة
التامة وان كان باعتبار امر مجاور كمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة
والبيع وقت نداء يوم الجمعة فظهر ان التقييد بالمعاملات ليس على ما يتفق
اقول وكذا يمثل الصلوة الباطلة بما ترك بعض شرائطها ليس على ما يتفق
قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات انما قيد بقوله في العبادات
لان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك احد في كونهما من جملة احكام الوضع

اذ لا يتراءى في ان كون العقود التي هي المعاملات مستحقة لثمراتها المطلوبة منها
متوقف على توقيف من الشارع بخلافها في العبادات وذلك لان كون اللفظ بصيغة
لغة يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى كان من حكم خطاب الوضع
ولذلك اقتصر المصنف على تغييرهما في العبادات او غرضه ان مكر كونهما من خطاب الوضع
والانكار لا يتأتى اذا كانا في المعاملات فما في شرح الشيخ حيث بين وجه التقييد بقوله
انما قيد بذلك لان الدليل الذي اورده في المتن بحصه حيث زعم ان الصحة كون الفعل
مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع ثم تشبيهه بان تخصيص ما ظن من احكام الوضع
بالعبادات يشمل غلط الكل بين شاهد بما ينبغي فتدبر فانكر ذلك لم يقل وهو مسكر بل لسبب الانكار
ذلك الى المصنف تعريضا بانه ليس مرضيا عنده كما هو دأبه في ذلك الكتاب وذلك لانا
بعد ورود امر الشارع بالصلوة بطن الطهارة يحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها
مسقطة للقضاء الى توقيف منه ولهذا لو علم كاسية الثوب ثم نسي وصلى فيه وقت
الوقت فعليه القضاء وان لم يعلم او لا كاسيته لم يجب القضاء فيكون القضاء مسقطا لا
لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا غفليا يعلم بالعقل دون الشرع بل يحتاج الى
خطاب مستقل بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا بالمامور به ولا شك انه
ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر فعلي لا يحتاج
الى توقيف من الشارع ومنها الرخصة اي من اصناف خطاب الوضع الرخصة
اعترض عليه بما ذكر في شرح الشرح من ان كون الرخصة يكون واجبا ومندوبا ومباحا
ينفي كونها من خطاب الوضع بل من خطاب الاقتضاء والتخيير واجيب عنه بان الشارع
في الرخص لما كان احدها كونها مخرجا من خطاب الوضع وجوبا مثلا وثانيها كونها مسببة عن
عذر طارئ في حق المكلف بجانب يحتمل الحكم عليه مع قيام المحرم وهو من احكام الوضع ثم
استشعره نزع كان داخلا في السببية فلا ينبغي جعلها صنفا لا منها فيما سيبة

فاجاب بان الرخصة لتميزها عن اخواتها بصفات مخصوصة وهو ان السبب ههنا صفة
للمكلف مناسب للتسهيل عليه مع قيام المحرم جعلت قسيما لها كما ان الاستعارة نوع من المجاز
وجعلت قسيما له لذلك اقول لا يخفى ما فيه من العسف والقوم لم يجعلوا الاستعارة قسيما
لمجاز الذي كانت الاستعارة قسما منه بل للمجاز المرسل ولو ترك لفظ المرسل في اللفظ
كان من قبيل الاختصار في اللفظ لانه المراد منه مطلق المجاز بل الحق في الجواب ان لا
كون القصر في السفر رخصة من الشارع بالمعنى المذكور انما هو توقيف الشارع فكان
من قبيل خطاب الوضع ويقرب منه ما ذكره في بعض شروح المنهاج هذا انما يكون
على مذهب من جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني واما عند غيره فلا كيف
والمعتبر الملاحظ فيها اي الرخصة والعزيمة ثبوت الحكم على خلاف الدليل لعذر او على وفقه
لا لعذر لا الاقتضاء والتخيير وان لم يخل الواقع عنهما فتامل لولا العذر راى المحرم
كان محرما ومثبتا للحرمة في حقه ليضه لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام لان المراد
بقيام المحرم اي دليل الحرمة بقائه معمولا به اي غير منسوخ ومن المعلوم ان بقاءه معمولا
غير مقيد بزمان عدم العذر بل كون الدليل محرما في حق ذلك المكلف مقيد بزمان
عدم العذر والضمير في قوله وهو الرخصة للحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم وهو
اعم من الفعل والترك وخرج من الرخصة الحكم ابتداء بتقييد المحرم وخرج ما سبح تحريمه
بتقييد القيام وخرج بقوله لمانع طارئ في حق المكلف ما خص من دليل المحرم لان المتخلف
ليس لمانع في حقه بل المخصص بان ان الدليل لم يتناوله وخرج به وجوب
الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد
الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج به اليتيم
على فاقد الاداء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف اليتيم للبخ ونحوه وقوله
والا فعزيمة معناه وان لم يكن الحكم كذلك فعزيمة فظاهره ان الحكم منحصر في الرخصة

والعزيمة والحق ان الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة واعلم
ان الحنفية قسموا الرخصة الى اربعة اقسام الاول ما استبيح مع قيام المحرم
وقيام حكمه اى يكون حكمه حكم المباح ولا يكون مباحا وعدوا منه المحرمات لو
صورت عن المكره وكاجراء كلمة الكفر ونحوها وترك المكلف الامر بالمعروف
الثاني ما استباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر
كفطر المسافر والمريض الثالث ما نسخ عنا من الاحكام تخفيفا الرابع ما حط عن
العباد في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة كقصر الصلوة وقالوا التسمية
الاخيرين بالرخصة مجاز اما مباحا كالفطر في السفر قال في شرح الشرح ان
اراد به ما يساوي فعله وتركه لم يصح التمثيل لفطر المسافر لانه ان نذر فالفطر
والا فالصوم وان اراد ما عم من ذلك مثل ما اذن فيه الشارع اندرج فيه المندوب
وجب عنه بانه مباح عند بعض الفقهاء ويكفي في التمثيل ذلك واجيب ايضا بان
المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم بمكانه وعدم الافطار الذي
علم عدم ضرورة فاما الذي لم يعلم ضرورة ولا عدم ضرورة فهو المباح فتدبر
فلا يجوز طلب المحو والتكليف به عند المحققين وذكر في الموقف ان النزاع في ما
يمكن في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لانفس
مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق
بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن لم يكن من نوع او من صنف
لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اى التكليف بما لا يطاق عادة يجوز
لكن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه
المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة
اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين ليس



للدليل في غير محل النزاع وقد نبه سره في شرحه لقائل ان يقول ما ذكره المصنف من ان
جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره
يشعر بان هؤلاء يجوزونه اقول الظاهر ان مراده في المواقف ان النزاع
المشهور بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو في التكليف بما لا يطاق عادة
وقف لابنائه ان بعضهم ذهب الى جواز التكليف بالممتنع لذاته وغرضه ان الادلة
التي استدل بها على محل النزاع المشهور ليست واردة في محل النزاع كما نبه ابي
لهب اذ الاصحاب استدلوا بها في محل النزاع المشهور فتامل ولا يذهب عليك
انه اذا كان الامر على ما حققناه سابقا في المواقف كان دليل المصنف ههنا دليلا على
غير النزاع المشهور هذا وقد العلامة في شرحه اعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز
التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب
الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع لتصورها او لغيره كجميع الممكنات
لفقدان اسباب وجودها او لوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه
لا يؤمن فانه يمكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اى الممتنع لذاته
فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر
اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني لاشاعرة وهو مذهب البصريين
من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اى الممتنع لغيره فقد اتفق الكل
على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية على وقوعه شرعا وذهب المصنف الى الاشاع
الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي بقوله شرط المطلوب الامكان اشارة
الى الاشاع الاول اذ المعنى ان شرط كون الشيء مطلوبا اى مكلفا به ان لا يكون
ممتنعا بحسب ذاته بل ممكنا بحسب ذاته سواء كان ممتنعا بحسب غيره او لا اقول
على ما قرره كان دليل المصنف واردا على محل النزاع المشهور الواقع بين الجمهور

فتامل وكذا دليل الخصم لحديث ايمان ابي لهب ثم لا يخفى ما في تقرير الدليل من
الاستدراك اذ لا حاجة الى توسيط الاستدعاء بل يكفي ان يقال لو صح التكليف
بالمستحيل لكان المستحيل مطلوبا والتالي بط الى آخر الدليل فتامل وان ظن قوم
انه ممنوع لجوازه اشير الى ان الحق استناد الكل اليه بطريق الاختيار من غير ان
يتادى الى وجوب وامتناع عقلي لذاته وهو ظ ولا يجوز اذ الاسباب عند
الاشاعرة اسباب عادية ولا يكون لترتب عقلي ضروري عندهم بينها وبين مسبباتها
لا وجودا فلا يثبت وجوب غير عقلي ولا عدما فلا يثبت امتناع عقلي غيري بل الوجوب
والامتناع على هذا الراي انما هو بالعادة وانهم جوزوا تخلف المعلول عن العلة
التامة وبهذا قد حوا في دليل قدم العالم وتمام تحقيق ذلك يطلب في موضعه من
الكتب الكلامية والحكمية والا لم يكن ممتثلا لانه اشار الى انه لا يجري في المح الاخر
ولا في المح العادي فان مهيتهما لا يناف ثبوتهما ثم اقول اعلم ان هذا الدليل يدل
على ان ما امكن اصل وجوده لذاته لكنه يمتنع وجوده من المكلف بالنظر الى ذات وجوده
منه كخلق الجسم اذ وجوده من القدرة الحادثة مح لذات وجوده منها يمتنع التكليف
به لانه فرع تصور وقوعه منه وهو مح بالفرض فمحول ان كان وقوعه محالا بالنظر
الى ذات الجسم حتى ان ذات الجسم ومهيته يناف وقوعه من القدرة الحادثة فتصور
الجسم على انه واقع من القدرة الحادثة تصور الشيء على خلاف حقيقته وان كان محالا
بالنظر الى القدرة الحادثة بمعنى ان القدرة الحادثة بناني مهيتها تعلقها بالجسم فيلزم
تصور القدرة الحادثة متعلقة بايجاد الجسم اذ طلب ايجاد من المكلف فرع تصور المكلف
من حيث يصدر عنه المكلف به فيلزم تصور الشيء على خلاف حقيقة الجسم ثم اعلم ان التكليف
بالمح انما يقتضي ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فتصور
امتناب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المح

الموجود او وجود المح فغير لازم ولو سلم فمقول لتصور المح الموجود متصور على وجهين
احدهما ان يتصور مفهوم هو مح فيضاف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا مح
اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو مح وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور اربعة
كاتب في الواقع فردا او ثانيهما ان يتصور مهية المح ونفس العقل بوصف الوجود
سواء اتصف به في الواقع ام لا وذلك غير مح وليس تصور الشيء على خلاف
حقيقته مثلا يمكن تصور مهية الاربعة واعتبار اتصافها بالفردية واللازم في الطلب
المح هو تصوره موجودا على النحو الثاني دون الاول اذ معناه اوجد المح فان
تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور مهية المح متصفة في الواقع بالوجود بل على
تصور مهية المح معتبرة مع الوجود منسوبا اليه الوجود وذلك غير مح كتصور الاربعة
منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن
ان يتصور شيء هو اربعة كاتب في الواقع فردا وما نحن فيه من قبيل الاول و
مما يؤيد ما قلنا ان في صورة التكليف بالممكن مثل ان يقول صل لم يتصور الصلوة
المتصفة بالوجود الخارجي في الواقع لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو
لم يتصور الا الصلوة المجردة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك
ظ فتدبر ولا يخفى اللازم منه على تقدير تمامه عدم تصور مهية المح متصفة بالوجود
ولا ينفي تصوره بوجه ما وذلك كاف في الطلب فتدبر ثم اقول لا نخفى ان في مثل
قولنا وجود الشيء مح لا بد في النهي به من تصور موضوعه فيلزم تصور
المح مثبتا فان قلت انه تصور فرضي محض قلنا نقول بمثل ذلك في التكليف بالمح
اذ لا يلزم تصور وجود المح الا بوجه ما لا انه يتصور تصورا حقيقيا بل يكفي
التصور الفرضي اذ كما يكفي التصور الفرضي لهذا المفهوم حين وقع موضوعا
للقضية فلم لا يكفي هذا التصور في صورة التكليف والطلب وقد اجيب عنه

في بعض شروح المنهاج ان المحققين صرحوا في الفرق بين الذاتي واللازم الخارجي
بان توهم رفع الاول يستلزم ان لا يكون الممهية ملك الممهية دون الثاني وعدم
الثبوت من اللوازم الخارجية للممتنعات اقول هذا مندفع عن تقرير الشرح
على ما ذكرنا لان بنائه على انه لا يمكن لنا تصور الملح الذي هو موجود في نفس الامر و
ذلك مثل تصور الاربعة التي هي فرد في الواقع وليفه عدم الثبوت ليس من اللوازم
الخارجية للممتنع ضرورة انه لا يثبت له في الخارج اذ لا ثبوت للممتنع في الخارج انما يكون
من اللوازم الذهنية للمسمى المعقولات الثانية ولعله اراد بكونه لازما خارجيا
انه منعكس الى الوجود والثبوت في الخارج قلنا نحن لا ندعي امتناع تصور المستحيل
مطلقا اذ لا يخفى ان معنى هذا الكلام ان اللازم ههنا تصور نفس المستحيل
ومهيته ونحن لا ندعي امتناعه بل ما ندعي امتناعه هو تصور المستحيل من حيث انه
ثابت في الخارج وذلك غير لازم من الحكم بالاحالة وما ذكره بقوله و
بيانه وهو معاد كلام المتن غير منطبق عليه اما اولا فلانه بنى الامر فيه على
انا لم نتصور اجتماع الضدين بل انما نتصور اجتماع المتخالفين وحكم مغيه عن
الضدين فهذا يدل على ان مهية الملح الذي هو اجتماع الضدين غير متصور وباق
عليه مبني على ان لا يتصور ثبوت الملح بل نفسه على ما هو الظاهر واما ثانيا فلان المراد
بالثبوت ههنا يقابل النفي الرابطي وفي الاول مقابل نفس المفهوم والمهية ففي
الكلام تشويش واضطراب وغاية توجيهه ان يقال ان المراد ببيانه بيان اصل الجواب
لا بيان الجواب المذكور فانه جواب من قبل نفسه وحاصل ما ذكره في معرض
البيان يرجع الى انه لا يمكن لنا تصور المستحيل اي مهيته لان المستحيل انما يكون
فيه وهو اجتماع الضدين مركب تقييدي فلا بد في تصوره بمهيته من تصور الاجتماع
الثابت للضدين والحال ان المتصور ليس الا اجتماع المتخالفين وحكم نفسه

على الضدين ه
فقد تصور الاجتماع في الضدين منفيا لا مثبتا فلا يتصور لك مهية الملح الذي هو اجتماع
الضدين اذ لم يتصور المضاف من حيث انه مضاف ثابت للمضاف اليه بمهيته بل يتصور
المضاف باعتبار انه مماثل لاجتماع المختلفات لا لذاته ولا يتصور النسبتان الثبوتية
منهما بل الحكم بنفيه عنه فلا يتصور ما هو الملح بذاته وبمهيته اصلا وفي الحكم المذكور انما
يتصور باعتبار من اعتباراته لا بمهيته وح لا يتوجه الا ما ذكرنا انه يكفي ذلك
التصور للطلب فتامل قوله في شرح الشرح وكرفي الموافق نقلا عن الشفاء ان
المستحيل لا يحصل له صورة في الفعل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين
تصوره اما على سبيل التشبيه بان يفصل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع
ثم يتبين مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي
بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا
يمكن تعقله بمهيته بل باعتبار من الاعتبارات وههنا قد جمع بين الطرفين
وخلط احدهما بالآخر على ما هو الظاهر من المتن اقول فيه بحث اما اولا فلان
امتناع تصور مهية المستحيل انما هو في المستحيل الذي كان وجوده مطلقا مح
لا فيما كان خصوص الوجود الخارجي له محالا كما فيما نحن فيه وكيف يدعي استحالة
تصور مهية ما امتنع وجوده في الخارج ويلزم منه امتناع تصور جميع المعقولات
الثانية ولوازم المهية والاعدام من الاعتباريات التي لا يمكن وجودها
في الخارج وكلام الشيخ مخصص بهذه الصورة اي فيما يكون وجوده مطلقا محالا
كيف وهم قالوا بان تصور الامور الاعتبارية بكنهها ليس فيه تعسر ولا تعذر
وذلك يدل على امكان تصورها بكنهها واما ثانيا فلان اللازم منه على ما صرح
به بقوله وبالجملة ان الملح يمنع تصوره بمهيته وبكنهه اما بوجه من الوجوه وباعتبار
من الاعتبارات فلا منع من جوازه مح نقول كيف لطلب المستحيل هذا التصور

تصوره م

ولا بشرط التصور بكنه الماهية فالاستدلال على انه لم يمكن تصور ماهية المستحيل لا يضر
الخصم واما ثالثا فلان في الطريق الثاني وهو طريق النقض لا بد من تصور اجتماع
الضدين الذي وقع صفة الموضوع وليس في هذا الطريق الدلالة على تصور المح
باعتبار من الاعتبارات دون نفس الماهية فهو خارج عن الغرض اللهم الا
ان يراد انه يمكن تصور المستحيل باعتبار انه لا يوجد شيء هو نفسه وهذا
هو نوع اعتباره واما رابعا فلان النقض الذي اعتبر في الطريقة الثانية
ليس هو النقض الذي اعتبره الشيخ بل النقض الذي اعتبره الشيخ هو نقض ما يحاذي
اجتماع السواد والحلاوة عن الصدين وهذا النقض قد اعتبر في الطريقة الاولى
حيث قام بين مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض والنقض المعتبر في
الطريق الثاني هو انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبين
احدهما عن الآخر فيصدق كونه رفعا له فخلط بين هذا النقض المعتبر في الطريق الاول
وبين النقض الذي هو الطريق الثاني فتدبر نعم في كلام الشيخ ههنا نوع تشويش
واضطراب على ما بينا فتفكر فان قيل المستحيل متصور اذ حاصل السوال ان
المستحيل متصور الثبوت وهاهنا فيكون معارضة في المقدمة القائلة بان المستحيل
لا يتصور وقوعه واذا ضم اليه قولنا وكل ما يتصور ثبوته يصح طلبه على ما شعر به
قوله وذلك كاف في طلبه كان معارضة في اصل الدعوى او ابتداء دليل للمحاذف
من غير قصد الى المقابلة والمعارضة وانما ذكر في هذا المقام على طريق السوال لشدة
ملايمته لدليل الخصم ولما كان المستدل على بطلان كون المستحيل متصور الثبوت
على انه لا ثبوت له فاراد ان يبين بطلان المبنى عليه حتى يلزم اثبات بطلان المبنى
واقتصر في البيان على ابطال المبنى عليه لشبهة منه الى ما هو مبنى عليه الاول انه
يكون الخارج مستحيلا اقول هذا الجواب جواب بالحل وهو الجواب الحق والثاني

جدلي وحاصله ان المتنازع فيه هو التكليف بالمح من حيث هو مح وهو من حيث
ثبوته في الخارج مستحيل لان المح انما يكون محالا بثبوته في الخارج والذهن اي هو
من حيث ثبوته في الذهن غير مستحيل وما ذكرتم يدل على تصوره من حيث ثبوته في
فلا يكون المستحيل من حيث هو مستحيل متصورا فلا يكفي تصوره من حيث ثبوته
في الذهن في طلبه لانه ليس تصوره من حيث انه مح الثاني نقض اجمالي اي
لو صح ما ذكرتم لزم الحكم بالامتناع على ما ليس بممتنع بيانه ان المحكوم عليه في
قولنا اجتماع النقيضين مستحيل وممتنع وكذلك هو المتصور وقد ذكر
في تقرير السوال الثاني ان المحكوم عليه المتصور ذهني ثابت في الذهن ومعلوم
ان الثابت في الذهن ليس بممتنع فالمحكوم عليه بالامتناع ليس بممتنع وجوابه
ان المحكوم عليه في القضية وان كان متصورا لكن لا يكون الحكم على الصورة
الذهنية بل على ما له تلك الصورة وهو ذات الممتنع مثلا ولو سلم فعدم الامتناع
الذهني انما هو في الذهن والحكم انما هو بالامتناع في الخارج وحاصل قولنا
اجتماع النقيضين ممتنع ان لا يوجد له في الخارج فرد بطل وكذا اقرر في شرح
الشرح اقول كلام الناقض للنقض ان يكون الحكم على الصورة الذهنية اذ
كان ان الصورة الذهنية ثابتة في الذهن فلا تتصف بالاستحالة فكذا ذو
الصورة وهو ذات الممتنع ثابت فيه لان عند قيام صورة الشيء بالذهن
كان ما له تلك الصورة موجودة في الذهن حقيقة لكن لا بنفسه بل بصورته
على ما هو التحقيق من في وجود الاشياء بانفسها في الذهن بناء على ان تلك الصورة
متحدة مع ما له الصورة في الماهية والذات وتغايره بنوع من الاعتبار نعم
عند من قال بالشبح كان وجود الشيء في الذهن عبارة عن قيام شبحه
بالذهن وكان وجوده الذهني مجازا باعتبار وجود شبحه على ما تقتضيه

قدس سره في الحاشية المطالع لكن الدليل الدال على الوجود الذهني يبطل هذا
الراى ولهذا اختار المحققون الرأى الاول وتمام تحقيق ذلك يطلب من مواضعه
فالصواب الاكتفاء بما ذكره بعد قوله ولو سلم وكانه لذلك عدل عنه وقال
ولو سلم فتدبر ثم قال واما الثالث فلا ارى له توجيها لان امتناع طلب المستحيل
كما كان مبنيا على انه لا يتصور بثبوته كما سبق في تقرير الدليل كان تصور ثبوت
المستحيل ذهنا كافيا لما ذهبنا اليه من صحة طلبه نافيا لما ذكرتم من امتناع
تصوره وقوعه فليتفطنا ونصركم الله الا ان يجعل امتناع الطلب مبنيا على انه
لا يتصور بثبوته في الخارج وح يقع قوله لان حكم الذهن اه مرتبطا اى الحكم
بالامتناع ليس على الخارج ح يلزم تصور المحكوم عليه في الخارج والا فليس له
كثير دخل في عدم الكفاية والمضره ولم يدع المعارض او المستدل حكم الذهن
على الخارج بل صرح بان المحكوم عليه بالامتناع لا يثبوت له الا في الذهن هذا
غاية ما امكن في هذا المقام اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وعدم انطباق عبارة
الشرح عليه ثم لا تكلف في جعل البثوت بمعنى البثوت في الخارج بل قد عرفت
انه الحق لان الكلام فيما هو مستحيل خارجا والصواب ان يقال في تقرير الدليل
قد عرفت ان المستحيل هو الخارجي فقد الحكم المذكور اى الحكم بثبوت الامتناع
ثم كان الذهن حكم على الامر الخارجي بالامتناع اى بحكم بان اجتماع النقيضين
مثلا بثوته في الخارج كان ممتنعا وذلك يستدعي تصور اجتماع النقيضين من
حيث ثوته في الخارج لكن بينا انه لا يمكن تصور الشئ من حيث ثبوته في الخارج
لانه تصور الامر على خلاف حقيقته واذا ثبت انه لا يصح الحكم على الشئ بالحكم الثبوتي
الذي هو الامتناع فلا يتم ما ذكرتم من المعارضة ومنع قوله ان تصوره
ذهنا اى تصور بثوته ذهنا لا يكفيكم انه لا يكفي في صحة ما ادعيتم من الحكم المذكور

وقوله لا يضرنا معناه انه اذا لم يكفكم في الصحة الحكم المبني عليه المعارضة فلا يتم المعارضة
فلا نضر بنا بعد اقول هذا غاية ما امكن في هذا المقام والله الموفق للمرام
فهو حال التكليف عن مستطيع اقول يمكن الجواب عنه وعما بعده اما الاول فبان
بين التكليف في الحال بما يقع الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة واما
الثاني فبان العبد ليس من شانه الا الكسب كما تقرر في الكلام من مذهب الاشعري
فالتكليف لا يتعلق الا به لا بالايجاد واما حديث الموت والشيخ فقد اجاب عنه
الشارح بوجوب القبح ان الحكم مقيد بعدمها فلا تكليف بما يقع الفعل حين الموت
ولا بما تقارنه بعد النسخ واعلم ان شيئا من ذينك الاصلين ليس موجبا بالنسبة
الى التكليف المح الذاتي الى الاشعري كما زعمه العلامة وتبعه بعض فظن كلام المص ولا العا
فيه اذ ليس شئ منهما مبدل على كونه محالا عاديا غير مقدور للعبد في ذاته
بيدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل في شرح الشرح اراد بالمستحيل
ما ليس في وسعه وقدرته فيلزم التكليف بالمح على تقدير تعلق العلم بالوجود
لا يتم بل هو تكليف بالمح الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون مستحيلا
لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد اقول المكلف به هو ايجاد الفعل بالقدرة
والاختيار فاذا لم يكن الفعل مقدورا الوجوب كان التكليف به تكليفا بالمح
لانه تكليف بايجاده وايجاده واختياره المح من العبد لانه مستلزم لجواز الترك و
هو مستلزم لجواز الجهل وجواز الجهل محال فقد برهن في بعض الحواشي بقوته لا
وكر بقوله لا يتم ان ما ذكر في الجواب خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكر
نقض اجمالي لقوله لان العاصي مامور وقد علم الله انه لا يقع وتوجيهه ان
يعني علم الله باحد طرفي الفعل ان كان سببا لامتناع الطرف الآخر كان سببا
لوجوب الطرف الذي تعلق هو به لان الامتناع والوجوب في طرفي النقيض

مثلا نعم وجواب النقض انما يتوجه باحد ثلثة امور بيان عدم اجراءه في صورة
النقض وعدم تخلف الحكم عنه ومنع المانع فيها واما منع كون تعلق علم الله تعالى
بشئ سببا لوجوبه واستناع نقيضه فهو منع كون وصف المعلل مؤثرا في الحكم
وليس يدفع النقض بل غاية مرام الناقض اقول هذا مدفوع عنه رحمه الله
لان من قال لو علم الله انه لا يقع يجب ان لا يقع ويمتنع ان يقع ليس معناه ان
علمه تعالى سبب للوجوب والامتناع لما تقرر واشتهر ان العلم تابع للمعلوم و
ليس سببا له عند المتكلمين بل لانه لو وقع لزم جهله تعالى وهو محال وما يلزم من وقوعه
محال كان محالا فهذا قابل جعل العلم ودليلا عليه لكونه محالا لانه سبب له في الواقع
بل جعل علته في الواقع اسبابه التي كان وقوعه بها وجعل عدمه مستندا الى
عدمها فهذا الفاضل المعترض خلط بين جعل الشئ علة لامر في الواقع وبجعله الخارج
وبين جعله علة للعلم به ودليلا عليه فتدبر واما الموت والنسخ والاخبار فلا
يهم اشار الى ان لفظ ذلك في قوله المص وبان ذلك يستلزم ان التكليف كلها
تكليفا بالمستحيل اشارة الى الدليل الاول والاخيرين للشق الاول لا الى الثلثة
المتوسطة البتة لانها لا يقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لانها لا يعم كل تكليف
لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم في شرح الشرح وجه الاستلزام
انه اذا صدقه في هذا الاخبار اقتضى الامر بالتصديق فتصدق علم قطعا انه صدقه و
جزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما اخبر به النبي عليه السلم من انه لا يصدقه في
شئ اصلا وهذا ممنوع تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم اي ابو جهل تصديقه
للرسول لان التكذيب هو الحكم بكون المخبر كاذبا فمجرد التصديق في انه لا
يصدقه انما يستلزم كذب المخبر لا تكذيبه لكن اذا علم بذلك وجزم بصدوره هذا
المص عنه كان حكما بكذب الرسول عليه السلم في اخباره بانه لا يصدقه ولزم تكذيبه لان

تصديقه للنبي ص خلاف ما اخبر به من انه لا يصدقه فيكون الحكم به حكما بوقوع خلاف
ما اخبر به النبي ص وهو معنى التكذيب وذلك خبر بان مجرد كون المص مستلزما لعدم
المص كاف في الاستحالة فلا حاجة الى استلزام التكذيب المقتضر بيانه الى البسيط
العلم اقول لا يخفى ما فيه فان ما ذكر في وجه استلزام تصديقه في ان لا يصدقه
لعدم تصديقه ليس بظاهر الانطباق على الدعوى ويحتاج في تتميمه الى ان يقال واذا
لزم تكذيبه للرسول عم لزم عدم تصديقه وقوله وذلك خبر بان مجرد كون المص مستلزما
لعدم المص كاف في الاستحالة فلا حاجة الى استلزام التكذيب بدل على انه لم يجعل
قول الشارح او بعدم تصديقه اه دليلا على الاستلزام المذكور بل جعله دليلا على استلزام
المص في انه لا يصدقه للتكذيب وذلك كما ترى وذلك يشعر اركان ما ذكرنا من عدم
انطباق الدليل على ما جعل الدليل دليلا عليه اقول الصواب ان يفسر كلام الشارح
هكذا تصديقه في ان لا يصدقه صحيح لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه
او كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير المص بعدم المص لو لم يكن
المص معدوما بل كان موجودا فيتعلق المص بوجوده بعد تعلق نوجه النفس ولا يصدق
بعدمه فالمص بعدم المص مستلزم لنقيضه فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان لاستلزام
المص بعدم المص للتكذيب بعد بيان استلزامه لعدم المص فيكون بيانا تاما لكونه محالا
من جهة كونه مستلزما لضده وكان السابق عليه بيان لكونه محالا من جهة مستلزما لنقيضه
وعلى هذا الاعتبار في كلام الشرح تم بقي الكلام في ان الخبر المستفاد من قوله تعالى
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ان ليس لهم المص بجميع ما جاء به النبي ع
بعض رفع الايجاب الكلي لان الايمان هو المص بجميع ما جاء به النبي ع فنقيضه نقض
بجميع وكلام الشرح كما صرح به في شرح الشرح يدل ان ذلك الخبر هو عدم المص
في شئ اصلا بعض السلب الكلي وهذا مع انه غير مستفاد من الاية ليس مطابقا للواقع

حاصل ما ذكره الدليل على العلم
لو وقع الخلاف ما ذكر الخ
وقد وجب وجهه من جهة تعلق علمه تعالى به
والتحصيل
ان حاصل الكلام هو ان الدليل
ان يحصل على نحو ما هو الحاصل
من ان وقوع الشئ
على ذلك الوجه دليل على
ان الدليل ليس على ذلك
بل على وقوعه على
جعل العلم عليه
خارجا عن

ضرورة ان ابا جهل لا ينكر بعض ما في القرآن من الاخبار والقصص اقول يمكن ان
يجاب عنه بان ابا جهل اذا لم يصدق جبونه علم بصدقه فما اخبر به مما لا يعلم بالعقل
مما يحتاج العلم به الى السماع من معلم صادق مصدق وذلك اي العلم بانه لا يؤمن
من هذا القبيل لان الامور المستقبلة من الغيب لا يعلم عادة الا بتوقيف الله تعالى
وح نقول المستشكل من قوله لا يؤمنون انهم لا يصدقونه ﷺ في شيء مما لم يعرف
الا بتوقيف الله تعالى فلم يكلفوا بالتصديق بانهم لا يصدقونه في شيء مما لا يستقل بالعقل وذلك
التصديق داخل فيه لانه مما لا يستقل العقل به فكان وجود التصديق بهذا الخبر مستلزما لعدم
التصديق به على ما قررها فتامل ويمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه ما ذكرنا من الايراد
واجبنا عنه ان ابا جهل مكلف بالايمان ومكلف بالتصديق بعدم الايمان لانه من جملة
ما جاء به النبي والتصديق بعدم الايمان الذي كان من جنس التصديق ولا يعلم مستلزم لعدم
التصديق على ما مر فالتكليف بالتصديق بعدم الايمان مستلزم للتكليف بعدم التصديق لان ايجاب
الملزوم ايجاب لما هو لازم له لانه مقدمة الواجب وقد بان ما هو من لوازم الواجب
مما هو شرط فيه لم يثبت وجوبه عند المصنف اذا كان امرا عدميا على انه قد بين ما هو
لازم للواجب وبين ما هو شرط له مقدم عليه وانت يمكن تقرير الدليل على وجه
مندفع عنه جميع تلك الايرادات وذلك بان يقال ابو جهل مكلف بالايمان وهو التصديق
بجميع ما جاء به النبي ﷺ ومن جملة التصديق بعدم التصديق بالجميع والتصديق بعدم التصديق بالجميع
مستلزم لعدم التصديق بالجميع على ما عرفت ان التصديق بعدم كل علم والتصديق فهو مستلزم
لعدم ذلك التصديق فهو مكلف بالتصديق بالجميع ومكلف بما يستلزم عدم التصديق بالجميع وهو التصديق
بعدم التصديق بالجميع او بقي انه مكلف بالتصديق بالجميع فلا يمكن له ان لا يصدق ببعض ما جاء
به النبي ﷺ فلو كلف بالتصديق بعدم التصديق بالجميع وهو مستلزم لعدم التصديق بالجميع فقد
كلف بالجمع بين الملزوم بدون لازمه اي حال عدم لازمه اذ لازمه وهو عدم التصديق

بالجميع مما لا يكلف به من التصديق بالجميع فتامل والجواب انهم لم يكلفوا الا
بتصديقه بجميع ما جاء به من غير الواسطة من قبيل التكليف بما لا يطاق بعدم وقوعه
وليس من قبيل التكليف بالمحال وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا
الا بتصديقه ﷺ فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به
لانه اخبار للنبي ﷺ بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم
فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل انما يلزم تصديقهم
به بمقدار مجاء التصديق بجميع ما جاء به على سبيل الاجمال والتصديق بعدم التصديق انما
يستلزم عدم التصديق اذا كان على سبيل التعيين والتفصيل فتدبر وقد يجاب عنه
بان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به مما علم ضرورة من الدين لجميع ما جاء
به مطلقا وهذا الخبر ليس منه واعلم انه لا يؤمن احد لا يصدق بما بلغ اليه
انه مما جاء به النبي ﷺ فالمراد انه ليس مما علموا مجيئه به ويرجع الى الجواب
المذكور في الشرح مع زيادة مؤنة لكون الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به
اذا كان من ضروريات الدين لا مطلقا وبان ابا جهل انما كلف بالايمان
قبل مجيء هذا الخبر وبعد سقط عنه التكليف وذلك بان يكون نزول الاخبار
بانه لا يؤمن ناسخا في حقه للتكليف الاول فتامل فيه نعم لو كلفوا بعد
ان تكليفهم بالتصديق في غير الخبر المذكور انما يكون اذا لم يعلموا الخبر المذكور اما
اذا علموا سقط عنهم التكليف بالكلية لان فائدة الابتلاء بالعزم على الفعل
وتركه ثوابا وعقابا بدلك واذا علموا ان الفعل لا يصدر عنهم البتة لتعلق
اخبار الله تعالى بعدمه ان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم يبق منهم العزم
عليه لان شرط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل اقول
الاظهر في تحرير المسئلة ان يقال لان شرط في التكليف بالفعل حصول الشرط الذي

لم يكن وجوب المكلف به بذلك التكليف معتدا به وحاصله ان لا شرط في التكليف بالواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له اى ما يكون وجوبه مطلقا بالنسبة اليه وهذا ظاهر من تفسير مقدمة الواجب المطلق من حيث انه مطلق على ما مر ولعله انما قيد الشرط بالشرعى لان النزاع انما وقع فيه فهولاء المنازعون توهموا ان وجوب المكلف به مقيد بحصول الشرط الشرعى فتامل واراد بالفعل مقابل الكف على ما هو الظاهر فلا يتوجه ان هذا في الاوامر فقط دون النواهى اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا والصحة على انه يمكن ان يقال اذا كان المطلوب في النهى هو الكف وتحريم الزنا ايجاب الكف باعتبار ما مر من تحصيل الشرط فلا يبعد ان شرط فيه الايمان اذ الايمان شرط شرعى لكل واجب نعم اذا جعل المطلوب في النهى الترك بمعنى لم يكن الايمان شرطا لصحة على انه يمكن ان يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان فتامل فيه وقد يقال انما قيد التكليف بالفعل لان الاكثر واقعا ان حصول الشرط الشرعى للفعل المنهى عنه ليس شرطا في التكليف بالمنهى عنه كالنهى عن صوم العيد لان الاشياء ممكن مع الكفر دون الاشغال فتدبر وهم يفعلون ذلك الظاهر ان المراد ان العلماء يفرضون المسائل الكلية في بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم وح لم يقع قوله والاكثر في جوازه موقعه ووجه بان المراد او لا يقع التعذيب والكفار يفعلون الاخلال بالفروع وح كان قوله تقريبا متعلقا بقوله والمسئلة مفروضة كذا في شرح الشرح اقول لا يخفى ان التوجيه الذى ذكره ارتكاب التكلف فيه اكثر مما ارتكب الموجه لاجله وقيل مفاده ان اكثر العلماء على جواز مثل هذا الفرض في العلوم ومنعه الاقلون قائلين بان القاعدة الكلية لا تثبت بمثال جزئى والشارح رد قولهم ذلك بما اشار اليه بقوله واذا ثبت ثبت في الجميع لعدم القائل بالفصل اه اقول هذا التوجيه حسن لو صح انه يقع الخلاف في جواز مثل هذا الفرض لكنا متعاندان قد في شرح الشرح هذا التقرير ليس على ما ينبغى لان قوله لو كان شرطا لم يكن صلوة على محدث دليل الوقوع دون مجرد الجواز وقوله لو كلف بها لصحت ينفى الوقوع دون الجواز فان قيل فلا وجه لقوله الوقوع ومن يفعل ذلك اه قلنا انه لم يفصل اصل المسئلة اى الجواز والوقوع وانما فصل الصورة الجزئية التى هى تكليف الكفار بالفروع فسكت عن ادلة الجواز واشتغل بادلة الوقوع فليتامل اقول على هذا كان قول المصنف لو كان شرطا دليلا على الوقوع قطعا اذ الملازمة قطعية وبطلان التالى ايضا قطعى كما صرح به في المتن فلا يمكن جعله دليلا لما ذكره بقوله والظاهر الوقوع بل ينبغى تخصيص هذا بالفرض المذكور وجعل قوله لنا دليلا على الوقوع في اصل المسئلة دليلا قطعيا وقوله الوقوع ومن يفعل ذلك اه اشارة الى المذكور في قوله والظاهر الوقوع وهو الوقوع في الصورة المفروضة هذا توضيح ما ذكره رد اقول قول المصنف يحرر المسئلة حصول الشرط الشرعى ليس شرطا في التكليف قطعا تدل على ان الجواز قطعى لان منع عدم اشتراط الشرط الشرعى في حصول التكليف بالفعل هو جواز التكليف عند عدم الشرط الشرعى وهو بعينه المقام الاول فظهر ان التفصيل في اصل المسئلة مما يدل عليه كلام المصنف اما ان الجواز قطعى فلما بينا واما ان الوقوع ظنى فلقوله الظاهر الوقوع فالمصنف لما ذكر المقام الاول في تحرير المسئلة فينبغى ان يجعل قوله لنا دليلا عليه وقوله الوقوع ومن يفعل مقابلا للجواز شروع في المقام الثانى فصار الحاصل انه جعل الدليل الاول دليل الجواز القطعى وامكان جعله دليلا للوقوع لا ينافي ذلك اقول لكن يبقى على المصنف على هذا ان ما دل على قطعية الجواز بدل على قطعية الوقوع في اصل المسئلة فلا وجه لجعل المقام الثانى ظنيا بل الحق ان الجواز والوقوع كليهما قطعيان في اصل

المسئلة كما قرره وتبيان في الصورة المفروضة هكذا حتى المقام ولا اللام قبل الهمزة
في شرح الشرح فلكونه شرطا شرعيا بل شرطا مناقشة اقول لا يخفى وجه المناقشة
ان الترتيب بين الحروف في الكلمات الموضوعة ليس شرطا شرعيا بل ليس شرطا
لان الهيئة الترتيبية جزء اللفظ المخصوص فلا يكون شرطا والاولى ان يقال عن قوله واما
الثانية فضعيفة لو كلف الكافر بالفروع لصحت منه في شرح الشرح في بيان
الملازمة قصور لان الاتيان بالمكلف به لا يجب ان يكون على وفق امر الشارع لجواز
فوات شرطه انتهى يعني لا يلزم من وقوع التكليف حال الكفر الصحيح اذ ليس الاتيان
بالمأمور به مطلقا هو الصحيح بل الصحيح انما هو الاتيان بالمأمور به على وجه كان مأمورا به من
هذا الوجه الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين الحدث ولا يصح الصلوة منه حين
الحدث اقول الجواب عنه ان معنى الكلام انه لو كلف الكافر بالفروع حين الكفر
بحيث كان مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر لصحت منه وح لا مجال لمنع الملازمة نعم يتوجه
ان اللازم منه هو انه لم يكن مكلفا بالاتيان بالفروع حين الكفر على ان يكون الطرف
الاتيان بالفعل وهو غير محل النزاع وهو الجواب المذكور في الحل والشرح وصار الحاصل
ان القائل المستدل خلط بين كون حالة الكفر ظرفا للتكليف وهو المتنازع فيه وبين كونه
ظرفا لوقوع المكلف به وهذا غير محل النزاع والعجب منه ان انه لو حمل الكلام على ان حالة
الكفر ظرف التكليف دون وقوع المكلف به وقرن بينهما حتى يصح منع الملازمة كيف يتأتى
الجواب المذكور في الحل والشرح بل صحته مبنية على انه غلط احدهما بالآخر ووضع احدهما
مكان الآخر وح لا مجال لمنع الملازمة فتدبر وذلك ضم بشرط المحمول لا يخفى ان هذا
ضم بشرط الوصف لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالفرع بشرط كونه كافرا وهكذا كل وصف
يصلح ان يصير محمولا ليس الضم بشرط الوصف بالفرع بشرط المحمول وقيل لتوجيهه هذا ليس اشارة
الى قوله اذ يمتنع الكفر لا يمكن بل انه لدفع ما توهم من ان الامتثال في الكفر غير ممكن بناء

على ان اسلام الكافر في حالة كفره غير ممكن لانه يصدق عليه انه كافر فلو اسلم لصح صدق عليه انه
مسلم فيلزم اجتماع المتضادين في زمان واحد ووجه دفعه ان صدق زيد كافر بالفعل لا في
صدق زيد مسلم بالامكان بل انما ينافيه لو اخذناه ضروريا ولا ضرورة فيه الا الضرورة بشرط
المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي اقول هذا التوجيه وان كان بعيدا عن سوق
الكلام اذ الظاهر ان معنى قوله ان مع الكفر لا يمكن بلائم قول الشارح وان امكن بشرط عدم قيامه
لان قوله كقيام زيد في وقت عدم قيامه متعلق بقوله وذلك ضم بشرط المحمول على ما هو الظاهر
وكان معناه زيد غير قايم بالفعل بشرط عدم قيامه وذلك مثل قولنا زيد كافر بالفعل بشرط كونه
كافرا ولا يلائم ما مر ان الكافر غير ممتثل بالفعل بشرط كونه كافرا صرح سعد بهم ترك الصلوة
اقول يمكن ان يقال معنى الآية ان سبب سلوكنا في السقر انا لم نكن من شأننا الصلوة وذلك
بعدم الاتيان فالسبب هو عدم الاتيان لا ترك الصلوة فلا يلزم وجوب الصلوة عليهم وذلك
لان مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا طالبين وما
كنا لأعبائين وما لوا في تغيير قوله تعالى علمك ما لم تكن تعلم انه تعالى علمك ما ليس من شأنك
ان تعلمه بقي شك ويجاب بان المتبادر من كيفية عدم صلاتهم للصلوة السلوك الى السقر
ان ذلك السلوك من جهة ترك الصلوة وعدم اتيانهم بحيث لو اتوا بالصلوة فيشعر بوجوب
الصلوة عليهم ولا يحمل على المسلمين لفوات المناسبة في قوله تعالى ولم نك نطعم المسكين
عبارة عن الزكوة لان الاطعام الواجب على انه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام
ولم يجب عليهم الزكوة الواجبة كما هو عندكم فلا يصح التعذيب على تركها وانما لم يتوجه الشق
لذلك لان مقصوده اتمام الدليل الاول وهو كف النفس عن الفعل اقول يمكن
تأييد كلا من الرايين اما الاول فبان نفي المكلف به في الحرام كما ان تاركه مثابا و
معلوم انه لا ثواب لمن ترك الزنا من غير كف نفسه عنه كمن لا قدرة له على ذلك مع
سوقه اليه اولا شعور له به انما الثواب على كف النفس عنه الا ان يقال من قبل

الا ترى الى قوله والله

من قبل ان المكلف به هو نفي الفعل الثواب مترتب على نفي الفعل اذا كان مقارنا
للشعور به والقدرة عليه لا يقال لو كان المطلوب في النهي هو الكف فحين الغفلة عن
الفعل الحرام يلزم فوات الواجب فيتعاقب او يذم لانا نقول وجوب كل واجب
مقيد بالشعور به اذ لا تكليف للغافل واما الثاني فبان في تركه كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة
الفعل وكون المكلف بحيث اذا حصل له القدرة عليه لفعله او بلا ارادة امّا على
المقدور ان لم يحقق الكف عن الحرام اذ لم يصدر منه فعل وجودي يتعلق بعدم الفعل امّا
لو كان المطلوب في النهي هو الكف فيلزم حتما فوات الواجب الذي هو المطلوب
بالنهي فيتعاقب او يذم ويمكن دفعه بانه يجب على كل مكلف العزم على ترك الحرام اذا
خطر بباله ذلك من احكام الايمان كما يجب في الواجب العزم على فعله عند الذكر
على ما مر فيترتب الثواب على العزم على الترك وكف النفس عنه وعلى تقدير الاتيان بالفعل
الحرام يلزم الاثم في ترك الواجب الذي هو الكف عنه ويلزم الاثم في نفس فعل الحرام
كالزنا لكن الحد انما يترتب على الثاني الذي هو الفعل الحرام دون الاول الذي
هو ترك الواجب الذي هو الكف واعلم ان نفي الفعل لو لم يكن مقدورا كما
في الاستدلال لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه فيلزم ان لا يأثم
من ترك الواجب بلا كف نفسه عنه كما في الصورة المفروضة التي ذكرناها سابقا وايضا
يلزم في صورة ترك الواجب الذي هو الكف ان يترتب الاثم على الكف عن الكف
ونحن لا نجد من انفسنا حين ترك الكف انه يصدر منا الكف عن الكف على انه اذا كان
المطلوب في النهي الكف فاذا ترك ذلك المطلوب فينبغي ترتب العقاب كما لو حد عليه لا على امر
آخر هو فعل الزنا وليس للشارع في الانزجار الا مطلوب واحد ولا عقاب الا
بترك مطلوبه ويمكن دفع الاخير بان مطلوب الشارع بالذات هو انتفاء الزنا لكن
لما كان نفي الفعل غير مقدور لا يكلف به على هذا الرأي بل طلبه يرجع الى طلب ما هو

وهو الكف كما ان الامر بالفعل امر بما هو وسيلة اليه على ما مر فالكف عن الزنا وان كان
مطلوبا للشارع من حيث انه كف وفعل لكن المطلوب بالذات ما جعل ذلك وسيلة اليه
فاذا حصل المقصد الاصلي بدون تلك الوسيلة حصل المقصد بالذات دون المقصد
بالعرض فضرب الاثم بحسبه واذا الى بهما جميعا لا اثم اصلا واذا انتفت كلاهما كما
في صورة اتباع الزنا بحق لا اثم بحسب فيه المطلوبين هكذا احقق المقال ويمكن ان
يجعل هذا من تتمة الاول في عبارة الماتن حتى يصير دليلا واحدا والباعث له على ذلك
قول المصنف والقدرة يقتضي اثرا عقلا حيث اكتفى بانه لا بد في القدرة من تحقق
الاثر ولم يتعرض لكونه متجددا واحداثا وعلى هذا كان قوله كان معدوما تتوطئة لقوله واستمر
او يمكن ان لا يفعل فيستمر اقول فيصير الحاصل ان كون العدم اثرا للقدرة انما
هو بالعرض بمعنى ان القدرة لا يرفعه لا بمعنى ان القدرة يفعله وتوقعه كما في الوجود
وكان حاصل النظر انه يكفي لكون العدم مكلفا به تعلق القدرة به بهذا الوجه بل المراد
بكونه مكلفا به هو هذا المعنى وهو ان العبد مكلف بانه لم يرفع استمراره وليته جواب
عن الاعتراض الثاني في شرح الشرح حاصله انا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل
وان شاء ترك بل بالذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فدخل في المقدور عدم
الفعل اذا ترتب على عدم المشيه وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيه ويخرج العدم الذي
لا يتصف بذلك ولنا في هذا بحث اما اولا فلان كلامه يشعر بان ترك الفعل مما يتعلق
به المشيه وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم
ارادة الوجود وعلى ما هو مصرح به في الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما
ذكر ليس منسوبا الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف
والفلاسفة انما نفوا هذا المعنى فقد نفوا وقد صرح المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
الاختيار ولا ينافي الايجاب فالصواب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذي ان

شاء فعل وجود الفعل وان شاء اولم يشاء فعل عدم الفعل بل بالذي يصح منه الفعل
بان شاء فعله وجوده ويصح منه الترك بان شاء اولم يشاء فلم يفعل شيئا لانه فعل
العدم ايضا واما ما قيل عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثر القدرة مجرد انه لم يشاء
فلم يفعل لان عالم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل وليس
اثر القدرة بالاتفاق فمقول مدفوع عنه لانه زاد اعتبر في كون العدم اثرا
انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج عالم يفعله الموجب بالذات
والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشيه لملكة كاشف وجودها علة لوجود
الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل المعترض انه لم يتنبه بقوله لان وكان الفعل
مما يصح ترتبه على المشيه حيث ذكره قبل الترتب العدم على عدم المشيه لدفع هذا
الوهم فتدبر التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه ويسقط بعد الفعل اتفاقا
لاني اذا كان القدرة مع الفعل عند الاشعري فالتكليف قبل الفعل تكليف
بغير المقدور عنده لانا نقول التكليف قبل الفعل بايقاع الفعل بعده ولا يحسن
الجواب بعد تقرير السوال هكذا بما ذكر في شرح الشرح انه ليس تكليفا بما لا يطاق
اذ معناه ما يصح تعلق القدرة الحادثة به فلو كان القدرة مع الفعل لا يتاتى لكون
الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به اشهى اذ كل ما جعلنا المحذور انه تكليف
بما لا يطاق بالمعنى الذي فسر به انه تكليف بغير المقدور لانه تكليف بايجاد الموجود
وهو محقق في شرح الشرح هذا المخطط فان المراد بايجاد الموجود بوجود ثاني لا بوجود
حاصل بهذا الايجاد على ما سيجيء في ان النهي لا يقتضي صحة المنهي عنه اقول حمل ضمير
هو في قوله وهو مما راجعا الى الايجاد ولك ان ترجعه الى التكليف ووجه ان التكليف
بطلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين
الطلب مما وان كان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود

وتوجيهه بان يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو سيذهب
مطلوبا غير حاصل عند الحاصل فالتكليف المقارن زمان وجود الفعل تكليف
بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان
ما اورده ره بالمغلطة اشبه مما ذكره المحقق فتفكر ولانه ينفي فائدة
التكليف وهو الابتلاء يرد عليه ما ذكر في شرح الشرح من انا لا نسلم ان الابتلاء
فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه واما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات
بمجموع الفعل من حيث هو مجموع وذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا وما لم يحصل
بالتمام لم يسقط التكليف ويلزم مقارنة التكليف لحدوث الفعل فظ الفاسد لان
الفعل اذا انقسم الى اجزاء كان الطلب المتعلق به محللا الى الاجزاء وكل جزء منه بازاء
جزء من الفعل وكان سابقا على حدوثه واما الطلب المتعلق بالمجموع فيسقط قبل اخر
الاجزاء ولا يكون معاصرا لحدوثه الذي هو آن حدوث المجموع هكذا ينبغي تحرير
الكلام ولانه لا مانع في شرح الشرح اي لانسلم انه لا مانع وفيه بحث لان من صحة التكليف
غير عدم القدرة بما ذكرنا من الامرين مانع وفيه بحث لان الامر الاول ليس غير
عدم القدرة لان التكليف بايجاد الموجود انما يصح لكونه تكليفا بما غير مقدور
فاذا ثبت انه مقدور ارتفع المانع اقول قوله لان التكليف بايجاد الموجود انما
يصح لكونه تكليفا بما غير مقدور فاذا ثبت انه مقدور ارتفع المانع ممنوع والسند
ما مر وهو ان الاستحالة لكونه طلبا لما هو حاصل وقت الطلب وهو مما تدبر الفهم
شرط التكليف بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه
مكلف بهذا الفعل والا لزم الدور لان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والغرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم المعلوم
على الآخر بالعكس وهو دور وقد مر ذلك ولا يذهب عليك ان التكليف من لا يفهم

الطلب ه

الاصل هو توقف الطلب على الطلب وهو توقف
كما ان الطلب هو نفس الخطاب فالتوقف
يلزم الدور بل التوقف الفهم
على الفهم فتدبر ع

انما يكون تكليفا بالمحال اذا اعتبر بشرط وصف عدم الفهم واما تكليف من لا يفهم في زمان
عدم فهمه فليس تكليفا بالمحال اوفي زمان عدم الفهم يمكن الفهم فتدبر والمراد من قوله
ان تكليف المحال قد يكون للابتلاء ان تكليف المحال قد يقع وذلك للابتلاء والملازمة
المشار اليها بقوله لو صح تكليف من لا يفهم كان مستدعي الحصول غرض على رأي من
في جواز التكليف بالمحال بل هذا الدليل يجري في نفي جواز التكليف بالمحال ولعله حجة على من
لم يجوز التكليف بالمحال فتدبر فيه نقض لكن يبقى منع الملازمة والقول بان فائدة التكليف
اما الابتلاء او الطاعة والامتثال وشيء منهما لا يتصور في تكليف من لا يفهم فتفكر فائدة
التكليف فبعد تسليم حصر الفائدة فيهما كان نقرر آخر فتدبر اولا مانع يقدر في البهيمة
الا عدم الفهم يمكن ان ينازع بل لعل المانع عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم
المكلف به ولا نزاع في اشتراط اصل الفهم والاستعداد وقد مر شرح الشيخ في قيام
الدليلين على من جوز التكليف بالمحال نظر فيما حكيناه عنه من جواز التكليف بالمحال
لان النزاع في المسمى العادي والدليلان يدلان على انه ممتنع بالذات والتكليف
به لم يرد بالاتفاق اقول الظاهر نظر شارح الشرح الى ما اورد فتدبر
بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها فالسكران غير مكلف بعدم الدخول والموافقة
مع زوجه بعد الطلاق بل المحكوم عليه الممنع اقول في يمكن ان يجاب ليته بانه تكليف
ليس له السكر بانه حرم عليك فان شربت فيحرم طلاقك وقتلك واتلافك فان
اردت ان تأتي من هذه فاياك والاسكار فتأمل وثانيهما انه نهي الشامل بعمله التاويل
الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكران ويجوز لمن كان نائما وعلى الثاني لا يجوز
للشامل الصلوة واما السكران فلا يتعلق الخطاب بحاله اقول واعلم ان
ما نقل في سبب نزول الآية لا يلائم التاويل الثاني فتدبر فلان من حقيقة
التكليف ظ موافقا لما سبق منه في بحث كون الحسن والقبح شرعيا ان التعلق داخل

في حقيقة التكليف والمراد من كون حقيقة التكليف لا يتحقق الا به انه من علل حقيقة
التكليف ومهمته فيكون واخلافيه لكنه بالالزم اشبه منه بالجزء منه والمقصد يحصل
من عدم الفكاك عن التكليف سواء كان جزء له او لازما له لكن ما نقل عن ابن سعيد
يدل على جواز انفكاك التعلق عن التكليف يلزم امر ونهي وخبر من غير متعلق
وذلك سفه وعبث هكذا قيل اقول السفه والعبث من صفات الافعال
والكلام النفسي عندهم من قبيل الصفات فلا يتصف بالسفه والعبث وقد يجاب
عنه بانه ان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير
وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل لعلم ولده الذي
اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وآله بامره ونواهيه
كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن
عداهم لطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين هذا والغائبين
والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء بخلاف الخطاب المختص بالمعدوم
لكان شيئا واما القول بان فائدة الخطاب لما يترتب فيما لا يزال فالخطاب في
الازل عبث في سفه فالجواب ان ما شمل على فائدة ولو بعد بزمان كثير لا يكون عبثا
واما وجوده في الازل فلعله شمل على فائدة اخرى لا نعلمها وليته لكان الكلام
النفسي صفة كمال له تعالى فلو لم يتصف به في الازل ثم اتصف به لزم خلوه عن صفة
الكمال على ما قالوا في اثبات انه تعالى ليس محلا للحوادث هذا واعلم ان هذا الجواب
مشهور بين الجمهور وكلامهم مترددة في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل
بان يمتثل وبان يفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس مامورا في الازل لكن
لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا لكن على التوجيه
الثاني لا يصح في مقام الجواب هذا الذي ان المعدوم مكلف مامور مجرد

استبعاد في محل النزاع اذ لا نزاع الا في جواز التعلق من غير متعلق موجود في الخارج ولا يخفى
عليك ان تحقق التعلق بدون المتعلق لا يجوز فان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه
فلا بد لهم من القول بالوجود العلمي والاعتراف بالوجود الذهني حتى يتم هذا الكلام
ثم التعلق العلمي متحقق في الازل وكان الموجود العلمي للمعدوم في الخارج مكلفا بهذا
التعلق في الازل واما التعلق التنجيزي فلا يتحقق الا بعد الوجود الخارجي بالاتفاق
فتأمل والتحقيق هو ان الكلام صفة واحدة ازلية ودلالته الى الامر والنهي
والاستفهام والنداء والخبر الماضي والمستقبل بحسب التعلق لا باختلاف الذاتيات
كذا ذكر في المواقف وقيل بيانه ان كلامه منحصر في نوع واحد هو الخبر وهو نسبة بين المخبرين
قائمة بالنفس والاخبار على كل كلام على ما هو عليه مثلا الامر هو الخبر باستحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك والنهي بعكسه والاستفهام الخبر بارادة الاستعلام
والنداء الخبر بارادة الاجابة فلا اختلاف في هذه الاقسام بحسب اختلاف المسند ولا
بتكثيف مهية الخبر بل باشخصاته والف مه الى الماضي والمستقبل ليس لاختلاف المسند
بل لاختلاف ما يوضع فالخبر عن ارسال نوح عم واحد ويعبر عنه قبل ارساله بانا نرسله
وبعد ارساله بانا ارسلناه فاختلاف التعبير لاختلاف احوال المسند لا لاختلاف
المسند فعند الاشعري يتصف كلامه في الازل بهذه الاقسام لكن باعتبارات مختلفة
بالاضافة الى المتعلقات لان حيث النوع او التشخصات وتكثف العبارات عنها
بحسبها وعند عبد الله بن سعيد لا يتصف بها في الاول اقول لا يخفى على الناظر عدم
المطابقة بين البيان والمبين بل بيانه على ما هو الظاهر من الكلام ان ذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا او باعتبار تعلقه بشيء آخر
او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي فالخبرية كالامرية عارض لذات
الكلام الواحد الذي كان الخبرية والامرية خارجة عن ذاته عرضية داخلة في فحواه

هذا وجه تخصيصه واما بدقيقة فهو باعتبار ان الكلام لشموله صفة العلم والقدرة فان
القدرة مثلا صفة واحدة لا بعد والا تعلقاتها وكذا العلم عند من قال بانه صفة
ذات اضافة وكذا الكلام فتدبر يلزم تعدد القديم في شرح الشرح وجه
استحالته ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات
اما بطريق القدرة والاختيار وهو بناء القدم واما بطريق الايجاب والسببية الموجب
الى جميع الاعداد سواء لان الاولوية لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزم
بحوث قدر غير متناهية وهذا مع انبنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
منقوض باثبات الصفات السبعة القديمة واما ما ذهب اليه الشارحون من انه يلزم
تعدد الكلام في الازل واللازم باطل بالاجماع على ان كلامه واحد في الازل فلا
اشكال اقول فيه نظر اما اولا فلان اسناء الوجه المذكور على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد غير تام لان بحوث امور غير متناهية بطل عند المتكلمين مطلقا سواء ترتب
واجتمعت او لا نعم لو قرر هكذا لو تعددت ولا يمكن اسنادها الى غير الذات
ولا اليها بطريق الاختيار فيستند الامور المتعددة الى الذات وهو باطل كان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد كان مبنيا على تلك المقدمة واما اذا بني على ان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السوية فكل عدد وغرض كان يجب صدوره لاكثر عنه فيلزم
لا تناهي القدر وهو باطل بدليل البطلان اليه عندهم فليس يحتاج الى تلك
المقدمة اقول يرد على التقدير الاول المبني على تلك المقدمة انه يجوز تعددها
واسنادها الى الذات بواسطة بعض صفاتها الاخرى لا الى الذات
وحدها وعلى الثاني الغير المبني عليها انه لو تم لدل على عدم صدورها
عن الذات او كان نسبة الذات الى كل عدد ومشاه سواء كذلك نسبتها الى
المتناهي وغير المتناهي سواء فلا رجحان للصدور الغير المتناهي على المتناهي و

والذى فداه الى تلك الورطة فلة التامل فى كلام الموافق وذلك لان صاحب
الموافق بعد فراغه من تقرير الدليل على عدم بعد وصفة القدرة تعلقا بالفعل
شارح الشرح ق وهذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد وليس مبنى
هذا الكلام انه مبنى على هذا بل ان هذا الدليل يدل على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا
الواحد فيلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ ما سر الذات فيها لا يمكن
ان تكون بالقدرة والاختيار كما سيجىء عليه بل يجب ان تكون بالايجاب فاذا صدرت
عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذا وهو خلاف ما ذهب اليه
مثبتو الصفات كذا بينه سيره فى شرحه واعلم ان هذا بعينه ما ذكره فى شرح الشرح
من النقض باثبات الصفات السبعة فالذهاب الى انه كلام آخر وهو انه مبنى على
مقدمة لم يثبت عند اهل الكلام مما شأنه ان تدل التدبر والتفكر فيفكر واما ثانيا فلما
قيل بعد والقدماء من جنس واحد هو الكلام بحسب افراده النوعية والشخصية خلافا للاجماع
لان جمهور الاشاعرة القائلين بتعدد صفاته لم يقولوا بتعدد وكلامه تعالى فى الازل بل
ذهبوا الى انه فى الازل امر واحد على ما عرف وبعضهم ذهب الى انه متعدد وانه
النواع خمسة قديمة الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء واما القول بتعدد
الاشخاص قديمة لنوع واحد كتعدد الامر باعتبار تعلقه باشخاص المكلفين فلم يذهب اليه احد
ولهذا لم يكفر الشيعة بتعدد النوع بل كفروا بتعدد النوع باسطراد او وكر غصته بعد
الشخص وكلامه شعر بان معتمده هو تعدد الشخص حيث لم يستدل الا عليه بقوله فان المتعلق
بزيد غير المتعلق بعمرو وفيه الجواب لم يتعرض الا له واما ثالثا فلما عرف ان مجرد تعدد
النوع ليس مخالفا للاجماع اذ ذهب اليه البعض قدس سره فى شرحه للموافق بعد
بيان كلام الموافق بما ذكرنا وقيل كلامه حجة هى الاقسام المذكورة فالوجه ما ذكره الشيخ
المحقق فليفكر ولولا ان تحقق الشرط مبنى على ان القول يكون العلم باشتغال الشرط ما نعا

من صحة التكليف قول بان تحقق الشرط شرط فى صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور
لامتناع التكليف عند العلم باشتغال شرطه هكذا فى شرح الشرح اقول على هذا يصير هذه
المسئلة عين مسئلة انه لا شرط فى التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعى لذلك الفعل
اذ قد عرفت ان عدم الاشتراط غير محقق بالشرط الشرعى بل يجرى فى كل ما لم يكن وجوب
الفعل مقيدا به وان كان عقليا او عاديا بالجملة بان الدليل المذكور فيه ولا شك
ان مراد الجمهور بالشرط ههنا هو شرط الوقوع الذى لم يكن شرطا لوجوب الفعل اذ
عند اشتغال شرط الوجوب او علم الآمر باشتغال شرط الوجوب لم يتحقق التكليف
اذ لا متصور التكليف بدون وذلك ظاهر ثم اعلم ان ما ذكره من انه ان جهل الآمر
باشتغال شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبنى اما على جهل المسئلة منا وله لان
السيد مثلا بعده او على ان المراد ان جهل الآمر باشتغال الشرط لا يضر صحة التكليف
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الآمر هو الله سبحانه غير متصور
بيان الملازمة ان كل ما لم يقع هذا مبنى على ان المطلوب فى النهى هو الكف على ما اشعر به لفظ
الوقوع فلا يتوجه ان العصيان قد يتحقق بفعل الحرام لا بترك الواجب وليفه يمكن التعجب
العصيان بما يكون من جهة ترك الواجب واشار بقوله من اراده قديمة او حادثة
الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان افعال العباد اما مستندة الى ارادة
الله القديمة او ارادة العبد الحادثة ولقائل لو لم يصح لم يعلم انه مكلف فى هذا الزمان
يعنى يلزم ان لا يعلم احد فى شئ من الازمنة انه مكلف فى ذلك الزمان فسقط ما ذكره
العلامة من منع الملازمة لجواز ان يعلم بعد الايمان ان كان مكلفا قبله وارادة بقوله مع
الفعل انه مع مباشرة الفعل والايمان به على ما هو الظاهر وارادة بقوله او بعد انه
بعد وقت الفعل اى الوقت المقدر له شرعا فيما يتحقق فيه ذلك فينطبق عليه قوله
سواء فعل او تعصى واشار الى ان المراد ذلك حيث قال فى جواب السؤال المتردد

فى كل جزء فانه مع الفعل فيه او بعده اذ الظاهر ان ضمير بعده يجزء كضمير فيه لئلا يلزم
التفكيك وارادة بقوله او قبله قبل التمكن من الفعل سواء كان وقتا مقدرا له شرعا
اولا ولا يدل عليه قوله ليفعل فى جواب السوال وقبل الفعل والحاصل ان ضمير قبله راجع
الى نفس الفعل واما ضمير بعده فراجع ليفعل الى نفس الفعل الاظهر انه يقدر ههنا مضاف
اى الوقت اقول وعلى هذا يندفع ما اورده فى شرح الشرح ان قوله سواء فعل
اوعزم زيادة اخذها من كلام المشهى ولا معنى له ههنا اذ لا يصح تعلقه بقوله مع وهو ظاهر
ولا بقوله بعده لان الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الايمان ولا العصيان
هذا وانما جعلنا ضمير قبله لنفس الفعل لا لوقته اذ على الثانى يلزم ترك قسم وهو ان
يكون ذلك فى زمان الفعل فخرج ما فى به كما اذا دخل الظهر ولم يفعل بعد ولا يعد
ان يحمل الكلام او لا على ان يكون الضمير لوقت الفعل ولهذا اورد السوال وفى الجواب
اشار الى ما هو الحق فليس المراد قبل نفس الفعل ثم كون التكليف ساقطا مع الفعل
بناء على ما مر من ابطال راى الاشعرى ان التكليف يبقى مع الفعل وكون التكليف
ساقطا بعد الفعل بناء على ما يجى فليس القضاء وجب بامر جديد والتكليف الاول
ساقط معه ثم اعلم ان اصل التكليف مشروط ببعض الشروط كالحيوة والعقل ومن
انه لا يحصل العلم بوجود هذه الشرائط عند دخول وقت الفعل فعدم تحقق العلم بانه
مكلف قبل الاتيان بالفعل بان يفعل بعده مشترك بين اشراط اشتغاء العلم وعدمه
فلا يصح قوله فلذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت والجواب ليس المراد العلم بالتكليف
بعد تحقق شرائطه فالحاصل ان قبل وقت الاتيان بالفعل نعلم اننا مكلفون بالفعل بعد
ذلك الوقت لتيقننا بشرائط التكليف وان لم يتحقق شرائطه ووقوع المكلف به
واذا اشترط اشتغاء العلم باشتغاء الشرط الذى يلزمه اشتغاء الشرط اى شرط
وقوع الفعل لم يحصل ذلك العلم فتدبر فلا باس بالترك هذا مبنى على ما حققه ليس

خراخر لطن السلامة ومات فجاءة فهو لم يعص وقد عرف ما فيه وغلبه
للاجماع على تحقق الوجوب والحرج قبل التمكن من الفعل اى الاجماع منعقد على تحقق الوجوب
والحرج مطلقا قبل التمكن وذلك يتضمن الاجماع على تحقق التكليف عند علم الآمر بعدم
الشرط ثم هذا الكلام يدل على ان المراد بدخول الوقت فى تحرير المسئلة وقت
مباشرة الفعل وصدور الفعل المكلف لا الوقت المقدر شرعا ولهذا قيد فرضه زمنا زمنا
ويرد فى كل جزء فانه مع الفعل اه ق فى شرح الشرح وفى قوله على تحقق الوجوب اشارة
الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان لا يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب فى المكلف
بقاءه وتمكنه وفى قوله بنية الفرض اجمالا اشارة الى رد ما ذكر فى انه مختلف فيه يعنى
لا اعتدادا بالمخالف فى ذلك مع اتفاق المجتهدين او انه لا اعتداد بالمخالف
النادر مع كثرة المجتهدين فتدبر وفيه بحث اذ الاجماع منعقد على وجوب نية الفرض
فى صلوة الظهر مثلا وهى اربع ركعات مع احتمال عدم بقائه لبعضها التكليف فى الركعات
الثلث الاخيرة او يكفى فى وجوب نية الفرض ظن بقائه وتمكنه او الغالب فى المكلف
ذلك واو كان كذلك لم يمكن فى الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض ولانه على تحقق
الوجوب قبل التمكن بل يكفى ظنه فتدبر الامكان الذى هو شرط التكليف لم يكون مما
ينافى عقله عادة هذا خرم المصرح بان الذى اختلف فى كونه شرطا للتكليف بالفعل
هو الامكان العادى على ما نقلناه من الموافق وليس الامر على ما زعمه العلامة قدس سره من ان الامكان
الذاتى قوله مع جهل الامر بعدم الشرط اى حال عدم الشرط فى الواقع وذلك
الامر العلم تابع للمعلوم فلا يكون له مدخلية فى امكان الشئ وامتناعه بل عدم امكانه
لو كان امكان لعدم الشرط فى الواقع او عند عدم الشرط تمتنع وجود المشروط
بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط مع علم الامور به اى بالفعل والجار متعلق بالامر وباشتغاء
الشرط متعلق بالعلم والله اعلم اولا هو بسنة اطلاق الوجى على السنة بناء على ان

المراد من الوحي ما يوحى به والسنة قولا كان او فعلا او تقريرا انما اوحاه الله تعالى
الى النبي ﷺ وهذا بخلاف الاجماع والقياس والاستدلال لانها دالة على ما يوحى به
راجعة الى الكلام النفسي لكن حملوا مواضعها للاحكام والشروح الآخر على القديم
بذات الله القديم وهو المتبادر الى الفهم من الكلام النفسي في عرف الاصوليين
سيما في بحث الكتاب وقوله اذ لولا دلالتها عليه لما كان فيه اي في كل واحد من الحجة
او فيهما على ما في بعض النسخ حجة اشارة الى ما يستفاد من ظرف قوله لما كان الحكم الا الله وكون
التعريف المذكور تعريف لمطلق الكلام النفسي او لمعرفة تعرف ما هو المراد ههنا وتحمل
الحمل على القيام بذات من صدر عنه قديما كان او حادثا فمرجع القياس الى الكلام النفسي
القايم بذات المجتهد والاجماع بذات المجمعين والسنة بذات النبي ﷺ والكتاب بذات الله تعالى
ووجهه انه لو لم يدل على المعنى وعلى الحكم من اهل الاداة بان الامر كذا لم يكن فيه حجة
ودلالة على ثبوت الحكم وهذا وفق بعبارة المتن والشرح لسبة بين معروضين لا
كان الكلام انما يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة لانها الجزء الاخير له وهي المقصد با
لافادة بالكلام ويتصف بصفة الكلام من الاخبارية والانشائية والصدق والكذب
والطلبية وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية على النسبة التامة
الخبرية فالكلام النفسي هي النسبة التامة الاخبارية او الانشائية من حيث مفاد بالكلام
اللفظي لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قايما بنفس المتكلم دون السامع اقول
انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر الخارجي او للصور الذهنية فالكلام
النفسي اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة
العلمية والتفصيل ان الحق النسبة في الكلام غير الصورة العلمية في الانشائي نحو
فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الضرب والمخاطب فالاول قايم بنفس
المتكلم والثاني المجموع طرفيه نعم بقي الكلام في ان الطلب هل هو مغاير للارادة ام لا

وسيجيء الكلام فيه واما الحق في نسبة بين زيد وقايم على ما يدل عليه كلام الشرح مغايرة
للنسبة القايمة بزيد وقايم المتحققة في الواقع وكذا للنسبة الذهنية التي هي عبارة عن
صورتها القايمة بالنفس التي هي علم بالمعنى الاول قايمة بنفسها بنفس المتكلم فانه انه
غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي
من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة يعبر مطابقتها لها علم بها
ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام نفسي لمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات
ولو كان تلك النسبة في الخبري عبارة عن الاخبار قياسا على الطلبي اذ فيه هي
الطلب والاخبار صفة نسبية قايمة بنفس المخبر نفسه لا بصورته ولهذا اضيف الصفات
المخبر بها كالطلب القايم بنفس الطالب بعينه ظهر كونها مغايرة للعلم التصديقي
او كثيرا ما يخبر الشخص بغير ما يصدق به وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار
غير تصور النسبة الخبرية وهو ظاهر وان كان قولهم يفاد بالكلام اللفظي باعتبار ان
الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب اذ ظاهر ان لفظ اضرب ليس موضوعا
لمفهوم طلب الضرب اي هذا المركب التقييدي كيف والاول مفهوم تام وهذا المقيدي
ناقص ولا شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته
لكن بخصوصه يقتضي تصور الطرفين وحينئذ كان المراد بقوله النسبة بين المفردين ان لها
تعلقا بهما لان الطرفين هما المفردان لا الطرفين هما المخبر والمخبر عنه اذ المخبر به
كالمخبر الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب لا الضرب والمخاطب لكن يتوجه
على هذا التوجيه انا لا نفهم من الاخبار الا يجاد والكلام المخبري او اظهاره فيرجع الى
معقولة الفعل ولم يكن ازليا اللهم الا ان يكون صحته وامكانه ازليا فيرجع تحقق
نسبة في زيد قايم مغايرة لمفهوم الاخبار عن قيام زيد وللنسبة التي بين زيد وقايم
في الواقع وللصورة العلمية وهي صفة منها والقايمة بنفسها بالنفس اي الصورة المقيدة بقيد

والصورية امرلا دليل عليه بل الوجدان يكذبه ولهذا قال المحقق في تجريده و
النفساني غير معقول فالحق توجيه كلام الاشعري بما حملوا كلامه على الوجهين ثم على الوجه الثاني
لاخفاء في قيامها بالنفس بداهتها وكونها صفة لها يستدعي تصور الطرفين واما على الوجه
الاول وهو انها عبارة عن الصورة العلمية فالوجه ان الصورة العلمية صفة للعالم
قائمة بنفسها بذهنه او ان المراد بقيامها بالنفس ان الكلام المشتمل عليها قائم بها
وما قيل من انها قائمة بالطرفين واما قائمان بالنفس على ما سيأتي على ما في بعض الشروح
والبيان الشعر شرح الشرح حيث قال ولا يجوز ان يكون القائم بالنفس هما الطرفان بوجودهما
العيني فمردود وبان القيام بالعرض وبالواسطة لا يكفي في صحة الاتصاف فلاني الجسم
سريع بل الحركة سريعة وكذا على الوجهين لاخفاء في ان وجود تلك النسبة وان كان
في الذهن بنفسها لا بصورتها لكن يستدعي تصور الطرفين اذ الاخبار لا يتصور فيه
بالحجز بدون تصور طرفي الخبر وادراك النسبة الخبرية لا يتصور بدون تصورهما واما
الانشاء فلا شك فيه ان الطلب للطالب والاستفهام للمستفهم لا يتصور بحقيقته بدون
تصور المطلوب والمطلوب منه وتصور طرفي الاستفهام قال في شرح الشرح فان قيل على
ما ذكرت من المراد من نسبة التقييد انها صفة للنفس موجودة فيها وجودا متأصلا
كالارادة لا نسلم توقفها على تعقل الطرفين فلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري فلا يجوز
ان يكون القائم بالنفس هما الطرفان بوجودهما العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل
اقول كون النسبة يقتضي وجود الطرفين وكون الطرفين غير قائمين بالنفس بوجودهما
العيني لا يقتضي ان يكون حصولهما فيها بصورتهما العقلية حتى يلزم تعقلهما بل يجوز ان يكون
قيامهما فيها باعتبار وجودهما الذهني لكن وجود الشيء لا بصورته حتى يلزم التعقل
له وقد مر ان وجود الشيء في الذهن بنفسه يقتضي اتصاف الذهن ولا يقتضي تعقله انما
المقتضي لتعقل الشيء وجوده في الذهن بصورته المطابقة لذي الصورة في المهية او المغايرة له

على اختلاف رأي المحقق واهل الشيخ بل الحق ان وجود الطرفين ههنا في الذهن بنفسهما
لا اتصاف الذهن بالكلام المركب من الطرفين وقيام الكل يقتضي قيام الجزء والعارض
بمعنى القائم لا يتصور عروضه لا بتمامه على ما حقق في موضعه فالصواب ما ذكرناه من الوجهين
مسائل فيه فان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين اقول فيه بحث
اذ الامر بالعكس وذلك لان النسبة الخارجية لا يمكن وجودها في الخارج اذ النسب ليست
موجودة في الخارج عند المتكلم ولا في العقل بنفسها اذ النسب الخارجية ما كان الخارج
ظرفا لنفسها دون الذهن بل ما كان الذهن ظرفا لنفسها فهو نسبة ذهنية والعقيدة
قضية ذهنية واذا كان وجودها انما يكون في الذهن بصورتها كانت متصورة فان تصور
الشيء حصول صورته عند العقل ولا شك ان تصور النسبة متوقف على تصور الطرفين
فلا بد في حصول النسبة الخارجية ووجودها من تعقل المفردين واما النسبة النفسية فلما
امكن حصولها في الذهن بان يكون الذهن ظرفا لنفسها فلا توقف على تعقل المفردين
كما ان ثبوت الزوجية للاربعة الحاصلة في الذهن انما كان في الذهن بنفسه ولهذا
لا يستدعي تصورنا الزوجية وكما ان الزوجية من لوازم المهية وليست لازما بينا
بالمعنى الاخص والجواب عن الاول ان المراد بحصول النسبة الخارجية كون الخارج
ظرفا لنفسها لا لوجودها فلفظ الحصول مقحم في الكلام وعن الثاني ان المراد بالخارج ما
يتناول مثل ثبوت الزوجية للاربعة في الذهن والحاصل ان المراد بالنسبة النفسية
ما يكون قائما بالنفس حقيقة كالاخبار والطلب او الصورة العلمية القائمة بذاتها بالنفس
واما ثبوت الزوجية للاربعة في الذهن بدون تعقل الذهن الزوجية وذلك الثبوت
فهي قائمة بغير الذهن فهي نسبة خارجية بالمعنى الاعم اي الواقعي دون النفسية صدر
كسائر الكلمات السماوية وهاهنا لان الكلام الذي لم يزل والذي انزل للاعجاز
على طريق اللف والنشر من غير ترتيب توفيقا اي اعلاما من الشارع فانه الذي

بين ان من ههنا الى ثمة سورة ولا يخفى ان الآية لبيقة لك اذ لم يغ للمترجم اوله وآخره
الا المبتدى وبيان اول الآية وآخرها بالتوقيف لا غير فالاولى ان يقتصر الطابقة
المترجمة توقيفا اى المسماة باسم خاص كذا في شرح الشرح ويرد عليه بعد هذا
التوجيه النقض بمثل آية الكرسي واية المداينة واية المباهلة وانقول في الجواب
بمنع تسمية هذه الآيات بهذه الاسامي من الله تعالى بل يجوز ان يكون من اهل الشرع
كالنبي ﷺ وغيره بخلاف تسمية السور بالاسامي المعهودة فانها من الشارع ولهذا
تكثر في القرآن وبالجملة من نقض التعريف بمثل آية الكرسي فعليه الدليل على ان التسمية
وقعت من الله تعالى وكذا من ادعى ان تسمية السور بالاسامي المعهودة ليست من النبي
والمعرف ما يتبادر منه المعاني فتدبر ان اجرى على ظاهره بغير لاخفاء ان من
للتبعيض وغيره للكلام فان لم يعتبر فيه حذف كان القرآن اسما للمجموع الشخصي
المؤلف من السواد كذا في شرح الشرح اقول فيه نظر اذ على تقدير عدم اعتبار
الحذف وكون من للتبعيض كان اللازم ان يكون القرآن اسما للمجموع المؤلف من السور
واما ان ذلك المجموع شخصي فغير لازم بل عند هذا يحتمل احتمالين فذهب الى كل منهما جماعة
احدهما ان يكون اسما لهذا المؤلف الحادث المخصوص القايم باول لسان اخترعه الله تعالى
فيتحقق ان ما يقرأه كل احد سواء بلسانه يكون مثلا لا عينه وما بينهما انه اسم لامر
جنسي يتعين المحل فيكون واحدا بالنوع لا بالشخص ويكون ما يقرأه القاري اي قار
كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل سور وكتاب ينسب الى مؤلفه وهذا هو مختار
المحققين لسلامته عن ارتكاب التكلف والتجوز في اطلاق القاري القرآن وحافظ
القرآن وما كتب فيه القرآن وغير ذلك وقد استفاد ذلك لا من قول الشارح
والا فهو اسم فلم شخصي اقول فيه بحث اذ لو حمل القرآن على المجموع الشخصي القايم باول
لسان اخترعه الله تعالى فيه كان تعريف الم والذي نقل عن الغزالي وغيره غير

مطردا وغير صادق على ما صدر عن كل لسان وحمل التعريف على انه تعريف للكلام النفسي
لا يلايم هذا المقام لان المنزل من صفات اللفظي وكذا كونه مكتوبا كما في تعريف
الغزالي وكذا كونه مقروءا بالتعدي لكونه مجازا على ما صرح بذلك في المواقف وغيره و
وقد يقال بعض المحققين في شرح المنهاج بان هذا التعريف للفظ مقدر وان حمل على حذف
المضاف اي سورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة كان اسما للمفهوم
الصادق على المجموع وعلى اي بعض بفرض وهذا هو المناسب لفرض الاصولي او الاستدلال
انما هو بالبعض فان قلت لا يخ اما ان يجي كلمة من لتبعيض الفرد كما جاء لتبعيض
الجزء فلا حاجة الى تقدير لفظ الجنس او كل سورة كانت كذلك بعضا وفردا لهذا
المفهوم الكلي كما كان بعضا وجزءا للمجموع المؤلف والام يصح على تقدير لفظ الجنس لبعضية
قلت نختار الاول ونقول لما وجب صدق التعريف على هذا التوجيه على كل بعض ومن
المعلوم بالضرورة ان السورة ليست فردا من كل بعض وجزءا له فلا بد من تقدير لفظ
الجنس حتى يصدق التعريف على كل بعض ومن الغضلا من ذهب الى عدم الحاجة الى تقدير
لفظ الجنس زاعما ان التبعيض قد يكون حقيقيا كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا
بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين اذ لو كان اللام للعهد في الناس للجنس وقد تطلق
ويراد به التبعيض المجازي كما اذا كان اللام للعهد والمعهود الكفار المعلومون كابي جهل
واصرابه في الكشاف واما جعل المنافقون بعضا من الكفار المعلومين مع ان
المنافقين غير داخلين في الكفار المعلومين لان صفتهم وهو جنس الكفر يشمل المنافقين
ايضا ثم ان قول صاحب التقريب او ان كان الناس للمعهدين لم يدخل كلهم غيرهم فتعلله
على حذف مضاف اي ومن جنسهم وهم منهم اقول لا يخفى ان استعمال كلمة من في مثل
هذا الموضع يحتاج الى ارتكاب تجوز وذلك اما بتقدير لفظ الجنس وحمل كلمة من التبعيضية
على الحقيقة وهو الاظهر من كلام الشارح فيكون من باب مجاز الحذف واما بارتكاب

الاستعارة التبعية في كلمة من كما هو الظاهر من عبارة الكشاف ويمكن حمل كلام الشارح على
هذا بان يكون مقصده ليس بيان ان لفظ الجنس مقدر في نظم الكلام بل بيان حاصل المعنى
بعد ارتكاب التجوز في كلمة من ووجه صحة التجوز فيها هو الاشتراك في بعض هو الجنس كما في
كلام الكشاف ثم ان اجرى الكلام على ظاهره بان لم يقدر لفظ الجنس ولم يجعل كلمة
من على التبعيض المجازي كان قيد بسورة منه لاخراج البعض وكان التعريف مختصا
بالمجموع ووجه ان المنكر اذا اعيد معرفة الوحدة افاد العموم وان كان في سياق الاثبات
كقولهم تمرة خير من جراده وقولك ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام فيكون المعنى
لكل سورة وقوله من حال والضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر فمفاد التعريف انه الكلام
المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس
الا المجموع فيخرج النصف وغيره ولو جعل منه صفة مخصصة لسورة لم يخرج النصف الا بارتكاب
تكلف بان يجعل ضمير منه راجعا الى كل المنزل وهو الظاهر من كلام الشارح ويمكن حمله على الوجه
الاول بان يقال مقصده بيان مرجع ضمير منه بل ان المعنى وقع كل سورة من كل القرآن
بعضا لكل على العموم في لفظ سورة والا فلا يلائم ارجاع الضمير الى القرآن في تعريف
القرآن بل لو كان مقصده ذلك لينبغي ان يقول بسورة من كل المنزل على ما اشرنا اليه في
شرح الشارح ولاخفاء في صدق التعريف على هذا التوجيه على قل وافعل ولا يسمى قرآنا
في العرف اجيب عنه في بعض شروح المنهاج بانا لا نم صدقه على اي بعض فرض بل على اي
بعض يصدق عليه انه سورة يجانسه في البلاغة وعلو الطبقة معجزة ولا نم ان قل وافعل
يجانس فيهما السورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه المفروض لكون السورة المعجزة مجانسة
اياه فيهما وهو يستلزم مجانسته اياها فيهما فمنع اللازم الاخير منع الملزوم
الاول وهو الصدق المذكور اقول هذا القائل المجيب ذهب عنه ان الشارح المحقق صرح
بان القرآن على هذا التفسير يتناول الكل وكل بعض منه فاذا كان قل وافعل بعضا منه

كان قرآنا فاذا الصدق والتعريف عليه كان فاسدا اقول بل الحق في الجواب ان
يقال مثل قل وافعل من حيث انه وقع جزءا من القرآن معلوما مع السوابق واللواحق
كان له علو طبقة البلاغة وكان قرآنا بهذا المعنى ولهذا لو حلف ان لا يقرأ القرآن حنث
بقراءة من هذه الحيثية على ما مر في مبادي اللغة وكذا الجزم على المحدث مثلا نعم
هو من حيث انه وقع في كلام البشر ليس من القرآن ولا يصدق عليه من هذه
الجهة التعريف فتدبر وان اراد المميز اي بالحد الرسمي اذ الحد الحقيقي
انما هو بالاجزاء ولا يحصل بهذا التعريف وقد عرف ان التعريف الرسمي انما
هو باللازم البين الثبوت للافراد بين الانتفاء عما عداه ولكونه للاعجاز ليس
كذلك وهو ظاهر هذا واما لفيه قد عرف انه غير لازم وليفه معرفة السورة يتوقف
على معرفة القرآن اذ السورة هي البعض المترجم توقيفا من القرآن ويرد عليه
ما في شرح الشارح من ان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان
او غيره بدليل سورة الانجيل ولهذا احتاج المصنف الى وصف السورة بقوله من
قبيل في الجواب بانه السورة غلبت في عرف المترجم على بعض القرآن المترجم اوله واخره
توقيفا من بين السور كالكتاب من بين الكتب على القرآن ولهذا عرف صاحب
الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلث آيات واما الاحتياج
الى منه فليس لتميز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنسه للبلاغة
وعلو الطبقة كما اقول على تقدير تسليم ان السورة غلبت في عرف المشرعة على بعض
القرآن فللمعترض ان يقول اردت بها غير هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها
والقرينة عليه قولي منه اذ لو كانت بالمعنى الاخر كان هذا الصدر مما يحتاج اليه في باب التعريف
للاحتراز الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما بيان ان السورة من جنس القرآن
فليس فائدة يعتد بها في باب التعريف على ما لا يخفى على الناظر فاعلم بان

معحفا اى موجودة نقول تره ان العلم بوجود المصحف وثقل شئ بين وقيه يتوقف على
معرفة المصحف وهى على معرفة القران اذ لامعنى له سوى ما كتب فيه القرآن وهذا جزمانه
لاحاجة الى توسيط وجود المصحف وثقله اذ يكفى ان يقال معرفة المصحف موقوفة على معرفة
القران وتعريفه وليس ههنا التصديق بالوجود ثم ق دليله ينبغى ان يكون معرفة
المصحف فرع العلم بوجوده ودون العكس لما تقرر عندهم من ان ما يثبت الشئ البسيط
مقدم على ما يثبته بحسب الحقيقة اقول هذا هفوة مندرج وذلك لان اثبات
الدور لا يتوقف على دعوى توقف العلم بوجود المصحف والتصديق به على معرفة المصحف
والتصور بالصور الحقيقى اى بصور حقيقة الشئ الذى علم وجوده بل يكفى فى ذلك المقصد
ان التصديق بوجود المصحف يوقف على تصور مفهوم اسم المصحف وكيف يقول احد
ان التصديق بوجود شئ يتوقف على تصور ذلك الشئ بصور احقيقا والا فهو
اسم علم شخص اقول قد عرفت ما عليه مندكر بل فى ههنا اضراب من قوله اردنا
بيان ليس المقصد من التعريف مجرد تخصيص الاسم بالقسم الاول بل امر آخر لطيف هو البيه
الذى ذكره بقوله لان القران مما يتوفر الدواعى على نقله اقول جعل ما ذكر فى
المتن جزء للقطع بان العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله كبرى الدليل وقدر
لها صغرى هى هذه وبينهما بوجهين قول الشارح كذا اشارة الى قوله مما يتوفر الدواعى
على نقله لا الى ما ذكر اى لما تضمنه الاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام على ما مر فى بعض
الكورسى لانه دليل الصغرى وكما كان اللازم من المقدمتين هو ان القران متواتر
وما جعله دعوى هو ان ما نقل احاد ليس بقران وكان هذه عكس نقيض للاولى
فى محام بنقل متواتر علم انه ليس قرانا فهذا ما نفرع على المقدمتين بواسطة ما هو حجة
لها او على النسخة المقدرة والا فاثبات للصرورى عدم كونه من القران عدم كونه
مرفوع على انه فاعل المنسوب كان كونه كذا قول لا يخفى ان كون غير المتواتر

ليس من القران ليس ضروريا عقليا ولا ذهنيا فعلى تقدير عدم تواتره لا يلزم من
القول بكونه قرانا اثبات ما كان خلافه ضروريا ويمكن الجواب بان الضرورى
ههنا بل فى الاول ليتلائم اجزاء الكلام ليس بمعنى البديهى بل بمعنى القطع والكفار
القطعى الذهنى كفر وبه يشعر كلام شارح الشرح فى جواب هذا السوال كما نقله وعند هذا
يندفع اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون متواترا بالنسبة الى من ق انها من القران
غير متواتر بالنسبة الى غيرهم وعدم التكفير من احدى الطائفتين للاخرى بنا على
عدم التواتر عندهم او يصير حاصل الكلام انه ان تواتر فى الجملة ولو عند طائفة
مخصوصة كان قطعيا قطعا فينبغى تكفير هذه الطائفة لمن ق انها ليست من القران
لان انكار القطعى كفر على ما قلنا وان لم يتواتر اصلا كان عدم كونها من
القران مقطوعا به عندنا من شرط التواتر فى القران فكان يقع تكفير من ق لا
لمن ق بانها من القران وقوله ق فى شرح الشرح يعنى على زعم الخصم
والا فعند المصنف ان دليل كونها ليست فى اوائل السور مما القران قطعى مخالفة القطعى انما
يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة فان قيل ادنى درجات الشبهة المقبولة ان يورث
شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوة عند من يتمسك بها واما عند
الخصم فى الضعف بحيث لا يعد شبها هذا ولكن كلام الشارح يدل على ان قد قوى عند
كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر اقول قوة الشبهة عند احد كما يكون باعتبار
انها توقع ظنا او شكا او وهما بالقياس اليه كذلك قد يكون باعتبار انها يحتاج
الى مزيد تامل فى حلها وحاصله ان يخرج المقام عن احد الوضوح الى حد الاشكال
على ما صرح به فى موضع آخر والمراد انه يجب ان يعد صاحبها معذورا فى الحكم بمقتضاها
كلام الشارح المحقق مبنى على الاعتبار الثانى وذلك التوجيه ادق واولى وذلك لانه لا يكفى
لعدم التكفير مجرد قوة الشبهة عند من يتمسك بها بل لابد من ان يكون لها قوة عند الطرف

الاخر بحيث يعد صاحبها معذورا فان الوقوع في الغلط بسببها وليفه في هذا التعبير يكون
الغوة وكونها شبهة كلاهما بالقياس الى طايفة واحدة وعلى ما ذكر وح من التوجيه يكون
الغوة بالقياس الى المتمسك بها وكونها شبهة بالقياس الى الاخر فلا تيلام فتدبر
بدليل انه لم يتواترانه من القران في اوايل السور قي شرح الشرح اشارة الى ان
المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران لا مجرد تواتر ذلك الكلام اقول اراد ان
المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران في اوايل السور الا انه اختصر في الكلام لظهور المقصد و
لا يكون المعتبر مجرد تواتر ذلك الكلام الى البسملة وان لم يكن ماخوذا بعنوان كونه من القران
حتى يقتضي تواتر ما كتب في اوايل السور من البسملة وعدد الاي وكونها مكية او مدنية وعلى هذا
يندفع ما اورد عليه في بعض الحواشي من ان النفي في قوله لم يتواتر متوجه الا القيد الاخير
وهو قوله في اوايل السور كما يقول ما جاني زيد راكبا نريد به نفي ركوبه وقت مجيئه وليس
النظر متوجها الى مجرد كونه من القران اذ كونه من القران وسورة النمل متواتر اجماعا فتدبر
اقول في هذا الدليل بحيث لا يذعان اريد انه لم يتواتر عند طايفة اصلا فالظاهر ان الحكم
لا يعاعد فيه بل الزم كونه متواترا عنده اذ لا يلزم ان يكون المتواتر متواترا عند
الكل والاختلاف لا ينافي التواتر عند البعض وان اراد عدم التواتر عند الكل
على معنى رفع الايجاب الكلي فلكون التواتر عند الكل شرطا في كون الكلام قرانا ثم قال
قبيل الدليل المذكور يدل على كون ما هو القران متواترا عند كل طايفة اذ العلة وهي
توفر الدواعي مشتركة بين الجميع قلت يجوز ان يكون عدم التواتر عند طايفة بناء على
ان عدم التواتر يقطع بالقياس اليهم بناء على اعتقادهم مثلا تامل فيه لقضاء
العادة تواتر تفاصيل مثله اه اقول فيه نظر اذ العادة انما تقتضي تواتر تفاصيل ما يتوفر
الدواعي على نقله والعلة التي ذكرها لتوفر الدواعي على النقل هو الذي لا يجوز كونه
من اصول الاحكام لا يجري في كل ما هو قران بل فيما يجدي به كالسور والآيات التي

لقضاء مجيئه

هي اجزاؤه وما هو من آيات الاحكام وظن ان البسملة على تقدير ان لا يكون جزءا
من السور ليست كذلك يجدي به ومعلوم انها ليست من آيات الاحكام ليفه فتدبر ولا تطن
ان هذا الكلام هو الوجه الثاني الذي ذكره الشارح في اخر الشرح او عند الاستفتاء شرحه
يظهر مغايرته له وليفه قي ابن عباس في شان البسملة الظاهر ان هذا القول من ابن
عباس في شان من ترك قراءتها في اول سورة معينة فلا يناني ما نقل عنه ههنا فتدبر
في المشهور عنه كما في الكشاف من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب
الله تعالى وربما يتراي الاول منها قطعي لا يتم ما ذكره المصنف ليفه قطعي فتعارض القطعيان
وذلك غير جايز على ما بحي لانه ستعريف ما استدل به المصنف وقد قيل على قولنا اصل
الدليل ان البسملة لو كانت في اوايل السور من القران لتواتر كونها فيها من القران
لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم بط فالملزوم بمثله وفيه منع قضاء العادة بذلك
بل يكفي التواتر في مجمل وقد تواترت بعض آية في سورة النمل فاجاب بانه لو لم يشترط
تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل بالزم جواز الامرين احدهما ان يكون
قد سقط من القران كثير من الآيات التي كانت مكررة بان كان قوله الحمد لله رب
العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة
كذا قرر في شرح الشرح ولكان ظن الكلام ان قوله وهذا ضعيف دخل على السند
وجهه بانه ابطال النقيض المقدمة الممنوعة بوجهين حيث يثبت المقدمة ويتم الدليل فيكون
مجرد لانه يستلزم راجعا الى عدم اشتراط تواتر التفاصيل وسيجي الاشعار بذلك
في كلام الشرح على ما يليه واقول ههنا بحث اذ لا يلزم من عدم اشتراط تواتر
التفاصيل ان لا يجزم بعدم السقوط او انتفاء الدليل الخاص كتواتر التفاصيل
لا يستلزم عدم الجزم بعدم السقوط او يجوز ان يعلم بمدرك آخر
كالاجماع بانه لم يسقط شيء من الآيات المكررة عن القران وليفه لو كانت

بحيث يعد صاحبها معذورا في الوقوع في الغلط بسببها وليفه في هذا التعبير يكون
الغوة وكونها شبهة كلاهما بالقياس الى طايفة واحدة وعلى ما ذكر وح من التوجيه يكون
الغوة بالقياس الى المتمسك بها وكونها شبهة بالقياس الى الاخر فلا تيلام فتدبر
بدليل انه لم يتواترانه من القران في اوايل السور في شرح الشرح اشارة الى ان
المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران لا مجرد تواتر ذلك الكلام اقول اراد ان
المعتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القران في اوايل السور الا انه اختصر في الكلام لظهور المقصد و
لا يكون المعتبر مجرد تواتر ذلك الكلام الى البسملة وان لم يكن ماخوذا بعنوان كونه من القران
حتى يقتضي تواتر ما كتب في اوايل السور من البسملة وعدد الاي وكونها مكية او مدنية وعلى هذا
يندفع ما اورد عليه في بعض الحواشي من ان النفي في قوله لم يتواتر متوجه الا القيد الاخير
وهو قوله في اوايل السور كما يقول ما جاني زيد راكبا نريد به نفي ركوبه وقت مجيئه وليس
النظر متوجها الى مجرد كونه من القران اذ كونه من القران وسورة النمل متواتر اجماعا فتدبر
اقول في هذا الدليل بحيث لا يذعان اريد انه لم يتواتر عند طايفة اصلا فالظاهر ان الحكم
لا يعاعد فيه بل الزم كونه متواترا عنده اذ لا يلزم ان يكون المتواتر متواترا عند
الكل والاختلاف لا ينافي التواتر عند البعض وان اراد عدم التواتر عند الكل
على معنى رفع الايجاب الكلي فلكون التواتر عند الكل شرطا في كون الكلام قرانا ثم قال
قبيل الدليل المذكور يدل على كون ما هو القران متواترا عند كل طايفة اذ العلة وهي
توفر الدواعي مشتركة بين الجميع قلت يجوز ان يكون عدم التواتر عند طايفة بناء على
ان عدم التواتر يقطع بالقياس اليهم بناء على اعتقادهم مثلا تامل فيه لقضاء
العادة تواتر تفاصيل مثله اه اقول فيه نظر اذ العادة انما تقتضي تواتر تفاصيل ما يتوفر
الدواعي على نقله والعلة التي ذكرها لتوفر الدواعي على النقل هو الذي لا يجوز كونه
من اصول الاحكام لا يجري في كل ما هو قران بل فيما يجدي به كالسور والآيات التي

هي اجزاؤه وما هو من آيات الاحكام وظن ان البسملة على تقدير ان لا يكون جزءا
من السور ليست كذلك يجدي به ومعلوم انها ليست من آيات الاحكام ليفه فتدبر ولا تطن
ان هذا الكلام هو الوجه الثاني الذي ذكره الشارح في اخر الشرح او عند الاستفتاء شرحه
يظهر مغايرته له وليفه قي ابن عباس في شان البسملة الظاهر ان هذا القول من ابن
عباس في شان من ترك قراءتها في اول سورة معينة فلا يناني ما نقل عنه ههنا فتدبر
في المشهور عنه كما في الكشاف من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب
الله تعالى وربما يتراي الاول منها قطعي لا يتم ما ذكره المصنف ليفه قطعي فتعارض القطعيان
وذلك غير جايز على ما بحي لانه ستعريف ما استدل به المصنف وقد قيل على قولنا اصل
الدليل ان البسملة لو كانت في اوايل السور من القران لتواتر كونها فيها من القران
لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واللازم بط فالملزوم بمثله وفيه منع قضاء العادة بذلك
بل يكفي التواتر في مجمل وقد تواترت بعض آية في سورة النمل فاجاب بانه لو لم يشترط
تواتر تفاصيله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل بالزم جواز الامرين احدهما ان يكون
قد سقط من القران كثير من الآيات التي كانت مكررة بان كان قوله الحمد لله رب
العالمين آية من اول كل سورة فاسقطت لعدم تواترها هناك اكتفاء بسورة الفاتحة
كذا قرر في شرح الشرح ولكان ظن الكلام ان قوله وهذا ضعيف دخل على السند
وجهه بانه ابطال النقيض المقدمة الممنوعة بوجهين حيث يثبت المقدمة ويتم الدليل فيكون
مجرد لانه يستلزم راجعا الى عدم اشتراط تواتر التفاصيل وسيجي الاشعار بذلك
في كلام الشرح على ما يليه واقول ههنا بحث اذ لا يلزم من عدم اشتراط تواتر
التفاصيل ان لا يجزم بعدم السقوط او انتفاء الدليل الخاص كتواتر التفاصيل
لا يستلزم عدم الجزم بعدم السقوط او يجوز ان يعلم بمدرك آخر
كالاجماع بانه لم يسقط شيء من الآيات المكررة عن القران وليفه لو كانت

الحمد لله رب العالمين مثلا جزء من كل سورة واسقطت لعدم تواتره فالعادة
تقتضي نقله ولو احادا وقد انتفى ذلك الاصل والا لوصل الينا ثم قد يتأتى
يكون قد اثبت في القرآن على سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير
مكررة بان يكون قوله تعالى فويل يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات
وفبأي آلاء ربكما تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لاعدة آيات وانما
وقع العدد والتكرار بناء على عدم تواترها في محلها المخصوص وكلا الامرين مشكل
قطعا اقول فيه لبيب بحث لان عدم اشتراط تواترها في المحل المخصوص وجواز
تواترها في محل لا يستلزم جواز ان يلحق بالقرآن آيات مكررة لم يتكرر ويمكن
ان يوجه بانه على تقدير الاكتفاء بالتواتر في محل ما يجوز نقله في غير ذلك المحل حتى
يتحقق فيما هو محله قطعا وانت تعلم ان هذا انما يكون اذا اكتفي المعترض في محل
غير معين كما هو ظاهر عبارته واما اذا قيل يجب تواتره في محل معين كسورة النمل
ولا يجب تواتره في غير ذلك المحل لاندفع عنه هذا الالتزام ولا يبعد حمل كلامه على
هذا الاعتبار لا يتم جواز العدم منع للزوم المحالين المذكورين بان جواز
عدم التواتر بحسب امكانه الذاتي لا يمنع وقوعه والجزم به كما في العلوم العادية
لكن لا يلزم من وقوع التواتر في هذه مثلا ان يكون التواتر واجبا لذاته
حتى لا يكون البسملة من القرآن بناء على عدم تواترها في اوائل السورة وحتى
نقول الحق تواتر السور خالية عما توهم كونه ساقطا منها وكذا الحق تواتر
تلك المكررات في محالها مع بقاء الامكان الذاتي لعدم التواتر بحاله فقوله
فحق الحق تواتر ذلك المكرر على منع فحق الحق تواتر ذلك المكرر مثلا ولا خفاء
ان ما اشار فيه الى المنع مشترك بين الصورتين وهو قوله جواز العدم يمنع
الوقوع ولعله انما اقتصر على الثاني في مقام السند لبينة على ان هذا السوال انما يظهر

ورود ده على الثاني على ما بين في الجواب ثم اشار في الجواب حيث قال ولو قطع
النظر عن ذلك الاصل وهو وجوب تواتر تفاصيل مثله فالحصل الجزم بانتفاء
السقوط الى ان يقبض المقدمة الممنوعة يستلزم المحذور الذي ذكره ولا بالضرورة
وان لم يستلزم المحذور الثاني وفي التزام المحذور من يقبض المقدمة الممنوعة
دون السند المذكور ايماء الى ان الوجهين المذكورين ليس كلاما على السند على
ما اشرنا اليه ووجه استلزامه المحذور الاول انه اذا وجب تواتر
تفاصيل مثله كان تلك الآيات التي فرض انها ساقطة لعالم يتواتر لم يكمل عند
العقل ان يكون قرانا واذا لم يجب كان يكمل عند العقل ان تلك الآيات
كانت ساقطة من القرآن لعدم تواترها ولا نعني بتواتر العدم كما توهم
الاثبات فلا يمكن ان يقال تلك السور قد تواترت خاليه عن تلك الآيات
التي فرض سقوطها اقول وبما قررنا اندفع ما اورد عليه في شرح الشرح
ان عبارة الشرح قصور او استدراكا اما القصور فلانه لم يتعرض لعدم السقوط
وجعل قوله الحق تواتر ذلك اشارة الى المكرر فقط وما ذكرنا هو الموافق
للمتن وسائر الشروح واما الاستدراك فلانه لا مدخل في المقام لقوله والوقوع
لا يوجب الوجوب وذلك ط اقول لكن يرد ما لا مدفع له وهو ان الخلو وان
لم يتواتر لكن قد تواترها هو ملزومه وهو كون مجموع آيات كل سورة كما هو وما هو
وهذا العلم يستلزم العلم بالخلو المذكور ويمكن ان يرد عليه ما اشرنا اليه من ان انتفاء الدليل
المعين لا ينافي القطع بوقوع مدلوله بدليل آخر كالاجماع على خلو تلك السور عن
المكررات فتدبر وقد قيل وتوجيه الشرح لدفع القصور اذا لم يمنع جواز عدم
التواتر في كل محل ووقوع التواتر فيه فحق الحق تواتر ذلك المكرر اي وقع تواترها
مكررا في القرآن في كل محل منه وان لم يجب تواتره فلا يحتمل سقوط من بعض المحال

لبثوت تواتره في كل محل ولا اثبات ما ليس بقرآن في محل لم يتواتر فيه لان ما مكرر
من القران في محال ثبت تواتره في كل محل فيكون قرانا في كل محل اقول فيه
نظر لان تواتر ما مكرر من القران في كل محل لا ينافي احتمال سقوطه من بعض المحال
ثم لو فرض انه علم ان كل ما مكرر من القران في كل محل فهو متواتر فيه لم يحتمل ذلك
لكن المفروض وقوع التواتر في نفس الامر والواقع وذلك لا يستلزم العلم
لانا نقول اجاب عن الاعتراض المذكور بانا نقول من الابتداء ان منع
وجوب تواتر التفاصيل ساقط اما اولا فلانه لو قطع النظر الى آخر ما قررنا آنفا
وقد عرفت ما اوردنا عليه واما ثانيا فلان الدليل قايم على وجوب تواتر المفاصل
وهو قضاء العادة بذلك فيما يتوفر الدواعي على نقله على ما سيجيء في بحث الخبر وقيل
الدليل هو الاجماع واما ثالثا فلانه لو لم يجب لزم جواز ذلك اي ما ذكر من
الاثبات والاسقاط بالنظر الى الاستقبال لان التواتر وان انتفى فيما مضى من
الزمان الى الآن لكنه لا لم يجب جاز ان لا يبقى فيما بقي من الزمان وحاصله ان
ما ذكرنا من الالزام يتم في الاسقاط مطلقا وفي الاثبات بالنظر الى الاستقبال كذا
في شرح الشرح واقول فيه بحث وقد عرفته مرارا واذا شفاء المدرك الخاص
يوجب انقطاع القطع بمقتضاه بمدرك آخر فتدبر وربما اعتراض عن الشيخ
على ما ذهب اليه المتمم من انه شرط تواتر التفاصيل والا لزم ثبوت الامرين الباطلين
من وجهين احدهما الشرط فيما هو قران تواتره في الجملة وان لم يتواتر كونه فيه من
القران وح لا يلزم ثبوت ما ذكر من احتمال الامرين الباطلين قطعا لان المكررات
قد تواترت في محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير المكرر انما تواتر في محل واحد
بحيث لا يمكن اثباته في محل آخر لا في الحال ولا في الاستقبال وح لا يتم الاستدلال
على البسملة في اوايل السور ليست من القران بناء على انه لم يتواتر كونها هناك

من القران لانه قد تواتر نقلها هناك كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن
وان لم يتواتر كونها هناك من القران وثانيهما ان ما ذكر من الاستدلال
على انها ليست من القران والالزام بانه لو لم يشترط التواتر لزم الاحتمالان
انما ينفي قول من قال انها آية او بعضها من كل سورة على ما هو مذهب الشافعي
حتى انها وحدها او مع اول السورة مائة وثلاث عشرة آية من القران اذ ليست
بفصل بين السور والبرك بها في ابتداء كل امر لا محل لها بخصوصها حتى ان القران
مائة واربع عشرة سورة وآية واحدة وذلك لانا وان سلمنا انه لم يتواتر
كونها من القران في اول كل سورة لكن لانم انها لم يتواتر كونها من القران
بهذا الوجه وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لكونه من غوامض هذا الشرح كذا في
شرح الشرح اقول بقرير الاعتراض الثاني على الوجه الذي ذكره يتوجه عليه
ان كونها من القران بهذا الوجه وهو انها آية واحدة انزلت للفصل بين السور
والبرك بها غير متواتر كيف هو من عدا المتاخرين من الحنفية لانم تواترها بهذا الوجه
فان قيل تواترها عندهم بهذا الوجه لا ينافي عدم تسليم من عداهم لعدم تواترها
بينهم قلت فعلى هذا يمكن ان يقال لعلها تواترت عند الجماعة الاخرى بالوجه
الآخر وهو انها آية او بعض آية من كل سورة فلا ينفي قول الشافعي فيه بل الاصوب
ان يورد الاعتراض الثاني على الوجه الذي اوردنا على اصل الدليل وهو ان
دليل توفر الدواعي لنقل القران وهو التحدي للاعجاز وكونه اصل الاحكام لا يجري
في مثل البسملة على تقدير ان يكون آية مستقلة ليست جزءا من السورة لكنه
لا يلايم للاعتراض الاول ملاءمة تامة ويمكن ان يقال في تقرير الثاني المراد
ان كونه من القران في الجملة لانم انه غير متواتر وان لم يتواتر كونها من القران
في اول كل سورة فاذا كان كونها من القران في الجملة متواترا ولم يتواتر في

اول كل سورة تحقق تواترها في ضمن اقل ما هو متصور من التواتر في الجملة فيرجع الى هذا
المذهب اذ لا يحقق مذهب آخر حتى سواه فتدبر والظاهر ان مراد الشارح ان كونها
من القرآن بهذا الوجه متواتر هو هذا التقرير من قبيل الهيئة المراد بقبيل الهيئة على ما في شرح
وبقبيل الاداء على ما في المتن ما لا يختلف خطوط المصاحف والمغايرة باختلاف القراءة
فيه وبقبيل جوهر اللفظ ما يخالفه ومثل في المتن للاول بالمد والامالة وتخفيف الهمزة
وزاد في الشرح اللينين بينهما على ان كل واحد من الثلثة مع مقابلاتها من قبيل الاداء
والهيئة وعلى انه ليس المراد بالمد ههنا ما يقابل القصر على ما يشعر به كلام العلامة بل المراد
بالمد تطويل صوت حروف العلة الى مقدار معين وباللين مقابلها وحروف العلة يسمى
حروف المد لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها وحروف اللين
لكونها قابلة للمد كذا في بعض الحواشي ولهذا اسقط ما في شرح الشرح من غير المد ههنا
ما وقع من اختلاف القراءات في ان الالف والواو واليا الساكنين اذا كانت بعدها
همزة الى اي مقدار يمد فلا يخفى لذكر اللينين معه وهو زيادة من الله فتدبر ثم اقول
ههنا بحث اولا شك ان القرآن ههنا عبارة عن اللفظ وكان الجوهر جزء ما وفي له
كذلك الهيئة جزء صوري له فاذا ثبت ان القرآن لا بد ان يكون متواترا ثبت ان
الهيئة لا بد ان يكون متواترة ايضا ولو سلم ان الهيئة ليست جزء اللفظ فلا شك انها لوازمه
ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم
نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احديهما لا بخصها فالملازم تواتر القدر المشترك
بين تلك الهيئة والمطلق الهيئات المخصوصة لا يجب تواترها فلا منافاة قلت
ما ذكر من توفر الدواعي لنقل القرآن لا يجري في الجواهر المخصوصة الايضا اذ كما ان اختلاف
بعض الهيئات لا تاثير له في صلاحية كون القرآن متحدى به وفي كونه من اصول الاحكام
كذلك اختلاف بعض الجواهر لا تاثير له في ذلك فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لا بد

ان يكون متواترا فليتامل لجواز ان يكون مذهبها اقول ليس المراد ان مدلوله
ما ذهب اليه الراوي فنقله قرانا ترويجا لمذهبه حتى يتوجه عليه ان عدالة الراوي بما فيه
على ما في شرح الشرح بل المراد ان الراوي ذهب الى انه قران اما من جهة الخطاء في
الاجتهاد او من جهة السهو والنسيان وح لا يكون منافيا لعدالته سلمنا لكن ان قول بعد تسليم
كونه اما قرانا او خبرا وعلم ذلك لا مجال لعدم صحة العمل به اذ الواقع ان كان كونه قرانا
فقط انه يجب العمل به وكذا ان كان خبرا لان ما ثبت كونه خبرا يجب العمل به وان لم ينقل
بعنوان كونه خبرا نظير ذلك انه اذا اشتبه على المجتهد ان الكلام المعين الدال على حكم شرعي
هل هو قران او خبر مع قطعه بانه ليس خارجا عنهما فلا شك انه يجب عليه العمل بموجبه وان لم
يمكن له في ذلك الوقت معرفة انه قران او خبر نعم بعد تسليم كونه احدهما في الواقع لكن
مع ثبوت العمل به بناء على ان كون احدهما في الواقع لا يستلزم علمنا به واما يجب العمل بالقران
او الخبر بعد علمنا بانه قران او خبر واما حديث عدم الوثوق فمعلول اذ انقل غير العدل
خبرا وقد علم كونه خبرا من موضع لم يجز العمل به وان لم يحصل الوثوق بالراوي ولو كان
المدعى انه لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة من حيث انها قران لاندفع ذلك لكنه جعل الدعوى
عدم العمل به مطلقا كما صرح به بكلامه لان هذا خطاء قطعا في شرح الشرح فيجب لان غايته
ان يكون كونه قرانا خطاء وهو يوجب ان يكون كونه خبرا خطاء قطعا فجواز ان يكون خبرا
لم يقبل خبرا ولا نسلم ان هذا يوجب القطع بخطائه وقيل في الجواب عنه المراد بكونه خطاء قطعا
عدم جواز الاحتجاج به واذا لم يقبل خبرا امتنع الاحتجاج اقول لو حمل كلام شارح الشرح على
ما ذكرنا وفرضنا اندفع عنه هذا الجواب فتامل فيه بعد اجمال يقتضي كقطع به الا ان رفع الغرض
منه مجرد التمثيل به للاعتراض على كلام العلامة انه لا اجمال في الآية وليته مذهب المحقق ان ما بعد
الى واخل في حكم ما قبلها فلا اجمال في قوله تعالى وايديكم الى المرافق بخلاف الاجمال على مذهب البعض
فيهما ويمكن ذلك للتمثيل لا يمنع عقلا اي لا يحكم عقلا وليته قوله تعالى فلا تقض اقول

فيه بحث لان الاستدلال بها انما يتم لو كان تردد ع على زعمه مما علم جهة من الوجوب
والندب وقد يقول بعد هذا انه مع احتمال الوجوب والندب اى بالنسبة اليه ع
وبعلمها في المقام الثاني ودلك يقتضي ان لا يعلم جهة وارد بالمعصية ما يتناول المكروه
ليتم التقريب واما ان الغالب في افعاله ع القربة فمعارض بان الاصل الاباحة
نحو ان تذبحوا بقرة اقول كلام المص في بحث المبين يدل على ميله الى ان لا
اجمال فيه بناء على ان المراد بالبقرة في الآية هي بقرة لا بعينها فالاولى التمثيل
بغيرها فتدبر اولان ظ التشبيه اقول لو ق اولان ظ غير المراد ليكون عاما
متناولا بصوره التشبيه فيظهر الحصر المناسب للمقام لكان اصوب اذ غير المنقح المعنى
اما يخرط في المقص ولا في غيره فيكون مجملا واما ظ في غير المقام فيكون ما دل على قوله
من كونه عاما وخاصا بيان للجهة الشائعة وصار المعنى اعتبر الفعل الذي علم صفة مبينه
مثل الوجوب موافقا لمبينه في صفة العموم له ولامته او خصوصه له والحاصل انه
مانع لمبينه في الوجوب والندب والاباحة وفي العموم والخصوص وهذا انما يكون
فيما علم جهة مبينه من العموم والخصوص ليفيد فوق من الوجوب والندب والاباحة وكذا
العموم والخصوص اعتبر على جهة المبين فيهما كان اظهر وانما لم يذكر الحرمة والكراهة لانهما
بعدم فعل المبين اتفاقا مثله في العبادات يعني مثله في شئ ما ذكر من الوجوب وغيره
مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لانه لا يتصور في العبادات فلا غبار في الكلام
باد خال المرافق او اخراجها لا يتي على اى حال يدخل المرافق من باب المقدمة لانا
نقول كفى في عمل البعض منها والمراد بادخالها ادخال الكل واخراجها بعضها ماصدر
عن الرسول ع غير القرآن اى ما ظهر عنه بقرينة استثناء القرآن وح يدخل الحديث
القدسي فيها والامر للوجوب تمسك فيدل على الوجوب في الجميع لما اخرجه الدليل
كما اذا علم جهة من كونها مندوبا او اباحة فلا نقض بمعلوم الجهة فلانه لا يتعين وجوبه

عالم بعلم انه فعله على وجه الوجوب حاصله ان الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم
جهة لان الاتباع لا يتصور بدون هذا العلم والكلام فيما لم يعلم جهته فان حمل اذا كان
الامر للوجوب كما هو الظ والاتباع عام لان الاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب
والمباح ليفيد فيلزم وجوب المندوب والمباح ليفيد قلت المراد الاتباع فيما قصد
به القربة على ما يدل عليه سوق الآية والامر لمطلق الطلب الشامل للمندوب ليفيد
مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرجه الدليل الخارجي ثم يلزم من وجوب
فعل مثل كل ما فعل الصدان بالنسبة الينا قال في شرح الشرح اذ اراد بالصدين
الوجوب مع الاباحة او الندب فتقريره انه اذا فعل فعلا غلب فيه الاباحة
او الندب من حيث ان فعله يكون طلبيا واجبا ومن حيث انه علينا انما يكون
على الوجه الذي فعله يكون مندوبا او مباحا وكل منهما صد للوجوب لكن يرد ح
منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهة ومنع كونه واجبا على تقدير ان يعلم
وان اراد انه يجب علينا الصدان كالقيام والقعود مثلا اذا فعلهما جميعا
على اباحة صح في الاباحة دون الندب لان تركه كراهة لا ينبغي ان يفعله ع
قصدا او يفعله قصدا فليس لنا اتباعه فيه اقول يختار الاول ونقول في
تقريره اذا كان اتباعه عن فيما فعله عالم يعلم جهة واجبا علينا ولا شك ان فيما
لم يعلم يحتمل ان كان مندوبا او مباحا عليه ع فيلزم ان يكون ذلك الفعل مندوبا
او مباحا بالنسبة الينا لوجوب الاتباع وهو يقتضي فعل مثل ما فعله ع على الوجه الذي
فعله وان يكون واجبا علينا بناء على فرض ان كل ما فعله عالم يعلم جهته فهو واجب
علينا والزام ان كل ما فعله عالم يعلم جهته فعله على وجه الوجوب بعيد عن الانصاف
فتدبر واما الشق الثاني فلا يرد عليه ما اورده لان ترك المندوب
ليس فعلا مكروها وان كان قد يطلق المكروه على هذا المعنى ليفيد ما عرفت في مسئلة

المكروه تنزيها غير المعنى الذى جعل قسيما للاربعة الباقية وليس هذا المعنى صفة للفعل الذى كان الكلام فيه والظاهر ان مراده انه اذا كان احد الضدين مندوبا فالمراد بكراهة تركه بفعل ضده الآخر مكروها ان الاشتغال بضد المندوب مكروه وحينئذ يتوجه ان يقال لا منافاة بين كون ذلك الضد الآخر من حيث انه يستحق المدح على فاعله مندوبا ومن حيث انه يفوت بفعله مندوب كان مكروها على ما عرف فى مذهب الكعبى نعم يرد على هذا الشق انه اذا اشتغل فعلا بفرد من افراد المندوب فقد فوت بفعله ذلك جميع افراد المندوب فى الوقت الآخر فلا يلزم علينا الضدان الا ان يقال لا منافاة وظاهره ان يمنع ان يشتغل بضدين فى زمان واحد مندوبين وملزوم الحرام حرام هذا ناظرا الى ما اعتبره فى عكس التفتازانى الآتى كما ان قوله ولازم الواجب واجب ناظرا الى اصله والغرض التفتازانى فى البيان وكذا الدليل بقدر الامكان وقد اجيب لما اجاب به المتن بقوله والحق ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان اى ثبوت الوجوب هو الاصل دل ذلك على ان ههنا جوابا مردودا فاورده مع رده بلفظه قد يشهما على ما ذكرنا ان رده فى التحقيق الكلام على السند لان تقرير الجواب هو انا لا نسلم ان الوجوب احوط مطلقا بل انما يكون الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم كما فى الصورتين واما فعل الصبى عليه السلام فيحتمل حرمة مثله على الآباء وان لم نعلم ذلك حتى لا يخرج عما نحن فيه ووجه الرد ان صوم ثلثين من رمضان اذا لم يظهر للمنع سندا آخر ويقولون اذا كان السند مساويا للمنع صح الكلام عليه كذا فى شرح الشرح واقول فيه بحث اما اولا فلان جواب المصنف وجواب المتقول مساويان فى انهما منع لوجوب الاحتياط مطلقا ومتقاومان باختلاف السند فينبغى ان يظهر للمنع سندا آخر ولا يكون السند مساويا للمنع بل اخص منه ويمكن دفعه بان يحمل قوله وهم يفعلون ذلك فيما لم يظهر سندا آخر بل فيما ظهر ان لهم سندا آخر وما

يليس من هذا القبيل اذ ما ذكر المتم سندا آخر واما ثانيا فلان ما اشتهر بينهم من انه لا يجوز الكلام على السند الاخص معناه ان الكلام على السند الاخص والبطلانه لا يجدى فى دفع المنع وانما الدليل اما لو قصد المورد على السند الاخص ان ما قصده المانع من التقوية بالسند لا تتم او المنع يتوقى بالسند فبابطاله يبطل التقوية فلا كلام عليه حينئذ بقى واما حمل الجواب المذكور على انه دليل على بطلان ان الاحتياط واجب لا منع وسند فضعيف جدا واما ثالثا فلان صوم ثلثين اذا غم الهلال لا يحتمل التحريم اذ العيد الشرعى انما يتحقق برؤية الهلال فى هذه الصورة واذا غم الهلال لا يتصور الرؤية فعلى هذا الفرض لا يحتمل التحريم نعم لو كان العيد الشرعى يتحقق بانه لو لم يكن الهلال معلوما لرأى كان الامر دائرا بين الوجوب والتحريم ويحتمل عند عدم انعام الرؤية وعدمها لكنه غير واقع واما حمل الاحتمال على الامكان الذاتى وهو متحقق فى وقت الغمام فخروج عن البحث لاشفاء المعنية قد عرف ان المراد بهما ما يتناول المكروه لا يتم للبنى عليه السلام ان ترك مندوبا بالمصلحة مثل رفع توهم كونه واجبا او للاشتغال بواجب مضيق او بما هو اشد استحبابا مما يجتمع معه وترك السنة مكروه بناء على ما مر ان المكروه يطلق على هذا المعنى لانا نقول بعد الاغماض عن ان المراد بالمكروه ههنا هو ما يكون من قبيل الفعل دون الترك والكف ما كان مكروها هو ترك المندوب للمصلحة والا فترك المندوب قد يكون واجبا لكن لا من حيث انه ترك مندوب اذ المندوب بما هو لم يبق بصفة الندب بل صار مكروها او حراما او بقى بتجمع الكراهة مع الندب او الحرمة مع الندب باختلاف الجهات كما مر فى مذهب الكعبى وح فالبنى عليه اذا ترك المندوب فانما ترك من حيث انه صار مكروها او حراما لا من حيث انه كان مندوبا فتدبر اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل اقول فان قلت الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل اى لم يدل الدليل على تعيين الوجوب او الندب فيه بخصوصه واما على الاجمال فيصير معلوم الحال عند

فان قيل اذا غم الهلال يحتمل التحريم فى نفسه وهو ظاهر وكذا يحتمل التحريم بالنظر الى المكلف لجواز ان يكون اليوم من شوال عند اهل البلد الاخر فيحرم الصوم عليهم فيجب ان يحرم الصوم علينا ايضا لان الهلال يجب علينا ما وجب عليهم فى حق الصوم قلنا هذا احتمال بعيد لا يعبأ به

كل جاعة بما هو مختار عنده وح يقول الموجب ان يقول الينا يدل على الوجوب ويسلم
الاحكام اعم من ان يبن نفسها ويظهر بها صريحا او يظهر ما يمكن الاستنباط منها با
لاجتهاد وضروره ان جميع الاحكام غير مصرح بها فى الكتاب والسنه وههنا ايقاع الفضل
الذى لم يبين حكمه لخصوصه مع بعض الامارات التى اعتبرها الشارع من المقدمات المذكوره
لبيانه كالايات الدالة على وجوب التاسى الا فيما اقيم دليل من خارج على نفى وجوبه
امارة من الشارع على وجوبه بل قد عرفت حال تلك المقدمات والامارات
فالوجوب لم يعلم فالتكليف به تكليف بالمجهول وهو غير جايز فان وجوب
التبع يعم الاحكام فقوله تعالى بلغ ما انزل اليك وان لم يلزم ح التكليف بالالطاف
لما عرفت ان المندوب والمباح ليسا بمكلف به ثم ذكر الاباحه وقع على سبيل
الاستطراد والا فلزوم انتفاء الاباحه لا يصير المستدل المثبت للندب بل نفعه ومعقد
ان يتبع جميع الاحكام واجبا كان او غيره فما توهمه المستدل من اختصاصه
بالواجب غير صحيح ثم اقول لا يخفى ان ما ذكره نقض لمقدمة الدليل ولم يذكر الحل
والحل ان التبع لم يجب عليه بالنسبة الى جميع المكلفين بلا واسطة بخبر فيعلم بعدم صحة ان
يبن جهة تبعض الحاضرين وامرهم بالتبليغ الى الغايبين ولم يشر لهم دلك اما لنوتهم
او مرضهم او نسيانهم او اخفائهم انفسهم لخوف او اخفائهم جهة المذكورة عمدا هذا اذا
جوز عدم عدالتهم وليعد ما ذكر فى الآية الاحسن الاسوة اقول هذا
الكلام محمل وجهين احدهما ان يكون المعنى ان المذكور فى الآية هو حسن التاسى لا حسن
التاسى به والاول لا يستلزم الثانى ويجوز ان يكون نفس التاسى بالنبى ع حسنا من
حيث انه تاسى به وانتسابه اليه ع وان كان المتاسى به غير حسن ويكون
قوله قد علمت جوابا آخر على سبيل التنزل وتسليم دلالة الآية على حسن المتاسى به وتمام
هذا الجواب بمنع ان الآية وقعت فى معرض المدح والثانى انه جواب واحد لتقريره

انه لا مذكور فى الآية الا حسن التاسى فى الجملة واما كونه ممدوحا به فالآية لا يدل عليه
وحسن التاسى بهذا المعنى انما يدل على حسن المتاسى به بهذا المعنى وقد علمت ان المباح
حسن بهذا المعنى وعن الثانى ان الالتزام حصل بالتباعه الى قوله لا يصلح ما نعا من
الانكار ولا يخفى انه ليس فى هذا التقرير التعرض لحديث الاستشارة مع ان الكلام
فى الاعتراض كان فيه واقول توجيهه ان الالتزام لا ينافى الانكار لان الالتزام
كان بمقدمات حقه عند الخصم لا عند الملزم واذا كان كذلك كان يعنى ع منكرا ولا تقرر
حتى يكون الاستشارة الصادرة منه محققا بالالتزام المفقود فلما لم ينكر فى مقام فرض انه
مقام الانكار واستشر فى مقام فرض انه ليس بمقام الاستشارة دل عدم الانكار على
انه حق واستشاره فى هذا الوقت المشترك واضح دلالته والا فلو لم يكن الاستشارة صحيحة
المقدمة مبنية عليه ان لا يستشير فى هذا الوقت المتوهم انه يستشير فيه بالتقارن الالتزام
من صحة المقدمة المستدل عليها فتدبر ثم اقول لقايل ان يقول عدم الانكاره وصحة
استشاره ع فى هذا الوقت لعله مبنى على انه مما علم قبل الانكاره له وترك الانكاره
فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك ولا يفيد الانكار فى الحال فتدبر ويدل الدليل
على وجوب التاسى اى فى الفعل الثانى وهذا متعلق بالاخرين فقط اما تعلقه بالثالث
فقط وجهه واما بالثانى فلتحقق التعارض فيه حققنا ذكرنا فى شرح الشرح ان قيد مطلقا زيادة
من الشارح لا حاجة الى ذكره لان وجوب التكرار له ع اعم من ان يكون له خاصة او
مع امته وكذا وجوب التكرار للامة فما لا بد منه والالم يحقق التعارض فى حق
الامة واما خص وجوب تكرار الاول لظهور ان لا تعارض بمجرد وجوب تكرار
الثانى اقول يمكن ان يقال هذا ليس زيادة من الشارح بل هذا ذكر فى بيان
تفسير كلام المتن وبيان ان له فى عبارة المتن ليس محمولا على ما هو المتبادر
منه وهو ليكون مخصوصا به بل يا يتناول المخصوص وهو المعبر عنه فى عبارة الشرح

لم المباح حسن فليس بواجب اقول لا يخفى
لم فاعلم مجروح والاية وقعت فى
المدح فاذا سلم انها دلت على حسن
وقع المباح ع وقد تقدم فى
وقعت فى مقام المدح بل فى مقام
الوجوب ولم المتاسى به ع واجب
رض ما يوهم المنكرون من
الاية ولم المتاسى به ع واجب
ازالة الوهم بانتفاء التعين والاولوية
التاسى اى ازالة العنوان كما هو
الشارح مشير منهم

بقوله هو المعبر عنه بقوله مطلقا فلفظه الواقع فى الشرح فى التعبير له الواقع فى
المتن بمعنى ما وقع فى المتن بل بالمعنى المتبادر منه وهو اخص من المراد بالمتن
فتدبر وليفه على تقدير التنزيل فيقول لعل الشارح اشار بذلك الى ان الاولى
اعتبار هذا القسم ثالثا لاجعله منذرجا تحت احد الاخرين اذ قد يختلف حكمه
عن كل واحد منهما فتامل فيكون الثانى نسخا لحكم الدليل لا الحكم الفعل
اما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضى التكرار واما بالنظر الى الماضى
فلان رفع ما وجد هو فيتعين ان يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب
التكرار ان كان دلالته بالصوصية لا بالعموم والا كان تخصيصا للنسخ ونصرحه
بذلك فيما بعد لم يصح ههنا به بل اكتفى بما اشار اليه بعده حيث قال وقد يطلق
النسخ والتخصيص على الفعل يجوز اقول فى شرح الشرح فان قيل ان اراد كونه ناسخا
ومخصصا فلا مجاز لانه دليل شرعى قد يرفع حكما شرعيا وقد يعبر قصر العام
على البعض كما سبجى وان اراد كونه منسوخا ومخصوصا فلا اطلاق على بعض
الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره قلنا سبجى فى مواضع ان المتاخر من
القول والفعل ناسخ للاخر وان كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد اطلاق التخصيص
لفه بهذا الاعتبار اقول حمل النسخ بمعنى المنسوخ مع انه ذكر قبيله بمعنى الناسخ غير
ملايم بل الاصوب ان يقال المراد ان النسخ بمعنى الرفع على ما يجى فى التقرير المختار
فاطلاقه على الفعل كما وقع ههنا او القول بناء على انهما دليلا النسخ وكذا اطلاق
النسخ على الفعل لانه دليل التخصيص والحاصل ان النسخ من اقسام الكلام النفسى عندهم
وقد مر اليه الاشارة فى اول الكتاب حيث قال واعلم ان الحكمة راجعة
الى الكلام النفسى اذ لولا دلالته عليه لما كان فيه حجة واطلاقه على الفعل او اللفظ
على ما يجى فى بحثه وقد ذكرا آنفا وسيذكر فى هذا الفصل باعتبار دلالتهما عليه فتدبر

لا يجوز الى الفعل فى وقت كذا بمنزلة ان يجب على المكلف عن ذلك الفعل فى ذلك
الوقت فاذا فعله فى ذلك الوقت كان نسخا لوجوب الفعل الذى هو الكف
قبل التمكن منه اقول هذا الصنف لا ينحصر فى هذه الصورة حتى يكون مبنيا على هذا
القول او يجوز ان يدل القول المتقدم على وجوب التكرار والدوام بالصوصية
مثل ان يقول صوم يوم الخميس واجب على دايما ثم يقطر فيه بعد مضى سنين فحينئذ
كان نسخا بعد التمكن منه ومعلوم انه بعد التنصيص على الدوام لا مجال للتوهم كونه
تخصيصا للنسخ فتامل بعدم الفعل او تاخره فكان حكم تقدم الفعل وتاخره
واحدا لم يكن المجهول الحال حكم مختص به فلهذا لم يتعرض له لان دلالة القول
على مدلوله اقوى اقول قد سره فى حاشية المطالع دلالة الفعل اقوى لان
الافعال التى هى آثار السنخ وة يدل عليها دلالة عقلية قطعية لا تصور فيها
تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ولا يخفى
ما بين الكلامين من المدافعة وليفه ليظهر بما قلنا ان قول الشارح بخلاف الفعل فانه
يختص بالموجود المحسوس محل نظر لانه ضرورة ان السنخ وة ليست من المحسوسات
وكلامه مبنى على ان دلالة الفعل مختص بالاشارة الحسية وانت تعلم ان هذا لا يختص
بغير ما نحن فيه ولا يبعد ان يقال دلالة الفعل تتناول المعدوم فى الجملة كدلالة
الافعال الدالة على السنخ وة على عدم البخل اللهم الا ان يخص الكلام بالدلالة
بالذات لا بالواسطة ولو قيل لانه يعم جميع المعدومات والموجودات والمعقولات
والمحسوسات التى تتعلق بها القصد بخلاف الافعال لصح الكلام ويندفع الثانى
اما الاول وهو المدافعة بين الكلامين فيمكن دفعه بان دلالة اللفظ وان جاز
فيه تخلف المدلول عن الدال فى الخارج لكن فهم المقصد منها اظهر وهو المقصد
ههنا فى بيان الترجيح والانعدام تخلف المدلول عن الدال الوضعى اللفظى

فى كلام النبى ﷺ قطعى كالفعل وليفه القول دلالة متفق عليها لا يخفى عليك ان
رجحان دلالة القول لا يدل على تاخر القول ظاهرا فقول فى توجيهه مدار الوجود
الثلثة على ان دلالة القول لما كان اقوى مثلا كان ينبغى الحكم بكون القول متاخرا ناسخا
للفعل حتى يكون الاقوى رافعا للاضعف دون العكس على ما هو شان الحكيم وقس عليه
الباقى لكن سياتى فى بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد ما يندفع به ما ذكره العلامة من ان هذا
وعدة من غير الوفاء بهما كما تقدم اى فى الضعف الاول من القسم الاول من انه اذا تعدد
القول كان الفعل ناسخا له بناء على جواز النسخ قبل التمكن واما اذا تقدم الفعل فلا
تعارض فيما تقدم وههنا يكون القول ناسخ لحكم تكرر الفعل فقوله كما تقدم لم يرد به التشبيه
فى تمام الحكم بل فى مجرد كون الفعل فى تقدير تاخره ناسخا للقول قبل التمكن
من جنس واحد قال فى شرح الشرح احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا يترجح
بالكثير كيف وقياسين مختلفين ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق احدهما
دليل وههنا الدليلان من جنس واحد وهو وقوع كل من القول والفعل بيانا و
قد قامت الوجوه الاربعة السابقة على تقديم القول انتهى واراد بالنفى ما يتخيل
الظرح بتصور التعارض بين القياس وبينه وقد توجه الكلام بان المراد بالدليل
ههنا الدليل الشرعى ويكون الدليلين وهو القول والفعل من جنس واحد انهما
من جنس السنة والقول لا يخفى ما فيه اذ دلة الكتاب قد يكون بعضها اقوى من بعض
وكذا قول النبى ﷺ بعد قيام دليل آخر فى صورة التعارض والدافع على وفق
الاضعف قد لا يكون مرجحا له اذا ساوى الاضعف بسبع الاقوى او كان ناقصا
بعد وان اريد بالتعارض المساواة الصرفة فلا فائدة فى هذا الكلام ولا يصح
كونهما من جنس واحد وذلك ظ فتامل فان قيل فلم لا يصار الى التوقف ههنا
قال فى شرح الشرح وههنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجح القول بالوجوه الاربعة

المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وانما يتوجه السؤال بانه لم لا يصار
فى الاول ايضا الى ترجيح القول كما هو راى الآمدى من غير توقف فقول لعل
الشارح اشار بهذا الى ضعف اولة رجحان تاخر القول ولان الاولى عنده
التوقف وذلك لان رجحان الشئ لا يقتضى تاخره فتامل فالمتاخر من القول
والفعل ناسخ للآخر هذا اذا كان القول بصفة حقه والا فالفعل مخصص للقول
كما تقدم ولا اعتماد على ما تقدم لم يفصله ههنا وفيما ياتى من نظيره والمختار
تقديم القول اى ترجيحه والقول بانه متاخر عن الفعل زمانا وذكر فى شرح الشرح
ان العلامة زعم ان الرابع لا يتاتى ههنا فاشار المحقق الى انه يتاتى ولكن
بوجه ادق تقريره ان العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وان
كان يبطل الفعل فى حقه وفى حقنا لكن لا بالكلية اذ لا يبطل فى حقه الا دوام الفعل
واستمرار حكمه دون اصل الفعل فانه قد فعل مره ولا يصور البطالة اقول ههنا
بحث اذ قد مر فى تعارض الفعلين ان الثانى نسخ بحكم الدليل الدال على التكرار
لا بحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع قد وجد ممن فعل بالقول لا يبطل
حكم الفعل بل انما يبطل حكم الدليل الدال على التكرار وحكم الدليل الدال على التكرار
انما هو التكرار وقد بطل التكرار بالكلية بالعمل بالقول ويمكن ان يجاب بان الدليل
الدال على وجوب التكرار يدل على وجوب الفعل ايضا فيصدق ان العمل بالقول ابطل
حكم الدليل المذكور بالكلية ويمكن ان يقال عند تعارض القول والفعل يحتمل ان
يقع الفعل عنه ﷺ على سبيل التكرار ففى هذه الصورة اذا عمل بالقول صدق ان
حكم الدليل الدال على التكرار قد بطل لا بالكلية فى حقه بل يقول يحتمل ان لا يبطل
فى حق الامة اصل الفعل فى هذه الصورة اذا عمل بالقول وذلك بان يكون القول
بعد التاسى بل لا يبطل التكرار فى حق الامة ايضا بان يكون التاسى على سبيل التكرار

قبل القول ويكفي لترجح القول والعمل به الترجيح في مثل هذه الصوره فتامل ثم ق
مقتضى كلام المتن والشرح تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعا لكن مقتضى ما سبق
ان يكون ذلك في حقنا واما في حقه التوقف وبهذا صرح الشارح العلامة اقول
فيه بحث اما اولا فلكون مقتضى كلام المتن ذلك غير ظاهر المتن بعيد ما اختار
الوقف في القول الخاص به والاخذ بالقول فيما اختص بالامة قال في هذا السياق
فان جهل اي التاريخ فالمتبع ليس في هذا الكلام الا الاحاله في الباب بمقتضاه
مقتضى ما سبق واما ثانيا فلان القول بتاخير القول في حق الامة وبالتوقف في بعيد
وتاخيره في حقه في قول واحد متناول له ولا شبه تعسف فلهذا اعدل المحقق
عن مقتضى ما سبق فتدبر وفيه نظر حاصله ان ليس المختار الوقف بل الارجح
الاخذ بالقول حكما بتقدم الفعل لئلا يلزم التعارض الموجب للنسخ وهذا النظر يرد
على القسم الاول لعدم التكرار فيه ليضه لا على الاخيرين لان حكم الفعل متكرر فيهما
اقول فيه بحث لان ما ذكره ليس الا وجها خاصا للوجوه الاربعه التي ذكرها المصنف
على ترجح القول في حق الامة وقد علمت انه لا يعتبر حكم هذه الوجوه في حقه عليه السلام
انما غير متعبدين بفعله فمام الجهل وليل قطعي على ان القول متاخر لا يحكم بتاخره في حقه
ومجرد الظن لا يعتبر ههنا واذا كان كذلك فليكف بغير الظن الحاصل بهذا الوجه بحكم بسببه
بتقدم الفعل والعمل بالقول اذ ظن ان هذا الوجه لا يفيد الا الظن اللهم الا ان يقال الظن
الحاصل بالوجوه الاربعه المذكورة ظن ضعيف ينبغي عدم اعتباره فيما لا يتعبد به
كفعله عليه السلام والظن الحاصل بالوجه الذي ذكره الشارح ظن قوي يصلح ان يعتبر ويرجح القول
بسببه فتدبر ولا يخفى ان هذا اي كون المتاخر ناسخا للمتقدم عند العلم بالتاريخ
والثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون اذا كان القول المتاخر معتمدا على الباقي
والا فلا تعارض في حق الامة اذ التقدير انه لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل

الا مرة واحدة هذا آخر ما تيسر لنا في شرح الشرح والحمد لله الموفق للخير قوله
بل يجب استمراره اذ ابقى من المجمعين واحد يلزم على هذا المذهب ان لا يحصل العلم
بالاجماع الذي كان حجة ولا يجب العمل به الا بعد موت الجميع على صفة الاتفاق
قوله بعد خلاف مستقر من حي متعلق بالخلاف وذلك بان يختلف الامة
على قولين ثم يحصل الاتفاق منهم او من بعضهم فقط او مع بعض آخر يوجد بعد الخلاف
وعلى الوجوه صدق انه يتحقق الاجماع ممن خالف وكان حيا عند الاجماع او من مات
وذلك بان مات هؤلاء المخالفون ثم يوجد بعدهم جماعة المتفقون على واحد منهما
واراد بالخلاف المستقر ان يأخذ كل احد مذهبا واحترز به عن الخلاف الواقع
حين المباحثة والمنازعة قبل قرار المذاهب على ما سيجيء فقيل لا يتحقق ذلك
الاتفاق وقيل يتحقق لكنه لا ينعقد به الاجماع وقيل يتحقق وينعقد به الاجماع فعلى
الاول ليس هذا داخلا في المحدود وخارجا عن الحد بقيد الاتفاق وعلى الثاني
داخل في المحدود فلا يحتاج الى قيد يخرجه وعلى الثالث يحتاج الى زيادة القيد المذكور
وح لا يصدق قول وليضه يلزم خروج الاجماعات الحاصلة بعد النبي عليه السلام
انه لو اريد به اتفاقهم بعد الشزل واراده التخصيص واقول يلزم خروج الاجماع
الذي خالف فيه غير المجتهدين من العلماء والعوام واما ما ذكره فور ودمنبي على
احد امرين اما جواز خلو الزمان عن المجتهد بل وقوعه واما على ان الاجماع لا يتحقق
بمجرد وجود مجتهد في عصر وحكمه بواقعة بناء على ظاهر اللفظ وان كان مضمون السبي
يدل على كون قوله حجة وظاهره اذا كان حجة كان داخلا في الاجماع والا فلا يصور
حجة فيه والكلام في الاجماع الذي كان حجة شرعية وح يحتاج في تصحيح تعريف المصنف
الى عناية بان يخصص الامر بما يتعلق بالدين بقرينة ان الاجماع من الادلة الشرعية
ثم لا يخفى ان الدين يتناول الاعتقادي البضع فينبغي حمل المجتهد على ما يتناوله المجتهد

فى الاصول الكلامية ليضح بشمل تعريف الاجماع اجماع اهل الكلام ويكون الاجماع
المطلق فى هذا الفن قسما منه ولو حمل الدين على ما يخص بالفروع لاحاجة الى حمل المجتهد
على غير الفقيه على ما هو المتبادر فى هذا الموضع وح يعلم حال اتفاق اهل الكلام بالمقايسة
فتدبر فى نقل الحكم اليهم لان الاجماع على الحكم انما يكون بعد معرفة المجمعين ذلك الحكم
والمعرفة يحصل بنقله اليهم اقول فيه نظر لان المعرفة قد يحصل بالكتاب مثلا وهو متواتر
غير محتاج الى نقل آحاد نعم العلم بالاتفاق يتوقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض واما الاتفاق
فى الواقع فلا يتوقف عليه وليضه بعد التنزل عن ذلك فنقول انتشارهم فى اقطار الارض
زماننا هذا لا يمنع نقل الحكم اليهم اذا كانوا قليلين مجتمعين فى بعض البلاد وفى بعض
الاعصار كما فى اوائل الاسلام — لا غنى عن الاجماع اقول فيه انه قد يستشى واحد
اوله مستفاد فى التاكيد قوله الذى هو اقوى منه وذلك لانه لا يمنع قوله فيرجع عن
ذلك الراى قبل قول الآخر به اقول فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا
فى ظهر كذا كان على كذا ثم لم يسافر ويعلم ان عمرا فى الوقت المعين كان على هذا الحكم
وهكذا وهو ان شكيك فى مصادرته الضرورة وهل هذا الا مثل الشبهة القادحة
فى الضروريات وملك الاحتمالات مثل الاحتمالات المذكورة فيها فانا مع ملك
الاحتمالات قد نعلم الاجماع قطعا ومثل ملك الاحتمالات يجرى فى العلوم العادية
على ما مر فى تفسير العلم ولا قدح فى كونها من اقسام العلم على ان ملك الوجوه لا يجرى
فى الاجماع المنعقد فى اوائل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن المجتهدين
الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون اقول لا يرد ان هذا معلوم من الدين
ضرورة وفى مثل هذه الصورة لا يحتاج الى الاجماع لان المقدم العلم بحجية الاجماع
فى الجملة نعم لو كان المطلوب اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فلا حاجة فيه غيره لكان
واردا اقول لكن يبقى الكلام فى ان هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث

اذا علم المجتهد بانهم قد اوا القاطع على الظنى ولم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم ولا يصح
قوله وما دونك لا بينونة غيرهم وبينه لنا نعم يمكن ان يقال حاجته الى المقام
الثالث لكن لا يجوز ان يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذى يحتج به وح لم يحتج الى المقام
الثالث ويكفى بيوت مقام الثانى منها انهم اجمعوا اقول معرفة هذا الاجماع
يحصل بخبر الآحاد فلا يفيد وح لا يثبت كون الاجماع حجة قاطعة وهو المطلوب ودعوى
كون هذا متواترا مم ولو سلم فغاية العلم التواتر يى باللفظ لان التواتر لا يعتبر
فى علم غير المحسوس على ما سبجى وح نقول لعل اللفظ الدال على قطعهم بذلك
ظنى الدلالة فلا يفيد القطع اللهم الا ان يقال يعلم ذلك منهم قطعا وان كان
بتواتره معنى وكان دلالة اللفظ عليه قطعا ولا يخفى ان مثل هذا يرد على الدليل
الثانى الذى يرتضيه المتم ويمكن دفعه بما مر هذا واعلم ان الامامية ذهبوا الى حجية
الاجماع لكن لا من حيث انه اجماع بل من حيث دخول المعصوم فيه فالمراد بالشيعة
ان كان الامامية فالدليل لا يمضى عليهم اللهم الا ان يقال المراد انهم اجمعوا على
القطع بحكم مخالف الاجماع من حيث انه اجماع لا من حيث دخول المعصوم فيه
حتى انهم قطعوا بذلك من غير تعرض لدخول المعصوم كما يجى نظيره فى آخر الشرح وان
كان البعض المنكرون للاجماع مطلقا فلا حاجة الى هذه العناية لكن المراد هو
الاول على ما يدل عليه سائر الكتب واورد عليهم نقضا اجماع الفلاسفة هذا
نقض للمقدمة القائلة هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع فى شئ
الا عن قاطع وذلك اذا اريد بالاجماع المعنى اللغوى واما الاجماع الذى
يقطع بحجته مخالفه فالمراد به الشرعى المصطلح لا غير ولو اريد المعنى الاصطلاحى
وهو اتفاق العلماء المجتهدين من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم فمحرر النقض
ان اتفاق المجتهدين على القطع انما يدل على وجود القاطع بناء على كونهم علماء

حسبی اللہ وحدہ
من الکتب التی وقفہا الفقیر
الی اللہ ربہ ذی المواہب
محمد المدعو بین اللہ مدور نامہ بران
١٧٥ وکفی عبدہ

بسم

عارفین بما حدّه ما اجمعوا علیه ولا مدخل فیه لخصوصیة کونهم علماء شریعة محمد صلی الله علیه وآله
وبما فررنا یندفع ما یه کاب عن النقض فان الفاق للعلاصه وکذا الفاق الیهود لیس
اجماعا فخرج الفاقهم بقید الاجماع لیضه بل الحق ان اجماع العلماء فضه خرج بقید الشرعی
والفرق بینه وبین العقلی ان اشتباه الصحیح بالفاسد فی العقلی کثیر والتمیز صعب بخلاف
الشرعی فان الغلط فیه من جهة اشتباه القاطع بالظنی واشتباز القاطع عن الظنی بین
لاشتباه علی اهل التمیز واقول فیه نظرا ذ الشرعی قد یکون عقلیا کاکثر المطالب
الکلامیة وح یشتبه الصحیح بالفاسد فیه کالاجماع علی حدوث العالم بل الاجماع علی قدم
العالم اجماع علی امر شرعی لیضه الا ان المجمع علیه غیر صحیح شرعا دل علیه وجود
صورة من الاجماع وهو اجماع العلماء الکثیر من المحققین علی القطع فانه یدل علی وجود
القاطع بمقتضی حکم العاده بخلاف الاجماع علی الظن وح یظهر فایدة اقحام القطع
بخطیه المخالف للاجماع والفرق بین ما ذکره المقدم من الدلیل وما سیجی من الدلیل المنقول
من الامام الحرمین فی ان الایراد الذی سیورد علیه لایرد علی دلیل المقدم ثم لایخفی
ان الدلیل المذکور صریح فی الشق الثانی من شقی السؤال الذی اورده السائل فلا یرد
للاستظهار والجواب اختیار الشق الثانی واللازم منه لما کان هو الدور قال فالمانع
الدور ویمکن ان یقال اللازم فی الشق الاول هو الدور لیضه لان دلیل الکبری غیر المطلوب
فضم الصغری معها کان الدلیل موقوفا علی الدعوی فالدور لازم علی ای حال فلهذا
تعرض لدفعه اذ فساد الشقین بفساده واعلم ان مستند الاجماع وان کان ظنیا لکن
بعد الاجماع یحصل القطع بهم ولنا فیه تدبر وحاصل الجواب حجة الاجماع المطلق انما ثبت
لوجود اجماع معین لاجله وذلک بان وجود ذلک الاجماع المعین لایتوقف عادة
علی النفس القاطع فالعلم بحجیة الاجماع یتوقف علی العلم بوجود النفس والعلم بوجود النفس
یتوقف علی وجود ذلک الاجماع لا علی حجیته فلا دور فالسائل لیس فی قوله بنفس یتوقف
علی الاجماع فانه ان اراد انه یتوقف علی وجود الاجماع فلا دور وان اراد توقفه

علی حجیته فلا یلزم لزوم تعارض الاجماعین فان قلت انما یلزم تعارض الاجماعین لو
لم یکن الاجماع قاطعا باعتقادهم فلو کان قاطعا باعتقادهم ولم یکن قاطعا فی نفس
الامر لم یلزم التعارض ومجرد کونه قاطعا باعتقادهم لایستلزم حجیته لان کون المجمع علیه
حقا فی نفس الامر اول المسئلة وعین النزاع قلت قد مران الاجماع علی القطع
یدل علی وجود القاطع فلو کان الاجماع قاطعا باعتقادهم فکان اجمعوا علی القطع
لکونه قاطعا لانه لو کان اعتقادهم انه قاطع مظنونا لم یقطعوا لکونه معدما علی القاطع
عادة مع ان کونه معدما علی القاطع مما هو مقطوع به عندهم وقد ثبت انهم اجمعوا علی
القطع بکونه قاطعا فیلزم وجود القاطع فی الواقع علی ما علم وبوجه اخصر اللازم من
الاجماعین الاجماع علی کون الاجماع قاطعا والاجماع علی کون الاجماع قاطعا فی نفسه
الاجماع علی القطع بما اجمع علیه والاجماع علی القطع یدل علی وجود القاطع فی نفس الامر
فلا بد من وجود القاطع فی المجمع علیه فیکون حقا من غیر تقیید ولاشتراط القول به
نظر لان ذلک القول منهم اما مطلق فلا تقید اصلا او عام فلا یدل علی مدلوله والا فظنیة
ویجری فیه التخصیص بما بلغ عدد مجمعه علی التواتر والمقدم القطع وان اریدت خصیصهم علی اعتبار
غیر هذا العدد فلم یدل بطریق او معلوم من التبلیغ عدم هذا التخصیص منهم فتدبر ولان حجیة
غیره لا غیر الاجماع الذی بلغ عدد مجمعه حد التواتر وهو العطف علی قوله اذ غرضنا
یعنی ان حجیة الاجماع الذی من هذا القبیل ثبت من غیر ورود الایراد علیه واما حجیة غیر
ما هو من هذا القبیل ممن انما یثبت بالطواهر لابهذا الدلیل فلا یرد شیء وقوله وثبت حجیته
الطواهر بالاجماع من هذا القبیل جواب لسوال ناشئ من هذا الکلام کان سائلا یقول لایجوز
ان یکون الاجماع الذی لم یبلغ عدد مجمعه حد التواتر حجة لان حجیته انما ثبت بالطواهر
وحجیة الطواهر انما ثبت بالاجماع فیلزم الدور اجاب بان حجیته غیره ثبت بالطواهر لا بحجیة
وثبت حجیة الطواهر بالاجماع الذی بلغ عدد مجمعیه حد التواتر لا یندفع الدور ویمکن

ان يكون اشارة الى تتميم الكلام وتحقيق المقام حتى لا يلزم الدور فعلى هذا منع قوله فيندفع
الدور انه لا يرد الدور ولا يتوجه وربما قيل انه على تقدير قوله فيندفع الدور قدم عليه
وكان المقام منع دفع الدور الذى سيورد المصنف على حجة الشافعى فى ذكره ههنا بعد بعض
مقدمات يذكر ههنا ويخدشه شيئان احدهما انه خلاف نظم اللفظ وتأخيرهما ان هذا
انما يحسن لو نقل المصنف ان الشافعى استدل على حجية الاجماع بدليل آخر وليس كذلك وبهذا
لم يعترض للجواب من قبله ههنا لك لا يزال طائفة من امتى على الحق يلزم منه كون العلماء
المتفقين على حكم فى عصر على الحق بناء على ان المراد من الطائفة العلماء على ما هو المتبادر منه
فى عرف المتشرعة على ما مر ويلزم منه بعد هذا الحمل ان يكون فى جميع الاعصار يحقق طائفة
من العلماء وليس كذلك اما عند من جوز الزمان خاليا عن المجتهد فظاهر واما عند من لم
يكتف بذلك فلانه لا يلزم عنده تعدد المجتهد الا ان يبقى المقصد من الحديث ان دائما يوجد
من علماء دين محمد صلى الله عليه وآله من كان على الحق والاحاد وان لم يتواتر
فقد تواتر القدر المشترك اقول فيه نظر لان تواتر القدر المشترك انما يلزم لو كان
دلالة تلك الروايات على القدر المشترك بطريق القطع وغاية ما يسلم انها دالة عليه
على سبيل الظهور فلا يلزم القطع بمعناها وذلك لان المتواتر اللفظ الظاهر المعنى فانه
وان كان قطعى السند لكن لما كان ظنى الدلالة لم يحصل القطع بما دل عليه ولعل السر فى
ورود هذا الايراد على دليل الغزالى نسب الاستحسان الى المصنف ايماء الى انه غير مرضى عنده
قيل فى بعض الحواشى سند الاستحسان وعدمه الى المصنف اشعارا بانهما غير مرضيين عنده
اما الاول فلما يذكره الشافعى فى بحث الخبر ان كل واحد من الاخبار المروية فى اقدام على
لا يفيض الشجاعة وكذا الاخبار المروية فى اعطاء حاتم بل هما يلزمان من المجموع ومن
حيث هو مجموع واما الثانى فلما مر من ان اسناد الاجماع واثبات حجيته بالظواهر لا يلزم
الدور اقول فيه نظر اما اولا فلان ليس مراد الشافعى ان تعدد الواقعة مما لا بد منه

فى تحقق التواتر بالمعنى وحصول القطع منه بل ذكر ذلك فى خصوص المثالين المذكورين
وذلك لان السخاوة والشجاعة لما كانت ملكة للنفس فمجرد واقعة لا يحصل منها القطع
الملكة عالم بتكرر ذلك وهذا غير جار فى روايات حجية الاجماع وهو ظاهر واما ثانيا
فلان منع قوله فلا يصح اسناد الاجماع انه لا يصح الاسناد اليها لان القطع لا يشهد
الى الظن لانه يلزم الدور حتى يندفع بما ذكر على انه لو كان كذلك لم يكن دليل الغزالى
دليلا مستقلا وبناء الكلام على انه جعله دليلا مستقلا ولهذا اورد الدور على حجة
الشافعى ولم يدفع عنها فتدبر واعلم ان دليلى الغزالى قصد بهما اثبات كون
الاجماع حجة قطعية واما دليل الشافعى فسوق الكلام يدل على انه قصد به اثبات
حجية الاجماع فى الجملة لانه اثبته بالظاهر الا ترى نظر ما كان وارد اعلى دليل الذى
استحسنه المصنف ويمكن ان يجاب بانه يحصل القطع يكون المراد ذلك من المجموع فتأمل
هذا ثم اقول ويرد على قوله فلولا انها صحيحة قطعا لعفت العادة بها شياع الاتفاق
على قبولها انه ان اريد بكونها صحيحة قطعا الجزم بانها كلامه عليه السلام فالشرطية ممنوعة لجواز
الاتفاق على قبولها بمجرد ان لا طعن فى رواتها وان اريد الجزم بكونها احاديث
صحيحة لا موضوعة وحاصله الجزم بانه لا طعن فى رواتها فذلك لا يستلزم الجزم بكونها
كلامه عليه السلام او من الاخبار الاحاد ويجزم بالصحة بهذا المعنى ولا يجزم بكونها كلامه عليه السلام او الا
كانت قطعية والظاهر ان ما ذكر من الجواب يرجع اليه فلولا انها صحيحة لعفت عن
ان القطع لصحتها لا يستلزم القطع بما دلت عليه لانها ظنية الا ان يقال الامة ملقاها
بالقبول سندا ودلالة بعد العلم بوجوب العمل بالظواهر انما قيد بذلك لان
التوافق على الخطإ ممتنع عادة او اذا لم يعلم وجوب العمل بالظواهر ويمكن ان يقال
انه اشارة الى دفع دور يترآى ههنا وهو ان الاتفاق على مظنون انما يكون
العلم بعد الوجوب العمل بالظواهر والعلم بوجوب العمل بالظواهر انما يحصل بالاجماع

كام فلو كان ذلك الاجماع يرجع الى الاتفاق على المظنون كان دورا فاجاب بانه
يمكن الاتفاق على المظنون بعد حصول العلم بوجوب العمل بالظواهر من طريق آخر مثل كونه
من ضروريات الدين او كونه متواترا منه ﷺ بالمعنى وهذا الكلام يندفع الدور الذى
كان اورده على انه فى قال اصدقنا نزلنا خليك الكتاب اقول هذا معوض
بالسنة والقياس فان اجيب بان رجوعها الى الكتاب كان جوابا عن الدليل اذ
رجوع الاجماع للفه اليه كما اشار الله الشه فى الجواب الثانى والآية الثانية
منقوضة بالقياس وارادبقوله كون غيره ليفه مبينا ما يصلح له فلا يلزم تبيان
المبين اذ من المعلوم ان القرآن لا يكون مبينا ما بالفعل لكل شئ بل بالنسبة الى البعض
انما يكون مبينا بعد نعض النظر وعدم استلزام النهى الجواز اى الجواز الوقوعى
بل يكفى فيه امكان الذاتى والا لامتنع تعلق التكليف بالكفار والعصاة كما مر لابرة
بالجواب عن ملة الاسلام وان كان عارفا باستنباط الاحكام عن الادلة التفصيلية اذ لا
مبينا وله المؤمن الامة وكذا الاتيانا وله الادلة العقلية لان الاجماع على القطع بخطيئة المخالف
للاجماع انما هو على القطع بخطيئة مخالف ذلك الاجماع المعتبر بهذا التقرير وقوله والا لم يعلم اجماع
متعلق بالثانى ونعلقه بالاول والثانى معا غير بعيد اما الثانى فظ واما الاول فلانه لا يحصل
الاتفاق من العلماء الخارجين عن الامة عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة اقول
من فى ما تخيار قول المقلد منع هذه المقدمة ويرد على قوله فغاية انه مجتهد مخالف وعلم
عصيانه بالمخالفة امران احدهما انه انما علم عصيانه بالمخالفة لو انعقد الاجماع دونه وهو لم يثبت
بعد على انه لو فرض كونه مجتهدا لم ينعقد الاجماع دونه البتة واقول دعوى كون الاتفاق ممن
عداه والا على وجود قاطع فعلم عصيانه بمخالفة ذلك القاطع على ما فى شرح التجريد ثم
اذ سلمنا الاجماع قد يكون ظنيا جليا على ما مر مرارا واما حمل الكلام على ان المراد انه
لو فرض ان ذلك المقلد مجتهد لشاء بعد انعقاد الاجماع فلا شبهة فى عدم مخالفته
لعصيانه لكونه مخالفا للاجماع على ما قيل اقول فلا يخفى ما فيه من التعسف وانيهما ان هذا

يدل على ان قول المجتهد الفاسق ليس بمعتبر فى انعقاد الاجماع وسيجئ ان المختار خلافه
واقول ويمكن الجواب عن الاول بان المراد ان مخالفة المقلد للمجتهد حرام اذا كان
المخالفة ببرائه وان كان باتباعه لمجتهد آخر سابق لم يكن ممانحن فيه لان المراد
من اتفاق العلماء اتفاقهم فى الرأى لا فى التقليد فالمراد باتفاق المجتهدين اتفاقهم
من حيث هم مجتهدون ومن المعلوم انه يحرم على المقلد مخالفة المجتهد برائه ولو لم يحمل
كلامه على هذا بل يحمل على ما حمله شارح الشرح وهو انه حرام بمخالفة الاجماع يرد عليه
شئ ثالث وهو انه يجوز ان لا يحصل عدد الجماعة بدونه اللهم الا ان يقال حقيقة
الاجماع حصلت ههنا لان مفهوم الظواهر الدالة على حجية الاجماع يتناول الاثنين
بل الواحد ليفه وان كان مطلوقها لم يتناولها على ما سيجئ وعن ثانى الايرادين بانا
بنا كلام المصنف ههنا على زعم ان الاجماع ينعقد دونه وان اتفاق من عداه تدل على وجوده
قاطع فان منع المورد الامرين فهو الايراد الاول وبعد تسليم احد الامرين يندفع
النظر الثانى لان مخالفة القاطع كفر ليس مجرد العصيان وفيه انه سيجئ انه مختار المصنف انه
لا كفر الا فيما كان من ضروريات الدين فهو كفيره من اصحاب البدع الظاهرة وحكمه ما ذكره
بقوله ثم غيره وسيصرح به فى بحث الخبر ويقيد البدع بالظاهرة ليخرج البدع الخفية كما خالف
فى البسملة وزيادات الصفات وفى الفروع كالقول باباحة النبيذ وغيره راجع الى
المجتهد المبتدع بما يقتضى التكفير وكل حكم شرعى لا دليل عليه وجب نفيه اى عدم اعتباره
وذلك كالحكم الشرعى الذى فرض الاتفاق عليه من غير المجتهد المبتدع او كخفية الاجماع
فيما نحن فيه والحكم بكونه لا دليل عليه مطلقا اما بنا على ان القوم بذلوا جهدهم فى اثبات
حجية الاجماع فلو كان هناك دليل آخر ينبغى ان لا يفوت عن هؤلاء الجماهير الاعلام
المقتضين له الباحثين عنه او على ان الاصل عدمه وحقيقة ما سيجئ ان كل حكم شرعى
لا مدرك له شرعا فعدم المدرك الشرعى مدرك شرعى لعدمه اما عند المصوبة فبنا
على قاعدة اللطف واما عند الاشاعرة فبنا على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة

التقيد بالشرعي وقد يقال قوله هذا اى هذا الذي يخالف قول سائر المجتهدين لو قبل كان له لا عليه لان اعتبار قول احد تعظيم لقائله وتشييط له خصوصا اذا كان مخالفا لجماهير الاعلام لدلالته على انه وحده راجح على الجميع وكل ما كان للفائق لا يقبل فيه وقد قررنا فيما مر انا نبات للمقدمة الممنوعة وليس كلامنا على السند على ما في شرح الشرح ومنه الكبرى

مكابرة خلافا للظاهرية المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر الكتاب والسنة مخصوص بالحاضرين بزعمهم اقول ولم يتنبهوا انه لو خص الآيات والروايات الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحابي الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد نزول الآيات وصدور الروايات ولبطل لزم اختصاص آيات الاحكام بالحاضرين وكان اثباتها يلزمهم بالقياس وهو خلاف المختار فالاولى التمسك عليهم بالادلة العقلية دون السمعية لانه لما كان من مذهبهم الاخذ بظواهر وظواهر الآيات والروايات يدل على الاختصاص فلا ينفع الاحتجاج معهم بالظواهر بل لو استدل معهم بالظواهر بما ينبغي اولا ان يلزمهم ان ظواهر هذه ليست مقصة والا لزم المحذور ان المذكور ان فلا بد من العدول عن الظاهر ثم تتم الاستدلال بها عليهم وما في شرح الشرح ان الادلة العقلية لا تختص عليهم لانهم لا يسلمون الاجماع على القطع بحطه مخالف الاجماع معناه انهم خصوا الاجماع الذي قطع بحجيته مخالفة باجماع الصحابة اقول الجواب عنه انهم اجمعوا على القطع بحطه مخالف الاجماع مطلقا من غير شرط ولا يفيد على ما مر فان قلت لهم ان خصصوه باجماع الصحابة فائدة الظهور والمقصد القطع على ما قررتم قلت الادلة السمعية لا تفيد الا الظن فتدبر والى يعارض الاجماعين المراد بتعارض الاجماعين ان يكون لازم احدهما مثل جواز الاجتهاد في الخلافيات منافيا للازم الآخر كعدم جوازه ويمكن ان يقال المراد ان المجمع عليه في احدهما منافي للمجمع عليه في الآخر وذلك لان الاجماع الاول على جواز الاجتهاد في الخلافيات والاجماع الثاني على اخذ احد الطرفين وهو في قوة الاجماع على عدم جواز الاجتهاد في المجمع عليه في احدهما منافي للمجمع عليه في الآخر وذلك كما في الصحابة قبل تحقق اجماعهم اي جاز في اجماع

الصحابة على ان ما لا قطع فيه من الاحكام يجوز فيه الاجتهاد ولم ينعقد الاجماع على حكم اصلا مكابرة اقول وبما قررنا وحققنا اجماعهم على اجماعهم في الاحكام لا على اجماعهم على ان ما لا قطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ولا حاجة الى ما ارتكبه شارح الشرح من تبديل لفظ القبل بالبعد فتدبر سيما السواب اقول لا فائدة فيه لان ما كان فيه من قبيل الايجاب وارجاعه الى السالبة لا يفيد لان اهل العرف يفهمون هذا المعنى من عبارة السالبة لما سيتقرر فيها وفي قوتها والظاهر انه لسان الواقع وتتميم الكلام او خالفوه غلطا وعمدا فان قلت انظر ترك قوله عمدا اولا بد من اعتبار عدالة المجمعين والا لم يحصل الاعتماد بقولهم لجواز ان يكذبوا في قولهم هذا رأينا والعبرة بالرأي دون القول وبعد اعتبار العدالة لا يتصور المخالفة للراجح عمدا قلت مقتضاه ان مخالفة الراجح عمدا فسق وهو بعيد عن العادل سيما عن العدول على انه يمكن ان يقال المراد بمخالفته غلطا انهم عرفوا كونه راجحا ثم نسوا ذلك ومخالفته عمدا انهم تركوه لعدم اعتقادهم كونه راجحا مع كونه راجحا في الواقع ثم احتمال كون متمسك المخالف مساويا متمسك الكثير من البعيد والضابط في مدرة المخالف وكثرة المجمعين ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح واطلاعه على الراجح او المساوي بعد انعقاد اجماعهم وبقاءهم فالمراد باستمرار الاجماع الى انقراض ان لا يظهر المخالفة لا من احد من الذين كانوا اجمعوا ولا ممن نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم قد اشتهر ان اجماع اهل المدينة اشار الى بعد نسبة هذا الكلام الى مثله فيستبعد كون المكان له مدخل اي من حيث هو مكان ولا يبعد في مدخليته من حيث المسطلق للوحي او غابوا عن علمهم اي بالاجماع بقرينة ذكر التفرق سابقا والحاصل ان كل واحد من المذكورات الثلث مانع من المباحثة والمذاكرة بينهم واظهار الحق اما التفرق فظاهر

واذا كان منعقدا قبل اجماعهم على حكم مخصوص والزاما انه بعد الاجماع على انه ما لا قطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ه

واما الوجه بسبب اشفاقهم بمشقة التوبة وسبب الخوف من المخالفين واما الاشتباط
بالمخالف قد يصح الفطرة الصحيحة التي فطر عليها الانسان فلا وثوق باجماعهم ح
واعلم ان التعاريف المذكورة للاجماع لا يصدق على اتفاق اهل المدينة وحدها
وكذا الدلايل المذكورة على حجية الاجماع لا تتناولها وهذا استدل عليها في هذا
الموضع وح تقول التعريفات المذكورة للاجماع المعتبر عند الجمهور وللاجماع القطعي
وللاجماع الاصطلاحي لانه انما يدل على فضلها وليفه نقول ان الحديث ورد في
حق طايفة كرهوا الاقامة على المدينة ويتشكون من ملازمة الحفرة البتة صح
ان يكون نفي الخبث اشارة الى ملك الطايفة ورد بان خصوص السبب لا يصير سببا
لخصوص الحكم على ما مر وان سلم فالعرق ظ دهو ان الرواية ترجح بكثرة
رواة الاتفاق حتى انه يجب على المجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات
المعتبرة في قبول الرواية بخلاف الاجتهاد فانه لا يجب على احد من المجتهدين
الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولا باقوال احد ليفه لا يتاتي هذا امتناف كما سبق في مسئلة
كثرة المجتهدين ومذرة المخالف انه يدل ظاهرا على وجود الراجح لانا نقول كثرة المجتهدين
لا يصل الى حد يكون المخالف نادرا بالنسبة اليهما وهذه الصورة يكفي في الظن وبهذا
لا ظن اقوى وهو ان الرواية مستندها السماع وقوع الحوادث المروية من النبي ﷺ وبحضرته
وكان اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى معرفة المروي كان ارجح واما الاجتهاد
فان طريقه الفكر والبحث وذلك حالا يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف باختلاف الاماكن
وفيه ان رجحان الرواية يرجح الاجتهاد ليفه خلافا للشيعة فيه حرازة لانهم
انما ذهبوا الى حجية الاجماع من حيث دخول المعصوم فيه بناء على ان الزمان لا يخلو
عن المعصوم على ما لزم من قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى فاذا علم كون جمع
العلماء الفقهاء امامية حصل العلم بكون المعصوم عليه ليفه فحصل العلم بصحة الحكم المذكور

لانه ما ذهب اليه المعصوم وح تقول اذا اتفق اهل البيت عليهم السلام على حكم فهو حجة
لكن لا مدخل لكثرة في حجيتها بل لو ذهب معصوم واحد الى حكم كان حقا عندهم ولا فايدة
للاجماع ح شطر ديكم عن الكبراء قديم المعارضة ههنا وقوله المراد المقلد بيان لدفع
التعارض بوجه الحديث الاخير واكتفى به عن الاول كما لا يخفى بقي المراد من هذا الحديث
بالامور المقلد مطلقا لا يصح والا لزم كون قول الكبير اجحة على المجتهد بل على الخلفاء عند
مخالفة الكبير اياهم واذا كان كذلك فينبغي ان يكون الحديث ان السابقان امرا للمقلد
وح لا يكون حجة قوله لكونه كل الامة والمسلمين الاصوب والمومنين لان المذكور
في الآية لفظ المومنين وكذا في قوله بعد ذلك سبيل المسلمين ووقع موضع سبيل
المومنين واما من استدل بالعقل بانه لو لم يكن حق فاطبق اشاريقوله بانه
لو لم يكن آه الى استدلال امام الحرمين واما من استدل بالعقل بالوجه الذي ذكره
المصنف فلا يجب له القول بعد التواتر على ما مر نهاك فلا يتاتي ما سبق وح كان على
المصنف ان لا يكتفي بدليل السمع فانه مشعر بانه لا يجري دليل العقل مطلقا وقد عرفت
انه ليس كذلك فلو لم يتبين المجتهدين اي المجمعين بل لو لم يوجد في عصر الا مجتهد واحد
كان حكمه كذلك لمضمون السمع بعد لو لم يكن قول ذلك الواحد حقا لخولف مضمون
السمعي وهو عدم خروج الامة عن قائل الحق بمطلع عليه وان لم يخالف صريحا بناء على
ان قول ذلك الواحد ليس سبيل المومنين او اجماع الامة او كذلك وكما يمنع مخالفة
صريح الدليل يمنع مخالفة مضمونه وان كان قوله لم يخالف على لفظ مبني للفاعل ففاعله
ضمير الى عدم حجة او الى من يخالف قول ذلك الواحد فانه مخالف مضمون الدليل
وان لم يخالف صريحه وقد توهم بعضهم عود الضمير الى ذلك القول فظنه انه ليس بمستقيم
فيعزه الى وان خالف وليس بسديد ولا سعيد كذا في شرح الشرح واقول في توجيهه
قوله ليس بسديد ولا سعيد اما الاول فلانه لا مخالفة بين وجوب اتباع سبيل المومنين
واشتباع اجماع الامة على الخطاء وبين قول هذا الواحد واما الثاني فلان حجية قول

ذلك الواحد لو كان مخالفا لصريح السمع كان بط بطريق الاولى على ان ذلك التغيير صرف منه
والكلام في عبارة الشرح واقول قد نقل عن الشارح انه كان اول بحيه لم يخالف ثم غيره
الى قوله خالف فيندفع الاخير وغير خالف راجع الى كون قوله حجة لا الى قوله فيندفع الثاني
والمراد بالمخالفة عدم الموافقة اى عدم لزومه من الصريح كما مر ومنه من المضمون فاندفع الاول
ولا يخفى على الناظر ان هذه النسخة على توجيهها لها اقرب مما اختارها شارح الشرح فتدبر
والحق انه اجماع او حجة اراد بالاجماع القطع منه وبالحجة مقابل القطع وهذا منتهى
الكفى بلفظ الحجة والمراد ما يتناول القطع والظن فيتوافقان ثم اقول لا يخفى انه على هذا
ينبغي لهم ان يقرر الدليل على وجه يشعر بكونه قطعيا في بعض الاحيان على ما مر في بعض
الشروح وذلك بان يقال ان علم موافقتهم ظاهرا كان اجماعا والا كان حجة ظنية والكل
جرى على موافقة المحشين اولا وفي آخر البحث حيث قال ربما ان القطع اشار الى هذا الوجه
واما قوله ان هذا كله اذا افنى وانتشر فليس فيه فايده لان هذا معلوم من قوله في
صدر البحث وعرف به الباقون لكنه ذكر ليوجه قول المص واما اذا لم يشتهر فاعلم ان
عادتهم ترك السكوت في مثله اقول لا يخفى ان هذا لو تم انما يتم في التوفير والهينة وانا
قلنا لو تم لان بعض الاشاعرة لا يفيد الدعوى الكلية فمن عدم خوف البعض من
بعض لم يلزم عدم خوف كل احد من كل احد وخوف بعض من بعض يكفي للمخالف
لتلاحق المجتهدين اى للحوق المجتهدين اعترض عليه في شرح الشرح بان هذا التلاحق
ليس بواجب غايته الجواز فمن اين يلزم عدم تحقق الاجماع اقول يمكن ان يقال انه واجب
عادة وان لم يجب عقلا فتامل فيه قالوا ولا عدم اشتراط يستلزم عدم العمل بالخبر
الصحيح ان اطلع اقول يعتبره لو لم يشترط الانقراض لزم عدم العمل بالخبر الصحيح على تقدير
اطلاع احد عليه فقوله ان اطلع بيان للوضع الذي ترتب عليه التالي وهو عدم العمل بالخبر الصحيح
على المقدم وهو عدم الاشتراط ولا شك انه لا بد من دعوى تحقق الوضع المذكور حتى يصح
اللزوم بين المقدم والتالي لانه لا ظهور ولم يذكر المستدل ثم رتب على التالي المذكور

انه يؤدي الى ابطال النص اى الخبر الصحيح بالاجتهاد والجواز ان يكون سند الاجماع
القياس وعلى فرز ما يظهر صحة استبعاد وحق الوضع المذكور من المجيب وقد في شرح
الشرح تعريره لو لم يشترط الانقراض فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك
العمل به فيؤدي الى جواز ابطال النص بالاجتهاد والجواز ان يكون سند الاجماع هو
القياس فعلى هذا لا توجيه لاستبعاد وجود الخبر المستحالة لان الشرطية لا تقتضي
ثبوت المقدم فكانه اراد انه صح فيجوز ان يستلزم المحال هذا انتهى اقول لا يخفى ان جعل
التالي شرطية وهو قوله فان اطلع واحد منهم على خبر صحيح لزم ترك العمل به وقد صرح
بذلك فيما قيل في بعض الحواشي افتداء به حيث قيل احتج القائلون بالاشتراط بانتفاء
استثنائية شرطية متصلة مركبة من مقدم حملية وتالي متصلة لزومية واستثنى منه نقيض
التالي انتهى ولا يذهب عليك ان هذا مع انه خلاف لفظ الشرح لانه جعل اللازم عدم
العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية ولهذا رتب عليه قوله فيؤدي لان المؤدي الى ذلك هو
عدم العمل بالخبر الصحيح لا الشرطية المذكورة انه لا صح الايراد عليه بان الشرطية لا تقتضي
صدق المقدم لان المستدل لم يدع صدق الشرطية التي جعلها تالية حتى يكون المجيب في
صدد تزييفها بل المستدل لا بد له من استثناء نقيض التالي فاذا جعل التالي الشرطية
فلا بد من دعوى كذبها لا صدقها ثم التوجيه الذي ذكره للاستبعاد ليس بشيء لانه ليس
قدحا في الملازمة ولا في استثناء نقيض التالي الذي هو الشرطية قوله وذلك كما لو
اطلع عليه بعد الانقراض لا يخفى ان احتمال الاطلاع بعد الانقراض ضعيف غاية الضعف
بخلاف ما قبل الانقراض فتدبر قول المؤلف المجيب فالمراد بالتفاق العلماء اتفاقهم
اقوالهم في عصر ولم يتحقق لان قول المخالف موجود بعد الموت ليضا اقول على هذا
يلزم عدم تحقق الاجماع لعدم الخلاف وسيجيء يستلزم الخطاء في المنتهى لان القول
في الدين بلا دليل واما مر خطاء اقول اراد بالخطاء الاثم او ما يتناول الاثم وغيره

بهذا يندفع ما في شرح الشرح حيث قال ورد بالمنع لجواز ان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب
وذلك لانه حمل الخطاء على الخطاء في الاجتهاد وهو المقابل للصواب فيه والحديث
دل على ان الامة لا يتفقون على الخطاء مطلقا سواء كان حكما او غير صواب اوانما والتخصيص خلاف
الظاهر ولا حاجة الى ما قيل المراد جواز الخطاء فان القول بلا دليل قد لا يكون حقا واللازم
بطلانه يقدح في عصمة اهل الاجماع عن الخطاء على ما ثبت بالادلة السمعية حيث يرد عليه انه
انما يلزم جواز الخطاء لو لم يقع الاجماع واما اذا وقع فالله سبحانه يوفقهم لاختيار الصواب
قطعا بحيث يستحيل الخطاء على ما دلت عليه الادلة السمعية بل العقلية ايضا ويمكن ان يوضح هذا بان يلزم
ان لا يصح الاجماع عند سند ظني لاستلزامه جواز الخطاء وقيل في توجيه الشرح الحكم بالنسبة
الى كل المجتهدين وان لم يكن خطاء بجعل الشارع اجماعهم دليلا لكنه بالنسبة الى كل واحد منهم
خطاء اقول هذا القائل لو لم يجعل الخطاء على ما حملنا ولم يدفع المنع المذكور بتوجيهه بل لا يخفى له
اصلا اولا يمكن ان يكون حكم واحد باطلا بالنسبة الى كل واحد وحقا بالنسبة الى الجميع ثم
اقول ههنا بحث وهو ان مقتضى الحديث انهم لا يتفقون على الخطاء فيشمل اتفاق الكل على هذا
الحكم الذي فرض انه بلا سند يصدق اتفاق الكل على الخطاء وبعد تسليم خلاه اصلا ويجب
بان الاجماع لما جعله الشارع دليلا قطعيا عند تحققه حصل القطع بحقيته متعلقه ولم يكن اثم ح
ليقع مصداق ان جميعهم لا يأثمون بل لو صدر الحكم عن المجموع دفعة لا اثم اصلا ويمكن دفعه
بان اثم من عدا الاخير لم يسقط بحقق الاجماع لانهم حكموا في الدين قبل وذلك بلا دليل
وهو اثم وهذا الاخير فان كان حكمه اولا بلا دليل كان اثما ايضا وذلك لان الاجماع انما يتحقق
بعد حكمه ففي آن حكمه يصدق ان الجميع آثمون نعم يمكن ان يقال القدر المشترك بين الاحاديث
المروية في حجية الاجماع يدل على امتناع اتفاقهم على خطاء مقابل للصواب كما لا يخفى
على الناظر المتدرب فيها سيما وفي بعض الروايات وقع بلفظ الحق فلم يكن للاجماع فائدة
قال العلامة في قول المصنف لم يكن للاثبات كونه حجة فائدة قطعا ما صرح به في المنتهى وفي شرح

الشرح فسره على هذا الوجه ثم قال واللازم باطل لان القوم اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه
اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا واما اذا حمل على انه لم يكن للبحث عن الاجماع على المسئلة فائدة
فيتعذر ابطالها اللازم كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر فليل لم يبق
حاجة في تقرير الدليل الى قدرة لان اجماع المجتهدين واتفاقهم عن قصد على امر سيد على فائدة
كالمراد باثبات كونه حجة يستند على الفائدة وهو ثبوت الحكم به كما في الاتفاق على موجب الدليل
القاطع القطعي المشترك اذ لم يكن لاثبات حجته في هذه الصورة ايضا فائدة وهي ثبوت
الحكم به بل الجواب عن كلا التوجيهين منع اللازمة بانه بعد علاقة ثابتة لتكثير الطرق
الموصلة الى المطلوب كما في السنة والقياس الواردين على وفق الكتاب اقول في رفع كلام
هذا القائل على ما قاله شارح الشرح منع بطلان التالي لا تسير بعد تسير الكلام بما في المنتهى قوله
اذ لم يكن لاثبات حجته في هذه الصورة ايضا فائدة وهي ثبوت الحكم به قلنا التالي على
هذا التقدير عدم فائدة اثبات حجته مطلقا على ما يدل عليه دليل بطلانه الذي ذكره
وهو مبالغة القوم فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا وذلك لانه انما يلزم عن عدم كون المبالغة
فيه عبثا ان يكون لاثبات حجته فائدة في الجملة واذا كان اللازم من دليل بطلان التالي
هو المهملة الموجبة التي في قوة الايجاب الجزئي كان نقيضه الذي هو التالي سلبا كليا
وح يظهر ان الحاجة ماسة الى التقدير المذكور ليندفع منع بطلان التالي اقول لكن
يتوجه ان بهذا التقرير لا يتوجه جواب التالي عن دليل المخالف او عدم فائدة اثبات
حجة الاجماع مطلقا انما يلزم من كون كل اجماع عن سند على ما هو مختار المصنف ولا يلزم من
كون بعض الاجماعات عن غير سند اذ يكفي لفائدة اثبات حجته في الجملة ح لا يكون
الجواب عنه عبثا كون بعض الاجماعات من غير سند فيستدل بهذا الاجماع الذي ليس له
سند ولعل المحقق اختار هذا التوجيه لكلام الشيخ ح لا يحتاج الى التقدير ويمشي الجواب
الثاني الذي اورده المصنف والعجب من المصنف في المنتهى اولا ومن الشارح العلامة ثانيا و

شارح الشرح ثانيا انهم كيف ذهلوا عن هذه الدقيقة ثم اقول يمكن تقرير الدليل على وفق عبارة
المتن من غير تغيير كما في شرح العلامة عليه بما يندفع عنه منع بطلان التالي بان يقال لو كان
كل اجماع عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن للاجماع فائدة اي فائدة مخصوصة لا تحصل
الا به على ما هو المدار من قولهم فائدة الشئ واثر تعلم ان بهذا التقرير لا يندفع الجواب
الثاني اذ عدم ثبوت الفائدة المخصوصة للاجماع مطلقا انما يلزم من كون كل اجماع عن سند
على ما هو مختار المصنف لا عن كون بعض الاجماعات عن سند وقد ابطله على ما الى قوله واقل
اكد ثانيا ان قول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من المثالين انهما سند للاول لا قياس ولو سلم
فلا شك في جواز جعلهما عليه فيلزم كونهما قياسا سابقا لا سيما لا بتكلف اما في
الاول فبان يقال قاس حد شارب الخمر على حد المفترين في عدد الجلد والجامع هو الافتراء
الموجود بخفيفا في الاصل مظنة في الفرع وفي الثاني قاس حد شارب الخمر على حد من يستحق
اقل الحدود وهذا في الفرع متحقق بحكم البراءة الاصلية وعدم اثبات الزايد اذ لا يخفى
اهل العصر على قولين اقول الظاهر ان ذكر القولين بطريق التمثيل لانه اقل تحقق المسئلة فيه
والا فاذا اجمع على ثلثة اقوال ثم احدث من بعدهم قولا رابعا فقد منعه الاكثرون وجوزه
الاقلون والصحيح عند المصنف التفصيل بالعيوب الخمسة المجنون قال في شرح الشرح
ليس على ما ينبغي للاتفاق على ان الاثنين منها الجذام والبرص فالمراد خمس في جانب
الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمسة في جانب الزوجة الثلثة الاول الرتق
والقرن اقول قد وقع في النسخ ذكر الجذام والبرص قبل الجنون وح لا اشكال وعلى تقدير
كون النسخ ما نقله وح تقول المصنف التمثيل بالعيوب الخمسة الى القرن العلماء فيها على قولين فالنسخ
النكاح لها مطلقا وعدمه مطلقا سواء كان الخمسة التي ذكرها شارح الشرح او غيرها وحاصله
ذلك وان العيوب التي اختلف في كونها مثبتة للخيار ليست منحصرة في خمسة حاصله الرد
بل في الزوجة الخمسة المذكورة مع البخر وسبقه في الزوج الستة المذكورة مع البخر

وسبقه في الزوج الستة المذكورة مع الخصاء على ما اختاره مالك والشيخ المحقق عدل من مباينة
اثر رجاس لهذا النكتة والصحيح عند المصنف التفصيل فان قلت القول بالتفصيل احدث
المذهب الثالث لان اهل العصر اختلفوا على قولين جواز احداث المذهب الثالث مطلقا ومنعه
مطلقا فالقول بجواز البعض دون البعض احداث قول ثالث قلت هذا من القسم الكاذب
عند المصنف على انه يمكن ان يقال مذهب التفصيل مغاير للمذهبين الآخرين وليس حادثا بعدهما
والمصنف اختاره من باب الذاهب لانه من مبدعاته الجواب لانهم اتفاقهم على عدم التفصيل
فيه بحث لان من يقول بان العيوب الخمسة يفسخ به يمنع ان بعضها للفسخ ضرورة
ان السلب الجزئي اعتباري في الايجاب الكلي كذا من يقول من شيئا من العيوب لا يفسخ به النكاح
يمنع ان البعض ما لا يفسخ ومعلوم ان التفصيل قول بالايجاب للبعض والسلب عن البعض
فكان شاذ فيهما فيكون باطلا والحاصل ان القول والايجاب الكلي في قوة القول ببطلان التفصيل
الذي هو السلب الجزئي ولازم باين له وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول ببطلان الايجاب
الجزئي فالقول بمجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل جامعون
على بطلانه اقول وبما قررنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الوقايع المتجددة اذ فيها لا يلزم
من القول بالبطلان بخلاف ما نحن فيه على ما قررنا وظهر ايضا اندفاع ما قيل في الجواب من ان
بان العيوب المشترك بين الزوج والزوجة ما يفسخ به النكاح والعيوب المختصة باحدهما ما يصح
مثلا ان كلا من عند التعقيب وفي كل حكم لا يخالف الاجماعة واحدة ومخالفة الاجماع انما يكون
اذا اجمع الكل على حكم واحد ثم جاء احد وقال قولا واحدا بانيا فيه كمسئلة الحد والبينة على ان
فيه تعسفا لان هذا التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع ان يحدث القول الواحد بعد الاتفاق
على قولين على ما يشعر به تحرير قول الثالث فقد جعلوا البعض قولا واحدا ثالثا والا فخرج
عن محل النزاع ان يحدث القول الواحد بعد الاتفاق على قولين على ما يشعر به تحرير قول
ثالث فقد جعلوا البعض قولا واحدا ثالثا والا فخرج عن محل النزاع وكذا ما بقي

ان القائل بالمذهب الثالث اى التفصيل خالف جماعة فى قولهم بالايجاب الكلى وخالف الآخرين
فى قولهم بالسلب الكلى واجماعة الاولى لم يقولوا بالسلب الكلى والثانية لم يقولوا بالايجاب
الكلى فهذا القائل لم يخالف المجمع عليه بين الفريقين لما عرفت من ان نفى التفصيل حكم واحد
كان مجمعا عليه بين الفريقين فلا ان كون الحكم فى العيوب الخمسة مثلا كليا اعم من الايجاب
والسلب مما اجمع عليه الكل وهو مسئلة واحدة والقول بالتفصيل قول ببقى كلية
الحكم وفى قوته وهى ايضا مسئلة واحدة فيلزم مخالفة الاجماع وربما يقال كلية الحكم اعم من
ان يكون ايجابا او سلبا ليس حكما معينا بل هو مفهوم كلى له فردان كل واحد منهما حكم معين
كيف ولو كان ما ذكرته حقا ان لا يجوز للمجتهد ان يخالف بعض المجتهدين الموجودين فى عصر
سابق عليه اذا خالفوا فى مسائل فى بعضها اذا وافق فيه الباقون وليس كذلك فى بعض آخر
يخالف فيه الباقون ومن المعلوم بالضرورة وقوع شايع عالم بكره احد وفيه نظر لانه ان
كان فى مسئلة واحدة فلا يجوز عند الاكثرين والدليل ناهض فيه والا كان خارجا عن
النزاع هذا والحق عندى قول ان هذا فى مسئلة واحدة فلا يجوز عند الاكثرين والدليل
ناهض فيه والا كان خارجا عن النزاع هذا والحق عندى قول الاكثرين ان هذا فى مسئلة
واحدة لا يجوز سواء كانت واحدة حقيقة كمسئلة البكر ومسئلة اللام او حكما كمسئلة
فسخ النكاح بالعيوب الخمسة اذ كون كل منها يفسخ به النكاح وكون كل منها لا يفسخ النكاح
فى قوة نفى التفصيل اذ لا يمكن للقائل بالايجاب الكلى ان لا يخطر بباله بطلان بعضه والحكم
به والبقاء بالرأى دون العكس وكذا لا يمكن للقائل بالسلب الكلى ان لا يخطر بباله بطلان
بعضه واما مسئلتان الدمى والغائب متغايرتان حقيقة وحكما والقدر المشترك لا
يخطر بالبال واعتبار القدر المشترك بينهما وجعله مسئلة واحدة تعسف وتكلف وعند هذا
لا بعد ان يكون نزاع المتوهم فى اللفظ دون المعنى لان فى هذه الصورة لا يبقى فى الوقوف
ان هذا احداث قول الثالث والمتوهم جعله دليلا فالنزاع فى تسمية مثل هذا

احداث قول ثالث للقولين وبهذا لم ينكر الاكثر ذلك على ما قيل لم يكن ممتنعا لانتفاء
اى الوقوع اعنى عدم امتناعه وجوازه عن واجب عن اجمل الايراد بان اتفاقهم على
قولين وانكارهم للثالث لما كان مشروطا بعدم الثالث فاحداث زوال الشرط فزال
الاجماع بزواله واورد عليه النقض بالاجماع الوحدانى وهو الاجماع على قول واحد بان
اجماعهم على القول الواحد انما يعتد ويمسك به ما لم يحدث القول الثانى فاظهر زوال الشرط
فى الخلاف واجيب بان ذلك وان كان جايزا عقلا لكن لم يعتبر ذلك فى نفس هذا الاجماع
بالاجماع اذ الكل قايلون بعدم اعتبار هذا الشرط واعترض عليه بان ثبوت الاجماع
يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والا لجاز خلافه عند ظهور القول الثانى فلا يكون اجماعا
وعدم اعتباره انما ثبت بقول اهل الاجماع واجماعهم على ذلك وصحة هذا يتوقف على ثبوت
اصل الاجماع وهو دور والجواب انا لا نم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم قوله
والا لجاز خلافه الخ قلنا غاية ذلك انه لا يبقى الاجماع عند ظهور القول الثانى وهذا لا يستلزم
الا توقف بقاء الاجماع عليه لا ثبوته فلا يلزم الا توقف بقاء الاجماع على ثبوته فلا
يلزم الا توقف بقاء الاجماع على ما يتوقف على اصل الاجماع وثبوته فلا دور هذا والتعويل
على ما حققنا قوله لو امتنع لامتنع القول بكل واقعة جديدة قول قد علمت ما عليه والفرق ممكن
الصرف بينهما بان ما حكم فيه مما تأهلوا فيها وتصدوا دلالتها وبعد هذا الاستقرار الكل على ان
فالقول الثالث قول بما يخرق الكل ويلزم ولم يجدده بخلاف الواقعة المتجددة فليتأمل فيه
الجواب ان ذلك مع الغض يجايز ق الشارح العلامة هذه الشبهة انما ترد على الاكثرين
والجواب انما تم على الرأى القايل بالفصل واما جواب الاكثرين فهو انه يجوز ان يكون
احداث القول الثالث قبل استقراء الصحابة على القولين وبعده لكن المخالفة
انما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم الاجماع فلم ينكر فلو سلم فلا نم بقوة الداعى
بحيث يلزم النقل اليه اقول فى قوله او بعده لكن المخالفة انما وقعت وقت اتفاقهم

حزازة وهي انه لامنع لمخالفة الاحداث القول الثالث بكيف يتصور ان يكون المخالف وقت
اتفاقهم على القولين واستقراءهم على ذلك والاحداث وقع بعده وليفه لانسلم ان احداث
القول الثالث بعد الاستقراء على القولين يلزم بطلان مذهب الاكثرين لانهم قائلون
بعدم جوازه على ان ابن سيرين لما كان مانعا قوله بعد قول الصحابة وكان مخالفته لهم
بعد استقراء مذاهبهم اتفاقا الان يتم مراده ان حين الاتفاق واستقراء المذاهب ظهر
المخالفة على سبيل الاجماع لكن احداث القول المخصوص كان بعد استقراءهم على المذهبين
واذا كان المخالفة وقعت حين الاستقراء لم يمكن مخالفا لمذهب الاكثرين اذ لم يحقق الاتفاق
على القولين واما ان يقول التابعي بعد قول الصحابة فيلزم على انه يمكن ان يكون هذا مذهبا
للصحابي اخر اصحاره ذلك التابعي والاظهر ان يقول بدل قوله بعده او معه حتى يسلم عن
التكلفات ثم اقول لاحاجة للاكثر الى هذا التمثيل في الجواب بناء على ما حققناه من ان نزاعهم
في انه اذا استقرأ الرأي في مسئلة واحدة على قولين واحدث من بعدهم قولا واحدا
قائلا لهما فيها سواء كانت الواقعة حقيقة او حكما او فيما نحن فيه ليس كذلك او مسئلة الزوج والام
الزوجة مسئلتان متغايرتان حقيقة وحكما فتأمل او نأويل آخر اقول بتحصيله انه ان
كان التأويل الذي لا يخالف الاول في اصل المعنى ولا يغايره قطعا انه يجوز وان غايره ولم
ينافيه فان جوز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنيين حقيقة بان يكون من عموم المشترك
او حقيقة ومجازا بان يكون من عموم المجاز فالظاهر جوازه والا فالظاهر عدم جوازه لانه اذا ثبت
بالاجماع ان المراد هذا او ثبت انه لم يجز ارادة معنى آخر معه لم يجز حمله على المعنى الآخر فتأمل
وقد يقرأ اه اقتراض من الشارح على ما ادعاه المجيب من ضرورة التأويل فكان خلاف الاصل
وجب على من قصدي له بيان كونه ضروريا والا فليحمل على الظاهر ولا يخفى انه على تقدير هذا التأويل
لا بد ليفه ان يتم انه ما دل بما يخالف سيلهم لا ما يغايره مطلقا والا لزم بطلان جميع ما لم يثبت
بالاجماع اقول الاصوب ان يتم انه ما دل نمثيل ما ذكر جمعا بين الدليلين فلا بد فرار الكتاب

التأويل

التأويل لكم حتى لا يلزم البطلان سلمنا ان الاول لم يخالف بالكلية على انه لا يخفى انا ما ذكرنا من الدليلين
اقوى مما ذكره المخالف والضعيف لا يصلح عندي للقوي فتدبر الجواب المعارضة بقوله وينهون
عن المنكر اقول والحمل انهما غير متباينين والا لزم المنع عن الحكم في الاوامر والنواهي في الوقائع
المتحدة ولو سلم العموم فانما يسلم انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر على سبيل
الاحتمال وهو واقع وانما انه لازم على التفصيل فغير مسلم ولا يرد ليفه ما في شرح الشرح
من ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يكون بعد العلم بهما وانما بدون العلم فلا
الا في القليل فان المسألة في شرح الشرح من ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما
يكون بعد العلم بهما هذا هو الظاهر من التمثيل منع امهات الاولاد وما ذكر في الصحيح واكثر
الشارحين على ان المراد الا في المخالف القليل فان مثل هذا الاتفاق انما يكون عن جهل او قطع
ومنع عادة غفلة الكثر عنه بخلاف ما اذا كان المخالف قليلا فانه ليس مما تغفل عنه الكثرون
وربما يعترض على ما ذكره المحقق بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الحمل مطلقا بل اذا كان كثيرا
اقول ما فسره الشارحون صرح به المصنف في المنهى وهو كالشرح لهذا الكتاب ليفه لا داخل
لقلة المسألة في زوال البعد حتى يصح استثناءها عن قول المصنف ان تفيد ويمكن ان يتم
المخالف وان كان قليلا فانه كان مجتهدا عارفا بما خذ الاحكام وكان معارضا للجمع
الكثير من العلماء الاعلام بعيد غفلته عن ذلك غاية الامر ان غفلة الكثر عنه بعيد لكن
الامور البعيدة اذا وقعت كان وقوعها نادرا ان لا في القليل فالمسألة فانه يدفع ما في
شرح الشرح النظر وما ذكرناه اخرا تم اقول سواء جعل القلة صفة المخالف او صفة المسألة
كان البيان غير واف لتمام الدعوى بل ينبغي على الاول بيان قلة المخالف في المسألتين
المسؤولين وفي الثاني ينبغي بيان عدم وقوعه في المسائل الكثرة ويمكن ان يتم في الثاني
اكتفى عن بيان عدم وقوعه في المسائل الكثرة ببيان بعده وعند هذا ظهر رجحان
توجيه الشرح فتأمل اي متعة الحج الى العمرة الصواب متعة العمرة الى الحج في الحج

فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولكن في بعض النسخ كان هكذا واوليته نقل بعض تلامذة المحقق انه وضع الشرح في نسخته علامة التقديم والتاخير فوق العمرة والحج والامر فيه هين لكن ههنا شئ آخر لابد من التعرض له وهو ان المراد ليس منعه النساء على ما زعمه الشارحون لانه لم يوجد منع عمر ولا عثمان متعة النساء في شئ من كتب الفتوى بل الصواب ان المراد منعه العمرة الى الحج لكن المذكور في صحيح البخاري على ما هو المتبادر من لفظ الصحيح عنهم ان المانع وهو عثمان نهى عما فعله لا عمر على ما في الشرح هذا خلاصة ما في شرح الشرح وقد قيل في توجيه الشرح ان المذكور في صحيح مسلم ان عمر لم يمنع عن متعة العمرة الى الحج وح يتوجه عدم مطابقة الشرح للمتن اذ المذكور في المتن وفي المشهى ليفيد ان عثمان نهى عن ذلك والمراد من الصحيح صحيح البخاري دون المسلم فاعتذاره بانه ليس شرحا للمتن بل لقصد بذلك ان عمر ليفيد منع قول لا يخفى ما فيه من المسامحة ثم اقول هذا مختار المتمم في المقام الاول ولم يتعرض في المقام الثاني والظاهر حينئذ حمل كلام الطيبي في المقام الثاني واجاب عنه بانه متوقف فيه لكن الظاهر من تعريفه الاجماع حيث لم يقيد فيه بانه لم يسبقه خلاف مستقرا نه حجة وكذا قوله بعد ذلك في المسئلة الآتية وهي كالتي قبلها الا ان كونه حجة اظهر اولا يزال احد الطائفتين اي ممن وافقهما يصر على مذهبهما فيه ان هذا فرع تحقق العلماء المخالفين في هذا العصر وهو ممنوع والظاهر ان جواب المتمم يرجع الى ان منع المدعى يرجع الى منع الدليل او كل فرقة يجوز ما يقول به وبقي الآخر اقول فيه نظر اذ المراد بتجويز كل منهما عدم القطع بنفيه بناء على ان المسئلة اجتهادية وليس فيها مخالفة القاطع والتجويز لهذا المعنى ضروري في المسائل الاجتهادية وقد مر ذلك في مسئلة حجية اجماع غير الصحابي ولعله لذلك لم يتعرض ههنا له فتذكر وهم اي للمعاصرين اي تفرقوا بين التجويزين اراد بالتجويز الذهني تردد الذهن واحتمال العقل وبالتجويز الوجودي الحكم بالجواز وهذا بخلاف الاول اذ ان في التردد لا يتحقق الحكم فليس قولا لاحد فرقا اذ المراد من القول الرأي والمذهب ولا رأي

ولا مذهب قبل الاستقرار والبحث واقول هذا حق لكن ينبغي ان يعلم ان ما نقل من الاحاديث على حجية الاجماع من قوله ﷺ لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة حتى يأتي المسيح الرجال وغير ذلك يتناول الاجماع الذي وقع بعد اختلاف المستقر ويدل على انه حجة قول عامة اذا ذاع ما اذاعه المخالف واستقر راي الباقين على واحد اذ لو لم يكن حجة لم يصدق قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق ضرورة ان المراد من الطائفة الطائفة الاحياء وان المنفي هو كل عصر بحيث من امتي من هو على الحق وهذا دليل يتمسك به القائلون بحجية لا يخلو عن قوة فتدبر بقوله بخلاف صورة النزاع فانه قول جماعة لهم مخالفون في عصرهم احد اذ المخالف انما كان في الاصل اب بتي ومبنى ذلك ان الاعتبار بالميت وان القول يموت بموت صاحبه والا فالمخالف وهو القول موجود في عصرهم واذا يعتبر بالميت فقد عم الالزام والحاصل انه ان اعتبر بالميت لم يتم الجواب وان لم يعتبر لم يتوجه الجواب لعدم القطع بشئ من المقدمات كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان بناء الجواب على راي الاكثر كما يدل عليه الشرح ان قول الميت قد يعتبر وذلك في المثال الذي ذكره المستدل وذلك لانه وقع ممن خالف في عصرهم وقت جوة وكان مباحثات وشاطرهم والقطع على اولئك انهم لم يقدروا على الزامه وقد لا يتعرض كما في محل فيه او نحتمل ههنا ان لا يخالفه الطائفة الاولى هؤلاء المعاصرين لو وجد وا في عصرهم وسمعوا ادلتهم فالفرق واضح ولا يرد عليه شئ منكر على حكم ما متعلق بقوله جزاء او دليلا وقوله راجع صفة لكل منهما ومنع الرجحان عدم المعارض له على ما صرح به في المشهى يعني معارضا بينا وبينه وكما فيه وهذا لا ينافي قوله اذا لم يعلموا على وفقه لمعارض لان معناه ما يدل على نفي ذلك الحكم بزعم هذا المجتهد الثاني وان كان هو في الواقع الجواب تاويله بما يقع فيه كما تقدم اشارة بذلك الى التاويل كما كان خلاف الاصل لابد له من دليل وقد عرف الدليل عليه واعتراض الشارح عليه

وقوله فيدفع جواب آخر من الشارح وهو ان هذا الرجح انما يكون سببا لهم اذا سلكوا دليلا
واما قبل ذلك فهو بعيد ان يصير سببا لهم اقول هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة وذلك
من وجهين احدهما ان المسئلة متناولة لما اذا كان قبل هذا العصر قد عملوا به واهل عصر المفروض
قد غفلوا عنه وح يصدق عليه انه كان سببا للموثقين في الجملة وثانيهما ان المفروض انهم
لم يعملوا بالدليل الراجح على حكم معين مع جواز انهم عملوا بذلك الدليل الراجح في الحكم
الآخر وح صدق انه سبب في الجملة ويمكن ان يقال لم يعملوا به في هذا الحكم فهو من حيث
انه دليل هذا الحكم صدق انه لا يصير سببا بعد تأمل قطعا يصدق ذلك قطعا وذلك
لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له مع بقائه في وصفي الموضوع والمحمول كما
الامر مريد الامجاز باعتبار كونهم في ما مضى كذلك وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يسمح فتصح
ارادة الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطاء وبحقيق ذلك ان زوال اسم الامة عنهم
لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه
صدق عليهم الاسم حقيقة فيتناولهم الادلة السمعية كذا في شرح شرح وكان بناؤه على ان
لاطلاق اسم الفاعل وما في حكمه على من لم يباشر مبدأ حين الاطلاق مجاز ولهذا حكم بعدم جواز
ثاني الوصفين اذا طلق وصف الموضوع والمحمول في زمان واحد ففي هذا الزمان لابد من مبدء بهما
بذات الموضوع فيلزم اجتماع المتنافيين وهذا حق لكنه زعم ان حدوث احد المتنافيين كما
الارتداد يقارن المنافي الآخر لكونه امرا مؤتمنا ولهذا ق فعند حصول الارتداد وحدوثه
صدق عليهم الاسم حقيقة وهذا بناء على المنافاة بين قضية عدم اجتماعهما باعتبار البقاء والحدوث
معا او الحدوث هو البقاء في الزمان الاول كان البقاء هو البقاء في الزمان الثاني
ولهذا ردف الحصول الحدوث على انه يعتبره والحصول هو البقاء واحد وح يوجه عليه
اما اولا فهو انه اذا صدق انه حين حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة
صدق الحكم باعتبار ثبوت المحمول للموضوع فيصح قولنا الامة مرتدة حقيقة وليلزم ان يكون

ح تنافي بين الوصفين واما ثانيا فهو ان بناءه على الخلط بين التقدم الذاتي كان للسبب والتقدم
الزماني حيث اثبت كون الاسلام صادقا حقيقة عند حصول الارتداد وحدوثه من التأخر الذاتي
بل اللازم على ذلك التقدير من التأخر المذكور صدق الاسم في مرتبة الارتداد لا في زمان حصوله
وحدوثه فان قلت المراد عند حصول الارتداد وحدوثه المرتبة التي للعلة لم يكن المعلول فيها
لا اول زمان وجوده قلت بعد الاعراض عن الغلط ان مدار قضايا المستعملة في المحاورات
ان ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر بحسب الزمان لا يكون بحسب المرتبة التي
اعتبارية اذ التقدم الذاتي للعلة على ما اشار اليه الشيخ في الاشارات يرجع الى احتياجها
للوجود كيف وح يصدق ان الكافر من الامة بمرتدة دايما ويكفي ذلك لصدق الحديث
ولو سلم ذلك فمعلول بعض المنافيين كالارتداد التي هو الكفر في مرتبة المنافي الآخر
الذي كالايمان المعتبر في مفهوم الامة بطل بعضه واما ثالثا فهو ان بناء كلامه على ان العلة
لما كانت مقدمة على المعلول نفي مرتبة وجوده العلة لم يكن وجود المعلول بحيث عدمه
وهذا باطل لما تقرر في موضعه ان في مرتبة وجود العلة لم يكن وجود المعلول ولا عدمه بل
ارتفع النقيضين المستحيل ارتفاعهما وجود الكافر في مرتبة سلب وجوده في تلك المرتبة
على ان يكون المرتبة ظرف الوجود لا سلب الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف
السلب والعدم فتدبر وتوضيحه انه لو كان في تلك المرتبة عدم المعلول وتلك المرتبة مرتبة
التقدم الذاتي الذي للعلة وعلى تقولنا كان العدم علة للوجود هف وليلزم اذا كان التقدم
من حيث الوجود يقتضي ان يكون في مرتبة وجود العلة المتقدم عدم المعلول فاذا كان
التقدم من حيث العدم كعدم حركة اليد بالنسبة الى عدم حركة القلم كان يقتضي ان يكون
في مرتبة عدم حركة اليد المتقدم على عدم حركة القلم وجود حركة القلم هف بل الصواب
ان بناء كلام الشارح هنا على ما هو المشهور بين المنطقيين ان صدق وصف المحمول
لا يلزم ان يكون في زمان صدق وصف الموضوع كقولنا كل نائم مستيقظ وعلى ان

صدق المشتق لا يقتضي قيام المبدء حين اطلاق المشتق بل الضارب يقال لمن باشر الضرب
في زمان الماضي عليه امر ثم اقول لا يجتمع امتي على الضلالة تسالمة وقد مر ان الغرض يعلم
من القضايا التي لم يذكر جهتها العرفية العامة شيء في السوالب فاللازم من الحديث ان الامة
ما دامت امة لا يجتمع على الضلالة وهذا لا ينافي ارتداد هم جميعا لان الارتداد ينافي كونهم
امة فلم يصدق جزئية المطلقة التي هي بعض العرفية العامة اي قولنا بعض الامة ارتدت
حين كانت امة وقد يمنع في شرح الشرح اعرض على الدليل الكتاب ولا يمنع عموم
اللفظ وثانيا بانه لا دلالة على وجوب العمل وثالثا بما ذكره بقوله وهو انا لا نسلم الاجماع المنقول
يفيد الآحاد ويفيد الظن اذ بعد اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم من غير ان يطلع عليه احد غيره
فانه امر مشهور متعلق بجميع كثير وليس كالاخبار اقول في الجواب عن الاول انه ينبغي
اثبات كون اسم الجنس المعرف باللام للعموم وانه حقيقة فيه مجاز في غيره واحمل على المجاز
لما كان خلاف الاصل لا يرتكب بلا ضرورة وعن الثاني بان لا شبهة في دلالته جواز العمل بالظن
المظنون حوازا عاما ثم تقول لم العلماء اتفقوا في ان العمل بالظن هل كان واجبا او حراما
لا يجوز فاذا ثبت الامكان العام وبطل الاشياع والحرمة تحقق الوجوب اذ الكل مشغول
بانه اما واجب او حرام فلا يطرقه منع الجمع والخلو فاذا بطل احدهما ثبت الآخر فتامل
وعن الثالث بان منع افادته للظن مكابرة مع قطع النظر عن المعارض كالاستبعاد الذي
ذكره وما ذكره في وجه الاستبعاد مردود بان المشهور الذي يبعد اطلاع واحد عليه فقط
هو المجمع عليه لانه اشتهر عن المجمعين دون الاجماع لانه مفسر باتفاق جميع العلماء على حكم واحد
ولا يتعذر اطلاع كل واحد على حال الباقين فاذا حكم احد من الحكام في بغداد بمسئلة وحكم
موافقاله في تبريز من كان فيها بهذه المسئلة وكذا من كان في مصر وهكذا بلا علم
منهم بموافقة الباقين فلا شك انه اجماع غير مطلع عليه احد من المجمعين فاذا سافر احد في هذه
البلاد المتفرقة وسمع هذا الحكم من هؤلاء المتفقين فهو مطلع على الاتفاق دون غيره فاذكره

مبني على الخلط بين الاجماع وبين المجمع عليه فتدبر فالصواب ان يقال بعد الاطلاع على اتفاق جميع
العلماء مع جواز خفاء بعضهم عمدا وخوفهم او خوفهم على ما مر وهذا بخلاف الخبر فهذا الاستبعاد
يعارض الظن الحاصل من خبر الواحد ويضمحل ذلك عنده ورفعه الآحاد مقابل التواتر
وقد مر ان في الاجماع لا يلزم ان يكون عدد المجمعين عدد التواتر فالاستدلال لا يندفع
بهذه الصورة بهذه الجواب اذ مع نقل جميع اهل الاجماع لا يصير متواترا ولا يخرج عن كونه
احادا فمع لا يصدق انه بعد ان يطلع واحد دون غيره لانه مشهور متعلق بجميع كثير ثم في هذا
مناقشة حيث توهم انه من الآحاد ان ينقله واحد فقط ويندفع بالعناية بانه اقتصر على ما يحتمل
به الآحاد فتدبر ثم اقول الاعتراض الثالث يجري في الدليل الاول ونظيره وذلك بان يقال
الاجماع وان كان قطعي الدلالة بخلاف الخبر لكن نقل الاجماع لما عارضه الاستبعاد المذكور
وامتحل عنده بخلاف نقل الخبر فمن هذا الوجه يلزم رجحان العمل بنقل الخبر فلم يثبت ما ادعاه من
الاولوية ثم اعلم انك ستعرف ان الخبر قد يكون قطعي الدلالة كما اذا كان نصا في مدلوله
فلا بد من الخبر بما لا يكون قطعي الدلالة فتدبر والمعترض مستطرد من الجانبين قال في شرح الشرح
ما ذكره المحقق سديد وحاصله ان اشتراط القطع في الاصول لا اشتراط في محل التوقف لان ادلة
الاثبات والنفي ضعيفة ووجوه المنع والدفع قوله هذا ولكن ظ كلام الاصل ان المراد بما يجب
على المستدل على الاثبات والمستدل على النفي في مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد صدق
الآمدي وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون
خبر الواحد مفيدا لمنع الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من
الجانبين دون المستدل ونقل عن العلامة انه قد يفرض من جانبي المثبت والمنفي لوجوب
العمل بالاجماع المنقول بالآحاد اما من جهة النافي فمنع ان كل ظن موجب للعمل بمقتضاه واما
من جهة المثبت فمنع استماع ثبوت الاصل بالظواهر واعترض عليه بان مثل هذا الاستظهار
جار في اكثر المسائل اللهم الا ان يقال والمراد ان المعترض مستطرد في الاعتراض على الدليل

الثامن من جانب من يشترط القطع في الاصول ومن لا يشترط لانه ان اشترط منع اعتباره فيه
وان لم يشترط منع دلالة الحديث عليه بناء على منع كون اللام للعموم اقول ما ذكره لا يصلح
توجيها لكلامه ولكلام العامة توجيه وجيه على ما في كلام السيد المحقق ومحصله ان وجوبه وعدم
وجوبه في محل الوقف لان الدليل الطرفين ضعيف ووجه القدح في كل واحد قوي على ما فصله
ولكون هذا الوجه جاريا في اكثر المسائل غرم اذ في اكثر المسائل يثبت احد طرفي الايجاب
والسلب ويندفع المنع عن دليله بل بما ذكره العلامة لموافقته الاصل ولكون المتبادر من الكاينين
حالي المسئلة التي كان الكلام فيها اظهر وادل فتدبر هكذا فهم هذا الموضوع في شرح الشرح
اتفاقي وذلك لان ظ كلام المش والشرح واحكام الآمدي ان في المسئلة ثلثة مذاهب
الاول التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان
مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا خفاء في انه لا يتصور من المسلم
القول بان انكار ما علم كونه من الدين ضرورة لا يوجب الكفر ولهذا في المشهى اما القطع
بتكفيره بعض والظان كنحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يكلف فيه وهو صريح في ان الكلام
انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين فكيف يحمل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على ما ينبغي
اقول توجيهه ما هو ظ المش وفي الشرح وفي الاحكام بان الظ ان النزاع في ان حكم الاجماع
اي المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي اهل يوجب الكفر ام لا وح فالمذهب الثاني
على ما فهم من الاحكام وغيره ان ما علم ضرورة من الدين وانكاره كفر بالضم ولا نزاع فيه
لاحد هذا او الجزء او الاجماع انكاره ليس بكفر من حيث انه مجمع عليه والا فمن حيث انه علم ضرورة
من الدين ضرورة للظن ما كان سكوتيا او صريحا لكن كان منقولا بالآحاد وبالاجماع القطعي
ما كان صريحا منقولا بالتواتر والخلاف في ان منكر الاجماع القطعي اهل هو كافر ام لا مبني على
الخلاف في ان الدليل الدال على حجية الاجماع اهل هو قطعي ام لا هكذا ينبغي فتامل فيه
احدهما ان كل واحد يعرف انه موجود اي حجة من لم يقدر على الاكتساب كالبله والعجائز

فيكون هذا الجزء حاصلا بدون الاكتساب فيكون ضروريا والمطلق وان لم يفد لهيئة
الجزء الا ما يكون تمام مهيته مثل هذا الجزء فيكون ضرورية ليفيد ولا يخفى عليك ان المقصد بهذا
الكلام بيان ضرورة النفسي دون النقلي وتوصيف النفس الجزء بانه ضروري مع ان الضرورة
والنظرية من صفات العلم وقد يوصف المعلوم باعتبار تعلق العلم به اما بناء على ان المستدل خلط
بين حصول الشئ بنفسه وتصور الشئ الذي هو حصوله بنفسه على ما تعرفه في الجواب فيه فوصف
الاول بوصف الثاني غلط او بناء على ان الجزء النفسي راجع الى العلم التصديقي واما يمتاز
فيه بنوع من الاعتبار على ما حققناه فالتصديق بهذا الجزء المعين اي نسبته الوجود الى المتكلم
يتصف بالضروري والاحد شقيه فيه والجواب انه لا يلزم من حصول امر تصوره توضيح
الجواب على مجاراة الكتاب موافقا لما قد سبق منه في بحث العلم ان الشئ قد يحصل في الذهن بنفسه
كصفات النفس والعلم به انما يكون على حضوريا يحصل بمجرد التفات النفس اليه ولا يحتاج
فيه الى ارتسام صورة مطابقة او غير مطابقة في المهية فتي هذه الصورة قد يحصل الشئ ولا
يكون متصورا اما لان التصور غير فيما هو المشهور بحصول صورة الشئ في العقل او عند العقل
لحصول نفسه فيه واما بان لا يكون ملتفتا اليه بالعقل اذ قد يحصل بعوشنا صفات واحوال
لا نعرفها بل قد يكرهنا وقد يحصل بصورة سواء كان مطابقة لذي الصورة في المهية او لا بالاضافة
وذلك كتصورنا الاشياء التي لا يتصف نفوسنا بها والنحو الاول منشأ اتصاف النفس
بما حصل فيها دون تصورها وعلمها به اللهم الا ان يراد به العلم الحضوري وذلك حيث الالتفات
اليه لا دائما والنحو الثاني منشأ للعلم بذي الصورة وتصورها دون الاتصاف واذا عرفت
ان كل واحد من الحصول بنفسه والحصول بصورته ينفك عن الآخر فعلم ان بينهما كمال المغايرة
فجاز ان يتصف احدهما كالاول بالضرورية والآخر بالنظرية لهيئة الجزء مع كهيئة العلم حاصلة
بنفسها في ضمن افرادها الحاصلة بنفسها فيها وان كان حصولها في نفسها في ضمن افرادها
بالاكتساب متصفة بالنظرية ايضا الا انه لا امكن حصولها هذا الحصول اي بلا نظر كان حيث

اى متصفه بالضرورة لكن حصولها بصورتها الذى هو المشارع فيه لا يلزم ان يكون ضروريا
كما فى صفاتنا فان علمنا بها تنبها الحاصلة فى ضمن افرادها العارضة لها وان كانت ضرورية
لكن تصورنا مياتها بصورتها قد يكون نظريا وبما قررنا ظهر انه ينبغى ان يقول بدل قوله وقد يتقدم
تصوره حصوله وقد يتصور ولا يحصل فظهر لك انه عطف على قوله لا يلزم على قوله قد يحصل حتى يكون
داخلا تحت قوله اذ لا ينبغى ان يذكر هذه المقدمة فى مقام تعليل انه لا يلزم من حصول تصوره
اذ لا مدخل لها فى هذا التعليل بل لو ذكر هذا ينبغى ان يذكر فى تعليل انه لا يلزم من تصور الشئ
حصوله فتدبر فان قلت يرد على هذا الدليل بانه انما يتم ان لو كان الجزء المطلق ذاتيا بالجزء
الخاص والخاص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوع فى صورة محل النزاع قلت المراد بالجزء المطلق ما عرفت
ما يكون مبهما هذا الجزء وذلك الجزء فاندفع المنع الاول وبالجملة من المعلوم ضرورة انه اذا كان الجزء
الخاص حاصلا بنفسه كان متصورا بذاته والمتصور بالكنه وفيه نظر فان النفس اللناطقة يدرك
صفاتها وذاتها بالعلم الحضورى بان يكون حاصلة فيها او عند ما بنفسها لا بصورة تطابق ان تصور
كل احد نفسه ليس بالكنه والا لم يتصور النزاع فى حقيقتها انها جوهر مجرد او مادى او عرض فان الشئ
اذا كان متصورا بالكنه كان الذاتى بين البتوت له فان قلت معرفتنا لنوعها وان كان بالكنه
لكن معرفة اجمالية وبثوت الذاتى للذى الذاتى انما يكون بينا لو كان ذو الذاتى متصورا
بالكنه التفصيلية لا لما قلت على ما صرح به بعض اجلة المحققين قلت ان النزاع فى معرفة الكنه الحاصلة
من التحديد عند من جعله نظريا ومن المعلوم ان المعرفة الحاصلة من التحديد الحقيقى على ما عرض
كونه نظريا انما هو بالتفصيل فمن حق ان ضروري ينبغى ان يريد هذا المنع ليفيد ما يتوارد عليه
والاثبات على محل واحد فتامل ويمكن ان يقال بثوت الذاتى للشئ التصديق به انما يكون
ضروريا لو كان ذلك الشئ متصورا اى معلوما بالعلم الحصولى لا مطلقا فتامل فيه الجواب قد تقدم
اقول كلام الشارح المحقق بان ممن مثلنا فى الذى جعله راجعا الى الجواب الدليل ولا يخفى ما فيه
بل الظاهر رجوعه الى السؤال وكان الاشعار بان ماخذ الدليلين واحد فكذا ما اخذ من

جوابين فالجواب عن الاول هو جواب الشارح وعلى هذا التوجيه يحصل الغرض وهو دفع على التوهم
عن كلام المتن ولا يبعد ان يقال كلام الشارح بيان لحاصل المنع لا بيان لمرجع ضمير مثله بل الجواب
عند بعد ثم توصيف الحصول بالضرورية اما مسامحة بمعنى انه لا يحصل بالاكتساب واما اقتضاء
بالدليل حيث خلط بين الحصول بنفسه وبين الحصول بصورته وجعل الاول مقتضيا بالضم
واما بناء على ان المراد من الجزء النفسية وهى نسبة النفسية التى هى بالذات عبارة
عن العلم بالجزء وح فلا حاجة له فى التفاتها بالضم اقول واما حمل الكلام على انه ينبغى
على ان العلم بحصول النسبة غير تصور النسبة على ما ذكره شارح الشرح وحنيفة غيره فى بعض
الحواشى حيث قال واث تعلم حقيقة بالنظر والاكتساب هو العلم لا الحصول
العين ينبغى على ان العلم لحصولها غير تصورها كذا فى شرح الشرح فاقول فيه انه ليس
بناء الدليل على عدم الفرق بين العلم بحصول النسبة وبين تصور النسبة ضرورة تغاير
متعلق العلم بالحصول وتصور النسبة او النسبة غير حصولها فهذا ليس محل الخلط بل
بناؤه على ما قررنا على عدم الفرق بين حصول النسبة بنفسها وبين حصولها بصورتها
فان الاول بلا اكتساب فتوهم ان الشئ بلا اكتساب بناء على عدم الفرق بينهما على ما قررنا
ثم ما ذكروه فى حاصل هذا الدليل وجوابه حيث قال وحاصله اما تميز بالضم بين الجزء
وبين غيره من اقسام الطلب والاثبات غير الطلب وهذا يستلزم ان يكون
تصورات هذه الامور ضرورية وجوابه المنع فان غاية ما ذكر تم بداهة التصديق
بان هذا مغاير لذلك وهو لا يستدعى تصورا منها بكنهها قال فى الجواب الاول
الحاصل ان الضرورى هو العلم بحصول النسبة لا تصورها وان العلم بحصول الشئ
لا يستلزم لتصوره بحقيقته فضلا عن ان يكون ضروريا فط يقتضى ان يقرر الدليل
انا نميز بين الجزء والطلب وذلك يقتضى التصديق بان هذا الجزء غير هذا الطلب
وهو يقتضى العلم بكل من المتميزين وتصورهما وح كان الجواب ان ذلك التصديق

انما يقتضي تصور المتمايزين بوجه ما ولا نزاع فيه انما النزاع في تصور الخبر بكنهه ولا يخفى
ان هذا غير ملايم لعبارة الدليل والجواب اهـ ولو سلم فقط انه لا يصير ما تقدم في
الاول اذ بناءه على ما نطقت العبارة به على ان المستدل خلط بين الحصول بنفسه
والحصول بصورته على ما قررنا وقد اعترف بذلك شارح الشرح بل حاصل الدليل
على طبق ما سبق ان الفرق بين النسبة الخبرية النفسية والطلب يقتضي حصول النفس
ولو كان ذلك بلا اكتساب كان ضروريا وحاصل الجواب ان ذلك يقتضي حصول
نفس تلك النسبة بلا اكتساب والمنازع فيه تصورها وقد عرفت الفرق بينهما فيلزم
الصدق والكذب معا اقول يمكن ان يجاب بان المراد دخول الصدق والكذب معا في
مهية ذلك بان يكون دخول كل منهما بفرد آخر وح يندفع الاعتراض الذي ذكره بقوله
وليته وكذا الاول واما اذا كان الواو لمطلق الجمعية فقط واما اذا كان للمقارنة
في الزمان فلك لان اتصاف فرد بالصدق مقارن لاتصاف الفرد الآخر بالكذب
في الزمان فيتصف المهية في ضمنهما بهما معا في شرح الشرح بلفظ معا اشارة الى ان
الاعتراض الاولى هو لزوم اجتماع وصفي الصدق والكذب معا في كل خبر مع انهما
متغايران متقابلان صرح بذلك الآمدي ومبناه على ان معنى كون الواو للجمع انها
للمعية اي المقارنة في الزمان وقد عرفت ان مبناه الجمع المطلق فلا يلزم سوى ان
يدخله الصدق والكذب في الجملة مجتمعين او مفترقين فهذا ليته بطل لان مع الخبر
ما لا يدخله صدق ولا كذب مهية ما لا يدخله كذب بخبر الله تعالى وليته لكنه لا يلزم
ح ما ذكره من الحكم باستحالته واستلزامه ان لا يوجد خبر اصلا كذا في شرح الشرح
وانول فيه بحث اوكل خبر كان صادقا لا يصير كاذبا بعينه والمطلقة الوقتية وان
كان تحققها في وقت معين كان صدقها دايما بل الممكنة الضرورية الصدق على ما مر
في تصديقات هذا الكتاب وكذا الكاذب لا يصير صادقا بعينه فعلى هذا لا يصدق

التعريف على خبر ضرورة اذ كل خبر صادق كان لازم الصدق وكل خبر كاذب كان لازم الكذب
فهذا ثابت امن عدم الفرق بين صدق القضية وكذبها او توهم اعتبار الاحتمال في هذا
التعريف على ما يفهم من الشرح ثم قول الملخص لا سيما مبني على ان اجتماع المتقابلين او كان
احدهما لازما اشد امتناعا وذلك لا ينافيه اجتماع المتقابلين مع انتفاء الملزوم الذي يقتضي لازمه
لكنه جعل الاعتراض عليه وارد لان ورود لا يتوقف على كون الواو والمقارنة في ضمنه ثابتة
الى ان الاعتراض الاول ليس بوارد ولهذا سكت عن ذلك واورد جواب القاضي عن
الاعتراض الثاني حيث قال فيه صدق او كذب اقول قد عرفت ان الاعتراض الاول انما يرد
لو قيل فيه صدق او كذب وسنعرف ان كلام القاضي جواب عنهما معا فتامل لو قيل فيه صدق او كذب
ليس المراد ان الواو او بمعنى او دفعا للاعتراض الاول لان جواب القاضي يدفع الاعتراضين
معا بلا حاجة الى كون الواو بمعنى او يصير حاصل التعريف ح ان الخبر كلام لو قيل فيه صدق
وكذب لم يخطأ لغة وظاهر انه يصدق على كل خبر سواء اريد بالواو مطلق الجمعية او المصاحبة
وكذا لان اجتماع وصفي الصدق والكذب في كلام واحد مما خطأ عقلا لا لغة ضرورة
ان العقل حاكم باستماع اجتماع المتنافيين وليس هذا وظيفة اللغة ان الصدق لغة
الخبر الموافق للمخبر به كما ان ظاهر الماتن ان الصدق هو الموافق للمخبر وهذا غير صحيح وجهه بان
المراد بالخبر المخبر به وهو الوقوع او اللاوقوع او الطرفان موافقا لما سبق اذ عند البعض
ان مصداق الخبر الذي هو الواقع والخارج هو الطرفان وقد رموصوفا هو الخبر وح
كان المراد بالصدق الصادق ولم يذهب الى جعل الموافق بمعنى الموافقة لان استعمال
المبدء وارادة المشتق شايع كثير بخلاف عكسه لكن ح يتوجه انه لا يلزم الدور اذ ظ
ان الصدق المذكور في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق فالمعتبر في تعريف الخبر هو الصدق
وما عرف بالخبر هو الصادق فلا دور وكذا قد في شرح الشرح واقول ليس ان يتعريف
مفهوم المشتق بالمشتق المقدم منه تعريف المبدء بالمبدء لان ايهامه انما هو من جهة مبدئه فتعريف

الصادق بالخبر الموافق لتعريف للصدق بموافقة الخبر للمخبر به فيلزم الدور فتامل فيه
حيث عرفوه اى اهل اللغة الصدق والكذب بذلك فبعد توجيه التعريف بما ذكر بان المراد
دخولها لغة اى دخول معنيهما اللغويين يلزم الدور ولا يندفع بما ذكر الوجهين المذكورين في
الشرح والمتمم اشار الى ذلك بايراد الغاية يعني لزوم الدور يتفرع على التوجيه المذكور
فعال يحتمل التصديق والتكذيب كان بتبديل الواو وكلمة او للدفع للاعتراض الاول وليس شيء
اذ الاحتمال ياتي عن متن كلمة او وبعد تسليم الاحتمال صح متن الواو اذ المراد احتماله لها من حيث
هو مع قطع النظر عن خصوصية الخبر ليدخل البديهي الاولي الذي يكفي فيه تصور الطرفين في الجزم
بالنسبة وعدم احتمال نقيضه ونقيضه واما اذا نظرنا الى ان شيئا من الاشياء ثابت لشيء
من الاشياء احتمل عند العقل للصدق وبان كان الشيء الثابت مساويا للمثبت له واعم منه
فيكون صادقا ومباينا له فيكون كاذبا بهذا في الموجبة وفي السالبة على عكس ذلك و
قد تبين بثبوت شيء لشيء ما ليس ضروري فلا يحتمل الكذب اقول انا بعد تصورنا الموضوع
والمحمول بعنوان انهما طرفان النسبة التي في ذهن زيد مثلا اذا جردنا عن خصوصية منهما
لكون احدهما انسانا والآخر حيوانا مثلا كان محتملا للصدق والكذب والحاصل انا بعد ملاحظة
الطرفين على وجه مخصوص لكن عند تجرد النظر عن خصوصية وانهما يحتمل عندنا الصدق والكذب
وذلك مما لا يخفى فتامل او نتردد عليها انهما الحكم بالصدق والكذب اقول فيه
نظر لان ذلك مم بل المراد بالتصديق والتكذيب الحكم الايجابي والحكم السلبي قال الشيخ في
الشفاء التصديق هو ان يحدث في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك قدس سره في حاشية المطالع وهو ان يحصل في الذهن
نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها ليست مطابقة فان قيل فعلى هذا يكون
العلم منقسما الى اقسام ثلثة تصور ساذج وتصور معه تصديق وتصور معه تكذيب قلنا المراد
بالتكذيب تكذيب النسبة الايجابية وهو التصديق بالنسبة السلبية فيندرج في مطلق التصديق الشامل

لما تم توسيع الدائرة من جهة انه يلزم الدور بمرتبتين فزيد عدم تقدم الشيء على نفسه
على نفسه فيكون فحش قيل الحكم الاخباري مرادا ان غرضه نفسه قلت في شرح الشمسية فراجع
عما ذكر من انه لم يفعل الا توسيع الدائرة يعني انه زاد على التوسيع ان عرف الخبر بنفسه
لان الحكم هو الاخباري فمتى التصديق الاخباري بالصدق فمن جهة اشتماله على الاخباري يكون
التعريف بنفسه ومن جهة اشتماله على الصدق يكون دوريا فافهم الواحد ومنبها على
ان الخبر نفس الاخبار ولا يخفى ما فيه اقول انظر ان بنا الزوم الدور على حمل الاخباري بمعنى
الايتان وبالجزاء بالكلام الخبري لانه يحكى بهذا المعنى وح كان الجواب ان المراد به الحكم
النفسي فلا دور واما ما ذكره ثانيا بعيدا وجعل الخبر المعرف الذي اعتبر في تعريفه كونه
كلاما نفس الاخبار وبمعناها بعيد في غاية البعد فتدبر قال واما نفس فقيل اقول
القول الى آخره لا غير مرضي لوجوه احدها ان المشهور ان النسبة داخلة في مفهوم المشتق
لا ان المنسوب اليه في تلك النسبة هو الذات المبهمة وان اريد بالنسبة النسبة التامة
لم يصدق على القيام انه دال عليها بل الدال هو المجموع وثانيها ما سيجيء ان المراد بافادة النسبة
ان يعلم منه وقوع نسبة مخرج قايم بفيد افادة النسبة ثالثها ما سيجيء انه صرح في المعتمد بان
المراد بقوله بنفسه ان يكون هو مدلول الذي وضع له لان يلزم عقلا وظاهرا ان قايما
داخل فيه هذا وارد بالمتمم من الحروف فيتناول مثل كلمة في امرا وذلك بان يكون
المراد بالاتمام من الحروف فيتناول للاتمام من الحروف المعنوية وبالتميز احتراز عن صوت
الحيوانات وزاد الله المنوط عليها اى يكون تلك الحروف موصوفة ليخرج المهملات
واما لان الطلب منسوب الى التحصيل وذلك لان لم يدل الفعل على معنى الطلب منك
القيام وكان النسبة تامة وفي قوله ان يعلم منه وقوع النسبة احتصار والمراد منه
ان يعلم وقوع النسبة اولا ووقوعها او يراد بالنسبة اعم من ان يكون ايجابية او سلبية و
في السالبة يعلم منه وقوع النسبة السلبية وذلك اشارة منه الى ان كل خبر افاد ان

على صدق النسبة المفهومة منه ايجابية كانت او سلبية واما الكذب فاحتمال عقلي لانه مدلول
الخبر صرح بذلك الشيخ عبد القاهر واذا اريد بقيد بنفسه ان يكون هو مدلوله الذي وضع
له خرج الالفاظ المستعملة مجازا في الاخبار ولو عم بالوضع يتناول الوضع المجازي لم يخرج
ثم على هذا مر والاولى ان يراد به ان يكون هو مستعملا فيه بذاته فيخرج نحو قم ويدخل المجازات
تامل وقد اشعر بقوله المدلول عليه بالجزء على انه جعل كلام النفسي على ان اللفظ دال
اولا على كلام النفسي وبسبب دلالته عليه دل على النسبة الخارجية التي هي الوقوع ثم
لا يخفى ان المراد من الحكم في قوله لا يدل على الحكم بنسبة الطلب الى المتكلم هو الحكم بمعنى الايقاع
وبالنسبة النسبة الخارجية التي هي الوقوع وقد جعله مدلول الكلام النفسي الخبر اقول وهذا
اعتراف منهم بان الكلام النفسي اي النسبة النفسية هي الايقاع وهو العلم التصديقي لكن
كلام النفسي راجعا الى العلم وهذا يؤيد ما ذكرنا في بحث الكتاب من ان الكلام النفسي
يرجع الى صفة العلم وانما يغايره بنوع من الاعتبار فباعتبار كونه صفة يوجب لها التميز
عن فاعل وتسميته كلاما نفسيا واشارة الى ان تسميته جميع اقسام الخبر
بالنسبة غير متعارف وكذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بالطلب
مما لا يدل على
مما لم نجده في كلامهم كذا في شرح الشيخ في الشفاء ومن الخبر ما قد غرض للنفس
نسبة الخارجية الكلام بها على احتمال الصدق والكذب الخارجي التمني والترجي وغيرهما فانها
من الخبر في اصل الوضع لكنها انحرفت عنه ولم تسم بهذا القسم باسم خاص فعبر عنه باسم
القريب وهو الانشاء والشبيه كما في النواع الرواية التي لم يوضع لها اسما بخصوصها فتنبه
انما يتصور فيما لم يقع بعد اقول مبنى هذا الكلام على جريان الدليل في صورة كون
الصيغة للحال لان التعليق والتوقيف لا يتصور الا فيما لم يقع بعد بل يكون مستقبلا
الا انه لم يتعرض له صريحا للاتفاق على انه ليس خبرا بمعنى الحال على ما في شرح الشيخ
اقول هنا كلام وهو انه على تقدير كونها للنسبة الكلامية وحدة مدلولا تها حين التلفظ بها

علما مر جوابه قال في شرح الشرح في هذا الموضع بعت وان كان انشاء كان معناه حدوث
البيع بهذا اللفظ اشهى واذا كان كذلك فاذا قلنا اذا دخلت الدار فانت طالق فيفيد تعليق
الطلاق الواقع بهذا اللفظ بدخول فيلزم تعليق الواقع بما لم يقع بعد والجواب في صورة
التعليق كان اللفظ فاعل حقيقي للحدوث حتى لا يتصور الحدوث بعد انعدامه لانه غير قار
الذات انعدم بعد التلفظ ثم من كلام شرح الشرح المفول لا يتوهم حدوث البيع بمعنى
لفظ بعت اذ كان اللفظ موضوعا بازائه فهو ان لفظ بعت لم يوضع بازاء حدوث
البيع لازم من استعماله فهو موضوع لعرض حدوث البيع لا بازاء حدوث البيع بل انها
على تقدير كونها انشائية موضوعة لمعان جملية تامة ليصح السكوت عليها وصحة التعبير عن معانيها
بالمفردات كالبيع وحدوث البيع والطلاق والنكاح وغيرذلك لا يخرج مدلولا تها عن
ان يكون جملة تامة كما يصح التعبير عن معنى اضرب للطلب الضرب فانه مركب تقييدي ليس تام
وكذا يصح التعبير عن معنى زيد قائم بقيام زيد الى غير ذلك ولا يمكن القول بان هذه الكلمات
موضوعة لغرض البيع ولغرض الطلاق ولغرض حصول النكاح لانها موضوعة بازاء
معان فلا يكون من الالفاظ الموضوعة للمعاني وذلك لانا نعلم بالضرورة ان تلك
الالفاظ ان اطلقت يفهم منها المعاني المشهورة فدلالتها عليها اما بخلقه او بطبعه والاولان
باطلان والا لزم ان يفهم كل احد هذه المعاني من تلك من غير حاجة الى العلم بالوضع
هف فتعين الثالث واعلم لتقرير كلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة اما
الاولان فلانا لا نسلم صدق حد الانشاء واشتقاقه خاصة الاخبار وانما يكون كذلك لو لم يحصل
اخبار اعم في الذهن غايته ان يكون خبرا لعلم صدقه بالفعل كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة
كذا فلا يحصل الكذب بدليل من خارج عن مفهوم اللفظ واما الثالث فلانه ماض بمعنى انه حدث
في ذهني تعليق الطلاق فالتعليق يستعقب التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه
والعلم به واما الرابع فلان القطع بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج

واما الفرق بين الانشاء والاخبار عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث
البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الايقاعي
الذي عبر عنه بهذا اللفظ قال فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنفسي الذي هو مدلول الكلام
فيمتنع المطابقة التي هي الصدق قلنا يتغايران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها
كالشجاعة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث
هي ثابتة في النفس كذا في شرح الشرح اقول فيه غاية ان يكون خبر العلم صدقه بالقرينة
مناقشة فقط وكذا في البيطار الذي ذكره بل لا فرق بين الاخبار عما في الذهن والاخبار عما في الكتاب
في احتمال الكذب نعم تحقيق الفرق بينهما بان المتكلم في الاول اعرف من المخاطب لان كل احد
اعرف بحاله من غيره لكن ذلك لا يوجب عدم احتمال الكذب الا يرى انه قد كذب المنافقين
الذين يقولون باستهم ما ليس في قلوبهم واما ما ذكره في دفع الثالث فغير لائق مناقشة لان
مدار الدفع الثالث على ما ذكره على كونه اخبارا عن تحقيق الطلاق الواقع وذلك للتعليق
في ذهنك في الماضي لا عن الطلاق الواقع فيه لشائبة التعليق واشتهر ان كونه اخبارا
عن الذهن ليس له مدخل في هذا التقصي فط كلام الشرح يقتضي ان مدار الاندفاع على ذلك
بل ذلك على هذا كان بيانا للواقع ويرد عليه ايضا ان صيغة طلقت لو كان بمعنى الماضي كان
يدل على وقوع الطلاق في الماضي فيلزم تعليق الماضي قطعا دلالته على ان التعليق واقع في
الماضي فكذا اذا الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي لا مصدر فعل آخر ولا بعد
ان يكون مراد الشارح باستعمال كلمة هل الاشارة الى ان بعض هذه الوجوه مبني على المسامحة
فيه كالثالث بل الكل ان الدليل تمام لا يندفع بذلك فان قلت يرد عليه ان التصديق
التعليقي يتصور في الماضي في الشاهد فان يقول لك قد قتلت عروسهم بعتيبة بن الحارث
بن شهاب قلت معناه ان يعتقد والبتك فاعتقدوا بانفعت من قتل العتيبة قطعا
ما صرحوا بذلك واما الرابع فلا وضع في نفيه نرد فعه ان نفي الفرق بين الاستعمالين قطعي

ولكن لا نسلم ان الفرق بان يكون في احد الاستعمالين خبرا وفي الآخر انشاء بل لعل الفرق
بان في احد الاستعمالين خبرا عما في الخارج وفي الآخر خبرا عما في النفس فتامل وهو ما ليس
مع الاعتقاد واللام للعهد اي ما ليس مع اعتقاد انه مطابق في الاول سواء كان مع اعتقاد انه
غير مطابق او لا مع الاعتقاد احد وكذا مع اعتقاد انه غير مطابق سواء كان مع اعتقاد انه
مطابق او مع عدم الاعتقاد احد فظهر ان الخبر ينقسم بستة اقسام على مذهب الجاحظ اثنان
صدق وكذب اربعة وواسطة وجه الاستدلال ان المراد بالحصر فيما قبل هذه المقدمة
لا يحتاج اليها في الاستدلال بل نقول الاستدلال على كونه منع الجمع حتى لا يدخل الاخبار حال الجنون
في الكذب واما منع الخلو الذي هو الحصر فغير محتاج اليه بل نقول ان الحصر بزعم الكفار غير صحيح لجواز
ان يكون خبرا مخالفا للواقع مطابقا لاعتقاد المتكلم بزعم الكفار بل الظن في اعتقادهم
هو هذا فيكون هذا الخبر بزعمهم اما مخالفا للواقع والاعتقاد وهو الاقرار او مخالفا للواقع
دون الاعتقاد بناء على ان لا اعتقاد هناك وهو الاخبار حال الجنون او مخالفا للواقع
ومطابقا للاعتقاد ويمكن الجواب عن هذا بان ادعاء الحصر فيهم في الامرين مبنية على الحصر
ليس مما يعتقده من له عقل فاذا صدر هذا من يكون المتكلم ليفيه مستكرا له ليكون اقرارا او كان
يصدر فيه من غير قصد وهو الاخبار حال الجنة وفي قوله لانهم لا يعتقدون كونه صدقا مخمة
والمراد انهم لا يجوزون كونه صدقا او يجعل احد شقي الترديد لا يلزم اعتقادهم بل يكفي
بتجويزه وفي ذلك للآلاني المجنون ان لا يذهب عليك انه بهذا الدليل يثبت الواسطة
بين الصدق والكذب وفي المشهور حملوا الآية ودليلا عليه والشارح المحقق اشار في تقريره
الى انه يمكن اثبات كون الكذب بمعنى عدم مطابقة الواقع مع اعتقاد انه لا يطابق
بالآية بقيد فضل الاول كانه افرط والصدق في الاثبات الكفاية وما ذلك الى نفي الكذب
عنه الا ان المجنون يقول عن قصد واختيار فذلك الخبر مع كونه غير مطابق للواقع
بزعمهم الفاسد نفوا الكذب عنه فعلم انه لا بد معه في الكذب من اعتقاد عدم المطابقة

والكون لا اعتقاد له فان تلت هذا لا يدفع مذهب النظام لجواز ان يكون نفي الكذب
من جهة ان نفي الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لا عدم مطابقتهما معا فلت قد تحقق في موضعه
ان عند عدم الاعتقاد والحكم مثل خبر ان ك كان عنده الخبر كاذبا او الصدق له به وهي
قولنا انه لا يطابق الاعتقاد اذ صدق قال به قد يكون بانتفاء الموضوع هذا واما ان الصدق
مطابقتهما معا فلوجود نفي الكذب وعدم القائل بالفصل وهذه الطريقة مرجعها دليل مذهب النظام اذ بالاية تعلم
نفي الكذب في حال الصدق بعلم بالمقايسة او بعدم القائل بالفصل هكذا ينبغي ان يحقق في هذا المقام
راجع الموفق والمرام واجتهدوا بقوله تعالى ههنا جواب يظهر مما ذكروه في المشهور وهو ان المقصد
ههنا افادة لازم فائدة الخبر والا فالمبني عليه كان اعرف منهم بمضمون الخبر بل غرضه اظهار اغبائهم
فالكذب يتعلق بهذا اللازم المقصد بالخبر الذي لم يكن مقصودا بالافادة فتدبر وذهب
شارح العلامي الى ان اطلاق الكذب واراده الكذب الذي كان عن عمد وقصد متابع وذلك اشارة
الى ما قالوا في المشهور وذكره المحقق الشريف في حاشيته شرح التلخيص وهو ان الافعال من شانها
ان تصدر عن قصد واختيار اذا نسب الى ذوي الارادة ويبادر منها صدورها عن قصد
وان لم يكن واختلفوا في مفهومها انتهى اقول ومن هذا القبيل قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فهذا متابع ذايع فلا يتوجه ان التاويل خلاف
الاصل على ان ما ذكر ومن الاجماع دليل قطعي فيكون التاويل فيه معارضة واما لانهم رغموا
شهادتهم بذلك مستمرة اي اوغلوا واظهروا ذلك وهذه المسئلة لفظية اي لعونة لا اصولية
فلا منافاة في ذلك ان يكون معنوية اي بنفس الخبر اي من حيث انه خبر بخبر به اخبارا على نحو
خاص وقد لا يظن صدقه ولا كذبه اي ظنا معتدا به معتبرا والا فالظن من حال المخبر المجهول
ان يكون صادقا في اخباره او اذا اخبر به آخر فيلزم اجتماع النقيضين بيانه انه اذا قال
احد زيد قايم ولم يعلم صدقه فيكون كذبا قطعا واذا قال آخر في ذلك الوقت زيد ليس بقايم
ولم يعلم صدقه فيكون كذبا ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماع النقيضين اذ كل كذب

كل واحد من النقيضين يلزم صدق الآخر ولا اعتبار بعدم العلم المطابقة للواقع يلزم تحققها
في الواقع بل اما بالقرائن الزايدة فالقرائن غير الزايدة داخلة في خصوصية الخبر
وتدخل بعيد بقيد ولا يخرج به واردا ونحو الخبر مثل ان يكون الاخبار على سبيل الاخبار
حال الجزم او الظن ونحو المخبر على صيغة اسم الفاعل مثل ان يكون المخبر به صدقا ام لا ومثل
ان يكون ممن يطلع على الواقعة عادة كدخليل الملك على ساجن او غزوه ونحو المخبر فيه
الواقع مثل ان يكون امرا خفيا او ظاهرا غريبا او مبتذلا ونحو المخبر على نحو المفعول
بقيد مع مثل ان له منفعة او ضيعة او كان ممن يغيب على طبعة الاكفار او الانقياد وقد يفهم
من عبارات بعض القدماء ما يقتضي ان يجعل الثلث المذكوره بعد الخبر تفصيلا للخبر وكان
مثل ان يخبر على سبيل الجزم او الظن داخلا في حال المخبر المتكلم وكذا ما سيجيء في كلام الشرح
حيث اكتفى في تعداد وجهات اختلاف التواتر الثلث الاخيرة اقول واما جعل كون
المخبرين عددا كثيرا او قليلا من احوال المخبر فليس على ما ينبغي اقول ولذلك تتفاوت عدد
التواتر وقد بعد ذلك وتتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بخبر عددا كثيرا او اقل
ثم انه يتسامح حيث جعل العلم صدقه ضرورة او نظرا واخلاقه قيدا فاقدة الخبر اذ الظاهر
ان المعتبر في العلم فيهما هو البديهة او النظر لا الخبر بالمراد بالافادة مثل ما يفهم ان اللفظ
يفيد المعنى اي يفهم منه المعنى في الذهن لانه علة لحصوله والمراد من العلم ما يتناول
الاتفاقات والاكثر اولى لئلا يشكل بصوره كان حاصلا قبل الخبر والحاصل ان المراد بالافادة
افادة الدلالة التي كانت صفة للالفاظ فظاهر ان لفظ الواحد مقيد الاثنين يدل على
معناه اقول فيندفع ما في شرح الشرح ان كون الاثنان اي مفيد العلم بغير القرائن مفيدا للعلم
محل نظر وخالف اليمنية قوم من الهند منسوب الى سوفسطات وهم عبدة الاصنام قايلة
بالتناسخ والبراهمة الناظرية منهم من الهند زعموا انهم من الحكماء ماخوذة من البرهم
بمعنى ادامة النظر وقيل منسوب الى رجل منهم اسمه برهام وكلاهما من منكرين النبوة

وقوع العلم وبعضهم قالوا انه بعيد اذ كان خبرا عن الموجود الحال عن الكاين الماضي
ماور ومالين دفعا للمذهبين فانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد
الثانية اى البعيدة اقول جعل ضروريا في عبارته الماشي صفة للعلم ويصير معنى الكلام
ح دعوى الوجدان في حصول العلم الضروري وح فايلا بمه ماسيذكره بعيدة
ان هذا العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري ام نظري واستدلاله على انه
ضروري اللهم الا ان يقال مقصد دعوى الوجدان في تحقق العلم الذي كان
ضروريا في الواقع لا في الوجدان والاصوب ان يجعل متعلقا بقوله نجد يعني
نجد بالفعل العلم سواء كان ذلك العلم ضروريا او نظريا وان كان حصوله ضروريا
قوله اما احمالا فلانه لا شك في الضروري اقول فيه نظران الاخيرتين الشبهة
الست المذكور منفيا افادة التواتر العلم الضروري كان الاول ينفي ويتوقع
التواتر والبواقي ينفي افادة اصل العلم على ما في شرح الشرح وح يقول هو الجواب
الاجمالي الذي يجري في الاخير لان الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر غير ضروري
انما يكون سليما في الضروري لو كان كون العلم الحاصل به ضروريا وطريق
ذلك بل انما خلافه لانه صار محركه للاذهان وجبلناه على خلط المقدمتين
في المقام الثاني وهو مقام اثبات انه ضروري بالمقام الاول وهو كونه بعيدا
للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح لا غبار فيه قوله لانا نعلم قطعا
علما يدرك اقول لشيء من الدليل لا يعلى اسكات الخصم اما الاول فلما سيأتي
ان الاعتقاد معنوي يندرج والقوة البصرية قاصرة عن ضبط ذلك وح
له ان يقول لعل حصول العلم اولا بنظر وفكر والآن لا يحتاج الذهن لم لا يحفظ
كيفية حصوله بغير ضبط فنتوهم انه حاصل بلا فكر واما الثاني فلانه يجوز ان يكون
من النظريات الجبلية التي لا يتطرق اليها المخالفة والنزاع كالحكم بثبات الهندسيات

مع نظيرتها وما قيل من ان ضم قوله ولو ادعى ذلك بديع لم يعد بهما ومكابرة
يندفع هذا ايرادا ذ انكار نظريات الحساب والهندسة لا يوجب ان يتوقع
انه مكابرة فاقول لان اريد بالمكابرة انكار الضروري فدعوى كون ما نحن فيه
من هذا القبيل عين المدعى وان اريد ما تيا ول التنظري الجلي الذي لا يتطرق اليه
اللغط والخلاف فتيا ول نظريات تلك العلوم والايراد غير مندفع بذلك
تذنيب ومثل الغزالي الى انه قسم ثالث اقول حاصل كلامه انه ليس ضروريا
لا يحتاج الى ملاحظة الوسط مطلقا ولا نظريا يحتاج الى الحركة الكثيرة بل من قبيل
القضايا التي قياساتها معها على ما يشعر به كلام المصنف حيث ق العلم الحاصل
بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بوسيط واسطة مقتضية له مع ان
الواسطة حاضرة في الذهن وليس بمعنى كونه حاصلا من غير واسطة كقولنا
الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هولاء
مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اخبروا عن
الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور
بتوسطها وافضائها اليه هذه عبارته وهي مصرحة بما ذكرناه وما ذكره شارح
الشرح في توجيه كلامه بان حاصله كلامه انه ليس اوليا ولا حسيا فاقول فيه
انه شعوبان من ق انه ضروري يقول انه من قبيل الاوليات وليس كذلك اما اولا
فلان غاية ما لا يقول بان تصور الطرفين يكفي في الجزم بالمتواترات بل لا بد
من السماع المكثرة واما ثانيا فلان من جعله حسيا للاوليات على ما يدل
عليه التتبع تذنيب اعني بنوع جميع طبقات بعني ليس المراد المساواة
في العدد بل في الحكم افادة العلم فهو لازم مما ذكرنا اقول لو كان
اشتراط الملزوم منفيا عن اشتراط اللازم لا غنى اشتراط الاول عن

الاخرين وذلك لانه اذا كان المخبرون بلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطؤهم على
الكذب لايكون ذلك الا فى المحسوس ويلزم استواء الطرفين والواسطة ولو
تحقق الاول ولم يتحقق واحد منهما علوان اشراطها غير صحيح لان التواتر حصل بدونه
وذلك لان المختار فى تحقق التواتر عند الكل ان بلغ عددهم حدا لايمنع العقل تواطؤهم
على الكذب عادة ثم لما جعل الشروط شروط تحقق التواتر لا شروطا افادته العلم
وكان صدد تعداد شرائط انعقاده وقوعه ولم يتعرض لاشتراط عدم شك العلم
السامع بمضمون الخبر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما ذكره ويرده لان المتواتر خبر
يفيد بنفسه العلم فالفائدة معتبرة فيه لانا نقول المراد ان من شأنه ذلك على
مالا يخفى فلم يحتج الى التركيبة اقول فيه نظر اما اولا لانه لو كان الاربعة
اقل عدد يتحقق به التواتر لزم ان يتحقق التواتر الاربعة فى الجملة لا ان يتحقق بكل
اربعة وح فللقائل ان يقول لعله يتحقق باربعة عدول وذلك لما عرف ان اختلاف
احوال المخبرين يتفاوت عدد التواتر وقد تحصل العلم بخبر جماعة معدودة مخصوصة
ولا تحصل العلم بخبر جماعة اخرى اكثر عددا بكثير من الاولين فتدبر فان قلت انه
مبنى على ما اختاره القاضى على ما سيجئ حيث قال كل خبر افاد علما لواقعة لشخص
مثلا يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص اخر قلت سيجئ ليضا ان المصنف لم
يحمل كلامه على ظنه بل جوز وارادة التخصيص فيه على ما سيجئ حيث قالوا وهذا
صحيح بشرط تساوى المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه مما علمت من تفاوت افادته
للعلم تفاوتها وذلك يعد جدا التفاوتها عادة وتفصيلا انه ان خصص كلامه هناك
بما ذكر فلا يفيد فى هذا الموضع وان لم يخصص لم يكن صحيحا فلم يكن المبنى عليه صحيحا
ليضا توجيه الشارح كلامه حيث قال قد يفيد الخ قد لا يفيد مبنى على ما ذكرنا
فتدبر هذا ما عندنا فللقائل ان يقول لعل التركيبة واجب بعدا وان حصل

العلم بدونها ويمكن دفعه بان من الظاهر ان التركيبة انما هى لتحصيل العلم فبعد حصول العلم
لا حاجة الى التركيبة ولهذا قالوا للقاضى ان يعمل بعلمه وقد اشتهر قديفيد العلم فلا
يجب التركيبة فان قلت يرد على هذا الكلام ايضا ان التردد فى الخمسة مانع
الزام كونها مفيدا للعلم فى بعض الاوقات قلت هذا ورد سند المنع ولا يدعى
فيه الجزم على وكر سبيل التجويز والاحتمال بمعنى انه يحتمل ان يحصل العلم لخبر الخمسة وح
لا يجب التركيبة لان هذا يتحقق فى بعض الاوقات جزما وبهذا يندفع ايضا
ما يتوجه على قوله فيعلم كذب واحد انه يجوز ان لا تحصيل العلم من الخمسة الا
بعلم كذب واحد بل لانه لم يبلغ عدد يفيد القطع او يغير ذلك وذلك لان هذا
وقع فى مقام السند على سبيل التجويز والاحتمال دون الجزم واراد بكذب
واحد ان من صفته الكذب لانه كما كذب فى المشهود عليه المفروض فلا يتوجه
ان كذب الواحد لا يستلزم كذب الجميع لان المشهود عليه واحد فذكر الواحد
لغو محض وقد يفرق ايرادا على اصل دليل القاضى بمنع قوله والا لحصل
بقول شهود الزنا وقبل عليه مطلقا كونه خبر الاربعة كذلك سواء كان فى الشهادة
او الرواية وذلك لان الاجتماع كما يحقق شهود الزنا حيث لا يحقق شهود الاقل
القذف فكذلك يحقق الاجتماع فى الرواية واقول فى جوابه انك قد عرفت ان
المقصد ليس من اقل العدد ان يحصل منه العلم دايما بل يمكن حصول العلم منه
ويكفى فى ذلك حصول العلم منه بالرواية عند الفرق دون الاجتماع وقد ذكر فى
شرح الشرح انه قد يجاب عن اصل استدلال القاضى بان امر الشهادة مبنى
وبالاحتياط اجدر ولذلك اشترط العدد فى الشهادة دون الرواية اقول
فيه نظر اذ الرواية فى صورة المتواتر يعتبر فيها ان يفيد القطع دون الشهادة
لعدم اعتبار كونها مفيدة الشهادة مع انه يكفى فيها افادة الظن فتامل

من غير علم بعد و خصوص اقول فيه بحث لان من اخبر العدد المخصوص في التواتر لعله
يقول ان افادة العلم شروطه بهذا العدد في الواقع ولا يلزم منه العلم قبلا او بعدا
والجواب ان الظن من حال من قال ان اقل عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا العدد
العلم فان كان العلم الحاصل منه ضروريا كان العلم الحاصل بحصول هذا العدد حاصلا
بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظريا كان مستفادا منه وكان العلم الحاصل بالتواتر
بعد العلم بحصول هذا العدد والمعين يشهد بما ذكرناه ما قال الشارح قبل هذا حيث قال فمن زعم
ان نظري اشترط بعدم العلم بذلك كله آه نعم ما ذكر احتمال قوي لكن الظاهر انه لم يذهب
اليه احد ويقطع النظر اي حصول العلم بالتواتر بالتكليف بالقرائن التي تتفق في التعريف
مضمون الخبر والاعلام به حال كون تلك القرائن غير زائدة على القرائن المحتاج اليها
في حصول العلم وقيد بذلك لئلا يخرج عن المتواتر على ما مر في تحقيق قوله بقيد بقيد
ان الامور المنفصلة الزائدة على ما يتفق الخبر عنه عادة يكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها
غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الزائدة بل اللازم للخبر فانه متواتر داخل
في المفيد بجهة لكن قد عرفت انها يتناول احوال المخبرين والمسخبين والوقايع فيكون
عطفها عليها من قبيل عطف الخاص على العام كذا في شرح الشرح اقول انما يكون من
عطف الخاص على العام لو لم يبين الشارح بقوله في الحزم والقرائن آثار الصدق ثم
في اللهم الا ان يريد بقرائن التعريف احوال الاخبار نفسه وح لا بد من التكليف
في جعل ما ذكر من الحزم والقرائن آثار الصدق منها اذ الظاهر انه من احوال المخبرين
او المستمعين والا فاخبار البصاري اقول فيه نظر لان هذا لا يدل على اشتراط
الاسلام والعدالة معا وهذا صحيح ليشترط تساوي المخبرين لم يشترطا في الخبر
اقول لعله اكتفى عنه بقوله مثله وقد يقال هذا الكلام من الشارح والذي ذكره قبيل هذا حيث
قال عطف قوله باختلاف اطلاع المخبرين على قوله القرائن والتي تتفق في التعريف

غير زائدة على المحتاج اليها في ذلك عادة من الحزم والقرائن آثار الصدق تؤيد
ما اشرنا اليه من انه جعل احوال الخبر مجملا لتفصيل احوال المخبر والمخبر عنه والمخبر فكان
في كلامه سابق عطف المفصل على المجمل واراد بالتعريف تعريف الخبر وافادته
العلم وفي هذا البحث اكتفى بالتفصيل ولم يتعرض للمجمل في احوال الاخبار بعضها داخل
في احوال المخبر عنه وبعضها في احوال المخبر اي السامع اقول هذا التوجيه جيد لو لم يبين
الشارح ذلك المجمل بما ذكر من الحزم والقرائن آثار الصدق اللهم الا ان يقال ذكرهما
في مقام البيان للتمثيل كانه قال من الحزم والقرائن آثار الصدق وغير ذلك على
ما عرف لم تعضلا فتدبر واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
والشجاعة اقول هذا الكلام منه يدل على انه اراد بالالتزام في الدلالة على الشيء عدم
وبالتضمن في الدلالة على السخاوة معنى واحدا فاختلاف اللفظ مجرد التفنن فلا يتوجه
ان السخاوة صفة للنفس مبدأ للافادة كما ان الشجاعة صفة لها مبدأ للحروب
والقتال فكلتا الدلالتين التزامية فالمراد بالتضمن والالتزام ههنا ما اراده
بقولهم هذا تصريح بما علم ضمنا وبعبارة اخرى هذا تصريح بما علم التزاما وحاصله الفهم
لا بملاحظة ولا حاجة الى الاعتذار بان هذا بالنظر الى الظاهر كما في شرح الشرح فلا يخفى
ان الواقعة الواحدة يدل التزاما على الشجاعة فامنع قوله لا تتضمن والمفهوم
من شرح الشرح ان المراد انه لا يحصل به العلم لانه لا يحصل به الظن والقول الاظهر
ان بين ملكات السخاوة والشجاعة من ملكات النفس تجرد واقعة واحدة
لم يدل عليهما عالم بتكرر وقد مر ذلك مشذكرنا الظاهر ان لفظ ذلك في قوله في
القدر المشترك من الجزئيات اشارة الى التضمن للسخاوة والشجاعة
وما جعله اشارة الى كل واحد من السخاوة والشجاعة على ما في شرح الشرح فلا
يخفى فتامل لكان عاديا اي لا يكون الترتيب ترتيبا عقليا وبما فرض ان الخبر

بنفسه يفيد العلم ولا مدخل للقرينه فالعاده جاريه فى افاده العلم بلا انضمام امر آخر
فكان مطردا اقول فيه ان الاستدراك لانه لا حاجه الى توسيط كونه عاديا بل لو كان عقليا كان ترتب الاطراد عليه اظهر والجواب ان العادى احتراز عن خلاف
العاده لا عن الترتيب العقلى يا باه قوله اذ لا عليه عندنا ثم اقول يرد على اصل الدليل ان
المفروض انتفاء القرينه الزائده لا القرينه مطلقا فيجوز ان يكون الخبر مع بعض القرائن
الزائده يفيد العلم به ونهالا يفيد والعاده جاريه بافاده العلم مع هذه القرائن
فيلزم افاده العلم مهما لا مطلقا واطراد الافاده مهما يلزم عند الخصم ولا يرد انه يكون
متواترا اذ قد اعتبر فيه ان يكون خبر جماعه يفيد بنفسه ونفرض انه خبر شخص واحد واما
الايراد بانه يجوز ان يكون افاده العلم على خلاف العاده ثم دعوى انتفاء اللازم
دعوى المتنازع فيه عند من قال بالاطراد احد اللهم الا ان يقال المقصد من هذا الدليل
ابطال غير مذهب القائل بالاطراد بل انما يبطل ذلك بالدليل الآتى فان ذلك
جائز بالاتفاق وقع اقول شهاضه على من قال بالاطراد واما من لم يقل به فلعله يمنع
كون الخبر الكاذب يفيد العلم فلا يلزم اجتماع النقيضين وسنذكر مثل ذلك فى جواب دليل الخصم
حيث قال اذا حصل فى نفسه امتنع ان يحصل مثله فى نفيضها عاده فان ذلك
كما يمكن ان يقع فى صوره تحقق القرينه الزائده فلقائل ان يقول لم لا يجوز ذلك فى صوره
تحقق القرينه الغير الزائده ويمكن ان يقال افاده العلم من غير اطراد لا يكون ذلك الا
من جهه ان نفسه لا يكفى فيه بل لا بد له من انضمام امر آخر ومع الانضمام يكون مطردا
فاذا فرض ان الخبر الكاذب انضم معه هذا الامر كان يفيد العلم البته ومن المعلوم انه يجوز
هذا الانضمام بالنسبه الى كل خبر فشامل فيه واقول فى الوجه الثالث مع الجواب بالاقهما
وان كان مخالفته بعد افاده الخبر بالنسبه اليه العلم فلا خلاف فى تجويزه وان لم
يمكن ذلك فلا يلزم من افاده العلم فى الجمله بجهه من خالف بالاجتهاد عند عدم حصول العلم له منه

اذ قد عرف انه يختلف الحال باختلاف خصوصيه المخبر فقد عرف انها خارجه عن القرائن
الزائده وح يقول لعل المخبر هو النبى ص وخصوصيه كونه نبيا من احوال المخبر ليست داخله
فى تلك القرائن وظن ان احدا من المسلمين لا شك ان خبره يفيد العلم بالنسبه الى
جميع امته من المسلمين اللهم الا ان يخص النزاع بمن عداه ص مما لو كان يعلمه
اى مما لو كان كاذبا يعلمه عاده اما القيد الاول فيفهم من قوله مع علمهم بالكذب
فى مثله واما القيد الثانى فيفهم من جواب لا يق حيث قال ذلك معلوم لانتفاء العاده
اقول الاظهر فى الجواب على ما وقع فى بعض الشروح ان يقول ذلك خلاف الفرض
ثم اعلم ان هذا التواتر سكونى يطير للاجماع السكوتى والمراد بالخلق الكثير ما يمنع عدده
عن التواطؤ الجواب ان انتفاء الحاصل بعلم بالعاده التحقيق فى هذه المسئله
ان يفصل وهى لو كان الواقعه مما علم عاده انتفاء الحواصل فى عدم نقلها كما
اذا كان بين مكه والمدينه مدينه اكبر منهما فاذا نقل احاد اكاذيب قطعا
من المعلوم عاده انه لا حاصل لهم على عدم النقل لو كانت وان لم يكن من هذا
القبيل بان كان لهم فائده فى عدم النقل او خوف او غير ذلك فلا يعلم الكذب
قطعا نعم يبعد الصدق فى مثله ولا يخفى ان هذه الوجوه وان كان بعضها بعيدا
فى الكل فليس بعيد فى البعض فيحصل به الغرض فتامل جدا فلو ثبت انه لم ينقل
فلقائل ان يقول اشار بهذا التقرير الى دفع ما اورده العلامه وتبعه فى شرح
الشرح ولم يجب عنه من انه لا يمنع ان يكون النقل قطعيا بتقدير واحدا بتقدير لانه اذا
كان واقعا اتصف باحدهما فقط ضروره وان لم يكن واقعا فلا يمنع تسليم كونه قطعيا
على تقدير وذلك لان حاصل الكلام يرجع الى قياس استثنائى استثنى فيه نقيض
التالى فينتج نقيض المقدم فيخرج عن محل النزاع الا انه اشار فى تقريره الى ان المقدمه
الاستثنائيه ما ثبت عند الخصم فلو ثبت فى الواقع يلزم خروجه عن البحث

ومن استمرارها بالقرآن اقول اذا كان اعجاز القرآن لكونه من اعلى مراتب البلاغة على ما
ذهب اليه المحققون فلم يعلم الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجد في كل عصر فيكون القرآن مستمرا
دايما لا ينفي عن ذكر تلك المعجزات لكونها سابقين اي جايزي الاجتماع فلا يلزم
تعارض القطعيين بان قيل يجب ان يقول كل من الفريقين مما يقول به الآخر ليتوافقا
معا فتقول كل قول لا يتواتر الا عند فريق واحد وهو واضح فيجب ان يكون العمل غير مقرر
في القول السابق التعبد لوجوب العمل فوقوع الذي وقع مسئلة في هذا المقام هو وجوب
العمل الذي ذكره المصنف فيطابق المتن والشرح في الوقايع المختلفة اقول والفايدة
في ذكر الوقايع المختلفة التي لا يكاد يحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى انه ليصير بذلك اجماعا
سكوتيا قطعيا ولا يرد ان هذا الاجماع بهذا القيد القطع لكن بثبوته لنا ونقله الينا نجزم الاحاد
فكيف يفيد القطع بالنسبة الينا السكوتي لما افاد الظن يعتبر في المسايل العلمية لابد فيها
من العلم كهذه المسئلة على ما عرف به المصنف وذلك لانا نعلم عادة ان مثل هذه الاجماع
يكون قطعيا فان قلت الاجماع بهذا القيد القطع ايضا يلزم اثبات الشيء بنفسه قلنا مدار
تقريره الى دفع هذا الاعتراض ليضم بحسب ذكر الوقايع المختلفة التي لا يحصى حتى يكون تواترا
بالمعنى وبهذا يندفع ما يقال من ان عمل بعض من هولاء المذكورين ليس سندا ولا يتحقق
الاجماع به وذلك لانه قد اشار الى ان هذا اكثر من ان يحصى وذكر هذه الجماعة على سبيل
التمثيل ويصح بذلك فيما نقله آخر البحث حيث قال الى غير ذلك مما لا يجدي استيعاب
النظر فيه الى التطويل على ان عدم استحقاق بعض هولاء لا يجدي نفعا والاجماع به
لا يقدح لان الكلام في انه اجماع سكوتي فانعقد الاجماع من السكوت الجميع ولا بد
ان يكون فيهم من ينعقد الاجماع به او يعلم المستحقون لانعقاد الاجماع به وانما قطعا
واتفاقا فان قيل فما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع في الوجوب قلنا
ايجابهم الاحكام بخبر الاحاد يدل على وجوب العمل بها على ان القول بالجواز دون الوجوب معا

مما قايل به وانما الخلاف في الوجوب عقلا كما سبق الاول قولهم لانهم قد ذكروا
المصنف ههنا ممنوعا متشبثا على الدليل المذكور مع الجواب عنها فالاول متوجه على قوله في
الدليل تكرر العمل به والثاني على قوله من غير تكرير والثالث على ان الاجماع المذكور لا يدل
على دعواكم وهي وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا وهو المطلوب كان بعد الاحاد الى التواتر
وقد نظر فيه لان تلك الاحاد صحابة مجتهدون والمرسل اليهم مقلدون ليس لهم درجة الاجتهاد
ولا يجوز للمقلد العمل بالرواية من عند نفسه والا كان مجتهدا والارسال للتبليغ الاحكام
من حيث انهم حكاما من جهة انهم رواة وقد نقل في شرح الشرح عن الآمدي وغيره
هذا الاعتراض بهذا الوجه النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وهو ليس في هذا ما يدل عليه
وقد قيل في الجواب عنه بان اكثر الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد
التي بها يستنبط الاحكام من الادلة فيتم ما ذكرنا اقول فيه اجلى من البيان ولا يكفي
في المسايل العلمية قيل قد مر ان المنع هو الاجماع على وجوب العمل بالظن وهو دليل قطعي
اقول من لم يكتف بالظن في الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص على كل حكم يجب ان
يكون قطعيا وانما انعقد الاجماع على وجوب العمل بالظن وذلك دليل قطعي الجماعي
على كل ما يدل عليه بالظن فقط لانه ليس محلا للنزاع كيف وذلك جار في مسايل الفروع
لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن فيها مع انهم قالوا بجواز ذلك في الفروع دون
الاصول فالتوجيه الذي ذكره لا يصفي كلامهم فتامل لكن اين وجوب العمل يفيد لانا
انه لو لا وجوب العمل به لما كان للاظهار فايدة لجواز ان يكون فايدته جواز العمل لا وجوبه
او يكون وجوب الاظهار على كل احد لتحصيل من خبر الجمع التواتر ولا يخفى ان يجب عدم
اجراء النظر في الاصولات ههنا وقد عرف ما يدفع الاول لانه مفهوم المخالفة
وهو ضعيف اقول سيجيء ان المختار ان مفهوم الشرط بعد فهذا البحث لكانه من قبل
من لم يقل به ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وذلك اعم من مجيء غير الفاسق

وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل وذلك لانه على هذا
التقدير كان المعنى انه على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد تبين
اذا جاء عادل بخبر وقد لا يتبين امره كما اذا لم يكن هناك مخبر وفيه ان من نفى بالمفهوم انما
يقول به حذرا عن ارتكاب اللغو في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظاهر
ثم اقول لا يدل الا به على وجوب العمل بل على تقدير جواز العمل صح مفهومها وقد عرفت
اندفاعه بعد القول بالتفصيل يلزمهم ان لا يمنعوا التعبد به اقول ههنا بحثان احدهما
ان الآية وان دلت على اتباع الظن مطلقا على ما اعترف به المستدل لكن له ان يقول
هذا العام مخصص بما لا يكون قطعي المتن وذلك للانفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظواهر
الكتاب وانما النزاع بخبر الواحد فيمكن لهم المنع عن التعبد به بظاهر الكتاب وما بينهما
ان للمستدل ان يقرر دليله هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد لافادته الظن لوجب العمل
بظاهر الآيتين المذكورتين ولوجب العمل بظاهرهما يلزم عدم العمل بخبر الواحد لظنية
اللازم لوجب العمل بخبر الواحد لم يخبر العمل بما يلزم من فرض وقوعه لفيضه وهو ظ
فهو باطل فالعمل بخبر الواحد كان باطلا لكن اللازم من هذا التقرير عدم العمل بظاهر الكتاب
لفيضه والتوقف في مثله وعدم العمل واجب اتفاقا قيل كانه لم يعبر بخلاف الشيعة
او قد مر انه اذا تقرر الواحد ما لخبر عن شئ يتوفر الدواعي على نقل مثله وشاركه فيما
يدعيه سببا للعلم خلق كثير فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة اقول هذا لا ينافي ما نقل
عن الشيعة لان ما نقل عنهم انه لا يجوز كذبه ولا يقطع به لانه لا يجب العمل به مع تدبر
لعدم التماثل حمل اصل الدليل على الاستدلال لا على القياس واما ذكر قوله ولا يجوز
فياسها عليها دفعا للسوال المقدر وما ذكره من منع التماثل اشارة الى ما سيجئ من
ان شرط الفرع ان يكون مساويا في العلة الاصل فيها يفيد المساواة فيه من عين
العلة اي نوعها او جنس العلة فههنا نقول لعل العلة في الاصل كونه ظنيا في تفصيل القطعي

للعقلي الصرف دون الشرعي وهذا ليس بمشترك وهذا يرجع الى عدم اشتراك علة الحكم حقيقة
فقالوا والاصدقه ممكن يجب اتباعه احتياطا الاظهر ان يقول صدقه مظنون اقول لكن بعد تعرير الدليل
بوجهين احدهما ان صدقه ممكن وكلما كان كذلك يقتضي الاحتياط العمل به والاحتياط واجب
وينوجه عليه منع كون الاحتياط واجبا ولهذا لم يجب الصوم آخر الشعبان اذا كان مكوكا به
واما وجوب صوم يوم الشك من آخر رمضان فللاستصحاب لا للاحتياط على ما مر والثاني ممنوع
منع الاحتياط يقتضي العمل به كما لو كان العمل به عملا بما هو حرام في نفسه كالتقليد وبانيهما
انه قياس متروك الاصل كما ذكره ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الايرادين على التقرير
الاول يرد على التقرير الثاني مع ما يذكره الشيخ من الوجوه وعلى التقرير الاول لا يرد
الا ما ذكرنا فيجب الحمل عليه تقليلا للاعتراض بقدر الامكان وقد يقال ان ذلك للتبرك
وقد يقال يجوز ذلك للتمرين والتعويد كما في تعليمهم العبادات او في تحريم الكذب
يعني ان ذلك الاحتمال كما يجري في الفاسق فحيث لا يصح حكم الاصل فيه وجوابه ان هذا
في الفاسق غير مضبوط جواز نظيره الرخصة في السفر كحكم المشقة لان السفر مضبوط ولا يجري
ذلك بحققها في الجمال في الحضر كالبدع الواضحة فالمراد بالبدعة غير الصنف
حيث جعلوه مقابلا له بل المراد منه على ما سيشير اليه الشيخ القول المستند الى شبهة وهي
اما واضحة ان لم يكن للشبهة قوة يقدر بها صاحبها واما خفية مستندة الى شبهة قوية
وذلك في احد شارب النبيذ فان قلت لو لم يكن فاسقا فكيف يحده مع ان
هذا احد حده من جهة انه فسق قلت لعله جعله من قبيل الاحكام بالاسباب وكان
من جملة خطاب الوضع واقول شهادته مبنية على انه لم يكن فاسقا وكان معتقدا لحله
والكذب في مذهبه حرام فحصل الوثوق بشهادته على ملازمة التقوى والمروة
اقول لعل من المشهور وهو قولهم كبيرة راسخة تحمل على ملازمة التقوى والمروة
لان قيد ملازمة التقوى والمروة نفي عن قيد الراسخة لان المحافظ عالم بكون راسخة

لم يكن حاملا على ملازمة التقوى والمروة نفى عن قيد الراسخة بقوله ليخرج الفاسق
من باب الاحتقار اى ليخرج الفاسق فلا يلزم كون تارك المروة فاسقا ويكون
منافيا لما خرج به من ان الفاسق ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها او بنى اطلق الفاسق
على ما مر تاول تارك المروة بقليلها ثم ذكر العدالة وان كان معلوما من ذكر
الاسلام لكنه غير ضائر اذ لا ضرر باستغناء القيد الثانى عن الاول ولما اختص
المقام الاول بدلايل تخصص به افرده عن العدالة وجعله مقاما مستقلا اقول
وعلى ما ذكرنا يندفع ما فى شرح الشرح من اشتراط العدالة ان يغنى عن اشتراط
الاسلام اذ لا يكون فى صدد الاعتراض على ما هو الظاهر والمراد بالتقوى الاجتناب
عن الكبائر وبدخل فيه الاصرار على الصغائر واما الصغائر اذا لم يقع على فيه
الاصرار فلكفرة لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمراد
لترك المروة ان يفعل ما يدل على خسة النفس ودناءة التهمة سواء كان
صغيرة كسرقة لقمة او سماجة واراد بها ما قيل اول المكروه كاللعب بالحمام ثم المراد
بالترك ما يعد فى العرف تعداد الكبائر الكفر مطلقا والمراد بالبدعة البدعة الواضحة
اذ قد مر استشاده البدعة الخفية فلا يسمع فالرواية اولى بذلك ولانه قد مر
انه قبل رواية اهل الاهواء لا يقبل رواية هم لقليل ما يتضمن الكلام
اى يجب اخراجهم لانه لا يقبل رواية هم لا يقبل بهذه القيود فلا يتوجه ما فى شرح
الشرح الاجنب بالاحتراز ان بنى اذ هو لا ليس واحدا ولا مرجعه العرف
وبلوغه مبلغا ولا ينفى الثقة ولا يذهب عليك ان هذا التخلف باختلاف
الصغائر والصغيرة التى لا يجوز نفيها غالبا ان اصرارها يحقق باكثر مما يتحقق به
الاصرار على ما يرتكب نادرا ولانه خاص عطف على قوة البواعث عليه وقد
يعارض بان الخبر لما كان عاما فبالاحتياط احق واحرى لعلم ان قوة هذه المعارضة

ليس فى مرتبة الدليل فلا يصلح ان يعارض به لنا الادلة نحو لا تقف ما ليس لك به علم
من المهم الاعتراض على دليل من استدل على المنع من العمل بخبر الواحد بهاتين الآيتين
بانه استدلال بالنظنى على ما هو اصل وانه لا يجرى وقد احاله الى ما قبله وههنا قد استدل
على هذا الاصل وهو عدم العمل بخبر مجهول الحال بهما وهل هذا الا اندفاع صريح
فليتامل فانا لا نقطع بظهور عدمها ما لم يتحقق اراد بظهور العدم عدم الشعور
بامارة الشعور فالمراد بظهور عدم الفسق ان لا تدل دليل على وجوده واشار اليه
بقوله اكتفاء بسلامة من الفسق ظاهرا اى لم يوجد ما يدل على فسقه وكذا المراد
بما قبل قوله قالوا ثالثا هو ظاهر الصدق انه لم يوجد ما يدل على فسقه وكذا اشياع منهم
اقول وبما قررنا يندفع ما فى شرح الشرح حيث قال وههنا بحث وهو انه
لا يفهم من ظهور عدمها سوى ظنه فاذا انكشف ظهوره بحقق ظنه قطعا وكانه
جعل الظهور دون الظن وهو بعيد واما حمل الظهور على ما هو يجب العمل
وح يتميز عن الظن لانه انما هو يجب العمل على ما قيل فى دفع هذا البحث فتعسف
ظاهر لا يخفى وجهه فلا يجب البتة هذا مبنى على ما يجئ انى بحث مفهوم الشرط
انه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك ممنوع
الشرط وقد اعترض عليه بانه لا يجوز ان يكون شرط الجواز استعمال ان فى البتة
واجيب بانه لا يضر اما على تقدير اتحاد السبب فظاهر واما على تقدير تعدده
فلان الاصل عدم التعدد اقول ذكر السبب رفع سند المنع ولا يكفى دفعه
فى عموم الدليل ولو قيل كلمة الشرط كثيرا ما تستعمل فيما لا علية من الطرفين اصلا
كما اذا قيل ان كان المصدر بكلمة الشرط معلولا كما اذا قيل ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعة اندفع الجواب ولهذا قال المصنف فى شرح الكافية عند
قوله وكلم المجازات يدل على سببية الاول وسببية الثانى والمراد بالسبب

الملزوم واللازم وذلك ليتناول ما ذكر من الامثلة قال في شرح الشرح هذا اقول قائل
المعقول غير متوجه لان دفع الملزوم لا يوجب دفع اللازم الا انه الزام على القائلين
بمفهوم الشرط فيندفع ما ذكره من ان انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب الا
ان يكون تمشيته بما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم لان الجهل بعدالة والفسق
ليسا سببين للتثبت اقول بما ذكرنا عن الشرح يندفع هذه المتمشية وذلك لان الاصل
عدم تعدد السبب وما ذكره من ان تعدد السبب ههنا معلوم فيقال انه اول
النزاع فان من قال بان خبر مجهول الحال يعمل به وكان معتبرا كيف يسلم ان الجهل
ليس لوجود سلم التثبت كانوا بالفسق فما ذكره من دعوى العلم ليس على ما ينبغي
ولانه اي الفسق اكثر فهو اغلب على الظن ارجح وهو معنى الاصل وهذا ظاهر لكن
في كون العدالة طارية نظر بل الاصل ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية
كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث لانه اذا كان الرسوخ معتبرا في حد العدالة على ما
لم يكن الصبي اذا بلغ بلغ عدلا ما لم يصر ملكة التقوى والمروة ملكة له راسخة فيه وعلى هذا
تحصل الواسطة بين العادل وما نقله من الفاسق فتارك المروة ولا فساد فيه والاولى
العدالة ملكة يوقف وجودها على وجود امور كثيرة من فعل الواجبات وترك
المحرمات والاحتراز عن ما ترك المروات والفسق كيفية امر واحد كترك
واجب وح نقول في جهات ترجيح كون الاصل هو الفسق ما يتوقف على امر واحد
كان اصلا وراجحا بالقياس الى ما يتوقف على امور كثيرة لانه اسهل وجودا واقرب
وقوعا ولفظ الفسق يصح بعدم الواجب والعدالة لا يصح بدون فعل الواجبات
والاصل في الحوادث العدم فكذا فيما كان يحققه بعد امر ما بالنسبة الى ما كان يحققه
موقوفا على وجود السنة ينبغي ان يراد بالفسق ههنا نقيض العدالة لان بناء هذه
المسئلة على ان الاصل الراجح هو العدالة اذ نقيضها فان كان الاول فيعمل بخبر

مجهول الحال وان كان الثاني فلا يعمل به سواء كان انتفاء العدالة بوجود فعل محرم
او ترك واجب او ترك مروة دائم لما يلزم ان لا يصير الحال راسخة مع فعل الواجبات
والكف عن المحرمات وعن ترك المروات فوان عدم الملكة اصل بالنسبة الى وجودها
بل الوجود طارئ عليه وانت تعلم ان هذا الوجه الاخير منطبق على كلام الشارح غاية الانطباق
وبه يحصل ما استشكل به في شرح الشرح فتامل وقد قيل في توجيه كون العدالة طارية
ان مقتضى العدالة التزام تكاليف الشرع وهو ليس صفة حقيقية في الانسان او مقتضى
الفسق قوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان في الانسان والملكون وقوع
مقتضى الصفة الغريزية عالم يدل دليل على خلافه فالمراد بالاصل ههنا الراجح
لا المستصحب اقول لا يذهب عليك ان الاظهر من الطريان ان يكون الاصل بمعنى المستصحب
وقد يعارض هذا بما روي ان كل مولود يولد على الفطرة فتامل فيه فلان وبالله
ليس محل النزاع اقول فيه بحث لان الدليل قياسي ولا يكون المعلل عليه عين
المتنازع فيه وكيف يدعي المستدل والجواب ان ليس المراد انه ليس عين
المتنازع فيه بل انه ليس مماثله مع انه شرط للقياس على ما مر والدليل عليه انه
فسره بما يشترط فيه عدم الفسق فظاهر انه اعم من الخبر الواحد ولم يثبه كافي تعديل
شهود الزنا بل عدم الزيادة ليضر لا يثبت اذ يكفي في شهادة هلال رمضان واحد
عند البعض ويقتصر في تعديله الى اثنين بالاتفاق واجاب عنهما في شرح الشرح
بان كلا منهما ثابت في الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا
والقصاص في شهادة رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياط الدرء العقوبات والحجاب
العبادات وقيل وجه الاحتياط انما شرع فيما يثبت وجوبه كافي الصلوة المنسية
او كان هو ثبوته هو الاصل كافي صوم ثلثين من رمضان واما ما احتمل التحريم كالصوم
عند الشك في هلال رمضان فلا احتياط على ما مر في بحث السنة اقول الظاهر ان

بحيط كلامه رح في الجواب قوله انما ذكره بحث بخصوص لفظ ومعناه ان ذلك من قبيل
المستثنيات ولا قدح في كون الاصل على ما هو المدعى واما ذكر الاحتياط فذلك
بنزع منه على ان المعقول لا يدل على انه احتياط فيما عدا المذكورين امر بل معناه ان الاصل
في الاحتياط ذلك واجب بالمعارضة بانه اخبار اقول لكن ترجح القياس الاول
بان الشهادة اخص من الاخبار وكان مشتملا عليه مع زيادة فالجامع في الاول
اتم وتوضيحه ان الاول كقياس زيد على عمرو والثاني كقياسه على فرس مثلا هذا
ان قرر الدليلان على صورة القياس مثلا ولا يخفى عليك التوجيه اذا حملا على صورة
الاستدلال لا القياس ولا يخفى ما في نسخة الشرح من وضع لفظ الثاني بدل لفظ الثالث
عند قول القائلون بالمذهب الثاني وعلل منشاه بتقديم المصنف دليل المذهب الثاني
على دليل المذهب الثالث وكانه سماه ثانيا بناء على ان دليله مذكور في المرتبة الثانية
وفي هذا نوع مثله على ما وقع من المصنف من التسامح في تقديم دليل المذهب الثاني على
دليل المذهب الثالث لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب ذكر السبب اقول الظاهر ان
مراده انه لا يكفي الاطلاق المخصص فيهما بل يجب ذكر السبب اذا كان هناك امر يقوم
مقامه مثل ان يقول الخارج والمعدل هذا مجروح عندك فمتى مثلا وقع عند الحاكم
من خرجه مع ظهور مذهبه عند ذلك الخارج فان السوال قرينة على ظاهره على ان
مراده الجرح في مذهبه الى غير ذلك وبما قررنا يندفع ما يقع عند قول الشارح المعقول
مهما اطلق في محل الخلاف كان هو لسانه لا يلزم التدليس عند احد هذه الامور والعند
قوله بانه يتبين الجرح على اعتقاد على ما يراه جرحا بانه اذا كان في مذهبه مخالفا
لمذهب القاضي وهو يعلم ذلك واذا سال القاضي عن جرحه فاجاب بما هو
جرح على مذهبه فظاهر انه تدليس اذ معلوم ان سؤال القاضي انما هو عن الجرح
على مذهبه لا ما هو حق عند الخارج وذلك لان هذه الصورة خارجة عن محل كلامنا فيه

اذ فيها ذكر السبب حكما وان لم يذكر حقيقة فتامل ثم اقول بناء وهذا بدل على ان جميع ما يذكر
في هذا القول على انه يجب ان يكون الجرح والتعديل على مذهب الحاكم وانه لا يكفي
في الشهادة ان اشهد عدلا في مذهبه ان لم يكن عدلا في مذهب الحاكم وكذا
الحال في تعديل الرواة وجرحها بالنسبة الى المجتهد وذلك محل نظر اذ الظاهر ان المقيد
بمذهبه وان ارتكب ما هو حرام في مذهب الحاكم او المجتهد اذا شهد او اخبر بحصيل الوثوق
بقوله اذ الكذب حرام في جميع المذاهب وارتكاب ما ارتكبه ليس لقلة مبالاته
بالدين حتى ينتفي الثقة عن قوله وقد عرفت ان ملاك الامر في باب الشهادة و
الرواية ذلك فتامل واجيب اولا بانه قد تبين الجرح في شرح النظم
ان قوله واجيب جواب عن التمسك لكن يقدح الشارح في آخر كل من الوجهين معا
التدليس ربما يشعر بانه رفع لهذا الدفع ليبقى الجواب المذكور اولا سالما
وقد يوقف على الثاني بان عدم معرفة الخلاف بينا في البصرة بحال الجرح والتعديل
لان من تمام البصرة معرفة اسبابها على ما فيها من الاتفاق والاختلاف اقول
ما ذكر في الشرح بقوله فنقول دفع لما يتبادر بتخصيص الدعوى في مذهب القاضي فتصير
مذهب القاضي بعد هذا انه يكفي الاطلاق في التعديل والجرح فيما عدا صورة الخلاف
يعني اذا كان عادلا بلا خلاف ويجوز له الاطلاق في تعديله واذا كان مجروحا بلا
خلاف يجوز الاطلاق في جرحه اما اذا كان عادلا في مذهب مجروحا في آخر فيجب
يجب عليه ذكر السبب والقاضي في هذه الصورة موافق لمن اوجب ذكر السبب ولا يخفى
ان بهذا التوجيه يصير مذهب القاضي مغايرا لما نقل عنه عند تحرير الخلاف وبيان
المذاهب واما ما ذكره بقوله واجيب اولا وثانيا فانه اعتراض على قوله
معقول لكن اغاير دعوى ما ذكره من التعليل على تخصيص الدعوى وانه في صورة الخلاف
يجب ذكر السبب ولا يكفي الاطلاق بانه لو اطلق في هذه الصورة لزم التدليس وهو

خلاف العدالة المعروفة وظن ان هذا ايضا القاضي في الاكتفاء بالاطلاق بل فيما ذكره
من غلبة انه يكفي الاطلاق في صورة الخلاف واث تعلم انه لو علل التخصيص المذكور بما ذكر
السائل بان يقول في صورة الخلاف لو اطلق فلا يكفي اذ ربما جرح لسبب لا يراه الحاكم
سببا اندفع عنه الجواب بان رفع الخصوص التعليل على عدم كفاية الاطلاق في صورة الخلاف
وبمجرد ذلك لم يبق سالما اذ لو خصص الدعوى لا بالعلة المذكورة بل بما ذكره السائل لتم
الكلام واندفع عنه ما بقي نعم الكلام في ان ذلك التخصيص خلاف ظاهر ما نقل عن القاضي
وبما قررنا ظهر ان قول شارح الشرح لسبق الجواب المذكور اولا سالما محل نظر بل في
ما ذكرنا واما ما قيل في توجيه الجوابين انهما جوابان لما استدل به القاضي وفيهما اشارة
الى ما وقع به الجواب الاول وهو قوله مهما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا فلا يكفي
ما فيه من التعسف وذلك ظاهر ثم اقول كلامهم في هذا البحث مبني على انه يجب في الشهادة
والرواية كون الشاهد والراوي عادلا في مذهب الحاكم والمجتهد ولا يكفي عدالته
في مذهبه وقد علمت انه يمكن ذلك اذ المقصد اعتبار العدالة ان يكون ثقة لتحصيل الظن
بخبره ولا يفهم منه ما يدل على قلة مبالاته بالدين والكذب حرام في جميع المذاهب ثم
اقول الاعتراض الذي ذكره مندفع بان المقصد من الجوابين ليس الا دفع التعليل
الذي ذكره المجيب لاجل انه في محل الخلاف ولا يكفي الاطلاق به مستلزم للتدليس
وذلك ممنوع لزوم التدليس مستند ايجاد ذكر واما انه يلزم محذور آخر وهو كون العدل
والجارح غير عارف بحالهما ولم يكن له بصيرة كاملة بهما فمحذور آخر ولزومه لا يضر
المجيب وما قيل في الجواب عن الاعتراض بانه يمكن ان يكون العدل معتقدا في اسباب
الجرح والتعديل فاقول لا ينفع في دفع الاعتراض وذلك لانه اذا كان كذلك
فيحتمل ان يكون معتقد المرء لم يكن اجتهاده موافقا لرأي الحاكم او المجتهد هذا اولا
يذهب عليك انه لو ثبت ذلك اولا يخطر بباله يدل ولا يخطر لكان احسن ليكون مشتملا

على سند بين فتأمل وكثرة الخلاف فيه ليس المراد منه انه لم يختلف فيه فتفعل العدل
الجارح اذا العدل جرحه لسبب لا يراه الحاكم او المجتهد سببا كما اشار اليه آنفا والا لم يكن
الجواب الذي مذكور منطبقا عليه بل المراد منه كما يظهر من نظره وهو الالتباس انه امر
شخصي فلعله غفل عنه لخفائه فاجاب بانه عدل والعدل لا يجزم بشئ ما لم يعرفه كما هو فتأمل
اما اللازمة فلا اختلاف في اسباب الجرح والتعديل ويريد ان الاكتفاء بالاطلاق
في التعديل لا يؤدي الى التقليد لعدم الاختلاف في اسباب التعديل واعترض عليه
بان اجتناب اسباب الجرح اسباب العدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها والاقرب
ما ذكره الامام في البرهان والغزالي في المستصفى في الاستدلال عليه ان اسباب
الجرح كثيرة لا تنضبط فلهذا اكتفي فيه بالاطلاق والتحقيق ان العدالة بمنزلة وجود
مجموع يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم له
يكفي فيه انتفاء شئ من الاجزاء والشروط كذا ذكر في شرح الشرح وقد قيل في
الجواب عن الاعتراض المذكور بان اطلاق الجارح يقتضي علمه بارتكاب المجروح
ما هو فسق في الجملة واسباب الجرح مختلف فالعمل بقوله من غير ذكره سبب الجرح
تقليد له في معتقده واطلاق المعدل يقتضي عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم
الفسق ام غير مقيد بمذهب وح لا يكون اختلاف في العدل فالعمل بقوله لا يكون
تقليدا بل عمل بالاجماع اقول كون الاطلاق في الجرح يقتضي علم بعضه في الجملة
في التعديل يقتضي عدم علمه بما هو فسق في الجملة اي لا يعلم الفسق ام بحكم محض ولعله
توهم ان العدالة رفع للجرح فاذا اطلق في الجرح وفهم منه الايجاب الجزئي فهم
من الاطلاق في التعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي
بمعنى انه لا يكون مجروحا في شئ من المذاهب ام وليس كذلك ثم اقول ما ذكر
من الفرق في مجرد الشرعية فيما يجري في صورة الرواية دون الشهادة اذ

التقليد لا ينافي القضاء والحكم والظاهر ان المسئلة غامة شاملة لهما معا ولعله لم يتعرض به
التعميم لكثرة التصنيع فيها اقول ما ذكره استدلال بالشفاء على المانع الخاص وظاهر انه لا
يدل على وجود الحكم وذلك لان التصنيع مانع مخصوص من الاطلاق غير متحقق في الجرح فلا
يلزم منه عدم تحقق الموانع مطلقا فيه ولعل المانع عام من اسباب الجرح فيه خلاف
فتأمل والمسئلة اجتهادية اقول لا يخفى عليك بعده وذكر في الكتاب وما قررنا
ان الباقي بعده هو مذهب الامام اذا تعارض الجرح والتعديل اخذ ا بالجرح
اذا علم تعارض كما اذا اخبر عدل عن عدالته في سنة كذا والآخر اخبر عن فسقه في زمان
قبله او بعده ثم اعلم ان الشرح بظاهره لم يوافق المتن لان الموانع فيه هكذا او فعل
بل الترجيح ومعناه ان الحكم هو ان يصار الى ترجيح احدهما بسبب آخر يظهر وح فينبغي
ان يكمل قول الشارح بل التعديل لان الجرح مقدم وايا ما كان فيوافقا ثم اعلم ان
ههنا يحتمل صورا انه مانع لانه يلزم ان يعين الجارح السبب ام لا بل اطلق وعلى الاول
يلزم اما ان ينفيه المعدل اولا وعلى الاول فاما ان ينفيه تعيينا اولا والغير الى الترجيح
انما هو في صورة واحدة منها وهي ان يعين الجارح السبب اي يتعين ونفاه المعدل
يتعين وفي الثلث الآخر لا يتقدم الجرح ودليل الشارح يجري فيها ولكن المذكور منه صريحا
فيه صورتان منها صورة واحدة من الثلث والتي تقدم فيها الجرح واليه اشار بقوله
هذا اذا اطلقا والصورتان الباقيتان يستفادان من الصورة التي يصار فيها الى الترجيح
حيث قال اما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل تعيين اذ يفهم منه انه اذا لم ينفه
المعدل او نفاه مبهما كان حكمه مخالفا لهذا الحكم وهو المصير الى الترجيح بل يقدم الجرح
قوله هذا اذا اطلقا رفع على سبيل التمثيل وانما خص به بناء على ان التقديم بالوجه
الذي ذكره للجرح فهذه الصورة اظهر فتأمل وعلى هذا يندفع ما اورده الشارح
في شرح الشرح مطابق للمتن اولا وان كلام المحقق حيث قال هذا اذا اطلق ليس

مما ينفي لعدم شموله لما عين الجارح السبب لكن لم ينفه المعدل ونفاه لا تعيينا
فتفكر وكذلك التدليس من المعارضة اي ليس به جرح اذ معلوم ان التدليس
الصادر من شخص ليس جرحا صادرا من الآخر له واما الحد في شهادة الزنا فيحمل
الامرين اي لا يكون الحد جرحا ولا يكون سببا للجرح واما خلاف البسملة ومسائل
فانظر انه سبب الجرح لانه نقص الجرح كالتدليس والمقصد انه ليس سببا طرح مرتكبه
كما ان الحد ليس سببا لجرح من تعلق به والامر في العبادة مما تقدم في الاجماع وقدم
في بحث الاجماع ان المجتهد المبتدع اذا لم يكن بدعته تقتضي الكفر ان كانت بدعته
واضحة ففي اعتبار قوله في الاجماع خلاف وبذا يفهم منه انه اذا لم يكن
واضحة بل خفية فيعتبر قوله بلا خلاف ولم يذكر هناك مثال البدعة الغير الواضحة
وقد تبينه في بحث الجبر بانه مثل الخلاف في البسملة والخلاف في مسائل الاصول والاعتقاد
كزيادة الصفات فصدق انه تقدم في الاجماع في الجملة وانما لم يجعل حواله الى بحث
الجبر لتقدمه في الاجماع اولا فهو اولى بان يجعل التقدم اشاره اليه فضل هو
من رأى اي مسلم صحبة الرسول ص اما القيد الاول اكتفى عن ذكره بشهرته
واما الثاني فيفهم من قوله ان لم يطل صحبته فعلم ان يطيق الصحبة لازم وح لا يرد
النقض بالاعمى الجواب فهم اللازم منهما اي بين اهل الجنة واهل الحديث
بالنسبة الى الجنة والحديث وفي بعض النسخ منهما وهو اظهر ولم يتعرض لدفع
اجوبة المص عن دليل الخصم اكتفاء بما حققه بقوله ولا يخفى انه بعد ذلك ليسهل دفع الجواب
ثم لا يخفى انه لم يتعرض في الدليل لمذهب من قال اشتراط الامران فيه ظاهرا
لا قصليين لانه منهم اقول هذه العبارة تشعر بان تأخر العدل في غير دعوى العدالة
ليفيد ضد القطع وليس كذلك ظاهر وتوجيهه ان القاطع قد يطلق لا على المعنى المشهور
وذلك لان القاطع كما يطلق على المشهور على ما يرجع اصل الاحتمال كذلك يطلق احيانا

على ما يرفع الاحتمال الناشئ عن دليل صرح بذلك بعض المحققين في شرح المنهاج اقول
فالمراد بالقاطع ههنا هذا المعنى يعني ما يحقق ههنا التهمة وهي دليل الكذب فذلك
لا ينفي الاحتمال فلا يكون قاطعا بهذا المعنى ليصح كما انه ليس بقاطع بالمعنى المشهور راد
بالنظر ما يقابله نحو ولا تقف اقول لو تم هذا الدليل لدل على انه لا يجوز العمل بالظن
مطلقا وظاهر ان احترازه عن الآخر لا يجعله قطعيا فالظاهر ان يجعل ما تقدم اشارة اليه ليصح

فيقبل للوالد ما للولد اقول كلمة ما في المثالين عبارة عن الرواية وقوله
ما للولد بمعنى الحديث الحاصل له فهذا اللام هي لام الاختصاص لا لام التي تدل على
النفع المقابل للكلمة على الضرر بل هذه هي اللام الداخلة في المثال الاول على
الوالد وبه على ما قرر ناظهر انه ينبغي ان يقول في المثال الثاني فيقبل فيما للولد على
الولد في العبادة قلب فتدبر لقوله عم نظر اقول يمكن اجراؤه في غير المذكور
وذلك لانه علق حكم المدح بالوصف المشعر بعليته فيعلم ان كل من تحقق فيه ذلك الوصف
كان ممدوحا وأيّ وصف النكرة بما هو صفة الجنس مثل وما من دابة ولا طائر
يطير بجناحيه فيفهم منه العموم ومنها كونه موافقا للقياس في الحكم ذكر المنهاج
وشرط ابو حنيفة قصة الراوي ان خالف خبره المروي القياس محتجا بان دلالة
القياس على خلاف موجب خبره يقتضي ان لا يقبل وعدالته يقتضي قبوله فيتعارضان
فلا بد من مرجح وهو فقه الراوي ورد بان العدالة يغلب ظن الصدق وان كان
بخلاف القياس لان دلالة العدالة على الصدق اكثر من دلالة المخالفة على خلافه
فيكفي لاشتراط العدالة وبما نقلنا ظهر ان كلام الشيخ عن تصور عن الوفاء
بالمراد وفديق عليه بانا لا نسلم انها اكثر في غير الفقيه فلا يكفي تسلمنا لكنها لم تبلغ
الفقيه الكذب غير الفقيه بل لاحتمال خطائه في فهم مراد النبي ص فلا يترجح جانب القبول
بمجرد عدالته فيشترط الفقه ليرجح اقول الاولى ان يرد بما تقرر ان القياس كثير المؤنة

بخلاف الخبر على ما سيجيء ومع فتقبل قبوله اقول هذا بناء على ان انقطاع حال الصحابي
ان لا يروي عن غير الصحابي ثم الجواب عن قول القاضي سيشير اليه وذلك بان بقي العدل
لا يجزم بالنقل عنه ص من غير ان ناقل عدلا اومشاهدة اقول هذا مع وجود اللفظ
السماع بعيد غاية البعد اقول الجواب منع الملازمة لان ذلك فيما يكون الطريق قطعيا
اقول والمروي ظ لا نص فعلى تقدير قطعية الطريق يمكن المخالفة قرأ الشيخ عليه او
سواء قصد اسماعه او اسماع غيره يدل عليه قوله وان لم يقصد اسماعه ق وان كان
الاظهر منه هو القسم الاول ولا يبعد ان يق او لم يعتقد الشيخ بالقراءة اسماعه
اللفظ ولا مع غيره لم يحقق الاجازة ولم يصح الرواية عنه لمن لم يعتقد اسماعه مطلقا
وصورة اجازة الشيخ له ان يقول الشيخ اجزت ولكن ترى عني ما صح عندك
انه من مسموعاتي وصورة المناولة ان يقول خذ هذا الكتاب وارو عني ما حدث به
وصورة الكتابة ان يكتب له اني اجزت لك ان ترى عني ما في هذا الكتاب
او ما صح عندك انه من مسموعاتي الحاكم القراءة على الشيخ مع سكوته اخبار اي القراءة اخبار
عن الشيخ بما قرر فيصح اخبرني بلا تقييد القراءة وعلى انه يجوز اخبرنا مطلقا وجدنا المساواة
الحاكم ذلك عن الائمة الاربعة وهو ان يقول اجزت لك ان يروي عني كذا
او ما صح عندك انه من مسموعاتي اقول لفظ كذا اما اشارة الى ما قرأ الشيخ عليه او ما قرأ
عليه الشيخ فيرجع الى القسم الاول والثاني او ما قرأ غيره على الشيخ او ما كتب فيرجع الى
القسم الثالث او الرابع ويمكن ان يق اشارة الى ما قرأ غيره على الشيخ لقصوره
او قرأ الشيخ على غيره واستبعاده عن قوله ما صح عندك انه من مسموعاتي بمجرد العبارة
مستبعد وان كان هو الاخبار بلغة الاخبار بلغة افادة الخبر والعلم وهذا السكوت ذلك
والتحديث في معناه وعند البعض خلاف ذلك لان حدثني واخبرني يفهم منه الكلام اللفظي
غيره او السكوت عنده فلا يقول ذلك بل يقول انبأني ونبوءة في الاعلام و لا

يدخل العبارات في مثله وكذا لا مدخل للتعيين وعدمه وبهذا يعلم انه ليس المراد الاجازة
بجميع الموجودين بلا اشتراط بل المراد الاجازة لكل من له شرايط الرواية على ما مر
مفصلا قد علم بذلك اي بانه غيبه ويرسل كتبه مع الاجازة مع انهم لم يعلموا ما فيها
بطلان ما يقوله ابو بكر الرازي من انه انما يجوز ذلك اذا كان الحامل عالما بمضمون
الكتاب فيما سيأتي للرواية على الشهادة وقد علمت ان الاحتياط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية
فلا نتم القياس واقول هذه الصورة داخلة في المناولة او الكتابة وقد جعلهما قسيما
للاجازة فلا يلايم هذا المقام وتوجيهه ان يقول الخ آخر البحث لانه فرق من الاجازة
وبينهما فالدليل الدال على جواز احديهما لا في قوة الدليل على جواز الاخرى فتأمل قالوا
اولا اذا قال حدثني فقد كذب اقول لا يخفى عليك ان سياق الكلام يقتضي ان يكون
الدليل الا تي على ان لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا كما في الدليل الاتي الذي يذكره ولا يخفى عليك
انه لا يدل الا على صحة هذا اللفظ الخاص او ما يرادفه كالاخبار وقد تقدم انه الاكثرون وكان
مخالفا للعرف ولم يدل على نفي صحة مثل لفظ انبأ على ما مر فتأمل وحمل تلميذه ذلك
على المبالغة على ما حمله راوي كلامه من انه لم يجوز احدهما مع امكان الآخر تقولوا فيه احاديث
في وقايع متحدة بالفاظ مختلفة متحدة صيغة الاحاديث والمعنى انه نقل عنه احاديث
متحدة في المعنى بالفاظ مختلفة في وقايع كثيرة في كل واحد لان الاصل عدم الزايد
قال رسول الله ص اقول يمكن ان يقول لا نسلم هذا النفي علينا او لو اكتفى النقل بالمعنى فيكفي
قوله كذا ولا يحتاج الى قوله كوكذا والجواب ان ذكر ليتوهم ان ذلك لفظ
النبي ص ولكن وقع لهذا المتوهم ليس امرا واجبا حتى لا يجوز النقل بالمعنى بل اشعار
بان المروي ليس عبارته قطعا وربما يناقش على هذا الدليل وعلى الدليل الذي
يذكر بعده بانه عند التردد او التعبير بالبعض يمكن القول بالجواز اذ ليس فيه كذب قطعا
ولا تدليس فاذا جوزنا في ما بين الصورتين لا يمكن تجويزه في غيرهما مما توهم ان راوي

عبارته يلزم ان يجتهد المجتهد في كلام الراوي لا في كلامه ع فتأمل ان المقصد
في الخاطب انما هو المعنى اي اذا كان الغرض متعلقا ببيان المعنى لا ما يحفظ
الفصاحة ليفيده كما في نقل الاحاديث اذ ذلك في الحديث غير لازم ويمكن
ان يتم الدليل بالموجب اي بما هو مقتضى الحديث وهو حمله في زعم وهو انه
وجب التأدي كما سمعه ومع ذلك لا يفيد مطلوبكم او في صورة حفظ المعنى
وتأديته ولو بلفظ آخر سمع صدق انه ادى ما سمعه او لا مع دلالته على الوجوب
بل المسلم انه دال على الاولوية ثم تسلم دلالته على الوجوب اي وجوب التأدي
كما سمعه لكنه عمم في التأدي والسماع بانه ايهم من ان يكون بعنوان رد انه وبعنوان
المعنى الجواب ان فرض بعيدا ما اقول لكن تقرير الدليل هكذا اما خلف العلماء
في معاني الالفاظ يمكن بحمله الراوي على معنى عملا بمذهبه ويضع لفظا آخر موضعه
يدل عليه وينقله فحيث اذا نقل ذلك اللفظ الى المجتهد وكان اجتهد في لفظه
لا في لفظ النبي ص بل لعلة كان بحيث لو نقل اليه لفظ النبي ص لم يجعله على ما حمله
بل على معنى آخر فهو حكم تقليد الراوي وذلك منافٍ للاجتهاد ولا يخفى
انه عند هذا التقدير اندفع ذلك الجواب ويمكن ان يتم العادل الاخرس
بان ما نقله كلامه ص في محل الخلاف والا كان هذا ليسا ولا بعد ان يتم في
هذه الصورة وقع الاتفاق على عدم جواز النقل بالمعنى ولا يرتفع اليقين
بالشك والفايدة تقبل رواية كل منهما في ذلك الحديث وكذا يجوز للعالم
العمل بشهادة كل واحد منهما بد لالا معنى في وقايع فان قلت كيف يجوز ذلك
مع انه علم قطعا ان احدهما كاذب فيلزم للمجتهد العمل بروايته الكاذب
وكذا يلزم الحاكم العمل بدافعه بشهادة من علم كذبه قطعا وذلك غير
جايز قلنا ان لا يتفيد في الاجتهاد الا ان يعمل في كل جزء معين بروايته

المسلم من علم عدالته ولم يزل ذلك عنه وقد علمت ان الشك لا يزيل اليقين
بمعنى انه يجب العمل بما هو مقتضى النفي الذي كان لاجل ما هو مقتضى ذلك الشك الطاري
لا بمعنى انه بقي اليقين الذي كان ولم يزل لانك اذا شككت في ان الشك ينافي
اليقين ونظرت بانه يزول اليقين الذي كان واما انه يجب ان يعلم ان الاخبار
التي وصلت الينا لجميع رواتها عدول مما فيغير لازم بل يكفي ان رواتها
عدول ولو بدلالة ما كنا نعتقدون بان في كل خبر لابد ان يكون رواته
عدولا مما ولا يكفي عدالتهم بدلا والفرق ظاهر وليس بحكم واذا عرف الحال
في الرواية فقس عليها الشهادة ولا دليل فيه على وجوب العمل اقول يمكن
تتميمه بمقدمتين احدهما ان ذلك الواحد لم ينكره عليه احد وصار اجماعا
سكوتيا وثانيتهما ان من قال بالجواز قال بالوجوب ولم يكن قائل بالجواز و
الوقوع لم يكن قائلا بالوجوب وذلك كما مر في وجوب العمل بخبر الواحد وحاصله
ان جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حقا والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع
فصار واجبا بالاجماع فثبت وجوب العمل من اجماعين فتدبر
والعضه بان يقول في الشهادة شهدت عن فلان وهو عن فلان اذ لا
يجوز في الشهادة تعدد الاصل بخلاف الرواية والجواب من طرفهم
لم يجب بانه قياس للرواية على الشهادة لان هذا ليس المجتهد على الحاكم
لا الراوي على الشاهد فتأمل اذا انفرد العدل بزيادة في الحديث
اقول المراد بالعدل اما ثقة والا تابعين والصحابي وغيرهما لكن المسئلة مفروضة
في خصوص غير الصحابي ولهذا ذكر مجلس السماع وكذا ذكر السمع في جواب قالوا
وكذا قول الراوي الآخر اذا كان واحدا ليس اما موافقا لهذا الراوي
في العدد لكن كان اشد ذكاء واقوى تحفظا وانذر سهوا من هذا الراوي

فحكمه حكم ما اذا تعدد الرواة وح تقول في تقرير الدليل الذي لف نسبته اليهم
لقلة وكانه ويقصان ضبطه اظهر هذا واما في صورة مساواتهما من جهة الكمية
والكيفية فداخل تحت قوله فالجمهور على انه يقبل فتأمل ولا يقتصر على ما هو ظاهر
الكتاب واما في غيره مثل مسند وعدل المسند والمرجوع والموصول
في حكم بمعنى واختلف الاعتبار من جهة ما يقابله من الالفاظ الثلاثة وسيجئ
الفرق بين المرسل والموقوف والمنقطع المنصوص عليها مقابلاتها فان
قيل اي كون اللمس مثلا موجبا للوضوء او الجزء الذي روى فيما يقيم به الصلوة
وحاصله الاحتجاج على مذهب الحكم بانه لو كان هذه الاخبار صحيحة وكان كلا منها
كان منفي ان يكفه الى عدد التواتر ليسلم عن احتماله لبطلان صلوة اكثر الناس
اولا يلزم في الخبر الواحد ان يطلع عليه الاكثر فكيف الجمع والحاصل ان الاحتراز
عما يؤدي الى امر بطل واجب عليه وذلك انما يحصل بان يبلغه الى عدد التواتر
هذا تقديره واقول يمكن دفع منع ذلك والمستند انه لما علم النبي ان ذلك
الخبر وان نقل احادا يصل الى جميع الامة فلا يجب عليه الالقاء الى عدد التواتر
اذ لا فائدة الى بطلان صلوة الاكثر ويتوجه عليه ما ذكره بان ابطال الصلوة
انما يكون فيمن بلغه خاصة اذا لم يعمل به دون من لم يبلغه اذ لا يجوز تكليف
الغافل اقول فيه نظر اذ يلزم ح انتفاء فائدة التكليف بالنسبة الى من لم يبلغه
والاصوب ما ذكرنا قالوا ان ص عليه السلام اورد الحدود والشهادات اقول
مقتضى هذا الحديث انه اذا تعين الحد في حق احد فيسقط بالشبهة لان الشبهة معتبرة
في نفس اصل الحد فتأمل لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا بقرينة وليس هذا
عملا باجتهاد الصحابي وتقليده له فتدبر وفي العمل نظرا قول الحق العمل
بالحديث لان عمل الصحابي لا يعارض الحديث وليس حجة بل هذا بمثل عمل غيره

ممن روى الحديث فانه لا يعتبر اتفاقا فتأمل لنا فى تقديم الخبر حيث تقدم
اقول ما تقدم فيه الخبر مواضع ثلثة لان ما يثبت فيه العلة لا بعض راجح فانا ان
يثبت بالاستنباه كالسبر والتقسيم والدوران او يثبت ببعض مرجوع او مساو
وظاهر ان ما نقله من الصور لا يستوفى جميع هذه الصور فلا يثبت غير مقام الدعوى
ولا يصح قوله لنا فى تقديم الخبر حيث تقدم والله المحقق قد ينه الى دفع ذلك
بقوله الى غير ذلك من الصور التى يشهد بها كتب الشريفين من يتفطن كتب الشريفين
علم فيها انهم يقدمون الخبر فى جميع المواضع الثلثة فنتبع ثم القياس فى المثال
الاول فنقيس للجنبين على سائر الامور المشكوك فيها التى لا يجب فيها
شئ وفى الثانى نقيس للاسابع على سائر الاعضاء التى تتفاوت منافعها وفى
الثالث نقيس لدية الروح على سائر ما لا يكون ملكا للروح فقال لا نسلم
بما ان الجهيم نفس ما ان الجهيم اى ما ان المحموم اجار على المأكولات الحارة او الجامد
وارد فيها روى انه ص اكل لحم الابل ثم توضأ بعده وفى هذا فكان الخبر
معتمدا فان قيل ما ذكرتموه من خبر معاذ يدل عليه تقدم الخبر مطلقا فلتكن سببا فى المقام
الثانى ان القياس قد تقدم فى تخصيص الخبر المذكور بما عداه ويبقى حجة فيما عداه
فتأمل فلانه يترجح الى تعارض الخبرين واحدهما راجح الى آخره اقول وههنا
نظر اما اولا فلان الظان على عكس الصورة التى تقدم فيها القياس على مذهب
المصنف وهو ان يكون العلة قطعية سواء كان ثبوتها بنص قاطع او دليل آخر كالاجماع ووجودها فى الفرع مثلا بنص راجح فى الدلالة على دلالة الخبر تقدم
فيها القياس لانه بمثل الدليل الذى ذكره المصنف وذلك بان يقال انه يرجع
الى تعارض الخبرين وهو الخبر المعروض والخبر الذى يدل على وجود العلة
فى الفرع والمعروض انه راجح فيقدم واما ثانيا فلانه اذا كانت العلة تثبت بنص

راجح لكن لا يصل الى حد القطع ووجودها فى الفرع ظنى لكن ظن الحاصل به اقوى
من الظن الحاصل بالخبر اوين يثبت ببعض راجح فى الدلالة لكنه كالعلة يقدم فيها
القياس لانه اذ ح يرجع الى تعارض النصين او الخبرين والمعروض رجحان احدهما
فنقدم وعلى تقدير دعوى المصنف على ما قرره الشارح يدخل فيها ان الصور الثلث
والظاهر انه لا مجال للتوقف فيها ويمكن الاعتذار عنه قبل المصنف بان الحكم بالتوقف
فى الاعم منها وفى غيرها مما لا ينافى ظهور تقدم القياس فى بعض هذه الاعم بعد
تدقيق النظر وطلب الراجح اذ مقصوده انه يتوقف حتى يظهر الرجحان فيعمل به لكن
فى الكلام فى انه لا فرق بين ما ذكره وبين العكس الذى ذكرناه حتى يحكم انه
احدهما بالتقدم ويرجح الاخرى فى صورة التوقف ولم لم يعكس والامر فيه
بين فتأمل فهو ان يقول عدل ليس بصحابى فى عهد كذا انى حصل المرسل يكتب
ولم يجعله متنا ولا فى كذا ولم يسمع منه بل ممن صحابى آخر او تابعى وذلك لان
الحديث المرسل من الصحابى لم يقع خلاف فى قبوله وذلك لان الصحابى لم يخرم
بالاسناد اليه عليه ما لم يكن المروى عنه عدلا بالاتفاق وانما كان جعل غرضه بخبر تبر
المذهب وبيان الخلاف لم يجعل الكلام متنا ولا له وقد يجعل المرسل اخص من
ذلك وهو ان يكون الراوى تابعيا ولم يغير فى هذا الموضع بذلك لان الخلاف
وقع فى اعم من ذلك ثم لو جعل المرسل بهذا الاعم الشامل للصحابى يحتاج فى توجيه
التعريف الى تكليف بان الصحابى اذا نقل عن غيره عد كان بهذا الاخبار غير
الصحابى فتأمل لو لم يكن المروى عنه عدلا اى عند الراوى المرسل لكان خرم
الى ظاهر الاطلاق بالاسناد الحديث الى النبى ص بواسطة رواية ذلك المروى
عنه الموهم ذلك الخرم والاسناد ان ذلك الراوى المرسل سمع من عدل ان
وذلك يفيد ممن يثبت انه من ائمة نقل الحديث وان لم يكن يفيد الممن هو عدل

لعدم معرفته بتوانين نقل الحديث وبهذا يندفع ان مجرد النقل لا يوجب الجزم
بذلك بل قد يكفي الظن فان هذا يقتضي قبول قول المرسل العدل لا يندفع ما قرره
عن عبارة الشرح اذ لا شك ان خبر هو في قول الشارح وهو كلفظ ذلك في قوله
وليس ذلك ببعيد عبارة عن التدليس والتدليس حرام بنا في العدالة سواء كان
من ائمة الحديث ام من غيرهم بل الاصوب ان يقرر هكذا ان ذلك تدليس لو وقع
من ائمة الحديث لانهم عارفون بطرق رواية الحديث وانه لا يجوز الاسناد اليه
اذا لم يكن المروي عنه عدلا فاذا فعلوا مع وجود هذه المعرفة كان تدليسا وليسيا
واما غيرهم فيجوز ان لا يكون له هذه المعرفة فاذا فعلوا ذلك لم يكن تدليسا
لان التدليس من غير الائمة يجوز ان كان عدلا دون الائمة ثم اقول لا يخفى
ان المراد من الائمة على ما فسره شارح الشرح من كان مشتهرا بذلك وردي
عنه التفاوت واعتر قوله بصحة الرواية وطن ان الائمة وان كان الظن
حالهم ان يحصل لهم المعرفة المذكورة لكن حصول تلك المعرفة لا يخفى بهم بل كثيرا
ما يتحقق في غيرهم بل كثيرا ما يوجد عدو لا علم من عادتهم انهم لا يروون الا عن
عدول فالاصوب في تقرير المسئلة ان يقال اذا وقع الارسال ممن عرف هذه
المسئلة وهي ان لا يجوز الجزم بالاسناد واذا لم يكن المروي عنه عدلا كان
مقبولا سواء كان عن ائمة النقل او من غيرهم والا فلا يقبل اذا علم من عادة
ذلك الراوي المرسل انه لا ينقل الا عن عدل فقبل والا فلا يقبل اذا علم
من عادة ذلك الراوي ولا يخفى ان بين التقريرين عموم من وجه اذ قد يتحقق
العادة بدون المعرفة المذكورة وبالعكس فالاظهر ان يقال اذا عرف المسئلة
او علم من عادته انه لا يرسل الا اذا كان المروي عنه عدلا قبل والا فلا فتامل
ولا يحصل الظن اي الظن المعتبر شرعا والمراد بذلك الاحتمال الغالب ان

في ذلك الظن وان لم يكن مساويا للطرفين والحاصل منع الملازمة ظا ان الجواب
يرجع الى ترديد في قوله يقبل في عصرنا بانه ان كان المراد القبول من غير الائمة
منع الملازمة وان كان المراد القبول من الائمة وهو المتنازع فيه بيننا وبينكم
منع بطلان التالي اقول الظاهر ان المجيب يمنع الملازمة مطلقا ثم على تقدير تسليم
الملازمة منع بطلان اللازم في الائمة يدل على ما ذكرنا قوله في الجواب فان
اهل زماننا يرسلون غالبا ولا يروون اي لا يتفكرون ممن يروون وكذا
قوله في المتن لغلبة الخلاف فيه انما يلائم ما قررنا فتامل والجواب منع
ذلك في غير الائمة اقول فيه ان الجزم بالاسناد اليه عليه السلام بعد عدالة المروي عنه
اذا لم يحصل الجزم من غير العدل ففي ارادة الجزم كان مدلسا والجواب انه لا يجوز
ان يحصل الظن من قول غير العدل الصدوق او انه لا يحتاج اليه اي الى تقدير
على تقدير ان يكون ممن ثبت عدالته وهو ان قول الصحابي اي لا يكون قوله عليه
فيكون مردودا اجزما او لا يجوز ان لا يسمعه منه عليه السلام فيقول ذلك عن اجتهاد وهو
لا يكون حجة فتامل فرع مبني على السند يشير الى ان البحث عن الجبر كان من جهة
كونه من مباحث السنة والا فهو من حيث كونه من اقسام المتن لا يتعلق به بحث
الاصول فان علم الاصول انما ينظر في ادلة الحكم والجبر من حيث هو خبر ليس منها نعم
انه يبدأ بالامر والنهي لان معظم الابتداء بهما بمعرفتها وبتمام معرفة الاحكام وتميز
الحلال والحرام ثم لما كان الشيخ من الاحوال الشرعية بين الكتاب والسنة
دون الاجماع كما يجيء ذكره حقيقة في القول المخصوص الخ فانظر انه اراد بالحقيقة
في القول المخصوص اعم من ان يكون بخصوصه او في ضمن القدر المشترك بينه
وبين الفعل المطلق حتى يلائم ما يذكره بعده من الخلاف وان كان للملائم
لما يذكره آخر البحث انه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه حيث قال انه قول حادث

رفع كونه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه فانه مجمع عليه ثم لما كان الامر قسما من الكلام
والكلام عندهم قد يكون لفظا وقد يكون نفسيا فالامر ينقسم اليهما وله تعريف باعتبار
كل منهما وعلى تقدير ان يكون متواطيا كان للقدر المشترك بينهما اى مفهوم احدهما
على ما سيصرح به والا لتبادر هذا الآخر يعنى قدس سره فى شرح الشرح يعنى ان عند اطلاق
الامر يسبق القول المخصوص الى الفهم على انه مراد دون الآخر فلو كان مشتركا لتبادر
كل منهما على طريق الخطور او لم يتبادر شئ منهما على طريق الارادة كما سبق فى بحث
المشترك اقول فيه نظر لانه لو كان المبادرة على سبيل الخطور من علامات الحقيقة
فينتفى عدم وجدانه فى غيرها مع انهم صرحوا بان فهم الجزء سابق على فهم الكل وفهم
الملكة سابق على فهم العدم المضاف اليه فالحق ان يكتفى فى علامة الحقيقة لعدم تبادر
الغير على طريق الارادة عند عدم القرينة على خلافه والظن ان مراده انهما معا علامة
الحقيقة على ما يدل عليه ما وقع فى بعض نسخ شرح الشرح من وقوع كلمة الواو عبارة
الشرح غير منافية لما سبق من القدم فى بحث الاشتراك او لم تحصيل احد علامة الحقيقة
مجموع الامر فتدبر وقيل معناه يفهم عند اطلاق لفظ الامر فلا بد ارادة كليهما عند من
يقول بجواز اعمال اللفظ المشترك فى معنييه الغير المتضادة او اذا خلا عن القرينة او
لم يفهم ارادة شئ منهما عند من فعل كان محملا ولا يحمل على شئ منهما اقول كون
اللفظ المشترك انما اذا خلا من القرينة عند عدم القرينة يحمل على المعنيين معا وان
كان يجئ فى بحث العموم لكنه لم يسبق من غيره ولا اثر ولا قول الا ظهر ان فى هذا
الكلام اشارة الى ما اشير اليه من الخلاف فى ان علامة الحقيقة اما عدم سبق
غيره الى الفهم اى على انه مراد كما اختاره الشارح او سبقه كذلك على ما قاله غيره فيضعف
الكلام والا اى لو كان مشتركا بينهما لتبادر الآخر ليفيه على ما فى بعض النسخ من ذكر
لفظ ليفيه عند من قال ان علامة الحقيقة سبقه الى الفهم من حيث انه مراد او لم يتبادر

منهما عند من قال بان العلامة عدم سبق غيره من حيث انه مراد والجواب انه لو لم
لم يكن حقيقة للزم المجاز قال فى شرح الشرح اقتصر على المعارضة لظهور المنع كما نقلنا عن
الآمدى وفى توجيهه انه ان اراد بقوله لا شك انه حقيقة فى القول انه حقيقة فيه بخصوصه ومن حيث
انه نفس الموضوع له فمحل النزاع وان اراد من حيث انه من افراد الموضوع له فلا
ينفى التواطؤ كما اذا دخل زيد بغتة ودخل رجل اقول سيذكر الشارح فى بحث انه حقيقة
فى القول المخصوص بخصوصه وذلك مجمع عليه والقول بالتواطؤ لما كان مخالفا للاجماع كان
فاسدا ويعترف به شارح الشرح حيث قال يفهم من اطلاق الامور خاصة ومنع هذا
مكابرة فيتدبر ثم اقول هذا الجواب مخالف لما سبق منه فى بحث ترجيح المجاز على الاشتراك
حيث قال فمن مفاسد الاشتراك انه يخل بتفاهم غير خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ
يحمل مع القرينة عليه ودونها على الحقيقة ويمكن دفعها بان المراد باختلال التفاهم هناك
ان لا يفهم منه شئ وههنا اراد به ما يتناول الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على
غير مراده فلا منافاة وصار حاصل الجواب حينئذ انه لو كان الاشتراك مخلا بالتفاهم
من حيث عدم فهم شئ منه امكن المجاز يخل بتفاهم من جهة انه قد يفهم منه غير
المراد فيتعارضان وقت قط ثم اشار الى تقوية الدليل بالاشارة الى ما سبق
من ترجيح المجاز بوجه آخر لم يعارضه شئ من وجوه ترجيح الاشتراك وقد تقدم الدليل
وقول الامر وكذا المجاز خلاف الاصل فيخل بتفاهم ليس المراد منه ان يكون
خلاف الاصل صار سببا للاخلال بالفهم على ما هو الظاهر بل المراد انه خلاف الاصل
لانه مخل بالتفاهم ويمكن ان يتكلف ويحمل على الظاهر بان المجاز لما كان خلاف الاصل
ان لا يصار اليه عند عدم القرينة فاذا حمل عليه عند عدم القرينة كما فى صورة
الغلط كان من الاخلال بالفهم فتامل الى صحة ولانه الاعم على الاخص فاذكرنا
اشارة الى ما مر من انه انما يفهم من الامر القول المخصوص بخصوصه والاعم لا يدل على

الاخص بخصوصه كما مر في بيان الحيوان والانسان واعلم ان هذا يدل دلالة ظاهرة
على ان المراد من قوله حقيقة في القول المخصوص انه حقيقة فيه بخصوصه اقتضاء فعل
غير كف اراد بالاقتضاء ما يتناول ان يكون على سبيل الوجوب او الرجحان الغير المنتهي
الى حد الوجوب اذ قد مر منه ان امر مشاول للمندوب لذا فهم الاولى بالامر الاعلى
تعليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لان العقلاء يذمون
الادنى بسبب انه لامر الاعلى ولو شرط لما كان هذا امر ولولا ان فيه الاستعلاء لما استحق
الذم ويرد عليه ان في شرح الشرح قد اجاب عنه بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق
منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا كما في اضرب اذ كان ولكن قد اشتق منه
الصيغة مثل الكف ولم يرد تعميم المتم لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه اصر كنا نقول لاخفاء
في ان المراد الكف عما هو بصدد الاشتغال فعند العود الى الكلام اللفظي فيدخل فيه الكف
ويخرج لا تكف انتهى وربما قيل المراد انه عند العود الى اللفظي كان دلالته على الكف لصيغته
وذلك متحقق في مثل لا تزن دون كف عن الزنا اذ دلالته كف على الكف من حيث الجوهر
اقول الاقرب ان يجاب بما سبق من ان المحقق في توجيه تعريف الوجوب والحرمة
ما حاصله كما اشرنا اليه وتوجيه ان مثل كف عن الزنا يدل على طلب الكف عن
الزنا من حيث انه ملحوظ بذاته متعلقة بالكف ح كالصلوة والصوم في مثل صل
وصم وكان مقصود الشارع في نفسه واما مثل لا تزن فدلالته على الكف عن الزنا
انما كان باعتبار انه ملحوظ لا بذاته بل من حيث كان متعلقا بالزنا فالكف في الاول
كان مستقلا بالمفهومية وفي الثاني كان مستقلا بالمفهومية اقول لكن الفرق بوجه آخر
وهو ان الكف في كف مطلقا في ذاته كالصلوة في صل واما في لا تزن فالغرض الاصلي
متعلق بعدم الزنا ولكن لما كان العدم عند هو لا غير مقدور ولا يكون صالحا لان
يكلف به واطلب من المكلف تعلق بما هو وسيلة اليه وكان مقدورا وكان كف النفس عنه

في قوله كف عن الزنا كان الكف مقصودا لذاته وفي لا تزن كان الكف مقصودا لغيره وهو
عدم الزنا ولا يخفى تكلف هذا التوجيه فتدبر لكن على التوجيهين لا حاجة الى قيد غير الكف
وان الخ عطف على قوله كف في شرح الشرح لان يجاب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل
التضرع والتساوي لا سيما امر اورد بان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا تم القطع بما
ذكر ان اراد التسمية اللغوية وان اراد العرفية لم تكن لا يخفى لكونه حقيقة فيهما ثم اقول
انه يمكن المناقشة بان ما ذكره على تقدير التسليم لا يدل على انه في المطلق مجاز كما هو راي
الاشعري للاذن في ان مراده بقوله على سبيل التضرع او الاكثر وما لا يكون على سبيل الاستعلاء
اقول نعم يمكن ان يجاب بالتزام ان يحقق في المثال الاستعلاء وذلك لان فرعون
كان مضطرا الى اغاثة موسى والعلي محتاجا اليهم فعلى سبيل السوء يمكن ان يقول لهم اذهبوا
ويعظمهم في انه مرخصهم في ان يتكلموا معه على سبيل الاستعلاء ويعظمها لعلم فتامل نعم ولو
استدل بهذا على عدم اعتبار العلو في مفهومه لتم واندفع عنه الجواب الذي ذكرنا
وقد يجاب ايضا بان الامر بمعنى المواعدة اي المشاورة اقول فيه انك قد عرفت انه
حقيقة في القول بخصوصه فعند الاطلاق ان يحمل عليه ولا يحمل على غيره فتامل
وثانيهما ان الطاعة موافقة الامر اقول الظاهر ان في ترك المنهي عنه يتحقق الطاعة
خصوصا عند من قال بان المطلوب في النهي هو الكف الذي هو فعل وجودي كيف عندما
لم يتصور العصيان فيكون طاعة بر شدك الى ما ذكرنا سيجيء في تعريف النهي بانه
القول المقتضي طاعة المنهي ترك المنهي عنه لانه اضافة الطاعة الى المامور يدل على تجريده
عن الاضافة الى الامر على ما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع الدور من جهة لفظ الطاعة
فتدبر واعلم جواب عن الدور المذكور من وجهين والفرق في الوجهين ان
في الوجه الاول كان الامر المأخوذ في تعريف الامر مرتين وفي تعريف الطاعة مرة
بخلاف الكلام المطلق وفي الوجه الثاني ان الامر المأخوذ في التعريفين ماخوذ بالوجه الذي

يمتاز به عن جميع ما عداه لكنه وجه عرضي وهو الوجه الذي حصل لكل احد عارف باللغة
قبل التحديد لكن هذا لا يلايم ما سبق منه في بحث الخبر لان ما سبق منه في هذا البحث
وفي بحث العلم انه فرق بين تصور الشيء وتميزه وحصوله بنفسه واذا اجرى هذا في
هذا المقام كان المحاذاة تميز الامر عندنا من غير تصوره لانه قال التميز حصل بحصول الشيء
بنفسه دون الحصول بصوره الذي هو التصور والعلم واشار بهذا في هذا
المقام مردود بما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي التميز المنفك عن
التصور وهذا ما اشار اليه في الشرح بقوله ولا يكفي ما فيه وما ذهل بعضهم عن الحوالة
وجه كلام الشارح بمثل ما ذكرنا اولا ولم يتنبه بناء الحوالة على قبته اقول لكن ان يتم الامر فانما كان
من قسم النفسي وهو في نفسه قائمة بالنفس فهو حاصل لها بنفسها والعلم بها حضوري
واما الامر المطلق المعتبر في التعريف يمكن ان يكون المعرفة المتعلقة بمفرده الحاصل بنفسه
متعلقة به في ضمنه اذ العلم الحضوري بمفرد كما يستلزم العلم الحضوري بمطلقه في ضمنه عينه
بل باعتبار كان وجود الفرد في الخارج عين وجود مطلق ونوعه كما هو رأي من ق
وبوجود الطبايع لا شيء في الخارج وهذا ممكن في صحة التعريف به نعم له باعتبار
آخر حصوله في النفس بصورته والتعريف لا جله لما لا يلزم الخلف في تجزيه عند
العضو قيل اراد بالعفو المحو وهو مع الاحتياط وقح لا حاجة الى ما عزيه بعضهم الى عند
تخلف الثواب ولا الى ما صححه بعضهم الى عند العقوبة والى ما تكلف به شارح الشرح
ان حد النهي يقابل حد الامر فمن وجوده بالخبر بالثواب عن الفعل لزمه حد النهي
بالخبر بالعقاب على الفعل ويلزم الخلف على تقدير العفو واعترض عليها اقول
الظاهر ان المعروف صح فعرف الامر بلازمه او اراد بالخبر ما هو ملزومه من
الطلب والا فكيف يتصور على العكس تعريف احد الانواع المتبائنة على الآخرين
ذلك لا يشتبه على من له ادنى تميز فتامل فانه بريء بحمد الله عن شوب الاعجاب العجب

الصلوة الندب فكانهم ان علمهم وهو خبر اومن الندب التاديب كقوله عليه السلام
عباس كل مما يليك والفرق ان الندب لثواب الآخرة والتاديب للهذيب
الاخلاق الا ان ذلك ربما لا يعتد ملكه يصدر عنها الافعال المستجلبة للثواب الاشارة
استهدوا اي عدوا اهل المدينة الاباحة كلوا واشربوا الهتديدا عملوا ما شئتم للظهور
ان ليس المراد الاذن بالعمل عاشا وادل القرائن تدل على ارادة التخويف
ومن التحديد انذار الامثال على العباد كلوا امارزقكم الله الاكرام ادخلوها
سلام آمنين التسخير كونوا قردة خاسئين التعجيز فاتوا بصورة ومن مثله الاباحة
ذق انك انت العزيز الكريم قبل الانسب جعله للاذلال ومثال الاباحة قوله لعبده
قل كونوا حجارة وحديدا مما يعتقد به قلة المبالات بهم سواء كان اغراء
اوادنى ولا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير وهرب من هذا ما توهمه
احتقار السنوبة اصروا والفرق بينهما وبين الاباحة ان المخاطب في الكاتة
توهم ان ليس له الايمان فابيح له وفي الاول توهم رجحان احد الطرفين فدفع ذلك
بالتسوية الدعاء اللهم اغفر لي التمني الايا ايها الليل الطويل الا انجلي فكانه لا يرغب
وانجلائها احتقار بل القوا ما انتم ملقون وقيل والفرق بينه وبين الاباحة ان الكاتة
اما يكون بفعل او ترك او احتقار فقد يكون بجرد الاعتقاد فان من اعتقد شيئا بانه
لا يعبأ به يقع احتقره والحاصل ان الاباحة هو الانكار والاحتقار عدم المبالاة لكونه
كن فيكون والفرق بين ما يكون وما التسخير فيه في الاول يقصد كون الشيء المعدوم
وفي الكاتة بصيرورته منقلبا من صورة او وصفه الى اخرى ففيه زيادة اعتبار وقد يجيء
صيغة الامر للتحقير كقوله الم نشرح فاصبح فاشت اي صنعت فيصير معناه سنه عشرة من
مبلغ الامر الغراء فحال الفرق بينهما ان المبلغ هو الرسول وقد يجيء بدون الرسالة
وعن الكاتة ليس قوله لغزوه افعل في شرح الشرح لان معناه ان يصدر

هذه الصيغة من القايل على قصد طلب الفعل من ايجوا قول حمل ايجو على المحل بقرينة
التعريف وهو الذى عنه فى التعريف بقوله لمن دونه ولهذا ذاق على قصد طلب
الفعل من ايجو وهذا كما ترى فانه اعادة لما لم يقبله الناقض من غير زيادة واردة
حمل قول القايل ايجو على انه يصدر هذه الصيغة عنه على قصد طلب الفعل عنه لائح عن تكلف
بل الاصوب ان يحمل ايجو على انه فاعل القول وضمير غيره للامر وضمير انه لشان
واسم هو افعل انه راجع الى افعل الصادر عن المبلغ والحاكى والحاصل ان هذا القول
امر لكنه ليس امرا لحاكى والمبلغ فينبغى اخراجه عن التعريف من هذه الحيثية فيخرج عنه
من تمة ان القول القايل الى من صدر عنه اولا الى من يبلغ او حكاد الى ايجو
كما فى هذه القصيدة قول فلان وهذا البيت لفلان وذلك ظ وقال قوم هو صيغة
افعل قول هذا التعريف متفق بالدعاء والالتماس والحاصل انه يصدق على افعل
اذا صدر عن المساوى اولا على الاان يقيد الكتى عن قيد من دونه لظهوره وشهرته
عندهم يعنى صيغة الامر مجردة اقول عبر عن لفظ افعل بالامر للتنبيه على ان افعل
كناية عن مطلق الصيغة وليس المراد منه خصوصيته وذلك كما قالوا فى شرط الفعل المجهول
الى افعل ويفعل فى وقع فى المتن من لفظ ونحوه من ان بعد افعل ليس على ما ينبغى و
بما قررنا ظهر ان ما فى شرح الشرح الصواب صيغة افعل مجردة ليس لصواب وقد يجاب
عنه بان المراد القرائن الصادرة عنها تبادر منها الى الفهم اقول فيه بحث لان
المتبادر عند الاطلاق على ما هو الحق عند المصنف وغيره من المحققين هو الايجاب فيلزم
ان يسمى افعل اذا كان للندب امرا اذ قد مر ان عند الاكثر كان المندوب مامورا به
ولفظ التعريفات التى ذكرت ههنا للامر لا ينفى التخصيص بالايجاب اللهم الا
ان يقال من عرف هذا التعريف كان المتبادر عنده من افعل هو مطلق الطلب
او كان ممن ذهب الى ان المندوب ليس مامورا به ولا يخفى ان هذا السوال

والجواب يجرى عند قول الشارح وقد يجاب عن الاول بان المراد قول افعل مرادا
ما يتبادر منه عند الاطلاق فى آخر المعنى اى مع صيغة الامر ولا يخفى ان هذا
التوجيه يدفع ما يرد اى من الدور الذى اومى اليه بلفظ الشارح وقد
يجاب عنه بان مثل يجى فى الطلب والحمل على ما قيل ليس الامر الذى هو عبارة عن
هو الكلام اللفظى اى قول افعل فلا يلزم وقوع المراد وقد يدفع بالمنع فى شرح
الشرح فان قيل يجى مثله فى الارادة وحاصله كالمنع ارادة اللازم فلك طلبه
وكان المطلوب يحتمل عدم الوقوع فلك المراد قلنا نعم لكنه يجوز من الفاعل طلب ذلك
اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته اصلا فعلى هذا يجوز ان يجعل المنع اشارة الى منع
استلزام كون الفاعل طالبا لهلاكه اشى اقول لا يخفى عليك ان المنع مشترك اذ يمكن
ارادة ما يفضى الى الهلاك اذا علم انه لا يقع نعم لو فسر الارادة بالا تكليف عند الوقوع
لتخصيصها احد طرفى المقدور لكن فسرها بما لا يستلزم وقوع المراد فعلم ان هذا لا يتم
مبنى على تغيير الارادة بما لا يطابق اصولهم لو قعت الامورات كلها هذا منى
على ان ارادة الله تعالى هى تخصيص احد طرفى المقدور وهو الفعل فى صورة الامر
واراد بالامورات ما موراته تعالى ولا يخفى ان ذلك يثبت بمجرد كون ارادته
هو تخصيص الفعل بحال حدوثه على ما ذكره الشارح اقول ما فى شرح الشرح من ان معنى هذا
على الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وان اراد الله فعل العبد يستلزم
وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة محل نظر وتامل فلا توقف للزوم ذلك الا
على ان ارادة الله تعالى فعل العبد عبارة عن تخصيصه بوقت حدوثه ولا يوقف له بعد
على شى آخر فتامل نعم كون ارادة الله فعل العبد عبارة عن التخصيص المذكور
لا يطابق اصول المعتزلة والشارح المحقق قد اومى اليه بنسبته الى المتكلمين هذه البرهمة
خطاء ق فى شرح الشرح يعنى ان التعبير عن الاختلاف فى مدلول صيغة افعل بهذه العبارة

خطا، اولا خلاف فی انه یعبر عن مطلق الطلب القایم بالنفس مثل امرتک واشت مامور
وعن الایجاب او الندب خاصة مثل اوجبت او ندبت ولا یبعد ان یقال هذه التخطیة خطا
لان المراد ان الطلب هل له صیغة موضوعة للدلالة علیه بهیئته بحیث لا یدل علی غیره کما ان
صیغة لک ولاخفا، فی ان امرتک واشت مامور لیس کذلک بل حقیقة الاخبار اقول ما ذکره
الشارح من توجیه الخطا، مندفع بما ذکره لکن یبقی خطا، آخر وهو انه لیس النزاع فی الامر
بمعنی الطلب المطلق هل له صیغة تخصه بل فی ان الایجاب هل له صیغة تخصه وهذا لم یندفع بما ذکره
بل هو داخل بحیث تی عن مطلق الطلب ولعله اخذه من قول الشارح التعبیر عنه بمکن مطلقا
وعلی هذا فتوجیه کلامهم بان یقال مرادهم بالامر فی تجویز المسئلة هو الوجوب والتعبیر عنه
بلفظ الامر لانه اذکر من الندب فی کونه امرا علی ما صرح به فی شرح المختصر واما توجیه الخطا
فی الترجمة بان الامر عند القائلین بالکلام النفسی اعم من اللفظی والنفسی فلا یصح ان یحمل علیه
انه هل له صیغة علی ما قیل فخطا، لان اطلاق الکلام وارادة تمامه کالامر علی اللفظی والنفسی عندهم
بالاشتراک اللفظی والمراد ههنا هو النفسی لقرینة اضافة الصیغة الیه ثم حمل التوجیه المذکور
فی الشرح للخطا، علی ما قررنا فی التوجیه لیفید خطا، لان کلام الشارح غیر منطبق علیه اللهم الا ان یقدر
واجیب بمنع کونه خطیئا وذلک لان ثبت بالاجماع اقول وفیه انه اجماع سکوتی
ولا نسلم انه من قبیل القسم الذی کان قطعیا منه ولو سلم فمبنوته لها انما هو بالاحاد فلا یفید
الا الظن ولعله لهذا قال ولو سلم فلیکن الخ وهذا الاخیر یحتمل ان یکون مبنیا علی مذهب من
یجوز الظن فی الاصول ویحتمل ان یکون علی مذهب الکل اذ بعد دلولات الالفاظ لا یتصور
فیه الیقین فکانه مستثنی من حکم الکلی من التعلیل بان الظن لا یکفی فی الاصول ویحتمل
ان یکون مبنیا علی ان هذه المسئلة لیست من الاصول بل هی شبیه بوظیفة اللغة
کالبحث عن مدلول غیر الامر من صیغ الماضی والمضارع وغیرهما وهذا اقرب شاهد
والمراد به السجود والظاهر ان المراد هو بالامر لفظ اسجدوا والا فمفهوم لفظ امر فلا یتوجه ان الکلام

فی مدلول صیغة الامر لا فی مفهوم لفظ امر وثم مبنی الاستدلال علی انه اذا ثبت کون هذه
الصیغة للوجوب حیث تکون الجمیع کذلک اذ لا قائل بالفصل مان بعضها حقیقة فی الوجوب
وبعضها حقیقة فی غیره وعلی ان الاصل فی الاطلاق الحقیقة علی ان الذم والانکار مترتب
علی مجرد مخالفة هذه الصیغة من حیث هی هی من غیر نظر الی امر خارج عنهما کالنظر الی
الخارجیة وخصوصیة المادة اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثانی فیعلم من السوق
وکلام الشارح اقرب الی الوجه الثانی وکذا الدلیل الذی یذکر بعد واقرب الی هذا الوجه
اذ الغرض من قوله لا یرتکبون هو الذم دون الاخبار وقد رتبه علی مجرد مخالفة مدلول
هذه الصیغة من حیث هی من غیر مدخلیة خصوصیة المادة والامور الخارجیة فدل علی ان الصیغة
من حیث هی دالة علی الوجوب دلالة ظاهرة لا یدل علی ذلک والا لم یترتب الذم
بل یجوز ان یحمل علی غیره فعلم نفی کونه حقیقة فی غیره ففی احتمال الاشتراک اللفظی وعدم
ما ذکر من نظایره افعفیت امری خطاب لابلیس فیدل بهذه الآیة مع قوله تعالی
منعه الملائکة لا یعصون الله ما امرهم یدل علی ان ابلیس لم یکن من الملائکة ورد بانه یجوز
ان یکون قوله لا یعصون الله فی شان بعض الملائکة او یکون ابلیس مخصوصا من الحکم علی
ان الاصح انه کان من الجن ففی من امره وان صحة استثنائه من قوله فسجد الملائکة
ودخوله فی عموم قوله اسجدوا للتغلیب هذه مخالف الامر لتقریر ان الذین یخالفون
فاعل فلیحذر علی ما هو الظاهر لا مفعوله والا لاحتیاج الی اضمار الفاعل مع وجود ما یصلح
للفاعلیة وهو خلاف الاصل وان بعضهم مفعوله وهذه الامر بخصوصه مستعمل فی الایجاب
اذ لا معنی للندب الحذر من العقاب او اباحته والیه اشار الآیة لوجوب الحذر
بغرخاف وبقرینة ورودها فی معرض الوعید بتوقع اصابة العذاب علی انه لو حمل
الامر المذکور علی انه للندب والحسن یحصل الحذر وذلک لان الحذر عالم یعلم او لم یظن
بحقیقته ولا یحق ما یفضی الی وقوعه فی الجملة فهو غیر جایز بمعنی انه مخالف للحکم ولهذا

بلام من يجذر سقوط الجدار المحكم البناء ثم على جميع التقادير اندفع بما تقول لانم ان قوله
فليحذر للوجوب فانه عين النزاع لانا نقرر انه مستعمل في الوجوب وذلك لانم من ان
يكون حقيقة فيه او انه مستعمل في الندب وهو كيف وقد بينا ومنع يخالفون عن امره ان
تنزل عليه والايتان بما امر وانه اذا وجب على مخالف الامر الحذر عن العذاب كان
ذلك تهديدا يدل على مخالفة الامر وهو دليل كون الامر للوجوب او الا تهديد على ترك
غير الواجب وليفه اسناد حكم الحذر عن العذاب الى المخاطب يقتضي ان يكون محذره
عنه من حيث هو المخالفة وذلك انما يكون اذا افضى الى العذاب كما في قولك فليحذر
انثم للامير ان يعزبه لانم له مطلق هذا بظاهره منع على المنع وفعله مستعمل في المعنى
اللغوي وما ذكر في مقام السند ظاهرا دليل ولا يخفى تعزيره ويمكن ان يكون المنع بناء
على فهم الدعوى من قول المستدل في قوله عن امره مطلق فيكون الامر فيه
الشامل معارضة للمقدمة القطعية وهي ان الامر مطلق للاعم فحينئذ يتم به كون مطلق الامر للوجوب
وكون المصدر المضاف يفيد العموم مفيد بعدم تحقق قرينة العهد واجيب عنه بعد تسليم كون
الامر مطلقا بان الاطلاق كاف في المطلوب وهو كون الامر المطلق للوجوب فانه اذا كان
حقيقة لغوية لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على ما في الادلة المذكورة على مخالفة
مطلق الامر كما في شرح السرخسي واقول فيه نظر لان هذا انما يحسن لو اغرض بان الدليل
لا يدل على عموم دلالتها على الذنب لفظا بطريق الحقيقة كما في الادلة المذكورة اما لو اغرض
بانه لا يدل على عموم جميع الاوامر حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الآية الدالة
على مخالفة مذموم بعض الاوامر فلا يحسن هذا فان علمت اذ كان بعض الاوامر للندب
حقيقة فلا يتوجه الذم والوعيد اذ للمكلف ان يقول على هذا التقدير كان بعض الاوامر
للندب فحملته على هذا ولهذا ترك مقتضاه فمن للمعترض ان يقول لعل بعض الاوامر
حقيقة في الوجوب فقط كالاوامر الواقعة في هذه الآيات والذم والوعيد مرتب

مرتب لهذا اقول فالصواب في الجواب ان يقال لانا نميل بالفصل بين صيغ الامر بان بعضها
للوجوب وبعضها للندب وقد يعترض على هذين الوجهين بان الكلام في صيغة الامر وما ذكر
من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد
الوجوب خاصة واجيب عنه في بعض شروح المنهاج بان الوعيد على مخالفة ما صدق عليه
لفظ الامر من الصيغ الصادرة عنه عليه السلام حيث ان الفعل الذي امر مدبر عنه عاصيا
ولا معنى للوجوب الا ذلك اقول اراد بالعصيان ههنا ما يستحق الذم او العقوبة
فظاهر ان العصيان بهذا المعنى اذا ترتب على عدم فعل كان ذلك الفعل واجبا وكيف
يذهب في قوله ولنا اليه ان تارك المامور به عاص بل فهم اليه قوله وكل عاص متوعد
وفيه بالآية الاخرى وذلك لان لقائل ان يقول المراد بالعصيان مخالفة الامر ولم لا
يجوز ان مخالفة الامر كما يستحق بها الذم والعقاب على ما حققنا لا يتوجه على الدليل الاول
ان فيه استدراكا ولا على الثاني ان فيه قصورا فتدبر لانه عطف على ان يجذر فيكون دليلا
اخر على نفي الندب غير مذكور في المتن وما ذكر من وجه الدفع لا يضعف هذا كما لا يخفى
ان يستفاد مما ذكر من وجه الضعف ضعفه وذلك بان يقال لانم تحقق الذم على الترك كيف
وهو عين المنازع فيه ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم على غير القائلين بالاشتراك المعنوي
والا فلا يلزم من نفي الاشتراك كونه حقيقة لاحد الاربعة فقط فان اريد مطلق الاشتراك
فلانم انه خلاف الاصل بل اللفظي فقط فتامل ودفع الاشتراك والمجاز اقول لا يخفى
ان ما ذكره من غير دليل كيف لم ينف الاشتراك والمجاز او كيف يصار الى التفصيل
في الموضعين او موضوع واحد من غير دليل وهو بسيط ولهذا اقتصر على هذا عند قوله
القائلون بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن قالوا كما قيل آه وعلى هذا
فذكر قوله ودفع الاشتراك والمجاز للتاكيد كانه قيل لا يصار الى ما دليل عليه سيما اذا
كان خلاف الاصل اذ الاشتراك والمجاز مخل بالتفاهم على ما مر مع احتمال ان

ان يكون للمفيد باحدهما اراد يكون صيغة الامر بهما لم يكون للقدر المشترك بينهما وكونه للمفيد
باحدهما على ما مر ان يكون للمفيد بالوجوب فقط وللمفيد بالندب فقط وللمفيد بهما معا ولعل
هذا اشارة الى تمركهم بانه لا يثبت اللغة بلوازم المهية وتقريره ان اثبات مدلول اللفظ
ملازم المهية لا يجوز اذ اللازم قد يكون اعم من ملزومه فجواز العلم بان مدلوله لا ينفك عن
هذا اللازم لا يمكن تعيين مدلوله اذ يجوز ان يكون للقدر المشترك بين جميع ملزوماته ويجوز
ان يكون لمفيد بعضها فقط وان يكون لنقائضه كما بين ذلك المقيدات الملزوم فان قلت
احتمال ان للمفيد باحدهما فقط او مع الآخر خلاف الاصل كما اشار اليه في الاستدلال فلم
لا يثبت اللغة بمجرد لازم المهية لم يمكن بعلم هذه المقدمة كما فعل المستدل قلت انهم لم
يعتبروا مثل ذلك الظن الحاصل بتلك المقدمة في مدلولات الالفاظ بل اوجبوا فيها ان
يكون بثبوته بالنقل تواترا او احادا او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول على ما مر
وذلك لان مثل هذا الظن ضعيف لا يعتبر فيما كان كتحصيل الظن القوي كما سابقا ذايعا كما في
مدلولات الالفاظ فحينئذ يرد قول بهذا اندفع ما في شرح الشرح انه لو لم نسلم الى ما ذكر من احتمال
ان يكون للمفيد باحدهما قولنا وان يكون مشتركا فقط بينهما كان احسن لتناول هذه الصورة
حتى يكون اتم في غرض المجيب ضرورة ان تكثير الاحتمال يزداد الجواب قوة وذلك
بما قرر نا لم المراد بقوله للمفيد باحدهما هو منع الخلو فيتناول الاقسام الثلثة وكذا يندفع
ما قيل ان الجواب على تقدير تسليمه ضعيفا بخلاف تقرير الشارحين حيث اقتصروا في ابطال
اثبات اللغة بلوازم المهية على ان طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التخصيص او بتتبع
موارد الاستعمال وذلك لان احتمال كونه للمفيد فانما المستدل بكونه خلاف الاصل قابل
او التواتر اقول نقد الجزم بانه لو ثبت لثبت الدليل لا يحسن تخيير كونه متواترا
او التواتر لا يسمى دليلا او الدليل انما يسمى دليلا فيما يكون نظريا فالمراد بالدليل ما يصير سببا
للعلم مطلقا وان كان ضروريا في قوله وكان لا تكليف فيه مواخذة وهي انه يجوز ان يكون متواترا

بالنسبة الى طايفة محصورة الجواب ان ذلك خلاف الظن في المتواترات اللغوية لان
سبب العلم مشترك بين الكل والاولى ان يمسك في نفي كونه متواترا بانه متفق عليه بيننا وبين
الخصم فكان اجماعيا ثم لا يخفى ان الاجماع كاف في اثبات احاد مدلولات الالفاظ وانما لا يمكن
تحصيل اليقين فيها الا في المتواترات على ما مر فتامل هذا ولاجل هذا لم يعده واما الاستقراء
المذكور في الجواب المذكور بمنع الحصر اي حصر الدليل المنفي في التواتر والآحاد فان
كان ما يفيد القطع كرفع الفاعل على ما مر فذاك وان كان مفيد الظن فتوجه ما توجه الى
صورة نقل الآحاد ولو بنى الكلام على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ فيما
بعد ولم نختر هذا الشق ومنع لزوم الخلف الى اختيار الشق الثالث واراد
ذلك المنع بعينه لاح من زيادة مؤنة فان قلت لفظ الامارات ربما يؤيد هذا
التوجيه على ما اشير اليه في شرح الشرح قلت يمكن توجيهه بان الامارات قد تحصيل
مع اجتماعها العلم وان كان كل واحد لا يفيد الا الظن وقد يتلك دلالات
اعتراض على الوجهين بانهما تخيير ما يصح من معدوماتهما لا يدلان على عدم كون الصيغة
للمرة او التكرار بل على ان المصدر الذي هو من الاجزاء الماهية لا يدل على ذلك على
نفس الحقيقة وهذا غير مشار ع فيه ثم استقرانه كيف يدل على احدهما ولا خفاء في
احتمالها اي الصيغة اياها ولهذا يفيد كل منهما من غير تكرار فلا تناقض فاجاب بان المراد
الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية وهو لا ينافي الاحتمال فيفيد ما هي له لدفع الاحتمال وبخلاف
ما هو له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر بكذا وجهه شارح الشرح وتبعه غيره اقول لا يفيد
ما هي له لدفع احتمال التاكيد والتاسيس اظهر من التاكيد واصل بالنسبة اليه والتفيد بخلاف
ما هو له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر بكذا المقتضي لحمل اللفظ على غير الظاهر والاصل عدمه فيتم
الدليل الا ان اندفع الايراد والحاصل انا لا نفيد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من
غير ان يكون التفيد على التاكيد ومن غير الصرف من الظاهر ثم اقول هذا الكلام من المعلم لا يليق

يسمى منه حيث ما ق اذا امر بفعل فانما يطلب الفعل الجزئي الممكن المطابق للمهية الكلية لا المهية اذ لا شك ان الجزئي هو المهية المقيدة بالوحدة لا ان ما يتراءى من المرة فلم لا يكون متكررا ومع ظهور فائدة الخلاف في لم المطلب هو الحقيقة او المرة وقيل لم يرد هذا الكلام من المصنف لما ذكره في شرح المفصل من ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المقيدة للوحدة المطلقة اقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ان ذلك الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنون اما المصادر المنون الذي كان في ضمن غير المشتقات فالاجماع على انه للطبيعة من حيث هي فالصواب ان في بيان الموافقة بين كلامه ما اشرنا اليه فتأمل فيه وهو با شتمالها على جميع الاوقات وذلك لما في مبادي اللغة من صحة اكتساب المطلقين عرفا وذلك يقتضي ان يكون احدهما للدوام واللايق بذلك هو السلب والنفي لانه اصل بالنسبة الى الوجود فهو بالاستمرار اولى فيلزم التكرار في المأمور به فان قلت هذا يلزم او يجوز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفي احدهما دايما اثبات الآخر دايما قلت يمكن الجواب عنه بوجوه احدها ما اشير اليه في شرح الشرح بان يفرض الكلام في الضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون وبانهما ان الامر بالشيء انما هو عن جميع اضداده فاذا دل النهي على التكرار والاستمرار وينتفي جميع الاضداد دايما يلزم ثبوت ذلك الشيء دايما لما مر من مذهب الكعبي انه لا يمكن الكف عن الضد الا بفعل ضد آخر يكف عن جميع اضداد ذلك الشيء اي يكون بفعله لا محالة وثالثها ان الامر بالشيء انما هو عند العزم الذي هو الكف عنه وذلك مما لا تنازع فيه وانما النزاع في الاضداد الجزئية على ما يصرح به الشارح ومن المعلوم ان ترك الكف عن فعل انما يكون بذلك الفعل عند عدم الذهول القول وبهذا الجواب الاخير يندفع ما ذكره من ان المنع ان الامر بالشيء انما هو عن ضده الخاص لا مطلقا ولو لا ذلك لما امتثل بالتكرار في اثناء الشرح وقد يعترض بالمنع اذ المرة قد يحصل في ضمن التكرار اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين او اكثر مخالفة للامر والجواب انه لو لا ذلك لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية امتثالا واتيانا بالمأمور به والعرف يكذبه اقول فيه نظر اذ الفعل الصادر في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة فكما تحققت الطبيعة من حيث هي هي في ضمن هذا الفرد تحققت لفرد الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه وكما انه يكفي لتحقق الطبيعة من حيث هي الفرد الاول هكذا في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالفرق بانه اذا كانت للطلب الحقيقة كان ممتثلا بالفرد الحاصل في الزمان الاول واذا كانت لطلب المرة لم يكن كذلك يحكم بخبث فتأمل القائلون بانه لا يتكرر في العلة قف في شرح الشرح لاخفاء بعد ذلك اما نقلا فلان جعل خبر قالوا الاول للقائلين بانه يتكرر في غير العلة والثاني القائلين بانه لا يتكرر في العلة عاد لالة عليه ولم نعهد مثله في هذا الكتاب واما منعا فلانه قد يستدل بان التكرار في العلة مشكوك فيه واما وقوع في ذلك محافظة على كلمة لو فانها تجعل فيما يستثنى فيه رفع التالي لا ومنع المقدم وجمهور الشارحين على ان هذا اللفظ دليل للقائلين بانه للتكرار في غير العلة اي لا يتكرر في العلة ففي الشرط اولى والبعض المشهى صريح في ذلك وقيل في توجيه الشرح ان اذا شرطية وقوله فالاتفاق اه جزائها ومنع ان القائلين بان الامر لا يدل على التكرار العقوا جميعا على ان الاتفاق في الجملة حاصل على ان الامر اذا علق على علة ثانية عليها يجب تكرار الفعل بتكرار العلة وفيه رد على الآمدي حيث قف في الاحكام العلة يتكرر الحكم بتكرارها اجماعا قف والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار واذا علق على العلة لم يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب بكرره كان مستفادا

في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه وكانه يكفي لتحقق الطبيعة من حيث هي الفرد الاول منه

من دليل آخر يشهد بهذا كيف وقول جمل عبارة الشرح على هذا البعد اذ الظن من الاتفاق
ان لا يخالف احد سيما اذا قارنه بقوله للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات
الحكم بمثونها فان هذا نص في ان الاتفاق وقع عن الكل وكانه غفل عن هذا على انه
اذا امكن تصحيح عبارة الشرح بذلك فيمكن توجيه عبارة الاحكام بمثل ذلك اذ ظن ان
يكون الاتفاق وقع جزاء اذ كان واقعا في غير الاتفاق لا مدخل له في هذا التوجيه فلو صح
ما نقل عن الحنفية كان ذلك اعتراضا على الآمدي والمعتمد والشارح انه كيف ينعقد الاجماع
مع مخالفتهم سواء كان للغور او للقدر المشترك فالاول مردود بين ان يكون
للغور او القدر المشترك ولا يجوز كونه للتراخي والثاني الآخر يجوز كونه للتراخي فلا تمثل
بالمبادرة هذا لكن ما نقل عنهم في هذا البرهان حيث اما الواقفية فذهب علمائهم الى
انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الامر التاخير وهذا
سرق عظيم في الحكم الوقف وذهب المعتمدون الى انه من بادر اول الوقت كان ممتثلا
قطعا وان آخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم في وبالجملة فالذي قطع
ان المكلف اذا اتى بالفعل فانه لحكم الصيغة موقع للمطلوب انما التوقف في انه لو اخر
هل يأثم بالتاخير مع انه ممتثل لاصل الصيغة لا يلائم ما نقل عنه في الكتاب وذلك لان قوله
من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة على ما مر
وان كان موافقا لما نقل لكن قوله الذي يقطع به ان المكلف مهما اتى بالفعل فانه لحكم الصيغة
موقع للمطلوب يقتضي ان لا يتردد في كونه للغور فقط بل يجزم بعدم كونه للغور فقط لانه اذا
كان للغور فقط فلا يقطع بان المكلف مهما اتى بالفعل ضمن في آخر الوقت فانه موقع للمطلوب
وح يظهر المخالفة من قوله المنقولين هناك ليفه وليفه بعد القطع بانه اذا اخر كان موقعا
للمطلوب فكان كيف صور استعمال الاثم اذ لا اثم بعد الفعل المطلوب اقول الوجه في توجيه
كلامه ان معنى قوله الذي اقطع به اه ان المقطوع به هو انه مهما اتى بالفعل فانه لحكم

الغور

الصيغة موقع الاصل المطلوب على ما نبه عليه في آخر كلامه وذلك لا ينافي احتمال كونه غير موقع
للمطلوب باعتبار وقوعه في الزمان المعين بناء على جواز ان يكون المطلوب مطلوبا في الغور
والتوقف في الحكم بالاثم بالتاخير بناء على تجويز ان يكون للغور فينتفي من جهة عدم الاتيان
بالمطلوب من حيث وقوعه في الزمان المطلوب ان كان مطلقا من جهة ايقاع نفس المطلوب فعلى
هذا فلا مخالفة ولا اضطراب ما اورده
الثاني بقوله وقد يدفع على ما تقدم ويندفع بما قررنا الجواب ان ذلك انما فهم بالقرينة
وكذا يندفع بهذا الجواب ما يتمسك به الحكاكي على ذلك حيث في التبادر الفهم عند سماع الامر
بشيء بعد الامر بخلاف تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين والغور ارادة التراخي فان
المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له بعد ان يقوم اضطجع حتى يتبادر الى انه غير الامر بالقيام
الامر بالاضطجاع لانه اراد الجمع بينهما مع التراخي الجواب اولا انه ليس في
اللغة اقول يبحث لان الحق في الفرد بالاعم الاغلب ليس من القياس اذ لا يعتبر في القياس
كون المقيس عليه اعم واغلب وقد مر نظيره مرارا والجواب انه قد مر ان اثبات اللغة
انما يكون بالنقل احاد او تواترا والاستقراء وهذا اي الحاق الفرد بالاعم الاغلب
ليس واحدا منهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء يعني استقرانا فوجدنا كل كلام
وحمله يدل على الزمان الحاضر فيحكم كليا بان كل كلام كذلك والامر من جملتها والجواب
ان يكون الامر كذلك مشاركا فيه فلا يسلم الاستقراء فلا يمكن توجيهه اقول يمكن ان يكون
المراد بالزمان الحاضر في الدليل ليس هو الآن الحاضر الذي لا ينقسم بل اخرا متصلا
من آخر الماضي واوائل المستقبل والغور وهو آوايل داخل فيه ثم اقول يمكن الجواب
عن الدليل بوجه ثالث وهو ان بين دلالة زيد قايم على الزمان الحاضر بحسب اللفظ والهيئة
التركيبية كدلالة صيغة الامر عليه وبالجملة الدلالة بحسب الوضع مما كيف وقد صرح الشيخ عبد
القاهر بان زيدا منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق لغلانه وقالوا ان العدول

عن الفعليه الى الاسميه يدل على الدوام بناء على ان الاسميه لا يدل على زمان معين والفعليه يدل عليه فاذا عدل عنها اليها فلا بد من نكته والنكته الممانعه هى الاحتراز عن الدلاله على تعيين الزمان وهذا الكلام صريح فى ان الاسميه لا يدل على الزمان المعين ثم اقول الزمان الحاضر الذى هو مستفاد من كل خبر وكل انشاء وجوده لم يكن ذلك هو المطلب الذى هو مدلول الامر ولا يقتضى ذلك ان يكون زمان متعلق الامر وهو المطلب حاضرا والجواب عنها قد تقدم ليفه وهو انه قياس فى اللغه فلا يصح وان الفارق مفقود لكن الفرق ليس ما لوجه المذكور بل ما سيجى من النهى كان دالا على الفور وانما يحقق الاستيناف والمنازعه بان يعقل ما لفور اعترض عليه العلامه بان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور سنه حاضوصا فيما هو من اسباب المغفره والخيرات والكلام انما هو دلاله الصيغه ومن الناس من فهم من اعتراض العلامه هكذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور فى الاوامر الوارده فى الشرع بشئ غير فيه اذ لا قائل بالفصل فوجب المقدر عليه السارع بالخروج عن العهده لانه واجب باصل الشرع فلا يتاتى فى امر من مذهبه فتامل واما الشراح فى ان السيد المعين جعل ضمير بعينه فى قولهم عند تحرير المسئله الامر بالشئ بعينه اى عن ضده راجعا الى الشئ لا الى الامر على ما هو الظاهر وذلك لوجهين احدهما انه للاشاره الى ان ليس الامر نفسه هو النهى بل المغاير انهما حصلا بجعل واحد كما فى قولهم الامر بالشئ يقتضى بمقدمه اى جعلاهما واحدا لم يجعل كل واحد منهما بامر على حده فكان فى قول الشارح هو فى المغاير بمثابه ان يقول الاستيناف اشاره الى هذا المغاير حيث قال واما بلفظ المشابه واقول فيه فايده اخرى وهى الاشاره الى من قال بان الامر بالشئ هو النهى عن ضده ليس المراد ان الامر بالشئ المعين هو النهى عن خصوصيه الضد حتى يكون خصوصيه الضد المعين ملحوظه للامر بل بان ملاحظه الاضداد الخارجيه اذا كانت متعدده او الضد الواحد

المعين او الكون واحدا كما فى هذا المثال بعنوان انه ضد للمامور به ويطلب الكف عنه فالامر بالحركه هو النهى عن فعل ما يضاد ها وكما كان ما يضاد الحركه هو السكون فهو فى مثابه ان يقول لا تسكن وثانيهما البناء على ان تعيين الامر والنهى باعتبار المتعلق وهو السوى الى المامور به والمنهى عنه ولا يخفى اى لا يستلزم وقد مر ان التضمن قد يطلق على ما يتناول الدلاله الالتزاميه فى بعض الكتب النوادر بالمعنى ويؤيد ما وجد فى عباره الاحكام من لفظ الاستلزام وما وقع فى بعض نسخ المتن من الاقتضاء وسيصرح الشارح عند تقرير الدليل من ان التضمن وراء الاقتضاء ومتابعوه واولا اقول لا يخفى بعد ما تقدم ان المراد من كون الامر هو النهى ليس انه نفسه لانه ظاهر الفساد ولم يقل به عاقل فضلا عن الفضلا، بل المراد انهما حصلا بجعل واحد ان هذا المذهب يرجع الى القول بان الامر بالشئ المعين يتضمن ويستلزم النهى عن ضده اذ من قال بالتضمن والالتزام لا يقول بالنهى اللازم لمجعول بجعل آخر اذ المفروض انه لم يرد نهى صريح من الشارع بذلك فحق مرجع العينه الى التضمن وبالعكس وعند هذا يقول ما قاله القاضى وانباعه اولا باثباته وبغيره ما قاله ثانيا لانه يرجع عن القول الاول الى القول الثانى هكذا ينبغى تحقيق ذلك اما اللازمه فلان الكف عن الضد هو المطلب النهى اقول فيه نظر لان هذا انما يلزم اذا كان مطلوبا بالذات وقصدا واما اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم الاشعور بما هو لازم ومتضمنه اقول وهذا كان ايجاب الفعل ايجاب المقدمه مع ان الامر قد لا يشعور المقدمه حين الامر ولم يكن له شعور بها على الاطلاق كما لا يخفى على من له ادنى تامل فكيف يلزم ان يكون ما مورا به بهذا الامر وقد عرفت ما نقل عن العلامه انه لا يلزم من كون المقدمه ما مورا به ومطلوبا كونه مشعورا به للامر حين الامر انما يلزم فى كون الشئ ما مورا به شعور الامر به فى الما مور به اصلا لا مطلقا اقول وكيف كان المقام لا يخلو عن اشكال ان الامر بفعل معين قد لا يخطر حين كف الما مور به عن ضده لاخطاها بان يخطر ضدا معينا او اضدادا معينه بخصوصياتها ولا عاما بان يخطر الاضداد المعينه لا بخصوصياتها بل بعنوان

كونها اضدادا الشئ المعين الذى كان مأمورا به اوبان يتصور الكف عن المأمور به
اذ انتصر ضد العام بكل منهما وذلك وجدانى اوظاهر من امر عبده لفعل معين لايخطر
ان يتصور حين الامر اضدادا وذلك الفعل المعين بخصوصياتها وذلك ظ وكذا لم يخطر ببالى
ذهنى مفهوم لفظ الضد لا مفهوم لفظ الكف على الاخفى وعلى من راجع وجدانه بعد خلاة
الفطره وعنده وبهذا يظهر ان ماوقع فى كلام بعضهم من الفرق بين الضد الخاص والضد العام
ليس على ما ينبغى اذ كما لايلزم حين الامر لتصور الضد الخاص لم يلزم لتصور الضد العام شئ
من المعينين نعم الحكم فى الخاص اظهر ولهذا توهم هولاء الفرق وزعموا ان الامر بالشئ
يستلزم النهى عن الضد العام للزوم تصوره دون الخاص وح تقول الوجوب والحرمة
من اقسام الخطاب والخطاب توجيه الكلام الى الغير للافهام على ما مر ولا شك ان
الخطاب الصريح والخطاب الغير وبعبارة اخرى الخطاب بالاصالة والخطاب بالتبع
فح لايلزم للمخاطب الشعور به ولهذا اكثر ما يلزم من الكلام معان لم يكن مقصودا للمتكلم
ولم يكن له شعور بها وسيجئ فى بحث المنطوق والمفهوم ان المنطوق الكلام قد لايكون
مقصودا للمتكلم وسيجئ لذلك دلالة اشارة وصرف لها امثلة منها قوله ع فى النساء تمكث
ناقصات عقل ودين فمثل ما بالنقصان ومنهن قوله تمكث احداهن شطر دهرها اى النصف
اى نصف دهرها فدل به على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك
ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
فى عامين علم منها ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه غير مقصود فى الآيتين الى غير ذلك
من الامثلة ولا شك ان مثل هذا الحكم المستنبط بهذا الطريق كان حكما وخطابا مع ان
المخاطب لم يتصوره فان قلت ذلك لم يتصور فى اوامره تعالى لتنزه الذات الحق عن
الاذهان وكان بالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم اللفظ بل النزاع فى ان مقتضى صيغة
الامر هذا وقدم ذلك فى بحث المقدمة وكذا فى ان الامر لايدل على الفور على ما تقدم

عن به فعل نعم لزم من الخطاب الصريح ان لم يلزم بمقتضى الصيغة تصور المخاطب له كان
حكما وخطابا بالعدم لم يكن خطابا صريحا وليفه لا غرض متعلق للفقيه الا بيان المأمور
حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه
وذلك ظ واذا كان كذلك علم ان الحق ان الامر بالشئ لايستلزم النهى عن ضده
اى عن جميع ما يباينه بمعنى انه يلزم ذلك من كلام الامر وان لم يكن له شعور به
وظ انه لامدخل فى ذلك لكون الضد منهيا عنه خاصا او عاما اذ ذلك انما يكون
مؤثرا اذا كان الامر متصورا له وهو ظ وكذا ما هو مقدمة الواجب واجب
بالحجاب ما هى مقدمة له بهذا الطريق بعينه وسيجئ فى تقرير دليل من قال بالتضمن
ان مدار المستدلين على ماخذ واحد وهو ان المراد انه يلزم ذلك من الخطاب
وان لم يكن متصورا للآمر ومن قال بان الامر بالشئ لايستلزم النهى عن الضد
وان مقدمة الواجب ليست بواجبة كالمقدمة نظرا الى ان الخطاب وما يتعلق به لابد
ان يتصوره المخاطب بناء على حمل الخطاب على ما هو الصريح ولما لم يكن متصورا
حكموا بان الامر لايستلزم النهى والمقدمة ليست واجبة بالحجاب الواجب
بالاصالة على ما يتبادر اليه دليلهم فهولاء ان نازعوا فى تسمية مثل هذا الحكم
المستنبط من الخطاب الصريح بالخطاب فليسا نزاعا معتدا به ومع ذلك
قد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازعوا فى لزوم ذلك الحكم
من الخطاب الصادر من الآمر فهو مكابرة صريحة على ما علمت وان خصوا الكلام بالخطاب
الصريح بمعنى ان الامر بالشئ ليس امرا صريحا بالمقدمة ولايستلزم النهى الصريح
عن الضد فليس نزاعا لمن قال بان الامر بالشئ امر بالمقدمة وان الامر بالشئ
نهى عن ضده لاعرف مقصودهم هكذا ينبغى تحقيق هذا المقام والاتكال على التوفيق
اعترض عليه بان المراد بالضد حاصله ان ما يدعون بداهته فى اشقاء اللازم

هو الذهول حين الامر عن تصور الضد الخاص المقصور بخصوصه ومرادنا بالشئ نفي عن ضده الخ
نفي عن الضد العام واللازم ح هو تصور الضد العام فالمنفي غير لازم واللازم غير منفي ثم لضدي
لاثبات كون اللازم متحققا وهو ينفي انتفاء اللازم بعد حمله على الضد العام الذي لم يكن
مذهولا عنه قطعا بقوله واما الضد العام فتعقله حاصل الان الى آخر الدليل فهذا معارضة
في المقدمة الاستثنائية بعد حملها على منع لم يمكن به بيها هذا وفي شرح الشرح الاعتراض
منع لمقدمة الدليل والجواب دفع له لا كلام على السند وليس الاعتراض معارضة لاني
الدليل لنفس المقدمة دون الدعوى ولاني المقدمة لانه لا منع للمعارضة في المقدمة التي
تدعى للمستدل كونها ضرورية اقول فيه نظر اذ كما لا منع للمعارضة في المقدمة تدعى المستدل
بديهيا بل لو امكن بمنع كونها ضرورية كذلك لا يمنع مقدمة ادعى المستدل كونها ضرورية
بل لو امكن كان بمنع بداهتها والوجه في ذلك ما قلنا ان المعترض بين اولا ان
ما كان ضروريا غير اللازم ثم استدل على بطلان نقيض اللازم ويمكن حمل الكلام على منعه
والذكور بعده كان سندا لكن الاول اظهر والصق بقوله ولو سلم فتأمل ثم ان قول اللازم من
كلام المعترض انه بمنع الضد العام وانت تعلم ان ذلك لا يكفي للقدح في الدليل اذ يكفي
للمستدل ان يقول لا يلزم لفعل الكف غنه وان سلم انه يلزم لفعل الكف عن الشئ المأمور به
كما اشار اليه آخرا الذي يلزم النهي عن الكف وذلك واضح وبداهته اشارة الى توجيه
آخر للمتن يعني اذا حمل الضد العام على ان يتصور الاضداد الجزئية بعنوان كونها اضدادا
فالكلام ما قلنا وان اريد به الكف ثم انه لا يذهل عنه لكنه غير المبحث وانت تعلم ان تعقله
لنفيه غير لازم فالصواب الاكتفاء في توجيه المتن بالاول فان قلت بل هذا ناقض ما ذكرته
لتقرير دليل النقض وانه لو صح لكم لادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر شئ
وذلك باطل قطعا قلت لا يلزم عدم تصور الكف عن الكف عدم تصور الكف عن المأمور به
لقوله وذلك واضح المقصد منه وضوح تصور الكف الذي هو الضد الذي كان الكلام فيه

لا الكف المتعلق بذلك الكف فتأمل الى تعقل امر زايد اي على ذلك الموصوف والحاصل
ان لا يعتبر فيه اضافته الى غير الموصوف كالتجرد الثابت للجسم بالاضافة الى الجوهر والحدوث
الثابت لما سوى الله تعالى بالاضافة الى العدم بالنظر الى ذاتها ليس المراد نفي الواسطة
في الاثبات على ما توهمه لفظ النظر بل في الواسطة في العروض واحترز به عن التقابلين في
العروض ويدخل في المتضادين جميع اقسام المتقابلين لم يكتفيا في محل واحد هو
الامر الناهي او المأمور به منيا للمفعول واما حمل المحل هو الفعل لجعله مصدرا للمفعول على ما استفاد
من شرح الشرح فاقول فيه نظر لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالعرض وكان
وصفه بالاشتقاق المتعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل حسن الغلام وما ذهب اليه
في الوصف بحال المتعلق في شرح التلخيص في تعريف الدلالة من ان الفهم وان كان صفة
للسامع دون اللفظ لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ فيقضي نظر لان هيهنا فهما وفهما معتد
بالمعنى المركب منها والاول لا شك انه صفة الفاهم وهو السامع ولا شك ان صفة الشئ
اذا اخذ معتدا باضافته الى شئ آخر بان كان التقييد والاضافة فيها لم يصر بذلك صفة لذلك الموصوف
آخر وكذا المركب وهو ظ نعم يحصل منهما صفة للفظ وهو كونه بحيث يفهم المعنى منه على ما حققه
سيرد في حاشيته عليه وكذا فيما كان فيه تحقق وصف اعتباري كان صفة للفعل حقيقة وهو كون الفعل
بحيث ينهى عن ضده لكنه ليس حقيقة النهي عن الضد والكلام فيه مع ضد الآخر
ومع خلافه والا فلا دخل له في البيان فلذا لم يتعرض له في البيان بل اقتصر على التعرض
لاجتماعه مع الضد وهو الامر بضده ان اراد ان الاختلاف يقضي ان يكون مع احدهما
كل بعناد الآخر فذلك مم اذ السواد يناقض حرارة لكونها ضدا له لا يضاد ان اراد
لزوم اجتماعه مع ضد كمن حرارة ولا يجامع الجوهر النهي ضد الآخر في الجملة فمقبول عدم
النهي عن ضد المأمور به ضد للنهي عنه ويجوز اجتماع الامر بشئ معه بان لم يقع انه عن
الامر متعلقا بضد المأمور به ضد النهي عنه ويكون الذم الفعل ضد المأمور به من جهة انه

متضمن لترك المأمور به لانه فعل مخصوص ولا بعد ان في ان يكون الشئ ضد
الامر الاظهر ان يقول ولا بعد في ان يكون الشئ خلافا للامر وضد الضد كالمثال الذي
ذكرناه انفا وما في شرح الشرح ان الملط اللازم منه بالطريق الاولى فالاولوية ممّ
في الجزء الاول بعينه اقول فيه مناقشة ظاهرة اذ البقاء ضده وجودية فكيف يكون عين
العدم والظاهر ان المراد ان السكون في الجزء الاول هو عين عدم الاشتغال الى الجزء
الثاني اقول هذا انما يصح على رأي من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة كالفلاسفة
واما على رأي جمهور المتكلمين فهما وجوديان وليس احدهما عدما للآخر واما الاغراض
بان مثل هذا انما يتم في الحركة والسكون مما يكون احدهما عدما للآخر بخلاف اضداد الوجود
عرفا في شرح الشرح وتابعه غيره وفي لفظ مثلا في عبارة الشرح للاشارة الى ان هذا
المثال لا يصلح ان يجعل دليلا على القاعدة الكلية فاقول يمكن دفعه بما مر مرارا وهو
انه لا فائدة بالفضل فاذا ثبت في البعض لم الامر بالشئ نفس النهي عن ضده يثبت
في الكل وفيه ما فيه اقول واعلم ان هذه كلها على تقدير ان يكون النزاع معنويا على
ما هو الظاهر لم يقم الدليل اما لو كان لفظيا على ما هو الظاهر اليه اشار اليه انفا وقد اشير اليه
الدليل الثاني بقوله اي يكلف البتة فاندفع الكل الجواب يعني لنا النزاع انما هو
في امر الايجاب بل يستلزم بحيث مفهومه النهي عن الضد لزوما عقليا لا يدل في خارج
وح لا يلزم الذم على الترك من اللوازم العقلية للامر وكذلك لو فرض امر الايجاب
بطلب فعل يجزم على تركه حتى يكون الذم على الترك داخلا في مفهومه ولنا ان نفسره
بالاشتغال الجازم وح لا يلزم خطور الذم بالترك بالبال اقول ولقائل ان الايجاب حاصل
للامر ولا يلزم لتصوره اصلا لا فرق في العرف بين حصول الشئ ولتصور مفهوم الشئ
الذي لعله لا يلزم لتصوره لا خاصا ولا عاما حتى يلزم خطور الذم على الترك بالبال وكلم
انه لا يجزم لتصور فاللازم لتصور الايجاب الجزئي المتعلق بالفعل المعين الذي

حقوا لشه ان النزاع فيه انه عين النهي عن الضد او متضمن له ولتصوره لا يستلزم
تصور الذم والترك لانهما معتبران في هذا المفهوم لا في حقيقته اذ لعله غرضي
لها هذا اقول مدعوشم هو التحقيق وهو ان من قال بان الامر بالشئ يتضمن النهي
عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر تعقله وتصوره بل المراد
بالالزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع والحاصل
انه اذا امر الآمر بفعل فيضيد ورد ذلك الامر منه يلزم ان يجزم ضده والقاضي بذلك
هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم
تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اولا يلزم ثم يتصوره الامر
على ما علمت مشروحا بل يلزم على انه لم تفعل فان قلت عدم الفعل لما كان ازليا
غير مقدور ولم يتعلق به الذم فلت العدم لم يكن مقدورا بمعنى ان يفعله القادر
لكن لما كان القادر يقدر على ان يوجد الفعل فيزول العدم كان مقدورا له بهذا المعنى
له ان يقطع استمراره بتركه وتعلق القدرة بهذا المعنى بالعدم يكفي لتعلق الذم والمدح
به لكونه مكلفا به باعتبار بقائه فالنهي طلب الكف عن فعل لا عن كف لو كان
النهي طلب الكف عن فعل لا عن كف فيلزم لئلا يكون نهيا ولو كان الامر طلب فعل
غير كف لم يكن مثل كف امرا وقد عرفت في تحقيق الاسم لمن طلبا واحدا يكون ايجابا
وندبا من جهتين وقد علمت انه يمكن ان يكون له امرا ونهيا من جهتين فلا حاجة
ح في تعريف الامر الى قيد غير الكف وفي تعريف النهي انه طلب الكف عن الفعل اي لا على
الكف ليلزم ما ذكرنا فتامل الجواب عنه قد تقدم وهو منع ان ما لا يتم الواجب
الا به اعتراف بان الامر بالشئ يتضمن النهي عما اشرط الشارع في الفعل المأمور
الخ عنه او ذلك لصير شرطا شرعيا وقد عرفت ان هذا الحكم مسلم في الشرط الشرعي
على رأي المتكلم فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما في الصلوة شرعا ثم نقول اذا

بنت الملة فى البعض ثبت فى الكل بناء على عدم القول بالفصل ثم لا يخفى انه بهذا الجواب انما يتم
على راى المتمم حيث لم يقول بوجوب المقدمة فى غير الشرط الشرعى واما على راى الجمهور القائلين
بوجوب المقدمة الواجب او الكان معذورا مطلقا فكان الدليل عاما وقد غلب وجه اتمامه ثم
الدليل المذكور انما يدل فى امر الايجاب دون الندب لانه لا يكون اى لان فعل غير المندوب
لا يكون تركا للمندوب فترك المندوب فعل احد اضداده وهو معنى الامر بالمندوب واعترض الشارح العلامة
بان هذا بعينه هو الممتنع الذى اقتضاه الاثنينية فى مادة جزئية دون هذا فاشار المحقق الى دفعه
بان ذلك لا يعتبر الى هذه المقدمات والى كون الترك فعلا بل يكفى لهم السكون طلب
الحركة فالنهى عن طلب الحركة طلب لعدمها وهو معنى الامر بالسكون اقول هذا الكلام ايضا
لو تم انما يتم ههنا ترك الحركة هو السكون حتى يكون النهى عن الحركة هو الامر بالسكون لكنه
لم يقل بل فى ترك السكون هو الحركة وذلك موقوف على كون ترك السكون فعلا وان
ذلك الفعل هو فعل ضده الذى هو الحركة نعم هذا الاعتراض يمكن دفعه عن المقدمة بما ذكره
حيث غير قول الشارح ترك السكون وهو الحركة الى قوله فالنهى عن الحركة طلب لعدمها وهو
معنى الامر بالسكون الجواب اما اولا فاعترض عليه العلامة بان ذلك انما يلزم لو
اريد انه امر يجمع اضداده اما لو اريد انه امر بفعل واحد اضداده على ما اشير اليه
تقرير الشبهة فلا وذلك بان يراد انه امر بضد لم يكن منهيا عنه بنهى آخر واجاب
عنه فى شرح الشرح وقد تابعه غيره بان المراد بالواجب اعم من المعين والمخير
فيلزم ان كل من الزنا واللواط واجبا مخيرا مثابا عليه اذا ترك احدهما الى الآخر
على قصد الامتثال والاتيان بالواجب اقول قد يجاب بان المستدل انما يقول اذا كان
الشارع لا فعل كذا فاذا علم ان ذلك الترك المطلق انما يكون بفعل ضد ما
فهذا بمنزلة المستثنى من كلامه فتامل ثم اعترض بان الالزام بمثل وجوب الزنا ونحوه
المباح وارد على القول بكون الامر بالشئ نهيا عن ضده لاستلزامه حرمة الصلوة

من حيث انها ترك للحج وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا للمندوب الواجب
فلا وجه للتخصيص واجاب عنه فى شرح الشرح لم ان هذا ليس الزاما على نفس الامر بالشئ
نهيا عن ضده بل على المقدمة القائلة بان ترك الشئ يتوقف على فعل ضده حتى لو اقتصر
المعارضون على منع تلك المقدمة لم يرد عليهم ذلك وليس فى مقدمات القول بان الامر
بالشئ نهيا عن ضده بان كل فعل شئ فهو ترك لضده حتى يلزمهم حرمة الواجبات
والمباحات المتضادة له انتهى اقول حاصل كلامه يرجع الى ان المصاحبة الانزام القطع
وتقى المباح من الدليل الذى ذكره وعلى تم النهى عن الشئ امر بضده بناء على اشتماله
على قولهم ترك الشئ يتوقف على فعل ضده لا من الدعوى ولو الزم الفاضلين حرمة الضد
ههنا يلزم فى دعوى كون الامر بالشئ نهيا عن ضده ليضر وليس فى دليل كون الامر بالشئ
نهيا عن ضده مقدمة يلزم منها ذلك فلهذا اختص الالزام بهذا القول وعلى تقدير تم يكون
الالزام فى الدعوى نقول لا يلزم من الف دين فى دعوى كون الامر بالشئ
نهيا عن ضده وذلك لان الامر بالشئ انما يكون نهيا عن ضده فى وقت كونه مامورا
به لا ايا والشئ لا يكون مامورا به دايما بل فى بعض الاوقات يمكن فعل ضده
الواجب والمباح فى وقت آخر وذلك بخلاف النهى عن الشئ فان النهى يدل
على الدوام والتكرار فاللازم على هذا هو حرمة الحج والاكل فى وقت الصلوة
وحرمة الصلوة فى وقت الحج وذلك واقع لان يشكل هذا بالواجبات الدائمة
الوجوب كالايمان لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير
تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجب بل هو شرط لصحتها ولقائله
ذكر حرمة الواجبات ليس على ما ينبغى لان ما ذكره المصنف هو الزام وجوب
المحرمات وظن ان هذا المحقق لصورة الطرد فليس مشتركا واما مثله وهو حرمة
الواجبات يرد على الاول فلا بناء فى تحقيق هذا بالشئ على نفس التخصيص بالذكر

لاينفي جزيانه او جزيان مثله في الاول لئلا يتخيل ان يكون هذا من قبيل الاكتفاء بالذكر
المخالف في الذهن الى جزيانه في الاول وبالجملة لا دفع بمثل هذا الابراد بعد تمامه
واما ثانيا فلانه لا يستلزم نفي المباح اذ هو من مباح الا وهو ترك المباح او هو ترك
حرام اشار الى لزوم نفي المباح على دعوى ان ترك الشيء نفس فعل ضده ولانه
يتوقف عليه فكان فعل الضد من قبيل مقدمة الواجب فكان واجبا على ما هو بناء
دليل الكعبي حيث يجاب بمنع كون مقدمة الواجب واجبا اذا كان شرطا عقليا او عاديا
على ما عرفت من مذهب المصنف وكذا لا يرد على ما ذكره بقوله واما ثالثا اذ ان المطلوب
وان كان هو الكف دون الاضداد الجزئية على ما مر لان هذا غير تمام على مذهب المصنف
القائل بان مقدمة الواجب العقلية او العادية غير واجب على انه لو نزلنا عن ذلك
بقول المطلوب كون الامر بالشيء هو نفس النهي عن الضد اي الضد الجزئي واللازم على ذلك
التقدير هو ان يستلزم له وهذا ليس هو الدعوى في هذا المقام وحاصل الجواب الثالث
هو حمل الدليل بمنع ان النهي هو طلب القول الذي هو فعل الضد بل هو طلب الكف
عن الفعل. قال فلتم فالكف يعني ليس مرادنا بان النهي عن الشيء هو الامر بضده
الا انه امر بالكف عنه وليس بحثنا الا فيه اجاب بانه حق لصير النزاع لفظيا بل ههنا
لا يصلح محلا للنزاع ولا البحث لان كون النهي امرا بالكف عنه اظهر من ان يستدل
عليه سيما بهذه المقدمات الضعيفة وتقريره قد مر في بيان ان الامر بالشيء
يتضمن النهي عن ضده المشتمل على ان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا اشار
بذلك الى الجواب عن الدليل بطريق الحل لا مر هناك من منع هذه المقدمة على
ما هو مذهب المصنف واشرت هناك بثبوت هذه المقدمة على هذا المذهب ايضا وعلى ما
مر من الفرق بين الاوامر والنواهي من حيث اقتضاء الاول الاستيعاب دون الاول
اندفع لزوم حرمة الواجب ونفي المباح في لفظ الامر بالشيء هو النهي عن ضده وانه

لا جهة لتخصيص هذا بهذا الذي فسر وامن طرد الحكم في النهي اي مطلقا بانه
نفسه وبانه يستلزمه لا طلب الكف عن الذي هو ضده اقول هذا ابدال على
ان النزاع في كون النهي عن كون الشيء امرا بضده وفي انه امر بضده والذي هو
الكف وقد مر انفا انه ليس محل النزاع ثم ان الشارح لم يتعرض لبيان ان هذا المذهب
لا يقدح في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده لان ما مر في ادلته لا يتوقف على عموم
المذهب الآخر وهو ان المطلوب في النهي هو الكف بل صرح في الدليل الثاني لمذهب المتقدمين
حيث ذكر فيه وهو اما الكف عن ضده او نهي عن ضده على البراهين وفي الدليل
الاول لهذا المذهب نبه الكلام على تغيير الواجب بما يذم تاركه ويرد على هذا الوجه
انه يرد على هذا المذهب ايضا فهو ان المطلوب في النهي هو النفي لا شك انه لا يتصور ترك
الفعل نفسه بدون الاشتغال بفعل ضده ولهذا اعدوا مثل لا تفعل شيئا من التكليف
بالكف يلزم وجوبه وهو معنى الامر به والجواب ان هذا غير ما هو المختار من المصنف على
ما عرفت مرارا واما فرارا من الزام القطع فقد عرفت انه لا يرد مثل ذلك في
كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذ الامر لا يستدعي استيعاب الوقت فاندفع
اعتراض العلامة بلزومه على تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده كما عرفت مفصلا
واما الالزام بابطال المباح وكونه واجبا اقول فيه بحث اذ كما يلزم على كون
النهي عن الشيء امرا بضده نفي المباح لاستلزامه كونه حراما والجواب ما قد عرفت
ولم لا يلزم الامر لاستيعاب بخلاف النهي فتذكر اقول على تقدير النظر ويلزم ان
يكون الامر بالشيء نفس النهي عنه ومتضمنا له وكذا العكس وذلك في صورة كان
هناك ضدان او اكثر وما فوقها وذلك مما لا شك في وقوعه فالامر بالمجد هذا اذا
كان نهيا عن كل واحد من الناقيض وكان نهيا عن احدهما والنهي هو الامر بالمجد
اضداده فكان امرا بالباقي والامر بالباقي هو النهي عن كل ما يضاده ومن جملته المجد

الاول الذى كان مأمورا به ولعل وجه الفرار ذلك والجواب ان الامر بالباقى انما
هو على سبيل التخيير لانه فرد من الواجب المخير والامر فى الواجب المخير انما يكون بنهى عن
ضده لا يكون فرد لذلك الواجب وذلك ظ فان مبنى الاستشال وحقيقة ذلك اورد فى
صورة تغيير الاخير او بالاستشال بان المأمور به على وجه يحقق الاجزاء بهذا المعنى وفسره
بما يعم حقيقته وذلك لانه لا معنى للاستشال سوى الاتيان بالمأمور على وجهه فى صورة
تغيير وسقوط القضاء اورد بلفظ الاستلزام اذ لم يقل احد بكون الاتيان بالمأمور به
هو نفس حقيقة سقوط القضاء ثم المراد بسقوط القضاء دفع وجوبه على ما مر اذ على تقدير
الاتيان به لم يجب القضاء حتى يسقط والمراد بما يتناول الواجبات التى لا قضاء لها
اى لو كان له قضاء لم يجب الاتيان به قال فى المنتهى الغرض من نقله انه يمكن جعل
النزاع لفظيا ولا يخفى ما فى قوله ان فظ من احتمال المعنيين اى فذلك القول بها فظا او فى
لفظ بسا فظ المعلوم قطعا واتفاقا ان اريد بالاستشال الاتيان بالمأمور به على وجهه
لم يكن له لازم معنى وان اريد به الخروج عن العهدة فبطلان التالى ثم ان مذهب عبد
الجبار هو انه قد ادى بالواجب وان بالمأمور ومع ذلك يجب عليه قضاء حيث فى لا يسقط عنه ذا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثيب عليه وادبت الواجب
ويلزمه القضاء مع وهذا مشعر بانه ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر
بل فى انه هل يغير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر كذا فى شرح الشرح اقول وعلى
هذا كان نزاعه معنى فى اللفظ لا فى المعنى وهذا هو الشق الاول الذى نقل عن المنتهى فى الشرح
واشار الى انه لا نزاع فى المعنى فلم يتم ايراد الدليل معه فيندفع الاعتراض المذكور على الدليل
ان اجرى الدليل على ان يكون نزاعه فى المعنى بان يقول لا يخرج عن عهدة الواجبات بهذا
الامر وانما اذا قيل بانه يخرج عن عهدة الواجب بهذا الامر كما هو المقول يمكن ان يتوجه عليه التكليف
بذلك الفعل بامر آخر فلا كلام معه وعلى الاول فالدليل مشهد عليه وح كان بطلان التالى

منقوله

معلوم عابه فلوانى به استدراكا كان تحصيل الحاصل فى شرح الشرح لا خفاء فى
ان الاتى به ثانيا لا يكون نفس الاتى به اولا بل مثله فلا يكون تحصيل الحاصل فلا يتم الدليل
الكائن على انه قد لا يتم ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان
بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم اقول الجواب عن الاول لك قد عرفت مرارا ان
من صلى صلوة معينة فالواجب انما تحصيل فى ضمنها لا انها بخصوصها واجبة بل الواجب هو اربع
ركعات مثلا وذلك يحصل باتيان ركعات متكثرة طرق متعددة والواجب الذى لا يجوز تركه هو
الطبيعة الكلية المحصلة لتلك الركعات واما كل واحد منها معينة فليست بواجبة بخصوصها ولهذا
يجوز تركها نعم يجب فى ضمنها الواجب وعلى هذا القول كان واجبا بالامر فرض انه
قد جاء به تاما ليس هذا الا الطبيعة من حيث هى هى فاذا لم يسقط القضاء فقد وجب الاتيان
بما هو الواجب بحقيقة مرة اخرى وهو تحصيل الحاصل اى تحصيل الطبيعة بعد ما حصلت اولا وليس
الواجب الا تحصيلها فى الجملة نعم لو كان الواجب هو الفرد الاول بخصوصه لم يمكن الاتيان
بالثانى تحصيلا لما حصل اول بمثله ولو منعه ان استدلال على قوله والغرض انه قد جاء بالمأمور به على
وجهه ولم يعف شئ فلم يمكن الثانى استدراكا لما فات لم نتوجه هذا الايراد ام وقد نقل فى الجواب
عن هذا الاعتراض موضع النزاع لم نفعل المأمور به على وجهه اهل مقطع التكليف المتعلق به ام لا فلو
لم يكن الواجب ثانيا عين الاول على مثله فان وجب بالامر الاول فلم نمتثل الا ما بالكيفية وان
وجب بامر آخر لم يتنازع فيه لا يشابه ان يقول صل العصر، واذا صليت فصل الوتر وقد اشار
فى الشرح الى هذا فى الجواب عن استدلاله اقول فيه نظر لان قوله ان وجب بالامر الاول
فلم نمتثل الا بالكيفية تم بل هذا هو المتنازع فيه اذ الكلام فى ان الاتيان بالمأمور به على وجهه
وهو حقيقة الامتثال قد حصل ومع هذا يسقط القضاء بل وجب الاتيان بمثله وبالفضة
هذا على تقدير ان كان دليلا آخر كما يظهر بالتامل من هذا الذى ذكره يؤول الى النصر المقول
فى المنتهى والجواب عن الثانى ان هذا الضد انما يستدرك ما قد فات من مصلحة الاداء انما اعترف

المص فی تعریف القضاء وقد مر علی انه علی تقدیر ان یکون القضاء عبارة عن الاتیان بمثل
ما وجب اولا بالطریق اللزوم کان تحصیل الحاصل بحاله علی ما عرفت ولا یبعد ان یقال هذا الدلیل
مستفاد من لزوم فساد امرین احدهما تحصیل الحاصل والآخر خلاف الفرض اذ الفرض انه فعل ما امر به
علی وجهه ولم یبق شیء الا ان الشارع قرر هما دلیلا واحدا وجعل العذر لزوم تحصیل الحاصل مع ان
الحق انه دلیلان فاعرف واذا بین خلافه وجب مثله بامر آخر فهذا واجب مستانف

وذلک لان القضاء استدراک ما قد فات وهو خلاف الفرض م

قال فی شرح الشرح لا یخفی ان هذا الصید اذا لم یعهد للفجر فرض غیر الاداء والقضاء ولو سلم فلکن
ان یذلک فی کل قضاء فلا یوجد قضاء حقیقة قطعا اقول لکن لقائل ان یقول فی دفع الاول مراده انه لما
اوجب الصلوة بطن الطهارة فاذا لم تبین فی ذمته لم یجب علیه الا هذا واذا تبین لزم علیه
مثله فی وقت آخر فالمراد بوجوبه بامر آخر هو هذا وذلک انه لیس یعید لنا ان لیس لقضاء
حقیقة ولذلک یقول فی الشرع قَ فی المنهاج الحکم المتعلق بامور قد یتعلق بها علی سبیل التراخی
بان یتعلق بواحد منها وبالآخر بشرط فقدان الاول وهو قد یکون بحیث یحرم الجمع بینها
کالکل الذکی والمیتة فانه تتعلق الاباحة فی الاول والثانی فی المضطر عند فقد الاولی مع حرمة
الجمع او یباح الجمع کالوضوء والتیمم بشرعیة الوضوء اولا مکلفا والتیمم فاقد الماء غیر الوضوء
مع اباحة الجمع او لیس الجمع کالکفارة فی الصوم فان من افطر فی رمضان یاثم ویلزمه
تعلیه الاعتاق فان لم یستطع فالطعام ستین مسکینا والجمع بین هذه الاشیاء ممنوع وکذلک
من فسد حجه یحرم الجمع بینها وذلک لانه کان مکلفا بصلوة بطن الطهارة التی لم تبین فی ذمته
بمثله فی وقت آخر واما الزوم انه لیس قضاء حقیقة ولا اداء حقیقة مع ان صلوة الفجر اما
اداء او قضاء الاثالث لها فمردود بانا حقیقة کالبطن فی الطهارة لکن وجب فیه نیة
القضاء علی ما مر بعد ان ذهب القاضی فی الصلوة بطن الموت فی جزء من الوقت اداء الی
بعده حیث قَ القاضی انه قضاء ومع هذا کان وجوب نیة الاداء مجمعا علیه علی ما مر ولو سر
من ذلک یقول انه قضاء مجازا وحصر صلوة الفجر فی الاداء والقضاء انما هو فی الاداء والقضاء

بالمعنی العام المتناول بهذا وان کان مع تجوز بالغلط واما انه یمکن القول بمثله فی کل
قضاء فلا یوجد قضاء حقیقة وجوابه ایضا یظهر مما قررنا فان ما نحن فیه من قبیل امور یتعلق بها
الحکم علی الترتیب والآخر فی هذا فی قضاء ما فات من الصلوة بالنوم او النسیان اذ لا
ترتیب ههنا ولیفه نبا والکلام ههنا علی ان القضاء عبارة عن استدراک ما فات من
الاداء وههنا کان الواجب هو الصلوة بطن الطهارة وقد اتی بها علی وجهها فلم یفت
المصلحة فلم یمکن الثانی قضاء وهذا بخلاف ما اذا لم یفعل العبادة فی وقتها اصلا او وقعت علی
وجه الفساد کما فی قضاء الصلوة المتروکة بالکلیة والحج الفاسدة واما اذا وقعت علی وجه
الصحة کما فی محل فیه فلیس فعلها استدراکا لما فات بدلا منه لانه فعل فی وقته علی الوجه
الذی امر علیه ثم قَ فی شرح الشرح قیل الاحسن ان یقال انه مامور بصلوة
بطهارة یقینیا او ظنا لا یتبین خطائه ظنا فیلزم عند تبین الخطاء ظهور انه
ترکه الی مامور به اقول لعل مراده قائله ما ذکرنا وقررنا وکان تتمیم کلامه
بانه اذا تبین خطائه وجب الاتیان علیه بمثله والذی یجب قضاؤه لم
یفعل له قیل الحج واجب موسع وقته جمیع العمر فقد فعله فی ای وقت کان علی قصد
یکون اداء فلم یتحقق قضاء اجیب بان الحج وان کان وقته موسعا الا ان
وقته یتضیق بالشروع فیه کانه یتضیق اذا ندر ان یحج السنة وتحریر جوابه
انه ان اراد بالقضاء فی قوله لکان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء قضاء
للحج الی مامور به اولا فلا تسلم الملازمة وانما یلزم لو اتی بالمامور به علی وجهه وان
اراد قضاء الاتمام فلا تسلم الملازمة ایضا اللازم وهو ظ ههنا لا لبعد
الی الفهم ای فی عرف الشرع وهو فرینة کونه حقیقة فیه فی عرف الشرع فلهذا
کان یقدم علی اللغة لانه مجاز فیه یجب بها العرف واما قوله لکفا فاد انسخ
الامر الاشهر الاحرم فاقتلوا المشرکین فوجوب یفهم من موضع آخر

يفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد اقول اراد بالاقتضاء ما ينافي ول البدل
قال القضاء اما على سبيل الوجوب او الرجحان ومحل النزاع ان مقتضى صيغة
الامر ذلك اي صيغة الامر يقتضي الاتيان فيما بعد ذلك الوقت ام لا فاذا
كشفت القرينة على ان الغرض لم يتعلق بخصوص الوقت فيدل على وجوب القضاء
لكن لا من الصيغة بل من الامر الخارجي فكان خارجا عن النزاع وكذا اذا قامت
القرينة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين الذي كان مأمورا به فيه فانه لا يدل على
القضاء اصلا بالاتفاق ثم الكلام في الواجبات والنوافل الموقتة التي لها قضاء
وفائدة الخلاف لنا في القضاء يجب بالامر الاول فاذا صدر من الشارع
وجوب القضاء فيعمل بذلك حتى يظهر دليل من خارج على انه لا قضاء له ومن قال
بان القضاء يجب بامر جديد فاذا صار امر فمن الشارع كان الاصل عدم
وجوب القضاء فلا يقضي لو فات الاداء اظهر دليل من خارج على وجوب القضاء
مثل غير من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لنا لو وجب القضاء
بالامر الاول لقول في هذا التحرير نظر لان الشارحين تحرير المسئلة لم يذكر فيه الا
قضاء وقد عرفت انه عام متناول للمذهب فينبغي لنا ان يقول لو اقتضى الامر القضاء
لاقتضى قول القائل صم يوم الخميس ضم يوم الجمعة وليس كذلك ولو كان الغرض الاستدلال
على خصوصية وجوب القضاء في العبادات الواجبة لم يكن لتوسط الاقتضاء
في الاقتضاء ما يترتب عليه من دعوى كون الواجب اخص وبثوته يستلزم ثبوت
الاعم فائدة بل يكفي لنا ان لو وجب قضاء يوم الجمعة بالامر الاول لوجب
صوم يوم الجمعة بقول القائل صم يوم الخميس وليس كذلك فلا يلزم اقتضاء خصوص
الجمعة قد في شرح الشرح اعترافا على الوجوه الثلثة الاولى الاول مدفوع لانا
لا ندعي اقتضاء خصوص يوم الجمعة بل القطع بانه لا تعرض لغير يوم الخميس انتهى

ولا يذهب عليك انه لو كان مراد المستدل ذلك كان دعوى القطع انه لا تعرض لغير يوم الخميس
اصلا بوجه من وجوه الدلالة دعوى القطع في عين المشارع فيه والنزاع في نفس صيغة الامر
بحسب اللغة هل لها دلالة بوجه من الوجوه على الفعل في وقت آخر ام لا فمن ضرورة
المأمور به يعني لزم المأمور به على فعل ما في به المكلف فيكون في وقت وليس الوقت
من ذاتياته حتى يكون اختلاله موثرا في سقوطه وحاصل الجواب لزم المأمور به فعل واقع
في ذلك الوقت وايقاعه في ذلك الوقت مأمور به فعند اختلاله لا يبقى المأمور به اقول
وعلى ما سيجيء من تحقيق اخر البحث كان هذا الدليل تاما على احد الشقين المذكورين وكان
الذي لا يسقط بان لا يودى في اجله اي لا يسقط الامر المتعلق بالكيف اداء الدين بعدم ادائه
في وقته اقول في الجواب عنه ان وجوب اداء الدين في وقت آخر انما علم من خارج وهو
ان الغرض متعلق باحقاق المؤمنين وانه لم يتعلق غرض مخصوص بالوقت المعين الا انه يتجاوز
عنه ولهذا لو قدم كان صحيحا واداء كان كذلك كان خارجا عن محل النزاع ولم يمكن نظير لما نحن
فيه فالقياس معه قياس مع الفارق والحق ان هذا هو تحقيق الجواب المذكور في الشرح
بعد التامل انا نسمي قضاء استدراكا كما في شرح الشرح انا لا خفاء في ان لم هذا
لا يأتي ما يسبق من لزم القضاء هو الذي فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذي فعل
في وقته المقدور له اولا فيه غير اشتراط انه لا يكون استدراكا كما لا يخفى فان قول قدماء
لزم المتاخرين في تعريف القضاء هذا القيد واما في تعريف الاداء ولم لم يعتبروا فيه فيه
لكن يفهم ذلك من المقابلة والبعض يفهم ذلك من قيد المقدور له اولا اذ لا شك انه اذا فعل
في الوقت المقدور له اولا لم يكن قضاء قطعا والشارح لم يقل انه يعتبر فيه تعريف الاداء بل الا
الى انه يلزم ذلك فيه من غير كونه جزء التعريف حيث اهمل لفظ الاشتراط والله اعلم
لزم هذه المسئلة لا خفاء في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا هو يوم الخميس بعد تعقلنا
امرين وتلفظنا بلفظين واما لزم المأمور به هو هذا لزم الامران او شيء واحد يصدق

عليه ويعبر عنهما باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فاختلف فيه فذهب الى الاول
جعل القضاء بالامر الاول لان المأمور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقي الآخر ومن
ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر جديد لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى
سقط المأمور به ثم اختلافهم في هذا الاصل وهو ان المطلق والمقيد يجب الوجود شيئان او شيء
يعدى عليه المعيار فانظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب المهية من الجنس والفصل
وتمايزهما هل هو بحسب الخارج او بحسب العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين
لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كانا يجب الوجود شيئا واحدا
في شرح الشافي توجيه كلام الشافي اقول والاصح ان يقال هذه المسئلة مبنية على ان المطلوب ليس الا
المقيد لان المطلوب في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيد اذ هو في الخارج وهو
سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شيء وهو المطلق ام لا لكن النزاع في ان ذلك المقيد اذ
هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والعقل ام شيء واحد يعبر عنه بالمركب اي باللفظ
المركب وبالمفهوم المركب الذي كان مدلولا عليه بذلك اللفظ المركب وهو بالصدق عليه المطلق
والمقيد ونبه بالتعبير عن المقيد بلفظ صادق عليه بناء على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون المطلق
والمقيد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والمقيد على هذا الشيء الواحد لعدم
التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر اذ التمايز بينهما في العقل فيصح
ان يجعل نظرا الى الاتحاد الخارجي ولما لم يكن المطلق والمقيد غير الجنس والفصل اذ لا يحصل
من الصلوة ومن تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقة بل ليس هذا
الا تركيبا اعتباريا نبه على ذلك بقوله ونظير ذلك اشارة الى انه نظير له فان فلك ما صدق عليه
الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من هذين المفهومين كيف ولو كان كذلك
كان تركيبا حقيقيا لانطباقه على موجود خارجي بل كالموجود في الخارج كذلك الجسم
الابيض في ذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي كون التركيب منهما حقيقيا كما في هذا المثال

اقول الاظهر في توجيه الخلاف ان المهم في العبادة الموقتة هي تلك العبادة والوقت
قيد خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون شرطا به حتى لا يصح شرطا بدونه ولا يجعله الشارع شرطا في
نفسها بل في كلها فاذا فات فيه بقي اصل وجوبها مع بقاء فيه وح لا يكون المسئلة مبنية على
الخلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اولا فلان بناء العرف على هذه التفاوت الفاحش ليس
على ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد
وتقرر في الحكمة ان لا تمايز بين الجنس والفصل في الخارج والامر لا يصح الحمل على ما قرره في الموقف
وح للقائل ان يقول لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول لم يقل ليس كلامي مبنيا على هذا حتى يندفع
بما تقرر في الحكمة بل على ما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محتمل صحيح اظهر مما ذكره فينبغي ان يحمل عليه
ثم بعد الغض عن ذلك اذا كان هذا الخلاف بحيث لم يكن مبنيا على ما ذكره ويحتمل ان يكون
مبنيا على ما قررنا فلا يحصل الجزم بالاول لم يكن لنا مورد على ما قرره في المواقف بان في
صورة كان التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي بان يكون الجنس مأخوذا مع المادة
والفصل مع الصورة كان للجنس وجود ممتاز عن وجود الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع
والفصل مع الصورة فالجنس الموجود في ضمن الصورة فاذا اسقط الامر باحدهما لا يسقط
الامر بالآخر نعم اذا لم يكن التركيب العقلي بحذاء الخارجي كتركب السواد من اللون والقابض
البصر كان الامر على ما ذكره وتمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقنا على التجريد فالمتأمل
الفصل الخبير اقول قد عرفت ان هذا الظاهر مناقض لما مر من المصنف اختيار كون
الامر لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يطلب به الطبيعة من حيث هي ويمكن دفعه
بالتأمل ثم اقول قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام بان الخلاف في ان اسم
الجنس هل هو موضوع للطبيعة او الفرد المنتشر لما عدا المصادر الغير المثنوى واما فيها فالاجماع
على انها للطبيعة من حيث هي فاختاره المصنف للاجماع ويمكن دفعه بان ما ذكره صاحب
المفتاح في مدلول لفظ المصدر بحسب اللغة ولعل المفتاح بحسب اللغة ولعل ما ذكره المصنف كان

بناء على انه لو كان المطلق هو الطبيعة كما هي ليست موجودة الا في ضمن فرد ما فكان المطلق بالآخرة
هو فرد ما فتكون المطلق هو الفرد وكان مقتضى العقل الاستدلال بالفظ حتى يأتي ما تقدم من الاجماع
فتدبر ثم اقول لا يخفى انه لو كان مراد المصنف ما ذكرنا وهو ان المطلق هو الطبيعة لكن لا يكون الطبيعة
موجودة في ضمن فرد ما اذ لا يمكن وجودها مجردة عن الافراد وجب الاتيان بفرد ما لم
يتوجه ما ذكره الشارح عليه اذ كلامه على هذا ليس مبنيا على عدم الفرق بين المهية المأخوذة
بشرط الاطلاق والكلية وبين المأخوذة بشرط شيء بل على ان المهية في غير ضمن الفرد ليس
وجودها اذ وجودها بهذا النحو لا يكون الا بصفة الكلية نعم حيث لم يكن النزاع هنا وبين من يقول
المطلق هو الطبيعة الا لفظ قول المطلق هو مقيد اراد به ما هو مطلوب به لا على ما عرفت وقول الفاضل
المطلق غير مقيد اراد به المطلق الاول فتأمل مخالفة غير اراده الذي من وجهين كخلاف
ما اذا حمل على التأكيد قال الآمدي هذا معارض بما يلزم في التأكيد من مخالفة ظاهر الامر الوجوب
او الندب او القدر المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التأكيد واذا تعارض الترجيحان
بقي القياس سالما مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بان
ترجيح القياس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد بكون التكرار فيه اكثر نعم لو قيل تعارض الترجيح
يسقط الاحتياط سالما كان وجيها كما في شرح المختصر اقول ذكره الآمدي مدفوع لانه بان
في صورة الحمل على التأكيد لم يلزم استعمال صيغة الامر في غير معناها بل الوجوب او الندب
او القدر المشترك اذ لا شك ان زيدا في جاءني زيد زيد لم يدل الا على ما يدل عليه زيد
الاول فلم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي ووقع التعارض بين العطف
المقتضى للتكرار وبين مانع مقتضى العطف وهو التكرار وذلك المانع مثل التعريف وغيره
على ما مر انه قضاء كف عن فعل احترز بقيد الكف عن الامر وارد عليه مثل كف عن
الزنا واجاب العلامة بان المراد كف عن فعل هو ماخوذ اشتقاق المقتضي هذا في اللفظي
واذا حمل على النفسي فلا يخفى توجيهه وقد سبق في بحث الوجوب والتحريم ما يشير الى ما هنا

باختلاف الاعتبارات والحيثيات وان مثل كف عن الزنا باعتبار الاضافة
الى الكف امر والى الزنا نهي لكن علمت هناك انه لا حاجة الى قيد مقابل الكف
واما ههنا فلا بد منه لتحقيق مهية النهي وتميزه عن مهية الامر ثم لو كان المراد
بالفعل هو مهية الكف يخرج مثل لا تكف فالحق ان يحمل على المطلق ليعم الاستغراقي
احتراز عن الدعاء والالتماس او مشتركة الا انه لم يكشف ههنا في
اشتراكه لفظا انه بين اثنين او اكثر ولا في اشتراكه معنى للقدر المشترك بين
اثنين او اكثر لاشتراك اللفظ ههنا بانه يكون مشتركا بين التحريم والكراهة
لفظا والاشتراك المعنوي بان يكون للقدر المشترك بينهما وفي تقديم
الوجوب يحتمل امرين احدهما في شرح الشرح ان يكون ابتداء كلام
كما هو النظم المتن والنظر معلق بقوله نقل الاستاد والمعنى ان تقديم التحريم
على صيغة افعل كان عند البعض كان قرينة على انها للاباحة كما سبق في الفاظ العامين
يكون صيغة افعل للوجوب فد اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فذهب
الاكثر فمنهم على انها للاباحة واما في النهي نقل الاستاد اجماع الفاضلين يكون
للفعل للحرام على انها قبل الايجاب وبعده سوآء في كونها للحظر وان ليس
لتقدم الايجاب قرينة كونها للاباحة كما قالوا في الامر فقوله لم يقل واصل بحث
قال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله في لزم حكمها يعني لزم النهي بخلاف الامر في شيء
آخر غير التكرار والفور وهو تقدم وجوب الانتهاء غير الفعل في الامر كما
قرينة دالة على ان الامر للاباحة عند البعض واختاره المصنف هناك وتقديم
الفعل على النهي عنه ليس قرينة دالة على ان النهي للاباحة ثم استأنف وقال
نقل الاستاد وانه يدل على الف وشرع لانه هذا هو المذهب الاول
المختار عنده والثاني انه يدل عليه لغة والثالث التفصيل والرابع عدم دلالته على

الف د مطلق لا لغة ولا شرعا ولا سيجئ ا مع دليله والجواب عن دليله والكلام
ولالته على صحته مع ولالته على الف د كما سيجئ ليفه نا في شرح الشرح ظ الكلام
ان هذا اول المذاهب وثانيها انه يدل عليه لغة وثالثها انه يدل عليه في العبادات
دون المعاملات وليس كذلك بل اول المذاهب انه يدل على الف د في الجملة وثانيها
انه يدل لامر وثالثها التفصيل ثم اختلف اصحاب المذهب الاول في لم دلالته على
الف د من جهة الشرع او من جهة اللغة واختلف اصحاب المذهب الثاني انه هل يدل
على الصحة ام لا على ما سيجئ الاشارة اليه فصارت تفاصيل المذاهب خمسة ظ
الف د كالاتخفى ثم المراد بالمعاملات بقرينة المقابلة وبعض الامثلة ما عدا العبادات
فيتناول الايقاعات ليفه على الف د بالنهي حيث قد نوا تراهم كانوا يستدلون
على الف د لا على مجرد التحريم بالنهي لا بخصوص القرائن في العبادات والمعاملات
الا انه لم يتعرض للعبادات لانه اذا بحث الحكم في المعاملات ففي العبادات
اولى لعدم القائل بدلالته على الف د في المعاملات دون العبادات
ثم التمثيل بالربوا بنى على انه يراد به معناه اللغوي وهو الزيادة وان قيل بنقله
الى الفعل الموصوف بالزيادة على ما اقتضاه الحقيقة الشرعية لم يكن النهي بعينه
بل الموضوع على ما سيجئ فالتمثيل به غير مطابق ولا بعد كل البعد لم يراد به ههنا المعنى
اللغوي وكان ههنا اخبارا اي اخذ الربوا ويراد به فيما بعد عقد الربوا وكان
النهي متعلقا بوصف الزيادة ولعله لهذا اورد في الاول لفظ الربوا وزاد
في الثاني وفي عقد الربوا قول الدليلان يتهضان في العبادات ليفه كالاتخفى
فيهما اخص من الدليل في العبادات ما قدم اليه الاشارة من ان العبادات
مامور به ولا ينهى عنه لزم اجتماع الوجوب والحرمة او الندب والكراهة
اقول فيه نظر اما اولا فبالنقض باجزائه في المعاملات اذ البيعة يكون مستحبا

ويقد يكون واجبا الى غير ذلك على لم يكون التجارة الا مباحا تقول لا فرق بين الاحكام
في كونها متضادة لا يجوز اجتماعها اذ قد اعتبرت في كل منهما نقيض ما اعتبر في الآخر واما
ثانيا فبقطع النظر عما مر وهو لم لا اجتماع ههنا من جهتين اذ الواجب ليس هذا الكون المخصوص
الذي يجوز لم لا يفعل بل مهية الصلوة والنهي متعلق بخصوص هذا الفرد الواقع في المكان
المغصوب مثلا فالنهي بالحقيقة يرجع الى وصف الغصب واما انه لا يجوز تركه بعد الشروع فيه بدليل
حكم آخر بل الحق عندهم لم النهي لم يتعلق بنفس ما يتعلق به الامر ذاتا واعتبارا فلا يجوز
وكذا ان كان باعتبار جهتين لا يمكن الانفكاك بينهما كالصوم يوم العيد سواء كانت العبادة
والمعاملة واما اذا كان من جهتين يمكن الانفكاك بينهما فيجوز اما في العبادات كما
في الدار المغصوبة واما في المعاملات فكالبيع في وقت نداء الجمعة اذ يمكن البيع في
غير ذلك الوقت قال في المنهاج النهي يدل شرعا على الف د في العبادات لان المنهي عنه
لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع النهي الى نفس العقد او امر داخل فيه
او خارج لازم مثال الاول بيع الحصاة اذا رميت بجعل نفس الرمي بيعا فكان باطلا
وذلك لاختلال العقد باختلال الصيغة ومثال الثاني بيع الملاقيح وذلك لانتفاء
صيغة معتبرة في المبيع الذي جزء المبيع وهو كونه مقدور التسليم مرئيا ومثال الثالث
عقد الربوا وذلك لاختلال لامر خارج لازم هو الزيادة وان رجع الى النهي الى
امر خارج مقارن كالبيع وقت النداء فلا يدل على الف د فالمنهي عنه ههنا فهو
تفويت الجمعة لا تفعل له بالجمعة وليس بلازم له فقال بعض المحققين من شارحيه
كان الاولى في العبادات التفصيل ليفه بان يتم النهي في العبادات ان رجع
الى ما لا ينفك عنها كالصوم يوم العيد اقتضاء فساده وان رجع الى ما لا ينفك
كالصلوة في ارض المغصوبة فلا ولكن كان حكم النهي مرجوحة فاولى اقول
فيه نظر اما اولا فلان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان دلالة النهي على

مثل لم تقول لعبك ثوبا فم هذه الاثواب والمبيع ما تبيع عليه هذه الحصاة ص

الف د دلالة قطعية ولو كان الاول دالا على النهي دل على الف د دلالة ظنية على ما دل
عليه قوله لم يكن ظاهرا في الشافعي مع انهم اتفقوا على انه لو ترك الشارع لا يتبع هذا
فانك لو فعلت لعاقبتك ولكن ترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في الشافعي بل النصريح
بترتب الاحكام عليه يفرق ع الظ على ما سنعرف به في جواب الدليل في ق ينفي دلالة على
الف د مطلقا لغة وشرعا واما ثانيا فبط وذلك بان يق نجار ان مصلحة النهي راجحة في اول
الامر ولهذا امر الشارع بالكف عنه لكن بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه وفوت المصلحة
الراجحة صارت مصلحة الصحة بمنع ترتب الاثر راجحة على عدمها نظر ذلك لان مصلحة النهي على
شرب الخمر مصلحة راجحة على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا شرب وفات منه تلك المصلحة الراجحة
فالراجح بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها ومصلحة ترك عقد البيع وقت النداء
راجحة على مصلحة صحته بمنع استتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع لكن بعد فوت تلك المصلحة
الراجحة فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك من النظائر لفوات اي لعدم
تحقق ما كان زايدا من مصلحة الصحة في جانب النهي وهذه الزيادة مصلحة خافقة لا يعارضها
شئ ينفي النهي بالمصلحة اصلا فلا يجوز وهذه المسئلة مبنية على كون احكام الشرع على وفق
الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء فلم يكن واجبا ولا يتوقف على كون فعل الله تعالى
معللا بالاغراض ولا على كون الحسن والقبح عقليا لنا في مذهبهم الجواب ان الامر
يقتضي الصحة شرعا لانه قول فيه كتب لان الصحة ليست الا موافقة الامر فالصحة عند كل
احد هي موافقة امره وذلك يقتضي نفس الامر بنعم الصحة الشرعية موافقة امر الشارع
وبالجملة كل امر يجب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة عند الامر وموافقة
امره ولهذا فانه لم يقل بالشرع اذا امتثل زيد بامر احد يقول انه صحيح عند الامر بذلك
سلمنا لكن يقتضي قول يقتضي قولنا يقتضي الصحة قال في شرح الشرح هذا اذا اريد
باحكامها الجهات الاكتسابية والسلبية وان اريد مقتضياتها والاثار المترتبة عليها مثلا

هذا الاخير ولزم الانتصار على ما تقدم اقول نظر بالدليل حيث قيل النقيضان
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد وفيه انه لم يقصد
بالاحكام الجهات الاكتسابية والسلبية بل اثارها وما قيل في دفع ما في شرح الشرح من ان
هذا مبني على ما مر في التلويح من ان لا شافعي الا فيما بين النقضين والجهات الاكتسابية والسلبية
لا بين المفردات فلا يحمل ارادة المقتضيات والاثار فقول لم مع ذهوله عن
صريح عبارة الشرح فاسد في نفسه اذ مرجع قول الشافعي الاصطلاحي وهو ان يكون
بين الشيئين غاية التنافي والتقابل بين المفردات باعتبار اشتراكهما في محل واحد
كيف يمكن وذلك القدر من التنافي كاف فيما كتب فيه واشار الى ان المراد وذلك
بقوله لكن المقابلات ولا يجب اختلاف احكامها وكيف يحمل الشافعي ههنا على هذا المعنى
المصطلح مع ان ق والنهي يقتضي الامر فظ انهما انشاء لا يكون بينهما شافعي بهذا
المعنى الجواب منع الملازمة لما سبق اقول الجواب منع الملازمة اذا اراد
المستدل بهذا القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه اما لو اراد لم قول النهي كان
يقتضي ذلك الفعل الصريح لي هرا فلا يمكن منع الملازمة بل يتعين منع بطلان اللازم
وان ما ذكره في بيانه لا يدل عليه وسبب ذلك الى محمد بن الحسن ق في شرح الشرح
سوق هذا الكلام شعر بانتقاد هذا الكلام حتى ان بطلان بكاد يلحق بالضروريات
لتقطع بان لبس مدلول لا يقع هذا بذلك سوى طلب الكف عنه وتحريمه اما مع الف د
او بدونه واما كون الصحة مدلوله التضمني او الالتزامي فكلا والكيفية يقبلون النقيضين ويدل
ظهور لزومها ودلالة النهي عليها والام يحق الابتدا ولم يكن للنهي معنى وهذا عندهم
من المباحث المشهورة وتقرير ولم الافعال اما حسية كالشرب والزنا وكذلك
وهو ظ واما شرعية وهي التي يكون وجودها الحسن بوجود شرعي بان اعتبر الشارع
لها اركان وشرايط مخصوص كالبيع والنكاح وكذلك والنهي عن الشرعيات يقتضي صحتها

وشروعيتها فلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء وكون يقول انما يلزم ذلك لو كان يطلانها
وعدم شروعيتها قبل النهي واما اذا كان به فلا لانه لا يتصور من المكلف الاتيان بافعال
وحركات مخصوصة لولا هذا النهي لكانت شرعية فنهاه الشارع عن ذلك بهذا النهي و
اخرجها بهذا النهي عن المشروعية والاجزاء قول ما ذكره وارد على ما نقل فيهم لان للكلام توجيه
ويقرر آخر وهو ان عند ابي حنيفة ومحمد وابي يوسف ينعقد صوم يوم العيد ويوصام
خرج به عن العهدة الا انه عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يجب عليه القضاء وعند محمد يجب وفي
نسبة ذلك المذهب الى خصوص محمد مجازة ثم لما نفى هذا الخلاف فرع الخلاف في شيء
آخر وهو انه بعد ما ثبت لهذه الالفاظ المستعملة في الشرع كالصلوة والصوم مستعملة
في معانيها اللغوية بل انما المراد بها معانيها الشرعية وظاهر تلك المعاني مشتملة على اركانها
اي اجزائها وشرائط وجودية وعدمية فمحل المستعمل فيه تلك الالفاظ هي تلك المعاني
المشتملة على جميع الاركان والشرائط التي اعتبرها الشارع فيها حتى لم تصح الصلوة بدون
الطهارة لم يكن صلوة شرعية ولم يكن لفظ الصلوة حقيقة شرعية فيها وتلك المعاني المشتملة
على تلك الاركان سواء كانت شرائطها ام لا تفعل الاول كان المنهي عنه صحيحا
معتبرا شرعا لكن الفاعل مرتكب لفعل حرام وكان النفي المستفاد من المنهي انما يتعلق
بانتفائها لا بنفسها وهذا معنى قولهم النهي يدل على الصحة فقول الشارع لا تصل في المكان
المغصوب مثلا ولا تصم يوم العيد المراد الصلوة والصوم الشرعيان اي المشتمل على
جميع الاركان والشرائط وظاهر حد الاتيان بالصلوة المشتملة على جميع الاركان
والشرائط اتيان بالصلوة الصحيحة المشروعة لكن مع هذا كان مرتكبا لفعل حرام
وقد عرفت انه من جهتين وذلك جايز وهو اختيار الحنفية وعلى الكل وهو اختيار الجمهور
كان المنهي عنه كان مشتملا على الجميع فيكون صحيحا او لا يشتمل على بعض الشرائط فلا يكون
صحيحا لكن عندهم النهي الشارع اذا تعلق به علم من عادته ظاهرا لا قطعا انه غير مشتمل

على الشرائط فلا يكون صحيحا مشروعا واما في مثل وعن الصلوة ايام اقرائك حايلا يمكن
حمله على صحته المنهي عنه فان امكن لهم حملوا على المعنى اللغوي كما في ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
وان لم يمكن لهم ذلك كالحديث فالزموا عن ذلك وههنا بمقتضى النهي القياس كان يقتضي
ان لا يدل على الصحة لكن لما كان تلك الدلالة ظنية لا قطعا فقد يختلف عن النهي لمعارض راجح
كما في دلالة الامر على الوجوب والنهي على الحرمة عند الجميع فان قلت بقسم الصلوة
مثلا الى الصلوة الشرعية الى الصحيحة والفاسدة والمقسم المشترك بين اقسامه قلت لهم ان
يقولوا هذا التقسيم باعتبار الصلوة شرعا حقيقيا كان او مجازيا ويسمى الصلوة بدون الطهارة
مثلا صلوة في الشرع لان لها صورة الصلوة او لاشتمالها على اركانها هكذا ينبغي ان يحقق هذا
الكلام والجواب ان الشرعي حاصله ان اريد بالشرعي ما هو المسمى به شرعا سواء
كان معتبرا شرعا ام لا فلا لازمة لهم وان اريد به المعتبر شرعا فبطلان اللازم مما قول
لكن قد عرفت انهم لم يفرقوا بين المسمى شرعا وبين المعتبر شرعا بل هما واحد عندهم
ثم لم يلزم وكر في شرح الشرح انه قد يسلم اللزوم بان المعتبر هو المفيد للاكمون
راجيا عنه لان هذا الزامي لهم لانهم قايلون به دون المشروط في كمال حقيقة الاسباب اقول
فيه نظر اذ غاية ما في هذا الكلام ونحوها في هذا الباب والمفيد ههنا ونحوها في المسبات
لان الصلوة مسببة للاسباب والشرايط على ان من قال به نحوها في كمال الاسباب معناه انه
داخله في السبب التام المسمى عندنا منه لا في نفس السبب الذي هو العلة الفاعلية او
في حكمها بل الكلام في الجواب على ما قول المراد انه يلزم كونها جزء المفهوم الصلوة لا حقيقتها
وقد فرقوا بين جزء حقيقة الشيء وبين ما هو جزء مفهوم الشيء كمشل البصر جزء مفهوم العمى
وليس جزء حقيقته واراد بالجزء المفهوم ما يكون لتعقل المفهوم فرد الشيء موقوفا
على تعقله ولم يكن جزء له حقيقة ولم يفرق بعض العقلاء بين جزء المفهوم وجزء الحقيقة
زعم ان دلالة العمى على البصر دلالة تضمنية لا التزامية وهذا من عبارة القوم حيث قالوا

ان البعض جزاء مفهوم العموم وح لقول الشرائط للصلوة كالطهارة مثلا وان لم يكن جزاء
الحقيقة كان جزاء المفهوم الصلوة اذ مفهوم الصلوة عندهم على ما علمت هي الهيات المشتملة
على الاركان والشرائط المعتبرة ولا شك ان هذا المفهوم لا ينفك تعقله عن تعقل الشرائط
برشدك الى ما ذكرنا اقتى م لفظ المفهوم عند قوله دافعا لما في مفهوم الصلوة وح لمنع قوله
بالاتفاق على انها شرائط الصلوة للاركان انما ان كان متفقا عليه بينهم انها ليست اجزاء المفهوم
الصلوة بان كان تعقل الصلوة متوقفا على تعقلها قول قد عرفت مما حققنا انهم يقولون
ذلك ولم يكن ذلك عندهم باطلا بالاتفاق غير م عندهم كما ذكرناه اي في الكتب الكلامية وذكره
بلفظ الماضي اما بناء على ان علم الكلام مقدم طبعا على هذا العلم على ما عرفت م لمنع النزاع في كون
النهي يدل على الفساد انما هو في النهي المتعلق بالافعال الشرعية دون الحسية قول دليله الصحة
اما بمعنى الاجزاء او بمعنى ترتب الاثر كما في المعاملات وشيء من ذلك لا يتصور في وطي
ازواج آبائه مشتبرة قالوا نعم انما لو لم يكن صحيحا كان ممتثلا عنه قول بعد ما حققنا انهم على ما علمت
انما يمكن حمل هذا الدليل على لم صوم يوم النحر مثلا لم لم يكن صحيحة فالنهي عنه بلا نعم يوم النحر
على القول بالحقيقة الشرعية هو الصوم المقرون بجميع الاركان والشرائط فلو كان الصوم
في يوم النحر منافيا لعدمه لصحته وكان عدمه شرطا لتحقق مسماه الشرعي فالنهي عن الصوم
في يوم النحر كالنهي عن الصلوة المقترنة شرعا بدون الطهارة والصلوة المقترنة شرعا
بدون الطهارة اي المقرونة بجميع الشرائط وارتفاع الموانع بدون الطهارة ممتنعة
بالذات فالمنهي عنها غير معتد وذلك مثل النهي عن الصعود الى السماء فانه غير معتد
بل هذا اقرب لان الصعود غير ممتنع لذاته وعلى هذا يندفع الجواب المذكور بل الجواب
ح منع كون مسمى لفظ الصلوة والصوم في عرف الشرع هما المقترنة شرعا شديدا وكيف
بالتفاعن شرح السراج بانه عدم الفائدة اذ يلزم اذا علم بطلانه بهما وعدم شرعيتهما
فيسقط هذا النهي وليس كذلك واما النهي عنه بوصفه ق في شرح الشرح نقلا عن العلامة

هو ان ينهى عن الشيء معتدا بصيغته مثل لا تفعل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه
لا ما يكون الوصف علة النهي على ما شعر به عبارتهم حيث قالوا المنهي عنه بوصفه والمختلف
المنهي لغيره لانه الذي نهي فيه عن امر مقارنة كون الصلوة في الدار المغصوبة نهي عنها يشغل حيز
الغير الذي هو المنهي عنه حقيقة وكذا كون المنهي عنه بعينه اقول قد علمت في مبحث الصلوة
في الدار المغصوبة ان الكون الشخصي الذي هو جزء للصلوة هو الغصب لا التصرف في ملك
الغير فالنهي ههنا متعلق بنفس ذلك الكون الذي هو جزء للصلوة الواجبة فالنهي ههنا متعلق
بعين العبادة او بجزئه والمراد ان مرادهم بالمتعلق المنهي بالعبادات والمعاملات
للوصف لم يقولوا الشارع مثلا لا تصل في المكان المغصوب ولا تصم في يوم العيد وبيع
في وقت كذا وفيما كذا فيما كذا ليس كذلك اذ لم يقل الشارع لا تصل في المكان المغصوب
بل قال لا تتصرف في ملك الغير وذلك النهي لا يتعلق بصريح العبادة والمعاملة المراد من
المنقول ذلك فلا يراد وبما قررنا ظهر اندفاع المخالفة بين ما مر في المتمم من اختيار صحة
الصلوة في المكان المغصوب وما ذهب اليه ههنا من ان المنهي عنه لوصفه سواء كان لازما
ام لا كان فاسدا على ما هو المنقول عن مالك واحمد ولا حاجة الى تخصيص الوصف في كلامه
بالملازم والشارح مخالفة الامامة على ان هذا التوجيه لا يندفع الموانعة بين كلامي المالك لانه
ليفرق بين صحة الصلوة في المكان المغصوب فيما نقل في شرح الشرح الخلاف المشهور ههنا
هو ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم اتباعه في يوم النحر فتعلق التحريم عند ابي حنيفة
هو اتباع الصوم الذي هو وصف للمنهي عنه لا نفسه فلا تفيد وجوب اصله لتغاير
المحلين عند الشافعي فيفيد وجوب اصله لان تحريم اتباع الصوم في يوم تحريم الصوم
اقول فعند الحنفية يجوز اجتماع وصفي الوجوب والحرمة وان لم يمكن الفكاك
بجهتين فيه فرق بين كالصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان صوم يوم النحر
لا ينفك عن يوم النحر على ما مر وح ولم لم يلزم اجتماع الوجوب والحرمة من جهة

واحدة فلا يكون من قبيل وجوب اجتماع الضدين المستحيل لكن يلزم عدم امكان
الامتثال في صوم النحر اذا كان منذورا وقد عرفت بفقده وعنده والعلق
مثل لم يجب باصل الشرع بان يقول الشارع لا تصم يوم النحر وصم فيها نعم وجوبها
انما ثبت بفعل المكلف وهو النذر فيلزم عليه ارتكاب فعل حرام فحرم فعله باختياره
ووجوب الصوم فيها عليه بعد نذره من قبيل ربط الاحكام باسبابها على ما مر فلا يرد
السكون بصر صامتا بتلاف مال الغير لا يمنع انه مكلف حتى يرد من قبيل ربط الاحكام
باسبابها والحكمة فيه زجر ذي الخمر الشرب المفضي الى السكر فتامل ثم ان لفظ
غير في موضع لفظ قطعا اللايق بمقابلة النظير بينها على ان مستند القطع لو كان
كان هو العقل دون النص فلا يندفع ما في شرح الشرح من لزوم ترك الاولى فيه
والاورد فيه نهي الكراهة قد مر في بحث جواز كون الشيء واجبا حراما من
جهتين ان نهي الكراهة يرجع الى الوصف غالبا فلا يتحد متعلقا والوجوب والكراهة
ونهي التحريم يتعلق بالذات فيتحد المتعلقان واذا قام دليل شرعي خاص يوجب
مخالفة الظاهر يعتبر اتجهات فيه ولا يصرف الى الذات بل الى وصفه وعنده
هذا يظهر توجيه آخر لكلام الشافعي وقد يعتذر عنه للبيضة على ما نقل في شرح الشرح
بان كلامه فيما اذا كان النهي لوصف ونهي الكراهة لامر مجاوز اقول شتان بين
التوجيهين لانتجبين اذ لا فرق بين قولنا لا تصل في المكان المغصوب وبين قولنا لا تصل
في نسل الماء واحكام في كل منهما النهي ومحله موصوفه هو نفس الكون المخصوص
والوصف علة لتعلق المنهي به وليس متعلق الكراهة هو الوصف ولا الامر المجاوز
المنفصل بل ذات الكون الا انه الوصف سبب لتعلقه بها كنهي التحريم
بعينه وقد مر تفصيل ذلك في ذلك البحث والحاصل ان الكون المخصوص الذي
هو جزء للصلوة في المكان المغصوب كما ليست ذاتيته له لانه من مقولة الحركة والكون

ليست صفة الغصبية ذاتية لها على ما تقرر في الحكمة بل انها صفة عارضة له يمكن انفكاكها
عنه لكن الموصوف الحقيقي للحرمة هو ذلك الكون بسبب صفة الغصبية وكذلك الصلوة
في مواضع التهم المنهي عنه بقوله ع انفوا عن مواضع التهم مشتمل على كون مخصوص هو منهي
عنه لوصف التهم وليست الصفة ذاتية له بل من غوارض المفارقة سواء بل الحق في
الجواب عن قبيله ما ذكر في الشرح وتوضيحه ان الغالب في استعمال الشرع ان نهي التحريم
في الافعال الواجبة يرفع وجوبها ويفاده وذلك لان وجوب الاصل مستلزم
لوجوب الصفة بالاقتضاء، فعدم وجوبها مستلزم لعدم وجوبه واحتمال كون النهي رافعا لجواز
وصفها ومقتضيا لوجوبها لا ينافي ما ذكرنا لان الاحتمالات البعيدة لا تدفع ظهور مفاديها
النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه اقول قد تسبق منه ان النهي بخلاف الامر في شيء
فيكون مفيدا للتكرار وفي دلالته على التكرار وقد ذكر ههنا المتن فلا تغفل الثانية واستدل عليها
ولم يذكر المتن فلا ولى وذلك لان الثانية مبنية عن الاولى لان الدوام يقتضي العثور به
واحتج الشذوذ على انه لمطلق الطلب ما قالوا انه مستعمل في كل من الدوام وغيره والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل والجواب ان خلاف الاصل قد يرتكب الدليل الراجح وهو ما قررنا
احترازا عن خروج المشرك اذ لا شك انه عام اذا استغرق جميع افراد متعلقه واحد
ولم اطلق ولم يقيد لتبادر استغراق جميع ما يصلح له مطلقا اي بالنظر الى جميع الاوضاع فيخرج
وكذا هو احترازا عن دخول المشترك لو اريد به جميع معانيه وكذا اريد باللفظ جميع المعاني
الحقيقية والمجازية عند من جوز كون اللفظ صالحا للجميع واما عند من لم يجوز فيخرج بان
المراد من الصلوح معا لابد لاوكذا يخرج اذا اريد بالصلوح لئلا يكون الجميع جزئيا مفهومه واذا
اريد باللفظ جميع جزئيات معانيه فيلزم كونه عاما ولا حاجة الى الاحتراز اذ صح
هذه الارادة ولا يخفى عليك ان ما يصلح له قال في شرح الشرح وجه ورود
الاعتراض ان اريد بصلوحه ان يكون لجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل

الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد وان اراد اجزائه لم يصدق مثل الرجال
ولا رجل ونحو ذلك مما يجمع فرجزئياته لانه لا فرد اجزائه فيتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل
العشرة والمائة فرد اسما العدد ومثل ضرب زيد عمرو من الجمل المذكور فيهما ما هو
اجزائهما من الفعل والفاعل والمفعول ولا يتم جواب المحقق به فح الاول بان العشرة
لا تتناول جميع ما يصلح له وهي العشرات وهو الثاني بان الجملة يعني مثل ضرب زيد عمرو
لا يصلح ما يتناوله من مسمى اجزائها اذ لا يطلق عليها اسم يعني هذا شيء في الاولى قيد التناول
والثاني قيد الصلوح ويمكن ان يقال ان المراد صلوح اسم الكلي لجزئيات وعموم مثل الرجال
والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد وح يتم الجواب انتهى
اقول لا حاجة في الجواب الى ما ارتكبه من عموم الرجال والمسلمين باعتبار تناوله
للجماعات دون الاحاد مع انه خلاف التحقيق اذ التحقيق على ما قرره في شرح التلخيص
وغيره ان عمومه باعتبار شموله للاحاد كالمفرد بل لكن ان يجاب بوجهين الاول
انه قد اشتهر بينهم ان اللام يبطل الجمعية فح لم يرد النقض بمثل الرجال والمسلمين اذ
يصدق عليهما انهما يستغرقان جميع جزئيات مفهومهما بعد دخول اللام والثاني ان
المراد بجزئيات المفهوم ما يكون جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ او ما اشتمل عينه
وذلك حقيقة كالرجال والمسلمين او حكما كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ مرادف المراد
ولا يتوهم النقض بدخول مثل العشرة لانه متناول لجميع الاحاد التي كانت في جزئيات
مفهوم الواحد الذي يتضمنه العشرة وذلك لان العشرة ليست بمنزلة الجمع للفظ مرادف
الواحد ولهذا لم يصح اطلاقه على ازيد من العشرة ولا على البعض منها والعجب انه اختار
الجواب الاخير لتوجيه تعريف المتن ولم يتعرض لانه هنا وارتكب ما ارتكب واما العجب الذي
اورده بان المعترض لما حمل الصلوح على المعنى الثاني او الاعم فلا وجه لتخصيص الاعراض مثل
العشرة والمائة بل يرد على مثل زيد ورجل وسائر ما هو موضوع للمعنى المركبة وان

خصصه بجميع ما يصلح له من الاجزاء المتشابهة في الاسم والحد كالاحاد والعشرة بخلاف
مثل اعضاء زيد على ما فهم البعض فلا وجه للاعتراض بمثل ضرب زيد عمرو فاقول المختار
الاول ونقول وجه التخصيص ان التركيب في العشرة وفي ضرب زيد عمرو اظهر من مثل
رجل وزيد وما ذكره بمثل ويكفي للممثل ذكر بعض الامثلة الواضحة وفوائد القيود
فان اللفظ بمنزلة الجنس من الاشعار بان العموم غير عوارض الالفاظ خاصة واحترز
بالواحد عن مثل ضرب زيد عمرو او بقوله من جهة عن دخول المشترك بالقياس الى معانيه
فان دلالته على كل منهما من جهة اخرى وكذا عن مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل
البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة وبقوله على شيئين عن مثل زيد ورجل
فان مدلوله شيء واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق اذ المتبادر
من شيئين ان مدلوله لا يكون فوق اثنين لكن لا يخفى انه ح لا حاجة الى قيد شيئين
اذ ما من عام الا ويدل على فوق الاثنين بل الاظهر ان يقول على الكثير فان قلت
قد يكون موضوع القضايا الكلية العامة ليس له الا فرد واحد مثلا فيصح ان يقال
كل شمس كذا او كل عام مع عدم تناوله للكثير فالجواب بما ان عمومه وعدم تناوله
بالقياس الى الافراد الذهنية والكثيرة فان كل مثنى يدخل في الحد اراده
كل مثنى يدل على ما هو مثنى وثابت لهو اتى الاعراض بخروج مثل لفظ المعدوم
المعرف باللام المتناول للمعدومات فيخرج مثل لفظ المعدوم ويبقى المثنى واما الجواب
بان مبناه على ان المثنى كما يتناول المعدوم كما هو مقتضى تعريفه كما في شرح الشرح
فليس على ما ينبغي لعدم تسليم الاعتراض ح يلزم هذين قيد فسره بغيره
يدخل كل مثنى وكل جمع منكر ومعهود وهو الصواب واقرب وذلك لانه لا فرق
بين الجمع المنكر والمثنى مؤثرا في ان يكون الاول لما دون الثاني والصواب لكلام المتن
حيث يستفاد منه انه يلزم الايرادين المذكورين سابقا بقوله فلان

والمراد ينبغي لو سلم ان العام هو الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فالمراد بوحدة اللفظ
ان لا يتعدد بتعدد المفاهيم كرجل فان اي فرد يراد منه مما يصلح هو له فاللفظ بحاله لا يتغير ولا يخفى
في ان الموصول مع الصلة كذلك فان قولنا الذي في الدار لا يتغير سواء اريد به زيدا وعمرا او غيرهما
ممن يصدق عليه انه في الدار بخلاف مثل زيد قايم وضرب زيد عمرا وقد يقال ان يقول
ان اريد بالدلالة المطابقة فامثال هذا لا يدل على شيئين وان اريد الاعم دخل في العام
مثل صدا الانسان والعشرة وسايل الالفاظ التي لها مدلولات تركيبية كذا في شرح الشرح
اقول في الجواب عنه بخيار الاول وبقوله فقد تقرر عند الشرح ان الموصولات موضوعة
لمعان جزئية لكن بوضع عام كالحروف فلفظ من موضوع له يدل مع الصلة على زيد اذا اريد
به زيد وكذا يدل على عمرو اذا اريد به عمرو وهكذا فاذا اريد به الجميع كان يدل على الجميع
ومعلوم ان ملك الدلالات مطابقية وكان اللفظ مستعملا فيما قصد به بحقيقة لا مجازا
وعلى تقدير ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي فلا شك ان ذلك المفهوم بسيط والامر فاذا
استعمل في المفهوم باعتبار كونه في ضمن زيد كان شيئا آخر فصدق انه يدل على شيئين اثنين
الحكم وعن الثالث قد في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان الاغراض دخول كل مشتق
ليس باعتبار انه يدل على كل اثنين بل باعتبار اشتماله على الوحدتين اقول والدليل على
ان المعترض قصد ذلك انه لو قصد دخول باعتبار ما ذكره لكل مشتق على البدل فلا وجه
بلفظ المثنى بل جميع الكليات كذلك كالانسان والفرس بل لفظ الواحد ليفيد وغيرها
واجيب عنه بان الاغراض الاعتبار المذكور في غاية السقوط لان المراد بالشيئين فصاعدا
في تعريف العام جزئيات مفهومه لا اجزاؤه كما بينه في شرح التعريف الاول فلذلك
لم يحمل كلام المعترض عليه اقول يرد عليه ما اشرنا اليه من انه لو كان كذلك لم يكن للفظ اختصاص
بلفظ المثنى بل لفظ الواحد ليفيد كذلك وليفيد انما يصح ذلك لو لم يلزم الغرا في كون الجمع
المنكر والمعهود خاصا اذ فظان عمومهما باعتبار ما ذكره لهما لا جزائيهما لا جزئياتهما ولو اريد

جزئيات ما يتضمنه الكلية دخل المثنى ايضا ثم ق في شرح الشرح واما جوابه الاخر وهو ان
المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا بل على شيئين فقط بل ضياءه على ان قوله عم بعد بدرهمين
فصاعدا معناه الامر بان يتبعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا وهو
خلاف ذلك على ما لا يخفى وبحقيقة انه حال محذوف العامل اي فيذهب للثمن فصاعدا
اي فقد يكون فوق الشيئين واجيب عنه بان المصنف في شرح المفصل لم صاعدا في قولهم
اخذته بدرهم فصاعدا انما حمل حالا عن محذوف لانه لا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا و
معنى ولا على المفعول معنى اذ الصاعد هو الثمن وليس المراد انك اخذت الثمن والثمن
ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ الثمن بدرهم وزاد اذ المعنى ان الثمن وقع
اجزاء ما خوذ ببعضه بدرهم وببعضه بما زاد عليه وليستقيم فيما نحن فيه عطفه على شيئين
وذو العام يدل على شيئين وعلى ما فوقهما وعلى سميات اخر كخوز يدا فول لا فرق
بين زيد وبين عشرة فكما ان للعشرة مسميات بقيمة كل لزيد وكما خرج عشرة
بقيد باعتبار امر اشترك فيه كل زيد فاخراج احدها بقيد المسميات والاخر بقيد
باعتبار امر اشتركت فيه حكم فشامل فيه مع قد خصصه بالمعهودين في شرح الشرح لكل
بالجموع المضافة مثل علماء البلد فانه لبعض مع قيد تخصيص واجواب لم لا امر المشترك
فيه العام المضاف الى ذلك البلد وهو في هذا المقام مطلق بخلاف الرجل المعهودين
فانه لم يرد بهم افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليتامل واما جمع
المنكر فالظاهر انه داخل وعمومه خلاف ما اختاره وقد يقال المراد بسميات الدال ح كانه
قال عاد على جميع سمياته وانه لا يتاتى وله مثل الرجال والمسلمين الى اي جميع جزئيات
مسماه ورجال فليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة الى قوله باعتبار امر اشتركت
فيه لان العشرة لا يدل على سمياته وانه لا يتاتى وله مثل الرجال والمسلمين باعتبار بقوله
افراد والرجل والمسلم والحاصل انه اذا زيد السميات على النكرة دخل جميع الافراد

باعتبار الدلالة على الآحاد وان لم يدخل باعتبار الدلالة على المجموع لانها ليست
جزئيه وان اريد مسميات ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد ولزم ان
يكون عمومه باعتبار انه يتناول كلا من المجموع كما هو وهم البعض لا من الآحاد كما هو الحق
ولم يخرج الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه ق وغايته ما يمكن ان يقال هو ان المراد بالمسميات
ما اشتمل عليه ذلك اللفظ كمن ولم ومسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال
والمسلمين او تقديرا كالناس لانه بمنزله الجمع للفظ مرادف المراد وح يكون قيد باعتبار
امر اشتركت والبيان والتوضيح اقول لكن الجواب بان المراد مسميات ما دل وهو مسميات
ذلك اللفظ لكن اريد بالمسمى ما يتناوله التضمني للبعض فح لم يخرج نحو عشرة بقيد المسميات
فيه يلزم استدراك قيد باعتبار امر اشتركت فيه ويخرج بهذا القيد على ما بينه الشارح
اما الجمع المنكر بالقياس الى احاده فيخرج لفظه بهذا القيد وان لم يخرج بقيد المسميات وذلك
لان الجمع المنكر ليس له مفهوم يصدق على كل واحد واحد من آحاده بان يقال لكل واحد منها
انه رجال على ما اشار اليه الشارح حيث قال فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة فاندفع ذلك
اشعر بان المراد بالامر المشترك ما يكون مرادا من اللفظ مستعملا فيه اللفظ وكل واحد
بالنسبة الى لفظ رجال لك فلا يتوجه ان لفظ رجال متضمن لمعنى رجل فانه معنى فضمني له
وهو صادق على كل واحد الا ان فيه حزازة او بعد بتعميم المسمى لما يلايم تخصيص الامر المشترك
بما لم يتناوله المدلول التضمني الذي لم يكن مستعملا فيه اللفظ فتدبر واما انه يلزم ان يكون
الجمع المعرف خطابا بالقياس الى الجماعات دون الآحاد وهو خلاف التحقيق فالجواب
فيه ما قد مر اليه الاشارة بان التعريف بحسب معنى الجمعية ينافي معنى الافرادي وهو صادق
على افراده غاية الامر انه يكون اطلاق الامر عليها مجازا والمراد بالمسميات ما يتناوله
اللفظ الذي لم يخرج الالفاظ المجازية العامة هذا اقول لكن نفي شيء وهو انه على هذا انوجه
التعريف كان الجمع المعهود الذي يخرج بالقياس الى آحاده بقيد باعتبار امر اشتركت فيه

كالجمع المنكر فلا حاجة الى قيد مطلق الا ان تلزم ان اللام ههنا للفظ الطبيعة وكان المراد
الحكم على كل واحد من ذلك المعهود من فلم يخرج بقيد باعتبار امر اشتركت فيه بل يقيد مطلق
هذا غاية توجيه المقام اي لان ما يصور من المعنى الكلية يتصف بالعموم بقول المنطقيون العام
ما لا يمنع تصور الشركة والحاصل ما يمنع وما لا يمنع الشركة هو مفهوم الكلي وانت خبير
بانهم انما يقولون ذلك للكلي لا للعام بل العام والخاص عندهم انما يتفق لمفهومين يصدق
احدهما على كل ما يصدق الآخر من غير عكس او يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر
فقط كذا في شرح الشرح اقول اطلاق العام على المعنى الكلي اصطلاح مذكور في منطق
كتاب الاشراق هذا في الكلي الحقيقي اما الكلي الاضافي فاطلاق العام عليه شايع معروف
بل لا معنى للكلي الاضافي والجزئي الاضافي الا العام والخاص هذا اقول نعم يرد ههنا شيء
آخر وهو ان العموم سواء كان بمعنى الكلي الحقيقي او الاضافي ليس بالمعرف المقصد ههنا وهو
الاستغراقي وذلك ظرفي لفعل كلام المنطقيين في هذا المقام نعم سواء كان هناك
امر واحد او لم يكن فالمراد بالمطر العام هو مجموع الامطار المتشعب في البلاد فيتناول ما ينعقد
او يتحقق في كل بلد جزء منه او يتفق للقدر المشترك بين تلك الاجزاء هو العام والمراد
في الوحدة الشخصية دون الحقيقية والاول اظهر فان قلت على الاول لم يتحقق الامر المشترك
الذي اعتبره المصنف في التعريف قلت ليس المراد ان العموم بالمعنى الذي كان صفة للفظ
يتصف به المعنى بل ان العموم بالمعنى اللغوي يتصف به المعنى ولا نسلم انه يعتبر في ذلك القيد
ولهذا قد لا نسلم انه يعتبر في اللفظ هذا القيد بل يكفي الشمول وبما قررنا ظهر ما في
شرح الشرح من انه ق ما دل ولم يقل لفظ دل ليتناول المعنى المتصف بالعموم كيف و
اذا قيل في اللغة عم المطر عم الخصب لو فهم ان المطر دال على شيء والخصب يدل
على امر مغاير وهو امر واحد يفهم اقول ليته يظهر اذ الوجود بالنسبة الى كل شخص
شخص آخر من الصوت قايم بهوا المجاور لصاخة متماثل لما يجاوره شخصا آخر على ما يقرر

فی الحکم وسیجی فی کلام الشرح ما یشعر بذلک واعلم ان فی شرح الشرح هذا نفی
لازعم الشارحون من نزاع لفظی لانه ان اراد بالعموم استغراق اللفظ للمسمیات
علی ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اراد شمول امر لمتعدد
الالفاظ والمعانی وان اراد شمول مفهوم الافراد کما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص
بالمعانی یعنی ان ما دل علیه کلام الفریقین هو ان العموم بحسب اللغة هل یطلق علی الالفاظ
والمعانی امر وسهل اذ ینبغی بالرجوع الی اهل اللغة واستعمال العضدی وانقول ما ذکره
بقوله یعنی ما دل لیس علی ما ینبغی لان ما نقله سابقا من الشارحین انه نزاع لفظی
محض وما ذکره بقوله یعنی یرجع النزاع الی المعنوی المتعلق باللغة وفرق ما بینهما لکن
مقتضی الدلیل المذکور هو هذا وکذا کلام الشرح یدل علیه فالصواب ان یقال انه نفی ما
اقتضاه دلیل المحقق وهو ان النزاع فی لفظ العموم فی اللغة هل یصح اطلاقه علی المعنی
بهذا المعنی ای الشمول المستغرق لجمیع ما یتناوله ام لا بان هذا سهل ثم قال فی شرح الشرح
انما النزاع فی ان امرا واحدا هل یکون متعلقا لامور متعددة وذلک انما یتصور فی المعانی
الذهنیة لمن اثبتها اثبته ومن نفاها نفاه ولا یتصور فی الاعیان الخارجیة لان الغرض
الواحد لا یحال المحال المتعددة اقول کون الغرض الواحد لا یحال المحال المتعددة
لا یخص بکون ذلک الغرض خارجیا بل علی تقدیر کون الغرض ذهنیا کان الحکم کذلک
لانه والحاصل انه حمل التعلق علی الحلول وفرق بین الذهنی والخارجی فی ذلک
ونحن نقول لا فرق بینهما فی ذلک فالصواب ان یحمل التعلق علی الحمل والصدق
وکان المعنی ان صدق امر واحد خارجی علی امور متعددة غیر جایز واما صدق
معقول الذهنی علیها فلا یخ تنبه ثم فی بعد وحمله من التعلق ونوجیه الکلام بما یعلمناه
هذا انما یستقیم لو اراد بالتعلق الحمل والصدق ومرادهم اعم من ذلک ثم ما ذکره
من التمثیل بالصوت لیس علی ما ینبغی لما قررنا آنفا انه لیس امرا واحدا حقیقیا بل

انما یتعدد ویتکثر فی ضمن الامثال واما القول بان الشخص الحادث اولا صدق علیه
انه متعلق بامور کثیرة متفرقة علیه ای امثال المجاورة بضمیمة الاشخاص فجوابه انه
منعدم عند حدوث تلک الامثال فلم یبق صفة تلک التعلق بعد زواله واما المثل
باللفظ فبان اللفظ المشترک بالقیاس الی معانیه المتعددة وقد عرفت ان الاسمی
عاما اصطلاحا ورسما یعلم ان الظاهر من السوق انه هل یضاف بالعموم غیر اللفظ لا انه
هل یتصف اللفظ به بوجه آخر فتامل هذا لکن الظاهر ان مراده من المعانی جزئیات
معنی اللفظ وتحقیق المقام ان غرض الشارح ان الخلاف والنزاع بین العلماء الاعلام
فی بیان ما یطلق علیه اللفظ فی اللغة لیس امرا معتدا به بل هو سهل لا یلیق الاشتغال
به انما اللایق بالبحث والنزاع فی انه هل یکون هناک امر واحد یحمل علی کثیرین بالحمل
الاشتقاقی ام لا وظاهر انه لم یوجد فی الخارج ما یضاف بالعموم بذلک المعنی نعم لو ثبت
وجود الطبایع فی الاذهان لثبت مفهوم متصف به یسمی بالکلی الطبیعی فظهر هذا النزاع
فرع النزاع فی الوجود الذهنی وهذا الکلام منه یقتضی ما ذکره الغزالی فی المستصفی
واما ان العموم بهذا المعنی لیس بمعنی المعروف المقصر ههنا او ان مرادهم بالعموم
غیر ذلک فلا ورود له علی ما یظهر بعد التامل فیما ذکرنا وقررنا فتامل وبالجملة محل
النزاع کما فی الامر شرح لقول المحقق والخلاف فی عمومها وخصوصها کما فی الامر یعنی انه
لا یتصور نزاع فی امکان التعبیر عن العموم بعبارة مثل کل رجل وجمیع الرجال ونحو
ذلک وانما النزاع فی الصیغ المخصوصة المزیدة علی عمومها کذا فی شرح الشرح وهذا حق
اذ لا نزاع فی امکان التعبیر عنه بالالفاظ المرکبة انما النزاع فی الصیغ الدالة علیه هل
هی موضوعة له ام لا ولفظ الصیغة ربما یرشد الی ذلک اقول وعلی هذا فما وجه ما نقل
الشارح من قول عثمان لا سمع وکل یعلم لا محذور فیه بل کذب لانه خارج عن محل النزاع
ثم اعلم انه لا یذهب احد الی ان تلک الصیغ للقدر المشترک بین العموم والخصوص

كما كان في صيغة الامر انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب
فالشبهة في الاشتراك انما يكون على اطلاقه لا على تفاصيله اما على لا ندري
او وضع اي لفظ العموم لها اي للاخبار والامر والنهي يعني فيها ولا جلها او لا ندري
ان ذلك اللفظ حقيقة في العموم ام مجاز وعلى تقدير كونه حقيقة لا ندري امفرد اي
موضوع بازاء العموم فقط او مشترك بين العموم والخصوص وقط هذا الكلام فاسد لانه
اذا علم انه وضع للعموم لفظ كيف يتصور التردد في انه حقيقة ام مجاز اللهم الا ان يراد
مطلق الوضع على ما يتناول الموضوع في المجاز كذا في شرح الشرح اقول الكلام بعد
لا يخلو عن كدر وذلك لا على هذا التوجيه لا يقابل من تفسيري الموقف بل الاول يشمل
على الكل اذ على تقدير عدم وضعها لها بجمل ووضعها للخصوص فيكون مجازا في العموم وعلى
وضعها لها بجمل عدم وضعها للخصوص فيكون حقيقة مفردة في العموم وبجمل وضعها له وللخصوص
فيكون مشتركا بينهما وكذا على تقدير عدم وضعها للعموم بجمل عدم وضعها للخصوص بل
بالثالث فالاول يشمل على الكل وعلى تقدير تسليم ان المقابل اللهم الا ان يجرد التفسير
في التفسير وان كان بالعموم والخصوص والاصوب لنا بين معناه انه لا ندري انها
وضعت للعموم والخصوص دون غيرهما لكل صيغة من صيغها نوع معين وان كان
المذكور اثنين جنس العموم والخصوص والفصل مسند الى الاخبار والمجرور كما في قوله
غير المغضوب عليهم او ندري انها وضعت شيئا منهما لكن لا ندري وضعت للعموم فيكون
حقيقة فيه ام لا فيكون مجازا فيه على تقدير كونها حقيقة فيه لا ندري انها وضعت له
فقط فيكون مفردا ام لا بل للخصوص ايضا فيكون مشتركا فالغير في قوله ازيد ثلاثة
قوله لها لافراد العموم والخصوص كامر وقوله حقيقة وقوله مجازا يعني كونه حقيقة
ومجازا في العموم ففي الاول لا ندري انها وضعت شيئا منهما بل بجمل ومنهما للاثنين
وفي الثاني يعلم وضعها شيئا منها ولا يعلم يتبين ومنها اسما الشرط والاستفهام لا يخفى

ان كون اسماء الشرط للعموم ظ واما كون اسماء الاستفهام للعموم فقولهم من ابوك وابن
زيد ومتى القتال فتفرط والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى زيد ابوك
ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل الى ذلك احرازا عن التفصيل المعذر والتطويل المتعسر
اقول فيه بحث لان شامل كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس دفعة
بل على البدل وليس يجب الدلالة بل يجب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وبين ادخل
سوقا فالانه في معنى ادخل اما سوقا الامير او الوزير او غيرهما عدل الى ذلك احترازا
عن التطويل والجواب ان شامل من زيد وعمرو دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد
دون الجزم وكذا شامله لها يجب الدلالة على نحو التردد على الاحتمال وفرق
بينهما فتامل لانه لا يخفى عن دقة وبما يحقق ما قلنا انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء
وذلك صحيح ههنا مثل قولهم اي عبدي جاءا الا زيدا ومنها الموصولات الخ
ليست للعهد وكذا المضاف اي لم يكن الاضافة للعهد وكذا المعرف بلام الجنس اذا
لم يكن قرينة العهد واشار بقوله تعريف جنس الى الاستغراق من متفرعات الجنس واعلم
انه يقرر عندنا ان المفرد المعرف باللام حمله على الاستغراق مجازا وانما يكون حقيقة في الحقيقة
والعهد الخارجي وهذا يخالف ذلك والبقية وكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في
المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهان وكذا النكرة في سياق النفي انما يدل
على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي
هو العموم على ما قالوا فقد هذه من صيغ العموم بمعنى كونه حقيقة فيه مطلقا لا يخفى تحمل
بل الصواب ان يقال العموم اما ان يثبت اللفظ بنفسه من غير قرينة كالكلمات
السبع للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام
واللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفردا او مع قرينة في النفي كالنكرة في
سياقه او يثبت للعموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه توجب جمعا جمع

الاستثناءات او فعلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا اذ لا يفهم من المنهاج اقول الاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام في الموصول يجيء للمعاني الاربعة كالمعرف باللام او المضاف الى المعرفة قاله في حاشية التلخيص الاقسام الاربعة اعني الخارجي والتعريف الجنس والاستغراق وتعريف العهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول الشهي فالفرق بين تلك الثلثة لحكم لان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا اقول هذا لم يتحقق على من قام بالوقف في الاخبار وفي الامر والنهي يوافق الجمهور فالاولى ان يتمسك بمثال الاخبار حتى يتحقق على الكل ويتباع ذلك ذراع دفعا لما قد يتوهم ان قول الصحابي وفعله ليس حجة بل هذا اجماع سكوتي ويكفي ذلك في بيان مدلولات الالفاظ او يكفي في هذا الظن وهو اتباع الخصوص ذلك هو القياس بنفي الفارق مثاله قصة الاعرابي بنفي كونه اعرابيا فيلحق به الهندي والزنجي وبنفي كون المحل ام لا فيوجب الكفارة في الزنا وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات كلها وكذا نفي الحنفي كون الاكل ناسيا وبالوقاع فيلحق به العيد بالاكل عمدا كذا قرر الشارح في بحث القياس وليفد لكثرة الوقايع اقول منقوض من ذلك اما ان احدها ان يقر المسئلة مطلقة واليه اشار بقوله وهو بعيد لمن يتتبعها العلم حتى لا يرد عليها ان الظن غير معتبرة في الاصول وان كان الظن يكفي في مدلولات الالفاظ على ما مر غير مرة وثانيها ان في المسئلة المذكورة لم يجمع جميع تلك الصيغ التي قصد اثبات كونها للعموم فاشار الى ان سائر الصيغ يتحقق ويظهر لمن يتتبع فتدبر قوله وذلك كقول عثمان اقول قد عرفت ان هذا المثال ليس من قبيل ما نحن فيه فلا يكون ظاهرا في العموم اما على تقدير المجازية فظاهر واما على تقدير الاشتراك فلان الظاهر هو احدها والمتقن كونها ظاهرا في العموم ويدل

عليه الاولة المذكورة كما يظهر بعد التامل ثم لا يخفى انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز والاشتراك لصحة التعبير من العموم اذ قد مر ان مثل الكل والجميع اذا ركبا مع غيرها ولا عليه دلالة ظاهرة وليس لاحد النزاع فيه فتامل اولى من حمله للعموم المشكوك فيه اقول يمكن ان يعارض ويقال في مثل جاءني الرجال يوجد ما ذكره على الاستغراق كان محلا للفظ على معنى حقيقي متضمن لجميع حقائقه المحتملة على ما سيجيء فكان الحمل على العموم من هذه الجهة والتفصيل ان الرجال لو لم يكن للعموم كان للخصوص وظاهر انه لم يكن للخصوص بمرتبة معينة من مراتب العدد بل يحتمل كل واحد من تلك المراتب التي كانت حقيقة فيها لكن لا من حيث الخصوص حتى يرد انه ليس حقيقة في خصوص شيء منها قطعا بل انما هو حقيقة للقدر المشترك بل من حيث كانت من افراد الموضوع له فحينئذ ان حمل اللفظ على معنى كان متضمنا لجميع الافراد التي هو حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له اولى من حمله على غيره التي لا يتضمن شيئا وهو الاقل فتدبر ذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل اقول ولو سلم جوازه فحيث لم يكن دليل من خارج يصير به جانب المرجوح اولى او الدليل المذكور ذلا شك في ان دلالتها على انها حقيقة ظ في العموم كالاجماع اتم وارجح مما ذكره من الترجيح مما يكلف في الايجاب والاباحة فالاحتياط في الايجاب يقتضي الحمل على العموم وفي الاباحة في العكس وكذا في الحرمة يقتضي الحمل على العموم فالحمل على العموم للاحتياط اولى واكثر مقول الشارح ان ذلك يكلف في الايجاب والاباحة ان كان ردا على الجواب الثاني كما هو الظاهر كان لم يتم لان العمل بالاحتياط اقتضاءه للعموم اولى من الخصوص وان كان يكفي للمهام فذلك والظاهر انه لا غبار عليه حقيقة وفي الاول مجازا شارة الى ان هذا العام لفظه مخصص مثل ان الله بكل شيء عليم فلا يرد ان صدقه مستلزم لكذبه فكان باطلا ووجه الاشارة انه لو لم يكن كذلك

ينبغي ان يقول ذا لفظ ازحقيقة فيما استعمل فيه لا فيما يستعمل فيه اصلا لان المجاز اذا ترك
حقيقته على تقدير وجوده ناوز قليل وكان خلاف الاصل ثم هذا الكلام مبني على ما يجي
ان العام اذا خص كان مجازا في الباقي على ما اختاره الجمهور ولم يبق مشتملا على عمومه
على ما ذهب اليه البعض والجواب اولا ان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
لمخصص هذه معارضة ويمكن توجيهه بوجهين احدهما ان ذلك الاحتياج الزم الى الدليل
حيث لم يقترن به ما يشعر بان لا هذا الايدل على ان تلك الصيغ المشار عنها مستعمل
في الاكثر للخصوص وذلك حق واما ان استعمالها للخصوص يحتاج الى مخصص خارج فلا يدل
عليه ولو سلم فهذه مناقشة في عبارة الدليل حتى لو قرر هكذا ان استعمالها في غير العموم اكثر
فظاهر ان الاغلب حقيقة وفي الاقل مجاز لتم الدليل بها لما عن هذا وثانيهما ان ادعى ان الواقع
ان العمومات اما تستعمل في المعاني المخصوصة بقرائن وذلك علامة المجاز فلنخصم ان يقول
وذلك غير تام بل استعمالها هذا في الخصوص لا يحتاج الى مخصص كيف ودعوى الاجماع
دعوى المشارع فيه نعم يفهم منها خصوصية معينة واما القدر المشترك فيفهم منها كما في الجمع المنكر
والجواب ان ما جرى عليه الالسن فصار مثلا وتلقاه الجميع بالقبول هو ان هذه الصيغ
مستعمل في عمومات مخصصة وذلك يدل على المتقدم اقول ويؤيده ما ذكرناه انها عند وجود
المخصص كان باقيا على عمومه فيما عدا ما اخرجه التخصيص المذكور مثل ان احد يقول كل شئ قدير
مخصص فيقال ما عدا ذاته تعالى وكان خاصا فيما بقي وتنسل عليه وقد مثل الرجال المعرف
باللام لو لم يكن للعموم كان مستعملا في الاكثر وكان الفرق بين قولنا للرجال عندي درهم
والرجال عندي درهم غير خفي على احد فلا يصح تفسير الاول عندا تفاقا والقرينة بالكل الجمع
وهو معناه الاصلي بل لو اشتهر تفسيره بالعموم والاستغراق حمل عليه ما هو اقرب اليه
بخلاف رجال فانه يصح فيه ذلك بلا خلاف فافهم ذلك فانه تحقيق بديع كما لا يخفى
والمراد هنا قول هما وتعاضدا والا فدفعهما لا نهما يقران حقيقته عرفية في المفرد

الذي كان استعمالها فيها اكثر فان كان الحكم في الخصوص كذلك ثبت مطلب الخصم اذ لو ثبت
كونها حقيقة عرفية للخصوص كان ظاهرا فيه فان المعرف مقدم على اصل في الاخبار
لكان التكليف بما لا يقوم والسند ما مر انه علم ذلك من انه لتمهيد قاعدة
امر لقوله حكمي على الجماعة او لتعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية او غير ذلك ثم انه لو بعد
صيغة الجمع في مثل صلوا وصوموا من صيغ العموم ولم يكن منها عند المحققين فذكره مع انه
لم يثبت كان مخالفا لرأي المحققين والصواب ان يكيف ويحمل ان كون صيغة الامر والنهي
للعموم ليس مثل صلوا وصوموا بل مثل وجد على الناس حج البيت لانه في قوة الامر
بالحج للناس ومثل لا تقل لهما اف لانه نهي عن الولد ملتفتا بالنسبة الى جميع الوالدين
الى غير ذلك واما مكفون بمعرفتها ملتفت على الاخبار اي الاجماع على انا مكفون
بمعرفة تلك الاخبار لا نه كالامر والنهي اقول التكليف بمعرفة الاخبار الواردة ولو سلم
عمومها فهذا ليس من العموم في الخبر بل لو كان بصيغة امر وارد مثل اعلموا هذا الخبر
فيرجع الى عموم صيغة الامر لا الخبر فالصواب اسقاطه وربما يمنع الملازمة اي قوله ولو كان
ظاهرا في العموم لما صح والسند انه يخفى القرينة العقلية وهو استحالة في ان يكون
عنده جميع عبيده فلا يخفى في قرينة ينفي ذلك كفانا في الترجيح هذا القدر قال في شرح الشرح
هذا دفع لما ذكره الآمدي من انه على تقدير كونه حقيقة في كل عدد بخصوصه فحمله على الاستغراق
المحتمل ليس اولى من حمله على الاقل المتيقن اقول ليس فيه دفع هذا الكلام على ما ذكره
من كون الاقل متيقنا بعارض ما ذكره المستدل من كون الجميع حقيقة متفهمة لسابر
الخلائق واذا تعارضا تساقطا فلم يثبت انه للعموم اقول بل فيه اشارة الى دفع ما يتبادر
قد مر مرارا انه لا يصح اثبات اللغة بالترجيح بقي ما هو انه اذا لا يعلم كون لفظ حقيقة
في معنى ام مجازا لا يثبت ذلك بمجرد الترجيح لكن اذا ورد لفظ بين حقيقة واريد ان
يعلم ان المراد منه اي معنى من تلك المعاني فح لا محيص لنفي ضده ذلك بالترجيح واذا تعلم ان

هذا الكلام من الشارح مبني على ما اورده المستدل من ان اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجمع
حقيقة حتى يكفي لترجيح احد خلافيه ذلك القدر من الترجيح بل الجواب منع كونها حقيقة
في كل مرتبة قال في شرح الشرح لانها مختصة بالقطع بالكل مرتبة فهي من افراد القدر المشترك
فيكون اللفظ حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها
بخصوصها كما اذا جاءك زيد فقلت جاءني انسان ثم اعلم ان ضمير هو وعليهم لجميع الافراد
وكذا ضمير يحتها نظرا الى المعنى وضمير كونها والهاء لصيغة الجمع وضمير بينها للمراتب اقول فيه نظر
اما اولا فلانه لو كان مراد المستدل من كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة لكان اثبات
اللغة بالترجيح لانه اثبات بكون اللفظ حقيقة في العموم لكونه متضمنا لجميع افراد القدر المشترك
لا تعيين لبعض الحقايق مرادا بالترجيح حتى يصح على ما نبه عليه الشارح بقوله فانه لما كان مترددا
بين حقايقه كما في الترجيح هذا القدر ولعله لم يتم ما ذكره الشارح في دفع النقض بجمع رجل لان جمع
الافراد احدى حقايقه وذلك لان جمع الافراد ليس احدى حقايقه بل القدر المشترك
الذي هو احدى حقايقه حاصل في ضمنه وح كان الرجل للفرد لان المفهوم الكلي لفظ الرجل حاصل
في ضمن الجمع للفرد المردد الا ان يقال الوحدة معتبرة في مفهوم لفظ الرجل وهي مانعة من حمله على الجمع وتحقق
مفهومه في ضمن الجمع لكن هذا انما يكون في اسماء الاجناس التي تصح اطلاقها على القليل
والكثير والفرد عند من قال بان اسم الجنس غير موضوع للماهية المجردة بالوحدة المطلقة المسماة
بالفرد المنتشر كما اختاره المقام واما عند المحققين القائلين بان اسماء الاجناس موضوعة
للماهية من حيث هي من غير اعتبار الوحدة المطلقة والمعينة معها فقط صدقه على الجمع كصدقه
على الواحد ولا يخفى انه يكفي للنقض النقض باسماء الاجناس او على مذهب المحققين
واما ثانيا فلان ذلك الجواب لا يندفع بمجرد ذلك وليس ذلك مناقشة
على قول المستدل وقد حملناه على جميع حقايقه حتى يندفع بما ذكره بل مبنى كلامه انه ليس
حقيقة الا في القدر المشترك وحمله على الجمع بخصوصه كما هو الدعوى لا يمكن بدون القرينة

دليل

وليس للفظ دلالة عليه اصلا بدليل ما ذكرنا قوله فلا دلالة لها على الخصوص اصلا
اي لا على خصوصية كل مرتبة دون الجمع ولا على خصوصية الجمع ولا في نحو نحن وكذا
في لفظ وكذا اذا جعلت الهيئة الجمع مستعملا على انها خبر عن المفرد المعرف بلفظ الحق
وامثاله كما في قولك انا معلم مسمعون فاو رد صيغة الجمع خبرا عن لفظ انا ولدليل
لزعانية المشكلة بين المبتدا والخبر وكذا اذا جعلت حالا وصفة وكذا الانزاع في صيغة
فلو كان الصحيح في هذه الصورة ان يورد المضاف بلفظ الجمع لقل العلامة عن الفتوحات
المكية انه ق مولفه برايت رسول الله صعم في بعض الوقايع فسالته عن اقل مراتب
الجمع وقلت في هب فريق الى انه اثنان وفريق الى انه ثلاث فما الحق فقال صعم
خطا وهولاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب
الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان وفيه بعد اما في الجواب بعد لو لا ارتكاب
الصورة لما تبين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف
المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وفي هذا الاستبعاد بعد لما تقرر
عندهم من ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي
وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها كذا في شرح الشرح وحاصله لم مراد
المجيب من مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة او حكما والثانية متحققة في المثال
الاول واما في الاخيرين فلم يتحقق شيء منها فهذا اشنع اقوله وفيه هو كلام
على السند الاخص او عدم الجواز لا يلزم ان يكون معللا بغيره مخالف لعرف
اللغة ولا يحتاج الى امر آخر حمل هنا ويستند اليه ذلك وفيه ذكر المثال لا يليق على
ما ينبغي لان الكلام في اطلاق صيغة الجمع للتثنية ولعله من جور ذلك لا يكون علة وهو
اطلاق صيغة التثنية للجمع حتى يجوز جاء زيد وعمرو وبكر العالمان ولهذا قد نقل انه قد تبين
الشارح عند فوايد وبعض المطبقة عليه بقوله العالمان وجعل العبارة هكذا ولا يليق جاء

زيد وعمرو العالمون وقد قيل في الجواب عنه في شرح الشرح بهذه العبارة واذا جوز اطلاق صيغة الجمع لاثنين كان صورة الجمع صورة التثنية مجازا فكان نحو رجال قائمان ورجلان قائمان على السواء والجواز من المثال الاول اذ ليس فيه صورة التثنية وقد اشترط الاتحاد في الصورة عند المجيب اقول هذا لا يتم في نفسه اذ في المثال الاول يتحقق الموافقة الصورية حكما دون ما ذكر من المثالين وكون صيغة الجمع تستعمل مجازا في التثنية لا يمنع في الموافقة الصورية التي كانت مقتضى ظاهر اللفظ باعتبار حمله على المعنى الحقيقي له وفي ابو الحسين قد نقل عنه انه صرح المعتمد بان العام المخصص بالشرط او الصفة او الاستثناء حقيقة او استدل على ذلك بانه لو قابل اذا في حرب بني تميم الطوال وان كان طوالا والا من رجل الدار اخشى البعض لمجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله في البعض بعضا والا البعض والام بمعنى شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا هذا كلامه فيما نقل عنه فرز العام المخصص بغير المستقل حقيقة عنده نظرا لان العام المخصص وحده ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما دل عليه صريح كلامه على ان تخصيص دليله على ما سيجيء بتقي كونه مجازا وبتقي كونه حقيقة يدل على ان العام المخصص بغير المستقل ليس له دلالة وحده كما ان مسلمي المسلمون ليس دالا فليس حقيقة بل المجموع هو الحقيقة اقول المراد بالعام المخصص الذي اريد به الباقي بجوز المذاهب اعم من ان يكون المستعمل فيه العام وحده او المجموع وهو لا اشكال فتامل وقال القاضي عبد الجبار اعترض عليه السلام العلامة بما نقله في شرح الشرح من ان هذا خلاف ما اختاره في كتاب المسمى بعدة الدلالة في والصحيح انه ليس مجازا باي شيء خص لانه استعمال اللفظ في غيره وضع له اولا بقرينة اتصلت او انفصلت استعملت اولا انتهى واجيب عنه بان المذكور في هو قوله اولا وكلامه يرجع عنه ويدل عليه كلام ابي الحسن في المعتمد فتدبر

فان الغرض وقع في مثله اي فيما لا يكون مشتركا لفظيا بين العام والمخصص لانه لعله موضوع للقدر المشترك بين الاستغراق والتخصيص في اطلاقه على التخصيص حيث انه من افراد معناه الحقيقي ليس مجازا اذ لا مانع ان يكون على سبيل الاشتراك لانا نقول الكلام فيما استعمل لفظ العام فيما بقي بخصوصه ولا نزاع في انه ليس حقيقة اذ لم يكن اللفظ موضوعا له بخصوصه يلزم الاشتراك وقد يقال جواب عن الدليل لو صح الاول لم يثبت الملازمة في قوله لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا فرع لكون العام مستعملا في الخصوص ومرادا به الباقي وليس كذلك بل العام باق على عمومه وكان مرادا به الشمول والمخصص دل على اخراج بعض ما تناوله ثم يستدل على ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من مجموع العام مع مخصصه لا من العام فقط فيلزم الاشتراك فقولك اكرم بني تميم الطوال بمنزلة الحكم بمنزلة قولك اكرم بني تميم من قد علمت صفتهم انهم الطوال وذلك اشارة الى ما مضى في التعريف في الطوال وبنه على ان مفاد التعريف ليس الا العهدية على ما هو شروح في غير هذا الفن واختاره صاحب المفتاح ثم الطوال ان كان شاملا لجميعهم مخصصة وكان خارجا عما تحكم فيه وان كان مختصا ببعضهم كانت صفة مخصصة وبه يندفع الى ان يخصص الصفة ليست لفظية مستندة الى نفس تركيب الموصوف مع الصفة على ما سيجيء كالتخصيص في الاستثناء والغاية بل التخصيص انما يفهم من الخارج على ما سيجيء ثم الصفة المخصصة كما كانت بمنزلة اللفظ البعض فهذا القول بمنزلة ان يقال اكرم بعض بني تميم واشار اليه بلفظ من التبعيضية عند قوله عند اكثم اكرم من بني تميم على ما في المعتبر فيرجع المعنى الى قولنا اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال وانا الفقار منهم فلا يكرمهم فيرجع الضمير الى الجميع من غير محل الصيغة الاستخدام وهذا الكلام يرجع الى ما هو الحق في باب الاستثناء وهو ان المستثنى منه يراد به العموم وارادة الاستثنا

يراد بها اخراج ما اريد بدخولها والاسناد الى ما بقى بعد الاستثناء وتوجيه الثانى هو معارضة
لدليل المجازية ان العام المخصص له تردد بين الباقى بوضع له وهو الوضع المجازى واستعمال
اخر فيه اذ قد علمت ان العام باق على عمومه واستعماله فى الباقى بتمامه المخصص فحيث كان استعماله
بهذا الوجه هو الاستعمال الذى كان بحسب اصل الوضع فى معناه الحقيقى فلم يكن مجازا بل
كان حقيقة لكن لا على كون مشتركا على ما مثلت ولما كان هذا المذهب فى الاستثناء على ما عرفت
آنفا ودل عليه بقاء التعريف وقد دليله فلم يرد الباقى واذا عرفت هذا فلا يذهب عليك
الاعتراض الثانى فى الدليل الثانى على طريقة المعارضة لدليل الاول كان معارضة للثانى بعينه
لانهما دليلان على مدلول واحد وكذا على المنع والقدح فى الاستدلال وذلك بان يقال
قولك لو كان العام المخصص حقيقة كان كل مجاز حقيقة تم واما بيانك لو كان كل مجاز مستعملا
فى المعنى المجازى بالاستعمال الاول والوضع الاول وليس كذلك اذ الاستعمال فى المعنى
المجازى لم يكن بالاستعمال فى معناه ولم يكن بوضعه الاصلى وذلك ظاهر قول اذا عرفت
ما حققناه فى توجيه الشرح فلا يشتبه عليك ما فى توجيه شرح الشرح حيث قال
حاصل الاعتراض الاول انا لا نسلم ان العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقى
دون الاستغراق ليكون مجازا آخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك وحاصل
الثانى انه لو سلم ارادة الباقى فانما بالاستعمال الاول الطارى عليه عدم ارادة
القدر الذى اخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل الاول انا لا نسلم انه لو كان
حقيقة فى الباقى لكان مشتركا لفظيا وانما يلزم لو كان ذلك بوضع ثان واستعمال
ثان وذلك لانه ان اريد بارادة الباقى من العام وارادة الباقى وحده
فبعد تسليمهما لا يمكن القول بان هذه الارادة بالاستعمال الاول والوضع
الاول وذلك لان ارادة الباقى بخصوصه بلفظ العام وحده لا يكون
الا باستعماله فيه بخصوصه ومعلوم ان ذلك الاستعمال مغاير لاستعماله فى المعنى

الشامل له ويغره وكذا الوضع له مغاير للوضع الاصلى للمعنى الشامل له ويغره وضرورة
ان اختلاف الموضوع له والمستعمل فيه يتعدد الوضع والاستعمال وحينئذ كان مجازا
لا محالة وان اريد بارادة الباقى منه منع المخصص على ما يدل عليه قوله العام بعد التخصيص
يراد به الباقى فالمنع الاول حينئذ مكابرة اذ لا خفاء فى ان بعد التخصيص كان المراد
الباقى بان يكون المجموع مستعملا فيه والجواب بانا نختار الثانى ونقول سبحانى انهم قد اتفقوا
فى مثل على عشرة الا ثلثة فذهب الاكثرون الى ان عشرة فى التركيب مستعملة
فى السبعة مجازا وذهب القاضى ابو بكر على ان المجموع المركب بازاء السبعة كانه
وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة وقيل المراد بعشرة هو
معناه فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت الثلثة بقوله الا ثلثة فدل الا على
الاخراج دلالة على العدم والمسمى بها حتى بقى سبعة ثم استدل عليه فلم يستند الا الى السبعة
وهذا هو الذى اختاره المصنف هناك ونحن بنا توجيه الشرح على ذلك على ما مر شرحا
قال شارح الشرح منع اولا ان العام مستعمل فى الباقى اى لا منفردا كما هو اختيار
الاكثر فى الاستثناء ولا فى ضمن المركب كما هو مذهب القاضى بان يكون المركب
المستعمل فى الباقى بل كان من قبيل المذهب الثالث الذى نقلناه فى الاستثناء فيكون
العام غير مستعمل فى الباقى لا بانفراده ولا ضمنا فيكون مع المخصص ثم استعماله
فى الباقى فى الجملة لكن لا بانفراده بل مع المخصص لطرا ما اختاره القاضى فى الاستثناء
وحينئذ لا غبار لكن قول الشارح بخلاف المجاز لا يلزم توجيه رده بل الاولى توجيهه ان يقول
بخلاف المشترك اذ المشترك اذا استعمل فى معناه الآخر كان باستعمال آخر فوضع آخر
فتامل وقد يقال كونه يغره شامله كان حقيقة اى على سبيل الحقيقة وقد بقى وقد ثبت
لعدم شامله يغره لان عدم الشامل للغير لا يؤثر فى شامله له ولا يوجب عدم
شامله له وفيه نظر لان شامله لما بقى الذى كان حقيقة وهو شامله له فى ضمن الكل

اجمالا واما شامله لخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقه اه وكذا يرد على
اعتراضه على جواب الدليل الثاني ان ارادة الباقي انما يكون معلومه بدون
القرينه اذا كان في ضمن ارادة الكل كما ان قبل التخصيص واما بعد التخصيص
فارادة الباقي يكون بخصوصه وهذه الارادة لا يحقق بدون القرينه اي
المخصص فيكون مجازا وقد يجاب عن هذا بان اسم الجنس او الجمع اذا
عرف لتعريف الجنس كان مدلوله الاشاره الى الحقيقه من حيث هي هي وكان
اطلاقه على كل واحد من جزئياتها بطريق الحقيقه واطلاق المتواطي على افراده باعتبار
خصص مفهومه كما كان قبل التعريف لكن اذ لا فرق بينهما الا بالاشاره والعموم
انما ينشأ من المقام فاذا طرء عليه عدم شموله للبعض لم يغير ما وضع للباقي
كان اطلاقه عليه بطريق الحقيقه لوجود الحقيقه المشار اليها فيه اقول فيه نظر
اذ الكلام بعد فرض كون تلك الصيغ موضوعه للعموم وكان دلالتها عليه من جهة
الوضع وانها كانت حقيقه في العموم قبل التخصيص وبعد التخصيص مستعملا في الباقي
وعلى تقدير انها لو لم تكن موضوعه للعموم وكان دلالتها عليه من جهة المقام فكان
خارجا عن البحث واعلم ان صيغ العموم منها ما وضع لنفس الشمول كلفظ كل وجميع
ومنها ما وضع للمبهمه مع قيد العموم كمهما وحيثما ومتى ومنها ما وضع للمبهمه التي
غرض لها العموم كاسم الجنس والجموع المعرفه لتعريف الجنس والاول شبيه بالكلي
المنطقي والثاني العقلي والثالث الطبيعي واعلم ان الدليل المذكور لا يجري
الا في الثالث وجواب المعارضه كان واردا عليه وكان مقصود المستدل دفع
الايجاب الكلي الذي هو دعوى الخصم لا السلب الكلي فيتم التقريب كذا قيل
واقول قد عرفت ما فيه فتدبر كون النزاع في لفظ العموم وذلك لانه قد
في الاستدلال ان مفاد العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر وذلك هو

لفظ

لفظ العموم لا مفاد صيغة العموم بل مفاد صيغة العموم استغراقها لجميع ما شامله اقول فيه بحث
اذ اضافة اللفظ بالعموم اي بمعنى لفظ العموم ليس باعتبار دلالته على امر غير منحصر
بل كثرة الخلق على لفظ انه عام باعتبار شامله لجميع ما يحتمله وان كان محصورا مثلا اذا
قيل الكواكب السيارة سبعة فقد خارجية صدق ان لفظ الكواكب ههنا قائمة باعتبار
شامله للسبعة المشهورة والحال ان مدلول لفظ العام هو صيغ العموم على ما مر فمدلوله الاول
هو صيغ العام ومدلوله الثاني هو مدلول الصيغة فليس التفرقة بان مدلول الصيغة الاستغراق
والشمول وان كان محصورا ومدلول الآخر عدم الحصر اللهم الا ان يراد بمدلول لفظ
العام غير ما ذكر فتدبر واللوازم الثلثة لقط بالاتفاق اورد عليه انه دعوى
في المتنازع فيه في المثال الاخير لما عرفت من مذهب ابي الحسين واجيب بان النزاع
كان في العام المخصص لا مستثنا والاتفاق المفيد بالاستثنا مطلقا واسما والاحداد
ليست عامة فان قلت الكلام بعد تسليم ان عشرة في الاستثنا ان عشرة في مثل
له عشرة الا عشرة مجاز في السبعة وقد مر انه الاشارة فقد مر ايضا المراد الاتفاق منه ومن
الخصم لا اتفاق الكل فدليل مع الاكثرين القائلين بانه مجاز في السبعة ولا يخفى ما فيه
من التعسف والاولى ترك هذا المثال والاقتصار على الاولين فتامل ليس شئ
منها عاما اي كعام لان المستدل لم يدع كونها عاما بل كونها مثل العام فاورد منع
المماثلة والمشابهة والاستثنا صبانا انه اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ
في شرح الشرح هذا اشعر بان العام الذي اخرج منه البعض الاستثنا باق على عمومه
بحسب الدلالة والارادة وليس من العام المخصص في شئ وليس بمجاز فاذكر
عند تقرير المذاهب من ان العام المخصص بالاستثنا عند ابي الحسين حقيقة فيكون
بالنظر الى الحكم والاسناد على سبانا في الاستثنا من انه على المختار يحتمل ان يكون
بحيث وان لا يكون اقول ان كان الاستثنا الى الاعداد لم يخرج المستثنى منه

من ان يكون حقيقة ولم يصر مجازا بل كان اللفظ باقيا على عمومه حقيقة فيه وكان
منع كلام ابي الحسين ان العام مخصص بالاستثناء ان التخصيص باعتبار الاسناد
والحكم دون لفظ العام فح لا يكون ذلك مخالفا لما اختاره ابو الحسين من كونه
حقيقة بل كان عين الاعتراف بمذهبه وهو مع قطع النظر عن ذلك نقول كما
ان لفظ العشرة على هذا الراى في الاستثناء حقيقة كذلك لفظ الرجال في جاءني
الرجال الا زيدا على هذا المذهب فقوله لو كان العام المخصص مجازا كان
لفظ الالف مجازا كلام حق وصدق والفرق بين الاستثناء في العام والعدد
مما لم يقل به احد ولهذا ذاق وليس مجازا وقول السائل فلم يلزم من كون ذلك
مجازا كون هذه مجازات منظور فيه لما عرفت من عدم الفرق بين الاستثناء
في العدد وبينه في العام فان قلت الكلام كان في ان العام اطلق واريد
به الباقي واذا اريد به الجميع كان خارجا عن البحث فاذا كان اللفظ باقيا
على عمومه حقيقة فيه لم يكن هذا المذهب لابي الحسين بل مذهبه انه حقيقة في الباقي
وذلك غير لازم قلت اذا عرفت ان العام المخصص بالاستثناء عند ابي الحسين
حقيقة فانما يكون ذلك بالنظر الى الحكم والاسناد على ما صرح به الشارح الشرح
نعم انه لم يقل بكون اللفظ مستعملا في الباقي بل جعله باقيا على عمومه وح كان
المراد من اول البحث في العام اذا خصص واذا اريد به الباقي كان مجازا
او حقيقة ما يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ او بالنظر الى الحكم وبعد التنزل
عن ذلك نقول مع كلامه انه لو كان العام المخصص بالاستثناء في مجازا في الباقي
لزم كون العدد المستثنى منه ماد ونه مجازا في الباقي اذ الفرق بين العام
والعدد وحكم في ذلك واذا ثبت كونه مجازا في الباقي لزم كونه حقيقة فيه
اذ الكلام وفرض في انه اريد به الباقي على ذلك التنزل اقول عليه ما تقدم

من المعتمد في مذهب ابي الحسين من ان اللفظ العام غير مستعمل في العموم ولا في الباقي
بل المجموع مستعمل في الباقي بطريق وتوجيه كلام ابي الحسين بما ذكره من ان المستثنى
منه حقيقة في العموم والتخصيص بالنظر الى الحكم بل التعويل في توجيه الكلام عند تقرير مذهبه
على ما قررنا فتذكر اقول على ما عرفت من التعميم والتوسعة في تحرير محل النزاع وتقرير المذاهب
يمكن حمل الحنابلة في دليلهم الاول على ما اورد والشارح يقول وقد يقرر ارادة الاستغراق
بانه بان كان المراد بقطع بان عدم شمول الغرض يكون ذلك عارضا بعد الاسناد
وكان المراد باراده الباقي ومن ان العام مخصص يكون ذلك بالنظر الى نفس اللفظ
او الحكم وصرح به الشارح في قوله والتخصيص انما هو في الاسناد عند تقرير قول عبد الجبار
قوله الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص على هذا كان العام مستعملا في العموم
فيه وقد نقل عنه انه ليس حقيقة في حصوره والتخصيص بالاستثناء فتامل انما المخصص
بحمل هذا المقام مخصوص الى آخره اقول كلامه مشعر بان العام المخصص بهم مطلقا
تبع الثقاة وليس كذلك بل انما ذلك اذا كان مخصصا بهم غير مستقل والتفصيل على ما ورده
بعض المحققين في شرح المنهاج ان العام المخصص ان خصص بغير مستقل كالاستثناء بهم
نحو قتلوا المشركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع بمنزلة كلام واحد لكون غير
المستقل بمنزلة وصف قايم بالاول فيسري جهالة اليه فيتوقف على البيان وان خصص
بغير مستقل معين فحجة تطبيقا عند اكثر الحنفية كما كان قبل عندهم بعدم مورث الشبهة لانه
اما جهالة المخرج او احتماله التفصيل او التقابل بل النص المستقل ليس الا واما المخصص
بالمستقل فان كان العقل فهو قطع عند البعض ان اخرج قدرا معينا واذا اخرج بطريق
الابهام بان يسلم الحكم على الكل دون البعض عقلا فلا يجوز كقولك الرجال في الدار فالعام
فيه دليل ظني كما اذا كان المخرج الحس او العادة اجمالا او يقينا او زيادة بعض الافراد
او نقصانه كما في لا اكل فاكهة ولا اكل لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء واختلاف

العادة واختلاف الزيادة والنقصان فلا يخرج عن جهالة الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا
اما كونه دليلا فلان جهالة المستقل لا يتعدى اليه واما كونه ظنيا فليكن الشبهة فيه لان كل فرد
يحتمل كونه خارجا وان كان ذلك المستقل كلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي معينا كان او مبهما
وعند غيرهم انه حجة ظنية اما اذا كان معينا فلاحتمال التعليل وخروج البعض الآخر به ولا ندري
كم يخرج واما اذا كان مبهما فلا ذكر نا قيل وعند البعض ان كان معينا بقي العام قطعا في الباقي
كما كان قبل وان كان مجهولا فلك في الكل وبسقط دليل الخصوص وعند البعض ان كان معينا
كما ذكره وان كان مجهولا لا يبقى حجة واما عند الثالث فبقيه فالمفهوم من كلمتهم ان المخصص بالمبهم اي شيء
كان ليس بحجة اصلا حيث صرحوا بان التخصيص بمثل ان يقال هذا العام مخصوص اولم يرد به كل
ما تناوله بسقط الحجية اتفاقا ان كان لفظ العموم مبنيا عنه اي ما بقي يدل عليه بحيث ينتقل
الذهن اليه فان الذهن ينتقل من لفظ المشركين العام الى الحربي الذي بقي بعد اخراج
الذمي لانهما واختلفوا فيه وذلك بخلاف آية السرقة فان الذهن لا ينتقل الى كون المال
ربع دينار ومن الحرز للدلالة عموم العلة على عموم الحكم فيدل الآية على وجوب القطع في
جميع الصور وجود السرقة وان اريد ان السارق من حيث هو لا يدل على خصوصية ربع
دينار وخصوصية الحرز فلك لفظ المشرك من حيث هو لا يدل على خصوصية الحربي وكان الفصل
في السارق لا يفهم الا بنية الشارع كما الفصل في المشركين اقول الحربي والذمي قسمان اوليان
مشهوران للمشركين والذهن ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل احيانا بخلاف
السارق فانه لا ينتقل منه الذهن الى خصوصية الحرز وكونه ربع دينار وذلك فان قول
وليفه لفظ السارق لا يدل على خصوصية الحرز شيء من الدلالات ولفظ المشركين يدل على
الحربي بالتضمن لان معناه كل مشرك بل بالمطابقة فتأمل فيه ثم عند الجبائي ان كان قبل
التخصيص اقول ههنا بحث اذ قد مر ان عند الجبائي ذهب الى ان العام اذا خصص بشرط
او وصف كان حجة في الباقي وظن ان العام المخصص بالصفة او الشرط قد لا يكون امرا

قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كما لو قيل جاز فلموا على الصلوة الوسطى واذا كان حقيقة في
الباقي كان ظاهرا فيه فكيف يقول انه ليس بحجة فيه واعلم ان التوقف هين كلامه يحتاج
الى نوع تخصيص فيه احد هما فتأمل ثم الظن فيما مر انهم اتفقوا على ان العام المخصص اريد به
الباقي اي تمامها وكان اللفظ ظاهرا فيه اما حقيقة في الباقي او مجازا مستعملا فيه مع القرينة
وعلى التقديرين كان ظاهرا فيه فيكون حجة فيه الا ان يقوم واما القرينة فما عدا المخصص
لكنه خلاف ظاهر كلامهم ثم حيث قال وقد يقع في ارادة الباقي معلومة دون القرينة انما
المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج اذ ظن ان عدم ارادة المخرج انما هو بالمخصص لا القرينة
اخرى وقد صرح بذلك بعض عبارا تهم في غير هذا الشرح فتأمل وقيل يبقى حجة في اقل
الجمع فان قلت ذلك لم يكن معينا بل يحتمل الكثير من فيحتمل الاجمال فلم يكن حجة كما اذا خص
بمجمل على ما مر قلت اذا ان اكرم بني تميم واما زيد فلا يكرمه فقط هذا المذهب ان اكرم
فتأمل كان لو كان ممثلا فلا اجمال فترك اكرام سائر بني تميم اي جميع ما بقي بعد التخصيص
الكل لا النفر الكلي وذلك يكون حجة على الجميع وكذا الاستدلال الاول تام اذا وجد الا مثلة
التي عليها الاصحاب من كل نوع بما لا خلاف فيه والثالث ليفه حجة على الكل في شرح المختصر
ان في بعض الدلالة لا يقتضي على الجميع وبينه البعض بان الدليل انما يقوم حجة على اللحني
وابي نور لا على البصري لان بني تميم مبني عن جميع حتى يبانه وما بقي ولا على عبد الجبار لانه من
الالفاظ ما لا يحتاج الى البيان واما الباقيان فانهما يجيبان اقول فيه نظر لانه مشاهد ان
خصوص المثال فلان يمثل بمثال آخر لا بطل مذهب البصري وعبد الجبار فان قيل
يمنع لزوم العصيان قلت ح هذا المنع لو توجه فيتوجه على هذا المثال المنقض على اللحني
وابي نور ليفه فتأمل وليس الدور مطلقا اي لا يصرف الذهن من لفظ الدور
واذا اطلق ولم يقيد بالبيعة مثلا له بل ينتقل ح الى دور التقدم وكان حقيقة فيه واجب عنه
بانه لو كان توقف بينه كما في المتنافيين لا لكن تعقل احدهما بدون الاخرى لكنه لا يمكن

فهو توقف سبق ورد بان توقف العقيقة في الوجود لا يستلزم توقف العقيقة في التعقل كما في العلة
المستقلة ومعلولها وكما في معلول علة واحدة بالتمانين متلازمين فهو يتوقف في شيء منهما قول
فيه بحث او هذا لا ينفي مذهب بعض من قال انه حجة في اقل الجمع لانه مقطوع به على اي تقدير وان لم
يجب فيه حمل اللفظ لاحتمال جميع ما بقي وجوابه ان كون الاقل مقطوعا به يعارضه كون الجميع الى
الخفة فتامل قالوا ثانيا اقل الجمع او المتحقق اقول هذا الدليل انما يتم فيما اذا كان
العام من صيغ الجمع ما كوكان اسم جنس مفرد معرفا باللام مثلا فلا الجواب ان لم يقبل
بدون السوال اقول لا نزاع فيه وقع في شرح الشرح ظ الكلام انه لا نزاع في كونه تابعا
للسوال في العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل
الوضوء بماء البحر هل يجوز لي فقال نعم كان خاصا به الا ان صريح كلام الآمدي والشارحين
وبه يشعر كلام المنهى انه الاتفاقي انما هو في العموم واما في الخصوص فخلاف الشافعي واتباع
حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضي بماء البحر لكل احد بصير منه الى ان ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال نزل منزلة العموم في المقال انتهى وقيل
اتفاق الشافعي في ذلك القول في المستقل والدليل على ذلك ان الامام نقل فيه هذا الكلام
ولم يورد له مثالا الا ما هو مستقل وقع في مثله ورود خطاب الشارع على سبب مخصوص
وسوال عن واقعة معينة ان كان جواب الشارع لا يعرض مستقلا بنفسه مثل ان يسال رجل عن
شيء معين فيقول هذا فيقول نعم او لا فلا سبيل الى ادعاء العموم فيه فان العموم فرع
استقلال الكلام بنفسه فاذا كان لا يثبت الاستقلال دون تقدم السوال والسوال
خاص فالجواب يتنزل كالجزء منه فاذا كان للشارع كلام مستقلا بحيث لو ورد
ابتداء كان ذلك شرعا عاما منه وشاع وذاع فهذا موضع للكلام هذا كلامه ولا يخفى
ان قوله فلا سبيل الى ادعاء العموم فيه غلط الدلالة انه وقع الاتفاق على
انه تابع السوال في الخصوص واما ما نقل في شرح الشرح من انه ذهب الى دلالة الجواب

على جواز التوضي بماء البحر لكل احد فالحق فيه ان لزوم جواز توضي كل واحد بماء البحر لسلوك
مسلك القياس الا باقتضاء العموم والا فمقتضى الجواب ظاهرا نه تابع للسوال في الخصوص
لكن يقتضي المناط وهو الفاء الخصوصية يقتضي العمل بخلاف الظاهر فيما عام على سبب خاص
فيه السبب الخاص لانه كان مساويا فلا خفاء في كون الجواب تابعا وان كان اعم كما
اذا سئل عن التوضي بماء البحر فقال يجوز لك فلا خفاء في خصوص الحكم الا ان هذا لا يكون من
بناء العام كذا في شرح الشرح وقد فصل بعض المحققين ذلك وقال ان كان مستقلا فاما ان
يساوي المسئول عنه فهو مقصور عليه او يكون اخص وهل هو حجة ام لا نظر ان كان بحيث
يمكن لنا ان نستنبط غير الذكور غيرا ان يقوله مصلحة يجوز ذلك والا فلا يجوز او اعم وحينئذ
اما ان يكون عمومه في المسئول عنه او في غيره والثاني باق على عمومه اتفاقا كما انه عرف حين سئل
عن ماء البحر في هو الطهور ماؤه والحل ميته فان الثاني عام في غير المسئول عنه المعينة والاول
وهو ما يكون العموم في المسئول تغير العموم سواء كان السبب لا يخصص العام الوارد بعده خلافا
للمازني وابي ثور والمسطور في كتب الحنفية في المستقل انه اما كتاب قطعا سهى وسجد وزنا
ماعز رجم واما جواب ظاهرا كما اذا قيل لمن نقد مغفل فقال ان نقديت كلامي فغير زيادة
واما ابتداء كلام ظاهرا مع احتمال الجواب نحو ان نقد بنو فلان نقدت العموم مع زيادة على القدر الواجب
من الجواب فقي الاولين يختص بالجواب اتفاقا وان كان اللفظ عاما وفي الاخير تحمل
على الابتداء ويعم السبب وغيره حملا للزيادة على الافادة ولو قال غبيت الجلاب اصدق
ديانة وعدالة فعي يحمل على الجواب لقيه هذا واعلم انه كان خصوص السبب لا يكون
مخصصا فكذا مذهب الراوي وعمله لانه ليس بدليل لغة ان الصحابة عمت اكثر العمومات
اقول هذا انما يتم على ان الشافعي لو قال لا تعمل بعموم اللفظ بل العمل بخصوص السبب اما لو قال
مقتضى ورود صيغة العام بعد السبب الخاص وبنائها عليه يقتضي في اللفظ تخصيص الحكم
بقرينة البناء على السبب الخاص فلا اذ له ان يقول مقتضى اللفظ الخصوص لكن في هذه

المواضع عمل بالعموم اما لانه يتنازع مقتضى بعوامين الشرعيه واما لقوله ع حكمى على الواحد
حكمى على الجماعه واما لقياس لتنقيح المناط والقاء الخصوصيه التى لا دخل لها فى العليه الى غير
ذلك اذ لا مناط قطعا يشير الى ان الحكم ضرورى وربما بانه عليه بانه لو تمسكوا
بهذا العموم لم يكن ناقضا ومخالفه للفظ ولانه الاصل عدم المنافاه فمن ادعاها عليه
البيان كذا فى شرح الشرح وهذا الصواب مما قيل فى الدلاله عليه اذ بوضوح الشارع
بعدم المنافاه كما اذا تكلم بكلامين حمل العام على عمومه لا على خصوص السبب جاز ضرورة
ولم يفهم المنافاه فوجب اجراء العام على العموم لوجود المقتضى وعدم المانع وذلك
لان فيه نظر لان الحكم لو قوبل الى ورود بعد السبب الخاص وليل ظنى على تخصيصه به والتصريح
بخلاف اللفظ غير ممنوع اخرج السبب والاجتهاد ولا خفاء فى انه لا يتصور اخراج السبب
الخاص الذى ورد فيه الحكم وهو زمعه ولم يجوز ابو حنيفه ذلك حتى لوقع الغزالى ان ابا حنيفه
انما اخرج السبب عن العموم لانه لم يبلغه السبب فى قصه عبد بن زمعه فالاولى لتقرير الشارح العلامه
وهو انه ان اريد بالسبب المعين تمنع الملازمه لجواز ان يكون دخوله قطعيا واريد بنوع
ذلك تمنع بطلان اللازم بالاتفاق فان ابا حنيفه اخرج الامه المستفرشه اى ولدها من
عموم الولد للفراش مع ورود فى ولد الامه كذا فى شرح الشرح وفيه نظر لانك تعرف
عند بيان تنقيح المناط ان سبب الحاق ولد الامه بمولاها الاستفراش فلا مدخل لخصوصيه
ولد زمعه فيه فالحق ان المراد بالسبب الخاص فى الحديث هو ولد الامه المستفرشه
واليه الاشاره فى الشرح بقوله ورد فى ولد زمعه وهو ولد امه مستفرشه وبقوله فى السبب
هو الامه المستفرشه بل الصواب فى توجيه كلام ابى حنيفه ما نقله عن الغزالى وهو ان الحديث
لم يبلغ ابا حنيفه وبذلك صرح الامام فى البرهان والفقه الذى عندى انه لا يجوز ان يذهب الى
قائل بتجويز اخراج السبب بخصص ونقل فيه محمول على ان الحديث لم يبلغه بكماله وذلك
لانه اذا ادعى الثقله عليه وذلك لعدم الحاق ولد الامه بسيدها وذلك لا يدل على ان يكون

ذلك الاخراج السبب بخصص بل يجوز ان يكون لعدم الاطلاع على جعله سببا فتامل واعلم
انه قد وقع فى المتن عبد الله بن زمعه فالصواب ان يقال عبد بن زمعه على ما فى المشهى لانه هو
الموافق لكتب الحديث وهذا غير ارادة المجموع لان فى ذلك كل واحد مناط الحكم متعلق
الاثبات والنفى بخلاف ما اذا اريد بالمجموع فانه لا يلزم والحاصل ان الفرق بينهما هو الفرق
بين الكل الافرادى والكل المجموعى والتفصيل ان المشترك اذا اطلق على كل واحد
منهما معا وهذا هو محل النزاع والاطلاق على كل واحد منفردا بدلا لا نزاع فى امتناع ذلك حقيقه
وفى جوازه ومجازه مذاهب اربعه وههنا حال اخرى ذهب صاحب المفتاح الى امتناعه على سبيل
الحقيقه وهى ان يطلق اللفظ ويراد احدهما من غير تعيين مايراد به فى اطلاق واحد هذا
ادراك وذلك مثل تريص فريدا اى ظهرا او حيضا اقول ولا يخفى ان ذلك غير اطلاقه على مفهوم
احدهما وارادة ذلك المفهوم مما يشهد به كلام شرح الشرح من حصر الاقوال فى الاربعه ليس على
ما ينبغى اذ كان كلامه قاصرا عن التفصيل ويظهر من كلامه ردا له لم يفرق بين الاستعمال فى احد المعنيين
بدلا وبين استعماله فى مفهوم احدهما ولهذا جعلها اربعه ولم يتعرض لاطلاقه فى مفهوم احدهما
اذ سمى اللفظ واذا عرفت الوجوه الخمسه للمشترك فنقول عليها اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقى
والمجازى والكل لم يتعرض لذلك الا حوال الا ثلثه احديها هو المتنازع فيه والاخر بان لها
زيادة مناسبه معه ان صح الجمع بينهما اى بين ارادتهما فى اطلاق واحد وان كانا
متضادين كما يقتضيه رايت العيون وذلك بخلاف صيغه افعل للوجوب والتهديد لان التهديد
يتضمن النهى عن الفعل وقد ان هذا الشرط مما اعتبره الشافعى لكنه زاد على القاضى والمعتزله
حيث ادعى انه شرط فيهما لا فى احدهما وضبط المذاهب انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغه او يصح لغه
فى النفى فقط فذلك لانه يشبه وقوع النكره فى حيز النفى او فى الاثبات ليفيد لكن فى صوره
صحه الجمع خاصه او مطلقا من غير ظهور فى المعنيين جميعا او مع الظهور فيهما ثم لا يخفى ان ذكر
المعنيين لمجرد التمثيل فانه اقل مراتب العدد والمصنف لم يتعرض لاثبات صحه الاستعمال عقلا

ولا نزاع فيه اذ فى كونه مجازا اطلاقه على المجموع حيث هو هو

اولة اعتمادا على ما تكرر منه ان لو اشبع لاشبع الدليل والاصل عدمه احد المعنيين لا على البدل

بان يراد هذا او ذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وقد يمنع سبق

احد المعنيين من الاطلاق المشترك بل بما يدعى سبقها على ما هو مذهب الشافعي على انه لو سبق

احدهما لا على التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنويا لا لفظيا ثم القول بكونه مجازا

عند الاستعمال في كل من المعنيين بعيد لان كلا منهما نفس الموضوع له كذا في شرح الشرح

واقول فيه نظر لان قوله على ان مبنى على سبق احدهما على البدل على انه سبق مفهوم احدهما

واللفظ مستعمل فيه وليس كذلك بل مفهوم المعنى سبق احدهما على البدل اذا اطلق لفظ

المشترك فسبق منه الى الذهن ان المراد منه اما هذا او اما ذاك لا كل واحد منهما فالمعنى المراد

المستعمل فيه اللفظ هو اما هذا او ذاك على ما فسره به حيث قال بان يراد اما هذا او اما ذاك

فكلمة او مع عدم صحتها في نفسها لا تليق بما فسره اولا وهذا الكلام منه يدل على انه لم يفرق بين استعمال

اللفظ المشترك في احدهما لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان اللفظ حقيقة فيه

وبين استعماله في مفهوم احدهما هذا ما وعدناك واما قوله ثم القول بكونه مجازا ليس غير ما

اشار على ما سيتذكره وهو ان الموضوع له من حيث هو نفس المعنى من حيث هو لا بقيد

الانفراد ولا بقيد الاجتماع واما على ما يشعر به كلام المفتاح ان كلا منهما موضوع له بشرط الانفراد

فلا وجه لما قيل في تقرير الاعتراض ان علامة الحقيقة عدم الكثرة وعدم الكثرة عدم تبادر

غيره الى الفهم لولا القرينة لا تبادره ولا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا تتبادر

الى الفهم غير معناه سلمنا ان علامة تبادره لكن لا نسلم ان المشترك اذا اطلق وقد تجرد

عن القرينة انما يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر منه الى الفهم هو كل

واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل ذهنه الى كل من المعنيين

بعد العلم بوضع كل منهما قول هذا القايل غلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا

وفهمه على انه مراد من اللفظ وقد عرفت ان علامة الحقيقة تبادر ذلك المعنى او عدم تبادر

غيره من حيث انه مراد من اللفظ واللفظ مستعمل فيه اذ لو اكتفى بمجرد فهم المعنى فلا شك

ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعدام بالقياس الى الملكات

فيلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك اذا اطلق

مجردا عن القرينة لا يتبادر الى الفهم غير معناه انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور واذا اريد

الفهم من حيث انه مراد فيكون المتبادر الى الفهم اي من حيث انه مراد باللفظ كل واحد

من معنييه في كمال الخفاء وكذا قوله لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع

انتقل منه الى كل واحد من المعنيين وانما يصح في مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى

المراد وقد عرفت انه المعتبر وهو خلاف المفروض لان المفروض استعماله في

كل من المعنيين وكونه موضوعا لكل منهما والحق ان المقدمة القايلة بان لو استعمل في

المعنيين كان حقيقة فيهما ليس له كبير دخل في الدليل اذ يكفي ان يقال لو استعمل في

كل من المعنيين والتقدير ان معناه هذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم

يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في كل منهما كذا في شرح الشرح

واقول فيه بحث لان قوله التقدير ان معناه هذا وحده انما يمكن ان يدعى في المعنى الموضوع له

اللفظ بناء على توهم القايل ان الانفراد داخل في الموضوع له وعدم تميزه من الوضع

والاستعمال في ذلك على حقيقة الشيء واما استعماله في معنييه في الجملة سواء كانا

حقيقتين اولا فليس النزاع هنا فيه فلو لم يفد المعنى بكونه حقيقة لم يلزم اتصاف بعض الانفراد

فاذا استعمل في معنييه اللذين كان اللفظ موضوعا لهما لزم اجتماع الانفراد ولا اجتماع

فاذا لم يوجد كون المعنيين في وضع اللفظ لهما لم يلزم اتصاف المعنى بعض الانفراد فتامل

نعم يمكن المناقشة بان ضمير لهما في قوله لوضع لهما كان حقيقة عبارة عن معنييه الحقيقيين

فيرجع الكلام الى قولنا لوضع اللفظ المشترك للمعنيين الحقيقيين لكان حقيقة هذا

مثلا ان لو كان حقيقة لكان حقيقة ثم المراد بقوله لكان حقيقة انه حقيقة لهما بدلا لا معا

وهذا وحده

جميع معانيه

قوله

وكذا المراد بجميع معانيه عند قوله والمفروض استعماله في جميع معانيه التي فرض
ان اللفظ موضوع لها مستعمل فيها وهي المعنيان معا والتحقيق فيه هذا التحقيق يتضمن
اثبات صحة اطلاق المشترك في معنيه معا انه حقيقة فيهما ويظهر من هذا التحقيق
ان المنافاة اللفظية المذكورة لا يتوجه امر لاستحالة كل منهما حين الاجتماع لانه لكونه
معنى اللفظ واللفظ موضوع له صحيح والمصنف سلم ورود المنافاة ولم يدفعها بهذا الوجه
لان دفعها بهذا الوجه يتضمن القول بكونه حقيقة فيهما معا وهو خلاف ما اختاره
لم يكن المعنى المجازي داخلا فيه اراد بالدخول على سبيل دخول بعض في كل رجل اذا
كان لفظ كل افراده واذا كان المراد من قوله هو داخل في المراد ارادة المجموع
كل واحد وذلك مثل ما مر حيث قال من حيث ارادة المجموع معا وعلى ما وجهنا لم يرد
ان الدليل انما قام في غير المشارع فيه اذ قد عرفت ان المشارع فيه هو استعمال
اللفظ في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لا الاستعمال وكذا المراد المجموع من
خروج المعين عن الارادة بخصوصها ودخولها تحت مراد ثالث خروج كل واحد
عن ان يتعلق الارادة بخصوصه اي لا مع غيره ودخولها تحت مراد ثالث وهو كل واحد
يتصدق ان هذا المعنى داخل في كل واحد وذلك ليفكك وعند هذا ظهر سقوط
ما في شرح المفتاح وما ذكره المحقق من خروج المعين عن الارادة ودخولها تحت
مراد ثالث تحقيق وتوضيح للجواب الا انه مناف لما سبق من تحرير محل النزاع من ان
الكلام فيما اذا كان كل من المعنيين مرادا باللفظ ومناطا للحكم وان جعل
بان الدخول تحت المراد لا يستلزم ان يكون مرادا بحيث يصير مناطا للحكم
اقول يبقى بعض الايرادات احدها انه يتوجه على دليل المقام ان الدخول بهذا
المعنى للمعنى المجازي في المراد لا يستلزم كون اللفظ مجازا فيه بل التحقيق انه
على تقدير صحة استعمال اللفظ في اطلاق واحد على كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي

لان

كان اللفظ حقيقة ومجازا معا كل منهما بالقياس الى احد من المعنيين اذ يصدق عليه
حد الحقيقة بالقياس الى المعنى الحقيقي وحد المجاز بالقياس الى المعنى المجازي فتامل
وثانيهما انه يتوجه على دليل الكل انه لا يلزم مما ذكر وعدم ارادته ما وضع له بل اللازم
غير ما وضع له وهذا اظهر مما ذكر من الجواب فتامل والسجود من الناس
وضع الجبهة اذ لو اريد الانقياد فلا وكثير من الناس شموله الجميع لا الاكثر فقط
قلت في الشقيح يجوز ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وشموله لجميع الناس ثم قال
الكفار المنكرين لم يسلموا الانقياد اصلا واجاب عنه في التلويح بان اراد بالانقياد
امتثال التكاليف لم يصح في غير المكلفين وان اريد بالانقياد امتثال حكم التكوين
او مطلق الاطاعة اعم من هذا او ذاك فشموله كافة الناس ظ فلا بد ان يكون
في كثير من الناس بمعنى آخر لوضع الجبهة او امتثال التكاليف وقد مر في الآية الثانية
لتمام اشتراك الصلوة بين المغفرة والاستغفار لجواز كون المعنى واحدا حقيقتا
كالدعاء فقد عود تعالى الملائكة بمغفرة البنين ويدعوا لهم تعالى وانه بامتثال الخبر اليه ثم
من لوازم الحقيقة المغفرة وهو معنى قول من قال الصلوة منه مغفرة لان الصلوة وضعت
لها او واحدا مجازيا كارادة الخبر ثم ان اختلف هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به
ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعا هذا وما ذكره الشارح في الآية اولى من ان
المراد بالسجود في الجميع غاية الخضوع فيرد عليه ما اورد في التلويح وقوله ولو مجازا
اشارة الى انه يمكن ان يكون ذلك المعنى المشترك مع حقيقتها وان يكون مجازيا
مثل ما تقدم وعن الشقيح ولا يخفى ان المجاز خلاف الاصل وكذا التقدير خلاف الاصل
سيما اذا كان المقدر ليس معنى المذكور وهل هذا الامثل قولهم علفته تبنا وماء
باردا والفرق بينه وبين نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فتدبر وقد صرحوا
بندرة وقوع مثله فان قلت لا مخالفة للظن في التقدير لانهم صرحوا بان ما كان

عاملا فى المعطوف عليه تقدر مثله عاملا فى المعطوف قلت لا بل حرف العطف تدل على
استحاب عمل ذلك المقتضى بعينه الى المعطوف لانه قايم مقام مثله فيكون اللفظ واحد والمعنى
مختلف وهو المطلوب قوله لكن الجواب اما سيشير اليه فى الجواب الثالث بان يقال المجاز
والتقدير وان كانا خلاف الاصل لكنه يرتكبهما ذكرناه من الدليل الراجح على انه حقيقة
فى كل واحد منهما بدلا لا محالة لكن قد عرفت حال الدليل فيندفع الاجوبة الثلثة التى ذكرناها
قوله ويمكن ان يجاب بما يندفع به وهو انه وان ثبت الاستعمال على سبيل الحقيقة
فى المعنيين معا لكن لم يثبت كونه حقيقة ظاهرة فيهما بالقياس الى واحد منهما فقط
على ما نقله عن الشافعى عند تحرير المسئلة وقد جعله داخلا فى الدعوى حين تقرير الاستدلال
الشافعى حيث احتج الشافعى على كونه حقيقة ظاهرة فى الجميع تامل لان الجملة نكرة
بالتاء التى للوحدة اى الكل متفقون على انها نكرة سواء كان التصافها بها باعتبار نفس
الجملة على ما هو الظاهر من عبارتهم او باعتبار المفرد الذى يسبك منها على ما اختاره المحققون
الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من خواص الاسم وذلك المفرد هو المصدر المأخوذ
من المسند الواقع فى تلك الجملة حقيقة كما اذا كان المسند مشتقا او حكما كما فى غيره وذلك
فيما نحن فيه هو الاستواء فلا يستوى فى قوة قولنا الاستواء فاذا العموم من جهة وقوع
النكرة فى سياق النفى اقول وبما قررنا يندفع ما فى شرح الشرح هذا ولقائل ان
يقول لا يستوى ليس بحسن لان المراد من النكرة اسم الجنس ويستوى يفعل هذا ولكن
نفسيرهم بان التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفى كون الجملة نكرة فان نفى الاخص
يستلزم نفى الاخص اراد بالاعم المساواة فى الجملة وبالاخص المساواة من كل وجه اقول
وعلى هذا لم يكن نفى الاخص هو العموم اى عموم النفى الذى هو المطلوب بل نفى العموم لانه
يرجع الى رفع الايجاب الكلى ويمكن ان ينزل المراد نفى كل واحد واحدا بالتفصيل
والحاصل تخصيص نفى المساواة من كل وجه بان يكون ذلك النفى وارد على كل

واحد واحد بالتفصيل والحاصل تخصيص المساواة من كل وجه بان يكون ذلك النفى وارد
بتخصيص منع العموم النفى قالوا ثانيا اقول ما يرد على الوجه الثانى والثالث انهما متوقفان
فى مثل صورة المساواة اما اذا نقل الكلام الى الافعال التى يصدق سلبها مطلقا
من الفاعل المعين او بعد تقييدها بالمفعول وشبهه فيكون اثباتها فى الجملة معتدا
لما يقتضى الدليلان اللهم الا ان يمسك فيها بما هو المشهور من عدم الفاعل بالفضل
تامل يعنى للكاذب بهما يعنى اهل العرف يفهمون من احدهما ما يناقض الآخر
ولا بد فى التناقض من الاختلاف فى الجهة وذلك بان يفهموا من احدهما الاطلاق
العام والاخرى الدوام والايجاب بالاول احق والسلب بالثانى وكذا فى الكيف وذلك
بان يفهم من الايجاب الكلى المقيد والسلب الجزئى المفصل المطلق ولا لم يكن غرضه معارضا
باختلاف الجهة لم يتعرض له وليس المراد انه تناقض بينهما حقيقة بل العرف يفهمون
ذلك غالبا بل جعل العرف دليلا على التناقض الواقع العقلى وما قررنا ظهر ضعف ما فى
شرح الشرح بقوله انهما وان كانا مطلقتين والمطلقتان لا يتناقضان عقلا لكن مثله
يعد فى العرف تناقضا ويجعل احدهما دافعا للآخر وكذا بالعكس ثم ان وقد يتوهم ان مبنى
ذلك على ان العرف يفهم منهما التوقيت والتوقيتان يتناقضان على ما صرح به بعض
المحققين وليس كذلك لانه على هذا التقدير بل على تقدير دوام احدهما لا يلزم التناقض
لجواز استوائهما من وجه وعدمهما من وجه اقول لا يخفى ما فيه لان الكلام على فرض
كون احدهما كليا وهى الموجبة يدل على ان جميع وجوه الاستواء ثابت فلا وجه لهذا
الكلام ويمكن المعارضة بوجه آخر اخصر فى شرح الشرح الاولى كان يعارضه
فى المقدمة القابلة بان الاثبات اعنى يستوى يفيد العموم وهذه معارضة فى نفس
المدعى وهو ان النفى اعنى لا يستوى يفيد العموم والا كان الاخبار به بحيى لعدم
صحة اختصاص نفى المساواة بما بين المذكورين اذ ما من شيئين الا وبينهما نفى المساواة

اقول هذا اعجب منه رده اذ فيه ذهول عن قوله فى الوجه الاول ولقيضه سلب كلى
قولنا لا يستوى بمثابة لا يستوى من وجوه المساواة ثابت وهو المطلوب فان ذلك
صريح فى انه معارضه فى نفس الدعوى وما ذكرا ولا مقدمته لذلك وهذا هو
العجب منه انه ق عند قول الشارح وهذه اربع شبه معارضه تدل على انتفاء منها
على ان نفى المساواة ليس للعموم بخلاف اثباته وانتفاء على العكس فالاولتان
هما الثانى والثالث من ادلة الخصم مبنى الاول على ان نفى المساواة على العموم
ليس بصادق ومبنى الثانى على ان اثبات المساواة على الاطلاق ليس بمفيد
هذا كلامه وفيه اعتراف بان الكل معارضه فى نفس الدعوى نعم يحقق الفرق
بين المعارضين بان الاولى اثبت اذ لا كون الاثبات ليس للعموم ثم الزم
منه كون النفى للعموم والثانية اثبت اذ كون النفى ليس للخصوص بل للعموم و
لا يذهب عليك ان هذا الطريق كان مرعيا فى دليل الخصم ففى الثانى اثبت اذ لا نفى
عموم النفى فهو نظير للمعارضه الثانية وفى الثالث اثبت اذ لا عموم الاثبات ثم
يلزم منه كون النفى ليس للعموم فهذا نظير للمعارضه الاولى وان كان اعتبار الملاحظ
الصدق والافاده كان الامر بالعكس هذا هكذا ينبغى الفرق ثم فى التخصيص
الذى يخيل الشبهه اشاره اولا الى ان للمساواة لا دلالة له على العموم وفيه
اشاره الى صحة مدعى المعارض وفى قوله وانما يفيد حملها بقرينه اشاره الى حل
ما ذكره الخصم المذكور بقوله قالوا ثالثا واشار بقوله والعموم انما ينشأ من النفى
الداخل على النكره الى بطلان ما اقتضى ما ذكره الخصم بقوله قالوا ثانيا وقالوا
ثالثا والى صحة معتضى المعارضين واشار بقوله انما صدق بفتحها بقرينه اذ الى حل
ما ذكره الخصم بقوله قالوا ثانيا فيظهر صحة المعارضين وفساد الدليلين فصار حاصل
ان له عموما اى احتمال ان للمضمر عموما اذا كان مظهره عاما وذلك اى كون

قوله م

المضمر تابعا للمظهر فى عمومه وخصوصه ليس مما اختلف فيه لان بعضهم لا يقول بكونه عاما
لانه ليس مذكورا والحق ما اختاره لما مر انه لا فرق بين الملفوظ والمقدر فى افاده
المعنى وقد ذكر فى مثاله قوله ع شرح لقوله ومثل لقوله عد وهاتان العبارتان تشعران
بان هذا الحديث ليس باب المقتضى لان العموم عد والاقتضاء من قبيل المفهوم
وهو من مباحث جنسية المنطوق فيجب ان يكون كلاهما مرادين وليس رفع الخطاء
والنسيان مرادا فى الحديث بل هو من قبيل الاضمار والحذف اى ما حذف
المضاف بقرينه واقيم المضاف اليه مقامه ومن عد الحديث من باب الاقتضاء
ق لا بد من تقدير امر فيه لصدق الحديث هكذا يقبل قول الحق ان يعد من باب
الاقتضاء لصدق حده على ما ذكره الشارح عليه وما ذكر من ان المقتضى من قبيل
المفهوم فغير مطابق لما سيجئ فى مبحث المفهوم حيث جعله من قسم المنطوق الغير
الصريح ولتصور الفرق بين المنطوق الغير الصريح وبين المفهوم جعله فى المنهاج من المفهوم
واعترض عليه شارحه المحقق بانه خلاف ما فى الكتب لانه فيها جعل من قسم المنطوق
الغير الصريح ولا يخفى ان الاشعار المذكور مفهوم من العبارتين وجعل الكتله فيها الاشعار
بانه ليس من عموم التقديرات المحتمله بل القطعيه من عموم المقدر لان الحكم المضاف
الى الخطاء والنسيان اسم جنس مضاف فيفيد العموم فكان خارجا عن المتنازع فيه
لان الكلام فى عموم التقدير لا فى عموم المقدر والمناقشه بان اطلاق الحكم على هذا
المعنى من مخترعات الفقهاء مندفعه لجواز تقدير مثل القضاء والمواخذه مما يتعلق
عليه فى الشرع او العرف العام واعلم ان تقدير لفظ عام مما اقتضاه دليل
الحكم ودليل المقدر هنا انه اقرب مجازا الى الحقيقه ولم يكن فيه اضمار مستكره
مستغنى عنها بل فيه اضمار واحد مع فوته هذا الاحتمال وجعله من مثال ما لحن فيه لاحن
عن تعسف فالمقدر والله اشعر اعليه بما ذكره اقول وبما قررنا اندفع ما قيل من

فى الاعموم للمقتضى الكفى بتقدير واحد ومن قى بعمومه اضمر اضمارات متعددة او قدرا مرا
عاما يعمها ان تقدير الامر العام من عموم المقدر كيف ولو كان ذلك لم ينهض عليه
دليل المصر كما لا يخفى على المناظر فيه ثمه قالوا ولا اقرب مجازا القول فيه عرفت
ان النزاع فى انه هل تقدير الجمع او البعض وتصحيح الكلام مقصورا على نحو آخر بان يجعل
الخطاء والنسيان من قبيل المجاز المرسل فظ هذا الكلام وما بعده حيث قى باب
غير الاضمار فى المجازات اكثر وقوله المجازات اذا تساوت نسبتها الى المعنى الحقيقى
يدل على ذلك والحمل على انه اراد بالمجاز مجاز الحذف وهو المجاز بالزيادة و
النقصان بعد فى تينك العبارتين كما لا يخفى على المنصف فى الكلام اضطراب قلت
ودليلنا الثانى للجمع اقول ههنا نظرا اولا فلان الكلام على تقدير انه لا بد
من الاضمار والتقدير فالدليل الثانى للجمع الدال على انه لا بد من شئ لم يكن معتبرا
بالدليل القطعى الدال على انه لا بد من تقدير فى الجملة والا لزم الكذب فى كلام الشارع
واما ثانيا فلان للخصم ان يقلب هذا على المصر ويقول دليلكم الثانى للجمع كما كل معارضا
لدليلنا المثبت للجمع كذلك كان معارضا لدليلكم المثبت للبعض وح يقول فيتعارض
دليلاكم ويسقى دليلنا المثبت للجمع سالما فيجب العمل به ويمكن ان يجاب عن هذا
بان ما ذكره المصر من الدليل بقوله لثانى ينهض فى عدم تقدير الجمع لا فى اثبات
البعض بل دليله ما مر انه لا بد لصدق الكلام من تقدير فى الجملة واذا كان المقتضى لدليل
المصر رفع الايجاب الكلى الذى كان ماله السلب الجزئى فلم يعارض ما ذكره
مما يدل على السلب الكلى بكن هذا التوجيه لا يلايم ما ذكره بقوله ودليلنا المثبت
للبعض دليله السلب الكلى معنا ولا يجاب الكلى وليس معنا دا حقيقتا لا يجاب
الجزئى فعلى تقدير ان يكون مقتضى دليل المصر الايجاب الجزئى يمنع الايجاب للبعض
والسلب الجزئى يمنع السلب عن البعض فى تحقق التعارض دليل المصر ودليل الحكم

والا فلا تعارض بين الايجاب الجزئى والايجاب الكلى فمنافاته ومعاندته للايجاب الكلى
من اشد مقابلة فلم يكن معنا دا له بالذات فتامل فهم نفى جميع الصفات اقول هذا
المثال يحتمل امورا ثلثة الاول تقدير اللفظ دالة على نفى الاوصاف فيكون من عموم
التقديرات وكان مما كلام فيه الثانى ان تقدير لفظ واحد عام فكان من عموم المقدر
الثالث ان يراد بالسلطان صفته مجازا وعلى هذين التقديرين لا يكون مما كلام فيه
ومع قيام الاحتمالين لم يتم الاحتجاج به على ما ادعاه من عموم التقديرات فيه
ويعلم مما ذكرنا حاصل الجواب ان النزاع فى ان لا اكل مفيد للعموم فى مفعولاته
بل لا نزاع فى ذلك انما النزاع فى ان المفعول هل هو ضرورى فى الفعل المتعدى حتى
لو حذف فى اللفظ كان مرادا مقدرا على ما يدل عليه بتعريفه المشهور على ما تقدم الشارح
بصل التخصيص كما لو ذكر بلفظ عام اولا بل عند الحذف كان منسيا وكان الفعل منزلا
منزلة اللازم وكلاهما يتاتى فى كلام الفصيح اى انى الكلام فى ان الظن فى الفعل المتعدى
الذى خلاف مفعوله ان مفعوله مقدر مرادا ام كان الفعل نزل منزلة اللازم فالنزاع
فى الحقيقة فى ان عموم المفاعيل المستفاد من لا اكل بل بقبيل التخصيص ام لا بعد الاتفاق
على افادته العموم وهذا النزاع متفرع على نزاع آخر وهو ان الظن عند الحذف
هل هو تنزيله منزلة اللازم فلا يكون المفعول منويا بقبيل التخصيص من المتكلم
او تعلقه بما هو مقدر فى الذهن فيقبل فدليل المصر الدال على افادته العموم كان دليلا على المفعول
دون المنازع فيه ويعلم للفه ان التزام قبول التخصيص فى المفعول فيه خلاف الاتفاق اذ
لا خلاف فى ان المفعول فيه عند عدم الذكر ليس مقدرا مرادا فلا يقبل التخصيص بنحو من غير
قرينة خارجة دالة عليه وهذا الخلاف المفعول به اذ عند وعدم القرينة على التعيين يقدر امر
امر عام شامل للكل عند بعض ولا يقدر شئ مثل ما فى المستثنيات عند آخرين والجواب
لانا نمنع ان لا اكل مطلق بل مقيد مطابق للمطلق اذ المطلق بهذا المعنى مباين للمقيد وليس مطلقا له

بل انما يصح هذا على تقدير ان يراد بالمطلق المأخوذ لا بشرط شئ فاخر كلامه لا يلايم اوله ثم
المراد بقوله لا اكل مطلق ان اكل ما لا اكل مطلق بوجه عليه النفر للجاني ما خفة الشه فان اكلانه
نكرة صريح اقول يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان اكلا لما كان مذكورا صريحا كان من وقوع
النكرة في سياق النفي فيفيد العموم في افراد المقيد فيقبل التخصيص بزيادة النكرات الواقعة
تحت النفي والتخصيص في افراد المصدر في قوة التخصيص في المفاعيل وهذا بخلاف الحدث
الداخل في مفهوم الفعل فانه ليس نكرة صريحة وليس حكمه حكم النكرات الواقعة في حيز
النفي والثاني بقوله اكلا فيه نكرة صريح وثانيهما ان اكلا مفهومه زائد على مفهوم المصدر
الداخل في مفهوم الفعل من حيث اشتماله على معنى التكثير المستفاد من التنوين فاكلا معناه
الاكل المتخصص بشخص معين في الواقع معلوم عند المتكلم مبهم عند السامع وقد شاع ان
يعبر عن المعين بلفظ مبهم فلو فسر بالمعين صل وما الاكل الذي يتضمن الفعل فهو بالحقيقة
من حيث هي هي من غير ملاحظة العروض له لا عموما ولا خصوصا فتفسيره ببعض الافراد تفسير اللفظ
بما لا يحتمله فلا يعتد وهذا هو من صريح عبارته لكن بعض عبارته مشعر بالاول ولفيه وهذا ينبني
على ان المصدر الداخل في المشتقات موضوع للطبيعة من حيث هي هي لا للفرد المنتشر و
هذا حق لا صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ان الاجماع وقع على ان المصادر الغير
الممنونة للطبيعة من حيث هي هي ولا فرد ما فيه وان الخلاف المشهور في ان اسم الجنس هل
هو للطبيعة من حيث هي هي او للفرد المنتشر انما هو فيما عدا المصادر الغير الممنونة وله صور احدها
ان لا يعم اقول في هذا التحرير نظر لانه ان كان بقيد لعدم العموم فلا يصح قوله وثانيها
عمومه في الازمان وقوله ثالثها عمومه للامة وان كان بقيد للعموم فلا يصح قوله احدها
ان لا يعم وربما توهم ذلك اي العموم للازمان من قول الراوي كان يفعل كذا
فانه يفهم منه التكرار اذ قيل حاتم يكرم الضيف فانه للامام في المحصول لفظة كان لا يفيد
الا دوام القول واما التكرار فلا يفيد لغة لكن يفيد عرفا اذ لا يليق ذلك عند صدور الفعل مرة

قوله م

اقول

واحدة وبذلك يندفع ما في الشرح من ان التحقيق ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع
وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى انتهى واعلم ان الراوي لما كان عدلا عرفا ذا
وقع في كلامه ما يدل على التكرار عمل به كما سيجئ في مسئلة ما اذا حكى الصحابي حالا بلفظ
ظ العموم فيحمل على العموم لكن الكلام في ان ذلك غير مقتضى صيغة الفعل المثبت
ثالثها عمومه للامة قال في شرح الشرح ظاهر ان هذا البحث من قبيل الكلام في المثبت
عن الفعل المصطلح مثل صل ويؤكده ما قال في آخر البحث فقد ثبت ان الفعل لا عموم
له بوجه من الوجوه وليس كذلك بل المراد ههنا الفعل المقابل للقول وكان ينبغي للمحقق
ان يتنبه على هذا والجمهور زعموا ان المراد بفعل النبي ما المقابل لقوله وقد
المثبت بالواقع ولم يجعلوه مقابلا للمنفي في المسئلة السابقة وقوله بعد ذلك كما تقدم
اي في مباحث السنة من ان الفعل الواقع بيانا حكمه حكم المبين ودليل على ذلك اقول
هذا وان كان دليلا على ما زعمه الجمهور ولكن كلام المتن والشرح آخر البحث حيث قال في الجواب
ان التعميم انما كان باعتبار ما ذكرنا لا بصيغة الفعل وفيه دفع النزاع صريح في ان المراد بهو
الفعل المصطلح اما دليل في ذلك الفعل خاصة اي في الدليل الخاص اما قول كقوله ص
صلوا كما رأيتموني اصلي واما قرينة لا قول كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم اقول
لا يخفى ما في هذه العبارة فان الكلام في دليل العموم فينبغي ان يقول لوقوعه بعد عموم
اي بالقياس الى الامة لان الكلام كان فيه مجمل وليفه لا يحسن قوله فيفيد في العموم
وعدمها اللهم الا ان يؤخذ العموم وجودا وعدما ومع هذا لا يحسن جعل الاطلاق
والعموم قسيما للاجمال بل ينبغي ان يقول بعد اجمال عام او مطلق غير عام فيفيد في
العموم وعدمه وبعد جميع ذلك كيف يستفهم قوله كالقدم اي في بحث السنة لانه
ملايم للفعل المقابل للقول لا للفعل المصطلح كما علمنا آنفا وليفه قوله دون ان يقول
ربما يؤيد ذلك وغايته ما يمكن ان يقول ان هذا ليس مثالا لما نحن فيه بل ذكر على انه

يظهر له تأمل — لانه خلاف الظن من علمه وعدالته لا يخفى ان الخطاء في الاجتهاد وظن
ما ليس بعام عاما او توهم ما ليس من صيغ العموم كذلك لا ينافي العدالة فضلا عن
الظن من علمه بالفقه وضبطه حيث يكون الاول في مقابلة الظن الفاسد والثاني في مقابل التوهم
كان سديدا — واعلم ان النزاع في ان بعض ليس النزاع عايدا الى تغيير اللفظ العام
حتى يكون لقطيا هذا لكن ظاهر كلام الغزالي في المستصفى يقتضي ان النزاع في تغيير العموم حيث
ان النزاع عايد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فمن يقول بالمفهوم
فليس للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يشابه دلالته بالاضافة الى
مسميات والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس تمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا في سائمة
الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ يعم اللفظ او يخص هذا كلامه ولا يخفى دلالته
ظاهرا على ما ذكرنا والله تعالى اعلم اقول الذي يراه من علماء الاعيان لا يليق ان يكون
على ما قرر في اول بحث العام اول كلام الغزالي بان مراده من العام ما يقبل التخصيص ويكون
العام بحسب ان يكون لفظا لا مسكوتا انه يجب ان يكون ملفوظا حقيقة او كان ملفوظا
مقدرا حتى يحتمل ان يراد به البعض ولا يكون غير محفوظ حتى يكون مخصصا حتى يكون مسكوتا
ثم او يكون مخصصا لازما عقليا حيث بنى على اللزوم لا يجري في الارادة فلا يحتمل ارادة
البعض وعند الجمهور يكون للمفهوم محفوظا مقدرا الصحيح ان يجري في الارادة فالنزاع
حقيقة يرجع الى ان المفهوم هل يكون محفوظا عند التلفظ بالمنطوق اولا وعدم مراعاة
ظاهر اللفظ ترجيح لجانب المخالف طريقة مستحسنة عندهم فلا يرد ان فيما ذكر من
التوجيه عدول عن ظاهر اللفظ بلا ضرورة — كلام المصنف ان اكثفه قالوا اذا ثبت
النقل الى المصنف اشعارا بان ما نقله بعض ما في كتبهم فان حاصل ما نقله المصنف عنهم على وفق
الشرع انهم قالوا عطف العام على الخاص لا يقتضي خصوصه فيكون المعطوف
باقيا على عمومه فخصوص المعطوف عليه في الحديث المنقول لا يقتضي خصوص المعطوف

ويخص

وفي المحصول وغيره ان عطف ما فيه العام على ما فيه المخصص كاين لا نقبل الذمي الكافر ولا مسلم
بكافر هل يقتضي تخصيص العام فعندنا لا وعندهم نعم وزعم كثير من اشارحين ان ما ذكره المصنف
هو هذا الا ان العبارة قاصرة واشار تعلم ان هذا الارتباط به بما نقله المصنف عن ظاهره مخالف
لما نقله اذ ما نقله عن الحنفية وحكم بعضهم نسبته في المحصول الى غيرهم وبعضهم نسبه الى الجمهور كما يرى
كان كافر الاول للحربي هذا وشرطه اتفاقه عامة وكيفية ذلك في المطول فهنا
وليستبرز ومتن يعترض عليه على ما في شرح الشرح بان كان كافر الاول للحربي انه فقط
سواء قدر كافر الثاني على العموم او لم يقدر فلا منع للملازمة فيحتاج الى ما تكلف به في الجواب
بانه يحتمل ان يكون فقط قيدا للاول دون الحربي اي كان كافر الاول للحربي فقط دون
الثاني في شرح الشرح وقد تقدم في المتن والشرح ان عندهم الاول عام خص منه الذمي بما
للعصوص الواردة في مثل النفس بالنفس فخصص الحكم بالحربي فيلزم ان يكون الثاني
عاما فلا يخصص عنه شيء الا بدليل وقد دل النص والاجماع على ما قيل المعاهد بالذمي فخصص
الى
بالحربي لا يقتل ذو عهد كافرا قول على هذا التقرير لم يكن ما ذكره بقوله قالوا اولا منطبقا
على مدعى الحكم لكن هذا التقرير غير مطابق ما ذكره بقوله وليته لان حاصل هذا التقرير ان عموم
الاول لا يستلزم عموم الثاني عند الحكم ولا يخفى انطباق الثاني عليه غاية الانطباق واما الاول فلا
ينطبق عليه لان حاصل الاول ان المعطوف ليس بعام لان المعطوف عليه خاص فلو كان
المعطوف عاما مع خصوصيته لزوم حط مرتبة المسلم عن الذمي ولا يخفى انه لا يلزم منه ان
عموم المعطوف عليه لا يستلزم عموم المعطوف بل الصواب ان يقال الدليل الاول للمخالف
دليل على المقام الثالث لهم وهو خصوص المعطوف عليه يستلزم خصوص المعطوف وذكر
في شرح الشرح خلافية اخرى بقوله ان عطف العام على الخاص هل يقتضي تخصيص المعطوف
عليه انتهى قوله والمطلقات يتربصن بها فزعم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه
مسئلة برأسها ذكرها الآمدي حيث ق العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف

العام كقوله وفي بعولتهن احق
بردهن لا تخص بالرجعيات
تحمل على نفس تخصيص ه

فقد قالا وعند ابي حنيفة نعم اقول هذه اشارة الى ما اورده المتمم وهذا لفظه يدل على انه
حمل الخلافية التي في المتن على واحدة هي ما ذكره في الاحكام فيظهر ذهوله عن التفصيل المذكور
قائل معناه بكافر فيقتضي العموم اعلم ان المستفاد من المتن والشرح ان ههنا
ثلث خلافيات احدها انه هل تقدير شيء ام لا والثاني ان المقدر هل هو عام حقيقة ام لا
وبعبارة اخرى هل المقدر شيء ما في المعطوف عليه وهو العام حقيقة ام لا ودليل المتمم يخص فيهما
والثالث ان خصوص معطوف عليه من الخارج لا يؤثر في خصوص المعطوف الذي هو المقدر
وهذا لا يتعرض له في دليل المتمم وان كان يمكن ان يستدل عليه بما هو دأبه في هذا الكتاب
من ان الاصل عدم تأثير خصوص المعطوف عليه في خصوص المعطوف ثم اعلم ان المسألة
الاولى لم يكن مذكورة في الامامين والثانية مذكورة في الاحكام وهي التي اشار اليها
شرح الشرح وحمل كلام المتن والشرح عليها والثالثة مذكورة في المحصول لكن على عكس
ما فهم من المتن والشرح على ما عرفت والدلايل الثلثة المنقولة عن الخصم كل منها جارية
في المقام والثالث في الاول والثاني في الثانية والاول في الثالثة وح لا يحسن قول
المتمم في تقرير الدليل الثاني ولكان قول الشارح دليله فيلزم الاشعار بما به دليل على ما دل
الاول وليس كذلك ولو كان ذلك حقا اي كون تقييد المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف
بان يقدر في المعطوف ما يقدر في المعطوف عليه من القيد فيكون دليلا من الخصم على المقام
الاول والدليل الاول لهم دليل على المقام الثالث لكن يرد على المتمم ان نقل دليل
المخالف المقام الثالث من دون ان يستدل على مذهبه في هذا المقام بدليل ليس على
ما ينبغي وقد يقال على الاول قول لا شك في عدم تناوله لهم لغة واما احتمال تناوله
لهم عرفا فيقضه ان الاصل عدم طريان العرف على اللغة وذلك يكفي في هذا المقام ومن
ادعى فعليه الاثبات وبما قررنا يندفع ما اورده الشارح على الدليل الاول والثاني فتامل
والجواب ان فهم ذلك من الخطاب مم اي لانم ان يكون الامر له ولاتباعه

يفهم من الخطاب له بالاستقلال ولا بمعونة الدليل ولو سلم فانما يفهم منه بمعونة الدليل كيف
المأمور به على معاونة الاتباع فيما ذكر ثم من المثال بخلاف ما امر به النبي ص من الاحكام
الشرعية اقول لا يخفى ما في المنع الاول من المكابرة ثم لا حاجة في المنع الثاني الى الدليل على
ما امر به النبي ص اذ لو كان يفهم بالدليل كان خارجا عن محل النزاع اذ النزاع في انه
لا يفهم من نفس الخطاب من حيث انه خطاب بالمقتدى والا فهمه من الخطاب بمعونة
الدليل مما لا ينكر بل صرح بتجويزه اولا والجواب على ما يفهم من شرح الشرح ان المراد
من عموم الخطاب في تحرير المسألة حيث قال فان عم فبدليل خارجي عمومه من جهة ما
الحكم لان الخطاب دال عليه ويفهم منه ولهذا قال من قاس او نفى ادخل انما دليلا
عموم الحكم لانه مفهوم من نفس الخطاب كيف ولو كان كذلك لم يكن القياس
وح نقول ذكر بدليل شرعي ثبوت الحكم في حقهم لان ذلك الخطاب وهذا ان
المراد بقوله فانما يفهم بدليل الدليل على تناول الخطاب لغير المذكور وفهمه منه
وقد جعله رده هذا جوابا عن المدافعة بين اثبات الدليل الخارجي في تحرير المسألة
اي في الجملة وبين نفيه فيما نحن فيه اي في الاحكام الشرعية وهذا مبني على ان المراد
بهذه الصورة في الشرح جميع صور النزاع وح يتوجه النقض بقوله لكما ايها
النبي جاهد الكفار والمنافقين اذ الدليل موجود فيه ليته وكذا اجعل جوابا عن
ان المنع الثاني تسليم بمدعى الخصم الا ان يقول الخصم بعموم خطاب المفرد مع من له
منصب الاقتداء به مطلقا رسولا او ملكا او ح ينفي ثبوت الدليل الخارجي في بعض
صور النزاع ويكفي الصدق بثبوت الدليل الخارجي في بعض المواد على ما ظننا
في تحرير المسألة ومن هذا يعلم ان مراد الخصم في جانب ثبوت الدليل
الخارجي لا في جانب النفي وهو المراد اولا وانه يلزم عطف على ما تقدم وان
كان ظاهر لفظ المتن مما يقتضيه يعني انه يلزم ان لا يكون له فائدة اصلا هي التأسيس

اذ التاكيد خلاف الاصل وقد يقال فايدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب
الواحد للامة قد لا قطعي مختلف فيه لا متفق عليه كذا في شرح الشرح واقول فيه نظر لان
دفع الوهم فايدة التاكيد على ما سيجيء في كلامه فحينئذ يكون تاكيدا وقد قال ان التاكيد
خلاف الاصل فتدبر واما يدل لو دلت هذا على طريق الفرض والمسامحة والا
فعموم كل فعل لكل مكلف لا يقتضي تناول كل خطاب بصيغة للكل كذا في شرح الشرح واقول
يمكن ان يقال مفاد الكلام انما يمنع دلالتها اي دلالة تلك النصوص على تعميم مثل ذلك اي
الخطاب لواحد من الامة بالنسبة الى سائر الامة اعم من ان يكون ذلك التعميم مقتضى
نفس الصيغة اولا وحينئذ صح قوله وانما تدل لو دلت ولو سلم ان مفاد تعميم مثل ذلك
اي صيغة يقول مفهوم الكلام نقول ان دلالتها على تعميم الخطاب الواحد بصيغة بالقياس
الى سائر الامة متوقف على دلالة تلك النصوص على عموم كل حكم لكل مكلف وهذا
لا يقتضي ان هذه الدلالة كما فيه فتدبر الجواب منع دلالتها اقول وليته لو سلم ما
لدال على التعميم من تلك النصوص فليس ان تدل الخطاب بصيغه وفيه النزاع لكن
او كان مرادهم ما ذكره الشارح اندفع ذلك الا ان الظاهر من قول الشارح في دليل الكل
بصريحه ان النزاع كما قرره المصنف ولعله بعد تسليم ان النزاع كما قرره المصنف ما يقتضيه
جوابه غير ولا يلهم فهو خلاف الاجماع اي لانعقاد الاجماع عليه ولا نعلم الخلاف له
ان الحكم يعم هكذا وجهه في الشرح وتبعه غيره ولا يخفى ما فيه من البعد عن اللفظ واقول
لا بعد ان يقال الخنابلة وان ذهبوا الى عموم الحكم بمقتضى اللفظ لكنهم لم يقولوا
الاكثر في ان عند عدم تحقق العلة في سائر الامة لا يكون الحكم ثابتا كما قالوا بالعموم
في هذه الالفاظ فتامل كان قوله غير لائق تردد دقيق في شرح الشرح
ما ذكرنا فاقع في اعراب واقع اهله نهار رمضان وليس فيه انه لا يجري احد اورد
بانه قد روي ان ذلك الاعرابي اسمه ابو بردة وليس هو المسمى بهذا الاسم المعروف

واما قوله

واما قوله نحو يك ولا يجري احد ايضا في المغني في شرح الشرح الحاوي ان ذلك من
خصائص الاعرابي وبخصيصه اعترض عليه في شرح الشرح بان ذلك غير خصيص لضرورة
التعجيل ونحوه لا بالخصيص واجيب بان ذلك مبني على وجه حكي في الهيئة انه لا يجوز لكل احد
ليس الحكم هو الحجة والجمهور على انه يجوز للكل لا الى حجة ولاني وما اقول اراد بالاتفاق
من المتخاصمين لا من الكل فلا ينافي ما سيجيء ان في صيغة ومن نحوها خلافا من البعض في
دخول النساء وذلك بان لم يعين للقائل بعدم تناولها قول في هذه المسئلة او يقال
لم يعتد بهولاء بل هي ظنية في دخول اي يكون حقيقة فيه فيكون تغليب الذكر
على المؤنث حقيقة لغوية وقوله كما يدل على عدم التغليب معناه ان دخول النساء من
قبيل الدخول في صورة التغليب احترازا عن مثل ادخال النساء في لفظ الرجال
او في لفظ الناس واشارة الى ان دخول النساء من حيث كان الحكم موجبها
اليها لفظا لا ان يكون الحكم على المجموع من حيث هو مجموع اقول ان اريد بظهوره
في دخول النساء ظهوره بالنسبة الى تناولها للرجال فقط فذلك ممنوع وان
اريد بظهوره بالنسبة الى النساء فقط فلم قلا ينفعه قوله كما عطف جبريل الخ هذا
مماثلا لقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات اذ العطف ههنا لزيادة الاهتمام و
الهيئة على مرتبة الخاص بخلاف الاول فان العطف فيه للتاكيد ودفع توهم
خروج النساء ادلا شراع في انه كثيرا ما يطلق صيغة المسلمين مثلا على الرجال فقط
هكذا قالوا واقول يمكن ان يقال في ذكر الصلوة الوسطى بعد ذكر الصلوات
ما كيد لامر مجيء لفظ الصلوة الوسطى حيث كانت داخلة تحت الصلوة ثم ذكرت
صريحا وذلك التاكيد فيها لزيادة فضلها على سائرها وهذا اي كون العطف
للتاكيد المشترك بين الممثل والممثل له لكن التاكيد ههنا لعدم خروجها عن المسلمين مثلا
والشارح لم يجعل وجه الشبه الا التاكيد على انه يمكن ان يقال التاكيد في كل منهما

للاهتمام بعد خروج الوسطى والنساء وذلك مشترك وكون الاهتمام في كل منهما من جهة
اخرى جايز فتدبر فتقف ذكر هن ملتفتا الى الخصوص في ضمن الرجال وحمله على عدم
ذكرهن على الاستقلال بعيد ولا مجال للسكوت على عدم ذكرنا الاستقلال كيف وقد انعقد
الرجال تؤامون على الف قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة اي اطلاقها
على الرجال بخصوصها اي لا نزاع في انه حقيقة فلا يتوهم انه حقيقة في القدر المشترك وكان
اطلاقها على كل واحد من الرجال بقيد والرجال مع النساء حقيقة من حيث كان
افراد الموضوع له لان العبد من الناس اه اقول ذكره المصنف من الدليل
لا ينبغي في المنازع فيه وهو دخوله في عرف الشرع حيث قال اهل فتناول العبد
شرعا واذا انضم اليه ان ذلك الدخول بحسب عرف الشرع كان بين المنازع فيه وعلى
تتميم كلام المصنف بان الاصل عدم وضع شرعي طار على عرف اللغة فيمنع دخول العبد
في الخطابات الشرعية وح نفي قوله به ايضا اي ذلك يعني كونه عبدا لا يصلح ما نحن فيه
لذلك فبقي على مقتضى اللغة واختلافه قالوا اولا اه لا يخفى ان هذا الدليل انما
ظ في العموم وعدم الفرق بين حقوق الله وحقوق الناس والدليل انما نفى في العموم
وهو ظ فالدليلان ليسا من جانب المفصل اي الرازي بل من جانب من نفى الخطاب
الشرعي مختص بالاحرار على ما قيل ونقله المصنف في المنتهى وان لم يتعرض له ههنا فكيف جواب
المصنف عن الدليل الاول حيث خص الاستثناء بما يتناوله العبد ان ظ الاطلاق
على مذهب الرازي الجواب لانم صرف منافعه الى سيده وعموما نقول وبالله
فخروج العبد بهذا الدليل وهو لزوم المناقض الاجماع لا بصفته وفيه النزاع على
ما يتبادر من تحرير المسئلة اذ كونه وارد بلسانه لم يرد انه داخل فيما ورد
بلسانه ام لا بعد الاتفاق على دخوله فيما يدل من الاحكام بل المراد ان النزاع في
في تلك الاحكام اولا اذ كونه مامورا بورود دعلى لسانه حين الخطاب الى الامة

بظاهره مانع عنه يدل على ما ذكرنا ما ذكره بقوله ثانيا وجوابه فوجب دخوله فيه
عند عدم التركيب المفصل لا يساعد على ذلك اذ المتبادر عند التركيب بلفظ قل بني تميم
افعلوا كذا وفرض كون المخاطب من بني تميم وامثالها خروج المخاطب عنه والتبادر
امارة صيرورة التركيب حقيقة في خروجه عنه وان كان الاصل عدم وضع تركيب
يقتضي ذلك فتامل قلنا الامر الاعلى مرتبة من الامور به هذا انما هو على مذهب
المعتزلة والا فالمختار عند المصنف اشتراط الاستعلاء دون العلو في الموقع وعند الاشعري
لا يشترط شئ منهما على ما مر ولعل المانع من الدخول من اشتراط في الامر العلو والا يخفى
عليك انه لو سلم ان الكلام للتبليغ لا يجري ذلك نعم يتوجه ان يقال وصول الخطاب
الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه اقول ما ذكر في الامر وفي التبليغ انما هو في الامر
والتبليغ بالقياس الى نفسه عما بالقياس الى الامة فلا يتم ما ذكر في نفي شئ
منهما والجواب انه لا معنى لارساله بان يتلفه فنفي التبليغ بالنسبة الى الامر غير
صحيح واذا كان المراد نفي الامر والتبليغ بالقياس الى نفسه فح العدول عنهما
الى الحكاية ليس على ما ينبغي لانه عما ليس حاكيا بالقياس الى نفسه لان الوصول الى الحاكي
قبل الوصول الى المحكي اليه والبين من المعلوم ان النبي عما اذا سمع خطابا عما يحتاج
فيه الى حكايته ويحفظ بالنسبة الى نفسه وذلك ظ فالصواب في الجواب ان يقال انه ص
بالقياس الى نفسه في الخطابات الداخلة فيها ليس امرا بها ولا مبلغا بل عما علا
بها وان خص الحكاية بالامة مع دخوله في الحكم فكذا يقول في التبليغ بل في الامر فلا
حاجة الى العدول ثم يقول الامر بالام قد يكون بصيغة المتكلم فينقض الدليل بل
نقول يجوز ان يكون للامر جهتان احديهما اشرف من الاخرى فمن جهة الاشرف
امر نفسه بالجهة الاخس لمن بعدهم اي لمن بعد الموجودين في زمن الوحي
وقيل لمن بعد الحاضرين منهما يظ الوحي فالاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال

انه لايتى للمعدوم يا ايها الناس واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين
وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى ان الشيخ العلامة ذكر فى الكتب المشهورة
ان الحق ان العموم معلوم لنفسه من دين محمد وهو قريب وما ذكره المحقق من ان
الكفار مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين اما اذا كان للموجودين
والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب
فلا وشله فصيح شايع فى الكلام يعرف علماء البيان وكذا الاستدلال الذى ضعفه
لان عدم توجه التكليف بنا على دليل لا بنا فى عموم الخطاب وتناوله لفظا كذا
فى شرح الشرح وقيل الكلام فى خطاب المشافهة فليس الا توجيه اللفظ الى الغير
للافهام وظاهر انه اذا امتنع توجيه الى الخطاب فتوجيهه الى المعدوم بالامتناع اجدر
لكونه من الفهم ابعد فالحاصل ان المنادى فيه الناس الموجودين الحاضرين والمكلف
بالعبادة هم وغيرهم لكون الغير والى منع الاخبار بدليل آخر فهذا امر فى غير ضهم فى
المنع من دخول المعدومين فى خطاب المشافهة لان الخطاب العام لا يطلق على غير
الحاضرين بطريق التغليب فان جوازانت وزيد تفعلان كذا بنا والخطاب لا شبهة
على احد اقول حاصل كلامه ان ما علم ضرورة هو عموم المخاطب به والمدعى خصوص الخطاب
ولا منافاة لكن ما ذكره رد واما اذا كان للموجودين والمعدومين اويدل على عموم
نفس الخطاب لفظه وما ذكره هذا القابل من ان لا نزاع فى ان الخطاب العام لا يطلق
على غير الحاضرين بطريق التغليب تسليم بعموم الخطاب ومنافاة لما قرره اولا ان المنادى
هم الحاضرون اقول بل الحق فى الجواب ان يقال قد مران التغليب مجاز فالخطاب لا يدل
المعدومين حقيقة ومنع قول الشيخ الكفار مكابرة ان جواز اطلاق يا ايها الناس
للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا ولا يكفى
انه على ما قررنا يظهر ان الوجه التفسيرين اللذين تعلمها هو الاول دون الاول على ما اختاره

الاخير ٢

على ايده

لكن يتوجه ان يقال فى هذه المسئلة زيادة فايدة والجواب انها من قبيل ما مر من
ان الخطاب بصيغة المذكر هل يتناول الاناث على سبيل التغليب ام لا والظاهر انه حقيقة
لا مجازا كما مر فتامل واجيب عن ايراد على الدليل الثانى ان هذا انما يرد لو كان استدلالا
لهم بعد توجيه التكليف الى المعدوم على عدم عموم الخطاب له وليس كذلك كيف و
الاصحاب قايلون بان المعدوم مكلف لكن لا تكليف تنجيزيا بل استدلالا لهم بعدم
توجيه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له كما يشهد به لفظ الماتن والشرح اقول
على ما ذكره وان اندفع ما فى شرح الشرح لكن هذا الاستدلال لا يخلو عن شبهة معارضة
لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم فى قوة عدم تناول فتامل والجواب بالاستعانة
ان يكون ذلك فى شرح الشرح فان قيل على جواب الشهيدين الادلة الاخرى لنفى
من قبيل الخطابات والمفروض انها لا تتناول المعدومين سلمنا انها ليست من
الخطابات كما جماع او قياس يحصل فى هذا الزمان فدليل حجيتها من الخطابات
والتقدير انها لا تتناول المعدومين فكيف يحتج بها قول يجوز ان يثبت ذلك
باجماع او قياس على ثبوت الحكم وحجة الادلة فى حق الموجودين والمعدومين بطريق
آخر غير تناول الخطاب لهم كما فى قوله ع الجهاد ماض الى يوم القيمة لا يجتمع امتى
على الضلال اقول الاول فى الجواب ان يقال ما ذكر هو ان الخطاب بصيغة الحاضر
مثل صيغة الهذا او كلمة الخطاب كالكاف والتا ليس شاملا لغير الموجودين وهذا
لا شاك فى تناول الخطاب بمعنى الكلام سواء كان مشتملا على شئ يدل على الخطاب بالمعنى
المقابل للغايب والمتكلم ام لا لغير الموجودين نفى الايراد خلط بين المعنيين الخطاب
فتدبر لا يخفى يخاطب دون مخاطب الصواب كما فى شرح الشرح بواحد
دون واحد لان الكلام فى عموم المفعول دون الفاعل ومايقال انه من قبيل الخطاب
العام الذى اجرى على غير ظاهره واريد به كل واحد واحد وانه من قبيل قوله ع

المتاخرين الى المساجد فى المطلبة بالبور التام الى يوم القيمة اى بلغت هذه البشارة
من مجامعها بحيث لا يخلص مبشر دون مبشر بل كل مناد يبشر منه البشارة فهو مأمور بهذا
الكلام حتى المتكلم فقول لا يخفى بعده ولفظ متعلقة اى متعلق الخطاب لا بلايمه لان المتعلق
لا يطلق فى الاصطلاح على الفاعل فوجب تاويله فى التركيب ثم عند الحكم اذ المبادر
خروج المتكلم عن الحكم قوله الجواب منع ان منع العموم ذلك فان الكل وضع ق فى
شرح الشريح يحقق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال والعلم
والماء قد يراد به المفرد فيكون منع جمع المعرف باللام او الاضافة جمع الافراد وقد
يراد به الجنس فيكون معناه جمع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على القرائن
دل العرف والبعد الاجماع على ان المراد فى مثل خذ من اموالهم الانواع لا الافراد واما
ما توهم من ان الجمع العام من حيث هو مجموع او كل واحد واحد من المجموع لا من الآحاد
حتى يتوجه عليه ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع فقد تكلمنا عليه فى شرح التلخيص
نعم قد يقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع
الرجال او نفس الجنس مثل فلان يركب الخيل وما هند لا يجدى الرجال فهذا الفرق بين
للرجال عندى درهم وكل رجل عندى دراهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف والله يحب المحسنين
او يحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاحد من العباد اقول حاصل كلامه يرجع
الى دفع جواب المعترض بدليل الاكثر بان فى مسئلة الاقرار كاشف البراءة الاصلية
قرينة على حمل العموم على خلاف ظاهره وهذا الخلاف عام يوجد فيه قرينة ولا يخفى عليك
انه يوجد هذه القرينة فى مثل خذ من اموالهم صدقة او البراءة الاصلية يقتضى احد الصدقة
عن مجموع المال لا من كل نوع والقول بالاحتياط مشترك بين الاقرار والآية ولا يصلح قارن
معارضا فى البراءة الاصلية على ان الاحتياط لا يختص بشئ من النفيرين بالحمل على
كل نوع وان روعى الاحتياط فى المعرف وفى الحمل على المجموع روعى الاحتياط فى قوله صاب.

الاموال

الاموال وكذا الحال فى الاقرار اقول والتحقيق انه ان اريد ان تحمل الآية ما ذا فالظ
انه مثل الاقرار كان محمولا على اخذ الصدقة من المجموع دون كل نوع وان اريد ان مقتضى
ظاهر اللفظ مع قطع النظر عن القرينة ما ذا فالظ انه كل واحد لتعريفه بصيغة العموم وقد علم انها
كل واحد دون المجموع وبهذا ظهر ان ما ذكره المعترض ههنا فى مقام الجواب غير مطابق
لما سبق فى مهيئة العموم فتامل الجواب التعميم بلغ اقول فيه بحث لان الابلغ ان
كان مشتقا من المبالغة كما هو الظاهر من الكلام فطاران المبالغة لم تحقق بذكر ما هو الواضح
وكذا ان اشتق من البلاغة اذ عند كون العموم واقعا كان التعبير عنه بصيغة يدل عليه حقيقة
بها ما الاصل المراد ولا يكون فيه من البلاغة شئ اقول يرجع حاصل النزاع الى انه عند
ذكر صيغة العموم فى مقام المدح او الذم اذا كان العموم وخلافى المدح او الذم فهل المبادر
منه الحمل على ان ذلك بيان للواقع او مبالغة وقعت لتحصيل فى المدح او الذم كما هو الغالب
او الغالب فى مقام المدح والذم ان يراد على الواقع فذكر العام ويراد عمومه فيحصل
التعارض بين العينة وبين الحقيقة ولا شك ان كلا منهما واقع فى فصيح الكلام انما
الكلام فى الظهور واما قول المصنف ولا منافاة فيكون عين المتنازع فيه اذ الحكم بقول
المدح او الذم يقتضى ظاهرا ان يراد على ما هو الواقع فذكر العام لم يرد عمومه فتدبر
وتناول ما اريد به لما كان الاستثناء على ما اختاره المصنف داخلا فى ظ التعريف
الذى اختاره موجها لتناوله كما تناول غيره فيكون منع القصر فى الاول ان اللفظ الذى
كان يتناول جميع المسميات قد اقتصر فيه الحكم على بعضها وفى الثانى ان اللفظ الذى كان
يتناول جميع المسميات فى نفسه قد اقتصر دلالته على البعض خاصة فالقصر فى الاول باعتبار
الحكم فقط وفى الثانى باعتبار الحكم والدلالة معا ولا يخفى ان المتبادر من التعريف ما يكون
القصر باعتبار الدلالة فقط بقى ثم المراد من المسميات الجزئيات ما دل عليه العام على
ما عرف فى العام والاولى انه عرف غنه لما كان فى بيان الدور على ما ذكر او لا لفظ

اذ اخذ الخصوص فی تعریف التخصیص لیس دوریا اذ معرفة الخصوص غیر متوقفة علی معرفة
التخصیص قال الشارح فالاولی ان یقال فی بیان فساد التعریف انه لیس اعرف من المعرف
ثم لما استشکل ان یقال اخذ التخصیص یمنع تحصل الخصوص فالخصوص مفهومه واجزاءه
اعرف من الکل دفعه بان المراد کل ما عرف الخصوص عرف التخصیص الذی هو عبارة
عن تحصل الخصوص ویرجع کلامه الی ما ذکره بعض المحققین من ان المتصور تغیر
المشتق تغیر المبدء اذ مفاد الصیغة معلوم لکل من یتتبع اللغة ای العرف فمن عرف
الخصوص عرف التخصیص لانه بمعنی تحصل الخصوص فاذا احتاج التخصیص الی التعریف
کان ذلک الاحتیاج الخصوص الیه واقیم لفظ الخصوص لمناسبته التحصل فتامل
فتلازما ای جواز التاکید بکل وامکان القصر علی البعض سواء اریدقصر
العام او قصر اللفظ وهو المراد بالتفسیرین وهذا یشکل بمثل ما رایت احدا الا زیدا
یصح التخصیص ولا یصح التاکید ومثل اکلت الرغیف کله فانه یصح التاکید ولا یصح التخصیص
بالنفسیر الاول وکانه اراد التلازم بین التاکید بکل والتخصیص باحد النفسیرین
لا بکل منهما وح یندفع الاشکال التاکد فی شرح الشرح انه کذب لا یتم الا فی
غیر الجزء فالاولی ان یقال انه کذب او بدء والجواب المنع فان المصدق النفی
انما هو بعد العموم لا مطلقا والبداء انما یلزم لو اریدمن اول الامر العموم ابدا کذا
فی شرح الشرح اقول یمکن الجواب عن قوله لا یتم فی الجزء بان کل اثنین الا زیدا
الجمع لا یح ویلزم کذب ذلک الجزء لما مر انه لا قائل بالفصل بین الجزء وغیره
فتامل فی المقام الکلی وهو انه ان کان فی غیر محصور او فی عدد کثیر فالمذهب الاول
والکشی فی سایره عاریة بالاحتجاج عن اصحابنا علی ما نقل او جعله الامثلة التی ذکرها
حجج علیها بادعاء صحتها عرفا علی ما فصلها الشارح والمقام لم یتعرض لها بظهور ها
ولم تقبل الامثلة وعدم ذلک بدلیل منفصل کالحس وقس علیه ما بعده فلا یکون

البرش

المثبت لاحدهما مثبتا للآخر اقول یمکن ان یقال من قبل انه اثبت ذلک فی المقام
الذی هو علی حقیقة الجمع ونفت فیما عداه بما هو المشهور من ان لا قائل بالفصل
والجواب انه قد مر انه اذا خصص العام کان مجازا فالجمع العام المخصص اذا کان
مستعملا فالمجاز ولم یبق علی حقیقته فلا یلزم بقاؤه علی مقتضی صیغة الجمع علی سبیل الحقیقة
وهو الثلثة او الاثنان حتی یقال القائل انما نفی ذلک فی الجمع المخصص وانما یلزم الحکم بح
ظ فان التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاته فان کان الاثنان فاصدق علیه الجمع
جاز اتیانها بالتخصیص الیهما والا وجب اتیان الثلثة وبهذا الدلیل لا یثبت الحکم
المذکور فی متعلق العام المخصص لکون الدلیل اخص من الدعوی اقول فیه نظر اما
اولا فلما عرفت ان المراد بالمسمیات فی العام والمخصص ما هو مسمیات
ذلک اللفظ او ما اشتمل علیه ذلک لیدخل الرجال والمسلمون فان عمومهما بالقیاس
الی الآحاد لا الاجتماعات وح کان الواحد من جملة المسمیات بهذا المعنی فالتخصیص
بمعنی قصر العام علی بعض مسمیاته یتناول ما اذا اقتصر علی الواحد مثلا واما ثانیا فلما
قلنا انه لا قائل بالفصل ولا الدلیل یقیم فی الجمیع واما ثالثا فلان الصواب ان
یقول لکون الدلیل اعم من الدعوی اذ لو کان الدلیل اخص من الدعوی کان علیه ملزوما
له مع ان الاخص یدل علی الاعم ویستلزمه فلا فساد ح تخصیص بالاستثناء والباء
للسببیة لاصالة للخصوص فانه للتعظیم اقول ویمکن ان یقال انه لیس من صیغ
العموم فی شیء ولو لا قوله احرا لجواب ولم یبق منع العموم ملحوظا ام لا کما حصل
قوله ولیس من التعمیم والتخصیص فی شیء اشارة الی ذلک فیکون فی الکلام اشارة
الی الجواب من قامل استعارة عن العظیم اقول ظ العظیم ان یجعل الاستعارة
متضمنا لمعنی الکنایة الاستثناء المنقطع قبل حقیقة قال فی شرح الشرح ظ کلام الشارح
وکثیر من الشارحین ان الخلاف فی صیغ الاستثناء الا فی لفظ الظهور انه فیهما مجاز

اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان على الاصار لا يكونه على المنقطع الا عند تعذر
المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه
مجازا في المنقطع بان يمنت غنان الفرس اي صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح
في ان الخلاف في لفظ الاستثناء اقول قول الشم فان قلنا انه متواطئ في المتصل والمنفصل
اكن جعله مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما يدل دلالة ظاهرة على ان
النزاع في لفظ المشتق اذ ليس المراد بهذه الحدود تحديد مدلول الصيغة اذ لا يعتد
عليه انه عادل وانما نفس الصيغة فلا يدخل لكونها متواطئا في صحة تحديدهما بحد واحد لان
واحدة لا يتعدد في مدلولها فالمراد تحديد مفهوم لفظ المستثنى الذي كان افراد صيغ
المستثنى والفاظ صيغة الاستثناء هو لفظ الا مثلا لا يحتمل التواطئ لكونه حرفا وكذا المركب
منها ومن دخولها لا يتصور فيها التواطئ فلا يصح قول الشم باعتبار المعنى المشترك بينهما
وهو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه قس في قوله لا يعرف خلافا في صحته لغة
ورد ما ذكره الآمدي من انه اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس فجوزه
اصحاب ابي حنيفة والمالك والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنعه الاكثرون
واما اصحابنا فمنهم من قال بالنفي ومنهم من توقف لما بثبات اقول هذا الكلام منه ره مبني على
عدم الفرق كون المستثنى بعضا من المستثنى منه وكونه فرضه وبينهما فرق لان المستثنى
قد يكون من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع نحو جاءني القوم الا زيدا القوم ليس
فيهم زيد وقد يكون من غير جنسه والاستثناء متصل كما اذا قال لزيد علي الف درهم
الا ثوبا وقيمته بما دون الالف في الاستثناء فيه متصل ولهذا لم يجب عليه
الالف كاملا بل ينقص منه قيمة الثوب مع ان المستثنى ليس من جنس المستثنى منه
ظاهرا وفي قبول هذا الاستثناء خلاف بين الفقهاء والمختار عندنا صحته بناء ان قدر
قيمة الثوب بما هو اقل في المستثنى منه قبل والا فلا كذا قيل اقول ما ذكره في الكشف رد

بما ذكره الشم في آخر الشرح فتدبر ما دل على معنى لفظ الاستثناء فيدق على المصدر وهو
الاخراج او المعنى لفظ وبمعنى المشتق وهو المخرج والمذكور بعد الامر غير اخراج وبمعنى اللفظ
الدال على ذلك كالشرط والصفة وهو المقصد بالتعريف ههنا كذا في شرح الشرح اقول وفي
قوله وهو الاخراج او المعنى لفظ دلالة صريحة على ان النزاع في لفظ الاستثناء ان مدلول صيغة
الاستثناء لان مدلول لفظ ليس هو المعنى لفظ العامة حتى يكون متواطئا لان هذا الكلام اشارة
الى صورة وكونه متواطئا على ما مر في عبارة الشم وايضا قوله الاستثناء يطلق على المصدر
يدل على ذلك اراد بها الحروف المرادفة لا يذهب عليك بعد ما مر في تحقيق
معنى الحرف وامتيازه عن معنى الاسم انه لا يتصور الترادف بينهما وبعض من كلمات الاستثناء
اسما فلا بد من ارتكاب تجوز في لفظ الترادف بحمله على الموافقة في اصل المعنى حتى يدخل مثل
من والا بتداء وكذا ينبغي حمل الحرف على معنى الكلمة حتى يستقيم الكلام ولا يكون حدا
واحدا اقول عدم تواطئ لفظ الاستثناء او صيغته لا ينافي اشتراك تلك المعاني في مفهوم
لا يكون اللفظ موضوعا له وح يمكن تحديدها بحد واحد مثلا اذا فرضنا ان لفظ الحيوان
لم يكن موضوعا لمعنى الجنسي المشترك بين انواعه صح تحديد تلك الانواع بالجسم النامي
الحساس مع ان وضع اللفظ بمعنى لا يوثر في صحة التحديد بحد واحد معقول ولعل المراد انه
لا يكون لها حد واحد كان مدلول لفظ الاستثناء وذكر في شرح الشرح ينبغي ان
يعلم انا اذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج
وعلى لفظ المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيد وبهذه الاعتبارات اختلف العبارات
في تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة اقول لا شك ان
المراد من الاستثناء عند قوله الاستثناء يطلق لفظ الاستثناء لا صيغ الاستثناء
ضرورة ان لفظ زيد ولفظ الا زيد ليس مدلول صيغة الاستثناء بل هو نفس صيغة
مخصوصة ذلك لان المراد ليس لفظ الصيغة بل الصيغ المخصوصة وذلك ظاهر من قوله ان

الخلاف في صيغ الاستثناء واذا كان المراد بلفظ الاستثناء في تقريره في قوله اختلف
العبارات في تقريره عبارة عن لفظ الاستثناء فظهر منه ان التغيرات التي سنذكر
تغيرات للفظ الاستثناء لا الصيغة وقول الشارح لان مفهومه مع مختلفان محكوم الغير فيه
لا اختلف في كونه مشتركا لفظيا او معنويا او حقيقة او مجازا او ذلك ظ وقوله بل يجب حد
كل واحد منها باعتبار خصوصها الى قوله فاما المنقطع واما المتصل يدل على ان التغيرات
المذكورة تغيير لمفهوم ما اختلف فيه فاما اذا كان التغيير تغيير المفهوم لفظ الاستثناء
لا مفهوم الصيغة كان النزاع في لفظ الاستثناء لا في صيغته على ما صرح به اولا دليله قول
وصيغ انما ينطبق على لفظ الاستثناء لا مفهوم الصيغة لان مفهوم الصيغة ليس قولا ولا فعلا
يدل ولا يمكن ان يقال انه حد لنفس الصيغة لان قوله بل يجب حد كل واحد واحد منها
معناه حد كل واحد من مفهومه وقس عليه التعريف الذي ذكره بعد وبالجملة كلام الشارح محقق
اضطراب فتامل قال المتمم ولا يرد الاولان قال العلامة المراد بقوله صيغ معينة
هي ادوات الاستثناء فلا يرد عليه شئ من الايرادات الاربعة وهي الثلثة المذكورة
والآخر النقض بالغاية وكلام الغزالي يدل عليه حيث قال المراد من الصيغ ادوات الاستثناء
ولا يخفى ان النقض بالغاية مندفع بما يدفع الشارح به وذلك لان لفظ الغاية اما موضوع
للانتهاء والانقطاع ويلزمه الاخراج وليس مدلوله الاخراج بخلاف مثل لفظ الا
بل يجوز كون منتهى الغاية الا الله لغة نعم ما اقول الظاهر ان النقض بلفظ الا هو الواقعة في هذا التركيب
لانه ان دل على ان مدلوله غير مراد بلفظ الا لكن سبب الا الدلالة عليه ولا بد من هذه
الغاية في التعريف والا لم يصدق على مستثنى اصلا ويمكن دفعه بان المراد الدلالة بسبب
الوضع على ما ذكره الشارح والا التي للصيغة ليست موضوعة للاخراج بل انما يفهم منها الاخراج
الزاما كالغاية لكن لما كان المتمم لم يفرق بين الدلالتين ولهذا قال يرد النقض بالغاية
على تعريف الغزالي لم يتوجه الشارح الى ذلك اذ بناء كلام الشارح ههنا على الالزام دون التحقيق

ويشير اليه بقوله لانه ان اراد باخواتها ما يدل على الاخراج ورد الغاية ونحو حاشا القوم
لانه يدل على ما زاد هذا واما النقض بالشرط الذي ذكره فليس بوارد لان حرف الشرط
داخل على غير الجملة وهم خلاف الدين يدخلون في المراد من الناس فلا بد ان يراد
ما يتناول النقض حتى يتناوله فتامل ولا يخفى ان هذا حد بحسب اللفظ اي حد لفظي للاستثناء
على ما هو الظاهر ويتوجه ما في شرح الشرح ان مقتضى سوق كلامه ان الاخراج بالالفاظ المشهورة
حد بحسب اللفظ بخلاف الاخراج بحرف وضع له او يدل عليه وهذا ظ ولو سلم فعلى تقدير ان
لا يراد باخواتها ما يدل على الاخراج لا يتعين ان يراد الالفاظ المشهورة لجواز ان يراد
ما وضع للاخراج اقول يمكن توجيه ما في الشرح بان التعريف المذكور تعريف للاستثناء بالمعنى
المصدري لكن قد عرفت ان الاستثناء بالمعنى الاخر ظ ان التعريف المبسوط منه الاستثناء بالمعنى
بمجموع لفظ الا وزيد ليس الا تعريفا لفظيا اذ لا يحصل معرفة الا واخواتها منه بل فيه اشارة
الى صورة حاصلة وتميزها من بين الصور الحاصلة على ما هو شان التعريفات اللفظية بل يقول
الاستثناء بالمعنى المصدري لما كان عبارة عن الاخراج المخصوص وهو الاخراج بالا واخواتها
اذ الاخراج بغيرها ليس استثناء وتعريف الشئ الاضافية من تعريف ما يتعلق به بتلك الاضافة
اذ لا يمكن تحديد شئ النسبية لا بتحديد اطرافها وفيه ما فيه واما الاغراض الاخر فضعفه ظ
اذ هذا الزامي على المتمم فلا ما عرفت آنفا اذ ظ اذ لا يمكن لخروج التعريف عن كونه لفظيا مجرد
تعريف الاخوات بل يجب ان يحصل تعريف مطلق ما يخرج به وذلك ظ فان فهم منها الاخراج
في بعض التراكيب بقرينة فيها اذا كان مطلق ما يخرج انابة المعطوف عليه تنابا للمعطوف و
المعنى شا ولا الغاية بخلاف مثل جاءني زيد ولا عمرو ومنك البارحة حتى الصباح والظاهر
هذا التقييد انما هو في العطف دون الغاية لان فهم الاخراج منها كلي كذا في شرح الشرح اقول
في مثل منك البارحة حتى الصباح يمكن ان الى الصباح لانتهاء في ان الى لا يدل على الاخراج اصلا
لان الاخراج فرع كونه داخلا ظ ان الصباح ليس داخلا في البارحة ولم يكن داخلا في

حكم السوم فيه حتى يخرج نعم الغاية يدل على ان حكم بعدها مخالف لحكم ما قبلها لكن مجرد ذلك
لا يكفي بتحقيق الاخراج فتدبر فلا تمه الا اثبات اي ليس في هذا التركيب الا اثبات
واحد للسبعة دون الثلثة ولا نفي اصلا للسبعة ولا للثلثة فلا تناقض اذ التناقض انما يكون
بين الحكمين ولم يتعلق بالسبعة الا حكم واحد وهو الاثبات ولم يتعلق حكم النفي اصلا اقول
بهذا التقرير يندفع ما في شرح الشرح انه لا معنى نفي الثلثة لان التناقض انما يتوهم
باثبات الثلثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع الاثبات اندفع التناقض وذلك
لان التناقض لما لزم من الاثبات والنفي معا في هذا التركيب وكما يندفع بمنع
الاثبات في التركيب وكان مانع الاثبات يدخل في دفعه فلك يندفع بمنع تحقق
النفي فيه وله مدخل في دفعه ايضا وذلك ظ واما قوله هذا بناء على ما سيجئ ان الاستثناء
من الاثبات نفي اتفاقا انما الخلاف في عكسه فاقول في جوابه ان بناء يجئ على مراعاة
اللفظ والاستثناء من الاثبات نفي نظرا الى الظ عند الكل وبهذا الكلام تعلم تعذر
وتاويل له حتى يخرج من التناقض من جهة فلا منافاة اذ الاول بالنظر الى الظ والثاني
الى التحقيق وتامل المغني ولو سلم ان الاول وهو ما سيجئ ليس بالنظر الى التحقيق فيمكن الجواب
ايضا بان المراد من قوله الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا ما يتناول ان يكون مستفادا
من اللفظ او غيره بان يكون اللفظ لم يدل على رفعه ومنافيه فيحكم البراءة الاصلية بنفي الثلثة
مثلا داخلة تحت الحكم المنفي الواقع وذلك بخلاف عكسه اي الاستثناء من النفي لانه اذا
خرج المستثنى من ان يدخل في حكم النفي بالتغيير الذي يستفاد من الكلام المنفي لا يلزم
ثبوت الحكم المثبت فيه اذ لا دلالة للكلام عليه ولا يكون مما اقتضته البراءة والاصل ولم
يكن مستفادا ام كذا قيل واقول هذا انما يصح على مذهب الحنفية على ما سيجئ واما على مذهب
الجمهور ومنهم المتمم فالاستثناء من الاثبات نفي من حيث الدلالة بمقتضى الوضع وكذا
من النفي اثبات كذا فالصواب في الجواب ما ذكرناه فتامل فلا يستقيم لوجوه

اي خمسة

اي خمسة ق في شرح الشرح ظ الاتن واكثر الشروح انها ستة والمحقق جعل الاولين
واحدا لانه جعل قوله ولانه كان تعليلا لعدم ارادة استثناء نصفها من نصفها
وكانه وقع في نسخته بدون الواو واقول فلا اشتراك الدليلان في الملازمة والبطلان
الثاني وانما يتمايزان في دليل البطلان فجعلهما الشراح وجها واحدا لذلك لاعدم الواو
في نسخته في كلامه اشعار بوجود ها حيث ق مع انه لو اراد لكفته حملة على مغني مع
ولم يجعله عاطفة للدليل على الدليل الاول او جعل المعطوف عليه امرا مقدرا او قوله
للقطع بان من ق في ذلك لم يرد استثناء نصفها من نصفها واشتهر بان بناء
الاول على ارجاع الضمير الى الجارية بكمالها حتى يلزم الاستثناء والمستغرق وبناء الثاني
على ارجاعها الى المراد منها وهو النصف فلا يلزم شئ منهما على التعيين بل يلزم احدهما لا بعينه
فالاقرب على ما في شرح الشرح ان تردد وليق ان اريد بالجارية نصفها فضمير الا نصفها
ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان كان للجارية المراد بها النصف لزم التسلسل
اقول يمكن التوجيه بما اختاره الثاني على ما هو الظ من الارجاع اذ الظ عدم مخالفة الضمير للمرجع
في المغني واقول لم يجعل الشر المحذور في الاول لزوم كون الاستثناء مستغرقا
مجردا انا نعلم ان استثناء النصف في هذا التركيب ليس من النصف ولكن للخصم ان
لا يساعده لان دعوى ذلك في قوة دعوى المتنازع فيه وفي مرتبته فتامل اقول
يمكن دفع الوجوه الثلثة الاول اما الاول والثاني فباختيار الاستخدام وارجاع
الضمير الى الجارية بكمالها فلا يلزم الشر ولان ذلك مما يعلم بالتعليل به واما الثالث
فلانه لهم ان يقولوا الحقيقة والجزئية عندنا انما هو بالنظر الى الظ كما ان النفي والاثبات
عندكم بالنظر الى الظ وكان قوله الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
بالنظر الى الظ او نا من لفظ اي لفظ له اجزاء وجزئيات بدليل قوله
لبعض مدلوله فلا تنقض بلفظ الله على ما في شرح الشرح ولا حاجة الى ما اورده

من التعسف بضمه الاستثناء منه باعتبار تناوله الذات والصفات ثم المراد بالنقض مالا
يحتمل العوارض وهم قد صرحوا بان اسماء العدد بخصوص تفيد مدلولاتها فلا يريدونها لا يحتمل
غيرها عند عدم القرينة وهي الاستثناء فتامل مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب
الجزء الاول اعلم انه لا نزاع في التركيب من ثلثة الفاظ بطريق الاضافة واجزاء الاعراب
المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله ولا بطريق الحكاية والبناء الالفاظ
على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره ونحوه والتسمية بزيد المسلق
او بيت من الشعر او بالم او حمسق ونحو ذلك منشورة نثرا اسماء العدد من غير اعراب
واما الكلام في التسمية بثلثة الفاظ فقاعدة اذا جعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك
من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو يجري
الاعراب المستحق على حرفه الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح بذلك
صاحب الكشاف في بحث اسماء السور ولا خفاء في ان عشرة الا ثلثة اذا جعل اسما للسبعة
كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محكيا عن اصل منقول عنه اذ يختلف اعراب
العشرة بحسب العوامل فكفى بما اتفقوا على انه ليس من صيغة لغة العرب كذا في شرح
الشرح اقول توجيه عبارة الشرح وتطبيقه عليه ان قوله ولا يعرب الجزء الاول
منه حال عن مركب وكذا قوله وهو غير مضاف وكان المراد بالجزء الاول غير معرب
انه لم يكن باقيا على اعرابه الاول مثلا اذا كان محكيا عن الاعراب وملخصه انه لا يكون الجزء
الاول محكيا ان اصل على ما اشار اليه اه وعلى هذا كان هذا دليلا واحدا واما جعله دليلين
كما قيل فتعسف مع عدم دلالته فيه اي دلالة جزء الاسم حال كونه في الاسم
وذلك لان الكناية عن الشيء بالضمير من خواص لان الضمير هو اسم عبارة عن المرجع
فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل اسم فهو دال على معنى وجزء الكلمة ليس بدال
واعترض عليه الشمس العلامة انه يمتنع عود الضمير الى الجزء اذا لم يكن الضمير حرف اللغة واما

اذا كان حرفا فيجوز ان يعود الى جزء آخر له كما اذا سميت رجلا بنحو زيدا بوه قايم اقول العود
بارجاع جزء من الكلمة الى جزء آخر منها تعسف ظاهر والمرجع والمرجع اليه لا بد ان يكون
اسما بل هذا الكلام منه عاف والاولى باذ الف وهو ظاهر اقول الاصوب ان يقال بعد
جعل المركب اسما مفردا كما صار الجزء الذي كان اسما ومرجعا قبل الافراد لفظا مهملا
ولا يصلح ان يرجع اليه ضمير فكذا ما كان ضميرا راجعا قبل ذلك صار بعده لفظا مهملا لا يصلح
ان يرجع الى شيء وهو انما اخراج بعض من كل اه اقول يمكن القاضي ان يقول الاجماع
بان المراد انه يحقق الكلية والجزئية ولو بحسب اللفظ ونقول في اشكال البطال المنصوص انا نلتزم
حين صارت اجزاء للكلمات وهذا مما لا خلاف فيه بيننا وبينكم او كل بعض او اصار جزء
الكلمة واحدة خرج عن كونه لفظا بل عن كونه لفظا والاولى ان يريد انا لا نعلم انه حين الاستثناء
كان معاد ضمره لان ذلك فرع كونه اسما مستقلا وذلك محل النزاع اذ القاضي يقول بل هو
جزء كلمة واحدة فند بر في قوله انا نسقط ثم يخرج كان الصواب ثم سيد الهم الا ان يراد ثم
يخرج النسبة الى الباقي واجيب بما تقدم من جواز ان يراد العشرة ويكون الحكم
بعد اخراج الثلثة من غير نقض كذا في شرح الشرح واقول لكن ان يجعل ما تقدم اشارة
اليه والى ما ذكره من وجوه البطال المذهب الثاني والعلم حاصله على ما في شرح الشرح
ان العشرة حقيقة في العشرة من الافراد سواء كان مطلقا او معهودا بالاثنة دلالتي من
السبعة حقيقة في عشرة افراد لان الاعداد انواع متباينة لا يصدق بعضها على بعض فليس
لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم ان الحكم في مثل على عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة
لا غير فالمخرج الحقيقي لهذا التركيب اعني عشرة الا ثلثة اما ان يكون هو العشرة الموصوفة
باخراج الثلثة فيكون مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور واما ان يكون هو الباقي
من العشرة بعد اخراج الثلثة فتكون حقيقة في السبعة لا بان يكون كلمة موضوعة بازائها
بل بمعنى ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصول مفاد المجموع يصدق على السبعة

ولا ينبادر الى الفهم غيرها كما يطلق الطائر الولود على مجموع الخفاش من حيث انه افراد هذا
المركب وهذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي للقطع بان المراد بالمفردات معانيها فيرجح
المذهب الثالث وهو ان المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما هو على السبعة الى احد هذين
المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي للتركيب او امر
يصدق عليه معناه المتبادر منه اقول تقييد العشرة باخراج الثلثة منها لتقييد الاربعة بكونها
ليس بزوج وقد عرفت في مسئلة عدم صحة التكليف بالمحال ان تصور ذات الشيء مع عدم
ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب حقيقته وانا اذا تصورنا
اربعة ليس بزوج فقد تصورنا اربعة واذا لم يكن تصور العشرة المقيدة باخراج الثلثة
منها فكيف يكون هذا التركيب حقيقة فيها حتى يكون مجازا في السبعة فان تحقق المعنى الحقيقي
وتصوره لازم في تحقق المجازية وان لم يلزم وجوده واستعمال اللفظ فيه وليته اذا كان تصور
العشرة بهذا الوجه يقتضي قلب حقيقة العشرة فلم سمي حقيقة العشرة فكيف يصح قول الشارح العشرة
التي اخرجت منها ثلثة عشرة وان العشرة بعد اخراج الثلثة وقبلها مفهوم واحد والتحقيق
ان عشرة موصوفة بهذا الوصف معناه الحقيقي امر فرضي محض كالاربعة التي ليس زوجا
وهذا الامر الفرضي وان لم يكن لتصوره ذاته بذاته وكحقيقة فقد يكون لتصوره بوجه من الوجوه
وباعتبار من الاعتبارات وذلك كاف في توضيح التركيب له وكونه معنى حقيقيا لكن هذا وان
احتاج ما ذكر ههنا الا انه قد قدح فيما سبق فلا يجدي في دفع الالزام والعشرة التي اخرجت
منها ثلثة صح انها عشرة الا انه صح ايضا انها ليست بعشرة ايضا كالاربعة التي ليست بزوج
حيث كانت اربعة وليست اربعة على ما قلناه فانها وان لم تكن اربعة في الواقع لكن بعد
فرض كونها اربعة مفهومها مفهوم الاربعة وكان اللفظ حقيقة فيها ولهذا قالوا في تحقيق
الفقيه الحقيقية ان الانسان الذي ليس بحيوان بل ليس بانسان من الافراد المفروضة
للانسان وكان تناول لفظ الانسان في قولنا كل انسان حيوان تناولا حقيقة لا مجازا

وذلك ظاهر لان لفظ العشرة انما وضعت للعدد المعين الموجود في نفس الامر وهذا
امر فرضي محض يتحيره الوهم وكان استعمال اللفظ فيه مجازا لانا نقول بعد فرض العشرة وذلك
كما اذا رأى شبحا من بعيد وكان انسانا ولكن الراسي انه فرس فاذا اطلق عليه اسم
الفرس لم يكن مجازا هذا ولكن تبقى الكلام في عدم ملائمته لما سبق فتأمل جدا ثم ان
في شرح الشرح وانا اقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث و
رجوع المذهبين الاولين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه
او مجازا لم يكن به لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كل معناه
والحكم بعد اخراج الثلثة والالزام الناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة اقول على تقدير
ان يستعمل العشرة المقيدة باخراج الثلثة على ان يكون المقيد اخراجا في السبعة مجازا كان لفظ
العشرة في التركيب مستعملا مجازا في السبعة وهو مذهب الجمهور وفي مختار المصنف كان العشرة
في التركيب مستعملا حقيقة في كل معناها فكيف يصح قوله ورجوع المذهبين الاولين الى المذهب
الثالث الذي هو مختار المصنف بل رجوع مذهب القاضي اليه وعند هذا ظهران في قول الشارح
ومختار المصنف الى احدهما مسامحة والاظهران تقول الى المذهب الثالث فتأمل وقيل يرجع في كلام
احد خاصة ذهب الفقهاء الى جواز انفصال المستثنى عن المستثنى منه زمانا في القرآن
خاصة بناء على ان نزول المستثنى والمستثنى منه لابد ان يكون دفعة بل يجوز ان يكون
نزول المستثنى بعد نزول المستثنى منه بزمان كما روي انه نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون
من المؤمنين الآية ولم يكن فيها الاستثناء ثم نزل قوله غير اولي الضرر فلم يوجب
التكفير معنا اقول فيه بحث لان هذا لا ينهض على من قال لا يجب الانفصال اصلا ولكن
يجب الاتصال فيه كمن عد الى ابن عباس يعتبر التكفير بناء على انه لا يجدي الاستثناء
الذي لم يكن في اليمين فيعين التكفير بابن عباس الى من لم يكن حين الحلف في يمينه الاستثناء
في يمينه لا يجدي لما بين لان هذا على تقدير آخر غير منطبق عليه كلام الشرح الجواب لانا نم

قيد مطلقا لانه قال وادا قول اذا قول هذا الجواب يدل على ان هذا الدليل الذي من جانب الخصم
ممن يقول بانه لا يلزم الاتصال مطلقا وهو ما روي عن ابن عباس على ما قيل عند تخريج المذاهب
وح يتوجه على الدليل الاول انه لا يدل على جواز الانفصال في النية لجواز ان يكون حين سكوته كان
في نيته ثم تلفظ الخ كان ممثلا لامر الا مر يعني ما ذكره ابن عباس هان للحكم النازل في هذه الآية
وليس هانا لا هو حرف اللغة في انفصال المستثنى عن المستثنى منه وعدمه والحاصل انه امر
متعلق بالحكم الشرعي لا ما يعرف اللغوي فتدبر ولعل قوله تعالى ان عبادي الآية المشهور في
الاستدلال ان هذه الآية مع قوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين بعد
الطلب والا لزم ان يكون كل من الغاوين وغير الغاوين اقل من الآخر ونقرره انهما
ان تساويا بطل المساوي وان تفاوتا بطل استثناء الاكثر وفي الخلاصة
الاحسن ما ذكره المحقق اذ يرد على هذا التقرير للاستدلال ان اللازم من الآية الثانية على تقدير
وجوب كون المستثنى اقل ان المخلصين اقل من الغاوين ومن الاولى ان الغاوين اقل
من غير الغاوين ولا استحالة فيه لان غير الغاوين اعم من المخلصين وغيره واعترض عليه بان
غير الغاوين وهو من لم يتبع ابليس فهو سالك للصراط المستقيم المعبر عنه بالمخلص ثم لا يخفى
ما في تقرير الشرح متابعة لبعض من الاسدراك اذ لا حاجة فيه الى اثبات كون كلمة
من للبيان بل يكفيه اثبات اشارة كون المتقين اكثر وهو ظ ولان الاكثر ليس بمومن
وذلك لان مفاده الحكم على اكثر الناس بعدم الايمان على انها موجبة معدولة او محكوم فيها
بسلب الايمان على الاكثر واما حملها على سلب الحكم بايمان الاكثر فلا يخفى
حتى يحتمل التنافي فيمضي الى ان لا يكون لذكر الاكثر فائدة ثم لا يخفى ان بعض المومنين بل اكثرهم
غافلون فهو الا مغفلون الى الكفار في الغواية والغاوي لغير اكثر بكثير فكلهم خارج عن كلام
النبي حكاية عن رب العزة فيقوم حجة ولم ينبه بعضهم كصاحب الرد ولذلك فاعترض بان
قوله صح قطعا دعوى الضد في محل النزاع نظرا الى ظ الشرح حيث اورد كلا بشيوعه معروض

الوقوع وهو قوله لو قال الخ ولعل الوجه فيه اشعاره بانه دائر على الالسنة على وجه الدهر
يقول بعضهم لبعض على وجه الدوام والجموع اذا كان بعضه متوقع الوقوع يكون معروض الوقوع
وبما قررنا ظهر ان ما نسب شارح الشرح الشار اليه من عدم شهرته لكونه حديثا افتدا
الجمهور الشارحين فهو بري عنه فتدبر ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى ان الاستدلال
بالآية والحديث لا يتم بشيء على من يفرق بين العدد الصريح وغيره فتنبه عليهم
بالاجماع لا شيء الاتفاق عليه قاله فان قلت لا يلزم من عدم صحة
تلك العبارة في اللغة عدم كونه ظاهر الدلالة على استثناء التسعة والبقاء الواحد
كقولنا جاءني القوم بالتنوين فلعله بهذا دفع الاتفاق عليه كالاتفاق على ان هذا التركيب
يدل على مجيء واحد قلت اذا قال له علي عشرة الا عشرة يثبت الاقرار بالعشرة
وليس وجه سوى ان هذا الاستثناء لما لم يصح غيره عد لغوا فبقي عشرة بحاله لم
لم يكن الكلام الذي تمة له فلو كان ذلك الاستثناء البته غير صحيح لغة وان كان اقرب
الى الصحة من المستغرق لصار قوم قليل الا اقل الى لزوم العشرة وليس كذلك
ولو سلم فالدليل ممنوع فتدبر هذا في المتن وفي بعض نسخ الشرح ليفيد ومعناه على ما في
شرح الشرح انه لو سلم ان الدليل منع الاستثناء فانه انكار بعد اقرار لكن
ما ذكر من الوجوه دليل على استثناء الاكثر فيجب اتباعه وان كان خلاف الظاهر اقول
لا يخ اما ان يحمل انه انكار بعد اقرار وكان ثم فاصلا على انه كذب في التحقيق او على انه
كذب في الظاهر فعلى الاول لا مجال للجواب الذي بعد التسليم لانه ح ليس فيه مخالفة الظاهر
اذ لزوم التناقض افاد القطع بكذبه لانه ولا يلزم قبول المستدل خلافه اذ
الاول وعلى الثاني لا يسلم منع كونه انكار بعد اقرار اذ في كون الاستثناء في
الظاهر كذبا مجال للمنع فليتامل فيه وما ذكر الا لانه استثناء هذا لا ينفي
عدم جواز استثناء المساوي ولعل نفيه بانه لا قائل بالفصل بين استثناء المساوي

والاكثر ظهور الاضراب بان يختلف نوعا حاصله ان المشعر بالاضراب اختلاف الجملتين
اما نوعا بان احدهما انشائية والاخرى خبرية واما اسما بان يكون الاسم الصالح
لكونه مستثنى منه فى احدهما غير فى الاخرى واما حكما اى المحكوم به وشرط فى الاول
الاولين ان لا يكون اسم الجملة الثانية ضمير اسم الجملة الاولى والحق اعتبار هذا الشرط
فى الاختلاف الثالث ليخرج ما سيجئ انه اذا كان الاسم الثاني ضمير الاول واختلف الجملتان
فى الحكم والنوع او فى احدهما انعدم ظهور الاضراب ويشترط فى الاختلاف الثلثة جميعا
عدم اشتراك الجملتين فى الغرض كالتعظيم والاهانة وغيرهما ثم الاختلافات الثلثة
ليس منها منع الجمع فى الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع الثلثة معا وقد يجتمع كل اثنين منها
وتفصيل الاشكال غير خفى على المتأمل فتأمل وعدم ظهور الاضراب قد عرف
ان ظهور الاضراب انما يكون باحد الاختلافات الثلثة المشروطة كل منها بعدم كون
الاسم الثاني ضمير الاول وبعدم اشتراك الجملتين فى الغرض فمتى انتفى الاختلاف
مطلقا انعدم ظهور الاضراب سواء وجد الشرطان او لا لان الشرط دون المشروط
لا يؤثر وكذا متى انتفى الشرط الاول وكان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول سواء كانت
الجملتان نوعا او حكما اذ اختلفتا فيهما او فى احدهما وسواء وجد الشرط الاخر وهو عدم
الاشتراك فى الغرض او لا لان المشروط لا يؤثر بدون شرطه وانما يتعرض لانحاد
الجملتين اسما لاشتراط عدم ذلك لانه اذا كان الاسم الثاني ضمير الاسم الاول كان الجملتان
مختلفتين اسما لكون الاسم لازم الاسم فى احدهما مظهرا وفى الثانية مضمرا وكذا متى
انتفى الشرط الثاني والثالث لم يتعرض للاول وهو عدم الاختلاف مطلقا اقول ولعل وجه
انه اذا انتفى الشرطان ولم يتحقق الاختلاف مطلقا كان الجملتان متحدتين فليس بينهما
جملتان والمعروض خلافه وفيه تأمل او يجوز ان يتحد الاسم الذى يصلح ان يكون
مستثنى منه فى الجملتين وكذا الحكم بتحد المحكوم به بمغايرة الجملتين بناء على ان ذلك

الاسم

الاسم المتحد فيهما غير المسند اليه والمسند اليه فيهما متغايران كما ان قبل مضرب زيد بن
تميم وضرب عمرو بنى تميم الابكر افان هذا المثال لا اختلاف نوعا ولا حكما ولا اسما
ولم يكن فى الثاني ضمير الاول واما الغرض فيمكن ان يختلفا فيهما بان يكون فى احدهما الاهانة
وفى الاخرى التأديب فافهم من الشرح من الاقتصار على القسمين ليس بشئ فتدبر
والمختار انه ظهر الانقطاع للاخيرة سواء كان ذلك الانقطاع بالاضراب او لا فائدة
التى اختارها المصنف كون الاستثناء راجعا الى الاخيرة فقط اعم من قاعدة ابى الحسن
وفائدة القاعدة التى اختارها الرجوع الى الجميع كان الامر بالعكس لان نقيض الاعم
اخص ولو سلم فهذا يرجع اى لو سلم انه استثناء صح بذلك فى المشهى فتح
يكون جوابا ثانيا عن اصل الاستدلال ويحتمل ان يراد لو سلم عدم الفرق او عدم
الشرط فيكون جوابا ثالثا عن السؤال المذكور كذا فى شرح الشرح اقول الوجه هو
الاول واما الوجه الثاني فغير مستقيم لان السائل فى السؤال المذكور لم يتقيد الا باثبات
عدم الفرق بين الاستثناء والشرط انه اذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء ولا وجه
عليه الا ما ذكره اولا وثانيا بعد تسليم ذلك لا يرد عليه ان يرجوعه الى الجميع ههنا لقرينة
وكان خارجا عن محل النزاع بل انما يفيد ذلك الاستدلال لان المستدل ادعى ظهوره
فى الجميع بدون القرينة واما تعليقه بالسؤال المذكور بعد تسليم صحة القياس فى اللغة
انه لا فارق فليس بشئ لانه يصح بمثل ما ادعاه فكان تسليمها تسليما لما ادعاه نعم يتوجه ان
ما ادعاه واهية ليس بمفيد فى اثبات المطلوب وذلك غير مضر لهذا القائل بل لاصل الاستدلال
نعم لو كان متعلقا باصل السؤال لم يغن ما اجيب قول الشارح فدقق على انه غفلة وذلك سهل
فتأمل والجواب ان خلاصة الجمع فى شرح الشرح هو ان الاستدلال لم يجر وصلاحيته
للجميع فان ضم اليه تعذر العود الى البعض للحكم واجيب بمنع الحكم لان العرب يرجع
اقول على ما ذكره كان تسليما لورود الاعتراض على تفسير الشرح كما لا يخفى ويلزم

توجيهه بان المستدل انما اثبت الحكم بمجرد الصلاحية فالشرع وضع الملزوم موضع لازمته
مكانه فلا يكون العود الى البعض حكما لا يوجب ظهوره فيه اقول ويرد على الدليل
لا يلزم من كون العود الى البعض غير جايز الى الملزوم التحكم العود الى الجميع
بل لفظ الوقف والشافعية موكورة في المنهاج وهو ان الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وقد بنى الشيخ في شرحه
بانه فلما كان كك في سايز المتعلقات فكان في الاستثنا ايضا كك فيا سا على سايرها اقول
ليس مراد المانع قياس في اللغة بل قد علم بالاستقرا ان الحال في المتعلقات كك سوا
ما كان فيه صقول الامر فيه ايضا كك الحق فالمفرد بالاعم الاغلب فتدبر هذه مفردات
فان قلت ترد بالى الجمل قلت اذا قلت خمسة وعلى خمسة الا سنة كان ليضا ان الاستثنا بعد
مخصوص بالكل وكان مستغرقا وفساده مجال فان قلت مراد المستدل ان الاستثنا بعد
المفردات المتعاطفة ظاهر في الجميع كذا المثال فكان بعد الجمل المتعاطفة كك والا لزم الاشتراك
او المجاز فالمراد بغيره من الصورتين الاستثنا بعد الجمل قلت الظاهر ان المراد غير ذلك من
جنس الاستثنا بعد المفردات ولو كان المراد ما ذكر تم لم يترتب عليه ما ذكر ومن لزوم
الاشتراك والمجاز وذلك لان هيئة تركيب الاستثنا بعد الجمل غير هيئة تركيب الاستثنا
بعد المفردات فتامل لو رجع الى الجميع مبنى الكلام على انه اما راجع الى الجميع او الى الاخيره
خاصة فاذا انتفى الاول تعين الثاني والا لجرد امتناع الرجوع اليه لا يوجب الاحتضاض بالاخيره
والحاصل ان ذلك مبنى على ابطال باقي المذاهب فبقي الاثنان فاذا بطل احدهما تعين الاخر
قال في شرح الشرح ههنا احتمالات الاول ان مبنى الكلام على ان واولئك هم الفاسقون عطف
على الامر او النهي قبله وقد ذكر في اصول الحنفية ان ذلك ممتنع لان ما قبله فعليه طلبية من
تمام الحد خوطب بها الحكام وهذه جملة اخبارية لا تعلق لها بالاحكام وبالجملة الثاني
ان دعوى الاتفاق على عوده الى الشهادة ليس بمسلم لان الثاني لا يصير مقبول

الشهادة

عند الحنفية هل هو عندهم عايد الى التفريق فقط الثالث انه اذا تعلق بالاخيره
فهم كلام في ان المستثنى منه لفظ اولئك او لفظ الفاسقون او الضمير في انا فسقون
اقول يمكن الجواب عن الاول بان المشبه انما هو عطف الخبر على الانشا وهما لا محل لهما من
الاعراب والجملة ههنا خبر عن المبتدا المتضمن عن معنى الشرط واما كون الخطاب للحكام
واما كونه من تمام الحد فلا يمنع بسببه العطف مع الاشتراك المذكور على ما قيل واما الجواب
عن الثاني فقد قيل بعد الاتفاق متعلق بقوله خولف او بالتفريق فقط اقول الاول بعيد
عن اللفظ غاية البعد واما الثالث فمع بعده ليضا لا يلايمه قوله ولو اختص بالاخيره لكان كك
لدلالته على انه متعلق بالاخيرين معا عند الخصم ليضا تدبر واما الثالث فاشارة الى ما قالوا
انه لو كان الاستثنا من ضمير الفاسقون لم يكن متصلا لان التايب ليس بداخل في الفاسق
ويمكن دفعه بان استثنا التايب انما هو من ذوات كانت فاسقة في بعض الاوقات
ومسئلة استثنا فتامل والا لكان الاثنان مثبتا منفيا وذلك مبنى على ما يجي من
ان الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو استثنى الاثنان من كل من العشرة
المثبتة ومن الاربعة المنفية لزم ما ذكر وكان تناقضا وح فكان قوله وكان لغوا محذوفا
آخر كذا قيل واقول في لزوم التناقض في الاول تامل الجواب اولا لا نسلم ان الحكم
الاولى منفي انما قول الظاهر ان مراده من النفي ما يتناول الظن والظهور فيتناول
العمومات واسما العدد ويمكن ان يراد معناه الظاهر وبه يثبت الحكم في اسما العدد
وفي غيرها يثبت بعدم القول بالفصل بعد ان حكم الاول بكمالها كان ظاهرا قبل ورود
الاستثنا والاصل البقاء على ما كان بناء على الاستصحاب فتامل فيندفع الجواب الاول اللهم
الا ان يقال المجموع بمنزلة كلام واحد فالجملة الاولى بدون الاستثنا ليس كلاما مفيدا
مستقلا واما الجواب الثاني فيندفع ان الاجماع وقع على عدم تعلقه بالاول فقط
الا بالنظر الى الامر الخارجي وح كان خارجا عن محل النزاع ويلزم الاشتراك

ان قبل يحمل التواطوقت الحكم لسياقنا على قوله والمفروض انه لا يفيد الاثبات لا يخفى
ان هذا يرد على المذهب المختار في الاستثناء ففي كلمة التوحيد اخراج احد من الآلهة اولا ثم
اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه تكلم من الآلهة واما ثبوته تكلم فلا يدل عليه اذ
قد مران في هذا المذهب المختار لا يكون في الكلام حكم ايجابي وسلبي بل ليس الا الايجابي في
الموجبات والسلبي في السوالب وكذا الدليل الاول وارد عليه ايضا والحاصل ان المذهب
المختار بعضه هو ما اختاره الحنفية على ما نقله الشارح ولا فرق بين النفي والاثبات بحسب دلالة
اللفظ بالوضع وانما الفرق من جهة الامر الخارجي على ما بينه الشارح حيث قال في شرح الشرح
ان المشهور من كلام الشافعية ان هذا وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي وفاقا
وانما الخلاف في كونه من النفي اثباتا والمذكور في الكتب الحنفية انه ليس من الاثبات
نفيا ولا من النفي اثباتا بل هو حكم بالباقي بعد الاستثناء ومعناه انه اخراج المستثنى
وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى في مثل علي عشرة الا ثلاثة لا يثبت الثلاثة بحكم
البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا يفيد دلالة اللفظ على عدم الثبوت
فيه مثل ليس على الاسبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ لغة انما يثبت بحسب العرف
وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل الايجاب بها في المشترك ومن القائل
بنفي الصانع لكن بحسب عرف الشرع وتاويلون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي
بانه مجاز بتعبير عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له لكن الانكار دلالة ما قام الا زيد
على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على انه من
النفي اثبات لا يحتمل التاويل واعترض عليه بعض المحققين في شرح المنهاج بقوله لا نسلم
ان الانكار دلالة ما ذكر من حيث الوضع اللغوي الانكار الضروري وانما يصح لو سلموا
دلالة ما بحسب العرف وقد اشتهروه على ما اعترف به آنفا والاجماع على ما ذكر ان اريد
به ثبوت هذا الكلام منهم فلا نسلم في قوله التاويل ما ذكرنا وان اريد اتفاقهم على

بثوت مفهومه الحقيقي فلا نسلم قولهم افول واما التوفيق بين ما في الكتب الثلاث فقد ذكر
في الكتب الحنفية فبيان المراد بما في الكتب الثلاث فقد ان الاستثناء من الاثبات نفي انما
اعم من ان يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ بحسب وضع اللغة او بملاحظة المعدة من الخارجية
كالبراءة الاصلية على ما فعله الشارح المحقق وقد اشرنا اليه فيما سلف ثم قال المحقق
التوفيق بين كلامهم وكلام اهل العربية مبنيا على ما سبق من ان الحكم بما يدل على نسبة لغة
لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على
النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى اي لا دلالة في اللفظ على ان المستثنى
كذا مخالف لحكم المصدور وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية فنفي الاستثناء سواء
كان من النفي او الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا وهو عدم حكم النفس الثابت
في الصدر جميعا بين الادلة فان قيل كما ان المخالفة في النسبة النفسية هي عدم الحكم فلم
في الخارجية هي عدم الحكم الخارجي وقد ذكر انك الاستثناء اعلاما بعدم التعرض وهو
يستلزم عدم الحكم بالضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة فلنا الاعلام بعدم التعرض
لشيء ليس اعلاما بعدم ذلك الشيء عدم التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذكري او
للاخارجي واعلم ان ضمير منها وفيها للنفي والاثبات وضمير فيهما للنسبة النفسية وضمير
قوله يكون تاويل الكلام او الخبر وضمير له وعنه للمدلول الذي هو النسبة الخارجية ومن
لفظ انما بتفسير النسبة الخارجية بالنسبة السابقة التي هي الذكر الحكم ثم ان ههنا بحثا
وهو ان ما ذكر لا يتاتى فيما هو العمدة في اخذ الاحكام عن الانشاء لعدم دلالته
على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم
المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب الاكرام بلا خلاف اقول لكن الجواب عن
البحث الذي ذكر بوجهين احدهما ان اللازم منه ان يكون زيد في هذا المثال محكوما
عليه بعدم ايجاب الاكرام هذا لا يجب لانه مما لا يجب الاكرام له ام والمراد بكونه

مسكوتا عنه ان لا يكون محكوما عليه بالاكرام ولا بعدمه مطلقا على ان المسكوت وعدم التعرض
انما ذكروه في النسبة الخارجية دون النفسية وههنا لم تجئ النسبة الخارجية وثانيها
ان هذا الحكم وهو كونه مما لم يتعلق فيه الحكم الايجاب اكرام زيد لازم من الكلام واما مدلول
الكلام فهو ايجاب اكرام من عدا زيدا وغلام ان زيد لم يقصد تعلق ايجاب الاكرام
بالنسبة اليه نعم يلزم من قصد تعلق الايجاب باكرامه عدم ايجاب اكرامه وقول
الشيخ وهم يقولون به فيهما ليس المراد عدم ان ذلك اى عدم الحكم النفسى
مقصود من اللفظ فتأمل نعم من الاثبات والنفى فرق من جهة الحكم قال فى شرح
الشرح ليس على ما ينبغى لان السكوت عن النفى قد يستلزم الاثبات بحكم الاباحة الاصلية
مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى البتة وعلى ما كان عليه من
الاثبات او النفى من غير فرق وقد قيل لتوجيه الكلام ان المراد ان الاصل فى المستثنى
خلوه وبعده عن الحكم الاثباتى الذى تعلق المستثنى منه اذ الاصل فى الممكنات العدم
ما لم يوجد لها دليل وههنا لم يوجد فى المستثنى دليل يثبت الحكم اقول حمل كلام الشيخ
على ذلك بعيد غاية البعد ولا مناسبة بين البراءة الاصلية وبين كون الاصل فى الممكنات
هو العدم على ان ما ذكره من كون الاصل الاباحة الاصلية دون الحرمة يعارض ما ذكره
من كون الاصل فى الممكنات هو العدم وكلمة التوحيد على عرف الشرع قد نقل عن الشيخ
ان هذا يندفع ما تمسك به الامام الرازى من ان المقدر فى كلمة الشهادة لو كان
الموجود لم يلزم عدم امكان آلهة سوى الله تعالى ولو كان الممكن لم يلزم منه وجوده تعالى وهذا
فى كتب الحنفية او لانه كلمة الشهادة على وجوده تعالى بالاشارة لانه اذا ذكر الآلهة
المستثنى الله تعالى منه حكم على الباقى كان بالنفى وذلك اشارة الى ان الحكم فى المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما خرج منه فان اشارة فى تقدير لا صلوة الا بطهور
فيطرد فى كل صلوة بطهور قلت فى شرح الشرح الاعتراض على الاولى انه ان اريد الحصول

الشرعى فلا اطراد اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط فلا يصح وان اريد الحصول
الحسى فلا مفيد للاستثناء لان كل صلوة فهى حاصلة قطعا سواء كانت بطهور او بغير طهور
ليست بصلوة حقيقة فكذا بدون سائر الشرط وعلى التنزل انه اذا كان التقدير لا صلوة
حقيقة بحسب الوجه الا بهذا الوجه يلزم الثبوت بهذا الوجه البتة ليكون اثباتا والا يكون مترددا
بين النفى والاثبات ولا يفيد تحقق الثبوت فى لا وجه بتقدير الصلوة الا الاقتران بالطهور
لانه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام ولا من لوازمه بل الجواب عن اصل الاستدلال
انا لا نسلم ان قولنا لا صلوة الا بطهور يقتضى صحة كل منتفية بالطهور بل لا يقتضى الا صحة صلوة
بطهور فى الجملة كذا فى الباقى لا يقتضى الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالطهور فى الجملة
ويلزم من انا اذا قلنا بصحة الصلوة المنتفية بالطهور لزم عموم الحكم فى كل صلوة كيف
بعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على
ان غاية الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لان الاول تم او مبنى على ان المخصص بما
او كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع اقول الكلام بعد محل النظر
وذلك لانا نعلم قطعا ان هذا الكلام لا يدل الا على ان الصلوة لم يحصل حصولا شرعيا
الا بالطهور واما انه يحصل بالطهور ولو وقتا فلا دلالة للفظ عليه والحاصل ان هذا
من عارف استعماله فى افادة من شرائط المستثنى فى حصول المستثنى منه وهو ان
عند عدمه يتعدم المشروط واما انه يوجد معه فى الجملة فلا دلالة للفظ عليه مثلا اذا فرض
ان لا يحصل الصلوة ولا الطهور وكذا العلم والجلوة صدق ان لا صلوة الا بطهور
ولا علم الا بجلوة على ما هو مقتضى الشرط وقد اعترف بذلك حيث قال مقدما على
كلامه بهذه العبارة ولا خفاء فى ان مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى
ولا ملك الا من رجال ولا رجال الا بمال ولا مال الا بسياسة انما يدل
على المستثنى منه مشروطا بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو

كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم الثبوت معه البتة انتهى وكذا في التقدير الآخر
لايدل الكلام على ان الصلوة يثبت بوجه اقوائها بالظهور وقتا ما بل يصح الكلام
ولو لم يثبت الصلوة بهذا الوجه اصلا لانهم الا ان يحصل الحقيقة الموجبة مدلول عليها بالاستثناء
ممكنة لا فعلية والاول ان يقدر المتعلق مثل الصحة والامكان دون الحصول والثبوت
والحقيقة الموجبة اللازمة صادقة وايما الممكنة الحقيقة غير لازم اذ يمكن ان يكون تحقق شئ
مشروطا بآخر بمعنى انه يمتنع ان يحصل بدونه لكن لا يكون في نفسه ممكن الحصول لانا
نقول كل ما يقتضي في وجوده الى شئ آخر كان معلولا وكل معلول ممكن ذاتي ضرورة
ان الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يصير معلولا لقول بشئ وهو ان ممكنا
المشروط في نفسه انما يستفاد من الدليل الذي ذكرت انفا ومن امثلة والكلام
في ان اللفظ يدل عليه فالقائل بقولنا لا يعقل الاول الا بعدم الوجوب متصور
مفهوم هذا الكلام ويصدق به مع انه لا يخطر بباله امكان العقل الاول بل لو علم ذلك فانما
يعلمه من خارج صدر اقول ويمكن ان يقال الحقيقة الموجبة اللازمة بقطع يلزم انتهاء في
قوة الشرطية دون الحملية كما الى لك بينه اللازمة اتفاقا كذا في قولنا لا علم الا بالحجوة
لم يكن العلم والموجبة اللازمة عند غير الحقيقة هي انه لو كان الحجوة كان العلم لا على انها
موجبة كلية حتى يكذب بل على ان يكون موجبة جزئية لزومية وح لا مجال للنزاع في صحتها
وصدقها وفي هذا القدر الامثلة الباقية وانما الاشكال بقي بما ذكرنا من التقدير

ثبوت الصلوة وانما الاشكال في النفي العام الذي تفيضه الاستثناء المفرغ

ظهر متحه كون الاستثناء اثباتا وهو ان كل صلوة بطهور حاصلة وكل اقتران بطهور مقترن ٢
والغرض في هذا الكلام تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال ومراد المصنف في التقدير الاول
لا اشكال فيه اصلا والتقدير الثاني الاشكال فيه ليفيه من جانب الاثبات حيث افاد ان
اقتران الطهور مقترن بثبوت الصلوة وانما الاشكال على هذا التقدير في جانب النفي
حيث كان الاستثناء مفرغا يفيد انتفي جميع الشروط سوى الطهور وكذا في مثل ما زيد

الا قائم وانما قلنا توهم الشارح المحقق من انه على التقدير الاول ايضا استثناء مفرغ
فليس مستقيما لان المستثنى منه مذكور وهو النكرة المنفية فالصلوة بطهور رفع
على البدل ويجوز النصب على الاستثناء كما في لا اله الا الله كذا في شرح الشارح
وقيل في الجواب عن قيل الشارح انه ما جعل المستثنى منه في التقدير الاول هو
النكرة المنفية التي هي اسم لا بل خبرها بالمقدر الذي هو حاصل على ما صرح به اولا
حيث قال يستثنى من حاصله خبرا والاصلوة وانما جعله كذلك ليصح المصنف اخر البحث
بانه استثناء مفرغ وانما يكون مفرغا واذا كان مستثنى من مقدر اقول جعله من مستثنى
حاصله التي هي الخبر دون النكرة المنفية التي هي الاسم مع انه متضمن لاخلال
الكلام كما لا يخفى على من له فطرة سليمة لا يوافق ما في شرح الشارح حيث قال مطرد
فان كل صلوة بطهور حاصله قلت اذ لو كان الاستثناء من حاصله لقال فان كل صلوة
حاصلة بطهور وما ذكر الشارح في تقريره ما في شرح الشارح وهو ان المراد
الحكم الذي اخرج منه المستثنى هو ذلك وكذا المراد من قوله ويستثنى من يثبت
من وجه في التقدير الثاني اذ لا يمكن ان يكون المنفي ان يثبت الذي هو الفعل مستثنى
منه وما اعتذر به من قبل الشارح انه انما قيد بالمصدر حيث صرح بكونه مفرغا فلا يكون
قويا اذ لا يمكن توجيه كلام المصنف به انما قيد ذلك على احد التقديرين على ما اشار
اليه شارح الشارح هذا ويستفاد من كلام هذا القيل بوجه اخر للشارح وهو
انه لم يتعرض الاشكال في جانب النفي الا في التقدير الثاني ولا يخفى ما فيه فان
قول الشارح وهو ان لا يكون الصلوة مطهور بالاطهور صلوة اشارة الى التقدير
الاول كما ان قوله وان لا يثبت بوجه اه اشارة الى التقدير الثاني فتامل
اقول الوجه في توجيه الشارح ان يقال ليس مراده ان الاستثناء مفرغ على
التقديرين بل مراده انه يرد ههنا اشكال من جهة عموم المستثنى منه على

التقديرين وذلك مثل الاشكال في المستثنيات المعرفة من جهة عموم المستثنى عليها
هو المشهور ولا اختصاص له بهذا الموضع وعلى هذا فلا دلالة للكلام على ان في
كل واحد من التقديرين في احدهما كان الاستثناء مفرغا وعلى هذا كان التقدير
في الاشكال الاول ليس نفيه مثل الاشكال في ما زيد بقائما الا عالما بل كان نظيره وهذا
بناء على ان يجعل الصلوة اعم من الصحة وغيرها ولو جعلت بمعنى الصحة لا يدفع فهذا
وجه آخر لدفعه ولا بد من حمل كلامه على والا فليكف يتصور مثل هذا الغلط من مثله
اقول ههنا كلام آخر هو ان في التقدير الاول وان لم يكن الاستثناء مفرغا
ظاهرا لكن عند التحقيق يظهر كونه مفرغا بيان ذلك انه اذا قيل لا صلوة حاصلة
الا بفاتحة صلوة بالطهور ليس المستثنى هو الصلوة بالذات بل هو قيده وهو التلبس
بالطهور واذا كان كذلك كان المستثنى منه ايضا عند التحقيق ما كان صادقا عليه هو
التلبس مثلا فيرجع الكلام الى انه لا صلوة الا متلبسا بالطهور فعند التقدير
كان الكلام هكذا لا يحصل الصلوة متلبسا بشئ الا بالطهور فالمحقق ينظر الى حال
المعنى وحقيقته لا الى ظاهر الكلام على ما يقتضيه نظره الدقيق وفكره العميق فحكم
بكونه مفرغا يظهر صحة ما قررناه من قول ما زيد حاصل الا زيد اذ الكلام اذ ظاهر ان
المستثنى منه ليس هو زيد وكذا المستثنى بل يرجع المعنى الى قولنا ليس زيد
حاصلا على صفة الا صفة الكتابة فتأمل وعند هذا التوجيه يظهر ايضا ان الاشكال يرد
على التقدير الاول عند التحقيق وكان الاشكال بعينه مثل الاشكال في مثل
ما زيد الا عالم ويلزم ان يوجد عنده اقول انما ان التقيد الكذائي لا خراج
السبب ولا حاجة اليه لانه خرج بالاول فانا على جواز تعدد الاسباب لشئ
واحد ولو نقض فانما اذا لم يتعدد وقول المراد عدم الوجود بدونه لنوعه
ممنوع فانا وان التزمنا بالسبب اللهم الا ان ينقض بالقدر المشترك

بين الاسباب لولا هذا القيد فهذا القيد لاخراج ذلك فتأمل واعلم انه لو اريد
بالمشروط ودون مفهوم المشروط على ما حققه الشارح لدفع الدور و
يصدق التعريف على العلة الغائية وكذا على السبب بالقياس
الى سببه اذ لا يوجد سبب بدون مسبب ولا يلزم ان يوجد سبب
المعين عند وجود الجواز وجود سبب آخر وكذا يصدق على امرين متلازمين
ليس بينهما علاقة التقدم والتأخر ليفيد كما يقتضيه كذا يصدق على اللازم
الاعم الذي لم يكن بينه وبين ملزومه علاقة التقدم والتأخر الذاتي اللهم الا
ان يراد بعدم وجوده بدونه ان يكون متأخرا عنه بالذات فيندفع النقض
بالعلة بالاخيرين ويتم الزام كون الغاية شرطا في هذا الاصطلاح لكن يبقى
الكلام في العلة الغائية والزام كونها شرطا بعيد لانهم جعلوه مقابلا للجزء و
الركن بقي للصلوة اجزاء وارکان ولها شرائط ويجاب عن الاول
اقول يمكن الجواب عنه بان الشرط ههنا ليس بالمعنى المصدري الذي اشتق منه
المشروط بل بمعنى ان شرط ههنا ليس بالمعنى المصدري الذي اشتق منه
المشروط بل بمعنى انه تعريف الشئ بما يساويه في الخفاء كان ثم لا يخفى ان
النقض انما يرد لو لم يرد بالمشروط مفهومه الظاهر واذا اريد ذلك حتى
يرد النقض الاول لم يرد اذ المتبادر من كون الشرط لم يوجد بدونه
ان يكون ذلك مشروطا بالنسبة اليه وجزء السبب ليس السبب مشروطا به لكن لا
حاجة الى ما في العقود فقد يرد لا يصح اذ معرفة كون الشئ مشروطا لازم العلم
بمفاده بعد ولم يكن متميزا عن كونه سببا له او كله ان جزء السبب قد يوجد
المسبب دونه اه قلت في شرح الشرح هذا في غاية السقوط لان المراد جزء السبب
المتحد على ما صرح به الآمدي اقول لكن الجواب بان المراد بما لا يوجد الشئ
بدونه انه لا يوجد بدونه مطلقا اي يقتضي نوع ذلك ان لا يوجد الشئ بدونه

وهذا في الشرط الصحيح دون جزء السبب المتعدد فإن عدم وجود المسبب بدونه
انما يشترط هو بالنظر الى خصوص المادة لا مطلقا فان قلت كما يتعدد السبب
يتعدد الشرط فما وجه قولهم لا يوجد الشيء بدون الشرط ويوجد بدون السبب
بان يوجد في غيره قلت عند التعدد وكان الشرط بالحقيقة هو القدر المشترك بين
الجميع او يعتبر في مفهوم الشرط اصطلاحا ان لا يمكن تخلف الشيء المشروط بدونه
واما عند تعدد السبب فيحكم ان كل واحد منها سبب اذا لم يعتبر في كون الشيء
سببا اصطلاحا ليس الا استتباع وجوده لوجوده سببه ولا يخفى ان كل واحد
معين من هذه كذلك فالسر في ذلك ما تقرر عند ارباب المعقول ان فاعل الواحد
بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد وان الفعل يقتضي من ان يكون يحصل للفاعل
دون معلومه بخلاف الشرط وذلك كان الفعل يقتضي ان يكون معتد الوجود
معدوما ولم يقتض ان يكون غير معتد الوجود للمعلول الموجود موجود لعدم المانع
فيصح تعدد كل منها بصلح الفاعلية والسببية معينة ولهذا جعلوا الصور النوعية
بمعنى شركة للفاعل الهيولى وشرطا له وجعلوا فاعلها مختص المفارق فتأمل
فخرج جزء السبب فإن في شرح الشرح لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف
تاثير الشيء على تحقق ذاته ولا خفاء في انه مناقشة في العبارة والا فتوقف ذات
الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري اقول المتبادر من توقف الشيء
ان يكون متاخرا عنه بالذات ولهذا قرر ارباب المعقول العلة بالمعنى الاعم بما توقف
عليه الشيء وتاخر الشيء عن نفسه ضروري البطلان ولو سلم انه بمعنى الاستلزام فلا
خفاء في ان المتبادر من استلزام الشيء الشيء ان يكونا متغايرين فبعد حمل الكلام
على ما هو المتبادر منه بوجه النقض فتأمل ويندفع بان المتبادر لكونه مغايرا للمؤثر
اذ للرجوع الى السبب هو الحدوث اقول لو كان كذلك لكان الواجب صفات

زائدة قديمة مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات فيلزم اما كونها واجبة
الوجود فيتعدد والواجب بالذات او كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر
ويلزم انسداد باب اثبات الصانع فتأمل — لا على جهة السببية اقول
فيه نظر اذ قد يبقى المسبب بانتفاء الشرط مع بقاء ذات السبب فيلزم
اما القول بان بقي الشرط سببا لبقيته فيخرج الشرط من التعريف واما القول
بوقوع الشيء بدون السبب هف ولعل المراد بنفي سببية نفي سببية ذلك
الشيء الذي يستلزم نفيه نفي امر لا نفي سببية النفي للنفي — ان ما دخلت
عليه ان هو الشرط عليه اقول لما دخلت عليه في ان اللغة في المتعارف يستلزم
وجود وجود شيء آخر هو الجزاء ولا يكون نفيه مستلزما لنفي ذلك الشيء
الآخر فلا يصدق عليه تعريف الشرط ولهذا لم يشتبه في القياس الاستثنائي
المتصل الا وضع المقدم ونفي التالي على ما مر ولو كان المقدم شرطا بهذا المعنى
والجزاء شرطا لم يكن الامر كذلك بل بالعكس هذا الان نفي الشرط يستلزم
نفي المشروط ووجود غير مستلزم لوجوده ووجود المشروط يستلزم لوجود
الشرط وعدمه غير مستلزم لعدمه فتنبه مدخول ان شرطا ليس بهذا اصطلاحا
بل انما ذلك باصطلاح الفوشنجي بضرب من المسامحة بان يكون المراد من الشرط
مدلوله وسماه فيقع خلط بين الاصطلاحين وقول الشرط اللغوي
صار استعماله في السببية غالبا وقوله وقد يستعمل في شرطية بالسبب صريح
في ان المراد بالشرط اللغوي الجملة والكلام الذي كان من قبيل اللفظ
وظاهر ان الشرط المحدود المذكور ليس كذلك فتقسيم الشرط الى الثلثة
ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل المقسم ما يسمى شرطا بالجملة فتأمل
يخرج ما لولا اي ما لولا ما يجعل شرطا لدخول لعله وذلك لانه على ذلك التقدير

كون السبب ناما فلا يخرج مدبر وطلاق كل مدخولها يعرف بالوصف والا ومقتضى
كون الشرط احد الامرين وكون الجزاء لفظه احد الامرين لا على التعيين ليس بحق فلا في
احدهما المعينة التي دخل في هذا المثال رد لما في المنهاج حيث اعتقد الجزاء
والشرط في صورة ويكون ذلك بالواو ثم لا يخفى ما في القول الثالث من التحكم
حيث اجعل الشرط المجموع والجزاء احدهما مع الاختلاف في اللفظ والتحقيق
ما ذكرنا من التفصيل اقول التفصيل يقتضي ان يكون المقدم جزاء حقيقة اذ لا يخفى على
من راجع وجداننا لو قال اكرمك ان دخلت الدار ثم لم يقدمه في اليمنة اكرمك
مرة اخرى ولم يكن في لفظه تعليق الشرط باكرمك المقدر بل بهذا الملفوظ
وما ذهب اليه علماء البصرة من تقدير جملة اخرى هي الجزاء فليس الا بحرد رعاية
جانب اللفظ وحفظ صدارة كلمة الشرط والحق ان يجعل الشرط مانعا للمنع دون
ان يتعلق يكفي لصدارة كلمة الشرط وقوعها صدر الجملة التي هي الشرط نظير ذلك
ما قالوا في صورة تقديم الفاعل مثل زيد قام ان في قام ضمير مستتر هو فاعل
تمام رعاية لكون الفاعل واجب التقديم والواجدان يكذبه اذ لم يفهم من زيد
قام الا ما يفهم من قام زيد ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتاخير وينبغي
ان يعلم ان العرب الفح الذي لم يسمع قواعد النحو لم يفرق بينهما في المعنى ولم
يفهم من زيد قام معنى زيد مرة اخرى والحق ههنا ايضا مع علماء الكوفة حيث
جعلوا زيد المقدم فاعلا للفعل وتجعلوا تقدير ضمير قائم هل هل يجوز التخصيص بالفعل
ما يقدر الحس من المخصصات المنفصلة وقد جعلوها مثل العقل والحس والدليل
السمعي لان الحاكم مطلقا هو العقل والحس آلته وقد مثلوا له بقوله تعالى اوتيت
من كل شيء فانه عام تناول السماء والشمس والقمر ومع انه يعلم حسا انها
لم تؤت هذه الاشياء والحق انه يصح التركيب في الجميع ليفيد لغة كما كان

مقتضى ظاهر الجواب الذي في المتن ان جنس التركيب لم يصح ارادة العموم فيه
من جهة اللغة نعم يلزم الكذب والحاكم بانه كذب بحسب الاحتراز عنه بالحمل
على انه مخصص انما هو العقل دون اللغة وذلك حق والحق انه يصح ايضا فالخاص
ان كان متاخرا خصص العام في شرح الشرح ليس على اطلاقه بل اذا كان موصولا
واما اذا كان متراخيا فينسخه في قدر ما تناول له العام قطعيا فما بقي لا ظنيا
كالعام الذي خص منه البعض ثم انه لم يتبين حكم ما اذا علم المقارنة وذكر في المحصول
انه يجب ان يكون الخاص مخصصا للعام وفي اصول الحنفية ان حكم المقارنة و
الجهل بالتاريخ واحد وهو حكم بثبوت التعارض في قدر ما تناولا وله لكن لا يخفى
ان المقارنة بمعنى المعية انما يتصور في فعل خاص بنبغي صنع قول عام
وقد وقع كثيرا في شرح الشرح وههنا ابحاث الاول ان الاحتجاج بالآيتين
اما على المانعين مطلقا فظاهر واما على القائلين بالتفصيل فانما يكون لو كانت آية
الحمل بعد آية العون في النزول وكذا الكلام في الآيتين الاخيرتين واما ان التخصيص
انما هو بالآية لا بدليل آخر معلوم قطعا مع ان الاصل عدم الغير فلانا نقول ان اريد
بالتخصيص ان وجوب العدة بالاشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه
وان اريد انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة فيه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على ان
المتاخر ناسخ للمتقدم في حق ما تناول لكن اثر ذلك النزاع انما يظهر عندهم لان
العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقي وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان وعندنا العام
على سواء لحقه النسخ او التخصيص او لم يلحقه الثالث ان تقسيم التفصيل الحنفية وبعد ادلة
الشافعية ان المخصص يكون خاصا البتة وليس بلازم ادلات الاجمال للعام
نعم يكون خاصا بمعنى كون مثاله ولا البعض ما تناوله العام لكن مثل هذا الخاص لا يكون
قطعيا عند الشافعية ولا يتم استدلالهم الثاني انتهى اقول اما البحث الاول فموجه

اذا المراد المتصر بهذا الدليل ورد المذهب المفصل البعض وربما اريد بذلك بان
اولها فى سورة الطلاق والثانى سورة النساء الصغرى نزلت بعد التى فى البقرة
واما فى الآيتين الاخيرتين فلما روى ان صاحب الكشاف ان سورة المايدة ما
كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا ولو كانت الاولى متقدمة كانت منسوخة على مذهب
المفصلين لكن فى عبارته قلب والصواب ان يقول انها تم لو كانت آية التوفى
بعد اية الحمل فى النزول وقد وقع فى بعض النسخ هكذا لو كانت السورة التى فيها
آية التوفى بعد اية الحمل وح لا غبار وذلك لان بين الآيتين وان كان عموم من
وجه لكن فى الكتاب جعل اية الحمل مخصصا لآية التوفى وآية التوفى مأخوذة على انها
عامة واما البحث الكثاف فقول فى جوابه المراد بالخاص ما يكون خاصا بالقياس
الى ذلك وان كان فى نفسه عاما بل وان كان له جهة عموم بالقياس الى ذلك
العام لكن المعتبر جهة خصوصية كما فى ما نحن فيه كما اشرنا اليه آنفا وح نقول الكلام فيها
اذا كان الخاص مخالفا للعام فى الحكم حتى يكون معارضا له واما اذا وافق
الخاص العام فى الحكم فيجى انه لا تخصيص عند المصر والجمهور فاذا قيل اكرم الناس
بعد قوله لا تكرم الجهال فاذا عمل بالعام البطل حكم الخاص مطلقا بحيث لا يتناوله
فرد ما لم وقط ان لا دلالة الخاص الذى كان عاما فى فرضنا كهذا المثال ثبوت
الحكم بفرد ما فى الجملة تفى نعم يتخيل التخصيص بان يكون الحكم بعدم الاكرام مقصورا
على بعض واما انه ثابت لبعض الجهال لقطع فاذا عمل بالخاص انما يبطل عموم
العام ودلالته على العموم ظاهرى لا تفى بهذا فى صورة يكون الخاص اخص مطلقا
من العام وفى ان يكون خاصا من وجه كما فى الآيتين تقول لا قائل بالفصل وقد
اجيب عن الثالث بان من يكون الخاص قطعيا والعام مجملا ان الالفاظ
الخاصة لم تختلف فى كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة اختلف فى كونها

موضوعة للعموم على ما عرفت واقول هذا التوجيه مع بعد دعن اللفظ وذلك
القاطع والمجمل حملهما على ما ذكر غير معهود بينهم غير تام لان الخاص فيما نحن فيه
فرض انه عام ايضا وكان الالفاظ العامة التى اختلف فى كونها موضوعة للعموم
الذى معناها على ان يجرد ذلك الترجيح وهو كون احد اللفظين لا يختلف فى
معناه الموضوع له المراد واللفظ الآخر مختلف فيه مع ان الحق ان المعنى
المراد هو المعنى الاظهر من اللفظ الذى كان اللفظ حقيقة فيه لا يصير سببا
لان يحمل به دون الآخر فتأمل الجواب ان حصوصه زيادة اقول هذا
الدليل من قبل القائل بان العام بعد الخاص نسخ له وليس الخاص مخصصا له
واما الخاص بعد العام فمخصص له اتفاقا مع وسيصرح بذلك عند قوله وكلا
كما لو تأخر الخاص الى قوله بل يحكم بالتخصيص واشار اليه فى شرح اللمع
وح نقول ما يستفاد مما اذا تأخر الخاص فانك اذا قلت لا تقتل المشركين
كان بمنزلة ان تقول لا تقتل زيدا فاذا قلت بعده اقتل زيدا كان نسخا
والجواب الجواب لان التخصيص اولى من النسخ اقول سيستفاد منه دليل
مستقل على المذهب المختار وذلك بان يقال لو لم يخصص العام بالخاص قدم
العام واخر كان العام ناسخا للخاص فى صورة تأخر العام او كان الخاص
ناسخا للعام فى صورة تقدم العام والتخصيص اولى من النسخ بوجهين فوجب
المصير اليه لكان مخالفا لقوله ليس الخاص فان قلت لا يخفى ان
ذلك لا يدل على حصر البين فى الرسول ع فلا يتأتى كون الكتاب مبينا ومخصصا
له ايضا فالجواب ان يفهم منه كونه عم مبينا لجميع ما انزل اليه الكتاب على
ما يدل عليه اسم الموصول فلو كان الكتاب ايضا مبينا يلزم تباين المبين
وهو يحصل الحاصل فان الجمع بين الادلة ولو بارتكابها من وجه اولى من

البال البعض القول ليستفاد منه دليل خاص على عدة على المذهب المختار فان
القول بكون الخاص مخصصا للعام البال للخاص بالكلية والجمع بهما امكن اولى
من القاء احدهما بالكلية ٥ واعلم ان الوجه الثاني لدليل المخالف يدل على ان الكتاب
لا يصلح مخصصا مطلقا والثاني فيه على ان العام بعد الخاص ناسخ له لا مخصص به ثم
لا تعرض في الشرح للدليل الثالث للمخالف الواقع في المتن وهو ان المخصص
للعام بيان له فيكف يكون معد ما عليه وهذا الدليل لا يضر من قبل القائل بان العام
بعد الخاص ناسخ له ولا يكون مخصصا به والجواب ان هذا الاستبعاد لا يمنع
ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وبحقيقة ما سبق من انه يتقدم
ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا والاستدلال بقوله بيانا لا يكفي ان الاستدلال
بقوله تبيانا لا يمكن ان يكون من جانب المعمل لم لا يكون من جانب الخصم وح لا يلايم
جعله قسما للشبه بل الاصوب ان يقول بدله والاستدلال بقوله لتبين للناس ليكون
دليلا آخر من جانب المعمر وبقي الائمة الاربعة قيل وح هذا عند الحنفية على
اطلاقه بل انما يكون تخصيص الكتاب عندهم بخبر الواحد اذا كان مشهورا او هو كان
من الاحاد وفيه الاصل ثم اشتهر فصار يتغلب قوم بحيث لا يتوهم تواطوهم على الكذب
لكن ان الصحيح به هذا انما يتمشى على القاضي حيث توقف في جواز به مطلقا
وانما هضه على ابن بان يتوقف على ان الآية لم تخص من قبل تقاطع وعلى الكرخي
يتوقف على ان العام فيها لم يخصص قبل بمنفصل والمراد بالمنفصل والمتصل
المستقل وغير المستقل وقس عليها الآية الثانية ان التخصيص وقع
في الدلالة حاصله ان التخصيص لا يدفع ثبوت مثبته الذي هو قطعي بل دلالته
الظنية قطعي الحنفية يلزم ترك الظني وما امكن ان يقول القرآن قطعي السند لكن
لرجحانه وانه لا يترك بما هو ظني السند وهو السنة في قول بعبارة اخرى وفي هذا

التقرير فائدتان احدهما ان اخذ ان في التخصيص كان جمعا بين الدليلين لا هو
ترك لاحدهما كما في التقرير الاول وثانيهما انه اثبت فيه جهة رجحان من جانب
السنة وهي كونها قطعي الدلالة وذلك لما علمت ان دلالة الخاص قطعية بمعنى انها قطعي
ان بعضا منه مراد البتة ان كان له عموم ليفيد صار العام ظني الدلالة اي بالنسبة
الى احاده الباقية وح خرج عن القطعية فيخصصه بالظني بخلاف ما اذا لم يخص
بقاطع اذ عند ذ كان قطعيا في مدلوله فلا يدفع دلالة القطعية ما يكون ثبوته ظنيا
وان كان دلالته قطعية بعد ثبوتها وذلك دلالة فرع الثبوت ولا يخفى ما بين
عبارة المتن والشرح من عدم المطابقة فتامل والعام قطعي يعني العام الذي
قد خص قبل المتصل الضعف بسبب صيرورته مجازا اما المجاز المخصص بالمنفصل على ما مر من مذهبه
ان المخصص بالمتصل ليس مجازا اما المجاز المخصص بالمنفصل على ما مر من مذهبه
لتضمنه نصا مخصصا وان كان ذلك النص علم بالقياس وذلك لان القياس ليس
مثبتا للاحكام بل مبينا لها فتدبر لا يرجع الى امر معنوي بل كان مجرد اصطلاح
مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل وغيره
كالاجماع بخلاف الاجماع واما من جهة المتن فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص قد يكون
بالاجماع وفي التحقيق بما تضمنه من النص بمفهوم قوله اذا بلغ وهو انه اذا لم يبلغ
فليس بمجمل حتى ولم يعكس بان يكون هذا مخصص بصورة التغير وذلك لان
الكثير والقليل متباينان فانه اذا تغير يجعل جنسا فلم يكن لذكر الشرط فائدة ح

كما خص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد ان كان الفرد والضعف هنا من
جهة السند وفيما نحن فيه من جهة الدلالة ثم هذا التقرير بالجواب مبني على ما مر من التقرير
الاول الغير الاولى في جواب قوله فالوا ثانيا العام وهو الكتاب قطعي واما
على تقرير الثاني الاولى وهو الحق ينبغي ان يقال ان في كل منهما قوة من وجه فيحصل تخص

في النظم

فيه تحقق القوة في الدلالة من جهة الخصوص وان كان فيه ضعف في الدلالة من جهة
كونه بالمفهوم كما ان في الكتاب تحقق القوة من جهة السند وفي السنة من جهة الدلالة
لكونها خاصا فتأمل وهو خص وذلك لان هذا المجموع لم يتحقق في غير هذا
المادة المخصوصة واعلم انه لا تعارض بين القول الاول ودليل الاجماع فلم
يتصور كون احدهما مخصصا للآخر بل ينضم اليه الفعل فقط وان كان معارضا
للقول الاول العام له عموما لكن لا في حق الامة والكلام فيهم والآن ينظمه الى الثاني
ويصرح الخص فكان يعمل به اقول لعل له يقول بل يضمه الى الاول فيصير الاول
اخص فيعمل به ويرجح ذلك بانه جمع للقول مع دليل الاجماع وعلى ما ذكره يلزم
ابطال القول الاول بالكلية والجمع اولى من الابطال فينبغي ضمه الى الاول فتأمل
فالمختار انه لا يتعدى اي لا يجب ان يتعدى لانه يجب ان لا يتعدى.
او مع العلم بعدم الفارق يتعدى بقوله حكمي كما على الواحد حكمي على الجماعة وان
لم نبين جامع بل وان لم يتحقق امر من وجوه ثلثة اولا انه معارض والاخير ان
وان كانا معارضين لكن ليس مثل القول ههنا وجه رابع وهو ان معرفة كون
العمل المخصص كان قطعيا انما يحصل بهذا الدليل الذي ذكرت وهو على تقدير تمامه
انما يفيد الظن لا القطع فلم يحصل للمجتهد القطع بتحقق الدليل المخصص بل انما يحصل له
الظن اجمالا بان ههنا دليلا ولو كان كون الظن اجمالا بان ههنا دليلا قطعيا
يكفي الظن اجمالا بان ههنا دليلا ظنيا اذ لا فرق بينهما بالاجماع وذلك بان
يقال الظاهر المظنون ان الصحابي العادل العارف لم يخصص ما لم يظهر له دليل
مخصص صحيح والحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا اجمالا ما لم يحصل معرفة لعين
ولا بنوع دليل ظني قطعيا ولا ظنيا ليس كذلك في الواقع هذا لكن الظاهر ان القطعيات
محصورة محفوظة لا اختلاف فيها فتأمل فيه ان ذلك لتخصيص الاسم بذلك

المستمر عرفا اقول لا باعث على كون التقييد محمولا على خصوص نقد البلد الا ان استعماله
اغلب وكان الزم يتحقق الاكثر في ضمنه فاذا استعمل اللفظ الى ما هو الاكثر
من وجود في ضمن هذا الفرد ولا يخفى ان هذا يجري في الطعام بعينه فلفظ الطعام
بسبب ان العادة جرت بتناول مخصوص البر صار اكثر استعمالا في الموضوع
له في ضمن هذا الفرد اي البر فصار اغلب فيه وقول الشارح والفرض انما وقع
في غلبة العادة فقط لا يجدي لان كلام الخصم ان غلبة العادة يجر الى غلبة الاسم
كما في لفظ النقد ونظايره ونعلم بالاستقراء ان في جميع المواد كان كذلك
فتأمل واي احدهما من الآخر هذا مسند للمنع والا فيمكن دفعه بان
مقصوده انه لا جاز ذلك في المطلق فيجوز العام اقول وانت تعلم انه قياس
في اللغة فعلى تقدير كونه مسندا لا يتوجه هذا اليه فتأمل فيه ثم قوله وترك
المطلق وقوله في العام فيترك ظاهر ويدل على الفرق بين العام المخصص و
المطلق المقيد فيه ان الاول خلاف الظاهر وكان مجازا بخلاف الثاني وهذا الفرق
ضعيف او سيجيء ان لا فرق بين العام المخصص والمطلق المقيد في ان كلا منهما
خلاف الظاهر بحيث يتوقف استعمال لفظ الرجل على خصوص زيد لم يكن مجازا
مع انه لا يفهم منه خصوص زيد الا بالقرينة وصيرورته مجازا آخر وح
الآخر اقول هذا مبني على ان الضمير وضع لان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه
حقيقة لا لان يراد به ما اريد بالمرجع وان كان مجازا ومجازيا له فلو اريد
بالظاهر معناه المجازي وبالضمير المعنى الحقيقي لذلك الظاهر كان الضمير حقيقة واللفظ
مجازا وان عكس بان اريد بالظاهر معناه الحقيقي وبالضمير معناه المجازي
كان الامر بالعكس فاذا ذاك الامر في كون الضمير حقيقة ومجازا في ان
يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه او المجازي له وههنا احتمال آخر لا يخ

عن قوة وهو ان يكون اتصاف الضمير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد به
ما اريد بمرجعه فان اريد بالمرجع المعنى المجازي له وبالضمير المعنى الحقيقي
له كان الضمير مجازا لغة وكذا يكون الضمير مجازا في عكسه والتحقيق ان مخالفة
الضمير للمرجع وسببه لكونه مجازا على ما فهم من كلامهم في هذا الموضع وغيره
وهذه المخالفة تحمل امرين احدهما ان يراد به ما يخالف ما اريد بالمرجع و
ثانيهما ان يراد به مخالف ما وضع له المرجع وبناء هذا الكلام على الثاني واما
قوله فغايته ان ظاهر الضمير ان يكون منصبا على الوجهين ودليل الخصم حينئذ قائم ويلزم
من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير للمرجع اليه ليصح على الوجهين
وقيل المراد بكون الضمير مجازا انه كان خلاف الظاهر ان يرجع الضمير
الى اللفظ باعتبار جميع مدلوله وعموده الى بعض مدلوله كما في اخذوا هو اقرب
منفوي على خلاف الظاهر انما ذكره للمجاز بلفظ المد وكله بناء على ان العام الخاص
اذا اريد به الخصوص كان مجازا اقول لا يخفى ما فيه من التعسف وليته افرق بين
الآية وبين ما نحن فيه فتدبر ان الضمير كما عاد الظاهر في شرح الشرح قد
يمنع ذلك فالاولى المعارضة بانه لو خصص الاول يلزم مخالفة الظاهر دليله فتعارضا
والترجيح مع القول الاول في هذا المنع من مخالفة الظاهر وقد يمنع ويمكن دفعه
بالعناية بتم المراد من الاسم الظاهر المعرف باللام وقد قالوا انه كالضمير العائد
وقد صرح في شرح التلخيص في اول بحث التشبيه بما يفرق بين الظاهر واعادة الضمير
يلزم تخصيص الظاهر والمضمر المفضية منفصلة بانه اكثر وكان المنع يلزم اما
تخصيص الظاهر المضمر اذ المضمر مخصص او تخصيص المضمر فقط على اختلاف المذهبين
ومنع قوله دفعا لمنعه انه ان حكم بشيء فلا بد من الحكم بتخصيص الاول مع الثاني
او الثاني فقط حتى لا يلزم الحكم بما اجمع على فساده وكان احداث مذهب وحكم

ثالث اقول وعلى هذا يندفع ما في شرح الشرح ان الظاهر السابق الى الفهم هو
ان المراد دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر لا تخصيصه ثم ق ويمكن الجواب بان
المراد انه لا بد في دفع المخالفة بين الظاهر والمضمر من تخصيص الظاهر بالرجعة او
تخصيص المضمر بها بان يرجع الى جميع المتعلقات ثم يجعل بحسب الحكم مقصورا على
الرجعيات وحاصل جواب الاستدلال ان تخصيص المظهر يستلزم تخصيص المضمر
من غير عكس فتخصيص المضمر لعلة المخالفة فيه فيكون ارجح ولما كان هذا ضعيفا
بناء على ان المضمر انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا اريد بالمخالفة
الرجعيات لم يكن الضمر عاما ليلزم تخصيصه ق ولو سلم فالظاهر اقوى فيكون الضمير
الاضعف اولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر اقول على ما قررنا من ان الظاهر
في الضمير ان يراد به المعنى الظاهر للمرجع وان لم يكن مرادا بالمرجع فيحمل ما ذكره
من الضعف اذا الضمير كلفظ عام استعمل في الخاص وهو المراد بالتخصيص
وقد عرفت ان بناء الكلام على هذا التدبر نزلت منزلة نص خاص ق
في شرح الشرح لا يخفى ان المراد انها كالنص اذا ثبت علتها بالنص وكالاجماع
اذا ثبت بالاجماع لكنه سكت عنه لما سبق من ان التخصيص بالاجماع انما هو لنفس
لفظ مخصص واما القياسات التي ليست ككك فلا تخصيص لعدم الدليل على جواز
التخصيص بها لما ذكر من الاستدلال لانه ضعيف اقول ينبغي حمل كلام الشارح
على ما يتناول القسم الثالث وهو ان لا يكون العلة المنصوصة ولا مجمعا
عليها بل يكون الاصل فيه مخرجا عن ذلك العام وذلك مثل ما يكون دلالته
قريبة من دلالة النص وح تتناول ما يكون العلة ثابتة بالاجماع من غير حاجة
الى ارتكاب ان الاجماع منضم للنص ثم الاستدلال على عدم جواز تخصيص
القياسات التي ليست ككك للعموم لعدم الدليل على الجواز غير سديد لان

عدم الظفر بالدليل بل عدم الدليل في الواقع لا يدل على عدم المدلول على ان
الجواز هو الاصل اقول وجه في ذلك ان الدليل الاخير الذي يذكره
المتصر على مذهب جبائي تم فيما عدا القياسات المذكورة على ما يظهر من جواب
المتصر ولعل المتصر ترك الدليل على ذلك لهذا الوجه . عند ابطال احدهما
اي ابطال اصليته وغيته لا ظاهرا والا فالمخصص يقبل ظ العموم برجحان
الى النص وهو قوله حكمي على الواحد اه اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا النص
انما هو في الاحكام والمسئلة وهي ان القياس يخصص العموم اعم من ان يكون حكما
ام لا الا ان يقال المتصر بالذات ههنا ما يتعلق بالحكم فلا باس في تخصيص
الكلام به واما ثانيا فلان العمل منهاج بذلك النص فالكلام في تخصيص القياس
بخبر واحد عليه لا في تخصيص نص بنص الا ان يقال المراد انه يقدم مقتضى القياس
الذي هو مقتضى القياس او بالنص لكن بقي الكلام في انه اذا كان
القياس ليس مما ذكر يلزم بمقتضى ذلك النص ان يصح ان يكون مخصصا للعام
وتخصيص ذلك النص بما اذا علم عدم الفرق لا ينفع لانه جار في جميع الاقيسة
واما ثالثا فلان هذا انما يصح اذا كان المراد بالعموم ما يكون بالنسبة الى المكلفين
بخصوصهم والظاهر من العام عند تحرير المسئلة ما هو اعم من ذلك الا ان يخص
بذلك وفيه تكلف ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال حجية الاجماع يثبت بعد
الاجماع على ما سيجيء ولو سلم فيكفي لذلك كون الاجماع على ان القياس حجة
في الجملة ولا يجب ان يجيء الاجماع على كونه دليلا في خصوصيات الاحكام الا
ترى ان قد اختلف في حجية انواعه وفي شرائطه فلا يكون حجة كل نوع منه
لكل شرط مجمعا عليه فاعمل ومنشأ ذلك كونه حصة محتملة وبهذا يظهر
ما في المنهاج ان لكل شيء حقيقة هو بها هو فالدال عليها هو المطلق

فاقول

فاكبرى ضروريته من الدين اورد عليه انه لو كان كذلك لكفر جاحد اوجوب العمل بالقياس
واما الكلام في الجواز وليلة ان اريد بوجوب العمل قطعا انه لا يجوز الترك اصلا فهو معنى
الوجوب سواء قيد بالقطع او لم يقيد والقطعي بهذا المعنى لا يفيد الظن وان اريد انه
معلوم قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص فلا دليل عليه بل ربما يستدل على بطلانه بان الحكم
الخبري كوجوب النية في الطهارة ظني والمأخوذ من الظني ظني كذا في شرح الشرح
اقول لكن الجواب عن الاول بان الضروري من الدين يختلف بالنسبة الى المكلفين
فربما كان ضروريا بالنسبة الى جماعة وكان من جاحده من هؤلاء كافرا ودون
من لم يكن ضروريا بالقياس اليه وح نقول هذا ضروري بالقياس الى الجمهور
والمجتهدين ويكون المنكر من هؤلاء كفرا التزم والجواب عن الثاني بعد ذلك ظ
بعد اختيار الشق الثاني من التردد وذلك لان مبنى القياس الحاصل من المقدمتين
الواجدانيتين والكبرى الضرورية يفيد نعم انا نحصل ذلك اليقين لمن كان الكبرى
ضرورية بالقياس اليه وهم المجتهدون كما ان الصغرى ليقينية ليست وجدانية
الا لهم دون من عداهم والتفصيل ان المراد من وجوب العمل ان كان هو وجوب
اعتقاد ما ادى اليه الاجتهاد اذا حصل الظن بالاجتهاد بان الوتر واجب مثلا
وجب اعتقاد وجوبه وكان واجبا عند الله تعالى في الواقع فهذا الاتيان الاعلى
المنصوبة الذين جعلوا حكم الله تعالى ظن المجتهد دون غيرهم وان كان المراد
انه اذا ظن وجوب الوتر وجب عليه ان يأتي بها على نهج الوجوب فذلك
حق وبيانه ههنا ان المجتهد اذا ترجح عنده القياس على الخبر صار القياس
مظنونا والخبر من حيث العموم موهوما فاذا عمل بالظن عمل بما هو مقتضى القياس
ويلزم التخصيص من غير التعيين ان اريد بعموم التعيين ما يساوق
احتمالها الخصوص كثر وكان هذا التقييد لمجرد التأكيد او التوضيح وان اريد به انه لا يتأتى

الى كونه معلوما فيخرج المفهوم والذهني وكلامهم يدل على انه مطلق فتذكر قوله وقد تطلق المقيد
على معنى آخر لا يخفى ان هذا هو المناسب لما قدره المخصص فتذكر وان كان الظهار
والملك الصواب وان كان العتق والملك لان الظهار موجب لا حكم واما انه
بيان اى المقيد المتاخر بيان للمطلق وان المراد منه ذلك المقيد وليس بناسخ للمطلق
المتقدم فلانه لو كان الاول استحق اسم التقييد يرجع الى نوع تخصيص فالمطلق بمنزلة الخاص
واذا كان كذلك فينبغي ان يكون الامر في كون المقيد المتاخر ناسخا للمطلق المتقدم عند الحكم
وفي علمه لا يكون المتاخر ناسخا للمتقدم بالاتفاق على عكس ذلك لما تقدم ان
الخاص بعد العام بيان له وتخصيص للعام لا ناسخ اتفاقا وفي صورة تاخر العام خلاف
فيه والمختار انه ليس بناسخ ايضا وعند الحكم كان نسخا ان في التقييد حكما شرعيا وهو وجوب
الايمان الرقبة المقيدة اقول فان قلت سيجيء ان للتقييد نوع تخصيص فكان في التخصيص
رفع بعض الحكم الاول من ان يتناوله اللفظ على الجميع وفي التقييد رفع لبعض الحكم
الاول من ان يتناول اللفظ على البدل وليفرض التخصيص لما كان حكما مخالفا لحكم العام
كان مشتملا على حكم جديد لم يكن ثابتا قبل فاذا اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا وكان
منهم يفهم عدم وجوب اكرام زيد ولا يكون ثابتا لذلك الحكم قبل ذلك بل الظاهر ثبوت
قبل ذلك بخلاف مثلث الكلام فيما اذا كان المقيد والمطلق مثبتين فحكم العام والخاص
المخصص عليه واذا كان الخاص موافقا للعام منطوقا ومفهوما فلا يشتمل على حكم جديد لكن
لقائل ان يقول بعد ان الكلام في انه قد مر ان العام اذا وافق الخاص منطوقا ومفهوما
لم يكن مخصصا له ولا يكون ثمة تخصيص وبناء الدليل والجواب على ان ههنا تخصيصا
ولهذا قال في الجواب واما التخصيص فهو رفع لبعض الحكم الاول فلا بد ههنا من ان
تفسر الخاص بمخالف للعام اما في المنطوق او المفهوم وح يتم ما ذكر من السؤال ولا
يندفع بما ذكرت من الجواب ويمكن ان يقال المراد من التخصيص وكون الخاص

لا يفهم

لان ههنا عاما ثم قصر على بعض ما تناوله اولا تناولا هو المصطلح واراد بقوله فهو
بعض الحكم الاول اى بعض الحكم الذي كان داخلا في الكلام الاول لم يكن
داخلا في هذا الكلام وكان الكلام فيما وافق الخاص العام في الحكم حتى يتم القياس
المقيد الموافق للمطلق في الحكم المتوقف عليه قدس سره عن الاشكال بمثله وهو ان المقيد
المتاخر عن الاطلاق في اثبات حكم لم يكن كايجاب ايمان الرقبة مثلا بخلاف العكس
فانه لا يثبت حكما لم يكن لان وجوب المطلق قد كان ثابتا مع الزيادة فهو انما
يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون اثبات حكم منافيا لحكم نسخا كون ما ليس
كذلك نسخا وان تحققت المنافاة هذا ما يظهر لي بالتامل وهو المعول لا ما سبق وان
كان للمناقشة فيه مجال كما في شرح الشرح اقول الظاهر ان المناقشة مع قوله فانه لا يثبت
حكما اذ ذلك بان يقال لم لا يثبت حكما لم يكن هو جواز كون الرقبة كافرة فهذا حكم
رافع لحكم وهو وجوب ايمان الرقبة فيكون نسخا واقول يمكن ان يقال المطلق
اذا وقع بعد المقيد حمل على المقيد بقرينة سبقة فيقيد اكان المتكلم بمقيد وسبق
منه ذكره لا يثبت حكم مجدد بخلاف ما اذا ذكر المطلق اولا فانه محمول على اطلاقه
فكان يجزي كل رقبة فاذا ذكر المقيد بعده وعلم انه لا يجزي الكافرة كان هذا حكما
مجددا لم يكن قبل وهذا الكلام لبيان الوزن وان لم يتم اذا كان في مقام الدعوى
لكن يتم في مقام المنع كما لا يخفى فيه قدس سره الجواب انه لازم لهم اذا تقدم
المقيد اقول قد عرفت انه يمكن دفع ذلك النقض فانه اذا ذكر المطلق
بعد المقيد فحين الاطلاق فهم منه المقيد بقرينة سبقة مقيدا وهذا بخلاف العكس
فتامل واعلم ان هذا الجواب بالنقض والجواب بطل ان حق المنع المجازي كثيرا
ما لا يفهم من اللفظ الا بفهم القرينة وههنا كذلك ثم اقول ان التحقيق الفرضي من هذا
التحقيق ليس حمل الدليل والنقض على ما فهم منه بتحقيق ان التقييد مثل التخصيص

فكان الخاص المتأخر بيانا للعام المتقدم وليس بناسخ له فكذا المقيد المتأخر
غير ناسخ للمطلق المتقدم والباعث له على ذلك انه لم يتم المتلازمان
في الدليل المذكورين لافادة ان للمقيد المتأخر بيان لا نسخ على ما عرفت
والجواب بان المعارضة المذكورة لافادة انه ليس بيانا بل ناسخ حد لان
فاشار الى ما هو المحقق واراد بالتخصيص في قوله يصح تخصيصه بالمؤمنة او السالمة
تخصيص المعنى اللغوي للتخصيص المتناول للتقييد والتعبير بذلك الايماء الى ما هو
الغرض من رجوع احدهما الى الآخر وكذا عند قوله لان تخصيص المطلق
هو كذا التمثيل لذكر التقييد بما هو تخصيص العام فانه لما جعل التقييد نوعا من
التخصيص لم يحتج باطلاق التخصيص على التقييد وكذا المسامحة في التمثيل بما هو
من قبيل تخصيص العام بينهما على المشاكلة والمناسبة بينهما وقد نبه الشارح
على ذلك بقوله واشار حتى لا يتوهم انه تمثيل حقيقة للتقييد فتدبر وعلى
ما قررنا ظهر ان قوله فكما تقدم الخاص اه صوابه فكما يؤخر الخاص بيانا للعام
فكذا يؤخر المقيد بيانا للمطلق اي كما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم
فكذا المقيد المتأخر بيان للمطلق المتقدم وغاية توجيهه ان يقال معناه كما ان
الخاص تقدم في الاعتبار ويعمل به على انه بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا
في المقيد المتأخر ان هذا من تخصيص العام وذلك كما تنافي الصورتين
ذكره في سياق النفي ويحتمل ما ذكرنا هناك اشارة الى مسئلة انه هل يجوز
تخصيص العام بالقياس لكن ما ذكر هناك هو انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس
كتخصيص قوله خذ من اموالهم صدقة بقياس الديون قياسا على القصر ولا ذكر
لتخصيص عام ليس محلا للتخصيص قياسا على عام هو محل للتخصيص ولا ايراد
دليل وسؤال وجواب يصلح ايرادها في هذا المقام كذا في شرح الشرح

واقول

واقول يمكن الجواب بان مراد الشارح بالعام المخصص في الموضعين الخاص
وهو القصر والدين ولا يخفى ان الدليل الدال على جواز تخصيص العام
بالقياس بان يقاس خاص داخل تحت العموم على خاص آخر كما مع وان
الحكم الثابت للاصل وهو عدم شمول الحكم المثبت للعام يلزم ثبوت الفرع
يجري ههنا وذلك لان هذا انما يصح فيما اذا بحث عليه الجامع بين المقيدين
كالجامع بين الخاصين بالنص او الاجماع او خرج والاصل من ذلك المطلق
والا فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل باطلاق الخبر ولا يخفى
جريان الدليل المختار هناك ههنا وذلك بان يقاس القياسات اذا كانت
كلها نزلت منزلة خاص في افادة الظن فاذا كانت مفيدة جمعا بين الدليلين
وكذا يجري الدليل الذي ذكره على مذهب الجبائي وعلى انه لا يكون التخصيص مطلقا
ههنا وايا ما اراد بالسؤال واراد بالجواب ما ذكر فلا يرد الاجوبة عن هذا الدليل
فتأمل ويمكن ان يراد بالعام الذي ليس محل التخصيص ما هو المتحقق في الاصل
المقيس عليه وكان الحوالة الى بعض ما ذكر في هذه المسئلة وهو ان يكون
الاصل مقيسا عليه مخرجا عن العام المذكور وحينئذ لا يتحقق التخصيص في اطلاق
العام الذي ليس محل التخصيص وفي اطلاق العام الذي هو محل التخصيص
فتأمل قيل هناك اشارة الى تخصيص العام بالقياس لانه اعم من تخصيصه
بالقياس عام آخر هو محل التخصيص ومن تخصيصه الى آخر مخصوص حكمه مغاير
لحكم العام كتخصيص قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة بقياس الديون واخراج المديون
عنه بالقياس الى القصر كتخصيص قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة بالجر واخراج العبد عنه بالقياس الى الامة بجامع الرقية
ويجري عليهما نصف ما في على المحصنات اقول تخصيص العموم بالقياس بحسب المفهوم

وان كان اعم من تخصيصه بالقياس الى عام آخر ومن تخصصه بالقياس الى امر
مخصوص لكن ما ذكر هناك مختص بالقسم الاخير فالحواله عليه تعسف فتدبر

وهو متناول للقول والفعل والمشترك والمتواطي للطائفة الاجمال
في المتواطي من جهة ان استعماله في كل واحد من افراده بخصوصه مجاز فاذا
نصب قرينة صارفة عن الحمل على المفهوم الموضوع له اللفظ فحمل خصوصيات
الافراد فاذا لم يكن قرينة معينة لبعضها حصل الاجمال اقول يرد على التعريف
الذي ارتضاه المصنف انه غير مطرد لصدقه على اللفظ الذي يراد معناه المجازي
من غير بيان ذلك المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة على معنى من حيث انه مراد
لا مجرد الخطور بالبال والاخصل العكس بالمشترك عند عدم البيان فانه
يحمل مع انه يفهم جميع معانيه ويخطر بالبال عند تذكر الاوضاع على ما قالوا
ويندفع الشق الثاني بانه ليس مجملا ويمكن ان يجاب بان المراد ان يفهم المعنى
المراد اعم من الفهم الذي كان المراد للمتكلم في استعماله بحسب الواقع وكان
مراده له بمقتضى قانون الاستعمال اي بمقتضى قانون الاستعمال ان يكون
مرادا او قانون استعمال اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن
المعنى الموضوع له لا المجازي والمخالف لصحة استعمال ذلك اللفظ بلا قرينة
صارفة حمله على المعنى الموضوع له وفهمه من حيث انه مراد المتكلم وان لم يكن
مرادا له في الواقع فذلك اللفظ مفتح الدلالة على المعنى الذي ينبغي ان
يكون مرادا بمقتضى قانون الاستعمال وهو المعنى الحقيقي فلم يكن مجملا
وهو غير مطرد ولا منعكس وفي شرح الشرح يمكن دفع امثال
هذا بالعناية بان المراد باللفظ الموضوع وبالشيء ما يصح اطلاق اللفظ عليه
لغة بان لم يكن ثابتا في الخارج ويفهم الشيء فهما على انه مراد لا مجرد الخطور

بالبال

بالبال لنقضه بفهم كل واحد من معاني المشترك اذ اللفظ المشترك عند
اطلاقه يخطر جميع معانيه بالبال بالنسبة العالم بوضعه لها على ما صرحوا بذلك
وتوجيه النقض بعد هذا الحمل على ما ذكره ان اللفظ المشترك يفهم احد محامله
لا بعينه على انه مراد عند الاطلاق علم المخاطب ان مراده اما هذا واما
ذاك فالصواب في الدفع ان يقال المراد بفهم المعنى اي فهم المراد فهما بعينه
وهنا ليس كذلك لا يقال هذا النقض يرد على تعريف المصنف اذ دلالته على احد محامله
لا بعينه متضح لانا نقول عند اطلاق المشترك بلا قرينة لا يحمل على مفهوم احدهما
لانه غير الموضوع له بل هو معنى مجازي للفظ المشترك بلا قرينة بل يحمل على كل
واحد منهما بدلا بان يعلم المخاطب ان مراد المتكلم اما هذا واما ذاك لكن
لا يعلمه على الخصوص بعينه واذا لم يكن كذلك لم يكن مفتح الدلالة على المعنى المراد
بأي عن تردد المخاطب فيه فتدبر ولو سلم ان دلالة المشترك مفتحة بالقياس
الى المفهوم المراد ولكن يصدق عليه انه غير مفتح الدلالة بالنسبة الى الخصوصيات
فيصدق انه غير المتفتح الدلالة في الجملة وهذا يكفي لصدق التعريف وهذا احد
والتعويل على الاول فتذكر فانه انما يعرف من البيان لامتناعه

الى ان منه صلة للمعرفة وبناء الايراد عليه ولا يمكن حمله على انه صلة للمراد والا لم
يصدق التعريف على شيء من افراد المجمل لانه يمكن معرفة ما اريد منه بالبيان
اقول يمكن ان يجاب عنه باختيار ان منه صلة للمراد ولا يرد بطلان العكس
بجميع افراد المجمل اذ المراد ان المجمل ما استعمل على وجه لا يمكن معرفة ما اريد
منه بذلك الاستعمال ولا بد من اعتبار هذا القيد في تعريف المجمل بالنظر لكونهم
لم يذكروه لانسياق الذهن اليه وذلك لان اللفظ المشترك لم يكن منصفا
بالاجمال قبل الاستعمال ولا عند جميع استعمالاته اذ قد عند استعماله معينا

لم يكن مجملا بل عند بعض استعمالاته وهو استعماله غير مبين فالفرق بان اللفظ المجمل
وغيره تغاير الاستعمال لا تغاير نفس اللفظ وح فلا بد في التعريف من اعتباره
ويلزم لاجل هذا القيد في تعريف المصمت الوارد عليه هذا النقض اذ يصدق على المشترك
المبين انه غير متضح الدلالة في الجملة اي عند عدم البيان وكذا التعريف المنقول
ويمكن ان يجعل منه صلة للمعرفة بان يقال المراد من معرفة المراد من اللفظ
فهمه منه ودلالة اللفظ عليه ولا شك ان اللفظ المشترك دال على المعنى المراد
والقرينة شرط للدلالة والمراد من معرفة المراد منه اعم من ان يكون اللفظ
الدال مستقلا في هذه المعرفة او يكون بمعونة القرينة لا يقال فح لا يصدق التعريف
على شئ من افراد المجمل اذ لا يمكن الفهم منه بمعونة القرينة لانا نقول قد عرفت
ان قيد الاستعمال يجب اعتباره وعند هذا لا نقض واعلم ان ما اورد من
النقض على اللفظ الذي يراد منه المعنى المجازي من غير قرينة صارفة مع جوابه
جار في تعريف الحسن وكذا التعريف المنقول فتامل وفي التركيب لاخفاء
في اجمال المشترك بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه بخلاف مرجع الضمير والقصة
فانه لا يتصور اجماله بدون التركيب مع الغير واما النوع الاول منه فانه
يحصل التركيب من الغير فالاجمال فيه في نفس المركب من حيث هو مركب
من الاجزاء وفي الانواع الاخر الاجمال الواقع في المفرد الواقع في المركب
فالاجمال فيها في المركب مع الغير من حيث هو مركب معه وكذا الاجمال في
صورة تعدد المجاز وتعدد الحقيقة لا يتصور ما لم يعتبر في التركيب اذ لا يمكن الحكم
بتعدد الحقيقة ما لم يدخل في التركيب وليضف يحصل التركيب من اللفظ مع
المانع والمخلص ان الاجمال قد يكون في المفرد اي لم يعتبر من حيث انه مركب
مع الغير ولا من حيث انه مركب من الغير وقد يكون في المركب مع الغير وهذا

او مباحا فوجوب القدر المشترك يرجع الى وجوب البعض اى البعض كان فاشار
المحقق الشارح فى احد الشقين الى احدهما ردى منه وفى الآخر ثم استدل على خصوص
البعض للبيئة على ان مآل الروايتين واحد وان كان بينهما فرق من جهة انه على
الرواية الاولى اذا فعل الكل من حيث انه فرد ما هو الواجب كان الاتيان
به اتيانا بالواجب وعلى الرواية الثانية لم يكن الاتيان بالكل اتيانا بالواجب
بحال لكنهما شركان فى ان الاتيان بالبعض اتيان بالواجب ففى تقريره
اومى الى ذلك وثانيهما ان المراد فى الشق الاول هو صحة ارادة البعض لبيئة
بقرينة انكاره الا انه عبر عنه هكذا الايماء الى رواية اخرى منه ومقتضى الدليل ليس
خصوص البعض بل انه لو صح قولهم مسحت وجهى مثلا بالمنديل اذا مسح بعض
المنديل حتى انه اذا لكل المنديل صح هذا الاطلاق لبيئة لا من جهة ان البعض
يحصل فى ضمنه بل فى حيث ان المسح بالمنديل بتمامه ولهما وعلى هذا فقول الشارح
فى تقرير الدليل انما هو البعض انه ليس مقصورا على الكل فتدبر واشار
بلفظ الكاف الطارى على تقديم العرف على اللغة فلا يحصل الاجمال بحيث تعدد مع
اللغة والعرف ثم وضوح دلالته فى العرف على ما يصح للبعض بحيث لو يكون من جهة
لفظ المسح على ما نقل عن الامام ان الافعال فى وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضى الا
الاستيعاب كالغسل فاذا قيل غسلت رأسى كان ذلك ظاهرا فى الاستيعاب
فلذلك اوجب استيعاب مغسولات الوضوء والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قيل ضربت
رأس فلان حتى بالسيف ويحتمل ان يكون من جهة استعمال الباء الداخلة على المفعول
للبعض هذا هو الذى بنى عليه الدليل المذكور ثم انه لم يذكر دليل الحنفية لقالوا
على ما هو دابه فى الكتاب بل ذكر دليل من قال بكونه عرفا فى البعض لقالوا
فظ ان هذا ليس مخالفا لمختار المتن فلهذا اراد الشارح عليه الفظ قدم الواو واشاره

الى ذلك ثم تقرير الدليل الحنفية على انه مجمل فى حق المقدار ربين بالفعل النبى عن مسح
على ما فيه ان الباء متى دخلت فى آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون
الآلة نحو مسحت رأسى بيدى ومتى دخلت فى محله تعدى الفعل الى الآلة
فيستوعبها دون المحل كما فى الآية فيقتضى ممسوحية بعض الرأس وليس المراد
فعل يطلق عليه اسم البعض بحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتمال الثلث
والربع والسدس وغيرها والجواب عن هذا انا نيم لو لم يكن الزيت واجبا فى الوضوء
وهو غير مسلم عند الخصم ولو سلم ذلك فانا نيم لو لزم بقيد المطلق من بقيد تقييده
من جميع الوجوه حتى لزم من عدم ارادة البعض على الاطلاق ارادة بعض معين بالمقدار
وليس كذلك او يجوز ان يبقى بعد هذا التخصيص على اطلاقه فتدبر اقول ولبيئة لا يطلق
المسح على الغسل فى العرف ولهذا وقع فى الكتاب مقابلا للغسل كما فى آية الوضوء
وكونه مقدمة للغسل عادة ثم انه لا يطلق على هذا المسح المسح فى عرفهم فتامل
العرف اراد بالعرف المجازى وهذا بيان فى ما سبق من فرض نفى العرف اللغوى اى
كونه حقيقة عرفية لغوية نفى عرف الشرعى اى كونه حقيقة شرعية لانه متردد
بينهما اقول ايس اللفظ متردد ابين نفى الصحة وهو مآل نفى الفائدة ونفى
الكمال فى اللفظ ليس مجملا بالقياس الى احد اهل اللغة او العرف بل يحمل كل صاحب
مذهب على ما هو الظاهر عنده واما المقلد الذى لم يعرف انه ظاهر فى اى معنى كان فليس
الكلام معه ولو سلم فليس الاجمال بهذا الاعتبار بل الابهام بالنسبة فارض بجهله بما كان
اللفظ عرفا فيه ظاهرا وفيه بحث لانه ان اريد صاحب كل مذهب لا يجوز كون
اللفظ عرفا فى المعنى الآخر مطلقا ولو على سبيل المرجوحية بمكابرة او اطلاق مثل
هذا اللفظ على كل منهما عرف شائع وان اريد انه ليس عرفا راجحا فى الآخر
ولا مساويا بل كان مرجوحا فيه على ما يدل عليه لفظ الظاهر فمنع نفى تردد اللفظ

بينهما انه لا يتساوى بينهما فبعد تسليم كونه مترددا بينهما لا يصح منع وقوع الاجمال لمنع
التساوى وهو ظ والظ انه اراد المنع الاول وانما اراى فيه شائبة من المكابرة
ن وسلم انه مترددا بينهما اى فى الجملة اه لعطفها بعض الصيد اقول فعلم كونه
حقيقة فى الكل واما احتمال كونه حقيقة فى القدر المشترك ليفيد ان صحة بعض الصيد بهذا الاعتبار
كافية فى صحة اطلاق بعض القرآن والقرآن على انه مثلا على ما مر فى مبادى اللغة فيدفعه
ان الاشتراك خلاف الاصل ولو ثبت اطلاقه على البعض بمنع حمله على انه مجاز فيه
لما عرفت ان المجاز خير من الاشتراك فتدبر لزم الاجمال وهو خلاف الاصل اقول
حمزة راجع الى كون لفظ اليد مشتركا وهذا ان كان بحسب اللغة استثناء البعض المقدم
وانه لا يجوز لكن بحسب الحقيقة استثناء البعض التالى بانه انه قد وقع فى المثل بهذا طلب
بان وضع المقدم موضع التالى والتالى موضع فالمقدم حقيقة ما جعل مثلا والتالى ما جعل
مقدما واما حمل الكلام على ما يحقق المساواة بين المقدم والتالى فاستثناء
بعض المقدم ينتج نباء على انه استثناء النقيض اللازم على ما فى شرح الشرح
فقول غير صواب اذ يصير الكلام بهذا التوجيه مشتملا على قصور واستدراك اما
الاول فلان الاستثنائية التى استدلت بها ههنا احد جزئيها لم يكن مذكورا
او هو استدراك الاجمال للاشتراك فى الدليل بل فى كل بدلها مقدمة اخرى واما الثانى
فلان استلزام الاشتراك للاجمال وهو الذى جعل جزء القياس الاستثنائى كان
مستدركا وصار الحاصل ان ما هو ضرورى لم يكن مذكورا فى القياس الاستثنائى
ما لا مدخل له فى الدليل كان مذكورا فى موضعه اللهم الا ان يقال ان مراد بهذا المذكور
ما هو لازم نظرا الى خصوصية المادة على ان دعوى المساواة ظ الفساد
الاجمال اعم من الاشتراك اللهم الا ان يعنى الاجمال بخصوص المحل فتدبر وقد
يوجه الكلام بان ارادة الشرط يدخل غالبا على الجزاء الاخير لسبب والاصل عدم

هذا مقدمة اخرى غير مذكورة بل المذكور غير مفيد والمفيد غير مذكور فيكون
حقيقة احدهما دون الاخيرين اقول فان قيل فيه اجمال نباء على انه لم يعلم انه فى
اى منع حقيقة اذ يعلم ذلك من هذا الاستدلال كما فهم من دليل المصنف قلنا الظاهر
بلا قرينة لم يعلم انهما المراد فلف هذا ليس اجمالا ولم يعد من اقسام الاجمال
بل ذلك التباس بين المنع الحقيقى والمجازى مندفع بما ذكر فى العلامات
فتأمل وقس عليه نظايره وقد مر غير مرة اى ان المجاز خير من الاشتراك
فيندفع المعارضة وانما يكون مجملا على تقدير واحد قلت ههنا احتمالات ثلثة اخرى
ان يكون مشتركا بين الاثنين مجازا فى الآخر وان يكون حقيقة فى القدر المشترك
بين الاثنين مجازا فى الاخر ولا يخفى انه يحقق الاجمال ههنا على التقديرين الاولين
دون الثالث فاذا ضممنا هذه الثلث الى الثلث المذكورة فى الكتاب
كان احتمال الاشتراك مساويا لعدمه فان تمسكت فى دفعه بان الاشتراك خلاف
الاصل كان رجوعا الى الاستدلال الاول والجواب ان هذه الاحتمالات
بعيدة عن الطبع فلم يعبؤ ولو يقدح فيما ذكرنا وعلى التقديرين الاخيرين
لا اجمال فان قلت على تقدير ان يكون حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخرين
يمكن تحقق الاجمال بان وجدت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى لبعض قرينة
معينة للمعنى المجازى وعلى تقدير التواطى لبعض يصير الاجمال بالقياس الى افراد
المعنى الموضوع له على ما مر فى اول فصل الاجمال قلت المراد انه لا اجمال مع
قطع النظر عن اعتبار الامر الخارج كالقرينة الصارفة وفى صورة التواطى لبعض
لم يتحقق الاجمال لم يوجد قرينة صارفة عن نفس المفهوم الموضوع له على ما عرفت
مذكر وهو لزوم الاجمال اقول هذا بلازم الاستدلال الاول على ظ

تقرير والذى كان فاسدا ولا يلايم الاستدلال الذى المذكور انما يقبل الحق ان يكون
بقول وهو واحد لا بعينه اقرب من وقوع واحد بعينه وعدم لزوم الاجمال لازم له
فوضع اللازم مقام الملزوم واريد به الملزوم على طريق الكناية ولا يخفى جريان هذا
الجواب والذى بعده فى الاستدلال الاول ولعله اكتفى به عن ذكر وفى الاستدلال
الاول هذا وقيل هذا المقام حيث لزم ان يثبت اللغة بالترجيح وما يجى بعد هذا الفصل
من المواضع التى يدل على ان الدليل المركب من المقدمات القطعية لا يفيد الظن بل
كما قد اشار اليه فى اوايل الشرح وفيه بحث مذكور فى الكلام وانول ما سبق
منه الاشارة ينبغى حمله على الدليل الذى بمصطلح الاصول كوجود الغيم الرطب بالنسبة الى
المطر واما اذا حمل الدليل على ما هو مصطلح ارباب المنطق وهو المركب من المقدمات
فلا يمكن تخلف الظن بالنتيجة عن ظن المقدمتين كيف والنتيجة مندرجة فى الكبرى فاذا افاد
الظن بالنتيجة فقد الظن بكلية الكبرى مثلا اذا قيل هذا الشخص يطوف بالليل وكل من
يطوف بالليل فهو سارق فاذا لم يحصل الظن بكون هذا الشخص سارقا بناء على العلم
بحاله انه ليس بسارق فقد الظن بكون كل من يطوف بالليل فهو سارق واما كلام
الشارح هنا وما يجى فمبنى على ان مثل هذا الظن لا يعتد به فى معرفة اللغات بل لا بد فيه
من النقل عن ائمة اللغة احادا او تواترا على ما مر وانه لا يحصل الظن بمجرد الاستدلال
فتامل ولا تغفل واعلم انه قد يتبين ان عدم اجمال الذى كان يتصور من جهة لفظ
اليد ولم يتعرض لنفى الاجمال الذى كان يتصور من جهة لفظ القطع فكانه استدلال
على ما هو المنتفى بعد المذاهب المختار واما الجزء الاخير فلعله استدلال فى الادلة الثلثة
بدليل واحد مذكور فى الدليل المختار اويتى ما ذكر فى لفظ اليد جار فى لفظ القطع
كما لا يخفى والمراد من الابانة رفع الايصال العضو بالكلية فظهر الفرق بينهما وبين الجرح
قالوا ولا ما يفيد حصر اكثر فائدة اقول فيه ان ما اثبتته منهما لم يكن مخالفا لما نفى

من الشرطين اللذين اوعاهما المصنف للاستعمال فقط قالوا ويمكن ان يكون
استعماله بناء على ان المشترك متردد فى احماله وجوزه وهذا الفايل بين انه لا مجال للتردد
والتجويز بل عدم كونه متطوع ثم لا يخفى ان الدابة اذا اريد به الحمار والفرس
كان موضوعا للقدر المشترك فكان متواطيا لا انه موضوع لكل واحد مرة
اخرى ولا انه موضوع لمجموعهما وح يتوجه انه على هذا التقدير لا يكون معنى المعنى واحد
اللهم الا ان يراد افادة معين افادة ما يكون محتملا لمعينين وهو المعنى الكلى
المشترك واعلم ان دفعه عن الدليل بهذا الوجه وان كان ممكنا لكن دفعه
عن المعارضة بهذا الوجه بعيد فتامل واراد بقوله فكان جعله من الاكثر هو الاظهر ان
ما ذكر ثم يدل على رجحان ارادة المعينين وما ذكرنا على رجحان ارادة المعنى الواحد
والرجحانان تعارضا وتساقطا فحصل الاجمال اللفظ خذ يرد من الشرع له محتملان
الفرق بين هذه المسئلة والتى بعدها ان فى هذه المسئلة اللفظ يرد من الشرع
وله محتملان احدهما امر متعلق باللغة ويستفاد من اللغوى اى فيضيفه اللغوى ان يقصده
وهذه مثل ان يقول فى المثال المذكور اثنان جماعة فانه يحتمل ان يقصد به بيان ان الاثنين
يسمى جماعة فى اللغة والآخر امر متعلق بالشرع وكان وظيفة الشرع بيانه وذلك
بان يكون المراد فى المثال انه يحصل لهما فضيلة الجماعة اقول فى مثال الطواف يحتمل
احتمالا آخر على القول بالحقيقة الشرعية وهو ان يكون المراد انه يسمى صلوة فى
الشرع فيكون بيانا للمسمى الشرعى وفى المسئلة الا ان يدعى ان يكون لفظ ورد فى
كلام الشارع وكان يحتمل ان يكون المراد المعنى اللغوى وان يكون هو المعنى الشرعى
مجمل ذلك اللفظ يحمل منهما اولا والا ان فى تحرير المسئلتين اشارة الى ذلك الفرق ولا
يخفى على الناظر فيه فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشرع هل يكون ظاهرا فى معناه
الشرعى او مجملا بينهما اقول ههنا بحث وهو انه قد مر مرارا ان اللفظ الوارد

لا يكون مجملا بين المعنى الحقيقى والمجازى وقد ان على القول بالحقيقة الشرعية كان هذا اللفظ
الوارد فى كلام الشارع اذا استعمل فى المعنى الشرعى كان استعماله حقيقة واذا استعمل
فى المعنى اللغوى كان استعماله مجازا صرح بذلك ائمة المعانى والاصول فالقول بالاجمال مما
فى امر ولعل هذا القايل لا يقول بنفى الاجمال فى اللفظ بين المعنى الحقيقى والمجازى وقد عرفت
انه فاسد اذ اللفظ عند القرينة محمول على المعنى المجازى وعند عدمها محمول على المعنى
الحقيقى فلا اجمال فان قلت الشارع اذا تكلم فى اللغة كان الامر فاذا اشتبه الحاصل
حصل الاجمال قلت لا نسلم ان المشار اليه هو اللفظ الوارد فى الشرع فى بيان الاحكام
الشرعية ولهذا ورد حديث دعى الصلوة ايام اقرائك ههنا ومعلوم انه لو
كان المتكلم بعرف الشرع دون اللغة ولو كان المشار اليه هو المطلق فلا يتم دليل المعتمد
اذ لا نسلم ان ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل لعل المتكلم لعل ذلك مما عرف
اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه اهل اللغة ان يتمسك بان اللفظ من حال الشارع
ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان فى بيان الاحكام
الشرعية لا مطلقا وح لا مجال للاجمال فتامل فيه اذ لا يدل على الصحة فيه بحث
اذ لا يلزم من عدم دلالة النهى على الصحة عدم دلالته مطلقا بل يفهم الصحة من مصدر ذلك
الفعل اذ المفروض انه محمول على الشرعى وان الشرعى هو الموافق للامر والصحيح
شرعا اقول ان نفع بهذا التقرير ما قيل فى تفسير الكلام الغايلون بصحة المنهى عنه فايلون
بان الدال عليها النهى ثم لا يخفى ان مقتضى ما ذكره الغزالى من الدليل من انه
لا يمكن حمله على المعنى الشرعى يدل على يقينه اللغوى وح فلا اجمال فيرجع الى مذهب
الرابع اللهم الا ان يقال استدلال الغزالى الحمل على الشرعى متعذر واللغوى مشكوك
فما ذكره خلاف عرف الشارع فيلزم الاجمال بين المعنى المجازية اقول وانت تعلم
ان الدليل بعد هذه الضميمة انما يتم لو ثبت ان مجازه متعدد وانه لا يرجح لاحد

على الباقى وكلاهما مما تامل فيه اقول يمكن توجيه الكلام بما يندفع به الجميع وذلك ان يقال
على القول بالحقيقة الشرعية كان عند اطلاق الصلوة مثلا موضوعا للصلوة الصحيحة وتسمية
غير الصحيحة صلوة لمشاكلته لها وتقسيم الصلوة الى الصحيح وغيره مبنى على التجويز اذ لفظ الصلوة
فى عرف الشرع مجمل ظ ان يكون الاركان فقط او لها مع الشرايط وهو اجمال الصحيح
والتقسيم الى الصحيح والفاسد لا يوكد الاول اذ كما ان الصلوة الفايتة منها شرط
يسمى فاسدة كذلك الصلوة الفايتة منها جزء ايضا يسمى الصلوة الفاسدة وكما ان
الاشتمال مجاز فكذا الاول وعند هذا اظهر اندفاع ما فى الشرح ويظهر هذا مما مر فى بحث
الاستثناء من ان العشرة التى اخرجت منها ثلثة اطلاقها على السبعة مجازا وما
جواب ان ما ذكره الغزالى يقتضى وجوب الحمل على اللغوى فلا اجمال والجواب
ان الاجمال من جهة تعدد المعنى المجازية احدها المعنى اللغوى والاخر ما هو على صورة
المعنى الشرعى وما يشاكله وفى صورة دعوى الصلوة ايام اقرائك الزم انه مجمل
من الاركان والدعاء الفاسدة ولكن بالبيان يندفع الاجمال واما ما ذكرناه و
قررنا فيندفع بان المراد بدلالته على الصحة انه يدل على ان هذا صحيح لا مجرد حضور الصحة
بالبال واذا لم يكن ههنا ما يدل على انه صحيح فلا صحيح اذ قد مر ان كل حكم ليس له
مدرك شرعى فلا يحق فتامل فلا يخفى انها مناقشات واهية وذلك لان المراد
من الاخراج عن حيز الاشكال ليس الا ما يولى به مشكلا والتجوز فى الحد مع القرينة يجوز
وهى لو كان الكلام فى اللفظ لزيادة التوضيح ومثله لا يسمى تكرارا ولو كان هذه الوجوه
لدفع الايرادات ظاهر ان انها واهية ولا بعد بذلك موخرا بل مبادرا
اقول فى هذا المقال لا يحق انه موخر بل يحق انه مبادر وذلك لان المطلب فى هذا المقام
هو الدخول فى البصرة فاذا امكن تحصيل هذا المطلب فى زمان قليل فتحصيله فى زمان
طويل كان تاخيرا وتعللا ولو مثل بمثل لم يحق سفرا الى البصرة كان سالما

حتى ورود هذه المناقشة بانه انه اذا تقدم الفعل وهو طواف ان اقول هذا بناء على
دليل وجوب التاسي على ما مر في بحث السنة وتخصيص النسخ بكونه مخصصا بناء على تحقيق
قوله بالامة على ما يدل عليه ظاهر الامر واذا كان كذلك فلا امة ولا منه يلزم النسخ في حقه عليه
فاكتفى بما هو اقل فيه واعلى سبيل النزل والاستظهار على المخرج منهما على
تقدير المفعول انما قيد بذلك لان دلالته على المعنى الآخر قد يكون اقوى كما في رقبة
مؤمنة فان توصيف الرقبة بالمؤمنة دلالته على دخول المؤمنة اقوى من دلالة الرقبة
عليه لكن دلالته على اخراج الكافرة من طريق المفهوم ربما يتأتى انها اضعف اقول
ههنا بحث وهو ان ما ذكر ههنا من الفاء دلالة العام والابطال دلالته بالتخصيص ناقض
نظير ما ذكره سابقا في فصل بيان تعارض العام والقياس حيث قال في جواب
حجة القياسي على عدم جواز العمل بالقياس وهو انه يلزم تقديم الاضعف على الاقوى
بان ذلك انما لا يجوز تحذا بطال احدهما فان الاقوى يبطل الاضعف والاضعف يبطل
الاقوى وههنا ليس كذلك فانه اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما ويمكن توجيهه بان المراد
ههنا بالالغاء والابطال عدم العمل بما هو مقتضى ظاهره وهو العموم اقول لكن بقي ههنا
شيء آخر وهو انه اذا عمل بالمخصص المرجوح او المساوي كان اعمالا للدليلين وهو
اولى من الغاء احدهما وقد مر مرارا وليته قد مر في مثل المطلق والمقيد انه اذا
قال ان ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة فالمختار حمل المطلق على المقيد فيجعل المطلق مقيدا
من جهة مفهوم المقيد وكذا مر في مسئلة كون العام مخصصا بخاص يوافقه منطوقا
ويخالفه مفهوما فعلى المسلكين يعمل بالمفهوم الضعيف ويترك ظاهر العموم والاطلاق
فهل هذا الا تناقض فتأمل جدا انتهى كلامه قدس سره فان احدا لم يقل بوجوب التاخير
لا يخفى ان هذا انما يتم في الاوامر المؤقتة كالامر بالصلاة ونحوها دون المؤقتة كالصلوة
والزكوة وعند ذلك لا يرد ما ذكره من تخصيص الشيء الاعراض بالدليل الاخير فتدبر اقول لا يخفى

ان المراد من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ليس المراد منه جواز تاخيره عن
وقت الخطاب من حيث انه خطاب اذ ذلك لا يكون قابلا للنزاع اذ الخطاب بتوجيه
الكلام الى الغير للافهام على ما مر والادلة المذكورة لا تقتضيه بل المراد التاخير عن
نزول الخطاب ووجوده الينا واما التاخير عن وقت الحاجة فقد قرره في شرح المختصر
بالتاخير عن وقت يجوز التكليف فيه ظنا ان في الواجبات الموسعة كصلوة الظهر مثلا
تمام الوقت في وقت بحيرة فلا يجوز تاخير بيان صلوة الظهر عن دلوك الشمس وقد
بنى الشارح جوازه على جواز التكليف بما لا يطاق وهذا يقتضي ان يكون وقت الحاجة
هو آخر وقت الظهر مثلا والا فلا يلزم ان يكون التكليف بصلوة الظهر تكليفا بما لا يطاق
نعم يلزم ان يكون بجزيئة اول الوقت لا فائدة فيه قدم ذلك في مسئلة من امر بالصلوة
مع ظن السلامة فتذكر والجواب منع كونها بقرينة معينة ذكرني شرح المختصر
فان قيل لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح في الدليل والاستدلال على نفي ما منع ظنا
المراد بالمنع المنع اللغوي والاستدلالات معارضات اقول يظهر مما ذكره القدح
في دلالة الآية وذلك ما نقله عن ابن عباس من الرواية يدل صريحا على ان المراد
بالبقرة كانت اول الامر هو البقرة فلا يحتاج الى بيان ثم بعد تشديدهم على انفسهم و
تعنتهم شددا الله عليهم فحمل البقرة على المعين وبين مراده لا بعد فقط ولا يلزم النسخ
اما الاول فلانه يدل على انها كانت معينة بعد السؤال وهو ظاهر ولا يفيد مطلوب الخصم
واما الثاني فلان تبديله بالمعين ان سمي تجديد الامر منعنا عدم التجديد بعد المنع
وان اريد بالتجديد ما يكون على سبيل الابتداء والاستقلال فلا نسلم لزومه فما قدحنا
واما الثالث فلان مطابقة الذبح المعين للامر مما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم
قالوا الآن جئت بالحق يدل على تعين المأمور به بعد السؤال لا قبله فتفكر
واما النظر فلانه لو سلم لا سلم لجعل مراد المتكلم اقول لا يذهب عليك انه يمكن

ان يتم في تقرير الدليل لو اشمع لاشمع لجهل المراد المتكلم اخر الدليل وضاع التقسيم ان
لايتم لا بد من التقسيم الى الضروري والنظري اذ على تقدير كونه ضروريا لا يصح
الاستدلال عليه لانا نقول ما ذكر من ان اشماعه لو كان كان لجهل مراد المتكلم
تعليل للاشماع بالجهل بحسب الواقع ولا يكون هذا استدلالا عليه حتى يأتي في الضروري
على ان الضروري قد نبه عليه وانه لا يصح مانعا كما في النسخ اقول فيه نظر
لان الفرق بينه وبين النسخ ظاهر اذ المكلف به ههنا غير ظاهر بخلاف النسخ فان غير الظاهر
فيه هو انتهاء زمان التكليف لا التكليف به وليفهذا يشهد على من تم بوجوب
البيان في النسخ ليفيد كما بنى الحسين على ما مر ولا يجزم به غاية عدم الوجدان اقول
ثم قيل الجزم به وذلك بالعلم بوقوعه كما في امثلة المذكورة لكن هذا كما يثبت عدم
المانع تثبت اصل الذي وهو الجواز فلم يتعرض يحتج الى التمسك بعدم المانع اما
بسبب ابجواز اي العلم بانتفائه الى عدم المانع ولم يتعرض لوجوب الدليل لان كون
الجواز هو الاصل في كونه دليلا لكنه لا يكفي بل لا بد من ضميمة العلم بعدم المانع اقول وفيه
فلنا ظهران الايراد الذي ذكره في شرح الشرح حيث قال يتجه ان يمنع استثناء
والجواز الى عدم المانع بل الى وجود الدليل ليس على ما ينبغي فتدبر
لوجاز ذلك فانا الى مدة معينة او لا يخفى ان هذا الدليل جار في اشماع البيان
في المجمل بل ظاهر قوله والتكليف به مع عدم الفهم ظاهر انطباقا على صورة المجمل اذ
في صورة الظاهر يفهم الظاهر وان يكن مرادا واما الدليل الذي فظاهر انه لا يجري في المجمل
وذلك لانه يمكن ان يقال في صورة المجمل المفهم يفهم احد المعنيين محملا فتدبر
لانا نظن في الدوام هذا في الاوامر غير ظاهر ان الامر لا يدل على الدوام
والتكرار بل الظاهر ان النسخ لم يتحقق بمجرد ذلك بل لا بد ان يكون فيه دلالة على
الاستمرار ثم هذا النقض انما يرد من قبل من لا يفرق بين النسخ والتخصيص مثلا

فالنقض وهو ظ عبد الجبار ومتابعوه بنبه بذلك الى دفع اعتراض العلامة
حيث قال لو لم نوسط المعتمد شبهة ما فني تأخير بيان المجمل بين قول عبد الجبار لكان
احسن فهذا الدليل وان كان قولا خاصا بعبد الجبار وكذا القول المنقول في المقام
الثاني وكذا القول الثالث المنقول في المقام الاول كان قولا للمتابعين لتأخير بيان
المجمل مطلقا لكن لا خفاء في جواز نسبة القول المختص بعبد الجبار اليه والى من وافقه
كما ينسب الفعل الصادر من رئيس قوم الى ذلك وبنبه الى انه اصل في ذلك
بتصريحه بنبه الذكر وجعل ما سواه تابعا فقال وقالوا اولا وقالوا ثانيا فتفهم قالوا
في القولين بالجماعة الى ان نسبة القول الاول اليهم على سبيل
التجوز كل ذلك لربط الكلام اقول فيما ذكره في شرح الشرح من ان ما ذكره
المحقق في قالوا اولا وقالوا ثانيا ليس على ما ينبغي ذهول عن المحقق
والجهل بصفة الشيء لا يذهب عليك جريانه في اشماع تأخير بيان الظاهر اذا كان
العموم بالنسبة الى افراد المكلف به لكنه لا يجري فيما اذا كان العموم بالنسبة
الى افراد المكلفين فلذا لم يجعله دليلا في المقام الثاني نعم لو خص الجهل بانه لا يحمل على
خصوص منه اصلا لم يكن جاريا فيه وفرض الكلام في التخصيص لانه مختص به
وليفه فرض الكلام في التخصيص بالقياس الى المكلفين ليقاس عليه الباقي
ثم لا يخفى ان هذا الدليل جار في المقام الاول على الشك في صورة المجمل اذ ظاهر
العام الغير المخصص ظاهر في العموم والشمول من غير شك في دخول واحد واحد بل
مع الظن بدخول كل واحد واحد فلا بد من حمل الشك على الاحتمال ولو كان مرجوحا
وهذا بخلاف المجمل اذ الشك فيه كان بمعنى التساوي وهو الخشي وبالجملة لا يحسن
تخصيصه بالمقام الثاني فتأمل في قوله فيكون بجوزه في التخصيص دون النسخ لصرف
من النسخ او صيغة القلب وانه على القول الآخر خلاف المختار فيه ما ذكره

من الدليل على ان بلغ للغور انما يثبت به كون هذا الامر مخصوصه للغور بقرينه وهي
انه لو حمل على مطلق الطلب كان عبثا والبعث على امر تقاعيز جايز فحينئذ لا يكون كونه
للغور خلاف المختار ولا يصلح قوله لانه خلاف المختار لا ينطبق ظاهرا على ما سبقه فلا بد من
تاويله بانه مستند للمنع المدلول عليه بلفظ التسليم وقوله لما ذكر ممنوع عطف على تسليم
داخل تحت القط بعد ويحتمل ان يكون مسوقا على طريق لانه خلاف المختار ووجه كونه
ظاهرا في تبليغ القران انه علقه بما انزل المنزل باذاته هو اللفظ او سمعوا
تخصيصه وهو قوله عن المجوس لانه على خروج المجوس عن حكم العقل المنسوب الى المشركين
مطلقا بل المخصص حقيقة هو ما يدل على خروج الذمي من حكم القتل كما سيشير اليه في القول
الذي بعده والمراد ان هذا المخصص بعد اخراج اهل الكتاب فيندفع ويرد
عليها ان الاحتمال اذا رجب عنه بان مراده بالتاويل التاويل المدلول عليه وهو
المعنى الذي صرف اليه اللفظ كما في قوله التاويل قد يكون قريبا بالاحتمال المحتمل وقد
بغلبة الظن لما تقرر عندهم من ان التاويل ظن بالمراد والتفسير قطع به
وقد يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ اقول لا يخفى ما من هذا الكلام والذي سبق من تعريف
التاويل من الدافع لان هذا الكلام يدل على القسم الثالث للتاويل بما
لا يحتمله اللفظ وما ذكر من تعريف التاويل يقتضي ان يكون هذا المعنى مما يحتمله اللفظ
والجواب ان المراد بالاحتمال ههنا امكان حمله عليه بدليل راجح فالاحتمال المنفي
ههنا اخص من الاحتمال المذكور في التعريف المتناول للاقسام الثلثة مع كره
اسلام الكفار المتردد بين ان يفيء منهم ثروج ازيد من اربع محتملا
فاندفع التاويل الاول بخصوصه ولما كان اللازم احد التاويلين لاجلهما معا
نفى قوله ويخص بثالث الخ عن مسلمه ولا يجب الشافعي ان لا يكون مخيرا
به اقول هذا الاعتراض مبني على توهم انه يعتذر لفظ الغنيمة في نظم الكلام او يجعل الثلثة

بمعنى تمنية وليس كذلك بل مراد وكما ينادي عليه البيان ان مراد هم بالثلثة زاعم
من لم يكن شافعيا او منع وقد استنبطوا من الحديث الدال صريحا على
وجوب الثلثة جواز اعطاء الغنيمة بدلها حتى كان الواجب القدر المشترك فاعدما
يعلم منه صريحا والآخر استنباطا واما ما اورده في شرح الشرح من قوله لا يخفى
ان عدم وجوب الثلثة لا يستلزم عدم اجزائها ليلزم مخالفة الاجماع فقول بس
بلى لانه اذا كان مخالفة الاجماع قبيحا الثلثة واجبا فالاصل ان لا يجزي غيره
بدله ما لم يكن اذا دليل فيخارج على ذلك والمفروض انه اذا استنبط
من الحديث وظاهر الحديث على هذا التاويل لا يدل على اجزاء الثلثة
على الحكم وبالابدال متعلق برجح والباء زيدت للطلبة يرجع الى الحكم والمستتر
وبائي الضمير الى منع وضميرانه للاجماع وقول وحينئذ نظرا اولا فلان المستنبط
هو عدم الحكم اي رفع الحاجة ولا ينافي بدليته وبين اصله وهو وجوب الثلثة لانه
عدم مشترك بينه وبين الفرع وهو اجزاء القيمة فاحد الحكمين وهو حكم الثلثة
يعلم منه صريحا والآخر وهو حكم القيمة يعلم منه للقدر المشترك واما ما ذكر في شرح
الشرح من ان الحكم على هذا التقدير ليس وجوب الثلثة بل فيهما فليس شيء
لا عرف ان وجوب الثلثة يعلم صريحا ووجوب القيمة على البدل يعلم بالاستنباط
واما ثانيا فلان كلامهم في هذا المقام صريح في ان حكم فيمة الثلثة يستنبط في حكم
وجوب الثلثة بالقياس وذلك بالغاء فيه خصوصية الثلثة على ما صرح به في شرح
الشرح وفي المعلوم ان استنباط حكم من الاصل الجامع بالقياس ليس من التاويل
في شيء وليس فيه حمل اللفظ على خلاف الظاهر ومن التاويلات ما خ البعث
وظاهر ان مثال الطعام سيبين مسكينا من هذا القبيل تامل فالمراد بقوله اما
اراده في شرح الشرح ظاهر سوق كلام المصنف خصوصا قوله محمله على نادر حمل قوله اما

مشعرا بانهم محتاجون الى التاويل في الموضعين حتى لو نكاح الصبية نفسها ليس بباطل
بل يؤول الى البطلان وليس كذلك بل المراد انهم يؤلون انما امراة بالصبية والامة
والمكاتبة والمجنونة فيكون بطلانه على حقيقته او يؤلون البطلان الى ما يؤول الى الباطل
ليكون انما امراة على ظهوره اقول هذا انما يتوجه على النسخة التي كان فيها لفظ
الواو دون قوله وبقوله فنكاحها باطل وعلى نسخة وجدت فيها بدل الواو وكلمة
او لم يتوجه ذلك بل لا بد من توجيه قوله فحمله على ما مر ثم حمل قوله بطل في ما سبقه
والتوجيه ظاهر واما على النسخة الاخرى فقد اجيب عنه بانه صرح صاحب الهداية
بانعقاد تزويج الامة بغير اذن مولاها وفي هو موقوف فان اجازه المولى
جاز وان رد بطل وبكذا حكم كل عقد فضولي اقول المقول لا يدل على ما يجيء
وذلك لان الكلام في ان الامة بنفسها تباشر النكاح وانه بطل سواء اذن
المولى بعد ام لا لان اصل تزويج امة شخص بالعقد الفضولي ثم اذنه
المولى يدل على ما ذكرنا قول الشارح في ذيل البحث حيث قيد مع امكان قصد
تعميم ويكون الغرض منع استقلال المراة بتفويضها بنفسها مما لا يليق بمجاري
العبادات تفويضها بنفسها ولا شك ان نكاح نفسها من هذا القبيل شهد به
العرف ولا يلتفت انكاره والجواب ان مراد الشارح من تفويض المراة بنفسها
للنكاح وان لا يكون باذن الولي اذ الحديث يدل على ذلك لانها بتفويضها
تباشر النكاح مع اندفاع الاباء هذا لكن ما سنذكر في بحث المفهوم مما يؤيد الاباء
وذلك لانه قد هناك الشرط في المفهوم ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب وقد
فهم من جملة استدلالها بهذا الحديث وقد ان الغالب ان المراة اذا تباشر النكاح بنفسها
عند منع الولي فلا يفهم منه انها اذا لم تباشر بنفسها باذن وليها لم يكن باطلا بهذه عبارته
وهي صريحة في عدم اعتبار المفهوم هنا وان الاذن غير معتبر هنا بل المدار على

مباشرة المراة للنكاح لكن فاسوق كلام الشارح يدل على ان المراد مدخلية الاذن
حيث قال فان المراة غير ما ذكرناه مالكة لبعضها اه فتامل ثم ان اعتراض الولي
في نكاح الحرة المكلفة نفسها انما يكون في غير الكفو والغبن الفاحش في المهر
وهو المعبر بالبضعة ولا يخفى انه ليس بغالب فقول يؤول الى البطلان غالبا ليس
على ما ينبغي اقول بعد حمل كلام الشارح على وجوب التاويل معا كما حمله لا مجال لهذا
الكلام اصلا لان نكاح الامة والصبية باطل باعتراض الولي وعدم اجازته وان
لم يكن الغبن في المهر ولا يكون الزوج غير كفو فظاهر انه غالب لان الغالب من
حال الولي انه لا يمضي النكاح الذي وقع من غير اذنه فتامل في المنطوق ما دل عليه
اللفظ ما جعل المعبر في اللفظ المقسم الى التقسيم الى المنطوق والمفهوم الدلالة على
ما يذكر الشارح دون المدلول على ما هو الظاهر من عبارات القوم فلا يرد ما تاويل
في هذا الكلام وذلك بان يقال ضمير عليه للمدلول المفهوم من سياق الكلام وكلمة
ما مصدرية اي المنطوق دلالة اللفظ على المدلول في محل النطق وضمير يكون في قول
الشارح اي يكون لذلك المدلول بالمعبر في المنطوق لم يكون دلالته على حكم المذكور
لانه يكون ذلك الحكم مذكورا والمفهوم بخلافه وعلى هذا فقوله الصريح ما وضع اللفظ
له بمعنى ان دلالة ما وضع اللفظ له والاتصاف ان حمل الدلالة على المدلول على
سبيل المسامحة المشهورة اولى والهون من هذه التعسفات وليته ما هو من اقسام
المدلول من جنس الكلام وهو اما لفظي واما نفسي والمراد ههنا نظير التعريف
النفسي وليس الدلالة منه واعلم انهم جعلوا دلالة كل احد هذين شطرا وهما
لا تصدق على اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر من المنطوق مع ان الموضع
الحكم وهو اكثر الحيض واقل الطهر غير مذكورين وان اول هذا الى الحكم على
المراة بان اكثر حيضها واقل طهرها خمسة عشر حتى يكون مذكورا ليكون اخراجه

يما عدده من المفهوم كحرمة ضرب الوالدين وما ذكر في شرح الشرح حيث قال الفرق
بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل اشارة الى ما ذكرنا والا فالفرق منهما
يحسب نفس المفهوم المستفاد من التعريف لملاحظة الاستقرار فيه وانما الاشكال في
خصوصيات الموارد والامثلة اقول لا اشكال او مدار الا على ان يعتبر كونه حالا من الامر
المذكور او الغير المذكور فعلى الاول لا فصل لما ذكر ان حمل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان
جعل نفس الحرمة واردا بدا بتاتها للضرب كان مفهوما وكذا الحال في قوله ملكت احد هذين
العبدين او واعتقت الحال فيهما نفس عليهما سائر الامثلة تأمل اذ لو لم يقدر اهل
القرية هذا ما سبق في بحث دلالة المقتضى يدل على ان هذا من قسم المجاز في الاعراب اي
المجاز في الحذف منه لكن ما ذكره اولى وهو قوله ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له
بدلالة انه فهم قبل المجاز اللغوي ما لم يكن القرينة مجازا غير اهلها كتبه الحال باسم
المحل فبينهما تدافع ودفعه اما بان يراد بلازم الموضوع له ما يفهم من اللفظ ولو بتعدد
لفظ واما بان يراد كونه مقدرا باهل القرية انه في قوته حتى كان المراد منه هذا
وبينهما لم يقترن اي اللفظ الذي هو مقصد المتكلم بحكم اي وصف لو لم يكن ذلك الحكم
لتعليل ذلك الوصف كان اقترانه به بعيدا مثل قصة الاعرابي فانه اقترن الامر ما لاعتاق
بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق كان بعيدا وفيها قوله
اصل كلم الاستدلال بالآية على جواز الاصباح جنبا كان وجهين احدهما ان اللام اسم للمجموع
فيجوز ايقاع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنبا واشار الى هذا الوجه في الشرح وقوله
ولكن لزم من استغراق الليل بالوقت وبينهما ان حاصله المباشرة الى الفجر يقتضي وجوب
وايقاعه قبله وقوله والمباشرة وذلك بان يكون المباشرة اشارة الى ما في قوله
باشروهن ولا يكون لغير الزوجة وانقول لم لا يجعل قوله لكم وهو خطاب احدكم اشارة
الى وجوب الغسل واما استغراق الليل بالوقت فيلزم مثلا اذا قال احد لا يجوز الاكل في

يوم العيد لا يفهم منه انه يجوز في جميعه حتى اوقات الصلوة بل لا يفهم عرفا من مثل هذا
الكلام الا جواز الوقوع في جزء من اجزائه وكذا اذا قالوا يجوز الدخول الى بلد مثلا
لا يفهم جواز الدخول في جميع اجزائها تأمل اعني كون الحكم اشد مناسبة للحكم اراد ان الحكم
الاول المعنى المناسب كالاكرام بحرمة الضرب اشد واقوى من اقتضاء الحرمة الثاني المعنى
وما يجيء بعيد هذا حيث قال التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع اي الحكم الفرع المعنى
الذي قررنا يدل على ذلك قبيل شرع القياس قال في شرح الشرح اشارة
الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله الشيعة حجة والا فلا نزاع في انه الحاق
فرع بأصل لجامع قد الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى النظر وانما
بخلاف القياس الشرعي اقول حاصله ان الحاق فرع بأصل لجامع قد يكون بمجرد النظر
واستدلال وهذا هو القياس اللغوي لكن لا يسمى قياسا في الشرع وانما يطلق
على الحاق فرع بأصل لجامع اذا كان على سبيل النظر والاجتهاد والنزاع في ان
مفهوم الموافقة هل هو القياس ام لا انما هو بالقياس بالمعنى الاخص فكان الحاصل ان
تحصيل العلم بالمفهوم من غير نظر واجتهاد لو كان قياسا شرعيا لما امكن العلم بدون
النظر والاجتهاد ان المقدمة الاولى محل المناقشة اذ يقول الخصم نعم هذا من قبيل النظر لا
الاجتهاد وربما يؤيد ذلك بما مر في القول الاول من حيث يقول فيه مفهوم الموافقة
قد يكون قطعيا وهو ما اذا كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين
وذلك لان قطعية المقدمات انما يكون مستندا لقطعية النظر اذا كان حصول العلم
بالنظر منها على سبيل النظر اقول لكن نظر على هذا الوجه كلام الشارح بل منتفي
قول الشارح قبل شرع القياس وكذا قوله مع قطع النظر عن الشارع بل ينتفي
لم يبق قبل النظر والاستدلال اذ الاستدلال بالقياس الذي مر اعتباره الشارع
وسماه المشروعة قياسا لا يتوقف على شرعية القياس والامر في الشارع بالعمل به

ولا على ملاحظة الشرع ولعل المراد بما ذكرناه ما بعناية واقول الاظهر لم يبق مبنى كلام
الشرح على لزم القياس انما يعتبر لاجماع اهل الشرع على اعتباره والا فهو لا يفيد الا
ظنا ضعيفا غير معتبر ولا معوّل وقد مر ذلك في مسئلة لزم القياس بحر لم يكون مخصصا
بحر العام والاجل ذلك لم يعتبر القياس في اللغة والا فيضه الحاق فرع باصل لجامع
بحث عليه بالدوران على ما مر في مبادي اللغة ويرد عليه لم توقف اعتبار القياس
على الشرع انما هو فيما لم يكن جليا فتامل — ومنه اي من مفهوم المخالفة مفهوم الاستثنا
يعني انه وان اشتهر في هذا المقام على الاربعة المشهورة لكثرتها وشهرتها لكن لك ان
تزيد ذكرها والمراد بالحصر ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص
وجعله مبتدا والموصوف خبرا والاصل الاستثنا انما ونحو ذلك ولا يخفى ان في مثل
لا اله الا الله المفهوم هو لم اعبد الا الله ونفي الالهية الغير المتعلق ونفي انما الاعمال بالنيات
والعالم زيد نفي لم لا عمل بدون النية ولا عالم غير زيد كذا في شرح الشرح واقول
قد اخذ ذلك ما سيجيء في الشرح مبالغة للمس والاصوب في مفهوم الحصر المراد ههنا
ان يغير عما هو اعم مما ذكره وهو ما يكون الحصر مستفادا من التقديم فخرج ما دل عليه
في جميع صور تقديم ما حقه التاخير على ما يقرر في علم المعاني وفي قوله المفهوم هو ان لا اله
ونفي الالهية الغير متعلق دلالته على ذلك هو له من الخبر ههنا معتبر عام مثل الموجود او
الامكان والصواب ان يقول المفهوم هو ان الله موجود والمتعلق نفي الوجود
عن غيره من الآلهة وتوضيح ذلك انه قد مر في بحث الاستثنا انه لم يتحقق في الاستثنا
الا حكم واحد اما حكم سالب كما في كلمة التوحيد واما موجب كقولنا على عشرة الا
ثلثة اذ المنفي في الاول نفس الوجود عن الآلهة المخرج منها الله وفي الثاني الاقرار بالعشرة
المخرج منها الثلثة فتامل ثم قيل واما بعض ما ذكره الآمدي كالتخصيص بالاوصاف
التي يطرد ويزول بالذكر كمفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس مثل لا تشتروا

الطعام بالطعام فراجع الى مفهوم الصفة اذ المراد بها هو اعم من النعت النحوي
مما يجب بالنسبة له ان المراد بتخصيص الوصف ما يفيد بعض الشيوع وقصر العام على
البعض لا مجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد ما يكون لمدح او ذم او نحو
او نحو ذلك على ما توهمه صاحب الفتح اقول ومما يجب التنبيه له ان مفهوم الصفة
يجري في تخصيص العام كما ذكر وفي تقييد المطلق ايضا كما في قوله تعالى رقبة
مؤمنة وان الصفة لما كانت لمدح ونحوه على ما ذكره كان كون تخصيصه
يعلم من خارج لا من الصفة لنفسها على ما حققه الشارح سابقا وكان
مفهوم موافقة في شرح الشرح هذا فانه لا يشترط في مفهوم الموافقة
الاولوية بل يكفي المساواة وقد تسبق خلاف ذلك وما ذكره العلامة
من ان المراد انه يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية واما على تقدير المساواة
فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة بعيد اذ قول كل من يقول ما سبق هو انه اشترط في كون
مفهوم الموافقة معتبرا في يحتج به عدم المساواة ولا ما ذلك ما ذكره ههنا
من انه على تقدير المساواة يتحقق المفهوم الموافقة اذ لعله غير معتبر والظاهر
ما ذكرنا لانه قد عند التقسيم والاخراج تعريف كل منهما منه لا من حكم غير المذكور
اما موافق الحكم المذكور نفيا واثباتا اولا والاول مفهوم الموافقة هذا لكن
الحق ما ذكره تارة اذ قد اعتبر في تقرير المفهوم ملتفتا ليكون مدلولا للفظ
مستفادا منه وفي صورة المساواة لا يفهم ولا يستفاد من طريق المفهوم
بل لو فهم كان بالقياس واطلاق المفهوم على مفهوم اللغة مثلا انما يكون عند من
قال به الآخرين سيما بالمفهوم بحرد الفرض وعلى زعم الحصر فتامل ويمكن ان
يقال في توجيه الشرح معناه انه ليس مفهوم مخالفة بل لو كان مفهوما من اللفظ
كان مفهوما موافقة لانه مفهوم موافقة في الواقع فان وجه الدلالة

فيه للصفة آه اقول النظر لم فهم لم يقل بالمفهوم بقول انه لا يحمل ابدا بشرط العلم وهو انه
لا فايدة للنطق سوى تخصيص الحكم والجواب لم التخصيص يوجب الظن في بعض
المواضع بان يس له فايدة سوى التخصيص والظن يكون في مدلولات الالفاظ
على ما مر في مباحث اللغة لم تخالف المتبايتان لا يخص لنا هذا فمن قبل مفهوم الشرط
وكان البصر لا يفرق بينهما او يجعله في معنى متبايتان المتخالفان ويتخالفان وكذا
حكم المشاهدين فمفهوم العدد الخاص دون الصفة الا انك وعرفت
لم مرجع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان محدود او المحدود موصوفان بحديهما
محدود وهما وقس عليهما البواقي كذا في شرح الشرح اقول فيه بحث اذ سيجي ان
مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة وكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقد قال به بعض
من لا يقول بمفهوم ولا يذهب عليك ان هذا الكلام منهم يدل على ان مرادهم
بمفهوم الصفة ما يكون مفهوم صريح الصفة وانهم فرقوا بين ما هو مفهوم صريح الصفة
وبين ما يرجع اليه المفهوم كمفهوم الشرط ولم يقل احد من قال بمفهوم الشرط وهو
مفهوم الصفة مع انكار مفهوم فعلم من ذلك انهم لم يريدوا بالمفهوم الصفة ما يشاول
مفهوم الشرط فتدبر ان ابا عبيد هو معمر بن المثنى صرح بذلك الامام
في البرهان والقول قال الامام الالمعي المشهور من ائمة اللغة ابو عبيد القاسم
بن سلام على ما ذكره الآمدي في الاحكام كذا في شرح الشرح وقيل قال الامام
في البرهان لم القايل ابو عبيد على فعله معتبة بتاء التانيث وهو معمر بن المثنى
ولا منافاة بين الروايتين لجواز ان يكون كل منهما قايلا بذلك وكلاهما امامان
في معرفة البيان لا يثبت مفهوم الشرط في اللغات اقول فرق بين
ان يكون المسئلة اجتهادية ولم لا يكون وكذا بين ان يكون الامام مجتهدا او ان
لا يكون فعلى هذا ليس اجتهادا في الاحكام الشرعية بل نظرا او استدلالا في

المباحث اللغوية وحاصل الجواب انه لم المنع لا يضر ما لانا ندعي القطع بمفهوم
الصفة بل الظن وهو يحصل اذا هما من ائمة اللغة سواء استند قولهم الى اجتهاد
او سماع او غير ذلك كاكثر اللغات فيندفع الثاني واما الاول فيندفع بان المراد
لما يثبت مفهوم شيء من اللغات بالاجتهاد داخل ههنا شيء وهو انه لو صح
العمل بقول الثقة في مفهوم الصفة حق وكان ذلك مما حصله بالاجتهاد وكان
المجتهد مقلدا المجتهد آخر في اجتهاده ولو ذلك غير جايز فتامل ولقايل
ان يمنع دليل البشه والايمان فان لك كيف ذلك مع انه قد مر وسيجي ان
لا يثبت اللغة بالفايدة والترجيح بل له طريق اثباتها بسوال النقل والاستقراء
قلت النظر لم هذا يرجع الى الاستقراء ايضا كما في الجواب عن الدليل الثالث تم
ولا يخفى لم هذين الاعتراضين اللذين ذكرهما جاريان في الوجه الثاني والثالث
معا ولو سلم العموم في بعض الصور فذلك كالوقف فيجوز الاشتراك عورا
فانه دال على تفجيه بالبيت بعوار وكذا قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
لنوهم متوهم انه لم يرد النهي عند خشية الاملاق فلا شراع فيه اذ كون بثوت
الحكم في المسكوت بالطريق الاولى لا يقتضي تخصيصه بالذكر اقول لو سلم عموم كان
خارجا عن محل النزاع اذ حينئذ كان مفهومه المتوافقة فتدبر والاولى ان يقال
فان شرح ظاهر جواب عن تقرير الامام لكن يمكن تطبيقه على التقرير بان يقال
وحاصله انه اراد باختصاص الحكم المذكور دون المسكوت لم الحكم النفسي المعبر عنه
باللفظ مختص به بمعنى انا حكمنا على ائمة مثلا لو لم يحكم على المعطوفة ولا شراع فيه
ولم اراد لم متعلق الحكم النفسي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها
بالحكم الخارجي مختص بالمذكور بمعنى لم المركوزة واجبة في ائمة ليست بواجبة
في المعطوفة تم اذ غاية الامر عدم الحكم بالوجوب فيها وهو لا يستلزم الحكم

بالعدم لجواز ان لم يثبت بنسبة ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية
دون الخارجية وقد سبق مثل ذلك مرارا خصوصا في تحقيق ان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس لكن لا يخفى ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء اذ ليس
لفظ منعقل هو الخارجي الا ان يؤول بالجزء ومن ههنا يذهب الوهم الى ان المراد
بالمنعقل ههنا طرف الحكم بان يقال مثلا على قاسق فانه لم يتعلق الذكر النفسي هو الطرفان
يصح منهما جميعا ولفظ فيه في قوله عدم الحكم فيه اي في المنعقل ربما يشير بذلك ثم قيه
الاولوية ان كلام المستدل ظاهر في ان المراد اختصاص الحكم ولا يذهب الوهم الى
ان لفظ ان يمنع تناول المعطوف فلا منع للاستفسار اذ ان يكون الجواب ان قوله
ان هذا انما يصح في الاخبار دون الانشاء بانه اراد بمنعقل الحكم في الانشاء مثل الوجوب
في الايجاب والحرمة في التحريم ونحوه في الانشاء الذي اراد به اختصاص الحكم
النفسي الذي هو الايجاب بركوة الغنم ان يقال اي هذا الايجاب المخصوص ولا يراد فيه
واراد به اختصاص متعلق ذلك الحكم كوجوب الزكوة فيكون الكلام مفيدا لذلك الاختصاص
ثم بل هو عين النزاع اذ لا يلزم من افادة الكلام اختصاص هذا الايجاب المخصوص
بان يمنع الوجوب مطلقا عن المعطوف اذ لعل زكوتها ايضا واجبة لكن بايجاب اخر
قلت اذا لم يكن المعطوف داخلا في هذا الحكم لم يكن زكوتها واجبة مطلقا غلا بالبراءة
الاصلية فلم تعلما واجبة بموجب ذلك الحديث ولو سلم فلا يفيد المطلوب هو القول بالمفهوم اذ
استفادة ذلك صح بالبراءة دلا بالمفهوم فلم اقول واما التوجيه الذي ذكره في حمل
المنعقل طرف الحكم ليصح في الخبر والانشاء معنى غاية الضعف وذلك لان المذكور
هو السائمة فلو كان المراد بقوله ليفيد اختصاص الحكم بالمذكور اختصاص طرفه الذي
هو السائمة على ما اعترف به كان اختصاص شيء بنفسه فالصواب ما ذكرنا سلمنا
لكن الاعم فهمه منه الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول منع فهمه مطلقا بل

انما يفهم من الخارج وفي الثاني سلم فهمه في الجملة لكن لا من طريق المفهوم بل من جهة الاصل
وهو لزم الاصل قبول استغفار النبي ص ولم ينف ذلك شيء ما فوق السبعين فبقي على
ما كان اقول لم يمكن ان يقال ان فهم المفهوم ههنا من جهة خصوص المادة لا من جهة دلالة
اللفظ في هيئته وهو المتنازع فيه ويمكن تطبيق الجواب الاول على ذلك فتدبر
فانا اورد الجواب الثاني بعد التسليم على سبيل التنزل لان الحق ان الآية ظاهرة
على عدم ارادة خصوصية العدد وانه لا تعلق للغفران باستغفارهم فان استغفارهم مرارا غير محصورة
فيفهم جواز الغفران على تقدير التسليم لا في الواقع هذا واعلم انهم اختلفوا في مفهوم
العدد وقد الاقدام الحق التفصيل وهو ان العدد لو كان على الحكم بها والتعليق
يدل على ثبوت الحكم في الزايد دون الناقص لوجود العلة وهي تلك العدد فيه
لا في الناقص كما ان دفاع البينة باليمين يقتضي اندفاعها باكثر منها لا الناقص
ولو لم يكن علة فالحكم لم كان حظرا او كراهة فتلك لتحريم جلد مائة على القاذف يقتضي
حرمة جلد مائتين وكراهة غسل اعضاء الوضوء اربع مرات يقتضي كراهة الزايد
وان كان ايجابا كوجوب خمسة صلوات واباحة كاباحة نكاح الاربع او ندبا
كتصدق دينار في وطي الحايض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزايد
وفيه لم قلت تسليم ان العدد بذاته لا يدل على ما ذكرت بل بدليل زايد لم
لا يجوز ان المتكلم ذكر مفهوم العدد في الاجمال ولم يذكر ما في التفصيل من مفهوم
انا واكثر بالعكس واستدل ايضا القول فيه بنظر لان هذا اخبار عن مفهوم
اللقب ويمكن الجواب بان تكثير الفايدة انما يكون ملايما لغرض العقلاء وموجبا
للمصير اليه لو لم يكن ههنا مانع آخر غير افادة الكلام لها وما ستذكره على بعض
مفهوم الصفة سيظهر قوس على ذلك النقوض المورده على الادلة التي بنيها
يثبت الترجيح حكم لم يدل دليل على بطلانه الجزم بانها على ما في صورة قام الدليل

على بطلانها فتأمل فينتفي المقاصد والحكم اى فينتفي الاغراض والعلل الغائية
في الواقع عن الافعال الاختيارية وذلك لتقدم العلل لكونها علة وتأخرها لكونها
مصالح وفوايد والجواب الجواب واستدل لم يصرح بتزييفه على ما هو دأبه
وقد زيفه الآمدي بانه لا يلزم من عدم دلالة الشيع على نفي الطهارة فيما دونها
حصول الطهارة قبل السبع بقوله لجواز ان يثبت النجاسة بدليل آخر فان قيل هذا انما
يتم في الرضاع بناء على ان الاصل عدم التحريم واما في الاباحة فالاصل هو الطهارة
فالم يظهر دليل النجاسة والاصل عدمه فنفي الدليل قاطع قايم وهو الاجماع على
التنجس بوصول النجس فاذا لم يدل المورد على ورود النفي فيما دونه بقي كان
باقيا على النجاسة وعدم التحريم حتى يظهر الدليل كذا في شرح الشرح واقول يمكن
الجواب بمنع الدليل بان هذا الفهم انما هو بخصوص الاداة حتى لا يلزم تحصيل الحاصل لان
دلالة الشيع عليه ولهذا قيل لم على عشرة يلزم اشتراك المشترك مع العشرة
في الحكم فكان يجب ان لا يختلف فيه اقول فيه نظر اما اولا فلان مفهوم الموانع
لا يختلف فيه فيمكن دعوى التواتر فيه ولو بالمعنى الاعم بخلاف الدعوى بنفي مفهوم الملف
وهو اظهر من الادلة واما ثانيا فلان المخالف لعله ممن لم يبلغه التواتر واما ثالثا فلان
لقايل ان يقول ليكم عن نفي المفهوم اما فعلي ولا مدخل له في مثله لان اللغات لا يستقل
العقل اثباتا ولا نفيا واما نقلي الى آخر الدليل واما رابعا فلان الدليل يجوز ان
يكون سمعيا غير الخبر المنحصر في التواتر والآحاد فان الدليل السمعي غير منحصر في
الخبر بل يحتمل ان يكون اجماعا او استقراء كما في العلم برفع الفاعل ونصب المفعول
على ما مر فان قلت في دفع الاخير نقل الكلام الى من بلغه الاجماع فانه اما بالخبر
الواحد او المتواتر وكذا فيمن بلغه الاستقراء قلنا لعل المتمسك بالمفهوم
داخل في الاجماع وكان الاجماع معلوما له بالاستقراء وكذا نقول المتمسك بالمفهوم

هو المستقرى وهذا كاف لنا في ثبوت المفهوم في الجملة ولا يثبت مطلوبكم وهو نفي المفهوم
مطلقا لعدم التواتر في مفرداتها اقول ليس المراد بادلة الاحكام الادلة الخمسة
التي يقيمها الفقهاء على المسائل الفرعية الفقهية كدليل وجوب الصلوة لان
كون الدليل ظنيا لا يقدح انما هو في المسائل الاصولية دون الفروعية وقد
صرح بذلك في الاستدلال بل المراد انه لو لم يكف الظن في المسائل الاصولية
لم يكن العمل باكثر الادلة الاجمالية للاحكام التي هي مسائل الاصول لكون الامر
للوجوب والنهي للتحريم مثلا وذلك لان اثبات امثال تلك المسائل
المتعلقة بدلالات الالفاظ لا يمكن بادلة قطعية لان قوله مفرداتها يدل على
ان المراد بادلة التفصيلية فليت يمكن ان المراد لم التواتر لم يقع في مثل كون
الامر للوجوب وكون النهي للتحريم وان وجب التواتر في كون الكتاب وكون
السنة حجة فالافراد في مقابل ذلك الاجمال اي كون الكتاب والسنة حجة لا يمنع الادلة
التفصيلية الفقهية التي استعملها الفقهاء في خصوصيات مسائلهم فتأمل قال
وجوب الزكوة هو بنفس قوله او جنب اقول لا يذهب عليك ان هذا الكلام
فرائم وان كان مخالفا للظاهر لكن مما اقتضاه كلام المصنف فلا على الشارح في توجيه
كلام المصنف بذلك فتدبر فقد اشفى وجوب الزكوة بهذا القول فيجب
اذا ما يلزم يزم اشفا، وجوب الزكوة بهذا الامر والايجاب لا مطلقا فان قيل الاصل
عدم الوجوب فاذا لم يثبت عدم الوجوب بهذا الايجاب بقي على ما كان عليه من
وهو عدم الوجوب قلت اولا لم هذا الاجرى في صورة الاباحة اذ لا يصح ان يقال
الاصل عدم الاباحة الشرعية لانها ان كان واجبا او حراما بل بان كان مباحا اصليا
لا فادة تاثيرها اذ الاصل في كل شيء عدمه ولو قيل الاصل عدم دليل اخر على
الوجوب لم يتوجه النقض بالمباح ثانيا بان اثبات هذا حق بالاصل لا بالمفهوم

او الالة ذلك عقلي وهذا لغوي واين احدهما من الآخر ويمكن ان يجاب بان مراد
انه اشتق هذا الوجوب اللازم من هذا الايجاب المخصوص او صار غلبة وصار الحال
ان يخصص المراد بالمفهوم تخصيص الحكم النفسي دون متعلقه وح يظهر غاية الظهور
ما اورد عليه الشيخ من انه يرجع الى نفي المفهوم لما مر من انه ليس النزاع في
تخصيص الحكم النفسي بل انما النزاع في تخصيص متعلقه فتامل بل الصواب في الجواب
على ما مر في شرح الشرح ان يلتزم عدم التفرقة بين الخبر والانشاء ونفي المفهوم
في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الام الغنم السائمة لا يجب في
ذلك ولم الشيخ مكابرة في دعوى المكابرة وانما لم يجز في ذلك في شرح
الشرح لاختفاء في انه اذا كان وزانه وزان مفهوم الموافقة في مباغاة
المفهوم للمنطوق كان عدم صحته غنيا عن البيان وانما المحتاج الى البيان
هو تحقيق المباغاة في مفهوم الموافقة على ما اشير به لفظ ذلك للظهور كونه اشارة
الى قوله لا تقل اف واضربه لكن تغيير الوجه الاول صريح في انه بيان لا مشار
ان يقال او ركوة الغنم السائمة او ركوة الغنم المعلوفة بناء على انه لا يبقى للذكر
قيد السائمة والمعلوفة فايدة لان المباغاة في مثل قوله لا تقل اف واضربه
كمن قوله لعدم الفايدة انما يجري في او ركوة السائمة والمعلوفة فليتامل
اقول الوجه في توجيه الكلام ان يجعل قوله وانما لم يجز ذلك اعادة للملازمة بعبارة
اخرى يستدل عليها بدليلين اخرين بعد تمام الدليل الاول ومعنى قوله
انما لم يجز ذلك انه انما لم يصح ان يقال او ركوة الغنم السائمة والمعلوفة فيكون
قوله لم يجز ذلك بمعنى لم يصح عدولا لقوله لا صح ولفظ ذلك اشارة الى فاعل
لا صح وكان المراد انما لم يجز ذلك على تقدير القول بصحة المفهوم وقوله و
الجواب لانا نمنع ان للمفهوم الموافق جواب عن الدليل الاول للملازمة بتقرير

انه يتنافى مع الفارق وذلك لان مفهوم الموافقة قطعي وذلك ظني فلا يلزم
فيه التعارض بين الظني والقطعي واما في مفهوم الموافقة فيلزم من اعتبار
المفهوم التعارض بين القطعيين وانه غير جايز فلا يلزم من عدم جواز ذلك
عدم جواز هذا وقوله واما ما ذكرت لجواب عن الدليلين الاخرين لا يخفى
الملازمة ولا يخفى على المتامل لطف هذا التوجيه وقيل لتوجيه الكلام لم المراد با
لقيدين هنا اف واضربه لان في كل من المعلول والمعطوف نوع تقييد للفعل
والمعطوف عليه ولا تقل ويندفع بمنطوق كل منهما مفهوم الموافق للآخر لان الحكم
بالتعفيف فحواه تحريم الضرب واباحة الضرب فحواه تحريم اباحة التاتيف
فلا يبقى لذكرهما فايدة التقييد بالمفهوم لان التقييد بالمفهوم وقوله ويكون
بمنابة قولك او ركوة الغنم السائمة الى سالفته اشارة الى بيان وجود علة
حكم الاصل في الفرع وهو عدم فايدة ذكر القيدين في اب السائمة والمعلوفة واذا
وجد في الفرع علة الاصل حيث حكم فيه وهو عدم الجواز اقول بما قررنا
في توجيه الكلام استغنى عن ذلك المشتمل على التكليف والتعسف فعلى الناظر فيه مندبر
لرفع التعارض عند المخالفة اندفاع التقرير الثاني
بهذا الجواب ظاهر اما اندفاع الاول فلان لقايل ان يقول لم لا يجوز في توجيه وجهان احدهما وهو
المستفاد من شرح الشرح لم المراد من التعارض مطلق التقابل وذلك بان
يكون مقتضى احد الدليلين مخالف لمقتضى الآخر وان كان احد المقتضيين بحيث
لهذا الآخر او لا شك لم يجد التقابل والتنافي بين الدليلين خلاف الاصل
وبانيهما انا نقل الكلام الى صورة يكون الدليل المخالف للمفهوم ليس قطعيا
بل كان ظنيا وح يلزم التعارض ويكفي لزوم التعارض في الجملة ولو في صورة
واحدة لعدم القول بالفصل ولا يخفى ان الوجه الاول غير مستفاد من تقرير

الشرح نعم يمكن التطبيق على الوجه الثاني وذلك الجواب الاول ما نشير عند خصوصية المثال

فاذا لم يفد الكلام به بل قيد المخالفة في الجملة اندفع فان افاق في شرح

الشرح يفيد ان دليلنا هل في المفهوم بان يثبت انه قد يفضي الى خلاف الاصل فهو

مرجوح بالنسبة الى ما يفضي اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو مشكوك فلم يقم به

دليل عليه صحيح فان عجز الخصم عن اقامة الدليل على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا

عن المعارض واذا قام كان دليله معارضه والمعارضة لا تقدح في صحة الدليل نعم

يمكن ابطال هذا الدليل بعد تسليم التعارض بالمنع المذكور خلاف الاصل بان الافضاء

الى خلاف الاصل في الجملة لا يقتضي الى المرجوحية وهي لا تقتضي الا الاشتغاء

في الجملة وهو لا ينافي ما يدعيه من الثبوت في الجملة اقول يستفاد منه ان اندفاع

الايراد الاول بالتوجيه الاول الذي ذكرنا وظن ان عبارة الشرح لا تطبق

عليه بكيف ولو قيل مراد من التعارض ذلك يمكن ذلك بعينه في التقرير الاول

المزيف واما ما اورد على هذا الدليل مما اشار اليه بقوله بعد تسليم فغاية توجيه

لو توجه على هذا التوجيه لا على ما ذكرنا ولا من التوجيه واما الايراد الآخر فيمكن ان يقال

اعتبار نوع المفهوم يفضي الى خلاف الاصل ولو في ضمن فرد واحد مرجوح

لا يعتبر الا الدليل ولا نوهم ان المفهوم يعتبر في بعض افراده دون بعض بل

المعتبر ذلك النوع لان مقتضى دلالة اللفظ لغة ذلك مع قطع النظر عن خصوصية المادة

غاية الامر انه قد لا يعتبر في بعض المواد لمعارض راجح بمنع انه لا يعمل به لان

اللفظ عرف ان عليه اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط

هذا وان كان لازما لما في المتن من الشرط لكن قد عرفت ان الجملة الشرطية

لا يدل عليه بل انما يدل على ان الاول منتف اذا انتفى الثاني دون العكس

لان الاول ملزوم الثاني لازم وقد ذكر المصنف في شرحه الكافية وعند قوله كلم المجازاة

ما يدل على بينة الاول وبينة الثاني ان المراد بالسبب والملزوم واللازم

اقول ويمكن في قول الشارح اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط

وايما ما الى ذلك فتامل وقد اعترض عليه بانه يتعلق ان كان ثبت هذا

لا يقدح في الدليل المذكور لانه اذا ثبت كونه شرطا قد استعمل البينة

لم يمكن ما يمكن فيه على هذا الكلام ان وما يشاركها وضعف للازم من الشرطية والبينة

حتى يحصل المفهوم ولو فهم الشرطية ذلك من الخارج لا من دلالة اللفظ لغة مع ان المفهوم

كان من قبيل ما يحصل بدلالة اللفظ لغة فتامل اما ان قلنا بالايجاب بينة لظرف

اذ حتى يعلم ذلك من خارج وهو كون السبب واحدا او كون الاصل عدم التعدد

لا بدلالة اللفظ وتركيبه والكلام فيه اذ الغالب انه اراد بالغالب

الراجح مطلقا سواء جاز الطرف الآخر ام لا وقد يجاب عن الآية بوجهين آخرين

احدهما لم نقيد بذلك لان الآية نزلت في هذه الامة والثاني ان بينة بخلاف

جهة المولى بهن اذا اراد الفضيحة فالمولى احق بذلك وانما يتأتى هواي

المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط لا يتأتى حكم لانتفاء الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى

انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع ومرجعه الى الاختلاف في ان اثر

الشرط في منع السبب او في منع الحكم فقط يعني ان الشرط كدخول الدار مثل

هو شرط للحكم فقط كما نحن فيه في قولنا ان دخلت الدار فانت حر حتى يلزم من

انتفاء الدخول انتفاء الحرية او شرط السببية وهو ايجاب الحرية وايقاعها

والحق هو الاول للقطع بانك لو قلت ان دخلت الدار فانت حر فان الدخول

شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذي هو تعريف منا بالتخيير او التعليق كذا استفاد

من شرح الشرح اقول وما ذكره من قوله ومرجعه الى الاختلاف انما يصح اذا كان

الكلام في الانشاء لكن الظاهر كلام الشارح الخبر لان الايقاع والوقوع فظيعة وحكمان

ينفى لم يبق لو كان شرطا للاتباع للزم التفات الى التصديق والاوغان وهم البين
ايس كك كيف وح كان شرطية اخرى مقدر وقد بق الكلام فى نفسه اغراض
ومواخذة على قوله ولو قدر بعده وبقى سلمنا ان بعد الغاية لو وجد لم يكن الغاية آخر
لكن النزاع فى نفس الغاية كرمان غيوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم
فيه فلا مفهم لمفهوم الغاية سواء انها لا يدخل فى الحكم بل يبقى الحكم عند تحققها هذا ولكن
عبارة الآمدى ان مفهوم الغاية نفى الحكم فيما بعد الغاية كذا فى شرح السرخسى اقول
فان لاجدوى بهذه المواخذة اذ كما يصح ان يبقى ما بعد الغاية كان خارجا عن ثبوت
الحكم له والا لم يكن الغاية غاية كك نفس الغاية مثلا نفس المرافق لا يجب غسله لانه الغاية
خارجة عن الشئ فلو وجب غسل المرافق لكنه لم يكن المرافق غاية بل لم يكتمل ان يكون
الى بمعنى مع لانا نقول ح لم يكن الغاية والكلام فيها قلت الغاية والآخر كما يطلق
على الطرف الخارج عن الشئ كك يطلق على الجزء الذى ينقطع الكل عنده وكما ان اول الانبياء
آدم وآخرهم محمد صه وكما فى مثلا الى للغاية يستعمل فى المقامين فالكلام فى الآخر بانى بمعنى
من المعنيين هذا ولكن انت تعلم ان هذا انما يستقيم فى لفظ الآخرة واما لفظ الغاية
وكما فى التى للغاية فقط انها يستعمل فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما قبلها والا لم يكن الغاية
والنهاية فان كون نهاية الشئ خارجا عنه ضرورى واما كلمة الى التى لم يكن ما بعدها خارجا
عما قبلها فهى بمعنى مع وليست للغاية وكان خارجا عما كن فيه ثم اقول بقى شئ وهو ان قوما
صوموا الى ان تغيب الشمس انما يسلم دلالته على ان زمان غيوبة الشمس انقطع الحكم
النفسى كايجاب الصوم هذا الايجاب واما دلالته على انتفاء الوجوب فيه ملتفت فيغرم
وهذا نظر تام فى مفهوم الصفة فتذكر وقيل بعيد فلا فرق اقول قد مر منه
ان دلالته ما دالا بالمفهوم لا بالمنطوق ولعل القائل بهذا الكلام يمنع قوله ان دلالته ما
والا بالمنطوق وذلك لا حقيقة ان كون المدلول منطوقا او مفهوما قد يختلف بالاعتبار

والحاصل ان الموضع القياسى اقول بموضع القياس ههنا بحث اذ المعتبر
فى القياس مساواة الفرع الاصل فى المعنى الجامع بحيث يشتركان فيه فلا يبقى فى ذلك ان
يكون ذلك المعنى اشد مناسبة للاصل فح يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف او
ليس شرطا فى المفهوم سوى ان يكون الحكم فيما عدا المذكور لا يكون راجحا ومساويا
للمذكور على ما يدل عليه التعريف الذى مر فتذكر واما فى شرح السرخسى حيث قد خلت
ان شرط مفهوم الموافقة الاولوية ولا يبقى المساواة ولو صح ما ذكر ههنا فلم القياس
يستدعى المساواة واذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة
فكان كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد فاقول
فى جوابه مراد الشارح انه يثبت بالمفهوم ح كان بمفهوم الموافقة لا مفهوم المخالفة
لانه يثبت بمفهوم الموافقة فى الواقع وقد مر مثله فتذكر واجيب عنه ايضا فى بعض
شروح المنهاج بانه اراد المحقق بمفهوم الموافقة ههنا فهم موافقة المسكوت للمذكور
فى الحكم ولو بالقياس لانها مستندة الى النص يؤيد ذلك ان الضمير فى قوله دل على
الحكم فى الفرع للقياس فالمعنى اذا حصل المساوى دل القياس على ثبوت الحكم فى الفرع
على وجه يفهم منه مفهوم موافقة حكم الفرع لحكم الاصل فان قلت يكمل الولاء بغير
السؤال عن غايته ما ذكرتم ان كل الولاء للمعتق وهذا لا ينافى ثبوت كله او بعضه
بغير المعتق لجواز اشتراكهما فى اضافة الكل اليهما والجواب انه بعد نفى الولاء عن غيره
ظاهرا اذ لو ثبت لغيره ولاء ولاكان ناقصا للمعتق وقد كان كل الولاء له فان قيل
هذا انما يتم لو كان ولاء المعتق مغايرا للولاء بغير وجوده وهو ممنوع لجواز ان
يكون تغايرهما بمجرد الاضافة فلا يصدق نفى الولاء الذى لغير المعتق ليس للمعتق قلنا
لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا بملكية الدار لزيد وهو لم يمكن اشتراك زيد
وغيره فى الملكية للدار يمكنه الدار بطل فى استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا فى الولاء

كذا فى شرح السرح وهو مبنى على انه جعل قوله وذلك كما يقع ملكية الدار لزيد ادنى موضع الدليل على قوله لا يكون معطوفا عليه اى لا يكون لزيد ملك وذلك مثل قولنا ملكية الدار لزيد تستنبط منه علمية قوله لا يكون وذلك كما ترى اقول الاظهر لزيد قوله وذلك كما يقع ملكية الدار لزيد فى تتمة السؤال يعنى فى هذا المثال يجوز بالاشتراك فى ملكية الدار بينه وبين غيره ومع هذا لا يصح هذا التركيب وذلك لان التغاير بين ملكية زيد لها وملكية عمرو لها بمجرد الاضافة ويجوز ان يشترك اثنان فى اضافة شئ واحد اليهما وقوله فانه ظ دليل قوله لا يكون وجوابه ويقرره لما ذكرت من المثال الا فظ فى الاستقلال ولذا احتمل الاشتراك احتمالا مرجوحا وقوله بما ذكرنا يحتمل ان يكون تعليلا لكونه ظ فى الاستقلال على ما فسره آه وتوجيهه انه ان لم يكن التغاير الا بالاضافة لكن الحكم على الولاء بالانجاب الكلى يقتضى ثبوتها لجميع الاستمرارات والاضافة للعتق لانه المستدرك فى التركيب ويحتمل ان يكون متعلقا بالاشتراك اى اشتراك الشركة وان لم يكن بالدليل الذى ذكرناه فى الولاء ويجرى مثله ههنا بناء على ما ذكرت من جواز ان لم يكون التغاير بمجرد الاضافة فلا يلزم من ثبوته للعتق ثبوته لغيره لكن حيث عدم الشركة بما ذكرنا من هذا التركيب وامثاله ظ فى الاستقلال هذا لكن يتوجه على السؤال وهو قوله لا يكون ذلك على هذا التوجيه لم ملكية زيد للدار صفة قائمة لزيد بالعباس الى الدار مع ان الصفة القائمة للعمرو مغايرة للصفتين بتغاير المحلين فجواب السؤال كما انه جواب على سبيل التنزل والتسليم لهذا لم يجعل السؤال فى تتمة السؤال بل جعله من تتمة كلام المجيب نعم لو قيل وذلك كما يقع الدار لزيد كان يتوجه وجه يتبادر الى ذهنه لم ملكية لزيد وملكية لعمرو متغايران التحقيق فتأمل

مفهوم الحصر

ان يقدم الوصف اعلم ان ظ ائمة المعانى قد صرحوا بان تقديم ما هو حقه التأخير يفيد الحصر مطلقا وجعلوه انواعا منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول

والحال والتمييز عليه ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوى كقولنا عرف زيد رجل عرف على خلاف فى الاخير ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على المبتدا كقولنا تميمى انا والمقصود لا يقول بالحصر فى شئ منها لتجليها فى كثير من المواضع لغير الحصر صرح بذلك فى شرح المفصل وهذا انما يكون قاطعا لو كان الحكم بافادتها للحصر كليا اما اذا كان مطلقا فلا كما فى مفهوم الصفة او الحق فيه التفصيل الذى على ما مر ومنها ما يحصل من جعل تقديم الوصف على الموصوف الاخص منه مفهوما على ان يكون الموصوف مبتدا والموصوف عنه خبرا والشيخ عبد القاهر ق بافادته الكل الحصر ثم عكس هذا الذى يفيد الحصر فزيد المنطلق مثل منطلق زيد مفيد للحصر على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره لكن المقصود من الكلام مثل العالم زيد ولم يعرف عكسه ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذى يذكر ويجرى فى مثل الرجل عمرو بان يكون الخبر الموخر جنسا لما تقدم من المبتدا دون وصفه اقول ينبغى ان يراد بالوصف فى كلام السكاكى ما يتناول هذه الصورة وهذا فى شرح الشيخ يريد بالحصر بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظ فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكريم فى العرب الائمة من قريش وصديق حامد ولا خلاف فى ذلك بين علمائنا المعنى وممكن باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه الذى مثل زيد العالم خلافا لصاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه كما ان ظاهر الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابات افاد اتحاد الجنس بزيد بحسب الوجود وهو معنى الحصر

لا يصح للجنس وهو الكيفية الكيفية اقول ان اريد بشرط الكيفية ثم كذب الاخبار عنها بانها زيد لكن لا نسلم ان الجنس هو الصفة الكيفية بشرط الكيفية بل الشرط بشئ من مايعارض عدم هذا الاشتراط واريد معروض الكيفية اى

ما يعرضه الكلية في نفس فلا تم كذب الاخبار عنها بانها زيد وما سبق مثل ذلك
من الشم لم يتعرض له ههنا لما يصدق عليه الجنس مطلقا اي جميع افراد الجنس
وفيه انه يحتمل كونه لا يصدق عليه الجنس في الجملة فيكون للعهد الذهني اقول يمكن ان
يكون بناء الكلام على ان الحمل على البعض دون بعض مما فوهم الترجيح بلا مرجح
على ما هو المشهور وقد يدعى صاحب المفتاح في المقام الخطاب والمقول في شرح السور
اشارة الى ذلك ويحتمل ان بناءه على توهم ان الحمل على العهد الذهني مستلزم
لحمل المبهم على المعين كما ان حمله على الحقيقة يتضمن لحمل الكلي على الجزئي ولا يخفى ما فيه
فتدبر وقد يدفع عليهما اي على الدليلين ان في صورة التقديم الوصف
مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وفي صورة التاخير
هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما هو موصوف بذلك الوصف وهذا عارض
للذات المخصوصة وبهذا القدر يندفع الدليلان لان اتحاد زيد يجب الوجود مع الذات
الموصوفة بعدم الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فان لا يمنع اشتراك المعروضات
فيه واتحاد كل منها بحصته منه والحق ان ما ذكره انما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم
دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة مرادا او جنسا كما في العالم زيد
فيكون عدم الفرق ضروريا ويندفع المنع والسند كذا في شرح السور اقول هذا بناء على
ما تقرر في علم الاستدلال ان المراد فهم المجهول هو المفهوم دون الذات سواء
كان نكرة او معرفة يندفع ما ذكره وبناء الكلام الشريف ههنا على ذلك نعم لو كان اللام
واللام للموصول كان الامر على ما ذكره وليس الكلام فيه ثم اقول يتوجه على ما ذكره
انه ان مدار الاستدلال هو المانع لافادة الحصر على ان الدليل الدال على
كون العالم زيدا يفيد الحصر لو تم لدل على افادة علمه للحصر هذا مما لا يقولون به
ممن يتصدى الجواب بمنع ان يقدح في جريان الدليل في العكس فعلى ان ما

ذكره الشارح العرق لا يوثر في عدم جريان الدليل المذكور فلا يصح للجواب عن
الدليل الاول بمنع كبرى تغيير كلامه على ان يكون دليلا آخر على افادة العالم زيد
للحصر لا يجري في العكس وليس فيه توجيه لدليلهم بحيث لا يجري في عكسه ولعل جواب
بعض الدليل على دليل آخر لا يجري في عكسه وهو بين عندهم ليفرق والدليل الخاص
لا يدل على عدم صحة المدعى فلا يجيب بهذا الدليل عدم صحة افادة الحصر في
العالم زيد الى الاخبار بالخاص عن العالم اراد بالعالم ما هو مصطلح الاصوليين
اي جميع ما تناولت اللفظ وهو جميع افراد الامر المشترك واراد بقوله على ما يصدق
عليه العالم ما صدق عليه العالم مطلقا على ما سبق في دليل الالباس حيث اورد دليل المثبت
واجرى في العكس وقد يظهر انه بناء اذ لا يصح حمل زيد وعمرو مثلا على زيد واراد
بقوله لما صدق عليه العالم معهوده في غير الجنس افراده وكذا المراد بالعالم في قوله يصدق
عليه العالم واما العالم في قوله لكان العالم اعم فهو بمعنى المستغرق وان ابيت عن
حمله على هذا المعنى بعد حمله على نفس المفهوم نقول يلزم ان يكون مفهوم العالم اعم من ان
زيدا اي يجب الصدق وان يكون اذا استغرق كان المراد به ما عدا زيد ليفيد فيلزم
حمل عمرو مثلا على زيد اقول وبهذا التقرير يندفع ما في شرح السور حيث قال واما بطلان
الكلية فلمغايرة اللازم لمصدق العالم على زيد وعمرو وهو ان يكون اعم منهما بحيث
الصدق والعالم الذي يلزم من ثبوت الجزئية ثبوته بخلافه هو العالم بمعنى الاستغراق
على ما هو موضوع الايجاب الكلي واذا ثبت هذا البطلان جعله للجنس اقول لا يخفى
على الناظر ان دعواه قد ثبت بما سبق من بيان الملازمة وبطلان التالي فلا
يحتاج الى هذا الكلام لاثبات المطلوب وليته جعله لمفهوم ذهني يخرج عن البحث اذ
الفرض ان اللازم في صورة الحصر ليس للعهد فالوجه في هذا الكلام ان غرض
المستدل انه لما افاد التركيب الحصر وثبت مطلوبا اذ ليس المطلوب سوى افادة

التركيب الحصر سواء كان ذلك الحصر صادقا ام لا وقد حصل ذلك وكان الحصر في مثل هذا
التركيب ليس صادقا فلا بد لصدقه بتقييده في عدوله عن نظائر الذي هو الحصر وجعله للمعهود
ذهني غير معين اي الكامل في العلم وهذا الاتيان في ما سبق في دليل المانع من عدم قرينة
العهد او المراد ثم عدم قرينة العهد المعين كزيد مثلا وعند هذا التقرير للكلام يظهر
لك اندفاع ما ذكره في الجواب وعدم استقامته ما ذكره فيه من منافاة لمطلب المستدل
فتأمل واما اذا كان معرفة فلا نقول الانسان هو الحيوان اقول لا يخفى ان هذا الكلام
من السكاكي ناقض لما سبق منه بقوله فديق عليها زيد العالم يدل على ان المعرفة اذا وقعت
خبرا وكان اعم مثل زيد العالم كان المراد بالعالم المفهوم وصح الاخبار وههنا حكم
بعدم صحة الاخبار وكيف دفعه بان كلامه ههنا في ان الدليل المذكور يجري في العكس
ولا يجري في الجواب بان العكس جايز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه كيف وهذا
اي كون ما دل الدليل على بطلانه صحيحا قطعا يؤيد النقض بل لا يتم النقض الا بانه صحيح
فلا يندفع النقض بذلك واما ذكر ههنا فليس في مقام دفع النقض بل ابدى
طريقا لبيان افادة العالم زيد للحصر لا يجري في غيره على اشارة اليه فتأمل قال في شرح
الشمسية توضيح بمثل الانسان ليس بحيوان واما الكلام في مثل انسان الحيوان
اقول ليس منظور الشارح في المثال ضمير الفصل بل ذكر ضمير الفصل ليبان كون الخبر خبرا لا غير
والمقدم في نحو الخبر اذا كان معرفة يجري الدليل فيه لعينه وليس بناء كلامه على
افادة الضمير الحصر وهو منقطع غير زيد مستقلا بافادة معنا ويلغى بمنفى ان
لا يحتاج في يقينية ان زيدا الذي هو المحكوم عليه الى يقين الطرفين معتدا على الاسناد
ويقينية بزيد اي هو بعد الاسناد ولا يلزم من عدم احتياجه الى اليقين الى ان
عدم الاحتياج الى البتة فلا يتوجه مطلقا انه يلزم منه ان لا يصح في زيد العالم
ان يكون العالم للعهد وذلك لان عهديته ههنا انما يصح في جهة كونها اشارة

الى كونها معينا لكن لا من قبيل زيد المحكوم عليه بل من جهة اخرى من قرينة حالية او
مقالية فرض هو تحققها ههنا وبدونها يلزم عدم صحتها للعهد فتدبر يخرج
المباح بحكم الاصل اقول لا حاجة بذلك لانه اذا ارتفع المباح الشرعي كان الامر دون
به شرعا كان نسخا ويسمى الاشارة اليه في الشرح يخرج رفعه بالموت فالنوم اذ
فان رفع الحكم عن مولانا العدم قابلية المحل بسبب طريان الموت في النوم فهذا رافعه
حقيقة وقوله عن رفع العلم عن امته بيان انها رافعة فلا تصور رفعه والا تأخره
فان قيل ليس في التعريف ما يدل على تأخر الحكم فلنا تأخر الدليل يقتضي تأخر الحكم
لانه انما يثبت به فاذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه يفيد رفع الوجوب وتأخر التحريم
كذا في شرح الشرح اقول كون تأخر الدليل يقتضي تأخر الحكم ليس على اطلاقه او يجوز النسخ
الحكم الاول الا الى مدلوله على ما يجيء فالاولى ان يقول نسخ الحكم وارد على جميع افراد
الشيء وتأخر الحكم انما يرد على شيء يكون الى بدل يريد بالحكم ما ثبت على
المكلف بعد لم يكن اقول يجيء المقام له الكلام النفسي عندهم قديم وهو يقتضي
تعلقا معنويا ازليا وهو قديم ايضا فلا يمكن رفع شيء منهما كما لا شك انه يجيء قوله تعلق
حادث بعد نزول الحكم وان لم يجيء شرائط التكليف ويجيء ايضا تعلق له بعد شرائط
التكليف كالبلوغ والعقل ويجيء له ايضا تعلق بعد شرائط التكليف وكذا بعد شرائط
الحكم المخصوص كالوقت يوجب صلوة الظهر مثلا ويحتمل الخلاف وهذه المتعلقات اما
يكون هناك تعلق بالذات يختلف ويبعد وبالاعتبار ويحتمل ان يكون هذه متغايرة
متعددة بالذات وعلى اي تقدير فالنسخ عبارة عن رفع واحد منها يصح ان
يرفع الحدوث وهو دليل النسخ لا هو بين نسخ الكلام في النسخ الذي يكون من
اقسام الامر وهو الناسخ لا المعنى المصدري والطلاق النسخ عليه مسامحة مشهورة
واما بان الناسخ حقيقة هو الكلام النفسي فالقطع دال عليه وح فالجواب ان الناسخ

والمنسوخ من اقسام المنش وهو كلام والكلام الحق على النفسي واللفظي معا عندهم
وهذا التعريف الذي يذكره بعده تعريفا للنسخ الذي هو من قسم الكلام اللفظي وذلك
لانه المبحوث في الاصول والمعتبر عند العقلاء وجواب الشارح يرجع الى احد هذين فقد ذكر
او قد يكون النسخ فعلا قول لا يخفى ان الحكم الذي يكون النسخ فعلا بانا في ما مر منه ان اللفظ
ليس بنسخ بل دليله فهذا الكلام مبني على الاعتداد بالمعروف في الخلط بين النسخ والناسخ
او على ان المراد النقض بالنسخ الثابت بفعله دون اللفظ فيكون الشرط
انتفاء النسخ اقول كذا وقع في بعض النسخ والظاهر سقط لفظ الانتفاء قبل الشرط
اي فيكون انتفاء الشرط على ما في النسخ الآخر وقد اوله في شرح الشرح بان المراد
فيكون الامر الذي فسر به ودلالة اللفظ على ظهور متى يكون نسخا اقول لا حاجة لبيان
الدور الى هذا الكلام بل يكفي تفسير المذكور على انه متوجه على قوله وهو حصول
النسخ انه ان اريد الاتحاد في المفهوم فقط البطلان لان مفهوم انتفاء الانتفاء يتعقله
موقوف على تعقل الانتفاء دون حصول النسخ وان اريد التوقف عليه او استلزامه له بحسب
الواقع فغير نافع على ان الاول غير تام والجواب ان لفظ الحصول منحل وتعقل انتفاء
انتفاء الشيء يتوقف على تعقل ذلك الشيء اذ يتأتى الانتفاء انما يتعقل الشيء باعتبار وجوده
وحصوله على ما قيل فانتفاء النسخ عبارة عن انتفاء وجوده وحصوله فتعقل انتفاء انتفاء
النسخ اي انتفاء حصول النسخ يتوقف على تعقل حصول النسخ وليس شرط الانعدام
قول المصنف فان قلت الاحكام قد يكون مشروطة بشرائط شرعية وغيرها فيكون شرط
لدوامها اذ الدوام عدم عند عدم الوجود فشرط الدوام الوجود فكيف يصح
الحصر قلت اراد بشرط الدوام ما كان شرطا لنفس الدوام بالذات فقاطع
الدوام هو ذلك القول قال في شرح الشرح لان غير اعتراف لورود الاعتراض لان
القاطع هو النسخ لان النسخ بالمعنى المصدري اللهم الا ان يحمل قول المصنف الذي هو على معنى

المصدري فيؤول الى ما في بعض الشروح فان المراد باللفظ اي بلفظ الشارع على ان
اطلاق اللفظ اليه مجاز وليس هو بدال بل هو نفس اللفظ وايضا اذا كان
شرط دوام الحكم عدم القول المخصوص كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول الذي
هو النسخ فلا يصح تفسيره باللفظ الدال على ظهوره وايضا لو كان النسخ هو قول الله
لفظا لم يكن قول الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان يفرق بينه وبين الفعل بانه وحي وكذا
نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه اقول ما ذكره من الاعتراف
بورود الاعتراض فانه يندفع بما ذكرنا ان الكلام يرجع الى احد الوجهين الذين
ذكرناهما قوله فقاطع الدوام هو ذلك القول معناه ان النسخ في اصطلاح الاصوليين
هو القول القاطع للدوام والقول هو اللفظ فتفسير النسخ باللفظ صحيح وانما
ما ذكره بقوله وايضا فان قوله في جوابه قوله كان انتفاء الشرط نفس ذلك القول
غير تام اذ عدم العدم ليس نفس الوجود ولو سلم فمقول ليس شرط دوام الحكم نفس
عدم القول المخصوص بحسب المفهوم غاية ان مصداقه هو ذلك العدم على الوجهين
النسخ باللفظ الدال ظهور ذلك اللفظ لا يلزم بل انما يلزم تفسيره باللفظ
الدال على ظهور شيء لازمه او مصداقه ذلك اللفظ ولا فيه فتأمل
احتراز عن قول العدل هذا زيادة التوضيح والا فقول العدل خرج بقيد الخطاب
اذ المبتدأ ومنه خطاب الشارع وكذا بالدلالة اذ المبتدأ ومنها الدلالة بالذات
على ما مر آنفا وما وقع في شرح الشرح ان دلالة الرفع على ما ذكر الزام ولا يقدح
في التعريف الصحيح بما علم انفا ما فقول فيه نظر لان دلالة الرفع وقول العدل وان
لم يصدق عليه انه رافع لكن يصدق عليه انه قول دال على الرفع كقوله متأخرا
احتراز عن الغاية بهذا ان قيد التقدم ههنا معتبر دون قيد التراخي بخلاف تعريف المصنف
اذ لم يذكر فيه ما يفيد قيد التأخر والجواب ان التراخي اخص من التأخير فقيد

المصدري

التقديم لا ينفع بل لا بد فيه من اخراج الغاية او تحقق فيها التاخير ثم لا يخفى ان الجواب
عن الاعتراض الرابع يندفع الاعتراض الثاني بل دفعه عن التعريف ينبغي ان يكون بهذا
الوجه لا بالوجه الذي ذكره اذ فائدته عن تعريف الامام والاولى الاستدراك ولم
يندفع بالجواب الذي ذكره ثم لم لا يمكن ان يندفع النقض بفصله عن التعريفين بان
الكلام في النسخ الذي هو رفع لدوام الحكم والفصل ليس كذلك فلا يلزم خروجه
عن التدبير فتدبر وقد يلزم كون الفصل لازما لحكما فيه فلا خبر الكون
وقوله فانه يوصف البيان عليه فيه كان الفصل يوصف بصفات الالفاظ فمن كونه ظاهرا
مجملا كذلك كونه نصا فيدخل والمراد بالبين ما يقابل الاجمال والقياس وهو الكتاب
والسنة فخروج قول العدل ودخول فعل الرسول ظ وما جوزه في شرح الشرح فمحمل
النص في التعريف على ما يقابل الظ واخراج قول العدل عنه لما فيه من الاجمال القول فيه
بحث اما اولا فلان النسخ قد يكون دلالته بالظهور لا بالنصوصة وسيجئ واما
ثانيا فلان المعتبر في النصوصية عدم احتمال اللفظ خلاف ما يراد منه وذلك متصور في
قول العدل واما احتمال الكذب في كلامه فلا يبالي لكون دلالته لفظية بالنصوصة
لان المتعلق بفعل مستقل لا يمكن رفعه او الرفع يقتضي سابقية الثبوت كذا في شرح الشرح
اقول فيه نظر لان رفع كل شئ يقتضي سابقية ثبوت ذلك الشئ لا متعلقه فلا منافاة
بين كون الوجوب مثلا متعلقا بصوم يوم الخميس وبين كون ثابتا قبل صوم يوم الخميس
وارتفع هذا التعلق قبل صوم يوم الخميس والحاصل ان هذا مبني على الخلط بين زمان
ثبوت الحكم وبين ثبوت متعلقه الذي هو الفعل وما ذكره آنفا والنسخ ما يقرب عن
هذا مع جوابه وهو ما يذكر بقوله قالوا رابعا وامكان جوابه لم يتوجه ههنا لمحمله بل
اكتفى بالبعض ولبنية الخلط بين زمان الحكم وزمان متعلقه الذي هو الفعل سيجئ
في الدليل الثالث لنفاة النسخ وبالغ الشارح في الفرق والتميز بينهما كما لا مزيد عليه فلهذا

لم يتعرض ههنا لبيان الفرق وغرضه انه لو كان منشأ العدول هذه الشبهة فيرد عليهم
عدم تجويزهم النسخ قبل الفعل مع انهم يجوزون ذلك ولم يتعرض لكون الحكم
متعلقا بالفعل في الماضي كما سيجئ وكذا كونه متعلقا بالفعل في زمان الحاضر اما على
بين طرف تعلق الحكم وطرف متعلقه الذي هو الفعل فلانه سيجئ ذلك بعينه في
الرابع لنافي النسخ واما على التحقيق فلان بعد الفصل القطع بذلك التكليف
واما على الاول فبالاتفاق واما في الثاني فالمحذور انما يقطع ذلك الانقطاع
نسخ فان قلت هذا لو تم لدل على عدم جواز النسخ مطلقا ولا اختصاص له با
لنسخ قبل الفعل قلت اذا اجري في مثل صلوة الظهر الثابت بقولنا اقم الصلوة
لدلوك الشمس فيقول المفهم في الجواب ان المعلوم ضرورة من هذه الخطاب متعلق
بالفعل في الجملة كقوله قبل يوم الخميس وذلك المتعلق هو الذي قد تعلقه المكلف
والنسخ اعلاما وبيانا لا رفعا بعد ما لم يتناوله الخطاب فلا منافاة ولهذا الجواب
صل يوم الخميس فانه خطاب لم يتعلق بفعل ما لم يقع فلو نسخ وكان النسخ ليس الا بيانا
لان الخطاب لم يتناول الفعل لزم اجتماع النقيضين اي كون الخطاب فيه متعلقا بالفعل
في الجملة وغير متعلق به اصلا فان قلت قد ذكرت في الرفع يجري في الانتهاء بل الانتهاء
ليس الا الانقطاع والرفع قلت انهم لم يريدوا بالانتهاء ما يتناوله من بل
اراد ان الخطاب لم يتناول الفعل في الزمان الذي قبل هذا مثلا وخلاصة الكلام
يرجع الى ان وجوب صلوة الظهر مثلا يرجع متعلق كفعل ظهر كيف يرتفع ذلك التعلق
بالنسخ اولا بل هذا الحكم بعد مخصص بغير الله تعالى بعض الاوقات لا يعلم غايتها
الا هو فالخطاب لم يكن متناولا لا بعد تلك الغاية وهذا مذهب من قال ان النسخ
نوع من التخصيص والاول مذهب من قال حقيقة النسخ هو الرفع والتراع معنوي
ليس بمنتفي وكل منهما محتمل ومن عدل عن الرفع لتعريف النسخ الى الانتهاء اراد ان

النسخ لا يحقق الرفع بل هو نوع مخصص وهو المراد بالاثبات فتامل وزال التعلق
المظنون لانه حيث ذاته بل من حيث الذات ليفيد على ما عرفت من تحقيق حقيقة النسخ
بمعنى الرفع لكن هذا كلام المصنف ههنا على تسليم النسخ او امكان رفعه لكن رفعه حقيقة بل
بسببه رفعا وهم يسمونه مخصصا واثباته مبتدا الخ لفظا
اى لا يمكن ان يقال انه لم يقله موسى ع ولكان قول المخبر الصادق فلا يمكن بطلانه بمعنى
بان كان كاذبا اقول لا يخفى ان اللازم منه ومن نظيره من الدلايل هو الاشتباه
السمعى لا العقلى فهذا الدليل ليس دليلا على ما توهمه اليهود فلم يكن دليلهم منطبقا
على دعواهم واعلم ان المذكور فى الاحكام انما هو الغيبوبة من اليهود وفرقتان
بعضهم قالوا بالاشتباه عقلا وبعضهم قالوا بالاشتباه سمعا مع جواز ذلك عقلا فينبغى
حمل كلام المتن فى الجواز على الاعم من العقلى والسمعى والآمدى جعله دليلا على
الجواز السمعى بعد تسليم الجواز العقلى لم يرد بعدم جواز السمعى وعلى فرض ان كلام
الآمدى كان بعض الدلايل ينفى الجواز السمعى وبعضها ينفى الجواز العقلى والاولى تقديم
الكلام فى الاحكام ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفى جواز النسخ لا عقلا على ما عرفت
انفا ولا سمعا اذ لا يدل الا على ان شريعة موسى ع لم تنسخ والا يجوز نسخها سمعا وانما
لا يجوز نسخ امر فلا دلالة له عليه امر والدليل الذى لهم لو تم لدل على حدوث شئ اذ
لو حدث شئ لم يمكن فاما الحكم فلعدم ظهوره له لم يكن ظنه فيلزم البداء ولا الحكم فيلزم العبث
او موبدا اى مقرونا بتقييد التابيد على ما يشعر به قول المصنف وان دل على التابيد و
يضعف عنه الاستدلالات المذكورة لبيان عدم قبوله النسخ وعلى هذا كان الجواب
منع الحصر وهو ان الحكم غير مقيد بالتابيد ولا بالغاية غاية الامر ان الفعل المتعلق ان
مقيدا بالتابيد وما ذكر من الاولة على ان المؤبد لا يقبل النسخ انما هو فى الحكم المؤبد
لا الحكم المتعلق بالفعل المؤبد واذا ثبت جواز النسخ اذا كان الفعل مقيدا

بالتابيد بحث فيما هو حال عنه بالطريق الاولى الجواب ان هذا ايضا قد ذكر فى شرح
الشرح بقوله ان يريد المستدل وان وقع فى الحكم على ما ذكر لكن ما دل انما يدل على
امتناع ارتفاع الفعل والانتزاع فيه واما النزاع فى ارتفاع الحكم المتعلق بمعنى زوال
تعلقه وانقطاع استمراره وان كان نفس الحكم ازليا لا يرتفع فان قيل صح فى الحكم
المتعلق الذى يريد المذكور قلنا نعم لكن ليس لهم فى ارتفاعه وانقطاعه انه وجد التعلق
بالفعل الذى فى الزمان الذى ارتفع وانقطع الاستمرار الذى كان يحقق لولا النسخ
اقول معنى الارتفاع الانقطاع بيان انه لم يوجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الذى علق
الشارع انقاء معنى الانقطاع ان تعلقه فى الزمان الذى قد كان موجودا كالتعلق بالفعل فى
الزمان الاول الى زمان النسخ ثم ارتفع فى هذا الزمان وما ذكره انما يصح على مذهب من
قال ان النسخ يرجع الى نوع تخصيص والاصح فى مذهب المصنف القائل بان حقيقة النسخ
هو حقيقة الرفع ثم قال واعلم ان مراد المستدل بقوله بعد الوجود وبعد تمامه وانقطاعه
على ما فهمه الشارحون وصرح به الآمدى حق اما ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه
او حال وجوده والاشتباه الارتفاع ضرورى وذلك لان الارتفاع بين الانقطاع وتمامه
لا بعده واما على مذهب المصنف من ان المراد بحق الوجود حصوله فاشتغاله تمام بل امكانه ضرورى
بل لا يتصور انعدام الشئ وارتفاعه الا بعد حصول الوجود وله ايضا التعديه بهذا المعنى متناول
المعنية فلا يتجاوزها اللهم الا ان يراد المعنية فى حدوث الوجود وحصوله اقول على ما ذكره
الشارحون ولكن كان الشق الثانى صالحا لما نع المنع لان الارتفاع لم يمكن بعد الانقطاع بل
هو اما بين الانقضاء او معه لكن يفوت غنيهم هذا الاحتمال ولم يمكن معارضة الدليل مع
انه احتمال ظنى قوى بخلاف ما ذكره فانه احتمال ظنى البطلان لا يحتاج الى التعرض له واما ما
ذكره فى المنع فيندفع بانه استدل عليه الشق الثانى فالمنع لو توجه توجه الى مقدمات دليله وما اورده
على مقدمات الدليله بقوله بعد ذلك وما ذكره من انه صار موجودا يستحيل ان يرتفع وينعدم هو بعينه

اى مرتفعا لان الكلام فيه انما يصح فى الافعال على ما قررنا دون التعلق لانه كان مستمرا
يمكن ارتفاعه بقطع استمراره بخلاف الافعال الموقتة المعينة اولا يمكن استمرارها حتى
يتقطع ويرتفع وعلى ما قررناه ظهر انه على اختيار الشق الثانى يندفع المنع الذى اورده ولو
كان المراد ما فهمه من الدليل ان لا يجوز الرفع ام فاضل الجواب منع ثبوت
العالمية اقول فيه نظر اذ الظاهر ان هذا استدلال بان الدلالة يقتضى عدم انفكاك الدال
والمدلول كل منهما عن الآخر وذكر العلم مع العالمية فى المنطوق مع المفهوم مجرد تمثيل وتشبيه
فلا يقدح القدح فى ثبوتها ولزومها فى صحة اصل الدليل ولو سلم فالمراد انه مثلها عند من
يقول بها فى عدم الانفكاك على انه لو اريد بالعالمية قيام العلم واريد بالمفهوم مفهوم
الموافق فلا ينكر ها احد ويثبت مطلوبه بمجرد ذلك ثم اقول ويمكن الجواب عن الدليل
بوجه آخر وهو انه فرق بين الدلالة العقلية والدلالة الوضعية ففى الثانية يمكن تخلف المدلول
عن الدال دون الاولى ان بحسب الخارج وان كان لا يمكن التخلف بحسب الفهم بينهما معاندة
يقول بجواز بقاء التلاوة دون الحكم واما بقاء الحكم دون التلاوة فقط اذ لا يلزم من عدم
الدليل الخاص عدم المدلول اذ لعله ثبت بمدرك آخر وعند هذا ظهر ان التمثيل بالمنطوق
مع المفهوم غير موافق للمحقق فيه لان المنطوق ملزوم لمفهومه واما المفهوم فليس ملزوما
لمنطوقه بل هما مدلولا لفظ واحد يجوز ان يحصل ان العلم به من لفظ آخر واما العلم مع
العالمية فيخص التلازم بينهما من الطرفين هذا ان اقيم الدليل على عدم جواز نسخ كل واحد
من الحكم والتلاوة مع الآخر وهو المراد مما شرح الشرح الدليل الاول بخصم استدلال
على امتناع نسخ احدهما فقط لا على التعيين وان اقيم على عدم جواز نسخ الحكم بدون
التلاوة فحينئذ يكون على طبق قوله قالوا انما يدل عليه قوله التلاوة مع حكمها فى دلالته
عليه حيث استند الدلالة على الاستلزام الى التلاوة وجعل الحكم مدلولا لازما فيندفع
عنه قولنا واما بقاء الحكم دون التلاوة فقط اه هذا ما فى شرح الشرح لبعض المعتزلة

قد خالف فى جواز نسخ احدهما فقط وانسخهما جميعا فلا يتصور منه ممن يقول بجواز النسخ
فى القرآن وما ذكر فى الدليل من شبههم فالاولى استدلال على امتناع نسخ احدهما فقط
لا على التعيين والثانية على امتناع نسخ الحكم فقط وبمثله يستدل على امتناع نسخ التلاوة
فقط لانه توهم رفع الحكم فقط فيوقع فى الجهل ولانه يكون عريا عن الفائدة حيث
لم يفد اثبات حكم ولا رفعه فلذا سكت عنه المصنف وليس من شبههم ما يدل على امتناع
نسخهما جميعا لعدم الخلاف فى ذلك فعلى هذا يكون تمسكا بنسخ غير الاوصاف
محرمات فقط للدليل فى غير محل النزاع اللهم الا ان يمنع مفهوم العدد فيكون نسخ
للتلاوة فقط فيختص الاعتراض بالشرح اقول لا يلزم من عدم الخلاف فيه مع هؤلاء
من المعتزلة ان يكون الاستدلال عليه ضائعا لانه وان كان مما اتفق عليه بيننا وبين
هؤلاء لكن يكون نظريا يحتاج الى الدليل فان قلت الاجماع يكفى كونه دليلا قلت
اولا لم يحصل الاجماع بمجرد عدم مخالفة هؤلاء فقط وثانيا انه فرق بين عدم المخالفة
ووجود الموافقة غاية الامر انا سلمنا انهم لم يصرحوا بالخلاف بمعنى ذلك واما
انهم صرحوا بالوفاق فذلك يحتاج على ان صحة احد الدليلين لا ينفى صحة الاستدلال
بالآخر فتدبر بل هو امر اخبر عنه اى وجوب رمضان بل يفيد ويدل عليه
امر اخبر عنه الشارع وذلك بان يسبق منه فهذا اخبار عنه والنسخ انما هو لذلك
الوجوب المستفاد من الامر المحكى عنه وفى المنهى لم هذا ليس بخبر لانه يمكن ان يقولوا
اقول ولو كان كونه خبرا مما لا شك فيه حاصله الحق ان ما يدل عليه ذلك الخبر مما حكى عنه
الخبر ليس بخبر امر نسخ ذلك الوجوب المستفاد منه فلا مخالفة بين الشرح وما فى المنهى
على ما فى شرح الشرح وهكذا ينبغى ان يفهم هذا الموضع ثم اقول ههنا بحث وهو ان قوله ثم
يقول لو دلت عبارة على ان هذا القول صدر بعد الاول بمهلة وتراخ على ما يدل
عليه كلمة ثم وقد عرفت فى الفرق بين النسخ والتخصيص ان فى النسخ تراخ بدون

التخصيص وقد مر في تعريف النسخ ان قيد متاخرا بمعنى مر انما احترز عن التخصيص وبين
بعض التراخي لا يكون تخصيصا بل كان نسخا وقد نفاه الاكثرون وجوزه الا
قلون اقول يمكن التوفيق لو عمل بخبر الواحد عمل بالدليلين المتواتر والآحاد لان حكم المتواتر
كان ثابتا قبل النسخ وحكم خبر الآحاد بعده ففيه جمع بينهما وان كان كل منهما في
وقت واذا لم يعمل بخبر الواحد فيسقط حكمه بالكلية فان قلت لا تعارض بين اللفظين
فيجب ان لا يجوز نسخه بقاطع قلنا لا تعارض لان حكم كل منهما في وقت آخر وهذا ربما يؤيد
ما سيحققه لنا ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون اقول فيه نظر وذلك لان المتواتر
ان متواتر اللفظ كان قطعي المتن والمعنى وان كان متواترا بالمعنى كان قطعي المعنى
بمعنى ان كون الحكم وحدوث تعلقه كان مقطوعا به وذلك اذا كان لفظي دلالته
واذا كان ظاهرا فيه فلا يخرج قطعيته الحكم وعلى كل تقدير فاستمرار الحكم ودوامه لا
يكون مظنونا بل قد لا يدل عليه المتواتر كما اذا كان امر الا نهيا والنسخ ان كان رفعا
حقيقيا كما اختاره المعتزلة كان رفعا لدوام تعلق الحكم واستمراره وفي الحقيقة كان قطعي
بعارض الظني اي ما كان مظنونا نعم هو قطعي من حيث الوجود والحدوث والظني لا يعارضه
ولا يرفعه اذ لا يمكن رفع ما حدث بل انما يعارض دوامه وهو مظنون على انه لو سلم ان النسخ
ببيان احد الحكمين لا رفع الحكم وكان النسخ يرجع الى نوع تخصيص والفرق بينه وبين التخصيص
المصطلح بان التخصيص في النسخ باعتبار الوقت البته وكان غير معلوم بغير وفاق بخلاف
التخصيص فانه في غير الوقت ولا يتأخر عن وقت الحاجة عند القائل بجواز تأخير
البيان عن وقت الحاجة فيكون النسخ بيانا وجمعا كالتخصيص فتأمل لما روي انه
نهى عن اكل كل ذي ناب اقول في الجواب ان الحكم كان عاما وقد خص بالبعض
وبقي عاما فيما عداه ظاهرا فيه لانتفاء ما روي من غير احتمال ان يكون مخصصا له لا نسخا بل
هذا اولى لما عرف ان التخصيص اهون من النسخ معناه بقاء الاباحة الاصلية

لا يتوقف التكليف الشرعي على ثبوت الحكم الشرعي فالناسخ ناسخ لحكم الشرعي لا ما تقول
ما لم يتعلق به التحريم الشرعي لا يلزم ان يتعلق به التكليف الشرعي بمعنى ان الشارع
يجوز ان يكلف والمباح بحكم الاصل لم يتعلق به التحريم الشرعي ولا التكليف الشرعي
لانه رفع مباح الاصل اقول فيه نظر لان غسل ذلك العضو الزائد ليشه كونه من اجزاء
الوضوء كان حراما ثم صار واجبا بنفس النسخ ولا يخفى جريانه في قوله وان لم يكن محرما فليس
مسخا اولا شك في كونه محرما بنفسه كونه من اركان الصلوة قبل ذلك فاذا وجب كان
نسخا لتحريمه ويرد عليه شيء آخر وهو انه يجوز ان لا يكون محرما لكنه كان مكروها او مندوبا
فاذا صار واجبا لزم النسخ هذا ولعلهم اعتبروا في النسخ ان يكون رفع حكم يتعلق
الفعل من اصل الرفع حكما باعتبار خاص كونه منه قد كذا فدفع الاول منه فقالوا اثبت
تحريمها بغير ركعتين اذ اقول يمكن ان يجاب بان تحريمها بدون ركعتين يرجع في
الحقيقة الى تحريم ترك الركعتين ووجوب بجانب الركعتين فاللازم نسخ الركعتين
ولا نزاع فيه على ما قال الشارح فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقا وكذا تحريمها بدون
الشرط يرجع الى كون الشرط واجبا واللازم نسخ وجوب الشرط وهو متفق
عليه اما النزاع في كونه نسخا للباقي والمشروط فالمراد من قوله هو نسخ لتلك
العبادة انه نسخ لها بجميع اجزائها والا فكون الكل يرتفع بارتفاع اجزائه لا يقبل النزاع
وعند هذا ظهر وجه مذهب الجبائي اذ لا يلزم انتفاء ذات المشروط بانتفاء
ما جعله الشارع شرطا كما يلزم انتفاء الكل بانتفاء جزئه فتفكر نظرا الى ان المراد
ان النسخ بنفس الكل من حيث الكل يجمع اجزائه وقد عرفت انه ليس كذلك الجواب
المفروض انه لم يجد وجوب هذا قدح في قوله لم يثبت جوازها او وجوبها
وحاصله ان احتمال وجوبها ساقط ههنا اذ المفروض لم يجد الوجوب اصلا بل الواجب
ليس الا مكان واجبا او لا فاذا كان كذلك فبقي الزيادة المنسوخة على ما هو

الاصل فيها وهو الاباحة الاصلية فعلى تقدير ثبوت تحريمها قبل الكل نسخ بجواز الركعتين ويجوز
ظهارة وجواز ما بعده ويجوز بهما لا يلزم النسخ لان النسخ لا بد ان يكون رفعا لحكم
شرعي الى حكم شرعي وههنا وان كان رفعا لحكم شرعي لكن لا الى حكم شرعي بل الى جواز
اصل واذا تعلم ان هذا مع انه مخالف لما قررناه لا يجوز النسخ لا الى بدل مما
يساعده التعريفات المذكورة للنسخ فتذكر ثم لا يخفى انه يلزم من هذا الذي
ذكره ان تكون الركعتين الباقيتين غير منسوختين وقد ادعى الاتفاق على كونهما منسوختين واختلف في جواز نسخ
وجوب المعرفة لا يذهب عليك ان المذكور في المتن ههنا خلافا احدهما وهو المذكور
اولا فيها الاختلاف في جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر ونحوه واختار الجواز
ونسب خلافه الى المعتزلة وثانيهما الخلاف في انه هل يكون نسخ جميع التكاليف من غير بدل
الفعل وهو المذكور ثانيا في المتن واختار فيها ايضا الجواز ونسب خلافه الى الغزالي
والدليل المنقول من المخالف قوله قالوا ظاهرا الانطباق على المخالفة الثانية الى قوله المذكور
في الشرح واما دليل المذاهب المختار فقد قرره على وجه يمكن تطبيقه على كل واحد من المقامين
وتطبيقه على الخلافية الاولى المذكورة في الشرح ليفه ظ واما تطبيقه على الخلافية الاخرى
بناء على تعلق جميع التكاليف كبعضها في جواز الرفع اقول الوجه في ذلك ان السر وتق
في هذا المقام وجعل الخلافين راجعا الى خلاف واحد وذلك لانه لو لم يجز رفع جميع
التكاليف لم يجز اشتمالها على وجوب مثل المعرفة وتحريم الكفر ونحوهما من العظائم وقد آن ان لم
يجز رفع امثال هذه لم يجز رفع الجميع ليفه قالها واحد قاله واما الى ذلك بعدم
التعرض للخلافية الاخرى وبانه قرر دليل المخالف على وجه كان غرضه الانطباق على الخلافية
الغزالية المذكورة بناء على لزوم قائلها واحد اذ لو ثبت لم يتغير ارادة انه لو ثبت
الحسن والقبح العقليان على ما هو امر المعتزلة لم يمكن نسخ مثل تلك الاحكام لكونها على هذه

القاعدة ولوازم لذوات تلك الافعال لا تتغير بتغير الاوقات والاحوال
فلا يتوجه انه يلزم بناء على هذه القاعدة عدم جواز النسخ مطلقا اقول قد قرر ان
المعتزلة قد اختلفوا في ان الحسن والقبح مستندان الى ذات الفعل او لوازمها او
جهات او اعتبارات لها ونسب الاخير الى الجبائيين واما ان بعضها مستند الى الذات
وبعض آخر الى الجهات والاعتبارات فلم يذهب اليه احد في المشهور فهذا الكلام لا يصح
على مذهب احد ثم يلزم على غير الجبائي على هذا عدم جواز النسخ والجواب الحق
على ما اتهم ما ذكرنا وقررنا في ذلك البحث فتذكر فيجب معرفته فان قلت لا يلزم
ذلك قلت بل يلزم لما مر من انه اذا بلغ النسخ من جبريل عليه السلام الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بعد
لم يبلغ الى المكلفين ففي اثبات الزمان المتخلل المسلمين ولا اثبت حكم الناسخ وانه
لو عمل بالناسخ لا يتم قطعا والله قد مر في تعريف النسخ حيث نقل عن امام الحرمين
اللفظ الدال على طهور انتفاء شرط ودوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان
دايما على علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واصل الدوام ليس بظاهر انتفاء
ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويحط دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه والله
التعريف المختار انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي خطاب شارع بذلك وهو يوجه
الكلام الى البعض لافهام بعضهم انه اذا لا يفهم الناسخ اقول لكن يمكن ان يقال هذا الوجه
ليس في جهة التكليف به بل على قاعدة الاعتزال يجب على الله تعالى ان يعرفها وتعليمها
للمكلف على قانون الاشاعرة جرت عادته تعالى بتوقيف الناسخ وتعليمه للعباده
على التقديرين لا يجب معرفة الناسخ والناسخ وبعد تحقق المكلف به يقطع ذلك التكليف
حرره وقد اتفق جميع التكاليف التي سواها فانت اذا لم يبق من التكاليف
وهو المنسوخ وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة الناسخ وجوب المعرفة
وهم جرا الا انه يرد ان هذا لا يكون نسخا لجميع التكاليف بل ارتفاعا للبعض

بطريق النسخ وانقطاعه بعض الطريق الاتيان بالمأمور به كذا في شرح الشرح اقول
سوء نسخ جميع التكاليف بانزال خطاب يدل على ان جميع التكاليف الشرعية
منسوخ بعد ذلك لكن قد فرضنا انه يجب معرفة ذلك الخطاب فهذا التكليف ليس الا
انه ليس تكليفا مستمرا بل التكليف بحصول هذه المعرفة وحدوثه يمكن ورود الخطاب
بان جميع ما كلف به منسوخ فمراد الشارح انه نفرض انه نفع هذه المعرفة الضرورية بهذا
النسخ وبعد كمالها وحدوثها ينقطع التكليف بها لانه تكليف بايجاد واستمرارها
بل بحصولها في الجملة لمعرفة النسخ فالمراد بالمعرفة هذه المعرفة الواجبة لحصول غرض نسخ
جميع التكاليف الشرعية واجبة كما كان واجب الحصول كان واجب الاستمرار لبقية
والشارح بانقطاعه بعد الفعل واحاصل ان المدعى نسخ جميع التكاليف الشرعية
مفروضة لذواتها قبل نسخ جميعها اي التكاليف المتعلقة على هذا النسخ الذي طرقه
تكليف المعرفة على هذا فرضنا وقد اشار اليه بقوله التكاليف المتعلقة وهذه المعرفة
انما تكلف بها لغرض حصول النسخ الجميع اقول لكن ان بين رفع هذا التكليف بمكن ان يكون
بطريق النسخ ايضا بان يحكم بنسخ جميع احكامه الشرعية بوجوب معرفة هذا الحكم
الناسخ وبانه ايضا منسوخ بعد الفعل بان اوجبها لازمانا معينا واحدا ثم يقطع التكليف
بها بالفعل لا بالنسخ بل بان اوجبها دائما ثم رفع رفعها ثم من رفع الجميع كانه قال

جميع احكامي مرفوعة عنكم حتى معرفة هذا الحكم

قد فرغت من تسويد هذا الكتاب يوم
الاربعاء من شهر الحجة الحرام سنة ١٠١٤