الجزء الاول من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمـــين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة الفهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين شهاب الملة والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادى ثم المصرى الازهرى الشافعى تغمده الله برحمته (أحمد الله) على جزيل احسانه واشكره على جميل افضاله وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أرجو بها عموم غفرانه وعظيم رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم تبيانه وأوضح برهانه وعلى آله وأصحابه وأحبابه واخوانه (وبعد) فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم الهادى الفقير أحمد بن قاسم الشافعى العبادى هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضله العالمون ولا يجحده الا الظالمون والجاهلون يتقى فيه اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع للعلامة الامام تاج الدين السبكى وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلى من الاعتراضات ومن ثم (سميته) الآيات البينات على اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى من الاعتراضات حملنى عليه أنى لما رأيت جمعا من شيوخنا وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما واضافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا أنواع الاعتراضات وبالغوا بصنوف التشنيعات مما هو فى الاغلب كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ أحسنت التأمل فى تلك الاعتراضات واستعملت التمهل فى تصور تلك التشنيعات فاذا هى لا تخرج فى الاغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى مجرد المناقشات اللفظية التى اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين نعم لا بأس بها لو كان القصد بها مجرد التدريب والتمرين للمتعلمين والثانى ما لا منشأ له الا الاغلاط الفاحشة والاوهام كما سيتبين ذلك للفطن الموفق من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفتهما لما قاله

ابن الحاجب والعضد أو أحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بمكان اذ مخالفة ما قاله ابن الحاجب والعضد لم يرد نقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها أو عدم استحسانها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غني عن البيان اولانهما اعلم منعناه بالنسبة للمصنف في هذا الفن ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة الاعلم بمجرد أنه اعلم بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل ببطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديما وحديثا يخالف المفضول منهم الفاضل ويرد على اجلهم وأعلاهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار على ذلك من احد بل ابن الحاجب والعضد قد خالفا في هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما بالاجماع كالشافعي والاشعري والاستاذ والباقلاني وابن فورك والامامين وحجة الاسلام الغزالي كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهما فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالفا فيه هؤلاء الائمة بلا نزاع والمعترض لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع فيه أو لان قولهما في صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعترض على ترجيح قولهما فيها بادنى تبيان بل اتى المصنف على ترجيح خلافهما في أكثر المواضع أو كلها بغاية البيان * وحيث عبرت بالمحشين فرادي بهما شيخ الاسلام الكمال بن أبي شريف وشيخ مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالمحشي فرادي به الاول أو بشيخ الاسلام فرادي به الثاني أو بشيخنا العلامة فرادي به علامة عصره بلا نزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر الملة والدين اللقاني أو بشيخنا الشهاب فرادي به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب الملة والدين أحمد البرلسي المشهور بالشيخ عبيرة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوي الايجي نزيل الحرم الشريف المكي * واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنيعات لكني ربما أذكر فيه زيادة على ذلك مما تيسر من الفوائد والمناقشات ولا أتكلم قصدا على المواضع التي تكلموا عليها بما فيه الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولوحظ بعين الانصاف مع ما صنعوه حصل بالمجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب * والله أسأل أن يسهله وان يسدد فيه وأن ينفع به انه خير مسؤل وأكرم مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول في هذه الجملة اشكال أبداه شيخنا الشريف حاصله انها اما اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء ان يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا الا ان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح أو اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود بوجه وذلك في غاية الندور قال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أي أجعله بداية الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجري

* (بسم الله الرحمن الرحيم) *

حقيقة الا فى نحو التاليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقية وان أمكن ابراؤه فى سائر المواضع بالمسامحة فى جعله بداية انتهى بمعناه ومن ههنا يظهر النظر فى تسوية بعضهم بين تقدير أؤلف وتقدير أفتتح محتجا بان فى كل منهما مزية اذ فى الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم اختصاصهما بالبداية وفى الثانى جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشئ تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتى على جعل الباء للتعدية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثانى الا جعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ومجرد ذلك لا يقتضى كونه فاتحة له بمعنى تضمنه لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوهم ذلك بمجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن فى أفتتح مزية من هذا الوجه انما يكون على سبيل الايهام فى الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة ولانه لا يطرد فى جميع المواضع اذ لا معنى لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السفر ونحو من الافعال الا بغاية التعسف اللهم الا أن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف وان كان كلام الائمة صريحا فى اطراد التقادير المذكورة (قوله الحمد لله على افضاله) أقول هذه الجملة ان كانت خبرية فينبغى ان يكون الظرف أعنى على افضاله متعلقا اما بالمبتدا وهو الحمد والمعنى كل حمد على الافضال ولاجله أو جنس الحمد على الافضال ولاجله ملك أو مستحق لله وهذا المعنى مما لا شبهة فى صحته الا أنه لا فائدة فى الاخبار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد أو جنس الحمد على افضال الله لله مما لا يخفى على أحد الا أن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل حمد أو جنس الحمد على الافضال ثابت لله اذ لا افضال حقيقة الا له تعالى فيفيد وهو حينئذ نظير ما قيل فى قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه أى الى الاسم واما بالحمد اللازم لهذا الخبر وكأنه قيل جدى اللازم من هذا الخبر لاجل افضاله وأما تعلقه بخبر المبتدا اعنى لله مع حمل أل على الاستغراق فلا ينبغى جوازه اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق أو مختص لاجل الافضال وقضيته انحصار علة ملوكية الحمد أو استحقاقه فى الافضال وليس كذلك اذ غير الافضال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا لما ذكر بخلاف ما ذكر مع حمل أل على الجنس اذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لاجل الافضال لا ينافى ملكه أو استحقاقه لغيره أيضا وكذا تعلقه بمحذوف على انه خبر المبتدا ولله صلة المبتدا مع حمل أل على الاستغراق أيضا اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كائن لاجل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير الافضال كالذات والصفات بخلاف ذلك مع حمل أل على الجنس لما تقدم * وان كانت انشائية وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الآتى أى لانشاء الحمد بمضمونها لا لانشاء مضمونها حتى يلزم منه انشاؤه جميع المحامد كما توهم فينبغى تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به لاجل افضاله أو بالمبتدا والمعنى حينئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه لاجل افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف بجميل أو جنس ذلك لاجل الافضال أصفه تعالى بمالكيته أو استحقاقه او الاختصاص به ولا اشكال فى صحة ذلك وحسنه (قوله وآله) يحتمل ان اقتصاره على الآل لان استحباب الصلاة عليهم بالنص بخلاف

الحمد لله على افضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

استحبابها على الصحب فانه بطريق الالحاق بالاول (فان قيل) مجرد هذا لا يسوغ الاقتصار حيث سلم صحة الالحاق لان القياس من الادلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر الاستحباب على مورد النص ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على الصحب لفظا ورأى انها لا تطلب خطابا أيضا ويحتمل انه أراد بآله كل تقي كما قيل به وان فسره في كلام المصنف بما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله هذا) أقول يجوز ان تكون الاشارة الى ما في الذهن ويجوز أن تكون الى ما في الخارج وفي كل منهما اشكال بسطت الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح شرح الورقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر في شرح منهاج الفقه بقوله دعت اليه ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وأفيد من شروح هذا الكتاب لحاجته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحل الفاظه ويبين مراده) كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب ما نصه وحل الالفاظ فك التراكيب ببيان الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفي العبارة استعارة بالكناية وترشيح وقوله ويبين مراده من عطف العام على الخاص اه (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي قوله يحل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما تحتاج اليه فيه بشيء كان معقودا على المطلوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمر في النفس ولم يصرح بشيء من اركانه سوى المشبه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذي هو من خواص المشبه به هو قرينة الاستعارة وعلى طريق صاحب المفتاح تجعل الالفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشيء وتجعل نسبة الحل اليها قرينة الاستعارة وبهذا يظهر انه لا ترشيح هنا لان اعتبار الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكنية ترشيحا فقول الشيخ وترشيح فيه نظر هذا والاقرب جعل ذلك من الاستعارة التبعية بأن شبه تبيين معاني الالفاظ بازالة العقد عن الشيء المعقود على المطلوب ووجه الشبه اظهار المطلوب ثم استعير التبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرينتها تعليق الفعل بالالفاظ ويجوز أن يطلق لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازا مرسلا وقد صرحوا بأنه لا امتناع في أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه بل بينهما عموم وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يتبين بمجرده المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل التركيب كأن يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق فسر تارة بمعنى اثبات المسائل بادلتها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل ههنا أي في الجملة والا فبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يزد في بيانه على ما دلت عليه عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو اللاوقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر أو الثاني قدر مضاف أي أحكام مسائله (قوله ويحرر دلائله) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالتقويم وبتلخيص العبارة وتجريدها عما لا يتعلق بالادلة والثاني ان جمع دليل على دلائل غير مقيس وسيأتي الكلام

هذا ما اشتدت اليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل الفاظه ويبين مراده ويحقق مسائله ويحرر دلائله على وجه

على ذلك بتمامه عند قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية والثالث انه يحتمل انه أراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما أشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فربما ذكرنا الادلة في بعض الاحايين ويحتمل انه أراد بذلك ذكره أدلة مسائله محررة أو أعم من تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكره أدلة بقية مسائله محررة (قوله سهل للمبتدئين) أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلا عن المبتدئين الا أن يجاب بأن المراد سهولته بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعة لكثرة الجمع واختصار اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحرير بالنسبة اليها لان الازيد تحريرا أقرب الى الفهم أو بالنسبة لبعض الوجوه كحسن تلخيصه وعدم اعتساره أو بالنسبة لبعضه دون جميعه أو بالنسبة لبعض المبتدئين في الجملة وفيه ما تطر اذ أكثر الكتب أو جميعها كذلك أو بانه قال ذلك هضما لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبته للسياق (قوله حسن للناظرين) أقول قيد بالناظرين للترغيب اذ الشئ قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يمنع ظهور حسنه لهم مما لا ينافي حسنه في الواقع (قوله اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار بانه سيوجد وقوله وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث) اعترضهما الكوراني اعتراضا لا منشأ له الا مزيد السهو وفساد التصور مع ايراده بعبارات ضعيفة ركيكة تمجها الاسماع وتنفر عنها الطباع واعترض الثاني الكمال أيضا اعتراضا لا منشأ له الا التعصب الفاسد والتحامل الكاسد فاما الكوراني فقال ما نصه الاشكال الثالث عدل أي المصنف عن همزة المتكلم وأتى بالنون مع انه في مقام العجز والاستقصار فالمناسب الانفراد عن الغير ليكون أقرب الى المقصود والجواب انما عدل الى نون الجمع لنكتة سرية وهي أنا لما قدمنا انه أوقع الحمد في مقابلة تلك النعم الفائتة الحصر أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتأتى منه الحمد وان من شئ الا يسبح بحمده ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكأنه قال يا من هذا شأنه نحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك أي بكل أوصافك الجميلة وان لم نحط بها علما وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد فظهر لك من هذا التحقيق أن ما قيل انما ذكر نون العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الاخصر منه للتلذذ بخطاب الله وندائه

سهل للمبتدئين حسن للناظرين نفع الله به آمين قال المصنف رحمه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك اللهم) أي نصفك بجميع صفاتك يا الله اذ الحمد كما قال الزمخشري في الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها أبلغ في التعظيم المراد بحمدك اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار بانه سيوجد وكذا قوله نصلي ونضرع المراد به ايجاد الصلاة والضراعة لا الاخبار بأنهما سيوجدان وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الاخصر منه للتلذذ بخطاب الله وندائه

الهذيان ونحقه من واضح البهتان مما لا يتمرله الا اليوار ولا يلحق به الادوام العار عند أولى الابصار فاما ما قرر به توجيه العدول فقيه من الانتظار ما لا يخفى استضراجه على ذوى الاعتبار وان كان أصل التوجيه ميسورا لكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وأتلفه مع ان فيه ما فيه مما سيظهر من الكلام على ما سيأتى عن الكمال واما قوله فظهر لك من هذا التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح وذلك لان المراد بالتحقيق المشار اليه ما زعمه من أن النون فى نحمدك نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضى رد ما سواه وأنه مما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله وبيان نكتة لذلك المعنى وذلك لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعانى المحتملة أيضا مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطمست بصيرته وخمدت سريرته ولو صح ذلك لزم من حمل الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعانى وامتناع تجويز حمله على المعانى المتعددة وذلك باطل باجماع العقلاء لا يقال منشأ ظهور ما ذكر حصر النون فى نون الجمع كما ذكره بقوله انما عدل الخ لانا نقول اما أولا فالحصر غير متعلق بكون النون للجمع بل بكون العدول اليها لما ذكر وبينهما بون بائن وأما ثانيا فلو فرض انه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها بشئ من الآيات فكيف يصح له ان يفرع عليها ما زعمه وافتراه من عدم الالتفات على انه لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التى ذكرها من النكات مع اشتهار نكات نون الجمع عند الثقات واما قوله وليس له معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمر الله ان التشنيع على أئمة التحقيق بمجرد الدعاوى لا يصدر الا عن خبل قبيح وان ما ذكره وانكره المحقق المحلى مما لا يمترى فى صحته من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل النون على العظمة لقصد اظهار تعظيم الله اياه بتأهيله للعلم للتحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعا فان العظمة من معانيها كما نصوا عليه فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن منعه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ملزومه كما لا يسع عاقلا انكاره فصح ارادة الملزوم هنا لافادة التحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتاليف والشروع فيه لا يرتاب عاقل فى أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المؤلف وتعظيمه ففى اتيانه حينئذ بما يدل على عظمته وتعظيمه للتحدث بنعمة الله المأمور به غاية الانتظام والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله ان اللفظ استعمل فى معناه مرادا منه ملزوم معناه ليحصل القيام بهذا الامر المطلوب وهذا مما لا يرتاب عاقل فى صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور بطلان ما هول به الكورانى وأنه من الخطا الصريح والافتراء القبيح الذى لا يلتفت اليه ولا يعول عند عاقل عليه ولو لا غلبة ضعف الحال وغلبة العامية على الطلبة كان الواجب علينا الاعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات الى هذه الهجمات وأما قوله وما قيل من ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك فهو كاثرى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه وفساد ما افتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركاكة لفظه وسمج محكيه وتحريفه

فان قوله لاماسيوجد ليس هو لفظ المحقق الحلي ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين الظاهر اللائح بين قوله لاماسيوجد وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس ما يقع منه من العظائم مع انه يحتمل ان في النسخة الواقعة لي سقما وأما قوله في الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة اذ الايجاد فعل الله تعالى لا فعل الحامد فهو من الفساد والجزاف بمكان وذلك لانه ان بناه على ما فهمه أن المحقق أراد بالايجاد الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجزم بنسبته الى مثل هذا الامام وانما أراد بالايجاد مقابل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا قابله بقوله لا الاخبار بانه سيوجد وان بناه على أن التعبير بالايجاد يوهم معنى الخلق فهذا التوهم بمنزلة العدم فانه لا يكاد يخطر ببال اذ كل موحد موقن بانه من المحال مع ان ذلك لا ينتج له ما ادعاه من الفساد والالزم الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقوله مسلم وقد اشتهر ان المناقشة في الالفاظ ليست من دأب المحصلين ثم ليت شعري أي فرق بين الايجاد الذي عبر به المحلي والانشاء الذي أطبقوا على التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين في شرح خطبة الشمسية والابداع ايجاد الشئ غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء اه وفسر بعضهم قوله ايجاد الشئ بقوله أي اخراج الشئ من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير هنا بالايجاد فليمتنع التعبير بالانشاء أيضا والا فما الذي حظر تعبير المحلي بالايجاد وأباح اطباقهم على التعبير بالانشاء مع استوائهما في اطلاقهما بالمعنى المحذور واطلاقهما بالمعنى غير المحذور وقوله وأما قوله لاماسيوجد مما لا معنى له اذ المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في تحمدك فهو كلام يلوح عليه أثر الفساد ويظهر من خلاله انه ما نشأ الا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد احاطتك بمعنى كلام المحقق فاعلم أن تحمدك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الحمد في الحال أو في الاستقبال لا جائز أن يراد الاول لان الاخبار عن الحمد في الحال يستدعي حصول الحمد في الحال والحمد في الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس في حال النطق به حمد حاصل بغيره اذ الحمد لفظي اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الحمد في الحال لان الاخبار عن الحمد في الحال حكاية لحمد واقع في الحال والحكاية لابد ان تكون غير المحكي بالذات ولا يكفي التغاير الاعتباري وقد قال في المطول ان أبسط الخبري لابد أن يكون لمدلوله تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائي وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والانشاء فتعين ارادة الثاني فلهذا اقتصر المحقق في نفي ارادة الاخبار على نفي الاخبار بوجوده في المستقبل ولم يتعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت) لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقق حمد آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الحمد الحاصل من ذلك الاخبار كما اذا قيل أتكلم مخبرا بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة خبرية مطابق لما يحصل به من حيث هو وهو فيحتاج الى نفي الاخبار بوجوده في الحال (قلت) قال شيخنا الشريف ان في صحة ذلك نظرا وتاملا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لابد أن تكون غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكي الشئ عن نفسه بتغاير اعتباري بداهة وقد فصل التحرير الدواني ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور اه واذا علمت ذلك فقول المكوراني مما لا معنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء لما جوزوا فى نحو نحمدك أن يكون اخبارا
وان يكون انشاء بل رجح السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين فى محله وخالفهم المحقق
ومنع الاخبارية احتاج الى نفيها ولما استغنى عن نفى الاخبارية فى الحال لعدم امكانها
عنده وعند غيره كما بين لم يتعرض له واقتصر على التعرض لنفى الاخبارية فى الاستقبال وهذا
فى غاية الحسن والصحة والظهور وعندى من له أدنى مسكة فدعوى الكورانى انه مما لا معنى له
دعوى باطلة لا منشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله
اذ المضارع الى قوله فلا اشكال ان أراد بنفى الاشكال انه لما كان حقيقة فى الحال فقط كان
لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول اما أولا فعدم الحاجة الى نفيه لا ينتج أنه لا معنى له
فدليله لا يثبت ما ادعاه وافتراه على هذا التقرير وأما ثانيا فدعوى عدم الحاجة اليه باطلة
لان من أجاز الاخبارية مراده الاخبارية فى المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول
لا فى الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف فى الاخبارية كان به حاجة أى
حاجة الى نفى الاخبارية فى المستقبل لانها مدعى الخصم وكذا ان أراد انه لما كان حقيقة فى
الحال لم تصح ارادة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الصحة على وجه التجوز مما لا يمكن
انكاره بل تتعين ارادته وارتكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان أراد
شيأ آخر فليصوره لنتكلم عليه ولا يجدى شأ صحيحا يصوره وأما قوله أو هو مشترك ولا يشك
أحد الى قوله لم يرد أنى الآن اشتغل بحمدك ولكن سأفعله فمعناه انه لم يرد الاخبار بانى
الآن اشتغل به ولكن يريد الاخبار بانى سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلى لا الاخبار بأنه
سيوجد بل يتعين ارادة الاخبار بأنه سيوجد هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وحاصله
انه اذا كان مشتركا بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحمد فى
المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام فى غاية الفساد لا صحة له بوجه ولا اعتداد بل هو
كالكلام المرسم غير منظوم وكهذيان المجوم ليس له مفهوم وذلك لانه ان أراد بتعين ارادة
الاخبار بالحمد فى المستقبل انه يمتنع ارادة الاخبار بالحمد فى الحال فهذا لا يرد على المحقق
لانه ليس مدعاه أن المراد الاخبار بالحمد فى الحال بل مدعاه أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح
قوله اذ المراد ايجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مغايرة انشاء الحمد للاخبار به مع ظهورها
اوتوهم أن المراد بايجاد الحمد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه وان أراد بتعين ذلك
أنه يمتنع الانشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر مثله عن عاقل ولا يعبأ به فاضل كيف وقد اجمعوا
على صحة الانشاء وانما اختلفوا فى صحة الاخبار كما أشرنا اليه فمنع ما أجمعوا على صحته وقام عليها
البرهان هذيان غنى عن البيان وان أراد شأ آخر فليصوره لنتصور فساده وأما قوله اذ لم يذهب
أحد الى العكس أى الى أنه حقيقة فى الاستقبال مجاز فى الحال فهو من قبيح التصور فان
الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور فى شرح تصريف الزنجانى للمولى التفتازانى
قال ما نصه قيل ان المضارع موضوع للحال واستعماله فى المستقبل مجاز وقيل بالعكس والاصح
مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار الى بنائه على هذا النفى الذى لا مستند له الا الجزاف وقد بان
بما لا مزيد عليه للعاقل ان هذا الرجل لم يأت فى هذه المباحث بطائل وانه لم يزد فيها على ضمه الى

غلطه الفاحش فيها الا التشنيع الباطل الذى هو به حقيق وبعواره خليق وان قوله وأمثال هذه الاشياء الواقعية الخ من البهتان الواضح المبنى على الخطا الفاحش والغلط الفاضح وانه لم يحم فيما تبجح به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد ولا بذل النصح الواجب بل لم يرد على التشنيع بالاباطيل والاوهام وان قوله وقد أثبات الشجرة عن الثمرة كلمة حق أريد بها باطل اذ قد بان لكل من حفظ الله قلبه عن العمى ان أصلها ثابت وفرعها فى السما

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والله يحق الحق ويبطل الباطل * وأما الكمال فقال واعلم أن جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه بما ذكر لا يخلو عن تكلف اذ لا يخفى أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والظاهر ان الذى حمل الشارح على جعل النون للعظمة استبعاد كونها فى تضرع للمتكلم ومن معه ويمكن أن يقال أتى بنون المتكلم ومن معه تواضعا لان فيما تنبئ عنه النون من اسناد الفعل اليه مع غيره اشارة الى احتقاره نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضراعة فأوقع ذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين على النعم والصلاة والضراعة على لسانه وألسنة المصلين والضارعين أو ليكون حمده وصلاته وضراعته أبلغ اذ انشاء الثناء على ألسنة متعددة أبلغ من انشائه على لسان واحد من تلك الالسنة وكذا انشاء الصلاة والضراعة الخ (وأقول) اما ما زعمه من التكلف فى الجعل المذكور فهو ممنوع منعا لاحفاء معه لمتأمل سلم من بلية العصبية وأما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يخفى الخ فمما يقطع بدفعه ان التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه ليس الا مقام ذلك التلبس أى المزيد منه والا فحق العبد أن يكون فى كل مقام وحال متلبسا بذلك لا يسافى اظهار تعظيم الله له بأهله له أى الاعلام بذلك والدلالة عليه لغرض التحدث بالنعمة وانما ينافى التعاظم أى التصور بصورة العظيم وهذا غير لازم لذلك الاظهار للقطع بان عبد السلطان مثلا قد يتصف بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصا فى مقام تسكينه اياه على ذنب وفى ذلك الحال يخبر الحاضرين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجزيلة وتنفيذ أوامره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع بانه عليه الصلاة والسلام لم يتفك فى زمن من أزمنته ولا فى حال من أحواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بغاية الادب والخضوع بين يدى الحق سبحانه وتعالى مع انه مامور بالتحدث بالنعمة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو قوله انا النبى لا كذب أنا ابن عبد المطلب أنا النبى الامى الصادق المزكى أنا أبو القاسم الله يعطى وأنا أقسم أنا أكرم الانبياء على الله يوم القيامة أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر وبيدى لواء الحمد ولا فخر وما من نبى ومن آدم فمن سواه الا تحت لوائى أنا قائد المرسلين ولا فخر وأنا خاتم النبيين ولا فخر وأنا أول شافع ومشفع ولا فخر فهل تضمنت هذه الاقوال الا اظهار غاية تعظيم الله وهل يمكن مؤمنا أن يجوز أنه عليه أفضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الاقوال والتحدث بما تضمنته من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدى الحق

سبحانه

سبحانه وتعالى أو ان فيها أدنى مغالاة لغاية الادب والخضوع وكان الحال اشتبه على الكمال فظن ان اظهار التعظيم هو التعاظم أو انه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك * وأما قوله والظاهر الخ فاعلم انه لاشبهة لمن ألهم رشده فى ان المتبادر من مثل هذه الصيغ فى مثل هذا المقام ليس الا ارادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل يعينه ان قوله نصلى لا يجوز أن يكون اخبارا معنى ولهذا خطؤا من جعل جملة الصلاة خبرا معنى قياسا على الحمد بأن الاخبار بثبوت الحمد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاء معنى كما درج عليه الجمهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة أن يكون أحد منشئا بلفظه عن غيره أو منشئا بلفظ غيره ثم قد يدعى ذلك على سبيل التخييل والايهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لايهام تشاركه مع غيره فى الانشاء للغرض المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال فى نضرع فتعين أن المصنف انما أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر ان لم يكن قاطعا فى ان نحمد كذلك ليتوافق السياق وصح ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقول الكمال فأوقع ذلك الحد على لسانه وألسنة الحامدين الخ ان أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعا أو على سبيل التخييل والايهام فهذا لا يخرج عن ارادة المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الافعال بل ظهر مما تقرر انه لا حاجة فى الاستدلال على أن المصنف أراد نفسه فقط بقوله نحمدك الى تعين ذلك فى نصلى ونضرع لان نحمدك انشاء وقد تبين امتناع انشاء أحد بلفظ غيره على سبيل الحقيقة بل لو كان اخبارا تعين أن المصنف أراد به نفسه فقط لان مقصوده به الحمد اللازم له ولا يتصور وجود حمد لازم للاخبار من غير المخبر على وجه الحقيقة كما لا يخفى (فان قلت) التشارك على وجه التخييل والايهام ينافى الدلالة على اظهار التعظيم (قلت) اما أولا فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحمل عليه بل لا شبهة فى أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا اشكال عليه واما ثانيا فلا نسلم المنافاة المذكورة فعليك بالتامل الصادق ولا تهولنك تلك التهويلات فقد اتضح لك انها تلفيقات ومن هنا يظهر فساد توجيه الكور انى السابق وان تبجح بتسميته تحقيقا والله أعلم (قوله وعدل عن الحمد لله الى قوله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية) اعترضه الكمال بعد ما شرحه فقال ولك أن تقول قد مر آنفا ان الثناء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضا بالجملة الخبرية وحينئذ فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو مختص به الى آخر كلامه (وأقول) اعلم وفقنا الله واياك للصواب أن المراد بالجميل فى هذا المقام وهو الذى يكون الوصف به حمدا كل ما يستحسن ولو فى زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف واستدل له فى رسالته فى الحمد على أبلغ وجه وحينئذ يندرج فيه أمور منها كونه مستحقا مثلا للحمد أى أو ما لكا مثلا للحمد أى لكل وصف بجميل ومنها كونه موصوفا بالجميل أى منسوبا اليه الجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الاول مجموع كونه مستحقا للحمد وكونه موصوفا بالجميل والثانى مجموع كونه مستحقا للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع كونه موصوفا بالجميل ونفس الصفة المذكورة فان كل واحد من هذه الاقسام السبعة مما

وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد اذا قصد بها الثناء على الله

يستحسن ويعد الوصف به حمدا ولا نزاع لأحد في ذلك وانه اذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أي نسبة الجميل اليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف نحمدك معناه نصفك بالجميل فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي بينه الشارح بخلاف قوله الحمد لله فان منطوقه ليس الا الوصف بكونه مستحقا للحمد الذي هو الوصف بالجميل ويدل بالالتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل فرع الاتصاف بالجميل فنسبة استحقاق الوصف بالجميل اليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل اليه وأما بقية الاقسام فلا دلالة عليها لا منطوقا ولا التزاما لا منطوقا فواضح وأما التزاما فلظهور امكان تحقق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل مع انتفاء نفس وصفه بالجميل بان لا ينسب أحد اليه الجميل لذلا يلزم من استحقاق الشيء حصوله وتحققه ألا ترى الى أنه يجوز أن يغصب زيدا الكريم العالم الى استحقاقه الوصف بالكرم والعلم مع انتفاء وصفه من أحد بواحد منهما وحيث أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعني كل مجموع يكون وصفه بالجميل جزأ منه وهو أربعة أقسام كما علم مما مر ضرورة أن امكان انفكاك الجزء يستلزم امكان انفكاك الكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فقد بان لك بيانا ظاهرا ان ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أي أزيد في المعنى كما يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا يحتمل منازعة فيه ولا توقفا من عاقل أحسن التأمل (فان قلت) لكن من مرجحات الاسمية افادتها الدوام (قلت) ممنوع لان الفعلية أيضا تفيد الدوام بالطريق الذي أفادت به الاسمية وهو كون الثناء بجميع الصفات اذ كما تفيد ذلك الطريق كون الثناء بجميع الصفات بعد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد وما قيل على ذلك فراجعه من محله ولو سلم لم ينافه المدعى وذلك لان المدعى انها أزيد معنى وذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو المناسب هنا لان المقام مقام شكر على الانعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع الاوصاف الجميلة وان اقتضى المقام مضمون الاسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية أبلغ من المبالغة أي أزيد معنى مطلقا بالطريق الذي بينه الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا فالبلغية هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا الذي حققت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيها لكلام الشارح لاعتباره في الجميل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جميل الخ وهذه الاقسام السبعة المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا يفيد كلامه شمول الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى ترجح الفعلية عليها بذلك الاعتبار (لانا نقول) هذا انما يرد لو اعتبر الشارح كون الجميل صفة لله تعالى حقيقية وهو ممنوع بل انما اعتبر كونه صفة لله تعالى أعم من كونها حقيقية أو اعتبارية كما يصرح به قوله

وهذا واحدة منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعا فالمراد بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى جميل كل ما يصح أن يوصف به ويُنسب اليه وان كان اعتباريا وجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر واذا علمت ذلك اتضح لك اتضاحا لا خفاء معه ان قول المحشي فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بان كل حمد مستحق له أو مختص به مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لانا نقول له سلمنا لك ان معناها ذلك لكن هذا المعنى ليس ثناء بكل جميل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما بيناه فهذا لا يفيدك شيأ فيما قصدته بهذا الكلام من رد ترجيح الشارح الجملة الفعلية بكونها ثناء بكل جميل بخلاف الاسمية وكان منشأ هذا الكلام منه الغفلة عن أن المحمود به في الاسمية المطابق ليس الا استحقاق كل حمد أي وصف بجميل أو الاختصاص به والالتزامي ليس الا الاتصاف بنفس الجميل وان ذلك مخرج لبقية أقسام المحمود به المبينة فيما سبق وغير متناول لشيء منها لا مطابقة ولا التزاما كما سبق ايضاحه وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمود به ههنا وظنه ان عموم متعلق المحمود به يستلزم عموم المحمود به أو ان ذلك المتعلق هو المحمود به ههنا ذلك خطأ واضح مما قررناه فتأمل ولا تغفل وبذلك يعلم أيضا ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في الحمد ولام الجر في لله لا يفيده شيأ في مدعاه لان المحمود به على ما تفيده الجملة بواسطة اللامين المذكورين ليس الا بعض افراد المحمود به الذي لا يستلزم الباقي كما بيناه ووضحناه بما لا مزيد عليه للمتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لانه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاما الا نفس وصفه بالجميل والمجموع المركب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس جميلا الا باعتبار ما يدل عليه من اتصافه بالجميل وليس جميلا في نفسه فلا يكون الوصف به حمدا الا بذلك الاعتبار فالثناء به راجع الى الثناء بنفس الاتصاف بالجميل والاسمية تفيد ذلك لزوما كما بين (لانا نقول) لا نسلم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في نفسه ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجميل المستلزم لتعدد المحمود به غاية الامر ان جميلية أحدهما باعتبار دلالته على الآخر وذلك لا يمنع كونه جميلا وان الحمد الحاصل بأحدهما غير الحمد الحاصل بالآخر ويعلم أيضا ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانها ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته اجمالا اشتباه نشأ من الغفلة عما قررناه ووضحناه بما لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لان كل حمد معناه لان كل ثناء بجميل الخ من باب اشتباه المحمود به بمتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق المحمود به يقتضي عموم المحمود به وقد تبين لك بطلان ذلك وحينئذ يتضح بطلان قوله فرعاية الابلغية التي أشار اليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه أظهر وانه مبني على الاشتباه والتوهم لان رعاية الابلغية انما تصح فيما تحتمل الجملة كونه محمودا به ولو لزوما وقد بان لك بما لا مزيد عليه خروج به ض افراد المحمود به عن الجملة الاسمية منطوقا ولزوما دون الفعلية وقوله ولو سلم يتهم الجزم على تقدير الخبرية بان الجملة ثناء بجميع الصفات ومنع كونها ثناء بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين لان المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فاذا لم يتم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يتم على تقدير الانشائي فتفطن لذلك وقوله ولا يدعى الخ مجرد تهويل لا التفات اليه عند أهل التحصيل اما

أولا فلانه أى محذور فى الحكم بابلغية غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد معنى مما ابتدئ به اذا كان مقام افتتاحه لا يقتضى ذلك الازيد ويقتضى خلافه أو فى الحكم بكون غير ما افتتح به أتم بلاغة فى مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام وكم فى غير الكتاب العزيز أشياء هى أزيد معنى وأتم بلاغة فى مقامها من نظيرها الواقع فى الكتاب العزيز بالنسبة لذلك المقام بعينه وان كانت بلاغة الواقع فى الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة الواقع فى غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضى القدر الواقع فيه دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضى زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى انه قد يؤتى فى الكتاب العزيز فى مقام انكار يقتضى تاكيدين ويقتضى عدم الزيادة عليهما بجملة مشتملة على تاكيدين ويؤتى فى غيره فى مقام يقتضى عشرا من التأكيدات بجملة مشتملة على العشر ولا شبهة لعاقل فى جواز مثل ذلك ووقوعه ولا فى ان ذات العشر أزيد معنى وأبلغ فى مقامها من ذات التاكيدين فيه وان كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة ذات العشر باعتباره وقد يؤتى فيه فى مقام يقتضى نسبة التصرف فى بعض مصنوعاته أو العلم به اليه دون زيادة بجملة تفيد ذلك فقط ويؤتى فى غيره فى مقام يقتضى نسبة التصرف فى جميع مصنوعاته أو العلم بجميعها اليه بجملة تفيد ذلك ولا شبهة لعاقل فى جواز مثل ذلك ووقوعه ولا فى كون الثانية أبلغ أى أزيد معنى وأتم بلاغة فى مقامها من الاولى بالنسبة لذلك المقام بعينه وان كانت بلاغة الاولى فى مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يتوهم عاقل أدنى محذور فى ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شانه على ما عداه لا يقتضى أن تكون فاتحته أزيد معنى من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها فى قدر المعنى ولا أن تكون فاتحته أتم بلاغة من غيرها فى مقام افتتاح غيره مطلقا وانما يقتضى انها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وان نقصت عنه فى قدر المعنى فان مزية الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار كل جملة مطلقا ولا على أن تكون جملة أتم بلاغة من جل غيره فى كل مقام على الاطلاق كما هو فى غاية الوضوح لمن له أدنى المام بفنون البلاغة فظهر انه يجوز ان يقع فى غير الكتاب العزيز ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع فى الكتاب العزيز اذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضى ذلك الازيد وان يكون ذلك الواقع فى الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وان كان ما فى الكتاب العزيز فى مقامه أبلغ من ذلك الازيد فيه وانه لا محذور فى ذلك بوجه وحينئذ فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بان يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضى مضمون الجملة الاسمية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف جميل أو اختصاصه بذلك على الدوام بناء على أن المقصودين بالخطاب حينئذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال) فكان ينبغى التأكيد على غير الاول (لانا نقول) قد يترك التاكيد فى الانكار أو التردد لتنزيله منزلة عدمه كما تقرر فى محله على انه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيديتها تابع لاعتبارها مؤكدة كما قيل بذلك على ما تقرر فى محله وحينئذ فمقتضى مقام الافتتاح هو الاسمية وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافى كونها أبلغ فى مقام يقتضى مضمونها كمقام حمد المصنف على ما سبق بيانه والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحا الا أبلغية الفعلية بمعنى زيادة

معناها

معناها وقد تبين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وفعلها مزيد فلا يصح بناء اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه جوز بناءه من كل مزيد وأما أبلغيتها من البلاغة فهو وان لم يصرح بدعواه الا ان كلامه يرمز اليه ومع ذلك لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفى كل مقام بل باعتبار المقام الذى يقتضى ذلك كمقام حمد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره فى شرح المنهاج بقوله وهو أبلغ من حمده الاول فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبلغ من الحمد الاول وبالجملة فصحة هذا الاعتراض تتوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضى عموم الحمد بعموم المحمود به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القتاد وشيب الغراب ومجرد الاحتمال لا يجدى فى مقام الاعتراض لا سيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقرر من عدم شمول المحمود به فى الجملة الاسمية لبعض أقسام الجميل والحاصل انه ان اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية فقد تبين زيادته بما لا مزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فاتحة غير الكتاب العزيز أريد معنى من فاتحته فان أريد ولو مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أريد مع اتحاده فلا بد له قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبته وان يستطيع اثباته ما دام الزمان واما ثانيا فيجوز أن يكون المقصود بالذات فى افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام بمضمون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذى هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بمنطوقها بل بلازم منطوقها كما تقرر فى موضعه فما ادعاه الشارح لا معارضة بينه وبين ذلك بوجه لان المقصود على هذا التقدير فى افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعا والمقام حينئذ مباين لمقام انشاء الحمد الذى ساق الشارح الكلام باعتباره (فان قلت) هذا الوجه الثانى وهو احتمال أن يكون المراد مجرد الاخبار والاعلام ينافيه بناء على مذهب الشارح من تعين الانشائية فى جملة الحمد حديث قال الله تعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال حمدنى عبدى (قلت) لا نسلم المنافاة بجواز أن تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان شأن المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفى على انه لا يكون حامدا على تقدير الانشائية أيضا الا بنحو هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاك له لا منشئ لمعانيه فيصح للجواب على تقدير الانشائية أيضا فما كان جوابا على ذلك التقدير كان جوابا على تقدير الخبرية فليتأمل وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية العصبية ان ما قرره الشارح المحقق فى هذا المقام فى غاية السداد والالتئام وان المحشى قد بالغ فى الافراط والتفريط وأطنب بتهويلات مبنية على أوهام وشبهات وقد تبعه على ذلك جمع من شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجلهم حتى قال فى آخر تقريره رد كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فليحذر ما ذكره الشارح اه وقد تبين للمنصف الراغب فى اتباع الحق الواضح ان الذى يحذر انما هو ما ذكروه من الرد عليه ومنهم شيخنا الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه ولك أن تقول حيث تقرر ان مضمون الاسمية الثناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لزم ذلك أن يكون الآتى بذلك قد أثنى

على الله بكل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الآتي بالصيغة الفعلية آتيا بجميع الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا بطريق الاستلزام ويترجح هذا بان المستفاد بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية اه ولا يخفى عليك ان تيقظت لما بيناه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذي توهمه ومابناه عليه بما لا مزيد عليه ثم قال زيادة على ماقاله الكمال وغيره مانصه وأيضا فقد سلف ان الجملة الاسمية أصلها جملة فعلية وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا بلاريب يقتضي ترجيحها في نظر البلغاء على الفعلية اه (وأنا أقول) لايرتاب من له أدنى المام بالمعاني في ان كلا من الفعلية والاسمية تصلح وتقصد لاغراض لاتصلح ولاتقصد لها الاخرى وان كلا منهما في المقام الذي يقتضيها أبلغ من الاخرى في ذلك المقام ولهذا ذكروا حتى في متون المختصرات لكل منهما اغراضا يؤتى بها لاجلها لاتصلح لها الاخرى بحيث لو أتي بالاخرى مع قصد تلك الاغراض التي لتلك اختل الكلام وبطلت بلاغته وعد كأصوات الحيوانات وهذا كله معروف مشهور حتى بين طلبة المعاني فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقا بل أرادوا استعمال الاسمية عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقا والا لما قررناه عنهم وحينئذ فان أراد الشيخ بكونهم عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكرانهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا ولا تقصد بلاغة ولا يقتضيها مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه وكفاك شاهدا قطعيا على بطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعاني كلام أهل التفسير ونحوهم وبيان أسرار الفعلية وتعينها في مقاماتها المقتضية اياها ويلزم على ذلك التقدير هجر جميع الفعلية أينما وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجماعا من كل عاقل وان خص ترجح الاسمية والعدول اليها بصيغة الحمد دون غيرها فذلك هذيان لايحتاج بطلانه الى بيان وان أراد ان اغراضهم قد تتعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها لوفاء تلك الاغراض عند تحققها كما انها قد تتعلق بالفعلية حتى لاتسد مسدها الاسمية عند تعلق الغرض بها فهذا لاينتج له ارجحية الاسمية في نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على أرجحية الاسمية مطلقا في هذا المقام كما هو في غاية الوضوح فان أراد ارجحيتها في نظرهم في الجملة لم يفده شيأ في مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقوله وهذا بلاريب يقتضي ترجحها في نظر البلغاء الخ مدفوع بلاريب لانه ان أراد الكلية كان باطلا ممنوعا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا متبعا ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك أيضا ومن هجر الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لغرض فهو ذاهب قطعا الى غيرها وترجحها في نظر البلغاء وقائل بان الحمد بها أولى كما ان من سلك مسلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجملة فجميع ماذكره لم ينشأ الا عن سهو وغفلة وعدم امعان التامل في المقام لكن هذا لا ينافي جلالته ودقة نظره ولو أدرك هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف رجاعا الى الحق وقافا معه فرحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه وبركاته (قوله بانه مالك لجميع الحمد من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بان تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى

انه مالك لجميع الحمد من الخلق لا الاعلام بذلك الذي هو من جملة الاصل في القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه الى ماقاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية كما تقدم وهذا بواحدة منها

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قديم لا يوصف بالملوكية والاشهر ان اللام فى لله للاختصاص أو للاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل هو أولى بقصد الدخول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ماذكره اذ ليس المراد من صنيعه الا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية لا تحرير المحمود به فلا يضر خروج ثنائه تعالى على نفسه من عبارته وقد يوجه اقتصاره على ذلك بأنه اشارة الى كفايته فى الحمد وعدم توقفه على اعتبار ثنائه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابلغية هنالك بأن يراد الثناء ببعض الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابلغية لا ينحصر فى ارادة الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه * الاول انه مبنى على ان قوله بأن تفسير لقوله وان لم تراع الابلغية الخ وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييدا له والمعنى وان انتفت مراعاة الابلغية بسبب ان يراد الثناء بالبعض أى وان انتفت مراعاة الابلغية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما قيد بذلك مع صحة الاطلاق أيضا لظهور الابلغية عليه لظهور صدقه بالكثير بخلاف ارادة البعض فانه محل التوهم فاحتاج لبيانه واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لنكتة ومثله لا اشكال فيه وكثيرا ما يقع الخلل فى فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه بأن التقييدية بالتفسيرية مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك * والثانى انه يجوز ان تكون لفظة بأن للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخى الشافعية الرافعى والنووى فى كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما وصنيعهما وأكثر الشارح من متابعتهما فيه وعلى هذا فانما لم يتعرض لحال الاطلاق لمثل ما تقدم والا لكان يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بأن على ظاهرها وانها للتفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابلغية منحصر فى ارادة البعض وذلك لانه ليس المراد بمراعاة الابلغية ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع الصفات كما ظنه المعترض بل أعم من ذلك ومن اتيانه بهذه العبارة الصالحة للحمل على الثناء بالجميع لعدم تقييدها لفظا أو نية بالثناء بالبعض مع مناسبة المقام للحمل على الجميع بل دعائه اليه فتحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام اليه وعدم صارف عنه لان ذلك فى المعنى مراعاة للابلغية خصوصا وحمله على البعض دون البعض مع ذلك تحكم بل مناف للحال فلا يجوز ارتكابه وحينئذ فلا تنتفى مراعاة الابلغية الا عند قصد الثناء بالبعض فقط والحاصل ان مراعاة الابلغية اما بمراعاة خصوصها وصريحها واما بمراعاة ما يحمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحمل على الشئ وينصرف اليه يتضمن مراعاته فمراعاة الابلغية أعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك كثير فى كلامهم كما هو معلوم لمن له المام بتصرفاتهم فمراعاة الابلغية انما تنتفى عند قصد البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالبعض واما أن يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لا يجوز ان تراد حقيقته فى ضمن جميع أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتفاؤه فاما ان تراد فى ضمن بعض أفرادها وهذا ثناء بالبعض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها فى ضمن البعض أو الجميع ولا يجوز حينئذ

وان لم تراع الابلغية هنالك بان يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به أبلغ من الثناء بها فى الجملة أيضا

أن تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادة لها فى ضمن البعض أو الجميع والفرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فتحمل على الجميع لما تقدم واما أن يراد بشرط اطلاقها أى عدم كونها فى ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا القسم غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الاتصاف بها فلا يتصور ارادة هذا القسم فى مقام الوصف بالجمل (لا يقال) بقى قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها (لانا نقول) لا يخلو الحال من ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور أو بعضها فان أريد الاول عاد فيه الترديد السابق فى ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك فى ضمن الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه الترديد حينئذ أيضا وان أريد الثانى نافى كون الغرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم ينافه ذلك المطلوب لان فيه مراعاة الابلغية وان أريد الثالث فان أريد بالبعض جميع الافراد نافى ذلك الغرض أيضا وان لم ينافه المطلوب أو الحقيقة عاد فيه ذلك الترديد أو بعض الافراد نافى كونه من وجوه الاطلاق وان المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لا يصدق واحد منهما على بعض الافراد كما لا يخفى (فان قلت) الظاهر ان فاعل المراعاة أى المراعى هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه حال الاطلاق مع انها تقتضى ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بمراعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف اذ لا يمكن حمل الكلام الا على ما يوافق غرض المتكلم (قلت) يكفى فى صحة نسبتها الى المصنف ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها ويناسبها على ما تقرر سابقا والحاصل ان مراعاة الشئ قد تكون قصدا وقد تكون ضمنا بان يراعى ما يتضمن ذلك الشئ فقد ظهر ان مراعاة الابلغية انما تنتفى عند ارادة الثناء بالبعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقى هنا شئ آخر وهو ان الظاهر ان المراد بالبعض هنا بعض لا بعينه اذ لا يصدق على المعنى قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه ما ذكر اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه بها وبغيرها الكثير انه يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويؤيد ارادة ذلك أو بعينه وصف الغير بقوله الكثير اذ لو أراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتج الوصف بالكثير اذ صدقه بالمجموع كاف فى الابلغية وان لم يكثر ذلك الغير اذ هى مع أى وصف كان أبلغ منها وحدها وعلى هذا فمعنى قوله فى الجملة فى بعض الاحوال لان الثناء به باعتبار صدقه بغيرها الكثير أبلغ من الثناء بها لا باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها القليل واذا كان الظاهر ان المراد هنا بعض لا بعينه فيرد عليه ان انتفاء مراعاة الابلغية لا ينحصر فى ارادة البعض لا بعينه بل يصدق أيضا بارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ فى الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم يلتفت اليه ومجرد احتماله لا ينافى مقصوده من ترجيح الفعلية اما أولا فلانه يكفى فى ترجيحها

ان مراعاة الابلغية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام واما فرض عدم مراعاتها فانما هو أمر تنزلي لو فرض عدم الاتمام على تقديره لم يضر وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا ينافي الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) بقي شيء آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها ولاشك ان الثناء بالعظيم قطعا أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضا اذا حتماله غير العظيم مما يحط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصرف الى الغير الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون المنحطة عنها لقلة مناسبته له فالمقام دائر بين أن يصرف الى الغير الكثير والى تلك الواحدة مع ان الاول أرجح في مقتضاه فليتأمل (قوله نعم الثناء بها) أي بتلك الواحدة من حيث تفصيلها أي تعينها بكونها بالكنية الحد أوقع أي أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أي بذلك البعض أي لعدم تعينه أي بالعبارة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه هذا الى ان الثناء بها ليس أوقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الابلغية لانه انما حكم بالاوقعية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح المنهاج صريح أو كالصريح في انه أوقع منه أيضا فانه قال في قول المنهاج احمده ابلغ حمد الخ بعد قوله الحمد لله ما نصه وهو أبلغ من حمده الاول وذلك أوقع في النفس من حيث تفصيله انتهى ولعل وجهه ان الاوقعية تابعة للتعيين ولا تعيين فيه وان أريد الجميع لانها غير مذكورة بمعيناتها وفيه تأمل فليتأمل (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ في مطلوبه لانه في مقام اظهار تعظيم الله له والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالته على التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عموم له لانه نكرة في سياق الاثبات (قوله جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكوراني حيث قال جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر صادقان في هذه المادة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه (وأقول) هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادراكا واطلاعا وعلى تهوره وبجازفته كيف لا وقد نسب المحقق المحلي الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر في حكم الواجب ان لم يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشي الكشاف بان المحمود عليه هو الفعل الجميل ووافقه التحرير الاستاذ الدواني في حواشي الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازي وكفى به سندا ودليلا سيما في النقليات ثم قال شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمد على العلم والكرم والاخلاق العلمية النفسانية قلت في لباب التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتاخرين ان المراد الفعل العرفي اللغوي والعرف يعد جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أي من ان المحمود عليه لابد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشي أي حواشي الكشاف ان النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا ينافي ما في المطول من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة فانه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لا شبهة لعاقل في ان المحمود عليه

نعم الثناء بها من حيث تفصيلها أوقع في النفس من الثناء به (على نعم) جمع نعمة بمعنى انعام والتنكير للتكثير والتعظيم

يجب أن يكون أمرا في المحمود فان الامر الاجنبي عن شخص لا يكون سببا لثناء ذلك الشخص وتعظيمه بداهة والا لامكن حمد زيد على ما لم يتعلق به من فعل عمرو وغيره وهو فاسد قطعا فالحمد على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع الى الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ لاجل انعام المحمود بها وأما الحمد على الانعام فانه لذاته فلهذا صار الحمد على الانعام أمكن فالذي يلزم عما في المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله منه فالمحمود عليه الفعل أو ما هو بمنزلة الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا اشكال اه المقصود نقله من كلام شيخنا وهو نص واضح في ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا بظاهر قول المطول أمكن لكان محتاجا اليه أيضا لان الحمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أرجح والاخذ بالارجح من غير معارض في حكم الواجب ان لم يكن واجبا فهل مع هذا كله يسوغ لذي عقل نسبة المحقق في مثل ذلك الى انه من جملة القاصرين وتالله انه لا منشأ لهذا الجزاف والتهور وراء الانحراف الا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له الا دوام العار ما دامت هذه الدار ثم رأيت عن بعضهم موافقة الكوراني في هذا الاعتراض مع زيادة نغمة في الطنبور فانه اعترض على الشارح بان المقابل بالحمد حتى يكون شكرا انما هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اه فأما الاعتراض فقد علم فساده وانه لا منشأ له الا القصور وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكر فلا منشأ له الا قلة المعرفة بفن الكلام وعدم احسان مباحثه فانه استدل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بانه صفة لله تعالى وصفته تعالى لا تقبل الزيادة ومادرى ان الذي لا يقبل الزيادة انما هو صفاته الذاتية اما الفعلية كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعا ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة يقول العبد مانصه

صفات الذات والافعال طرا * قديمات منصونات الزوال

اه ووجه الاخذ عنده انه صرح بقدم صفات الافعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها تقتضي التغير ولا تغير في القديم ومادرى ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية وأما الاشاعرة فعلى انها حادثة كما بينه شراحها بل قال العزبن جماعة منهم والنزاع عند التحقيق يزول فافهمه اه وقال السعد بعد قول النسفي في عقائده والتكوين صفة لله تعالى أزلية بعد ان فسر التكوين بقوله وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المدعى مانصه ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين أي وهم الاشاعرة على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية اه ثم قال ولما استدل القائلون بحدوث التكوين أي وهم الاشاعرة الخ اه على ان القائلين بقدم التكوين يعترفون بحدوث تعلقاته كالانعام أي اعطاء النعمة كما لا يخفى على من له المام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

(قوله أي انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة فكيف فسرها بها

أي انعامات كثيرة عظيمة منها الالهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه

قلت

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى الكثرة التي هي معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صلة تحمد) قد يقال لافائدة لهذا التعيين وعدم احتمال العبارة خلافه وقد يجاب بانه ذكر توطئة لما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد في قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احترز عنه (قوله وانما حمد على النعم) أي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أي في مقابلتها الى ان المحمود عليه ما كان علة في صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف وأما المحمود عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابله بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جميله وأظهر كماله فهو لاجل حصوله ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على الوصف أو هو العلة اه وقوله كالعلة أي كما في حمد الخلق ثم قال المحمود عليه يجب ان يكون كمالا فان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون على صلة تحمد انها حرف يوصل معنى الفعل الى المجرور به لا انه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه * والثاني ما أورده الكمال نما هو أوهن من بيت العنكبوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثاني ما لم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيدنية بأن يقصد ايقاعه في مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذي لا ستر دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أي في مقابلتها اه مع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الاطلاق سوى ما لم يجعل في مقابلة النعم بان لم يقصد ايقاعه في مقابلة النعم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل في مقابلة النعم الا انه لم يقيد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الا غافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظا بدليل وجود التقييد في عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهمه ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق ان يتوهم عن بعض أذكياء الطلاب فكيف يتوهم عمن خضعت لجلالته الرقاب غاية ما في الباب ان الشارح استدل على المقابلة بالتقييد لفظا لكن هذا لا يقتضي ان كل ما خلا عنه تنتفي المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وفرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به وقد يشتبه أحدهما بالآخر عند اهمال التامل * والثالث انه قد يستشكل قوله لا مطلقا بأن تعليق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكاف يفيد كون الحمد أيضا للذات وذلك حد لا في مقابلة نعمة فقد حمد مطلقا أيضا ولهذا قال في المطول في قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم ما نصه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام أي في قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله لله تنبيها على تحقق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره أيضا فتأمله * والرابع ان معنى كون الاول واجبا كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لا انه اذا أنعم الله على

وعلى صلة تحمد وانما حمد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذى ذكره وهو الحمد اللفظى أو بالحمد المنوى اه *
والخامس انه يحتمل انه أشار بهذا الكلام الى ردّ قول العراقى قلت وقد تبين ان الحمد هنا أحد قسميه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اه وكان وجه الردّ ان المراد بالاطلاق هنا انتفاء التقييد مطلقا وحينئذ فلا يكون الحمد فى مقابلة النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على انا أشرنا فى الثالث الى ان الحمد على غير النعمة داخل فى حده أيضا فتأمله (قوله ووصف النعم) لايخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء أو آليتها فى قوله بقوله وأما ما جوزه الكمال من ابدال بقوله من بما هو شأنها ففيه نظر لانه ان جعل الموصوف النعم التى هى المعانى كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك الا أن يجاب بحذف المضاف فيه أى بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعله لفظ النعم المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفى صحة ذلك نظر (قوله يؤذن الحمد عليها) لايخفى ان الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذى ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام فى الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التى بعدها (قوله أى يعلم) أى اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه والحاصل انه بمعنى يدل وحينئذ فلا تجوز فى الاسناد بل فى المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك التوجيه بأن يقال ان تفسير الايذان بالاعلام يقتضى انه لا تجوز فى المسند بل فى الاسناد والتوجيه المذكور يقتضى تفسير الايذان بالدلالة فلا تجوز فى الاسناد بل فى المسند خلافا لما توهم (قوله بزيادتها) فان قلت هلا عبر به المصنف فانه أخصر بحرف (قلت) ما عبر به أنسب بقوله لرشادها مع مافيه من المبالغة كما فى الاكتساب والكسب وايهام حصولها بنفسها وعدم توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للحصول والاخصرية انما تراعى مالم تفوت امرا مستحسنا (قوله وهما من جملة النعم) أقول مجرد هذا كاف فى صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا حاجة فيه الى مابعده الا أن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الهام واقدار حينئذ (قوله فيقتضيان الحمد) أى يستلزمانه (وأقول) ان أراد بقتضيان وجود الحمد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجدا ولا يوجد الحمد اذ يتصور قطعا ان يحمد الانسان مرة واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليهما فقد وجدا ولم يوجد حمد عليهما اذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد بقتضيان طلب الحمد فمجرد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا أن يجاب بأنه راعى فى هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليتأمل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها) أى على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه انتهت النعم بهما وكانا غاية لها لايقال لانسلم ذلك لجواز ان تحصل نعم أخرى غير الهام الحمد والاقدار عليه لانا نقول كلامنا فى النعم المتعلقة بالحمد على النعم لان كلامه انما هو فى ذلك كما هو ظاهر (قلت) هذا المنع انما يرد لو أريد نفى الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل اريد نفى الغاية

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله (يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أى يعلم بزيادتها لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضا وهلم جرا فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها

المقيدة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المتفى غاية هى نعم حمد عليها ولا تجر الى نعم أخرى وهذه منتفية لان ذلك الحمد الواقع فيها يقتضى نعما أخرى هى الهام الاقرار عليه وهكذا (فان قلت) نعم الله على كل أحد لا تقف على غاية سواء حمد أولا وان كان ما دخل منها فى الوجود متناهيا فما الفرق بين الحامد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم للحامد لا يوقف لها على غاية بواسطة حمده زيادة على ما شارك فيه غيره (فان قلت) كيف يتأتى افضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر الحمد مع انه قد يعارضه فى آنه ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد فى نفسه صالح لذلك فلا ينافى انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وازداد وزاد اللازم مطاوعا زاد المتعدى تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلى على نبيك محمد)

لا تحصوها) أقول هذا استدلال على ما قرر من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (وفيه أمران الاول) ان ما قرر من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحمد والآية تقتضى الانتفاء مطلقا ففيها اثبات زيادة على المدعى فكانه قصد بحكايتها افادة تلك الزيادة زيادة فى الفائدة * والثانى ان نعمة الله مفرد مضاف للمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالمجموع ولا اشكال فى صحة جعل ما فى الآية من قبيل الثانى ويمكن جعله من قبيل الاول أيضا نظرا الان كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبارات والمنافع ما لا يحصى فليتأمل (قوله وازداد وزاد اللازم مطاوعا زاد المتعدى الخ) أقول فيه أمران * الاول انه يحتمل ان الكورانى أشار بقوله وازداد متعد ولازم كاصله وقد ذكر بعض الشراح كلاما فى هذا المقام لا تعلق له بالمقصود فاجتنبه اه الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به الى رد قول الزركشى والازدياد أبلغ من الزيادة كما ان الاكتساب أبلغ من الكسب وأصله ازتياد أبدل من التاء دالا لتوافق الزاى والدال فى الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم اه فان كان أراد الاول فذلك أدل دليل على مجازفته فان الفرق بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما لائح ومازالت الائمة يميزون بينهما ويهتمون بذلك فبيان ان ما فى كلام المصنف مطاوع بيان لمعنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة الشرح فكيف مع هذا يدعى ذو عقل انه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان أراد الثانى فكذلك لان ما ذكره الزركشى تضمن نكتة ايثار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعى ذو عقل انه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه ولعمر الله انه لامسكة لمن هذا حاله ولا تحرز له عن الجزاف ونعوذ بالله من انحراف يطمس البصيرة ويطفئ نور السريرة * والثانى ان تخصيص زاد بتقييده باللازم يحتمل ان يكون لانه يرى ان ازداد مطاوع فى حالتى التعدى واللزوم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة التعدى قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايمانا فان المفسرين أعربوا ايمانا مفعولا ويحتمل ان يكون لانه يرى لزوم ازداد دائما فلا حاجة الى تقييده فيكون مخالفا للمفسرين ومعربا ايمانا فى الآية ونحوها تمييزا محولا عن الفاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح وانه الحق اه (قوله ونصلى على نبيك) اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلى ونسلم خروجا من كراهة افراد أحدهما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد مطلقا أو يرى انتفاءها بالجمع لفظا ولا يرى كراهة الافراد خطا أيضا وان صرح به جمع وقد

وقع للشافعي في الام وغيرها الافراد خطا وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا بمعنى خلاف الاولى لعدم النهي المخصوص وقد ينازعه انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة الحقيقية بغير نهي مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهي المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله (قوله من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة عليه) أقول هذا تصريح بان الصلاة هنا محمولة على معنى الدعاء وتقدم ان جملة نصلي للانشاء لا الاخبار فحاصل كلامه انها الانشاء الدعاء وهذا صحيح لاخبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والاخبار الآمرة بالصلاة عليه ولصريح كلام الائمة كما لا يخفى على من له أدنى الماما به واما مخالفة الكوراني فيه وحمله الصلاة على لازمها الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فاطلق الملزوم وأريد اللازم فيكون مجازا مرسلا أي ونعظم نبيك بان نقول يا الهنا صل عليه أي عظمه وبجله اه فما لا يلتفت اليه فان فيه اصرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الائمة وظاهر الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لان أنواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصلا له عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلا له (قوله والنبي انسان الخ) أشار الكوراني الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر من بني آدم أوحي اليه بشرع وقولنا ذكر أولى من قولهم انسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بني آدم اه ولقائل ان يقول لا نسلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعري الى عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وممن حكى من المتأخرين وقوع هذا الاختلاف العز بن جماعة في شرح يقول العبد وحينئذ فقد يقال التعبير بالانسان الذي هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف في نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يفرق بينه مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكر انسان وفي الانثى انسانة كما تقرر في محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكر (قوله ولفظه بالهمز من النبأ) أورد الكمال ما حاصله ان الانسب كونه فعيلا بمعنى المفعول أي المخبر بالفتح عن الله لان هذا أنسب بالاول من القولين في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية في كل نبي وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وانه يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا بضبط مخبر في عبارته بصيغة المفعول قال لكن قد اشتهر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتهار المذكور اذ لا يلزم من اشتهار شئ عن أحد صحته عنه فكثيرا ما يشتهر الشئ عن غير اصل صحيح وبأنه يكفي في وجود مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبي من حيث انه نبي يمكن ان يخبر عن الله فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه اليه في حقه بل من شانه الاخبار بنحو الآداب والاخلاق ارشادا وتعليما للخير وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليفيد انه أصل

من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة عليه أخذا من حديث أمرنا الله ان نصلي عليك قال فكيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد الى آخره رواه الشيخان الا صدره

مسلم والنبي انسان أوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان أمر بذلك فرسول أيضا أو وأمر بتبليغه وان لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبي أعم من الرسول على ما وفي ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال ندبك دون رسولك لان النبي أكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبأ أي الخبر لان النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل لانه مخفف الهمز بقلب همزته ياء وقيل انه الاصل

للهمهوز ولو نكره لتوهم ان كلا منهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلا للمهموز فينبغى ان يكون بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز بمعناه الآتى ليتحد معناهما والا اختلف معناهما فكيف يكون احدهما أصلا للآخر فليتامل (قوله من النبوة) أى فيكون واويا وأصله نبيو قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق احداهما بالسكون وأدغمت احدى الياءين فى الاخرى (قوله أى الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قيله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من فسر النبوة بالرفعة بان الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه لان الشارح حالل الكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض (قوله مرفوع الرتبة على غيره من الخلق) أى من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضا مطلقا وذلك فى سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم فى الجملة كما فى غيره (قوله من اسم مفعول المضعف) أقول التضعيف هنا بالمعنى اللغوى دون الاصطلاحى (قوله يعنى لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقق هدايته الى نفس الرشاد بهدايته الى طريقه الموصل اليه اذ الهداية الى الشئ بيان ما يوصل اليه فلعل اختياره الاول لانه أظهر فى معنى الدلالة (قوله الذى هو لتمكنه فى الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز يكفى فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتبار التمكن المذكور لبيان قوة العلاقة لا لتصحيحها فليتأمل (قوله وهذا) اى الوصف المذكور ماخوذ من قوله تعالى الخ (أقول) ان أراد أن ما فى الآية يدل على ان المهدى اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذى هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله الا على دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد لا على نفس الرشاد اذ ليس طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذى لا يتعين حمله على الطريق الذى هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما فى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان الماخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى فى الجواب أن يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكر موافقة لما فى الآية يعنى أن المصنف استعمل فى وصفه ما فى الآية (قوله اقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنون وبنى فيهما تغليب كما لا يخفى انتهى أى فالمراد بهما ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا تصريح منه بشمول الآل للذكور والاناث وقال هنا ما نصه واعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الاحاديث يقتضى أن أولاد بنات بنى هاشم لا يدخلون فى الآل لانه لا حق لهم فى الخمس وقضية الاحاديث أيضا جواز الصدقة عليهم اه فليتامل (قوله ان لكم فى خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس وأن يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع

مفعول المضعف سمى به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلا بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى فى السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت أن يحمد فى السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه (هادى الامة) أى دالها بلطف (رشادها) يعنى لدين الاسلام الذى هو لتمكنه فى الوصول به الى الرشاد وهو ضد الغى كانه نفسه وهذا ماخوذ من قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم أى دين الاسلام (وعلى آله) هم كما قال الشافعى رضى الله عنه أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الخمس تاركا منه غيرهم من بنى عميهم نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا أحل لكم أهل

 البيت من الصدقات شيأ ولا غسالة الايدى ان لكم فى خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم

استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده في الجملة (قوله أي بل يغنيكم) أقول لا يتعين ذلك بل يمكن حمل أو على التردد اشارة الى أن خمس الخمس لا يخرج عن الامرين وان في كل منهما كفاية * واعلم ان شيخنا الشهاب بعد سوق هذه الاحاديث التي ساقها الشارح قال ما نصه طريق الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة اقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب دليل الصغرى الحديث الثاني والثالث ودليل الكبرى الاول والثالث حيث أثبت الاول قسم خمس الخمس لاقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك فان قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهلا أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل ولم يصرح به سوى في الثاني وبعبارة أخرى أثبت في الاول وصف قسم خمس الخمس لاقاربه المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات للآل وفي الثالث الوصفين جميعا لموصوف واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل أقاربه المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لا يغني عن الثاني لان ذكر الاول والثالث انما يلزم منه اتحاد أهل البيت واقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شئ بحسب الظاهر والا فلك ان تقول أفاد الثالث ان أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيأ في خمس الخمس ويحتمل ان يراد بهم بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم الا أن يراعى ما قيل من أن الآل أصله أهل كما صرح به الزمخشري وغيره ثم قوله في الحديث الثالث ولا غسالة الايدي يحتمل نصبه عطفا على شيا عطف خاص على عام أو على مقدر أي لا كثيرا ولا غسالة الايدي أي لا كثيرا ولا قليلا أو على الصدقات ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير أولى لان الصدقات مطهرة فهي كالغسالة انتهى (قوله بمعنى الصحابي) أي الذي هو أخص من مطلق الصاحب وهو ما ذكره (قوله ما قامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ مقام بياضها وسوادها) شرحه الشارح بما ترى ومما اعترضه الكمال والكوراني فاما الكمال فقال فسر الشارح الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل ووجهه بما فيه تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وحمله على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور انتهى وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى وأنت خبير بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز وراجح عند ضعفها وحينئذ فاذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة وغاية ما يتخيل هنا قرينة للمعنى المجازي هو عطف السطور من حيث انه لو لم يرد المعنى المجازي لما احتيج الى عطفها لدخولها في المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة فانه كما يجوز ان يكون العطف لعدم دخولها فيما قبلها لكونه أريد به المعنى المجازي يجوز أن يكون لنكتة أخرى كشرفه بكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف الخاص على العام فكما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام ما سواه ولذا لم يخرجوه عن كونه

أي بل يغنيكم رواه الطبراني في معجمه الكبير والصحيح جواز اضافة آل الى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي وهو كما سيأتي من اجتمع مؤمنا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أي الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور) من عطف الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أيضا وردوا المانع ضعف هنا دلالة عطف الجزء على أنه
أريد بما قبله ما لا يتناوله الذى هو المعنى المجازى وأما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على
المعنى المجازى فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وانما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى
لا من قرائنه وفرق بين فائدة الشئ بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والا لزم
صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع بمجرد ترتب فائدة على ارادته لا تترتب على ارادة المعنى
الحقيقى ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح فى منعه كيف لا وهو يجر الى عدم اشتراط
خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتباره وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم مما لا وجه له
ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فتعين أن حمل الطروس على الصحف وجعل عطف السطور
من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب
أو راجح غير أنه يحتاج الى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح أن تلك
النكتة هى اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو
الدال على المقصود وان كان بواسطة وهذه النكتة أعنى الاشرفية من جملة نكات عطف
الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا اجمعوا على قبولها ومراعاتها والتوجيه بها فى
عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم فى ذلك فظهر أن هذا الذى اعترض به
الكمال مدفوع بلا اشكال وأن زعمه التكلف فى ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول
أو منقول بل لا داعى اليه ولا حامل عليه الا محبة التعصب البارد والتحامل الفاسد وأن قوله
والظاهر ان المصنف أراد الخ ان اراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أو من
جهة المعنى فمجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها
فتأمل * ثم قال وفى تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التلخيص الى أن قال
وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الالفاظ المختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن
ما ذكره على طريق صاحب المفتاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة
كما تقرر فى محله * ثم لما ذكر الكمال فى تقرير عبارة المصنف وجها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ
العيون يطلق على خيار الشئ وعلى آلات البصر بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز فذكر فى الكتاب
مرادا به خيار الالفاظ المنتقى للتدوين لبلاغته وجلالة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى
الآخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أى مكان بياض العيون وسوادها
لما كانت الطروس والسطور هى التى تحفظ غالبا الالفاظ المختارة للتدوين فتبقى على الايام
نزلت منزلة ما لا بقاء لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما اذ بهما
قوامها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا المحل وأما ما ذكره الشارح فى تقريره فلا يخفى على
ذى الفطرة السليمة ما فيه فان قوله أى الطروس وقوله أى سطور الطروس ان فسر بهما
الضميران فى بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور
للمعانى قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشئ بقيام
عرضه القائم به المفتقر فى تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من
التهافت المقتضى لكونه بمراحل عن بلاغة المصنف وان فسرهما البياض والسواد فى قوله

بياضها وسوادها عاد المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور للمعانى بقيام الطروس والسطور وذلك متهافت أيضا اه (وأقول) أما ماهو قول به بقوله فلا يخفى على ذى الفطرة السليمة مافيه فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله أى سطور الطروس الخ فيعلم حاله من الكلام على ذلك وأما قوله ان فسر بهما الخ فجوابه انا نختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشئ بقيام عرضه القائم به المفتقر فى تحققه اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بمحله وتوقف محله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستتبع فى نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشئ بقيام مايلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والفائدة فى ذلك التقدير بيان دوام الصلاة بدوام الطروس والسطور لانه قيد قيامهما بقيام البياض والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم الطروس والسطور لان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وعبر عنه بالبياض لانه الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وعبر عنه بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن الملون مهما وجد لونه كان هو موجودا ومهما انتفى لونه كان هو منتفيا اذ لا تحقق لملون بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن لا يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما لا مدة جميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم مع التقييد أيضا اذ يجوز ان يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما لبياضها وسوادها لا لجميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد فى غاية الضعف والبعد فهو بمنزلة العدم لان التقييد ظاهر فى ارادة الدوام والاستغنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون فجوابه أنه لا محذور فى ذلك وأى ضرورة لتعلقهما بالعيون فان الواجب فى ذكرهما انما هو افادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط مازعمه من التهافت لاندفاع ما استند اليه فى هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ماذكره وهلا جعل ضمير بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليفيد أن الطروس والسطور تحفظ الالفاظ حتى كأنه لا بقاء لها بدونهما فهى بمنزلة بياض العين وسوادها اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بليغة لا تحصل بما ذكره الشارح (قلت) لعل الحامل له على ماذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك لان ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مراد به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مرادا منه المعنى الآخر والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيدا باضافته الى الالفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد والمعنى الآخر الذى يعود الضمير فى الاستخدام باعتباره وهو آلات البصر ليس من معانى المذكور أعنى لفظ العيون المقيد بما ذكر بل من معانى لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور قطعا واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف اليه فيه غاية التكلف والتعسف فى مخالفة الظاهر فاعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للمذكور باعتبار ظاهره وانما تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فالاستخدام مع كونه فى نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السمهودى أشار لما وافق ماذكرته فلله الحمد وذلك لانه ذكر التوجيه الذى ذكره الكمال ثم قال مانصه وانما عدل شيخنا الشارح عن ذلك لان العيون التى هى مرجع الضمير على هذا التقدير فى كلام المصنف مقيدة بكونها عيون الالفاظ اه (ثم أقول) ماذكرناه فى الجواب جرينا فيه على التنزل مع الكمال والا فيمكن تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد تلك النكتة التى تبجح بها الكمال على وجه سالم عن الاستخدام الذى هو خلاف الظاهر وعما لزمه من التكلف والتعسف وحينئذ يترجح على ماسلكه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كما بين ويظهر كل الظهور بطلان مازعمه من التهافت رأسا وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور لعيون الالفاظ اى للمعانى المذكورة قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور فى انهما أى الطروس والسطور حافظين لوجود تلك المعانى وثباتها عن الضياع حتى كان تلك المعانى لا وجود ولا ثبات لها بدونهما كان بياض الطروس وسواد السطور أى لونهما سواء كان بياضا وسوادا اولا كما تقدم حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لا قوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح سليم مغن عما تكلفه الكمال لامخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس فى كلام الشارح ما ينافيه لا يقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لانه يدل على ان المقصود بذكر القيام التأبيد به لانا نقول هذا انما يصح لو كان الضمير فى قوله وقيامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك بل هو عائد على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام بياضها وسوادها فى انها تحفظ العلم حتى كانه لا قيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها وجودها فلا قوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لاجل أخذهم منها ولا يخفى انه لا منافاة فى ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على مايتضمن الوجهين جميعا أعنى مضمون الجواب التنزلى ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ماقامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ أى للمعانى أى مدة وجودها اليها وحفظها اياها حتى كانها لا قوام لها بدونهما قيام البياض والسواد أى وجودهما للطروس والسطور وحفظهما اياها فانه لا قوام لهما بدونهما فليتأمل * وأما الكورانى فقال والطروس جمع طرس وهو الورق والسطور جمع سطر مصدر سطرت أريد به المفعول وماقيل من ان عطف السطور على الطروس عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذى هو محل السطور وليس الحال جزء المحل وتفسير عيون الالفاظ بالمعانى أفحش اذ لا دلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه بل عيون الالفاظ نقوش الكتابة وهو اشارة الى ماذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود فى التكلم ووجود فى الكتابة ووجود فى الذهن عند القائل به ووجود فى اللوح المحفوظ ولا شك ان نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وسواد السطر اذ نقش الكتابة مركب منهما فبياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياما حقيقيا والمحلان قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال فالضمير فى بياضها وسوادها راجع على الالفاظ على ماحققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما فعله بعض الشارحين لا صحة له اذ التقدير حينئذ ماقامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس

وقيام الجوهر وهو الطرس مثلا مقام البياض الذى هو عارض قائم به مما لا يقول به ذو عقل اه كلام الكورانى وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تامل فانه لم يرد فى هذا الكلام على الاباطيل الواضحة والاوهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يمترى فيه فاما قوله وما قيل الى قوله فهو غلط فاحش فهو الغاط الفاحش والخطا الواضح الذى لا مستند له فيه سوى الجزاف ومزيد انتكاس الطبع والانحراف وذلك لانه مبنى على توهمه ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهى الكتاب كما نص عليه الجوهرى وغيره من أئمة اللغة وعبارة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التى محيت ثم كتبت جمعه اطراس وطروس اه * وأما قوله وتفسير عيون اللفظ أفحش اذ لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه فهو خطا قبيح وكان انحراف طبعه انساه ما يزعم معرفته من فن البيان فان لفظ عيون الالفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بان شبه معانى الالفاظ بالعيون الباصرة بجامع الاهتداء بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فاطلق عليها لفظ العيون ودل على المراد باضافة العيون للالفاظ ورشح بذكر البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذى هو العيون الباصرة وقد تقرر ان الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دال على المعانى دلالة كل مجاز على معناه المجازى والعلاقة هى المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر الواضح الذى لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لا دلالة لعيون الالفاظ على المعنى بوجه من الوجوه ثم يقال فاى دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التى زعمت من غير برهان ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن اى أنواع الدلالة هى فان صورفيها التجوز والاستعارة قلنا له فلم منعت ملقنك مع وضوح ذلك فيه * وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى قوله اذ نقش الكتاب مركب منهما فهو اشتباه واضح وخطا لائح لظهور ان البياض ليس جزأ من النقش قطعا غاية الامر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضى جزئيته ولا يصححها وبعمر الله ان هذا مما لا يشتبه على ذى عقل * وأما قوله والمحلان اى الطروس والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال فيوجب ان يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة ولا شبهة فى أن بياض النقوش عرض قائم بالطروس لان بياض النقوش هو بياض الطروس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وحينئذ فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق فى قوله بعد اذا التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذى هو عرض قائم به مما لا يقول به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان كلامه باطلا بعين ما أبطل به كلام غيره فان فرق بان مدعاه القيام المجازى ومدعى الشارح القيام الحقيقى قلنا بعد اثبات صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازى معقول وصحة ما توهمته عن الشارح فى تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقى المحذور ثم ان أراد بقوله قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها ان المحلين المذكورين قائمان بالبياض والسواد وحاصلان فيهما فهذا مع ضروريه بطلانه وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد

المصنف

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة لفظ مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسدهما ويفيدان فائدتهما فهو أيضا مع ضرورية بطلانه اذ لكل من الجواهر والاعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد المصنف أيضا وان أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام البياض والسواد فهو وان لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله حينئذ بما ذكر وكذا دعواه مجازية القيام حينئذ اذ دوام المحل بدوام الحال ليس مبنيا على استعمال المحل على الحال بل قد يبقى الحال مع بقاء المحل ولا تجوز في دوام المحل بدوام الحال فان دوام الشيء بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة وان أراد بذلك ان ذلك المحل يحفظ غيره كما ان ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضا وان لم يخالف مراد المصنف لكن لا يخفى أيضا فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضا وان أراد شيأ فليصوره لنتكلم عليه * وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حققناه ففيه أنه لم يسبق له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارته بحروفها فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فما معنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد * وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لا صحة له فهو قرينة بلا مرية وقوله في الاحتجاج لهذه القرينة وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يقوله ذو عقل قلنا قد بينا صحته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه وغاية الامر أنه خفي عليك لعدم اهتداء عقلك اليه

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون وبالجملة فهذا الرجل لم يزد في هذا المقام على المجازفات وكثرة الاوهام (قوله لدلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو المقصود توجيه لافراده بالذكر مع دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده للدلالة على شرفه كما في ذكر الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لدلالته على اللفظ الخ أي فتحصل الملاءمة مع قول المتن لعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني اه (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله ويهتدي بها الخ) اشارة الى الاستعارة في لفظ العيون (قوله وهي العلم) أي المعلومات وهي الاحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لان ذلك هو المبعوث به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله أي سطور الطروس) فان قلت هلا قال أي السطور فانه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر ان ذلك لتحقيق ما أسلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم ان الذي يصلح مظروفا مؤبدا بهذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها ذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في أحمدك حمدا دائما اه وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤل الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم فالتأبيد حقيقة انما هو له (قوله اعني

لدلالته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الالفاظ) أي للمعاني التي يدل عليها بالالفاظ ويهتدي بها كما يهتدي بالعيون الباصرة وهي العلم المبعوث به النبي الكريم (مقام بياضها) أي الطروس (وسوادها) أي سطور والطروس المعنى نصلي مدة قيام كتب العلم المذكور .

الشارح قيام بياضها الخ) قال شيخنا الشهاب أى مدة قيام بياضها وسوادها أو قياما مثل ذلك اه وقوله أو قياما مثل ذلك أى فى الدوام وان مدته مقدرة بمدته (قوله على الحق) يجوز ان يكون خبرا ثانيا أى ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبرا أول أى غالبين على غيرهم بتمكنهم من الحق ويجوز ان يتعلق بظاهرين أى غالبين على الحق لتمكنهم منه ومن اتباعه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهرين والكلام فى الجار هنا كما فى على هدى من ربهم ويحتمل تعلقه بتزال وكونه خبرا بعد خبر وعليهما فمعنى ظاهرين أى على من ناواهم اه (قوله وابد الصلاة الخ) توجيه لاختيار هذا التأييد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم ان الشارح لو جعل التأييد راجعا للعمد أيضا لكان أولى اه وقد يجاب بأنه انما خص التأييد بالصلاة لامكان تأييدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلاته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك) قال الكمال أى ندعو بخضوع وذلة قاصدين اليك ثم قال تكرر استعمال التضرع مع الدعاء فى الكتاب العزيز فاشتهر اطلاقه فى ألسنة أهل الشرع مرادا به الدعاء بتخضع وذلة وعلى هذا جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله اى نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه فى ألسنة أهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال اه (وأقول) لا يخفى ان جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من ان قوله أى نسألك تفسير باعتبار ما اشتهر لان قضية كونه تفسيرا باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال شيخنا الشهاب فى جعله من بيانا لغاية السؤال مع ما قرره من أن معنى الضراعة الخضوع والذلة نظر ظاهر اذ الملائم لما قرر به المحشى كلام الشارح أن تجعل من ابتدائية او سببية فتامل اه وقال شيخ الاسلام فى قوله أى نسألك الخ تفسير لنضرع بالمعنى العرفى ثم قال لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيانا لغاية السؤال ان جعلت من بيانية فان جعلت بمعنى باء المصاحبة فلا اشكال اه ثم قال شيخنا الشهاب ثم لك أن تقرر عبارة المتن هنا على غير ما قرره الشارح وهو ان يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة فى معناها اللغوى فمعنى نضرع اليك أى نخضع ونذل اليك بالله فى طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من للتبعيض بناء على ان السؤال نوعان لسانى وغير لسانى وهو الخضوع والذلة وقد تجعل من ابتدائية لان السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبهما فيكون غاية السؤال فليتأمل والمعنى نسالك سؤالا هو غاية النوع الثانى أى نخضع ونذل غاية الخضوع والذلة وفى قول الكمال قاصدين اليك اشارة الى تضمن نضرع معنى القصد لاجل التعدية بالى (قوله غاية السؤال) ينبغى ان يكون مفعولا مطلقا مبينا للنوع لا مفعولا به كما قد يتوهم اذ المسؤل ليس غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أى تعوق) فيه اشارة الى تضمين الموانع معنى العوائق لانه الانسب بالتعدية بعن (قوله جمع الجوامع) قال الكورانى والجوامع جمع جامع على غير القياس او جمع جامعة على القياس اه (وأقول) فيه أمران * الاول ان الاول هو الظاهر المناسب فان المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

قيام بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام أهل العلم لاخذهم اياه منها كما عهد وقيامهم الى الساعة لحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله أى الساعة كما صرح بها فى بعض الطرق قال البخارى وهم أهل العلم أى لابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لان كتابه هذا المبدوء بحمده منه من كتب ما يفهم به ذلك العلم (ونضرع) بسكون الضاد بضبط المصنف أى نخضع ونذل (اليك) بالله (فى منع الموانع) أى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة أن تمنع الموانع أى الاشياء التى تمنع اى تعوق (عن اكمال) هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحريرا بقرينة السياق

وأما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكلف في الموصوف بجعله نحو الوسائل والمقدمات ليكون المفرد موئثا من غير ضرورة الى ذلك والله أعلم * والثاني ان مازعمه في الاول من انه على خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه سمع ان جمع فاعل على فواعل على خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون وصفا لعاقل فان كان وصفا لغير عاقل كصاهل انقاس جمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثاني (قوله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع) أقول قضيته ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخير وفيه بحث فقد يكون للخير الواحد لاسيما العظيم كاكمال التأليف موانع ولو سلم ان مانع الخير الواحد ليس الا واحدا لكن ذلك الواحد يحتمل أمورا كثيرة على البدل فيحتاج الى سؤال منع الجمع فليتأمل (قوله الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الاحاطة بالاصلين بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا في الاثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام انه لا يستعمل الا في النفي الخ (وأقول) يمكن تقدير النفي هنا أو تاويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يخل عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني يؤول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولك الى عدم خلوه مما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد نفي صريح أو ضمني وهذا كله ان سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافراد فن) أقول يحتمل على هذا أن يراد بفن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح فيوافق نسخة التثنية وهو الاوفق بقوله الآتي البالغ من الاحاطة بالاصلين وعلى هذا فيوجه الافراد هنا ثم التثنية في قوله الآتي بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفنين كالواحد لاشتراكهما في انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصالة انما هو أصول الفقه والتثنية اشارة الى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الافراد وان يراد به أصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله المختتم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغي ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشتماله على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتتمة لاصول الدين لمناسبته له لانه يصفي القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور فلم يعده شيأ مستقلا (قوله وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكوراني اعتراضا لا منشأ له الا مزيد الحماقة والتهور حيث قال والفن هو النوع وأفانين الكلام أنواعه واضافته الى الاصول من اضافة العام الى الخاص وهو ظاهر وما قيل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا عن حجة بل لم يزد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه في كلام الائمة كاضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرز والحمل عليه هنا مما لا يصدر عنه معقول ولا منقول مع موافقة الواقع وافادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتشنيع بمجرد الباطل والزور مما لا التفات اليه فانه من الهباء المنثور (قوله ومن وما بعدها بيان لقوله الخ) قال شيخنا الشهاب البيان في الحقيقة بما بعد من في العبارة تجوزا انتهى فليتأمل وقياس

الذي اكماله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلا عن كل مختصر يعني مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الاقوال الا يسيرا منها ما فذكره لنكتة ذكرها في آخر الكتاب (الآتي من فن الاصول) بافراد فن وفي نسخة بتثنيته وهي أوضح أي فن أصول الفقه وفن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفي كذا من اضافة المسمى الى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن وما بعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها

ماذكره ان يقول والمبين فى الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد ففى قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز ثم قد يقال ان أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشئ فما قاله واضح وان أريد به ما يبين به حقيقة الشئ فلا يخفى مدخلية من فى ذلك لانها الدالة على ان ما بعدها هو حقيقة ذلك الشئ وتفسيرها (قوله نحو الامر للوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم قدم عند التمثيل للقواعد ما يتعلق باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التمثيل للقواطع قلت أما الاول فلتقدم أصول الفقه فى الكتاب ولكونه المقصود بالذات اصالة من الكتاب وأما الثانى فلان القطعية أكثر فى مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير اليه قوله الآتى فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى ولم يذكر مثل ذلك فى أصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف يصح التمثيل به للقاعدة مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما تقرر فى محله فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية قلت التمثيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤل اليه من القضية الكلية اذ قولنا العلم ثابت لله يؤل الى قولنا كل شئ معلوم لله وذلك قاعدة لكلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك حتى أحوج الى هذا التكلف وهلا مثل بنفس القاعدة التى هى قولنا كل شئ معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبيه على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما ذكرت بنفسها أو بما يؤل اليها بدليل تعبيره فى فن اصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا كل شئ معلوم له تعالى او كل شئ مشمول لعلمه تعالى وبدليل ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤل للقاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباراتهم ولما خفى ذلك كله على الكمال اقتصر فى حاشيته على الاعتراض بأن التمثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما هو مقرر فى موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئلة من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير المذكور اه وفيه تصريح بأن المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه نظر فقد صرح بعضهم فى فن المعقول بأن المسئلة يجب ان تكون كلية فليتامل ثم رأيت فى قطعته قال ما نصه وتمثيلها بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها فى نفسها اه وينبغى حمله على ما بيناه والا فمجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفى واعلم انه لا يكفى فى كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فى كل منهما بل لا بد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد لا على الطبيعة وان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد وحينئذ فلا بد فى كون قولهم الامر للوجوب قاعدة من حمل ال فى الامر على الاستغراقية فتامل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله بمعنى المقطوع بها يقتضى انه لا يجوز فى الاسناد بل فى المسند عكس قوله من اسناد ما هو للفاعل الخ فانه صريح فى ان التجوز فى الاسناد قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها ههنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض بل أراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع

نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به للابسة الفعل اياها

حتى يظهر التجوز فى الاسناد فتأمل (قوله كالعقل) فى التمثيل به للادلة تجوز اذ الدليل ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أى كنظر العقل أو تأويله بالمفعول أى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل (قوله المثبت للعلم والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لان قوله كالعقل الخ تمثيل لادلة القواعد فيرد عليه ماورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى ويجاب عنه بما أجيب به عن ذاك فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أى للقاعدة المتعلقة بالعلم والقاعدة المتعلقة بالقدرة أى كل شئ معلوم لله تعالى وكل ممكن مقدور له تعالى فليتامل (قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلا من النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسيأتى بيان الاول قبيل المنطوق والمفهوم والثانى فى باب الاجماع (قوله المثبتة للبعث والحساب الخ) قال شيخنا الشهاب القضايا فى هذه الامثلة هى قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصريح كلام الشارح عدهذه من القواعد فلابد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت حساب كل أحد ثابت أى وان خص منه من لايحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثيرمنهم بهما) أى بالقياس وخبر الواحد ظرف لاجماع الصحابة وقوله فى مثل ذلك أى القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف فى حجيته كما سيأتى فى باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به للادلة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكررا شائعا الخ الى أن هذا الاجماع ليس من السكوتى الظنى لامتيازه عنه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعا فليتأمل (قوله وفيما ذكره من ان الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه مالايفيد القطع كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة) فيه بحثان أحدهما ما أورده الكورانى حيث قال والقطعية تارة تكون بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول تواترا وتارة بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظنيا وتارة بالنظر الى وجوب العمل المظنون للمجتهد فانه قطعى العمل اذ لايجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولاحاجة الى دعوى التغليب كما فعله بعضهم لان التغليب مجاز لايرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام منه أوضح دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد انحرافه أوقعه فى المبادرة الى التكلم بالخطا الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل التمهل لعلم ان وصف القاعدة بالقطعية بالنظر الى قطعية متن أدلتها مجاز لانه من باب وصف الشئ بوصف مايتعلق به وذلك مجاز قطعا وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فاى حقيقة فى هذا تخلصه من المجاز الذى لايرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها بالقطعية لقطعية أدلتها لان القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها وان كانت بسبب تعلقها بأدلتها بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لهما فيهما مطلقا وانما ثبتت لامر يتعلق بها على انه لايخفى ان التجوز لازم هنا مطلقا لانه من باب اسناد ما للفاعل الى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية أدلتها المبينة فى محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة للبعث والحساب وكاجماع الصحابة المثبت لحجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من أن الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه مالايفيد القطع كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة

الشارح المحقق فأى فرار من المجاز الذي لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكوراني والعجب انه لم يتنبه لقوله من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه في نفسه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الائمة علم قطعا انهم حيث أطلقوا اضافة القطعية الى المعاني انما يريدون قطعيتها في نفسها الا باعتبار متن دليلها ولا وجوب العمل بها فليتامل * وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ما ذكره من التغليب مبني على ما ذكره أيضا من ان من في قول المصنف من فن الاصول للبيان وهو غير لازم لجواز ان تكون للتبعيض حالا من القواعد والباء في بالقواعد للملابسة حالا من فاعل الآتي والتقدير الآتي حال كونه ملتبسا بالقواعد القواطع حال كونها بعض فن الاصول وذلك لا يقتضي ان يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ما ذكره من البيانية هو الظاهر من العبارة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليتأمل (قوله كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران الاول ان هذا يقتضي انه لا تجب كلية المسائل خلاف ما تقدم تصريح بعضهم به * والثاني قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة بمعنى المعتقدة أي كمعتقد هو ان الله موجود الخ والداعي لذلك الملائمة مع قوله ومن أصول الدين ما ليس كذا اه أي والذي من أصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد (قوله من غير الباس) أي في التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملبس بجمع الاصولي وفيه بحث لان الاصولين بياء واحدة والجمع بياءين فاين الالباس اللهم الا أن يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك في الاصلين اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلي بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بياءين ولا ينبغي ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا أن يقال كون الاصول لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جوازه أو وقوعه خطا ولا يخفى ما فيه (قوله من تلك الاحاطة) قال الكمال متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد فن فيه وفي قول المصنف البالغ من الاحاطة بالاصلين يحتمل كونها بمعنى في نحو أروني ماذا خلقوا من الارض أي في الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أي اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكونها للغاية فيه نظر اذ الغاية لا تقتضي التلبس بالمجرور لاحتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود وقوله وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر وتقريره ان الاحاطة بالاصلين تقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوي الجد منها وهي المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الابتداء وهو ممكن أيضا (قوله الوارد من زهاء مائة مصنف منها يروى ويمر) أقول فسر الشارح الوارد بالجائي وهو صحيح لا غبار عليه لان المراد بالمجيء هنا الحصول فحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريبا وهذا موافق في المعنى لما كثر في كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جمعته من كذا وغاية ما يلزم استعمال الوارد في معنى مجازي علاقته اللزوم اذ يلزم من الورود حصول الوارد وقرينته استحالة الورود الحقيقي ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرينته خصوصا مع موافقته في المعنى لما كثر في كلامهم وخصوصا مع اطباق البلغاء على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وانه ليس بكذا أو كذا

سيأتي (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصوليين الذي هو الاصل ايثارا للتخفيف من غير الباس

(مبلغ ذوي الجد) بكسر الجيم أي بلوغ أصحاب الاجتهاد (والتشمير) من تلك الاحاطة (الوارد) أي الجائي (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاي والمد أي قدرها تقريبا

الحقيقة مع ان التجوز لازم هنا بكل حال اذ المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأعرب منهلا حالا لانه أبلغ من اعرابه مفعولا به للوارد لان كونه منهلا يقتضي من كثرة فوائده ومزيد عوائده مالا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لا يخفى الا ترى ان وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لانسبة بينهما وانما حمله اعني منهلا على الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلغاء ولا يرد عليه أن ترشيح الاستعارة يجب أن يكون مستعملا في معناه الحقيقي وقد حمل ترشيح هذه الاستعارة أعني قول المصنف يروى ويميز على معناه المجازي بدليل قوله الآتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم وجوب ما ذكر ممنوع كما سنحققه وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلا لانه أنسب اذ معنى يروى يزيل العطش وتعليق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو من ورد كما لا يخفى وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضا وأبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بنحو فيضانه ونقله فعم كل عطشان من الواردين وغيرهم وكذا يقال في تقدير مفعول يميز كل جوعان ولا يخفى على عاقل بعد ما تقرر ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفا لا يخفى على الفطن زعم فاسد وتمويه كاسد لا يجدله شبهة فضلا عن حجة فيا ليت شعري أي تكلف فيه وأي فطن يتوقف في محاسنه الكثيرة ولطائفه الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم مما قررناه ان الوارد من قبيل المجاز المرسل ولما جوز الكمال ان يكون منهلا منصوبا بالوارد على المفعولية وان يكون كل منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كيف يكون استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين انما يمنع الاستعارة اذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه لا مطلقا ولهذا جوزوا الاستعارة في القمر من قوله

لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زرازراره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذروا عن ذلك بما ذكر فليتأمل ثم رأيت الكمال في قطعته جوزا الحالية من غير تعقب لها (قوله من زهوته بكذا) قال شيخنا الشهاب مصدره الزهو واما الزهاء فهو اسم للقدر الذي يحزر به الشيء ويقدر به لا لمطلق القدر انتهى (قوله يعني يشبع) اشارة الى المجاز والتفسير بالاشباع بمعونة المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهي السببية فان الاتيان بالميرة سبب في الجملة للاشباع (قوله الى ما هو فيه) تخصيص للمفعول المحذوف لعدم امكان التعميم الى غير ما هو فيه (قوله الذي من صفته انه يشبع) اشارة الى علاقة استعمال يميز بمعنى يشبع وهي السببية (قوله بقرينة السياق) أي سياق المدح (قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ما قد يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن من الماء ما يشبع أيضا (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما) لم يذكر مثل ذلك في قوله يروى ويميز فانهما أيضا مستعملان في غير معناهما لعلم ذلك مما ذكره في الجوع والعطش لانهما تابعان لذلك في المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضا أحسب بل أجزم انه مسبوق به من

من زهوته بكذا أي حزرته حكاه الصغاني قلبت الواو همزة لتطرفها اثر الف زائدة كما في كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (يروى) بضم أوله أي كل عطشان الى ما هو فيه ويميز بفتح اوله يعني يشبع كل جائع الى ما هو فيه من ما رأهله اتاهم بالميرة اي الطعام الذي من صفته انه يشبع فحذف مفعولي الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء تورد ووصفه بالارواء والاشباع كما في عين ماء زمزم فانه يروى العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت الى لقائك أي اشتقت وعطشت الى لقائك أي اشتقت حكاه الصغاني

شيخنا العلامة فقال ما نصه اعلم أن جعله منهلا حالا من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع يوجب كون منهلا تشبيها بليغا بحذف الاداة وكون كل من يروى وبير مستعملا فى معناه الحقيقى اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حالة كونه كمنهل مروى لكل عطشان ومشبع لكل جوعان وجعل منهلا على تقدير الحالية المذكورة استعارة تحقيقية سهو عن كونها متضمن تشبيه معناه أى ما عنى باللفظ واستعمل فيه بما وضع له فاذكر من ان كلا من جائع وعطشان مستعمل فى غير معناه المعروف مبنى على السهو المذكور على انه لو صح كون منهلا استعارة وجب كون يروى وبير ترشيحا وهو مستعمل فى معناه اذ هو الوصف الملائم للمستعار منه بل صرحوا بانه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال التفتازانى ان اسم المشبه به فى الاستعارة يكون مستعملا فى معنى المشبه مرادا به ذلك بحيث لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام وفى التشبيه يكون مستعملا فى معناه الحقيقى مرادا به ذلك ثم قال فى قوله تعالى وما يستوى البحران هذا عذب الى قوله مواخر دلالة قاطعة على ان المراد بالبحرين معناهما الحقيقى فيكون تشبيها أى لا يستوى الاسلام والكفر اللذان هما كالبحرين الموصوفين قال وقد خفى هذا البيان على بعض الاذهان فذهب الى أن هذه الآية من قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب انهم تجرؤا على هذا الامام وبالغوا فى حقه بما هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ واعلم ان صاحب التلخيص قد فسر فى ايضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له قال والمراد بمعناه ما عنى باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فعلى هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ المستعمل فيما وضع له وان تضمن تشبيه شئ به نحو زيد أسد ورأيت زيدا أسدا ورأيت به أسدا لانه اذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه الشئ بنفسه قال فى المطول وفيه نظر لانا لا نسلم ان أسدا فى نحو زيد أسد مستعمل فيما وضع له بل مستعمل فى معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما فى رأيت أسدا يرمى بقرينة حمله على زيد ولا دليل لهم على ان أداة التشبيه هنا محذوفة وان التقدير زيد كالاسد الى آخر كلامه ومنه قوله فقولنا زيد أسد اصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به فى معناه فيكون استعارة اه وعبارة التلويح ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى المعنى الحقيقى ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه الخ اه والحاصل انه ذاهب فى نحو زيد اسد مما وقع اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه حقيقة أو حكما كما فى الحال الى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين من غير منازعة حيث قال فى كلام ذكر ما نصه هذا رأى السلف من علماء البيان فى زيد أسد أى ونحوه وهو انه تشبيه بليغ بحذف الكاف واما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا الى ان أسدا استعارة للرجل الشجاع اه وأمارد السيد عليه فى ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع كونه مذهبا للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع ان جميع ما احتج به فى رده يؤخذ رده من مجموع الحواشى كما هو معلوم للمتتبع لها ولولا مزيد الاطالة لاستوفينا ذلك وقد أطنب البهاء السبكى فى عروس الافراح فى تجويز الاستعارة بوجوه نقلية وأخرى عقلية وجعل من

الاولى ان المصنف يعنى صاحب التلخيص وكل من تكلم فى قوله تعالى فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالامس وقوله تعالى فأصبح هشيما تذروه الرياح جعل حصيدا وهشيما استعارة قال وهو يناقض قولهم اذا وقع المشبه به خبرا أو حالا يكون تشبيها وان الرمانى وغيره جعلوا من الاستعارة وآتينا ثمود الناقة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرمانى والامام فخر الدين والزنجانى جعلوا منه يعنى من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الزمخشرى جعل منها قوله تعالى نساؤكم حرث لكم حيث قال ما نصه وهذا مجاز شبهن بالمحارث فان فى كل استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسبدا وحصورا فقال استعيرا لحصور لمن لا يدخل فى اللعب وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التنوخى فى الاقصى القريب ممن جزم بان زيدا أسد استعارة وان عبد اللطيف البغدادى قال فى قوانين البلاغة التشبيه مصرح بحرفه والاستعارة ان يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد أسد وبحر وغيث أو زيد أسد فى شجاعته وان النحاة عن آخرهم ذكروا فى نحو زيد زهير شعرا ما يشهد لانه استعارة وان ابن مالك قال فى شرح الكافية اذا قلت مشيرا الى شخص هذا أسد ففيه ثلاثة أوجه أحدها تنزيله منزلة الاسد مبالغة دون أداة تشبيه والثانى ان ينوى أداة التشبيه اى زيد مثل أسد وفى هذين الوجهين لا ضمير فى أسد الثالث ان يتأول أسد بصفة وافية بمعنى الاسدية ويجرى مجرى ما أولته به فيتحمل الضمير اما اذا أشرت لحيوان مفترس فلا يتحمل ضميرا لا يقال انما جوز ابن مالك الاستعارة فى هذا الاسد لان اسم الاشارة لا يصدق عن الحقيقة كما ان زيدا يصرف لانا نقول قد مثل بقوله لسان الفتى سبع واللسان كزيد فى صرفه عن الحقيقة وان المصنف يعنى صاحب التلخيص ذكر فى قوله صلى الله عليه وسلم وهم يد على من سواهم انه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا وان صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم وقول النبى صلى الله عليه وسلم النساء حبائل الشيطان والشباب شعبة من الجنون والمسلم مرآة أخيه فهل تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الائمة فى جميع هذه المواضع بالخطا والسهو كما حكموا بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحان الله عما يصفون وجعل من الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أيهما أولى وذلك فى مطلق المجاز وفى علم أصول الفقه اما الاستعارة التى هى أشرف أنواع المجاز فانها مقدمة على الاضمار ولا سيما ونحن فى علم البيان الذى الاستعارة فيه هى الاصل وهم مجمعون على ان الاستعارة خير من الاضمار وان تجويز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز أن تقول جاءنى أسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد أسد وهذا قياس جلى قال وما يظن من الفرق بينهما ساجيب عنه وان حاصل كلام الزمخشرى والسكاكى وصاحب التلخيص ومن تبعهم ان نحو زيد أسد انما لم يكن استعارة لامتناع امكان حمل الكلام على الحقيقة وان من شرط الاستعارة امكان حمل الكلام على الحقيقة فى الظاهر وتناسى التشبيه ولا حاصل لما قالوه لانا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لابد من عدم الصلاحية كان أقرب لان الاستعارة مجاز لابد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقته وانما نصرفه الى الاستعارة بقرينة غير ان تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية
مثل رأيت أسدا وتارة تكون لفظية مثل زيد مخبرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن
ارادة الحقيقة وايضا فانا نجد اللفظ فى كثير من المواضع لايصلح للحقيقة ويسمونه استعارة
ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد ورمى الاسد بالنشاب وكيف يمكن تناسى
التشبيه فى مثله وأيضا فليس كل ماوقع خبرا للمبتدا يمتنع حمله على الحقيقة فانك اذا قلت هذا
أسد أو الذى فى دارى أسد ونحو ذلك مريدا زيدا فقد وقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لايمتنع
حمله على حقيقته فكان ينبغى أن يسمى استعارة فالمعنى الذى قالوه لايستمر لهم فى كل خبر الا ان
كان مقيدا بذلك وتركوه لوضوحه وأيضا فالعلة التى ذكروها بعينها موجودة فى الصفة التى
لاتصلح أن تجرى بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا بحرا ومررت بزيد البحر ومع ذلك
هو عندهم استعارة لاتشبيه لانه ليس فى حكم الخبر وأيضا فصار زيد أسدا استعارة كما صرح به
المصنف يعنى صاحب التلخيص فى الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوى مع ذكر طرفى التشبيه
ووجود ماذكروه فقد ظهر ان كون زيد أسدا استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح
وناهيك به وبهما دليل ومذهب غيره من متاخرى المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم
من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل البهاء السبكى له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه فى
بعض المواضع كما تقدم فى كلام البهاء أيضا فهل يسوغ لعاقل مع ذلك ان يحكم بالسهو على من
جرى على هذا القول الذى بهذه المنزلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كلا والله لايصدر هذا
الحكم الا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمسارعة الى تخطئة
الائمة وعدم التثبت الواجب * واعلم أيضا ان الترشيح لايجب ان يكون مستعملا فى معناه
الحقيقى ولهذا قال فى المطول قبل قوله فصل فى شرائط حسن الاستعارات بنحو ورقتين
مانصه ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ماذكره صاحب الكشاف فى قوله
تعالى واعتصموا بحبل الله الآية انه يجوز أن يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام
استعارة للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه قال السيد قدمر آنفا ايماء الى
أن صاحب الكشف جوز فى الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما فى قرينة الاستعارة بالكناية فله
أن يؤول عبارة الكشاف بان المراد أو هو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا فى الجملة
استعارة أيضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد اه وقد تابع صاحب الكشف على ما
جوزه غيره وزاد بعضهم كالعلامة أبى القاسم السمرقندى فى رسالته تجويز كونه مستعارا من
ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له
بلفظ موضوع لملائم المستعار منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة أوجه الحقيقة والمجاز المرسل
والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجوه الثلاثة وبين جريانها فى الآية المذكورة واذا تقرر
ذلك ظهر لك كل الظهور ان جواز كون ماذكر استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين
والمتاخرين وانه قول متاخرى المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين وان الحكم بسهو
من جرى عليه كالشارح المحقق خطا واضح لامنشأ له الا عدم الاحاطة بحقيقة الحال واهمال
التثبت الواجب وان جميع ما أطال به شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة لم يقع شئ منه فى

محله وان مازعمه من وجوب كون منهلا تشبيها بليغا على تقدير الحالية ممنوع بل غلط بل يجوز على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما استدلاله على ذلك بقوله اذ التقدير حينئذ الخ فلا يسمن ولا يغنى من جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما لا يلتفت اليه عند أهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبنى على تقدير التشبيه البليغ دون تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل منهلا على تقدير الحالية استعارة سهو عن كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ما عنى باللفظ واستعمل فيه أى المعنى المجازى بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد فمن أين جاء السهو مما ذكر فان بنى زعمه السهو على مازعمه أولا من وجوب كونه تشبيها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبه ما عنى باللفظ واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبه بما وضع له لان الشئ لا يشبه بنفسه بطل قوله عن كونها ما تضمن الخ كما لا يخفى لان كونها ما تضمن الخ ليس هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لئلا تغلط فيه واما قوله فما ذكر من أن كلا من جائع وعطشان مستعمل فى غير معناه المعروف مبنى على السهو المذكور فهو قطعا سهو لان استعمال ذلك فى غير معناه لا يبنى على كون منهلا استعارة لان زعمه انه ترشيح على هذا التقدير وان الترشيح يجب استعماله فى معناه فتامل ومن انه لو صح كون منهلا استعارة وجب كون يروى وغيره ترشيحا وهو مستعمل فى معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان أراد انه يجب استعماله فى معناه وانه لا يجوز كونه مجازا مرسلا أو استعارة فهو مردود لما تقدم واضحا عن صاحب الكشف وغيره من جواز ذلك أيضا وان أراد انه يجوز أن يكون مستعملا فى معناه وان يكون مستعملا فى غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو ظاهر لانه لا ينافى ما ذكره واما قوله وضابط الفرق الخ فلا يقدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط الاستعارة المذكور ههنا فانه يجوز أن يكون منهلا الذى هو اسم المشبه به مستعملا فى معنى المشبه الذى هو كاتب كثير الفوائد جم الفرائد ولواقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حال كونه كاتبا كثير الفوائد جم الفرائد ولا شبهة فى استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال فى قوله تعالى وما يستوى البحران الخ لا يقدح أيضا فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازى فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره فى المطول بقوله لان قوله تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ينبئ عن انه قصد التشبيه لا الاستعارة واراد تفضيل البحر الاجاج على الكافر بانه قد شارك العذب فى منافع والكافر خلو عن المنفعة اه على انه قيل ربما يعترض عليه بجواز ان يكون قوله تعالى ومن كل تاكلون ترشيحا للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد اتضح بما لا مزيد عليه صحة كلام الشارح وحسنه وبراءته مما نسب اليه من السهو غاية ما فى الباب انه جرى على أحد مذهبين اختاره مثل المولى سعد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهو فيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق فان قلت قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأسا لكن

ما الحكمة في ايثاره الحمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفي مخالفة الجمهور في ذلك قلت الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ كما بيناه فيما سبق كما انها أبلغ أيضا من جعل منهلا مفعول الوارد اذ لا خفاء في ان وصف الشئ بانه منهل ابلغ من وصفه بورود المنهل وبمجرد ان جعل مفعولا للوارد انسب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بان يجعل من زهاء مائة مصنف بيانا لما بعده لا يقاوم المبالغة الحاصلة بجعله حالا كما تقرر بل لا يعد شيأ معها كما لا يخفى على المتامل وبهذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته ولله دره (قوله المحيط بزبدة مافي شرحي) يحتمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة في قوله مائة مصنف وانما صرح به لئلا يتوهم خروجهما عنها مع كثرة فوائدهما ويحتمل انهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا (قوله بزبدة مافي شرحي) اقول فيه أمران * الاول أن المراد زبدة مافيهما من الاحكام لا زبدة جميع مافيهما أو أراد بالزبدة الاحكام * والثاني انه لا يرد عليه انه لم يشرح المنهاج بتمامه بل كمل على ماشرحه والده منه اما لقلة ماشرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم يعتد به فاطلق انه شرحه واما تغليب أحد الشرحين لتمامه على الآخر واما لان قولك شرحي على كذا يصدق لغة بشرح البعض من كذا فليتامل (قوله بالتنوين بضبط المصنف) اقول يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الاضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر كون موصوف الكثير فيها هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله وينحصر جمع الجوامع بعني المعنى المقصود منه) أقول يحتمل أن يكون في زيادة لفظ المعنى اشارة الى ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ المخصوصة كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين في مسمى الكتب والابواب ونحوهما والا كان الظاهر ان يقول بعني المقصود منه باسقاط لفظ المعنى ثم رايت ابحاث * الاول أن يقال لم جعل المقصود هو المعنى دون اللفظ وهلا جعل كليهما مقصودا ويجاب بان القاعدة ليست الاوسائل لفهم المعنى فلم يناسب وصفها بالمقصودية على انه ليس في عبارته تخصيص وصف المقصودية بالمعنى غاية الامر انه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال لك أن تقول ما فائدة ذكر المعنى ويجاب بان النظر الى المعنى أولا وبالذات والى الالفاظ ثانيا وبالعرض اه * الثاني ان المراد بالمقصود اما المقصود بالذات أو الاعم فان كان المراد الاول فلتخرج المقدمات اذ ليست من المقصود بالذات مع ان المصنف أدخلها فيه وان كان المراد الثاني فلتدخل الخطبة لانها من المقصود للتبرك بما فيها من أسمائه تعالى وحمده في تاليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك وللترغيب فيه والحمل على الاعتناء به بما أشار اليه فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع ان المصنف أخرجها عنه ويجاب باختيار الاول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير اليه قوله منه أي من جمع الجوامع وقد يكون الشئ مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وان لم تكن مقصودة كذلك في العلم ولا ينافي هذا الجواب ما بقي من قول الشارح أي في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصودة بالذات الصريح في أن المقدمات غير مقصودة بالذات لان المراد هناك

(المحيط) أيضا (بزبدة) أي خلاصة (مافي شرحي على المختصر) لابن الحاجب (والمنهاج) للبيضاوي وناهيك بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتنوين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر) جمع الجوامع (بعني المعنى المقصود منه (في مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم

بالمقصود بالذات المقصود بالذات للعلم لا للكتاب كما هنا وبذلك يجتمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لايراد الخطبة وما وصف به الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقرر من أن الخطبة مقصودة بالعرض ومثلها ما ختم به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والا فوردت الخطبة وما ألحق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات مقصودة بالذات وسيأتي قريبا انها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقا لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل بهما غير مقصودة أصلا أي مع انها مقصودة في الجملة ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه اه وفي جوابه نظر أيضا لانا لا نسلم ان الخطبة غير مقصودة مطلقا بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه الثالث ان لفظة من يجوز ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجا عن جمع الجوامع لان المقصود من الشيء خارج عنه وذلك لصحة هذا اللازم بناء على أن مسمى جمع الجوامع هو الالفاظ مثلا فان المعاني حينئذ خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات والكتب السبعة الالفاظ المخصوصة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل في أجزائه ولا انحصار الكلي في جزئياته ضرورة ان الالفاظ ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا جزئيات له بل كان من قبيل انحصار المدلول في الدال وضبطه به أو يقدر مضاف الى المعنى أي وتنحصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب وان أريد بها المعاني كما هو المناسب لظاهر قوله كتعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز أن يكون الانحصار من القبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني المخصوصة المعينة في الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود مفهومه لصدقه على كل واحد من المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من تبعيضية بناء على أن مسمى جمع الجوامع المعاني أي وينحصر المقصود حال كونه بعضا منه أي من جمع الجوامع انحصار الكل في الاجزاء ان أريد به جملته أو الكلي في الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد فيهما بالمقدمات والكتب المعاني أو قدر المضاف والا فمن قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم واما حمل من على البيانية فينبغي امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن مسمى الكتاب المعاني يستلزم خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في مسماه كما هو ظاهر اللهم الا مع التكلف والحمل على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الاجزاء أو الكلي في الجزئيات أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ أو نحوها فينبغي امتناعه أيضا لما على وجه التكلف البعيد وعما تقرر يظهر انه لا يتأتى هنا ما قيل في قول المختصر والمطول وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافا لما يتوهمه من لم يتأمل فيهما وان ما أطلقه شيخ الاسلام من ان الانحصار باعتبار لازمه من تقسيم الكل الى أجزائه انما يتأتى على بعض التقديرات كما هو ظاهر للمتأمل فيما قررناه (قوله بمعنى تقدم) لم يقيده باللازم قال شيخنا الشهاب لانه قد يتعدى كما في زيد تقدمه عمرو اه فليتأمل (قوله أي في أمور متقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله ورسوله أي لا تقدموا قولا كمقدمة الرجل في لغة من قدم المتعدي أي في أمور متقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها) أقول قد بين المولى سعد الدين انقسام المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته فى المطول ما نصه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها أم لا ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمر ان احتاجوا فى التفصى عنهما الى تكلف أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر فى هذه المقدمة والثانى ما وقع فى بعض الكتب من ان المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم ان هذا عين المقدمة اه وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السيد عليه فى اثبات مقدمة الكتاب فقد رددوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان هذه المقدمات مما ينتفع بها فى المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله مع توقفه على بعضها بعد قوله للانتفاع بها فيه فتصلح ان تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم نعم كلام السعد صريح فى ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف والشارح لكنها تقبل الحمل على ذلك كما علم مما قررنا به قوله وينحصر فى مقدمات وسبعة كتب (قوله اذ يثبتها الاصولى تارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والنفى على بصيرة واقول وأيضا فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجها من الوجوه لا باعتبار خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقا فقوله كتعريف الحكم أى مميزه مطلقا وان فرض أن الواقع حد لانه انما ذكر لتضمنه المميز فى الجملة ولزيادة الفائدة لا لاعتبار خصوصه (قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات) اقول فيه بحثان * الاول انه قد يستشكل كون الكتب السبعة فى المقصود بالذات مع اشتمال السابع على ما ليس منه وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب أولا بمنع أن ما ختم به من أوصاف الكتاب من جملة السابع وان اتصل به حسا وثانيا بان المراد عرفا بقولنا الكتاب فى كذا مثلا اما ان كذا هو المقصود بالذات واما انه فى كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتماله على شئ آخر * والثانى ما اشتهر من اشكال الظرفية فى امثال ذلك اذ ليست الكتب التى هى ألفاظ مخصوصة على المختار مظروفة فى المقصود المذكور الذى هو معان مخصوصة بل العكس اقرب ولذا اشتهر أن الالفاظ قوالب المعانى وان لم تكن الالفاظ ظروفا حقيقية للمعانى بل غاية الامر انها دوال عليها والجواب من وجوه * الاول حمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضمرا فى النفس بجامع الارتباط بين الشيئين فى كل منهما ولم يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة فى * والثانى حمل ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التى بين الدال والمدلول بالحالة التى بين الظرف والمظروف ثم استعمل فى المشبه لفظة فى فجرت الاستعارة أولا فى الحال وتبعيتها فى لفظة فى والثالث حمله على الاستعارة التمثيلية بان شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط

المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها كتعريف الحكم وأقسامه اذ يثبتها الاصولى تارة وينفيها أخرى كما سيأتى (وسبعة كتب) فى المقصود بالذات

احدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به * والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أى وسبعة كتب كائنها فى المقصود بالذات لشدة ارتباطها به * والخامس حمله على حذف المضاف والتقدير فى بيان المقصود بالذات والمراد ان اللفظ الخاص فى بيان المقصود بالذات ولما كان بيانه ممكنا بغير هذه الالفاظ كان البيان محيطا بها فجعل الشمولى العمومى كاشمول الظرف ثم ان أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شموله للفظ المخصوص عمومى مسامحة وان جعل البيان بمعنى ما يبين به فلا اشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون المباحث جمع مبحث بمعنى محل البحث وتفسيرها بالقضايا اذهى محل للبحث الذى هو اثبات المحمول للموضوع فمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتملة على اثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الادلة (قوله فى التعادل والتراجيح) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو وصف للادلة وفى المعطوف بما هو فعل المرجع ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لان التعادل وصف لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف بكثرة أسبابه اه ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس والشارح انما عبر بعبارة المصنف الآتية قال وقال والجواب انما يتعلقان بعبارة المصنف (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسائله وما يتعلق بها كتعريفه (قوله وماضم اليه) أى الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لان الضم الى المتبوع أولى منه الى التابع ولان اتحاد مرجع الضمائر أولى اه (قوله المفتتح) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب افتتاحه بمسئلة مما يتبعه اه (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المضموم عما يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم مع قطع النظر عن الافتتاح المذكور كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء فى وماضم اليه عائدة لما يتبعه ويوجه هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتتح الشئ منه فتكون المسئلة المذكورة من علم الكلام تغليب اذهى من مسائل الفقه قطعا اه (واقول) ماذكر من أن مفتتح الشئ منه كليا ممنوع فقد صرح النووى فى ذكرهم افتتاح خطبة العيد بالتكبير بان التكبير ليس منها وان الشئ قد يفتتح بما ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) اقول يحتمل أن يكون الكلام مبتدأ اما بمعنى التكلم خبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الالفاظ أو المعانى على أن فى للسببية والمعنى التكلم الآن كائن فى شان المقدمات وبسبب بيانها واما محذوف وفى المقدمات صلته والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن أى كائن الآن واما بمعنى المتكلم به خبره فى المقدمات فان حملت المقدمات على المعانى ففى الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات وان حملت على الالفاظ كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف أى هذا الكلام فى المقدمات فهذا اشارة الى الكلام اما بمعنى التكلم فالكلام المذكور بمعنى المتكلم وفى المقدمات صلته أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم فى شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما بمعنى المتكلم به فالكلام

خمسة فى مباحث أدلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس فى التعادل والتراجيح بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع فى الاجتهاد الرابط لها بما دلولها وما يتبعه من التقليد وأحكام المقلدين وآداب الفتيا وماضم اليه من علم الكلام المفتتح بمسئلة التقليد فى أصول الدين المختتم بما يناسبه من خاتمة التصوف (الكلام فى المقدمات)

المذكور كذلك وفي المقدمات حال منه أو صلة له لان فيه معنى الفعل فيجوز تعلق الظرف به والتقدير هذا المتكلم به الآن هو المتكلم به في شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو المتكلم به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حينئذ ما تقدم هذا ان حملت المقدمات على المعاني فان حملت على الالفاظ فالمناسب في قوله في المقدمات هو الحالية دون الصلية وفي الظرفية أيضا ما تقدم فليتامل فان بعض هذه الوجوه لا يخلو عن تكلف (قوله افتتحها بتعريف اصول الفقه) أقول فيه ابحاث * أحدها قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فلو قال افتتحه واعاد الضمير على الكلام كان أوضح لان المفتتح بتعريف اصول الفقه هو الكلام في المقدمات اه (وأقول) التعريف من جملة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتانيث الضمير للاشارة الى بعضية التعريف منها وانه ليس هناك الا المقدمات التي منها التعريف لا شيء آخر مفتتح بالتعريف كما يتوهم من تذكير الضمير فما صنعه الشارح أولى ان لم يكن واجبا (فان قلت) قد تقدم ان المفتتح به الشيء قد لا يكون منه فتانيث الضمير لا يدل على بعضية التعريف (قلت) الظاهر والمتبادر من المفتتح به الشيء انه منه واما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف للظاهر والمتبادر * ثانيها أن المقدمات عبارة عن الالفاظ على ما صرح به كلام السعد السابق في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها جزأ من الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ على ما هو المختار فيه وحينئذ فالمناسب لذلك كون المفتتح به الذي هو بعض منها لفظا أيضا وقد تقدم أن التعريف من ابعاضها فان أريد به اللفظ فواضح أو المعنى كان على حذف المضاف أي افتتحها بلفظ تعريف أصول الفقه فان جعلت المقدمات عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا اشكال * ثالثها انه ينبغي أن يكون المراد افتتحها بتعريف أصول الفقه مع معرفه بفتح الراء وهو أصول الفقه بدليل انه لم يعهد ذكر التعريف وحده لعدم افادته حينئذ وبدليل انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة الى ما يقال لابد من حمل الافتتاح على العرفي لانه لم يفتتح حقيقة بتعريف الاصول بل بالمعرف أي بفتح الراء الذي هو أصول الفقه وذلك لانه اذا كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليتصوره طالبه) (أقول) لقائل ان يقول هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن اصول الفقه الذي هو المعرف وان كانت داخلة في الكتاب وانما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي هي أصول الفقه به ويمكن ان يجاب بان طالب أصول الفقه يستتبع طالب مقدماته فينبغي أن يتصوره أولا ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أي المستتبع لطالب ما يتفع فيه أو المراد بطالبه أعم من طالبه نفسه وطالب ما يتفع فيه وبان افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه (قوله مسائله الكثيرة) أقول قيد بالكثيرة اشارة الى دفع ما يقال لا حاجة في طلب مسائله الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريفه بان تعد له واحدة واحدة وتميزه نوع تميز كان يقال له مسائل الفن هي مسئلة كذا ومسئلة كذا وهكذا الى اخرها فاشار الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك الطريق وتحوج الى التصور

افتتحها بتعريف أصول الفقه ليتصوره طالبه بما ينبغي مسائله الكثيرة

بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كليا فان الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العد ممكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها الا أن يجاب بان المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة جدا لا سيما مع تكثر المسائل من كل فن على ممر الدهور بحيث لا تقف على حد * بقي ههنا بحث آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه كما لا يخفى الا أن يجاب بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فليتامل (قوله ليكون على بصيرة في تطلبها) أقول لقائل ان يقول ان أراد بصيرة ما فهي لا تتوقف على التعريف بل تتحقق بغيره أيضا كما يعلم مما سأحكيه عن السعد أو كمال البصيرة فهي لا يكفي فيها مجرد التعريف كما يعلم مما أذكره أيضا قال السيد في حواشي شرح الشمسية واعلم ان الواجب على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجه والا لامتنع الشروع فيه بدونه وأما تصوره برسمه فانما يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان يعتقد أن لذلك العلم فائدة مخصوصة تترتب عليه سواء كان ذلك الاعتقاد جازما أو لا مطابقا للواقع أو لا واما الاعتقاد لما هو فائدته وغرضه في الواقع فانما يجب لئلا يكون سعيه مما يعد عبثا على ما مر ولتزداد سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة له وأما معرفته بان موضوع العلم أي شئ هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في الشروع الى ان قال فقد تحققت بما تقرر أن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء احدها تصور العلم بوجه ما أو برسمه وثانيها التصديق بفائدته وثالثها التصديق بموضوعيته موضوعه والاولى أن تجعل مباحث الالفاظ أيضا من المقدمة لتوقف استفادة العلم وافادته على معرفة أحوال الالفاظ وقد يجعل من المقدمة أيضا بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسائله اجمالا فهذه تسعة أمور ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تميزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق استفادته اعني مباحث الالفاظ اه ويمكن أن يجاب بأن المراد ليكون على فرد معين من البصيرة وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبالاولى أن كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه حصولها به اما التوقف فلا (قوله اذ لو تطلبها قبل ضبطها) أي قبل ضبطه اياها بان يتصور ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يقتضي تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه دلائل الفقه اجمالية وقيل معرفتها) فيه امور * الاول قال المكودي اعلم أن حقيقة كل علم مسائله ثم قال قد تقرر في غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة الاول ادراك الشئ والثاني ملكة تحصل للمدرك بعد الادراك وبعد ملاحظته للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلا بالفعل كالنحوي مثلا فانه بعد ادراك مسائل تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك المسائل التصورية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث له حالة أخرى تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علما اجماليا والذي ينشأ منها علما تفصيليا وتارة يطلق على الاصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان

ليكون على بصيرة في تطلبها اذ لو تطلبها قبل ضبطها لم يامن فوات ما يجب وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أي الفن

لفظ أصول الفقه وضع بازاء العلم الباحث عن احوال الادلة السمعية التي هي موضوع علم الاصول او هي مع الاحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ الى اضافة العلم اليه الا بيانا وتوضيحا فلما قال دلائل الفقه اجمالا أي من حيث العلم بها اذ لا يقول ذو مسكة أن الدلائل الاجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها نفس الفن والعلم الخاص المدون فاذا تقرر هذا فنقول من زاد في التعريف لفظ المعرفة كما فعله البيضاوي أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها على المسائل الفقهية الى أن قال فتلك الدلائل الكلية ابدا اما أن تجعل كبرى الشكل الاول أو مقدما في القياس الاستثنائي ثم قال ثم المختار في تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن الحاجب لان العلم يستعمل في الكليات والدلائل المذكورة كلية على ما حققناه بخلاف المعرفة فانها تستعمل في الجزئيات ثم قال في قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض الشراح هنا كلاما يقضي منه بالعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاولى لقربه من معناه اللغوي اذ الاصول لغة الادلة وفساده من وجوه * الاول أنك قد عرفت أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علما مدونا * الثاني أن قوله اذ الاصول لغة الادلة غلط فاحش لان الاصول جمع اصل والاصل ما يبنى عليه غيره كالجدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل للمدلول اذ الابتناء اعم من الحسي والعقلي فالدليل من جملة مصداقات الاصل لا انه وضع له لغة اذ الالفاظ انما توضع للموضوعات كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق لزيد وعمرو وبكر وان صدق عليها * الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للقرب اذ الاصول اذا كانت لغة الادلة ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فالقرب بماذا يعتبر اذ الشيء لا يقرب من نفسه ومفاسد قلة التأمل اكثر من أن يحيط بها نطاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز بقاؤه على معناه اللغوي اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح اذ المجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكوراني (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشارح المحقق المحلي فانه الذي اراد بقوله وقال بعض الشراح ولعمر الله انه لا منشأ الاعتراضه هذا الا قلة تدبره وفساد تامله وانه الحقيق بما تهور به من قوله ومفاسد قلة التامل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم لا يطلق على الدلائل الاجمالية الا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الاول وتضعيف الثاني وجوابه انه ان اراد أن اطلاق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه اطلاق العلم على نفس معرفة الدلائل الاجمالية فيكون المراد بالدلائل الاجمالية من حيث معرفتها هو نفس معرفتها فهو ممنوع وكلام الائمة صريح في رده وان العلم يطلق على القواعد نفسها وان كان ذلك الاطلاق مشروطا بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الائمة كحواشي المطول للسيد في الكلام على تعريف علم المعاني وحواشي المختصر لشيخ الاسلام حفيد السعد في الكلام على ما ذكر تراه صريحا فيما قلناه ولولا مزيد الاطالة لنقلناه وبيناه وعبارة شيخنا الشريف في شرح الفوائد لفظ العلم بل سائر اسماء العلوم كالنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معان على المشهور المسائل وادراكاتها أي التصديقات المتعلقة بها وملكة استحضارها أي قوة

حاصلة من تكرر ادراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب كذا قرروه والحق أن كونه من التكرر غالبي واللازم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم في تعريف الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو بكسب وقيل انه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة الا أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي هو حده الاسمي وحده الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابقي ومسماه الحقيقي أي وهو المفهوم الاجمالي المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى حقيقته فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعد المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم يصدق عليها اه المقصود نقله من كلامه وهو نص قاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه ماذكروان سلم انه يطلق على نفس القواعد لكن لابد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يأت على ذلك بحجة فضلا عن برهان وقد صرح شيخ الاسلام سعيد السعد في حواشي المختصر بان الظاهر اطلاقه على القواعد لانه أشيع في العلوم المدونة واما اعتراضه على المحقق المحلي في ترجيحه القول الاول بانه اقرب الى المعنى اللغوي اذ الاصول لغة الادلة فما نسبة هذا الترجيح الى المحقق حيث نسب اليه انه قال ان ماذكره المصنف اولا واختاره هو الاولى اقرب من معناه اللغوي اذ الاصول لغة الادلة فهي نسبة باطلة مع مافيها من التحريف فان العجب المحقق لم يدع أن ماذكره اولا واختاره هو الاولى وانما حكى ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه أقرب الخ وقد صرح المصنف في منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد حكايته وكأنه بل الظاهر انه لم يدر لك أن قوله ورجح المصنف الاول حكاية عن المصنف مع صراحته في الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عندياته الشارح وهذا من المصائب وأما دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبئة عن فساد نظره والوجوه التي احتج بها وجوه قبيحة لا منشأ لها الا الوهم أما الاول فلان ماذكره من أن تعلق العلم بالدلائل عما لابد منه حتى نصير عالما مدونا ان أراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علما مدونا باعتبار تعلق العلم بمعنى أن العلم هو تعلق العلم بها فممنوع بل هي في أنفسها علم وان كان ذلك مشروطا بملاحظة كونها معلومة كما تقدم بيان ذلك بما فيه مقنع للعاقل وان أراد انها بنفسها تصير علما لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه بهذا الوجه على مازعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق بين الامرين فانه قد يشتبه على من لا يحسن التامل واما الثاني فلان دعواه الغلط الفاحش من تهوره القبيح وغلطه الفاحش وذلك لوجوه * الاول ان المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة ان الاصول الادلة ومجرد اثبات ان الاصل في اللغة ما يبتني عليه الشيء لا ينفي ماذكره لجواز ان يكون له في اللغة معنى آخر وهو ماذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه على ان عدم نقل غيره لذلك غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط الفاحش الى مجرد ما اشتهر من ان الاصل في اللغة ما يبتني عليه الشيء من الخطأ الفاحش * والثاني انه يجوز ان يريد بكون الاصول لغة الادلة ان مقاصدها الادلة غاية الامر أن في العبارة نوع مسامحة لا يتماشون عن مثلها فيرجع النزاع حينئذ الى المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها اعتيد مثلها مع اشتهار ان المناقشة

فى العبارة ليست من داب اهصلين فكيف يصح لذى عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاحش والثالث انه يجوز ان يريد بالاصول فى قوله اذا الاصول لغة الادلة الاصول المضافة الى الفقه لا مطلقا فتكون أل فى الاصول للعهد ولا اشكال فى ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة بمعنى ان حقيقتها وذاتها لا مفهوم مهاهى الادلة لانها فى اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى لمستند الا أدلته ولهذا قال فى التلويح فههنا يحمل أى الدليل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء عقلى فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومنشئه الا دليله انتهى فمعنى قولنا اذا الاصول لغة الادلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وذاتها لغة الادلة فهل مع ذلك يسوغ التهور على الائمة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم لقائل ان يقول ما يستند اليه الفقه لا ينحصر فى الادلة بل معرفتها أيضا مما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم فى حواشيه على حواشى العضد للسند ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل واما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبتنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما الثالث فلان قوله فلا معنى للقرب لا منشأله الا الغلط والغفلة عن كون الادلة التى هى المعنى اللغوى أعم من أدلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى لشمولها غيرها كادلة الفقه التفصيلية وتوهمه انهما متحدان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حينئذ لان الشئ لا يقرب من نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوى أعم من الادلة الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى وحينئذ فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية أقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان الادلة الاجمالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشئ أقرب اليه من معرفته فاعتبار الاقربية هنا فى غاية الصحة لاغبار عليه ولكن مفاسد قلة التأمل ولا سيما اذا انضم اليها مزيد الانحراف والمصدورية مما يضيق عنها نطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب لا يصح لانه وان كان الاصول لغة الادلة الا ان أدلة الفقه من افراد الادلة فهى من جملة الافراد الموضوع لها لفظ الاصول وحينئذ فلا أقربية لانها تقتضى الخروج عن الموضوع له وليس كذلك (قلت) لاخفاء فى انه لم يعتبر فى الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فادلة الفقه الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة فى المعنى الاصطلاحى ليست من الموضوع له حتى لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح فى بعض المواضع الآتية فهى باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف فى تصحيح الاقربية (فان قلت) أيضا هذا الجواب انما يظهر لو أريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سيتبين قريبا وحينئذ لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حينئذ فان تلك المسائل الكلية أدلة أيضا كما اعترف بذلك هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل الاجمالية هى القضايا الكلية التى يستدل بها على المسائل الفقهية الخ على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية أيضا لظهور ان المسائل الباحثة عن أحوال الادلة أقرب الى الادلة من التصديق بتلك المسائل لان تعلق ذلك التصديق بالادلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فانه

لا واسطة

لا واسطة وما يكون متعلقا بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقا بها فليتأمل (فان قلت) التعبير بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فاى قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية منها بالكلية بسبب تعلقها بها كان لها قرب منها قطعا بخلاف ما ليس متعلقا بها من الامور المناسبة لها وغيرها والامر الثاني ان الكمال بعد ان بين ان كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف فى منع الموانع ان التعريف الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقد اذ كل منهما صواب انتهى ويجاب بان المصنف أراد بالصواب الاولى لا منع الثانى بدليل تعبيره بانه أقرب الدال على قرب الآخر وقد بيناه فيما سبق وبدليل استناده فى منع الموانع الى قول والده فى شرح المنهاج ما نصه والاولى جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوى انتهى اذ تعبيره بالاولى يدل على صحة الآخر أيضا وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاولى فى عبارات الائمة كالسعد كما نبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم لا ينحصر فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقيس ويجاب بانه يحتمل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع فعالة على فعائل مقيس والامر الرابع ما خطر ببالى وهو ان فن أصول الفقه اما المسائل كما هو المراد من التعريف الاول وان لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح وستأتى الاشارة اليه واما التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثانى وان لم تتضح فيه عبارتهما أيضا والمسائل يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه فى الكلية كل فرد من افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع وانما هو آلة للاحظتها كما تقرر فى محله وسيأتى فى مبحث العام كلام فيه وحينئذ يمتنع ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث هو والا لم تكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقرر ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هى الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية أو التصديق بتلك المسائل مثلا قولنا الامر للوجوب مسئلة من مسائل أصول الفقه والمحكوم عليه فيه أقيموا الصلاة آتوا الزكاة الى غير ذلك لا مفهوم الامر لكنه جعل آلة للاحظة تلك الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها الان المراد به قطعا ليس تلك الدلائل أنفسها فى الاول ولا معرفتها فى الثانى ضرورة ان الدلائل أنفسها موضوع العلم ومعرفة الدلائل أنفسها هى تصورها وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد فى الاول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفى الثانى التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه فى الكلية افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع من حيث هو بل مفهومه آلة للاحظتها وكيف يصح قول الشارح الآتى الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوعا لبيان ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أى للمسائل الباحثة عن أحوال ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أو لمعرفة تلك المسائل أى التصديق بها اللهم الا ان يجاب بمنع اشتراط كلية المسائل كما هو

صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الخ الا ان يؤول ذلك أو يتأول كلامهم هنا بان يحمل التقييد بالاجمالية على مجرد وجوب كون البحث عن الادلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوانا في شيء من المسائل نحو أقيموا للوجوب وان كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا فقول الشارح فليست أصول الفقه معناه ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوانا للبحث عنها الا مطلقا أصول الفقه والاوضح ان يقال ان في التفصيلية جهتي اجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا أقيموا الصلاة فيه جهة اجمال وهو كونه أمرا مثلا وجهة تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها فالبحث عنه في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بما يوافق ذلك فقال ليس بين الاجمالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار اذ هما شيء واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له جهة اجمال هي كونه أمرا وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا وهو اقامة الصلاة فالاصولي يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقيه من الثانية اه (قوله المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه) أقول هذا ظاهر في انه علم لا اسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما سيتلى عليك قال في منع الموانع وههنا بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعة للعلوم كالفقه والاصول والنحو والطب هل هي عما صار علما بالغلبة أو هي من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان قال والثاني أقوى لان العلم بالغلبة يتقيد أي غالبا بما اذا كان معرفا بال كالعقبة أو بالاضافة كابن عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقها ونحوا وطبا فهم منه معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الاربع قال ثم اذا ثبت انها منقولة فهي اسماء أجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الالف واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لنفي العلمية نظر لا يخفى نعم بما أورده من الامثلة وتعميمه البحث يعلم ما في اقتصار الكمال على نقله اختيار والده في لفظ أصول الفقه ورده عليه الوجه الاول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليست العلم انما العلم المركب الاضافي ولا تدخله اللام وقال السيد هو يعني لفظ اصول الفقه من اعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحدا معلوما وما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له اه يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى العلمي ويجعل علما قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب والوجه المطرد أن كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد محاله فقد قوي شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يجد كهو فالحقه أهل العرف به وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما واعترض قوله على ما عهد في اللغة بان الصواب في العرف اذ النقل في اللغة غير معهود الا ان يراد في نقل اللغة ورد بما في التلويح ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البدائع حيث

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بإبتناء الفقه عليه اذ الاصل ما يبنى عليه غيره (دلائل الفقه الاجمالية) أي غير المعينة

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب فى عرف الشرع على القرآن وفى شرح الفوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالى كما مر فيندفع ما قيل انها اجزئيات والجزئى لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية التى يتميز اجزاؤها فى الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل ذلك جار فى الجزئى فيشبه التعريف فتدبر اه يعنى يمكن بيان اجزائه المتميزة فى الوجود فيمكن ان يسمى بيانها حدا أو رسما لمشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقى لاختصاصه بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام (قوله كمطلق الامر الخ) أقول هو على حذف المضاف أى كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بانه للوجوب أى القاعدة التى موضوعها مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينته ههنا قول المصنف السابق الآتى من فنى الاصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه ان من للبيان فغاية ما فى الباب ان فى عبارته تسامحا قامت عليه قرينة ومثله مما لا غبار عليه وذلك لان الدلائل الاجمالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التى يمكن ان تعد من معانى العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فلم يعد من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سيأتى فقول المصنف دلائل الفقه الاجمالية أما ان يكون أراد به نفس المسائل التى هى القواعد الكلية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أى كمسائل الدلائل الاجمالية أى المسائل الباحثة عن أحوالها وبهذا يندفع ما أورده الكمال على تمثيل الشارح المذكور وما أورده شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية فان كلا منهما مبنى ايراده على الحمل على ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للمراد وقد اختلفوا فى موضوع أصول الفقه فعند الجمهور انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به فى حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقى وعند بعضهم هو الادلة الشرعية والاحكام وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك أى كالمرجحات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحيثية وعن المولى التفتازانى انه قال وظنى انه لا خلاف فى المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالى فى كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كمطلق الامر والنهى وفعل النبى والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثانى بانه للحرمة كذلك والباقى بأنها حجج وغير ذلك مما يأتى مع ما يتعلق به فى الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر فى امتناع بيع بعضه ببعض الا مثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك فى بقائها

الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين أراد التوضيح والتفصيل اه (فان قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الادلة والاحكام بهما وقيد الموضوع لا يكون محمولا (قلت) لعل القيد صحة الاثبات والثبوت والمحمول نفسها على قياس ماقيل في موضوع المنطق بناء على انه المعلومات التصورية والتصديقات اذا تقرر ذلك فالدلائل الاجمالية في عبارة المصنف ان أريد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض فيه وان أريد بها ماهو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعين الاحتمال الاول فليتأمل (قوله فليست أصول الفقه) أقول يرد عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من أصول الفقه لان المنفي كونها بعضا منه لا كونها جملية وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بانه عبر بذلك على سبيل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الاصول هي الادلة الاجمالية فقط وراءه احتمالان يحتاج الى نفيهما أحدهما انه الادلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع الاجمالية والتفصيلية ولما اراد نفي الاحتمالين مع الاختصار عبر بما ذكره اصلا حيث لنفيهما جميعا على معنى فليست أصولا للفقه أي لا كلا ولا بعضا ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نفي الاحتمال الاول ولا يخفى انه تكلف ويمكن ان يقال انما عبر بذلك اشارة الى انه على تقدير اعتبار التفصيلية يختص بها لعدم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجمالية لان اثبات الاحوال التفصيلية يتضمن اثباتها للاجمالية كما ان اثباتها للاجمالية يتضمن اثباتها للتفصيلية فلا حاجة الى اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائرا بينهما على سبيل الانفصال الحقيقي فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجمالية نفي كون التفصيلية هي الاصول لا نفي كونها من الاصول فليتأمل (قوله وقيل معرفتها) أقول ينبغي انه لم يرد بصيغة التمريض كالتصويب الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان أولوية الاول وكثيرا ما يراد مثل ذلك من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر أسماء العلوم تطلق تارة بازاء المعلومات وأخرى بازاء ادراكها وحينئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما صواب الا ان الاول أولى وبذلك يندفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى كل ذلك (قوله والاصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها) اعترضه الكوراني فقال هذا كلام قليل الجدوى لان أصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال فبالضرورة من كان عالما بتلك القواعد يكون أصوليا كما ان الفقه لما كان علما باحثا عن أفعال المكلفين من حيث الصحة والفساد فمن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحيثية فهو فقيه بلا ريب وكأنه احترز بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصولي من جمع القواعد ودونها لا من عرفها بعد التدوين لكنه بعيد جدا اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد الا عدم الخبرة بهذا الكتاب ومقاصده وعدم احسان التأمل ولعمر الله ان مثله مما لا يليق صدوره من بعض حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب والرد على من صنفه وشرحه وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجمالية فقط وأخرج عنه طرق

فليست أصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل (وقيل) أصول الفقه (معرفتها) أي معرفة دلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول لغة اذ الاصول لغة الادلة كما في تعريف جمعهم الفقه بالعلم بالاحكام لانفسها اذ الفقه لغة الفهم (والاصولي) أي والمراد المنسوب الى الاصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك ان يكون الاصولي هو العارف بالادلة الاجمالية فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب الى انه العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى فبالضرورة كان مضطرا الى بيانه اذ لو سكت عنه لم يفهم الا انه العارف بالادلة الاجمالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الامر الواضح بادنى نظر في الكتاب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قليل الجدوى ويحتج عليه بما ذكره فما أكثر مفاسد عدم التدبر نعم بقي ان لقائل ان يقول كيف صح للمصنف ان يعتبر في مفهوم الاصولي وهو المنسوب الى الاصول ما ليس من الاصول لكن هذا شئ آخر لا دخل له في اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بانه لما توقف عنده معرفة الاصول على معرفته وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده أن يعتبره في النسبة اليه وان لم يكن منه (قوله أي المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثاني للاصول اذ التلبس هو الاتصاف فيصح الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان التلبس بالشئ صادق بالخوض فيه والبحث في مسائله اه (وأقول) يوضحه ان الادلة التي هي الاصول هي نفس المسائل والعلم بها تلبس بها لان الملابسة المخالطة وهي أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالمتلبس أو يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصولي بما ذكر جار على كل من تفسيري الاصول وان التلبس به عبارة في الواقع عن الاتصاف بمعرفته ومن هنا يظهر انه انما لم يفسر الشارح الاصولي بالعارف بالاصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها بخلاف المتلبس لان مفهومه أعم من العارف فساغ أن يفسره به من غير لزوم تكرار فليتأمل (قوله يعني المرجحات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طريقا لاستفادة الاجمالية فان المرجحات انما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق استفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بيعني لخفاء هذا المعنى من اللفظ وقال أيضا في قوله الآتي يعني صفات المجتهد لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقا للمستفيد ولا موصلة اليه عبر بيعني لخفاء المراد من اللفظ اه وهذا مبني على ان الشارح اصطلح على التعبير بيعني في تفسير المعنى الخفي من اللفظ وبأي في تفسير المعنى الواضح منه وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقراء صنيعه ولا شك في ظهوره فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التفتازاني ونحوه من استواء الصيغتين حتى انه كثيرا ما يعبر بيعني في تفسير المعنى الواضح وبأي في تفسير المعنى الخفي كما هو ظاهر لمن له تتبع لكلامه والمام به وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق استفادة الاجمالية النقل مثلا فيه نظر (قوله وبطرق مستفيدها) أقول فيه أمران * الاول ان الاضافة في قولنا طريق كذا اما الى المفعول فالمراد بالطريق الموصل اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى المطلوب وصفات المجتهد يصح ان تكون طريقا للمجتهد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصلة الى المستفيد أي من حيث استفادته أي الموصلة الى استفادته والمصححة لها والحاصل الامور التي باتصافه بها يصح ان يستفيد فهي موصلة الى استفادته ومحصلة لها ويصح ان تكون طريقا له بالمعنى الثاني لانه يصل بها أو فيها الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثاني

أي المتلبس به (العارف بها) أي بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعني المرجحات المذكور معظمها في الكتاب السادس (و) بطرق (مستفيدها) يعني صفات المجتهد المذكورة في الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اه
والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد
وبالمرجحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم ه والامر الثانى ان الكمال قال مانصه قول
المصنف ومستفيدها عطف على طرق أى وبمستفيدها وقول الشارح وبطرق مستفيدها
تكلف أوقعه فيه ترك اعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بما زعمه من التكلف فى تقدير
الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث
يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع فى صحته وشيوعه ووقوعه فى أفصح
الفصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق
الطرق على صفات المجتهد وانه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع منعا ظاهرا اذ لا معنى لطرق
الشئ الا الامور الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضى لها طرق له وهو
صحيح باعتبار وصف الاستفادة أى طرق لصحة استفادته وتأهله وان صفات المجتهد أى قيامها
به أمور موصلة لصحة استفادته وتأهله لها فهى طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح
بهذه الحيثية اضافة الطرق الى المشتق أى لصحة استفادته وتأهله لها كما أشار الى ذلك
الشارح بقوله وبصفات المجتهد أى قيامها بالمرء الخ فظهر انه لا اشكال فى صحة جعل تلك
الصفات طرقا للمستفيد من حيث استفادته أى لصحة استفادته وتأهله لها بل ولا تكلف
فى هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم منهما التكلف فيه فتأمل بلطف وأنصاف
وأما ما اختاره الكمال من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير حينئذ العارف بمستفيدها
وهذه العبارة تحتمل أمورا فانها تحتمل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق
بذلك ومعرفته من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الادلة أو يصدق بذلك
وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفته من حيث الصفات التى يتوقف تأهله
للاستفادة على التلبس بها وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد
الاولين فلا بد من غاية التكلف فى حملها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذى نسبه
للشارح التكلف فى تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم ينقص
عما لزمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه الى ما اختاره
فليتامل (قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه) أى ما يدل عليه (ان قلت) لم لم
يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات ولم قال ابتداء وبالمرجحات حتى احتاج الى قوله أى بمعرفتها ولم
احتاج الى قوله أى ما يدل عليه فانه لا معنى لدلائل الشئ الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول
فجوابه انه وافق أولا ظاهر المتن فانه أضاف الطرق التى هى المرجحات الى الاستفادة فاقتضى
ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر غير صحيح
لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ مجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة ما لم
تتوسط معرفتها والا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لتحققها فى نفسها مع الجهل بها مع انه ليس
كذلك قطعا فسر المراد بقوله أى بمعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداء وبمعرفة المرجحات كفى وعلم
ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما فعله (قلت) لم يقل ابتداء ذلك كراهة المبادرة

وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى ما يدل عليه

الى مخالفة المتن فابتدأ بموافقة ظاهره ثم بين مراده وأيضا لو قال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذى قررناه يظهر ان قول بعض مشايخنا ولم يقل بمعرفتها الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقده لئلا يعد مخالفا له وايضا فلو اقتصر على قوله وبمعرفتها لكان فى المرجع ابهام لاحتمال انه شروط الاجتهاد فتأمله اه غير حاسم اذ لو عبر بقوله وبمعرفة المرجحات حصلت الاشارة المذكورة واندفع الابهام المذكور وجمع ما تقرر سؤالا وجوابا فى قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها يجرى نظيره فى قوله وبصفات المجتهد أى بقيامها بالمرء الخ وانما لم يقل أى بقيامها بالمجتهد لئلا يلزم التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهد ممن قامت به صفات المجتهد والفرق بين المقامين حيث اعتبر فى المرجحات معرفتها وفى صفات المجتهد قيامها لا معرفتها واضح وأما الثانى فجوابه ان احتمال الاضافة فى قوله دلائل الفقه لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره أحوج الى ذلك التفسير دفعا للابهام (قوله من جملة دلائله التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من فى قوله من جملة دلائله تبعيضية لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجوح منها تغليب أو لانه دليل لولا الترجيح اه وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره وان الدليل المستفاد بالمرجحات هو أرجح الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات تفيد أى الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الارجح المقدم على غيره الذى يجب العمل به دون غيره وانه لا يحتاج الى ان يجعل المراد انه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلى بل المدلول الذى هو الحكم بل يجوز ان يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلى من حيث انه دليل بان يصح الاستدلال به والاخذ منه وان المرجوح ليس دليلا الا بالتأويل السابق ولا يخفى ان الراجحية والمرجوحية هنا قد تكون على الاطلاق كما فى النسخ فان الناسخ راجح على الاطلاق والمنسوخ مرجوح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما فى العموم والخصوص فان الخاص راجح على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون ما زاد عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد هذا ولقائل ان يقول لفظ جملة من قوله من جملة دلائله التفصيلية مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا ان يقال فهم التبعيض مع زيادة أقرب فليتأمل (قوله فيستفيد الاحكام منها) قال شيخنا الشهاب بالنصب أى بنصب يستفيد عطفا على استفادتها أى أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد الاحكام منها ولا يصح رفعه عطفا على يكون لان استفادة الاحكام ليس متفرعا على كونه أهلا لاستفادة الادلة وكذا يمتنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطفا واستئنافا اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعتبرة فى العطف صحة الترتب أو أعم من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضا مطلقا فليتأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد أى بقيامها بالمرء يكون مستفيدا تلك الدلائل أى اهلا لاستفادتها بالمرجحات فيستفيد الاحكام منها والتوقف

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه) قال شيخنا الشهاب فيه مجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اه (وأقول) لقائل أن يمنع التجوز بل استفادة الاحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسبق لا يجب أن تكون للطلب وقال شيخنا العلامة جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سبق من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل ويجاب بان المعنى ولتوقف التهيؤ لاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاولى تقدير التهيئة ليقع قوله التي صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة استفادة الاحكام أي تهيئته لاستفادة الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الاستفادة والله أعلم (قوله ذكروها في تعريفي الاصول) قال شيخنا العلامة فيقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه اه (وأقول) مبنى هذا النظر كما صرحت به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك وانما المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم تحرير ذلك وبه يندفع هذا النظر وقوله عن أحوال تلك الادلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الادلة بلفظ التفصيلية فان صح عنه فهو مؤيد لما أولنا عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن حمله على ارادة أنه باحث عن أحوال التفصيلية في ضمن الاجمالية فليتامل (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول فيه مناقشة لانه ان أراد بالاصول في قوله ذكروها في تعريفي الاصول اللفظ أي لفظ الاصول ففيه أن المعرف ليس لفظ الاصول بل معناه وان أريد به معناه ففيه أن الموضوع ليس هو معناه ويمكن أن يجاب باختيار الثاني لكن مبنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه وليس كذلك بل المراد به الجعل والتدوين واللام في لبيان ليست صلة الموضوع بل للتعليل والمعنى المجعول والمدون لاجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتامل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر اشارة الى احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذي بني عليه ما يسبق اليه كما قال) أقول مجرد كونها طريقا للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف صح أن يبنى على كونها طريقا ما ذكر اللهم الا أن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا مدخل له فلا وجه لمجرد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ونازع في المبنى عليه وهلا نازعه في نفس البناء اللهم الا أن يكون ما صنعه مبنيا على التنزل معه فليتامل (قوله وبالجملة فظاهر) قال شيخنا الشهاب القياس تدل على شرط مقدر أي ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ

الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد وأسقطها المصنف كما علمت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حينئذ في تعريف الاصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذي بني عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريفي الاصول وأنت خبير بما تقدم بأنها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للاحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للمرء لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر اقول

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل فى نحو وربك فكبر ان التقدير وأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال أى يقال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج الى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس الا بصوابية مماثله (أقول) أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها) قال شيخنا الشهاب فيه نظر اذ الطرق معناها عنده المرجحات وصفات المجتهد ولا شئ منهما من أصول الفقه بل الذى منه القواعد المفيدة لمعرفتها أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك ان فسرت الطرق بالقواعد المذكورة اه (وأقول) قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق والمرجحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان المصادق) أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم لان مفهومهما مختلف (أقول) فيه أمران * الاول أن الظاهر ان لفظة المصدق اصطلاحية للعلماء وانها فى هذه العبارة اسم لدخول أل عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستعملوا منها الفعل فى نحو قولهم ما صدق عليه كذا يصدق عليه كذا أى الذات التى صدق عليها كذا يصدق عليها كذا * والثانى ان شيخنا الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر لانه غير دافع لما قدمه عن المصنف من انهم ذكروا فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد يعنى بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان الضمير راجعا اليه واما للمجتهد فينقل التنظير أى فى قول المصنف كذا كرهم الخ اليه * ثم اعلم ان بيان مفهوم اللفظ هو تصويره أى تحصيل صورته عند العقل وتصوير الشئ بذكر أجزائه الذاتية أو مرادفاته التى تصورها تصوره لكونها نفسه أو خاصته التى يلزم من تصورها تصوره لان حضور اللازم المساوى يستلزم حضور الملزوم ولذلك قسموا تعريف الشئ الى حقيقى وهو ما أنبأ عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمى وهو ما أنبأ عن الشئ بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد وافظى وهو ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر ولا خفاء فى أن كلا من التعريفين الاولين مفهومه مخالف لمفهوم المعرف اما الاول فلقولهم الحد والمحدود غير مترادفين أى متحدى المفهوم لان الحد يدل على المفردات تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا وأما الثانى فظاهر ومعلوم أن الفقه المعرف بالعلم أى الظن بالاحكام الشرعية المكتسب عن دليلها الشرعى التفصيلى والاجتهاد المعرف ببذل الوسع فى تحصيل ظن بحكم شرعى متلازمان لا سيما ان اريد بهما التهيؤ لذلك كما سيجئ فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا أى الفقيه هو الشخص الذى خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الضاحك سواء فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصد به بيان المفهوم وأن اختلاف المفهوم لا يضر وقد يرى ما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو وهم لان المباين هنا ما لا يصح حمله به وهو كقولنا الانسان هو الكتابة اه (وأقول) حاصله أمران الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من انهم ذكروا فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان

أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة فى الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شئ من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها فى تعريفه كأن يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة الى تعريف الاصولى للعلم به من ذلك واما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتى فى كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان المصادق أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس بالعكس لا بيان المفهوم

الضمير عائدا اليه واما للمجتهد فينقل النظر في قول المصنف كذكرهم الخ اليه والثاني أن مفهوم المعرف والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقيا أو رسميا فلا يصح الاستدلال باختلاف المفهوم على انه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا للازم مفهوميهما ويجاب عن الاول بان التعريف للمجتهد ونقل النظر اليه لا يفيد شيأ لان المذكور حينئذ في تعريفه مفهوم الاجتهاد لا ما يتوقف عليه فان قيل مفهوم الاجتهاد ليس هو المذكور في ذلك التعريف بل هو بذل الوسع الى آخر ما سبق هناك قلنا الاجتهاد اصطلاحا له معنيان أحدهما المذكور في ذلك التعريف كما سنحققه هناك وعن الثاني بوجهين الاول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره منع ما قاله المصنف لكنه أورده بصورة الدعوى مبالغة وحينئذ يكون قوله لان مفهوميهما مختلف من قبيل السند الغير المساوي وابطال مثله لا يفيد كما تقرر في موضعه والثاني أن يكون قد بنى ما قاله على الظاهر المتبادر في امثال ذلك غاية الامر انه حذف بعض المقدمات لظهوره ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على من له المام به وذلك لان الظاهر المتبادر في مقام بيان الاصطلاحيات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتدا بها في الاقتصار على بيانها ومما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعاريف الواقعة في الاصطلاحيات انما تحملها على أنها لبيان حقائقها الذاتية لا العرضية وان كان محتملا فلو أرادوا في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه لم يكن المناسب الا بيان حقيقته الذاتية اذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه لا يصح ارادة ذلك لاختلاف مفهوميهما أي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم حتى قيل بان الحد والمحدود مترادفان ولا أثر لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحينئذ فالظاهر أن يكون المراد بيان المصداق لا المفهوم فقوله لان مفهوميهما مختلف اي والمطلوب في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل فترك التصريح بذلك لظهوره وانه المراد وبالجملة فهذا معنى صحيح ملحوظ يحتمله كلام الشارح بل لا شبهة عندي في أنه مراده فان زعم المعترض عدم احتمال كلامه له فبطلان ذلك الزعم مما لا يخفى أو أنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه مما لا يفيد لرجوع اعتراضه حينئذ الى المناقشة في العبارة وليست من دأب المحصلين أو ان حمل كلامهم على هذا المعنى لا يفيد لاحتماله لغير من ارادة التعريف الرسمي فهو مما لا يفيد أيضا اذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك في امثال هذا المطلوب فليتدبر (قوله وان كان هو الاصل في التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يقصد به بيان المصداق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا ان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه أن لا يكون قوله فالمراد به بيان المصداق دافعا لكلام المصنف لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لانا نقول اما الاول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أولا فامر سهل مع انه يجوز أن يكون اطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته وأما الثاني وهو لزوم

وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة الى ذكره للعلم به من تعريفي الفقه والاجتهاد فيما تقدم من أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام اي الخ لذلك على أن بعضهم قاله تصريحا بما علم التزاما

ماذكرفهو وهم قطعا لانه اذا أريد بيان المقاصد لم تكن الشروط مقصودة فى بيان الفقيه أصلا كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وانما نبهت عليه لانه توهم (قوله والفقه الخ) أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع الى تعريف الفقه لان الفقه ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى أصول الفقه مركبا اضافيا لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه الاصول والفقه ثم عرفوه لقبا بقولهم هو العلم الخ أو هو أدلة الفقه الخ فلهم داع الى تعريفه والمصنف انما عرفه باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار اجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذى هو الجزء الاول اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه فانه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان الاصول وتشوقها الى ذلك تشوقا تاما وكفى بهذا داعيا فى مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه أى هذا اللفظ لما كان لقبا يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولاشبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مدح بذلك الابتناء ومن أقوى الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عقب تعريف الاصول ولا يخفى أن هذا من أقوى الدواعى اليه ولا ينافى فى ذلك كون المضاف اليه هنا بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلا منهما ينبنى على الدليل وان كان المراد بالمضاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار الى ابتناء المعرفة دون الاحكام قلنا لان المبتنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات انما هو المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) قال شيخنا الشهاب المراد بها هنا ما أصح به التفتازانى عند قول التلخيص الكلام اما خبر وانشاء من قوله لانه لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشيئين بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا أو سلبا أو غيرهما كما فى الانشائيات وعند قوله قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أو لا وقوعها اه وقوله أو لا سواء كان ايجابا أو سلبا مراده به ثبوتا أو انتفاء وقوله ثانيا وقوع النسبة مراده بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقييد بالتامة احتراز عن التقييدية ومن تأمل ماذكرناه علم أن الوقوع واللاوقوع أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة فى كلام الشارح والتفتازانى ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هى عارضها فلا يصح تفسيرها بها كما يوهمه كلام بعضهم اه (وأقول) قضية ماذكره أن العلم بالنسبة الانشائية التى فى الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول يشمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط منه ولا ينبغى التخصيص بالثانى كما يوهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أى المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور * الاول أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو منجه لان الفقه يبحث أيضا عن أحكام اعمال غير المكلف فالظاهر أن العلم بها من الفقه اذ يبين فيه انه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وانه يؤمر بالطاعات كالصلاة فينبغى تعميم الكيفية لنحو المنع فى قولنا زنا الصبى يمنع منه ويؤدب عليه ونحو الامر والضرب فى قولنا صلاة الصبى يؤمر بها السبع ويضرب عليها العشر * والثانى انه

(والفقه العلم بالاحكام) أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم (العملية) أى المتعلقة بكيفية عمل قلبى أو غيره كالعلم بان النية فى الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من أدلتها التفصيلية) أى من الادلة التفصيلية للاحكام فخرج بقيد الاحكام العلم بغيرها

يخرج بالعمل ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة باستحالة الخمر خلا والبيضة فرخا والبذر باغ جاد الميتة بنفسه وكالرق المانع من الارث وصحة التصرف والفقه المانع من صحة التصرف مع انه يبحث عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم بها من الفقه فيشكل اخراجها وسيأتي زيادة على ذلك * والثالث أن من الحجاب ما علق عن شيخنا العلامة من حمل كيفية العمل على صورته وهيئته حيث قال ومن زادها أي لفظ الكيفية رأى أن العمل ذاته ليس متعلقا للاحكام بل المتعلق هيئته المخصوصة كتقديم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلا اه وهذا سهو وانما الصواب أن المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمته أو غير ذلك كما يكاد أن تصرح به عبارة الشارح ولهذا قال شيخنا الشهاب مراده بها أي بالكيفية الوجوب والحرمة الخ ويختص الحد بالعلم بالثبوت والانتفاء المأخوذين من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلا الذي هو كيفية للعمل الواجب اه وظاهره تخصيص الكيفية بالاحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما تقدم في الامر الاول والثاني الا أن يتكلف في رد الكيفية في تلك الامور الى تلك الاحكام وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بان النية في الوضوء واجبة فالعمل هو النية أي القصد وكيفيته وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعلم بوجوب ذلك أعني الاعتقاد هو الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سيأتي اه فالمتكلم يثبت الوحدة والفقيه يثبت وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شيخنا الشهاب المراد بالذوات ما لو وجد في الخارج كان قائما بنفسه فيدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وبالصفات المعاني التي ان وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فيدخل فيه صفات الباري سبحانه والافعال والامور الاعتبارية لكن قد يشكل في ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأنا نسلم ذلك ولكن المراد انه يخرج من الصفات ما عداه اه (أقول) أي وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحينئذ فهو داخل كما يصرح به ماذكر وقد يكون تصورا وحينئذ يجب خروجه كالعلم ببقية الصفات فليس الخارج من الصفات ماعداه دونه مطابقا بل هو خارج ايضا في الجملة فليتامل (قوله كتصور الانسان والبياض) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والا فتصور الاحكام الشرعية بأي قيد يخرج فان قيل بقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكتسب اه (وأقول) لمانع أن يمنع أن هذا التمثيل اشارة الى ماذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الآتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان الظنية أدلته ظنا الخ فانه صريح في أن المراد بالعلم هنا الظن ومعلوم أن الظن ليس الا من أقسام التصديق وحينئذ يخرج به تصور الاحكام ولا ينافي ذلك ان مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذي هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يخرج به يخرج بقيد الاحكام أيضا وآثر الشارح الثاني جريا على ما هو الانسب الاغلب من كون الاحتراز بالفصول دون الجنس ويمكن أن يسلم أن العلم في قول المصنف والفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى النسب وهي التي أريدت هنا بالاحكام

من الذوات والصفات كتصور الانسان والبياض ويقيد الشرعية

أريد به التصديق وان جاز أن يراد به التصور فباضافة العلم منا الى الاحكام التي هي النسب انصرف الى التصديق وخرج بقيد الاحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون الا تصورا فلا اشكال في الاخراج بقيد الاحكام لان المقسم شامل للعلم بها وانحطاطه بالنسبة للاحكام على التصديق انما جاء باضافته اليها لا لانه أريد به التصديق ابتداء ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر الى انحطاطه على التصديق بواسطة اضافته الى الاحكام وعلى هذا يخرج تصور الاحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف اليها الى التصديق فليتامل

(قوله العلم بالاحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مرجعها الى قضاء العقل بها ايجابا او استحسانا وبالحسية التي مرجعها الى الحس والاحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة الى الواضع عقلية لقضاء عقله بها استحسانا والى غيره حسية لاستناده فيها الى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الاحراق للنار حسي لان مرجعه الى الاحساس باحراق أفرادها اه (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال والحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزئي فلو قال وأن هذه النار محرقة لاجاد اه (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك للاحكام هو العقل لكن ان كان بواسطة أمر عقلي فعقلي أو أمر حسي فحسي أو امر شرعي فشرعي وادراك العقل ان النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم في كلام شيخنا الشهاب فيكون حسيا ولو سلم فلتجعل أل في النار للحضور أي وأن النار الحاضرة أي وان هذه النار اشارة الى نار جزئية محسوسة (قوله العلم بالاحكام الشرعية العملية أي الاعتقاد به كالعلم بأن الله واحد وانه يرى في الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة والعملية بالمتعلقة بكيفية عمل والنسبة التامة هي الوقوع واللاوقوع أي وقوع ثبوت المحمول الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك فقولنا النية في الوضوء واجبة الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية النية النية التي هي العمل وقولنا النية في الاذان غير واجبة الحكم فيه هو انتفاء ثبوت الوجوب الذي هو كيفية عن النية فمعنى تعلق الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع * واعلم أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق في الادراك انه انفعال أو كيف لا فعل كما تقرر في محله واذا لم يكن فعلا فلا يكون عملا الا على سبيل التسمح أو نظرا الى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعد فعلا عرفا فيقال صدق وادرك وعلم ونحو ذلك اذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة يتطرفه في نفسه وحينئذ يكون خارجا عن حد الفقه بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل لان هذا الاعتقاد وان صدق عليه أنه علم بحكم شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل لان الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما بخلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتسمية هذا الحكم اعتقاديا كما أفاده كلام الشارح لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الامر كذلك فان النسبة في قولنا الله يرى في الآخرة ليس متعلقها اعتقادا بل متعلقها الرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقادا

العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وان النار محرقة وبقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العملية اى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وأنه يرى في الآخرة

بل ينبغي أن يكون لكونه أمرا الغرض اعتقاده بمعنى كونه اعتقاديا انه أمر يعتقد واما تفسير
المحشين الاعتقادية بالمتعلقة بحصول علم ففيه نظر اذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول
علم كما هو ظاهر الا أن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بان متعلقها
حصول علم أن المقصود حصول العلم بها * وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق
بكيفيته فان اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم مثلا له كيفية هي الوجوب والحكم المتعلق بتلك
الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة
اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك
الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لانه استفيد من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاد وهو
اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل في قوله العملية ما يشمل الاعتقاد
ولو بمسامحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتي في تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول
الاعتقاد دخل في الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعي عملي أي متعلق
بكيفية عمل كما تقرر وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات اذ ليست علما بحكم شرعي عملي أي
متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل
كما تقرر وان أراد به ما يكون عملا وفعلا حقيقة خرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه
الاعتقادات أيضا اذ ليس الحكم فيها حينئذ علما أي متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك
الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا لكن يرد حينئذ نحو تحريم ظن السوء بالغير بلا مسوغ
شرعي فان العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحينئذ
فاخراج الشارح الاعتقادية يحتمل أن مراده بها الاعتقادية في نفسها بأن يكون المقصود
اخراجه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها اما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول
العمل للاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتي في تعريف الحكم كما تقرر ويحتمل أن مراده بها أعم منها
في نفسها وباعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على
خلاف ما ذكره في تعريف الحكم الآتي ثم رأيت في منع الموانع ما نصه وأما قولنا في حد الفقه
العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات
الدينية كأصول الدين أحكام جوابه أن أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود
الباري ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذان خرجا بقولنا الشرعية
وتفسيرنا اياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمسئلة أن الجنة
مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائي لا الخبري وما لا يثبت الا بالسمع ينظر فيه من
جهتين احداهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه مخبر لا منشئ كقولنا الجنة
مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عندنا
عملي من مسائل الفقه وهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال افعالا جوابه أنها تسمى واما كون
ذلك بالحقيقة أو المجاز فيتوقف على نقل اللغة والاظهر عندي انه بالحقيقة ومن هنا
يعلم أن عدول الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية الى لفظ الفرعية

احتجاجا

احتجاجا بان النية من مسائل الفروع وليست عملا ليس بجيد لانها عمل فان قلت فلفظ الفرعية أوضح من العملية فلم لا اخترتموه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت الا بالسمع فانها عندى فقه وليست فرعية وفى كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى فى شرح المنهاج ما يقتضى ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما يثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقها ولكنى لست أوافق على ذلك وأما دخول المجاز فى الحد فجائز اذا كان مشهورا وأنا أقول انى لم أر تعريفا الى الآن لا مجاز فيه لا فى المنطق ولا فى الكلام ولا فى الاصول وهى العلوم التى تحرر فيها التعاريف اكثر من غيرها فما ظنك بغيرها اه ما فى منع الموانع وفيه تصريح بانه اراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبانه يدخل فى الفقه العلم بوجوب تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خصر ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبنى على تفسيره الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم فى كلامه وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع كما فعل الشارح عدم التخصيص وشمولها ما يثبت بكلا الامرين العقل والسمع بخلاف ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والاقوال تسمى افعالا وان ذلك على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم فى قولهم فى الحمد العرفى انه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم الخ من ان المراد بالفعل الامر والشان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت افعالا فى اللغة فالظاهر انها أيضا أعمال فيها ويعاقر ره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول الكورانى وذكر الفرعية فى تعريف الفقه أولى من ذكر العملية اذ المتبادر من العملية ما يكون بالجوارح ويورد حينئذ خروج النية من المسائل الفقهية ويجاب بان العملى ما يتعلق بكيفية عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه ما فى النسخة الواقعة لى وفيها سقم فليتامل فى تحرير المقام فانه ليس فى الحاشيتين هنا الا الاجمال والابهام (قوله وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبى بما ذكر) اعترضه شيخنا الشهاب فقال ولك ان تقول حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التهيؤ لزم ثبوت هذا المفهوم باسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقرر عليه وان كان صوابا ينقلب بواسطة التقرير الى الضرورى فيكون بمنزلة الثابت بالوحى ومن ثم جعل شمس الائمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام مما يشبه الوحى ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان أريد بها الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حينئذ يعنى حين اذ يراد بالاحكام الجميع هو التهيؤ وبالاحكام جميع الاحكام التى لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يفيد انه على تقدير ان يراد بالعلم التهيؤ لا يخرج علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثانى فجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التهيؤ للعلم بجميع الاحكام على وجه لا تكون الاحكام بمنزلة الثابتة بالوحى ولا يخفى ما فى هذا الجواب من البعد والتعسف الذى لا يليق

وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبى بما ذكر وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلاف فى من المقتضى والنافى المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلا بوجوب النية فى الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه الفنون قد يتسامحون في الحدود بامثال ذلك على ان قوله ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لايخلص هنا من الاشكال لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافي اتصافه بذلك التهيؤ فالحق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه اللهم الا ان يدعى عدم حصول التهيؤ المذكور له عليه أفضل الصلاة والسلام لكنه متصف بما هو أعلى منه وان كان هو فضيلة لان انتفاءها لمانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاخر فالعادة ومادة النقض لايدمن تحققها فليتامل (قوله وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا) فان قلت هلا ابقاه على معناه لامكانه بحمل الحكم على ماهو حكم الله في حقنا في الظاهر وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله في حقنا في الظاهر قطعا للقطع بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بمايظنه مطلقا فاذا ظن حكما حصل له علم حقيقة فان هذا حكم الله في حقه وحق مقلديه للدليل القطعي على ان مايظنه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به ويمتنع عليه وعليهم العمل بخلافه قلت هذا وان تمسك به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله ان هذا العلم المذكور ليس حاصلا عن الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل عنها هو ظنه ان كذا حكم الله في نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان لتلك الادلة مدخل في حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال بها قلت ذلك تمحل لايخفى اه وهو كما قال (قوله وان كان لظنية أدلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان ينقل الينا تواترا اذ هذا الاجماع وحكمه بالنسبة الينا قطعيان وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنيا مستندا الى امارة فانه يحصل لنا بعد اجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفتازاني في بحث الاجماع من حاشية العضد وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه تعليل الشارح من ان الدليل الظني انما ينتج ظنيا صحيح سواء كان الدليل ظنيا بجميع مقدماته أم ببعضها اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اورده يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية أي القطعية الدلالة والثبوت كما أفصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان نختار ان الادلة للفظية لاتفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول بخروج مثله عنه اه وجزم قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من الدين وبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فان المجتهدين قد استنبطوها وحصلوها في أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلا فانه مستنبط من قوله تعالى أقيموا الصلاة بل تلك الاحكام ضرورية بمعنى انها اشتهرت حتى عدت من ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن ادلتها اه ويبقى على هذا ما اذا علم المجتهد الحكم من اجماع قطعي بلغه بطريق قطعي وفيه ماذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال الاول مما ذكر بان عدم قطعية شئ لايستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه اذا تقرر ذلك فلعل الشارح أطلق الظنية بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وحينئذ فلا اشكال عليه اذ مع الاحتمال لايلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لاينافيه قول مالك من اكابر الفقهاء في ست وثلاثين مسئلة من أربعين سئل عنها لاأدري لانه منتهى العلم باحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا مرسلا أو المشابهة فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول) اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود تصان عن المجاز الا بقرينة واضحة ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه فى كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن ان يجعل قول الشارح كما سيأتى التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور عندهم كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بمعاودة النظر) اعترضه شيخنا العلامة بانه لا يحتاج اليه لانه يوهم انه تقدم له نظر فى ذلك ونسيه ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مشغولا بنظر آخر ثم يلتفت الى غيره بعد قوله لا أدرى (أقول) أو يريد المعاودة من العود بمعنى الصيرورة كما قيل فى قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع) اعترضه شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بانه قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم وذكرنا ان المراد به التهيؤ مجازا واحدهما يأتى فى الآخر ويبقى الكلام فى ان ايهما صحيح فى نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بانه أطلق على معنيين مجازيين احدهما التهيؤ للآخر وهو الظن وهو بعد محل نظر وقولنا مجازيين هو باعتبار اللغة والا فالظاهر ان استعماله فى التهيؤ بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المنافاة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم ان الشارح أراد بالعلم فى قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور فى قول المصنف والفقه العلم الخ فيكون قد ذكر أولا ان المراد به الظن ثم ذكر ثانيا ان المراد به التهيؤ وهو تناف وهذا خطأ قطعا وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التهيؤ والا لقال على هذا التهيؤ فتامله فحاصل الكلام انه بين أولا ان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار الفقه بمقتضى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيا ان الفقه انما هو عبارة فى الحقيقة عن التهيؤ للظن ولا منافاة بين هذين لصحة حمل احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه التهيؤ للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو التهيؤ لظن الاحكام فالموضع الاول على حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اى تهيؤ للعلم أى الظن بالاحكام كما يصرح بذلك قوله لانه تهيؤ للعلم باحكامها فانه صريح فى ان فى الكلام حذفا فالموضع الثانى مبين للحذف المراد فى الاول والعلاقة التى أشار اليها فى الموضع الاول بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم جارية مع تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم فى معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أى الذى فى عبارة المصنف الا على معنى واحد مجازى وهو الظن ولم يطلقه على التهيؤ أصلا غاية الامر انه قدر التهيؤ مضافا الى لفظ العلم وأما جواب شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد ما قلناه فعبارته لا تساعد على ذلك لان قوله أطلق على معنيين يقتضى ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التهيؤ والظن مع انه ليس كذلك كما تقرر وان

بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل يراد انه متهيئ لذلك

أراد ما هو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقرر بل هو خلاف الواقع وان أراد شيئا آخر فليصوره ليقع الكلام عليه واما ما قاله من ان الظاهر ان استعماله في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه صنيع الشارح اذ لو كان كذلك لم يحتج الى بيان العلاقة وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج اليها باعتبار العرف مما لا وجه له اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراعى أهل عرف علاقة التجوز لغة مع انتفائه عندهم اللهم الا ان يكون الشارح لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين وأما قوله كما يلوح من قول المصنف واطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارح فان هذا القول في كلام الشارح غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله اذ القول المذكور في كلام الشارح غير مفروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيؤ مع ان اطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه الا ان يكون رآه في كلامه وان لم يعزه الشارح اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله لما يناه الا ان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح فان كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيؤ فلا يخفى ما فيه وأما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في التهيؤ فموافقه ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على التهيؤ معنى رابع حقيقة الا ان فيه خفاء لكن نازع في ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا سائر أسامي العلوم المدونة تطلق على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعلومة والملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد أخرى فهي متأخرة عن تلك الادراكات في الحدوث هذا هو المشهور واما اطلاق العلم على التهيؤ القريب أي الملكة المتقدمة عليها فليس بمشهور وتأييده بان هذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية ليس بشيء اذ هذه تحتمل الملكة المتأخرة اه ولقائل ان يقول ان اراد بالملكة المتأخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد لاسيما مع تزايد المسائل بتكرر الازمان والافكار وان أراد ما يحصل من ادراكات المسائل في الجملة لم يكن هذا داعما للتأييد اذ لا بد في حصول التهيؤ من ادراك المسائل في الجملة فلا يكون الا متأخرا فليتأمل وبقي ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في التهيؤ ومعلوم انه حقيقة في غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا والحدود تصان عنه الا بقرينة واضحة وفاق هذا الاشكال الى ما اطبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكة أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعوه الا بقرينة واضحة ويمكن ان يجاب عما اطبقوا عليه بان محل المنع اذا لم تصح ارادة كل واحد من معانيه أما اذا صح ذلك فلا منع اذ لا يلزم محذور ثم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر مسطورا وأما ما نحن فيه ففي ايراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى اذ الكون حقيقة في التهيؤ لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك اذ التهيؤ ليس معنى للفظ العلم المستعمل في هذا التعريف وانما يقدر اضافته اليه نعم لفظ العلم هنا يحتمل التصديق والملكة وباحتماله لهما مع اشتراكهما يرد البحث دون المسائل لفساد حمله عليها كما هو ظاهر (قوله وما قيل من ان الاحكام الشرعية الى قوله فخلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصار على انه خلاف

وما قيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعرف بخطاب الله تعالى الآتي فخلاف الظاهر وان آل الى ما تقدم في شرح كونهما قيدين كما لا يخفى (والحكم)

الظاهر يقتضى انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضى تخصيص العمل فى قول المصنف العملية باعمال المكلف من حيث انه مكلف لانه حمل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الآتى مع ان كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قيدى الشرعية والعملية فى كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله فى التعريف الآتى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن هنا يشكل قوله وان آل الخ فليتامل وقد يجاب بانه حمل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على انها المتبادر منها فى مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثيرا من الاحكام الوضعية فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذا دخل بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد وبقرينة تعريف الحكم بما ياتى عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان فى ذلك اشعارا بارادة تعريف الحكم الواقع فى تعريف الفقه فينحصر العمل فى عمل المكلف ويساوى الاحكام المذكورة الحكم بالمعنى الآتى ومجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى المصنف فى اخراج الوضعية عن الفقه ويترجح تعبير ابن الحاجب بالفرعية بدل العملية بشموله جميع الوضعية نعم ان أراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتاويل دخل جميع الوضعية لان قولنا الزوال سبب فى وجوب الظهر يؤول بقولنا الظهر يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع من الارث والسفه مانع من صحة التصرف يؤول بقولنا الاخذ من الميراث مع الرق ممتنع والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار تاويلها فالعملية باعتبار تاويلها داخلة بنفسها لا تاويلها دونها كما قدمته وهم وعلى هذا فالعملية أعم من الفرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحينئذ يشكل كلام الشارح واقتصاره فى دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بانه لما احتمل كلام المصنف اقتصر على ذلك احتياطا مع صدقه بالمقصود فان مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتامل * واعلم ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف المذكور لا يطرد لصدقه على العلم بان أعمال العباد موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفى التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الايراد اه وقال أيضا انظر هل يرد على التعريف العلم بان القياس حجة من حيث انه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلى وهو فاعتبروا يا اولى الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ما ذكره فى السؤال الذى أورده وأما قوله فى جوابه المراد لا يدفع الايراد قلنا بل يدفعه اذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الاطلاق انما ينصرف لليقين فحملناه على ذلك فى صورة الايراد لانه لا صارف له عنه وأما فى تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان المراد به الظن وهى تعبيره به فى كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الادلة التفصيلية للاحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو فى الجملة مما يصرف عن ارادة حقيقة العلم والثانى ان المراد بكيفية العمل فى تعريف الفقه هى الوجوب والحرمة ونحوهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فتخرج صورة الايراد اذ الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الايراد لان ارادة ما ذكر بالكيفية لا دليل عليه فى اللفظ وأما الثانى فقد يجاب عنه بالوجه الثانى على ما فيه لا يقال القياس ليس بعمل فلا يتوجه ايراده لان

المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وسنحقق في باب القياس انه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة الى ان ال ليست للعهد الذكرى كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه يلزم حينئذ استدراك القيد الشرعية اذ الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم الاستدراك بناء على ان قوله الاحكام الشرعية قيد ان وهو ممنوع بل لو از كونه قيدا واحدا جمع الحكم الشرعي وهو خطاب الله الآتي (قلت) كونهما قيدا واحدا لا يدفع الاستدراك اذ يكفي فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيدها بالشرعية كان كافيا على ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه حينئذ وهذا هو معنى الاستدراك لا يقال ويلزم أيضا خروج العلم بالاحكام الوضعية بناء على انها من الفقه كما تقدم لخروجها عن الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سيأتي وان كان لنا فيه نظر سيأتي بيانه وان يكون العلم المعرف به الفقه تصورا لتعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصور وهو باطل قطعا لان الفقه من قبيل التصديق دون التصور لانا نقول اما الاول فلانه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الاحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم الا ان تؤول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما الثاني فلانا لا نسلم انه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة اذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة وكونه خطاب الله بمعنى ما خاطب به عباده ووجهه نحوهم ولو سلم فيجوز حينئذ أن يجعل قوله العلم بالاحكام على حذف مضاف اى بتعلق الاحكام وبما تقرر يظهر ان قول الكوراني لما أخذ الحكم في تعريف الفقه ولم يكن بينا أراد بيانه منشؤه عدم التامل ونسيان ما قدمه قبيل ذلك مما ناقضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم في العرف العام اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وعند الاصوليين خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والاول هو المراد هنا والا يكون قيد الشرعية ضائعا اه (فان قلت) كلام المصنف محتمل لان المتبادر من تعريف الحكم عقب تعريف الفقه الماخوذ فيه الحكم ان المراد تعريف الحكم الماخوذ فيه مع انه ليس كذلك كما تقرر فلا بد من قرينة على المراد لندفع الاختلال (قلت) يمكن ان تجعل القرينة قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعرف بالخطاب المذكور لا يكون الا شرعيا فلولا ان المراد به في تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الاصل والظاهر وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تليق بالحدود الا ان أهل هذه الفنون كثيرا ما يتسامحون بامثال ذلك نعم لقائل ان يقول لو جعل الحكم المتعارف النسب الشرعية العملية لانتظم موارد الاثبات والنفي كما لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون الخطاب مورد النفي والاثبات الى حمل قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى على اثبات تعلقه ونفيه وقد ظهر من هذا انه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الاثبات والنفي به غاية ما يلزم اذا لم يجعله بمعنى النسبة مسامحة مثلها شائع ذائع اشتهر ان المناقشة بمثلها ليست من دأب المحصلين وبذلك يسقط ما هول به هنا بعض المتعصبين (قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى) قال شيخنا العلامة الباعسيبية أى المتعارف هو أى الحكم بسبب الاثبات الخ والمتعارف في الحقيقة هو

المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفي أخرى

نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي لكن الاثبات والنفي فرع المثبت فهو يستلزمه فلذا عبر بذلك قال ولا تناقض بين النفي والاثبات لان كلا باعتبار لان النفي قبل البعثة والاثبات بعدها اه (وأقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشئ متعارفا وذلك الشئ غير متعارف نافي ما ذكره من ان المتعارف في الحقيقة نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي الا ان يجاب بان المراد بالتعارف في الحقيقة التعارف أولا وبالذات فليتامل وقوله لان النفي قبل البعثة الخ (أقول) أو لان الاثبات في حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفي في حق بعض أو حال آخر كما سيأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي الخ (قوله خطاب الله) اعترض أخذ الخطاب جنسا للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثاني قال في التلويح بوجوه الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايرا له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى كما في اصول ابن الحاجب اه وقد ضعف الاول بانه ينافي ما وقع لهم في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح احدهما بطل الآخر والثاني بأنه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة في ذلك نظرا اليه وان أريد انه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد والثالث بان كون الايجاب هو نفس افعل يلزم عليه ان لا يبقى فرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب والوجوب متحدين بالذات ينافيه ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وان الوجوب مترتب على الايجاب بقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان أريد به نفي الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة لفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أثم المكلف وان أريد نفي الحقيقية فقط فهو مسلم لكنه لا يفيد لان المقصود أي من كون الحكم خوطب الصفة

(خطاب الله) أي كلامه النفسي

فيكون مغايرا للخطاب بتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بانه لا أثر لمجرد المنافاة المذكورة في المقصود لانا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما مختلفا فلا اشكال لان كل قائل يجيب في احد المقامين بما وافق جوابه في الآخر وان كان متحدا فيجوز أن يكون ما قيل في كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعيين اذ المقصود دفع الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احالة تحقيق الحال في الموضعين على ظهور ان المراد واحد فيهما بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه تاييد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم بصحته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله فان صح أحدهما بطل الآخر ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرح به فلا معنى لمقابلته بالمنع وأما دعوى تصريحهم بانه حقيقة في ذلك فان أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما تضعيف الثالث فاجيب عن أول وجوهه بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول وعن ثانيها بان امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات مختلفة مسلم في الامور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا وانه يجوز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في مقصودنا بناء على ان مبنى الجواب على مجرد التجويز الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من نفي ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تقريب الاحتمال بوجه ما لا الاستدلال وعلى هذا لا يضرنا ما قاله السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلق به الايجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكر لا نفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد أي من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقرر اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أي من القول الا ان الكلام في ذلك اه فليتأمل (قوله الازلي) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية فالمعنى الذي لا ابتداء له وهو أعم من القديم لان القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودي بخلاف الازلي ووصف الكلام بالازلي بعد وصفه بالنفسي من قبيل الوصف باللازم وهذا أولى من قول شيخنا الشهاب انه صفة كاشفة لانها ما بين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله في الازل) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أي وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا اه (وأقول) لا شبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظا في الازل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا قريب مما سيأتي عن المصنف ووالده خلافا للقرافي وغيره في تفسير الحال المعتبرة في كون الوصف حقيقة فليتأمل (قوله حقيقة) اقول كانه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عنه (قوله أي البالغ العاقل) قال شيخنا الشهاب التعبير بعني في هذا المحل

الازلي المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي البالغ العاقل

أولى من أى واعلم انه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من قوله الآتى أى ملزم مافيه كلفة اذ لا يخفى ان التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور بلا مرية اه وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم ومفهومه فى التعريف لان تعقله حينئذ تعقل للحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الالزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى فقوله دور بلا مرية سهو بلا مرية منشؤه اشتباه مفهوم الشئ بفرده أو حكمه بحكمه (بقى) ان لقائل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم مافيه كلفة بل اتحاد معناه فى الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الا أن يوجه العدول لما ذكره بانه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار فى المعنى اذ من جملة التعلق الالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل على صيغة المفعول ومن الابهام فى محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم مافيه كلفة لم يتبين ذلك المحل اذ لا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل مع موافقته فى ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الاصوليين هنا فقد سبقه اليه غيره منهم كالاصفهانى فى شرح المحصول والشيخ الامام فى شرح المنهاج (بقى بحث آخر) وهو أنه لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتى الملزم مافيه كلفة بل يحتمل اتحاد المعنى فى الموضعين او عكس المراد فيهما وحينئذ يختل التعريف اللهم الا أن تجعل القرينة أن المتبادر من المكلف فى عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذى يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما كان قيدا لحسنة لابد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة والا فلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أولم تظهر اذا اريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم مافيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق أن المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هى البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر فيما سيأتى بالزام مافيه كلفة فالمكلف فى قوله بفعل المكلف ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التى تعلق بها التكليف وهى البالغ العاقل وقوله من حيث انه مكلف ينصرف الى الحدث الذى تعلق به وهو التكليف أى الزام مافيه كلفة فحاصل المعنى المتعلق بفعل الشخص الذى تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذى تعلق به وهو الزام مافيه كلفة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكما ان معناه الذات التى وقع عليها الضرب من حيث انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التى تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها التكليف والذات التى وقع عليها التكليف هى البالغ العاقل وهذا فى غاية الظهور فيما فسر به فى الموضعين فلذا عبر بأى دون يعنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح بالاصطلاح عليه وانما فهموه من صنيعه كما تقدم التنبيه عليه (قوله تعلقا معنويا قبل وجوده) قال شيخنا الشهاب أى قبل وجوده متصفا بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتى وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة

لاعتبارهما عود الضمير المكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل ما لو وجد البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اه (وأقول) قد يقال عود الضمير المكلف يرشد أيضا الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف قبل ذلك ثم قال فى قوله وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة أى بصفة التكليف وقد يرد عليه ان التنجيزى قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبى العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلا بناء على تقارن العلة والمعلول اه (وأقول) اما أولا فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل المقارنة فى الزمن واما ثانيا فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده بالكلية وبعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرد عليه شئ من ذلك ضرورة ان التعلق التنجيزى لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا وغاية الامر ان يبقى هنا لك حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضى ان المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد بعد وجوده بعد وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع (قوله اذ لا حكم قبلها) قال شيخنا الشهاب سيأتى فى قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى وبه يوجه كلامه هنا وأنت خبير بان ذلك مبنى على ان التعلقين معا معتبران فى مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذى أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتنجيزيا دون ان يقول أو تنجيزيا وقال العضد فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف وهو مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا وينبنى عليه ان الكلام حكم فى الازل أو يصير حكما فيما لا يزال اه فأنت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التنجيزى اه وحاصله منازعة الشارح فى اعتبار التنجيزى فى مفهوم الحكم بتصريح كلام العضد بخلافه (وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع ويجرد مخالفة العضد لا يقدح فى ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما المخالفة فى ذلك لانه أمر اصطلاحى ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذ لا مشاحة فى الاصطلاح (قوله فتناول) أى التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة اذ المتعلق هنا لك صفة الخطاب (قوله الاعتقادى) أقول فى ادراجه فى الفعل تسمح اذ ليس بفعل وحينئذ لا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سيأتى ومن هنا كان لقائل ان يقول هلا أسقط الاعتقادى وأتى بدله باسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلا بد من ادخاله فى تعريف الحكم قلنا اما اولا فكيف يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم أنه غير فعل وان خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانيا فكيف يتصور ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به

اذ لا حكم قبلها كما سياتى (من حيث انه مكلف) أى ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سياتى فتناول الفعل القلبى الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبى صلى الله عليه وسلم فى خصائصه

أسبابه اللهم الا ان يقال المراد بالفعل الذى لا يتعلق خطاب التكليف الا به ما يعد فعلا عرفا ويعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لانهم انما اشترطوا كونه فعلا ليكون مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل (قوله والاكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بان فيه جمعا بين أل ومن التبعيضية وهو ممتنع (وأقول) هذا الاعتراض قد أوردته على قول الشارح السابق أوائل الخطبة دون نحمد الله الا حصر منه وأجاب عنه شيخ الاسلام بما يجرى هنا فراجعه (قوله والمتعلق) أقول أى والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سمعته من شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح وعلقوه عنه فاحذره وقوله باوجه التعلق حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة وليست صلة كما قد يتبادر قبل التأمل حتى يكون متعلق الخطاب تلك الاوجه أما أولا فلان المصنف جعل المتعلق فعل المكلف لا تلك الاوجه واما ثانيا فلان معنى تعلق الخطاب بشئ بيان حاله من كونه مطلوبا أو غيره والاقتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به فليتامل (قوله لتناول حيثية التكليف الخ) أقول يعنى أن هذه الحيثية مستعملة فى معنييها معا وهما التعليل والتقييد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما فى قولك الانسان من حيث هو انسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود يمكن الاحساس به وقد يراد به التقييد كما فى قولك الانسان من حيث انه يصح وتزول عنه الصحة موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما فى قولك النار من حيث انها حارة تسخن فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد او يكون بسبب وجود الالزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام لما ذكره الشارح مما سنتكلم عليه والمراد بتناول حيثية التكليف للثلاثة المذكورة انها تجامعها ولا تخرجها عما قبلها وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القضايا ادخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها ادخالها للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم الجواب عما أشار شيخنا الشهاب الى ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها حيث قال عليه قال التفتازانى لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل اه وذلك لانا اذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقييد كما هو ملحظ توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال لقائل ان يقول انه حينئذ لا يتناول الالزام نفسه لان ما كان لاجل الالزام لا يتناول الالزام نفسه وأيضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للادخال كما قاله اه ووجه اندفاع الاول انه مبنى على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هى شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الالزام أيضا باعتبار التقييد كما قررناه ووجه اندفاع الثانى أنه ليس المراد بهذه

والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير الاولى لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجدا

الحيثية الادخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على أنه ان أراد بكون المعهود ماذكرانها لاتستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعا واضحا لايخفى على من له أدنى المام بكلام الائمة وكيف لا وقد تقدم انها تكون لبيان الاطلاق وان أرادان الاغلب عليها ماذكر فهو على تقدير تسليمه مما لايجديه شيأ وأما قوله أعنى شيخنا العلامة أيضا لو فسر المكلف بالمطلوب منه مافيه كلفة لم يحتج الى هذا التكلف أو أبقى المكلف على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا لان غير الجازم متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لان تفسيره بالمطلوب منه مافيه كلفة لايتناول التخيير اه فهو مدفوع أيضا أما قوله لو فسر المكلف بالمطلوب منه الخ فلان الاصح عند المصنف ان التكليف الزام مافيه كلفة لاطلبه كما سيأتي فحمل الشارح التكليف على المعنى الصحيح عند المصنف على ان هذا التفسير لايدفع التكلف مطلقا لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجيح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج الى التكلف كما ادعاه مما لايستقيم فلو أبدل قوله لم يحتج الخ بقوله لكان أقل تكلفا مثلا كان صوابا وأما قوله أو أبقى المكلف على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا فجوابه بتقدير تسليمه ان طريقة الشارح أظهر في التعميم بل في أصل التناول اما التعليل فلما لايخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم والتخيير انما هو بتبعية ثبوت الالزام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد يثبتان ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقا أو فيها حيث انتفى بعض شروط التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو يعذر به فالتعليل بالزام مافيه كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه تعليل بما هو مظنة العلة في الجملة لا بنفسها وأما التقييد فلان التكليف بمعنى الالزام قيد بنفسه للتعلق اذ التعلق بفعل المكلف تارة يكون الزاما وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس قيدا للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنته ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر من التقييد بغيره وان كان مظنة له واذا علمت ذلك اتضح لك مقصود الشارح من هذا الكلام واندفع ما أطالوا به عليه في هذا المقام نعم لقائل ان يقول الحيثية بالمعنى الذي قرره تقتضي شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا لوجوب الحد مثلا أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لاجل انه ملزم مافيه كلفة اذ لولا وجود التكليف لم يوجد ألا ترى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع عن الحكم بدليل قوله الآتي واما خطاب الوضع الخ الا ان يجاب بمنع انه لولا وجود التكليف لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتي فان تعلقه به أيضا صريح في ان ثبوته ليس تابعا لثبوت التكليف وقد يرد هذا بانه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل انتفائه قبل البعثة فليتأمل (قوله الا ترى الى انتفائهما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء ووجودا (وأقول) الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدور وان وهو من مسالك العلة كما سيأتي في باب القياس وهو دليل ظني كما تقرر في محله فيدل على علية بعضها للبعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما

ألا ترى الى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف

هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلا قال فى التلويح الثالث أى من الاعتراضات ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت له ولا يخفى أن السؤال وارد فيما ثبت أيضا بالسنة والاجماع والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال انه توطئة لما ذكر من الآيات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه تلزم ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المفسر بما ذكر تموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل فى التعريف والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه نظر لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات فى الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذى الكلام فيه فليتأمل (قوله وخرج بفعل المكلف) فان قلت لم سكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشئ فأول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب بقى عليه غير المكلفين و بقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما اه (أقول) وصفات المكلفين مما يدخل فى أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بانه لا يجب فى بيان الاخراج بالقيود التنصيص على كل ما خرج بل يكفى التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس فى كلامه ما يقتضى التخصيص بالمذكور وعن افعال غير المكلفين بانها لا يتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتى وان كان لنا فيه نظر سيأتى بيانه (قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو متعلق بفعولهم اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوع فقد قال المولى التفتازانى فى شرح العقائد النسفية أى من الوجوه التى احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لافعال العباد النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو ومعمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لا نعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا والذهول عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للافعال قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه فصرح بشمول الموصولة للافعال فلا يتقيد مقصود الشارح بالمصدرية خلافا لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره نفى التعلق لكل من خطابى التكليف والوضع و يوافقه ما فى التلويح حيث قال الثانى أى من

ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كقوله الله لا اله الا هو خالق كل شئ ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وما بعده مدلول وما تعملون من قوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبى والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك فى كتبهم يعنى فى كتب الشافعية بان
الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه أداء الحقوق
من مال الصبى ورده المصنف يعنى صدر الشريعة أولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه
وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بالصبى أو ذمته حكم شرعى وأداء الولى حكم آخر
مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم
مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى
ان تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لاستفاء
التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا
لما ورد به الشرع أو مخالفا له يعرف بالعقل كتكون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى
جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلاة
ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع اه كلام التلويح لكن
يخالفه ما صرح به الشارح فى شرح قول المصنف الآتى وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا
وفاسدا فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الشئ سببا الخ ثم قال والشئ يتناول
فعل المكلف وغيره ثم مثل باتلاف المال من الصبى مثلا سببا لوجوب الضمان فى ماله وأداء الولى
منه فانه تصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لاحد ان يمنع انه تصريح بذلك
تمكا بان التعلق بالفعل انما يتحقق اذا كان بغير واسطة وفيما ذكرا نما تعلق بالكون المضاف الى
الفعل لان هذا تمحل فاسد اذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل الا بيان شئ من أحواله والتعلق
بكون الفعل كالاتلاف سببا لوجوب الضمان فى ماله وأداء الولى منه بيان لحال الاتلاف وهو
سببيته لما ذكر ومما يصرح بذلك قول الشارح الآتى واما خطاب الوضع الآتى فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أى حيث قيد بقوله من حيث انه مكلف فانه تصريح بأن
قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع ان الخطاب فى الوضع
متعلق ابتداء بالكون المضاف الى الفعل وبالجملة فلم يظهر الا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل
غير المكلف خلافا لظاهر كلام الشارح هنا ومما يوافقه واما ما تقدم عن التلويح فقيه نظر لان
ما ذكر من ان تعلق الحكم بماله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الاشكال
لان الخطاب المتعلق بان اتلاف الصبى مثلا سبب لتعلق الحق بماله أو ذمته خطاب متعلق بفعل
الصبى اذ لا معنى لكون الخطاب متعلقا بفعله الا كونه مبينا لحاله كسببيته للتعلق المذكور ومن
ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدى على طريقة المصنف التى أقره الشارح
عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما سيأتى بيانه ومن ان معنى كون صلاته
مندوبة ان الولى مأمور بتحريضه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلا له
تعلق بها الخطاب أى بين حالها من كون الولى قد أمر بتحريضه عليها فان الخطاب المتعلق بها
على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبى قطعا وبهذا تظهر صحة ايراد العز بن عبد السلام
على نفيهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين

ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من ان المراد أمر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين اه وذلك لان الخطاب الآمر للمؤمنين بارشاد القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لانه طلب للارشاد اليه وطلب الارشاد الى الشيء متعلق به قطعا لانه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاعتذار عنه بنحو ما تقدم عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على ان ما ذكره أعني صاحب التلويح في ان صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لانه ان أراد بانها مندوبة انها مطلوبة منه على وجه الندب فهذا ينافي المدعى من انه لا خطاب يتعلق بفعله أو انها مطلوبة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطالب الولي بان يفعلها أو ان الولي مطالب بامر مبها فمطالبة الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا الندب كما تقرر في كتب الشيخين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم الا أن يكون معنى ندبها ان لها حكم الندب من حيث اثابة فاعلها وعدم اثمه بتركها فليتأمل فان قيل انما أراد الشارح وغيره بنفي التعلق نفي التعلق القصدي فلا يرد عليهم اثبات التعلق في الجملة كما في الآية الكريمة وخبر مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان التعلق القصدي فيهما انما هو بفعل الاولياء قلنا هذا لا يجدي نفعا اذ لا يطرد في جميع المواضع لظهور قصدية التعلق في الخطاب المبين لسببية نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم اثمه بالاتلاف أو لصحة عبارته وفسادها أو نحو ذلك فلم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي نفى هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سيأتي من تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل كما بيناه وبقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف واخراجه خطاب الوضع عنه كما تقرر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من ان الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اه لكن لا يخفى ما في صنيع الشارح حينئذ اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النفي بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا يتعلق الخطاب على وجه الالزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل وبما تقرر يعلم سقوط ما أجاب به الكوراني عن شبه أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهنا شبه لا بد من ايرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بفعل الصبي والجواب ان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو الاثم بتركها المثاب على فعلها اه ووجه سقوطه انه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية اتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الاداء وجب عليه الاداء لاستقرار الحق في ذمته فان هذا الا تعلق له بفعل الولي قطعا والحاصل انه اذا تحقق اتلاف الصبي تحقق تعلقان أحدهما يخص الولي وهو وجوب الاداء من مال الصبي والثاني يخص الصبي وهو الاستقرار في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار اليه المحقق المحلي من ان المراد تعريف الحكم المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعني الكوراني الثانية ان أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلوك الشمس لسببية الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما صرح به المصنف في بحث تكليف الغافل فالحاصل ان التكليفي على قسمين صريح وضمني فاحكام الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك وذهب بعضهم الى ان الاحكام الوضعية لا تسمى أحكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة ان المراد تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لانه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة أعني صفة فعل المكلف وأجيب بوجوه وذكر ماتقدم عن التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولا يخفى ما في قوله الثانية ان أحكام الوضع خارجة أيضا فان مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الاولى المتعلقة بفعل الصبي ان الاحكام المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتي وماذكره في الجواب من رجوع أحكام الوضع الى التكليف سيأتي قريبا رده مبسوطا وماذكره في تقرير الثالثة يفهم ان الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم ان شيخنا الشهاب أورد هنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق الخ هو توجيه لتفسير المكلف المذكور أولا بالبالغ العاقل أي لاشئ من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فيكون المكلف الذي قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز اما عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلانه انما يتعلق بكون الشئ دليلا وغيره مما سيأتي يرشد الى ذلك تعبير الشارح الآتي في قول المتن وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين ان كون الشئ كذا ليس فعلا قطعا واما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به في المواضع التي يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثاني أي من التنبيهين انما حملنا الخطاب المنفي هنا على مايشمل التكليفي والوضعي وان كان مايأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي الخطاب التكليفي يرشد الى ارادة التكليفي هنا أي فقط لانا لو حملناه هنا على التكليفي فقط أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث جوزنا تعلق الخطاب الوضعي بغير المكلف فلم لا يكون ذكر المكلف في التعريف لاخراج ذلك لان الخطاب فيه جنس يشمل النوعين معا اه (وأقول) أما ما ادعاه من ان قيد التكليف للبيان دون الاحتراز فيناقضه ماتقدم عنه من قوله بقي عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما وأما ما استدل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما يتعلق بكون الشئ دليلا أو غيره وان كون الشئ كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه على ذلك لان كون الشئ كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشئ المضاف اليه الكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ لا معنى لتعلقه به الا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل الكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ماتوهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كما دل عليه تعبير الشارح الذي استدل به وذلك باطل قطعا مناف لما سيأتي من قول الشارح وأما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله من حيث انه

مكلف فانه صريح فى صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق بفعل المكلف وانه انما خرج بقيد الحيثية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد فى التعريف مايدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فانه صريح فى صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع واذا فصله اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشئ كالفعل سببا أو غيره فليتدبر (قوله باداء ماوجب فى مالهما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله فى مالهما أو من الوجوب الشرعى فقوله فى مالهما متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى أى ماوجب اداؤه على الولى كائنا فى مالهما وقال فى قوله وضمان المتلف ليس معطوفا على الزكاة بل على قوله اداء ماوجب اى مخاطب باداء ماوجب كالزكاة وبضمان المتلف فضمان بمعنى الغرم اى بغرم المتلف ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته لان الضمان فيه بمعنى الغرم بلاشك اه (وأقول) لابد فيما قاله من حذف المضاف أيضا أى بغرم بدل المتلف ويجوز العطف على الزكاة بجعل الضمان بمعنى المضمون اى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك فى قوله بضمان ما اتلفته أيضا فهو بمعنى المضمون وعلى حذف مضاف أى مخاطب باداء مضمون ما اتلفته اى اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أى بغرم بدل ما اتلفته ثم ما عينه من العطف على اداء ماوجب يقتضى كون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء ماوجب غرم المتلف اى غرم بدله فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على ماوجب اى وباداء ضمان المتلف اى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة ويغنى عن هذه التكلفات جعل ضمان المتلف اصطلاحا بمعنى اداء بدله وغرمه ونحو ذلك من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهاب ظرف ليخاطب اقول اولا تلفته وقوله لتنزل عليه يخاطب (قوله المثاب عليها) فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة يصح ان يكون نعتا للصبى وهو الاظهر وهو محتمل لضميره ويصح ان يكون نعتا للصحة فيكون مرفوعا ولا بعد فى ذلك لان الصحة سبب للاثابة وضمير عليها يرجع للعبادة ويجوز ان يرجع على الصحة اه (واقول) كونه نعتا للصحة لا يخلو عن التكلف بناء على ان المتبادر من المثاب عليه مايكون الجزاء فى مقابلته لا مايكون لاجله وبشرطه وكونه نعتا للصبى فيه الفصل بين النعت والمنعوت بالاجنبى الا ان الرضى أجازه وبقى احتمال آخر وهو انه نعت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير الصبى فهو نعت سببى وكان يجب ابراز الضمير هنا اتفاقا لانه يحتمل ان يكون نعتا للصبى فقد حصل اللبس وعند حصوله يجب الابراز اتفاقا وانما الخلاف اذا لم يحصل ويمكن ان يقال محل الاتفاق اذا اختلف المعنى فى التقديرين أما اذا كان ما له واحدا فيهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التى يترتب الثواب عليها فهو نعت حقيقى ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله نعتا للصحة مع جعل ضميرعليها للعبادة يوجب خلو النعت عن ضمير المنعوت رأسا وثانيهما قال شيخنا الشهاب قيد به أى بقوله المثاب عليها لتقوى الشبهة فى توهم تعلق خطاب التكليف بها اذا الصحة وحدها تتحقق

باداء ماوجب فى مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزل فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليها

باستجماع مايعتبر فى الفعل شرعا وان لم يتعلق الطلب به كالمباح اه وقد يقتضى ذلك ان المنفى فى كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقدم عنه انه الاعم منه ومن خطاب الوضع الا ان يجاب بانه أراد ان تقوية الشبهة فيما ذكر لانه أبلغ فى الايراد للتخصيص به فليتامل (قوله ليس لانه مامور بها كما فى البالغ) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال فيه اشعار بان أمر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل لاعتيادها قضيته ان الاعتياد علة للصحة ويجاب عن هذا بان الاعتياد علة غائية أعنى لحمل حملة الشرع على الحكم بالصحة والا فاحكام البارى تعالى منزهة عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة العبادة متوقفة على الامر بها أى فى الجملة بدليل انه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به رأسا ولهذا لو أعاد الظهر مثلا منفردا الغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالامر بها وأما شيخنا العلامة فقال ماحاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ مأمور بها فتكون الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتى ان الخطاب المتعلق يكون الشئ سببا أو صحيحا أو فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان يكون معنى قوله كما فى البالغ كما ان صحة عبادة البالغ ليس لانه مأمور بها بل لكونه من خطاب الوضع دون خطاب التكليف الذى نحن فيه اه ويجاب بان مبنى هذا الاعتراض على رجوع الهاء فى قوله مأمور بها للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا بمتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب حاصله ان اللام فى المكلف للعموم فى أشخاص المكلفين المستلزم للعموم فى الاحوال والازمنة والبقاع وان امتناع تكليف الغافل وناليه فى الظاهر نفى للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفى التحقيق أى وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نفى تكليف عن البالغ العاقل فى بعض أحواله دون سائرها فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع لعموم الاشخاص والى الثانى راجع لعموم الاحوال اه وقال شيخنا العلامة ماحاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم العموم فى الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين اه (وأقول) أما ماقاله الاول فيرد عليه ان حاصله حمل أل فى المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للاشخاص أو للاحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حينئذ الا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ماعدا ماوقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبى عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل أل فى المكلف على الجنس ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ماقد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة الفائدة والا فلا ضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب تعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم وأما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فأمر آخر وراء ذلك وأما ماقاله الثانى فيرد عليه أن استلزام العموم فى الاشخاص للعموم فى الاحوال لا ينافى جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس باقوى من عموم الاصل الذى هو الاشخاص الملزوم وذاك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه مأمور بها كما فى البالغ بل لاعتيادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى

ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الاشخاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم فى الواقع الاشخاص لزم ان يعم أيضا فى الواقع الاحوال وذلك ينافى التخصيص فيها وليس الامر كذلك بل لامعنى له الا ان الصيغة اذا أفادت العموم فى الاشخاص كانت مفيدة له فى أحوالها ايضا وذلك لا ينافى التخصيص فى تلك الاحوال وحدها كما لايخفى فعلم ان كلام الشارح غير منافٍ لما هو الحق وأن زعم الشيخ جريانه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان أراد الشيخ ان أل هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليتأمل (قوله كما يعلم مما سيأتى من امتناع تكليف الغافل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة ويجاب بان فيه تغليبا أو اكتفاء أو يدعى انه حيث اطلق التكليف فى كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا أو حقيقة عرفية اه (وأقول) زيادة على ما أجاب به ان أراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى انه لم يعلم مما سيأتى انتفاء تعلق خطاب الاباحة والندب والكراهة لان ما سيأتى خاص بغيرها فلا تعلم هى منه فجوابه انه اذا علم كون الغفلة وما ذكر معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها موانع أيضا من بقيتها للظهور ان مانعيتها ليس الا لعدم التأهل معها للخطاب وان أراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى ان هذا الآتى لا يفيد امتناع مخاطبة الغافل وما ذكر معه على وجه الاباحة والندب والكراهة فجوابه المنع لما ذكر أيضا على ان ايراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تاخيره الى محله (قوله وأما خطاب الوضع الآتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف) اى حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من حمل الحيثية على معنييها من التقييد والتعليل وحينئذ فيتناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع بالطريق الذى جعله به متناولا للتخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع ألا يرى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما فى حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم اذ لم يثبتا بدون التكليف فى حق أحد وقد يدفع هذا بان تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف فى الجملة وحينئذ فلم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف وهذا البحث قد تقدم الكلام عليه فليتأمل (قوله زاد فى التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع) اعترضه شيخنا الشهاب فقال فيه نظر اما أولا فلان من جملة التعريف السابق ذكر الحيثية السابقة أعنى قوله من حيث انه مكلف وليست مذكورة فى كلام ابن الحاجب كما ترى فنى قوله فى التعريف السابق نوع تسامح واما ثانيا فلان هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه قال العضد عن بعض من يجعله منه خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخيير اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعنى ايجابه وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جوازا الانتفاع بالمبيع عندها وحرمة عند عدمها وعليه فقس يعنى تجويزه وتحريمه قال فالحاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم مما سيأتى من امتناع تكليف الغافل والملجا والمكره ويرجع ذلك فى التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل فى بعض أحواله وأما خطاب الوضع الآتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد فى التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير او الوضع

الضمني اه وفي قوله مايدخله اشارة الى أن قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس فهذا القيد المزيد مدخل له بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شان القيد المشار اليه في قولهم شان الجنس الادخال وشان القيد الاخراج نعم هو مع ماقبله مخرج لنحو مدركون وماتعملون على أن الاصل في ذكر قيود التعريف البيان دون الاحتراز اه لفظ شيخنا بحروفه (وأقول) كلا الامرين مدفوع اما الاول فهو سهو ظاهر وذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير هو بمعنى الحيثية التي ذكرها المصنف كما تقدم بيانه في كلام الشارح حيث قال والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة الى قوله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر الخ فالمراد بالحيثية في كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التخيير واحد وقول المصنف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير تعريف واحد لانهما اتفقا على أن معناهما واحد لا يختلف اذ التفاوت في اللفظ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحاده بما اقتضاه قول الشارح زاد في التعريف السابق من ان ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لاغبار عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع الغفلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أنا لو تنزلنا عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي النقص منه أيضا بل نصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالامرين جميعا وغاية ما في الباب على هذا الاحتياج الى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيد فيه بقوله فقال الخ مما يصلح قرينة على ذلك فتدبر وأما الثاني فلان مراد الشارح مايدخله بحسب الظاهر من غير احتياج الى التكلف الذي لا يليق بالحدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقعي وهو ان من جعله منه زاد ماذكر قاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب الا لقصد الادخال كما يعلم من شراح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أولا فامر آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهدته فتدبره فان فيه دقة ما فان قيل بعض من جعله منه لم يات بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لان من من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فرد منه فيلزم الحكم بزيادة ماذكر على كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما تقرر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده لا على كل فرد كما تقرر في محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لا مانع من جعل ماانكر موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطنب به على الادخال بهذا المزيد فما لا يلتفت اليه لان القيود لا تنحصر في الاخراج بل تكون لغيره أيضا كالادخال كما نص عليه الائمة ثم رأيت شيخ الاسلام أورد الوجه الثاني من اعتراض شيخنا وقد علمت اندفاعه (قوله لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ) اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال مانصه قال التفتازاني فان قلت هب ان ماخرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط مالبس بفعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طردا وعكسا قلنا المراد بالتعلق

لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

الوضعي

الوضعي أعم من ان يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا أو يجعل الشئ سببا أو شرطا له اه
والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه فجوابه جوابه وقوله كالزوال
مثال لغير فعل المكلف وسببا حال اه كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة لعاقل ان من المحال عادة
عدم اطلاع الشارح على ما قاله التفتازاني من السؤال والجواب اذ كيف يتأتى مع ما علم
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير مراجعته لكلام من هو
العمدة في التكلم عليه المشهور بالاضافة اليه فكأنه لم يرتض الجواب ويمكن ان يوجه ذلك
بامرين الاول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن
الحاجب حيث ذهب الى زيادة هذا القيد احترازا عن التكلف الذي وقع فيه من أعرض عن
زيادته وحكم برجوع الوضع الى الاقتضاء أو التخيير وذلك لان الخطاب المتضمن لكون
الزوال سببا لوجوب الظهر مثلا انما تعلق أولا وبالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سببا
لوجوب الظهر وان لوحظ التكلف وجعل متعلقا بالوجوب بناء على انه بين حاله في الجملة وهو
كون شئ وهو الزوال سببا له فالوجوب أيضا ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظهر فيحتاج
في دعوى تعلقه به الى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله في الجملة وهو كون شئ سببا للوجوب
المتعلق به فقوله لكنه لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق
بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة الى ارتكابه الثاني انا ان اعتبرنا هذا
التكلف فلا يخفى ان الخطاب الوارد بكون الزوال سببا لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل
المكلف الذي هو الظهر على هذا الوجه الذي تقرر من التكلف حيث بين ان شيأ سبب
للوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث
بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصودا ان لم يكن الثاني هو
المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثاني
قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف
كالزوال سببا لوجوب الظهر أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص
ما ليس بفعل تعلقا هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بان تعلق به ابتداء كتعلقه
ابتداء بكون الزوال سببا لوجوب الظهر بان بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع
مما لا شبهة فيه لعاقل كما لا شبهة له في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي
هو غير فعل ولا في ان عدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله التكلف ببيان
متعلق آخر للخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه المحقق
الثبوت لا يسامح كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه
الآخر لا يسامح التكلف في كونه متعلقا ولا يقدح في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار
تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والا لزم امتناع عد الندب وخلاف
الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة الى الفعل أمر والى الترك نهي بل
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقا لان الخطاب الذي هو الكلام النفسي صفة واحدة لا تعدد فيه
الا باعتبار تعلقاته فتدبر هذا الوجه فانه وجيه جدا لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلا

غيره وان وقع متعلقا في الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل قطعا لتصريح الائمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه ألا ترى الى تمثيله لخطاب الوضع بقوله كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال اه فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقا بخطاب الوضع بل وفيما قررناه أيضا من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك كله تتضح صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب فلله دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاصرا على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل غير المكلف أيضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلا أصلا كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبي والمجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل المكلف فعل جنس المكلف أي فعل ما يصدق عليه الانسان مثلا لانا نقول لا اعتبار بمثل هذا ولا يصح وقوع مثله في مطلق الكلام فضلا عن التعريف لانه مما لا يفهم من اللفظ مطلقا على انه يبقى ما متعلقه فعل البهيمة ولا يصح ان يراد بجنس المكلف جنس الحيوان مطلقا اذ لا يقدم على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما يوافق أصل ما ذكرناه في الوجه الاول والثالث ورأيت شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثاني من الامرين اللذين حكيناهما عن شيخنا الشهاب وتكلمنا عليهما في الكلام على قول الشارح السابق زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال الخ كما تقدم بيان ذلك ذكر أن السعد أجاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذر الشارح في الاعراض عن جوابه وعدم الالتفات اليه بما لا مزيد عليه ان أحسنت التامل واعرضت عن محض التقليد لكل ما تسمع والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع على جواب السعد أو انه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما في ذلك الجواب مما يقتضي تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والعادة بان الشارح اطلع عليه ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التاكيد اى اعمل اى أطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وهو اما على حذف مضاف أى كاستعمال غيره أو حال من المصنف أى استعمل المصنف حال كونه مشابها لغيره اه (قوله للمكان المجازي) انما عدى استعمل باللام اما لانها بمعنى في كما قاله شيخنا العلامة واما لانه ضمن استعمل معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحيث فسرها أي ثم بهنا فكان عليه أن يقول للمكان المجازي القريب (أقول) ففي ثم تجوز من جهتين ولا يخفى أن تفسيرها بهنا الذي هو من اشارات القريب ينافي تفسيرها بذلك الذي هو من اشارات البعيد في قوله أي من أجل ذلك اللهم الا أن يقال استعمل هنا في البعيد مجازا أو ذلك في القريب كذلك أو يقال أشار أولا بهنا الى قرب المشار اليه لقرب محله وما فهم منه وثانيا بذلك الى بعده باعتبار أن المعنى غير مدرك حسا فكانه بعيد ثم رأيت في شرح التسهيل للدماميني ما نصه وانظر ثم في قول العلماء ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هنالك اى التي للبعيد أو معنى هنا اى التي للقريب والظاهر هو الثاني اه ثم مما ينبغي التامل في علاقة هذا المجاز وفي قرينته ويمكن أن تجعل العلاقة هي المشابهة فان المعنى محل الفكر وتردده اليه بملاحظته المرة بعد الاخرى كما ان المكان محل للجسم

واستعمل المصنف كغيره ثم المكان المجازي كثيرا

والتردد

والتردد اليه باتيانه المرة بعد الاخرى والقرينة استحالة كون المعنى مكانا حقيقيا فليتامل ثم رأيت لبعضهم فى قول ابن الحاجب ومن ثم اختلف فى رحمن ما نصه قوله ومن ثم للاشارة الى المكان الاعتبارى كانه شبه الاختلاف المذكور فى شرط تأثير الالف والنون انه انتفاء فعلانة أو وجود فعلى بالمكان فى ان كلا منهما منشأ اذ المكان منشأ النباتات والاختلاف المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف فى صرف رحمن فجعل الاختلاف المذكور من افراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتبارى بالمكان الحقيقى لاشتراكهما فى المكانية فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من ان الحكم خطاب الله لكونه منشأ للاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتامل (قوله وبين فى كل محل بما يناسبه) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان ثم لا دلالة فيها على أزيد من مشاربها اليه لوحظ فيه كونه مكانا وأما بيان ذاته وحقيقته فبقرينة خارجية تختلف باختلافها اه (قوله كما سياتى) لا يقال ماهنا من جملة الكل ولا يصدق فيه قوله كما سياتى لانه بين هنا لا فيما سياتى لانا نقول هذا غلط ظاهر لان ماهنا انما بين أيضا فيما سياتى ضرورة تاخر بيانه عن هذا الكلام المشتمل على الحوالة (قوله فقوله هنا ومن ثم اى ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق به ومن ثم عطف بيان عليه اذ المفسر بمن هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله أى ومن هنا قال شيخنا العلامة خبر عن قوله فقوله لقيام أى مقام معناه والا فدخولها فى الاصل عطف بيان على ماقبله اه والاوجه انه متعلق الخبر لا نفسه والتقدير مثلا يقال فى بيانه وتفسير معناه اى ومن هنا اى هذا اللفظ اونفس الخبر على حذف مضاف اليه والى المبتدا والتقدير فمعنى قوله هنا ومن ثم معنى قولنا اى ومن هنا أى معنى هذا اللفظ (قوله أى من أجل ذلك نقول لاحكم الا لله) فيه أمور الاول انه حمل من على معنى التعليل هنا وفى جميع مواضعها من الكتاب قال شيخنا العلامة والظاهر ان كونها للتعليل لا يتعين بل يصح كونها لابتداء الغاية بل هو اظهر لان ثم للمكان وكون من الداخلة عليها لابتداء الغاية أظهر من كونها للتعليل اه (وأقول) أما أولا فقد أطبق شراح كافية ابن الحاجب من الشيخ الرضى وغيره على حملها على معنى التعليل فى نحو قول الكافية فى بحث مالا ينصرف ومن ثم اختلف فى رحمن ولولا انه الارجح الاظهر ما اطبقوا عليه وأما ثانيا فقد قال الشيخ الرضى وتبعوه المقصود من معنى الابتداء فى من أن يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيأ ممتدا كالسير والمشى ونحوهما ويكون المجرور بمن الشئ الذى منه ابتدئ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدى بها أصلا للشئ الممتد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار فان الخروج ليس شيأ ممتدا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتدائية بان يحسن فى مقابلتها الى أو مايفيد فائدتها نحو قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ اليه وأفر اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ولا يخفى ان القول فى قوله نقول لاحكم الا لله بمعنى الاعتقاد لا اللفظ اذ لا معنى له هنا وان الاعتقاد ليس أمرا ممتدا ولا يظهر كونه أصلا لممتد الا بالتكلف كما أن أصل مقابله من هنا بالى أو مايفيد فائدتها فضلا عن حسنها لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ

وبين فى كل محل بما يناسبه كما سياتى فقوله هنا (ومن ثم) أى ومن هنا وهو ان الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول (لاحكم الا لله)

ولا بحسب المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونها للابتداء اظهر تشبثا بمجرد أن ثم للمكان مع انه ليس مكانا حقيقيا كما تقدم * ثانيها قال الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل يحملنا على القول بانه لا حكم الا لله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله أنا نقول لا حكم الا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك انا أخذنا الحكم جنسا يتناول المحدود وغيره وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم الا لخطابه وهذا معنى قولنا لا حكم الا لله تعالى وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل اه (وأقول) أما قوله ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل يحملنا الخ فليس بسديد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه بذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل صريح قول الشارح تفسيرا للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بانه خطاب الله ولا خفاء فى أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا اى اعتقادنا اذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم الا لله تعالى ويوجبه اذا انتفاء الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الملزوم مما يحمل على اعتقاد اللازم على أن تعريف الحكم بانه خطاب الله مما يحمل من اعتقد مطابقته للواقع على ما ذكر أيضا اذ من لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله فقوله بالنسبة لهذا أيضا ليس بسديد وعلى التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفا فيها مما ادعاه هو فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا فى غاية السداد من هذه الجهة التى اقتصر عليها الكمال لكن فيها نظر قوى من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الاطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليفى المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والنفى كما أشار اليه الشارح اولا وحينئذ فالذى تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور لان الحكم على الاطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكر لا يحمل على اعتقاد أن لا حكم على الاطلاق الا لله كما افاده اطلاقه النفى واستعماله فيه الصيغة التى هى نص فى نفى الجنس وهى لا مع بناء اسمها فى قوله لا حكم الا لله اذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الاطلاق ليس لازما لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذى بيناه متوجه على المعنى الذى قال الكمال انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص بانه خطاب الله انا نقول بنفى الحكم على الاطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الاطلاق به تعالى بل انما يعلم منه انا نقول بان هذا المخصوص مختص بالله تعالى اللهم الا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف لا حكم الا لله سلب الحكم على الاطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وحينئذ يتم مقصود المصنف اذ لا خفاء فى أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضا ما تقدم ان العبارة اقتضته ويندفع عنه النظر من تلك الجهة السابقة أو يقال لا قائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بمجرده منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من
اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجنابه تعالى
والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما يفيد على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن
ان يتم أيضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم المخصوص خطاب الله تعالى مع كون
اللائق ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى مما يحمل على اعتقاد انتفاء الحكم مطلقا عن غيره
تعالى ويوجبه فليتأمل فان هذا كله من التكلف الذي لا يخفى ثالثها ان المقصود من هذا النفي
التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل
بشيء مما سيأتي عن المعتزلة وحينئذ فيه نظر ظاهر اما أولا فلان الحاكم حقيقة هو الله تعالى
وحده اتفاقا كما سيأتي عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح الاسنوي بذلك بقوله
فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سيأتي تحريره في أن العقل هل يدرك
الحكم من غير افتقار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بمؤونة العناية والتكلف نفي
الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى الذم
عاجلا الخ فخارجا عنهما لان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام
الوضع بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان النفي المذكور
لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لا حكم الا لله ما هو
الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكر أو نفي ادراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل
لا مدخل لما قبله فيه ولو سلم لم يجر في ذلك الامر الآخر الذي هو ترتب ما ذكر فلا يتجه قوله ومن
ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بمنع ان مقصوده من هذا النفي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى
الاشكال على الشارح في حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بانه يكفي في التمهيد
والرد الاشارة اليهما بما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لا حكم الا لله
اثبات الحكم له تعالى وحده حسبما أراد لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم نفي
حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد
المدركين بالعقل كما قال السيد ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن
أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله
الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث
يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب
أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه
الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل
حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب
أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى
ان أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران
ذاتيان لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما انتهى وعن الثاني بانه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكهما يترتب عليها من ترتب ماذكر لانه اذا انتفى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلا انتفى ادراكه انه يذم ويعاقب بتركه فليتأمل وعلى هذا فلا اشكال على واحد من المتن والشرح على انه سيأتي عن شيخنا العلامة دعواه رجوع الترتب المذكور الى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنبينه ويجوز ان يريد بقوله لاحكم الا الله انه لا يدرك الحكم الا من جهته أي بواسطة ما بينه على يد الرسل يناسب هذا المعنى قول الشارح في شرح قول المصنف الآتي شرعي أي لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به فحمل حكم الشرع في محل النزاع على الادراك به ينبغي ان يكون في التمهيد بهذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال في صحة التمهيد والتفريع واذا علمت جميع ما قررناه في هذا المحل علمت ان الكمال بعزل عن ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل من انه هو وفي بايضاحه لم يصادف محلا (قوله فلا حكم) للعقل انما لم يقل فلا حكم لغيره كما هو المناسب لعموم النفي في قوله لا حكم الا لله تنصيصا على محل النزاع فانه منحصر في الواقع في حكم العقل واحترازا عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله مما سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنيين أحدهما كون الفعل بحيث يمدح بالثناء على فاعله أو يذمه الثاني كونه لا حرج في فعله ومقابله وقد مشى في المتن على ما يلائم الاول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سيأتي على ما يلائم الثاني حيث قال والحسن المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم اعني المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الاول وكان المكروه والمباح وفعل غير المكلف بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح أن يقيد بالبعض نظرا لما اقتصر عليه المصنف وان كان ترك التقييد اشمل نظرا للمعنيين معا انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفي لان فعل غير المكلف لا يتعلق به حكم تكليفي وعبارة العضد وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لا ذاتية الاول موافقة الغرض ومخالفته الثاني ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد الدين ثم انه لم يبين ان أي هذه المعاني محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض الشارحين وانما اقتصر في المواقف على الثاني لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج استحقاق الذم في حكم الشارع فاستويا انتهى وقضيته ما ذكر أيضا ويبقى الكلام فيما لا يتعلق بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية كون الزوال سببا لوجوب الظهر على ما تقدم تحقيقه ولا يعد انه من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ما سيأتي بقوله أي من ترتب المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر والاباحة والوقف عنهما لهم فيما قبل ورود الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين فقوله المعبر عن بعضه نعت لما في قوله مما سيأتي انتهى فبين بذلك انقسام ما سيأتي الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل والى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر

المنعم

فلا حكم للعقل بشئ مما سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح

المنع والحظر والاباحة هذا مقتضى صنيعه وظاهره ان المراد التعبير فى لسان القوم ويرد عليه ان كلا من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنها بالقبح والصواب ان المراد التعبير فى كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يبدل قوله و يعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أى المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتامل (قوله ولما شاركه فى التعبير بهما عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بانه يجب حذف عنه لان التعبير بهما عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك ان ابن الحاجب لما قال فى خواص الاسم والاسناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم فصار المعنى ان الاسناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاسناد الى غير الاسم فدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الاسناد اليه بقوله أى الكون مسندا اليه فاشار الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلو أسند الى غيره لم يختص مطلق الصفة وأورد على هذا ان الضمير راجع الى الاسم فالاشكال بحاله واجيب بانه راجع الى اللفظ أو الشئ أو الى الاسم والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أى حقيقة اللحية وقال شيخنا الشريف لا يبعد ان أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه لغلبة الاستعمال صار كالعلم فلا يقتضى الضمير مرجعا ولا يخفى امكان جريان جميع ذلك هنا بان يفسر التعبير بهما عنه بالكون معبرا بهما عنه فيكون الاشتراك فى هذه الصفة ويجعل ضمير عنه للشئ أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حينئذ ولما شارك فى الكون معبرا بهما عن الشئ أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيأ لا خصوص كونه ذلك البعض فان الخاص قد يذكر مع ارادة عمومه لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضى الضمير فيها مرجعا لغلبة استعمالها فى هذا المعنى حتى كانها علم عليه فليتامل (قوله بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته) أى ملائمة الشئ الحسن للطبع ومنافرته فالمصدر مضاف للمفعول والجار والمجرور اما متعلق بمعنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز نسبويه مجئ الحال من المبتدا واما من مرفوع عقلى والباء للملابسة واضافة معنى بيانية والتقدير ملتبسا بمعنى هو ملائمة الطبع ومنافرته فان قلت الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شئ آخر ملتبس بهما والشئ لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضى المغايرة والاكتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية وتحققها هنا محل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضا بما سياتى وغيره ولا اشكال فى التباس الاعم بالاخص لا يقال لا حاجة الى ذلك لجواز ان يكون الحسن والقبح مرادا بهما اللفظ والباء فى بمعنى ظرفية بمعنى فى والتقدير ولفظ الحسن ولفظ القبح حال كونهما مستعملين فى معنى ملائمة الطبع ومنافرته ولا غبار على هذا لانا نقول حمل الحسن والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقلى اذ العقلى هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر الشارح للشئ فان حسن الشئ وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما بقوله عقلى على حذف المضاف أى معناهما عقلى فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة اليه فان قلت فأى فائدة فى زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار والمقصود له ولزم ارتكاب ما هو خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهلا قال بملائمة الطبع ومنافرته قلت الفائدة الدلالة على ان

ولما شاركه فى التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقا بدأ به تحريرا لمحل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشئ (بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته) كحسن الحلو وقبح المر

مدخول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يفهم ذلك واعلم ان ابن الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته قال شيخنا العلامة وربما يقال ان بينهما فرقا لان الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض اه أي والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض وبالغرض عبر في المواقف فقال الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة اه قال السيد في شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيا منهما اه وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة الغرض اومخالفته (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والمجرور ما تقدم واضافة معنى الى صفة واضافة صفة الى الكمال بيانيتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد في حواشي العضد بقوله قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان اه أي وملتبسا بمعنى هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم ان المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه وليس كذلك كما هو ظاهر وبهذا يندفع اعتراض شيخنا العلامة فانه بعد ما ذكر ان اضافة معنى الى صفة اما من اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة البيانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم بالغير فحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فاو قال وبمعنى كونه صفة كمال كان أوفق بالمعنى المراد والحاصل ان الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير الحسن بنفس العلم مثلا بل بكونه صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه مبني كما ترى على ان الصفة في عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما تقرر وبه يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعمه الشيخ عليه على ما يفهم من قوله والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح بل انما فسره بكمال العلم مثلا وعبارة المصنف هي عبارة المواقف فانه عبر بقوله الاول أي من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح اه ثم قال السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان اه وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العضد تفاوت لا يخفى فانه فيما تقدم عنه في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محصول عبارة المصنف على توجيهنا الاعن كون الشئ صفة كمال أي صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفيده قول السيد في شرح تمثيل المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الاول أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان وفي الثاني أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اه ولا يخفى الفرق بينهما والحاصل انه لا شبهة في ان نسبة المصنف الى انه فسر الحسن بنفس العلم مثلا غلط ظاهر كما علم مما قررناه ويبقى الكلام في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما اقتضته عبارة المصنف كما بيناه وفاقا لما اقتضته عبارة المواقف وحواشي العضد المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح المواقف وقال شيخنا الشهاب في قوله وبمعنى صفة الكمال ما نصه لا بد فيه من تقدير أي وبمعنى كونه صفة كمال أو نقص لان الصفة نفسها هي الشئ المتصف بالحسن والقبح لا هما ولو أضاف الكمال الى الصفة عكس ما نقل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجاب بان الاضافة بيانية ويرد عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقلي)

ان ذكر الكمال والنقص وحدهما يؤدى هذا المعنى مع الاختصار الذى هو مقصوده ويجاب بان الاقتصار عليهما يوهم ارادة النهاية فى الكمال والنقص وليس مرادا اه ولا يخفى ان المعنى باعتبار جوابه بان الاضافة بيانية مخالف للمعنى الذى ادعاه أولا بقوله لابد فيه من تقدير الخ مع ان قضية سياقه ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل باعتبار هذا الجواب فتأمله (قوله أى يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل انما يدرك بنفسه الكلى أو الجزئى المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه فى الامثلة الاربعة مفهوما كليا فالحاكم هو العقل بنفسه وان أخذا جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمزهر العقل بواسطة الحس المشترك وللعلم والجهل هو العقل بواسطة آلاته الباطنة ولحسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر ويصح اطلاق العقل فى مقابلة الشرعى على حكم الوهم فيما ذكر اه (واقول) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو فى آلاتها فذهب جماعة الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت فى النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هى المدركة للاشياء الا أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها وذلك لا ينافى ارتسام الصورة فيها غاية ما فى الباب انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحته ارتسم فيها صورته وادركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه ابحاث فى محله وبه تعلم ما فى كلامه من الابهام والاجمال وقوله بواسطة الحس المشترك أى لانهما من المحسوسات التى آلة ادراكها الحس المشترك وفى تفرقته بين العلم والجهل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة آلاته الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر ومقتضى ما قبلناه خلافه وقد قال السيد فى حواشى المطول المفهوم اما كلى أى سواء كان صورة أو معنى أو جزئى والجزئى اما صورى وهى المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة واما معان وهى الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك فمدرك الكلى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعانى هو الوهم اه وقوله المنتزعة من الصور المحسوسة يخرج المعانى الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله وبمعنى ترتب المدح والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان فى الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى واضافته ما تقدم فاضافة معنى بيانية لكنه فى الحقيقة مضاف الى محذوف أى وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب اذ قد يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف والثانى ان عاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب ان كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر لتحققهما فى الحال مطلقا والثالث انه أورد شيخنا العلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعى أى خطاب شرعى لان الحكم هو خطاب الله

أى يحكم به العقل اتفاقا (وبمعنى ترتب) المدح و(الذم عاجلا) والثواب (والعقاب آجلا) لحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعى)

الخ أى الخطاب التكليفى الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى الترتب المذكور وهو كونه سببا لذلك أى المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق كلامه لان تعريفه للحكم لم يتناول الا الخطاب التكليفى لا الوضعى فلو قال بمعنى أمر الله اياتا بالمدح أو الذم الخ لكان من خطاب التكليف وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الاخير اه ما علق عنه (وأقول) ماذكره من ان هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لانه الخطاب الوارد بكون الشئ سببا مثلا وما نحن فيه ليس كذلك اذ ليس المراد هنا ان الخطاب ورد بكون شئ سببا للمدح أو الذم بل انه ورد بالمدح أو الذم وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عند نا شرعى وعند المعتزلة عقلى اه وهى ظاهرة فيما ذكرنا انه المراد كعبارة المصنف (قوله أى لا يحكم به الا الشرع) أقول فيه أمران الاول انه قد يناقش فى هذا الكلام بان قضيته اتحاد الحكم فى جزأى الاثبات والسلب المشتمل عليهما الحصر حتى يكون ما أثبته المخالف للعقل هو ما أثبتناه الشرع كما هو مقتضى الحصر مع انه ليس كذلك بل الذى اثبته المخالف انما هو معنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم وحينئذ فلا يتقابل الاثبات والنفى ان جعل الحكم فى النفى بمعنى الادراك ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم ان جعل فيه بالمعنى الذى أثبتناه والجواب ان المراد بالحكم فى كلا الجزأين هو الادراك كما أشار اليه الشارح بقوله الآتى ولا يدرك الا به فانه تفسير لما قبله فلا اشكال والثانى انه قال شيخنا الشهاب أتى بالحصر فى هذا دون العقل لانه لا يمنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا للعقل فى الشرعى وفى قوله الا الشرع المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وهو يحكم دون الا الشارع الذى هو دافع للتجوز فيهما مراعاة للمحافظة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب والشرع وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خيرلهم بالذات فاسناد الحكم اليه مجازى من اسناد المعنى الفعلى الى مكانه المجازى وأيضا الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل على بعضه أو حقيقى بان يكون قوله لا يحكم مجازا عن لا يدل اه ما قاله شيخنا فليتأمل قوله المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذى ذكره على وجه يفيد ان الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال فى قول السيد فى حواشى العضد وأما الدين فهو وضع الهى سائق لاولى الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة اه ما نصه احترز بقوله الهى عن الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية وقوله سائق لاولى الالباب احترازعن الاوضاع الطبيعية التى تهدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعانى الاتفاقية والاوضاع القسرية وقوله الى ما هو خير بالذات عن نحو صناعتى الطب والفلاحة فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهى أعنى تأثير الاجسام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوى الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليستا تؤديانهم الى الخير المطلق الذاتى أعنى ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهى السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية وهو الملة أيضا الا أن بينهما فرقا وهو ان الوضع الالهى اذا نسب الى من يؤديه عن الله يسمى ملة واذا نسب

اى لا يحكم به الا الشرع

الى من يقبله لوجه الله يسمى دينا واشتقاق الملة من أملى على لانها بالوحى الذى هو بالقاء الكلمة بعد الكلمة فى روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد يفرق أيضا بان الشريعة من حيث يطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة اه والمفهوم منه ان ذلك الوضع هو الاحكام لا الالفاظ ففى قول شيخنا مجازا عن لا يدل نظر لانه انما يناسب الالفاظ وبما تقدم من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك به ينظر فى قول الشيخ فاسناد الحكم اليه مجازى الخ لان قضية هذا التفسير أن التجوز فى الطرف وان معنى لا يحكم به الا الشرع لا يكون واسطة فى ادراكه الا الشرع ولا خفاء فى انه لا تجوز فى اسناد الواسطية فى الادراك الى الشرع فليتامل (قوله المبعوث به الرسل) فيه أمران أحدهما ان لقائل ان يقول هذا القيد مستدرك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع وثانيهما قال شيخنا الشهاب ان أريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف النبى والرسول وان أريد به الاحتراز لم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسول أو لنبى ليس برسول فالوجه ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك للموافقة الغالب نظر الكثرة حملة شرع الرسل الآخذين للاحكام منه وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار اعنى استواء النبى والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اه وايالك ان تظن عدم مباينة الامر الاول للثانى (وأقول) أما الاول فيمكن ان يجاب عنه بان القيد اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما سياتى فى قوله ولا حكم قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف ممنوع لان الحكم يثبت فى حق الانبياء بوصول الشرع اليهم مع انتفاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء فى معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة ما يشمل البعثة حقيقة وحكما وسيأتى عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وعنهم أيضا ويدل عليه قوله أى لا يؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هى الادلة وهى الكتاب والسنة اه وفيه نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاخذ من الاحكام على ان من للابتداء وأما الثانى فيمكن أيضا ان يجاب عنه باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث بجنسه الرسل على ان الحكم ببعث الرسل به لا ينافى ثبوته للانبياء أيضا وانما اقتصر على ذكر الرسل اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه وباختيار الشق الثانى ووجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام فى شرع يؤخذ منه هذا الحكم ويدرك به على انه يجوز ان يراد بالرسل مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل وعلى التجوز فى البعثة وارادة الاعم من الحقيقة (قوله فى قولهم انه عقلى) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الفعل المقدر والعامل فى خلافا يتعلق به هذا الجار والمجرور وهو قوله فى قولهم وهو خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلو قال فى ذلك أى فى قولنا انه شرعى كان اظهر اه (وأقول) تقدير العبارة على ما سلكه الشارح نخالف بقولنا انه شرعى المعتزلة فى قولهم انه عقلى وهذا كلام صحيح حسن منتظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

المبعوث به الرسل أى لا يؤخذ الا من ذلك ولا يدرك الا به

(خلافا للمعتزلة) فى قولهم انه عقلى أى يحكم به العقل

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوطئة لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود اذ يلزم من قولهم انه عقلي عدم قولهم انه شرعي بالمعنى الذي قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به ولو عبر بقوله في ذلك لم يتعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من مخالفتهم في انه شرعي قولهم بانه عقلي لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك وحينئذ فاما أن يعرض عن تعيينه وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب أو يتعرض مع ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار فتدبر ذلك (قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة الخ) قال شيخنا قد يشكك في ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظري فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لا نسلم ان الحكم لوسط ينافي الضرورة مطلقا وانما ينافيها اذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري مع انه بوسط مقارن لها في الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج الى وسط بدون حركة وفكر فليراجع ذلك من أراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله انه لا يقال ان قوله بالضرورة ينافي قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة اذ ظاهره انه لابد من نظر العقل في ذلك لان الضروري قد يكون قياسه معه كالاربعة زوج فهنا اذا نظر العقل الى الصدق النافع فانه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه (قوله يتبعها حسنه أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول يشير للوجوب والندب والثاني يشير للتحريم اه وأقول اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان ما ذكره المصنف لا يشملها اذ لا يترتب على واحد من فعلها أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وأما تركه الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتب الاربعة المذكورة والا أشكل على الشيخ في عد الندب اذ لا يترتب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشي العضد طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة مما يعلم منه ان العقل عندهم قد يستقل بادراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على أن الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى أن الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أولا تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطال به (قوله أي يدرك العقل ذلك) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا اعني شيخنا العلامة ان قوله أي يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب له ان يكون المشار اليه هو مرجع الضمير في قوله انه

لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله أي يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويجيء الشرع موكدا لذلك

من قوله فى قولهم انه عقلى أى ان الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور بالضرورة الخ ويحتمل ان الاشارة لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه اوقبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلى قالوا للفعل جهة محسنة أومقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثانى انه يدل على ان حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى فانه قال فى شرح منهاج الاصول مانصه وانما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة أو بالنظر فاما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفى علينا فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف فى ان العقل هل هو كاف فى معرفته أولا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال مالا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين اه وعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به ادراكه بعد ورود الشرع أن فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكهما لتوقف ادراكهما عليه ورود (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكر المقابل الآخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف الخ) ولا يخفى ان هذا بمجرده انما يثبت النسبة مقابل الثواب فلا بد فى تتميم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايثار مقابل الثواب بالذكر ناسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للمناسبة بينهما (قوله لا يتخلف ولا يقبل الزيادة) أى فهو أخص بهم وألصق فكان الانسب عند ارادة الاقتصار على أحد الامرين ايثاره بالذكر لمزيته باعتبار معتقدهم وبهذا يندفع ما عساه أن يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمله (قوله وشكر المنعم) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الاولى على سبيل التنزل مع المعتزلة اى تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررها ابن الحاجب على اتم وجه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم انما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل اه وقال الكورانى بعد ان ذكر أن هذين الفرعين أى هذه المسئلة والتى بعدها

او باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلى وشرعى خبر مبتدا محذوف أى كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وان لم يتخلف أيضا (وشكر المنعم)

ذكرهما الاصحاب على سبيل التنزل وقرر ادلتهما وما يتعلق بهما ما نصه اذا عرفت هذا عرفت أن كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه أشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المنعم واجب بالشرع والى الفرع الثاني بقوله ولا حكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لا حاكم عند أهل الحق سواه كان المناسب ان يذكر بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل اه (وأقول) أما أولا فاعلم ان التنزل في هاتين المسئلتين ليس أمرا متفقا عليه فقد قال الاصفهاني في شرح المحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسئلتين لامحالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا ان بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين اه ما نصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزم ما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلا ولان الاشياء لها احكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعا اما حقيقة او بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم تمكن اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب أن لا نسلم لهم القاعدة أصلا اه وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل في هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فانما نص على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للأصحاب واقتداء بهم في الجملة وأما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث أفردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما ومما بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه (قوله أي الثناء على الله تعالى الخ) فيه أمران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح يقتضي ان موضع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور اذ المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقي أوامره ونواهيه وعلى هذا القياس الخ اه (وأقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذي بينه من جملة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا محذور في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام والخطب في ذلك سهل اه على ان شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في قوله أي الثناء ما نصه عرفه باللام ولم يقل هو ثناء كما قالوا فعدل عن التي الخ افادة للكل المجموعي واشعارا بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعرف بقولهم صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله فأو في قوله أو اللسان أو غيرهما التفصيل الاجمالي نحوها في قوله تعالى

أي الثناء على الله تعالى

كونوا عودا أو نصارى اه لكن فيه نظر من وجهين أحدهما أنه يحتاج الى جعل قول الشارح بان فى الموضعين بمعنى كان وسيأتى عنه ما ينافيه والثانى ان الشارح اعتبر كون الثناء لاجل الانعام والحمد الشرعى المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثانى قال شيخ الاسلام تبع فى تفسيره الشكر بالثناء الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث اطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره اى أو الثناء بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان اطلاق الثناء على العمل بالاركان غير سائغ الان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان والقلب اه لا يقال التجوز ممتنع فى الحدود الا بقرينة واضحة لانا نقول القرينة موجودة وهى تقسيمه الى هذه الاقسام وفى كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل للثناء فالانعام أخذه الشارح من ترتب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول) لا حاجة الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر فى مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر من غير حاجة فى اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق الايجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فليحمل على أنه بمعنى المخلوق اه (وأقول) يمكن ان يجاب أما أولا فبان عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صلة له حتى يكون الخلق متعمابه لكن هذا غير متعين لجواز ان يتعلق به تعلق السبب بمسببه والمعنى لانعامه بسبب الخلق الذى هو الايجاد أى لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فايجاده سبب لتحقق انعامه عليه أى لتحقق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب فى تحقق العام أولان تحقق الفرد سبب فى تحقق الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدرا كالخلق الا ان هذا لا يناسب قوله والصحة الا ان يجعل بمعنى التصحيح أو على حذف المضاف أى اعطاء الصحة وأما قياسا فبان يراد بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التصحيح وحينئذ لا يبقى اشكال فى صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر فى الحاصل به أمر شائع فلتأمل (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما ينتفع به ولو قال بالوجود والرزق والصحة كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الراء أيضا ووجه الاولوية المذكورة اندفاع الاشكال عنه المحوج الى التاويل الذى ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد) قال شيخنا الشهاب تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو من مقولة الانفعال على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور كون الادراك فعلا لا انفعالا ولا اضافة كما قيل بكل من ذلك والمسئلة مبسوطة فى محلها ثم قال اعنى شيخنا المذكور ثم فى قوله بأن يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه اذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أر فى ذلك نقلا اه ثم قال أيضا فى قوله بأن يتحدث بها أى بالمذكورات من حيث هى خلق ورزق وصحة منعم بها منه قيل لا من أى حيثية كانت وفى هذا ايضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما الثناء بالقلب فالشارح صوره بما هو صريح كما ترى فى اضافة النعمة الى المنعم وكذا الثناء باللسان لان التحدث بالمذكورات انما يكون ثناء على الله

لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد انه تعالى وليها أو اللسان بان يتحدث بها

عبد الوهاب صالح يحيى

اذا أضافها اليه الا ان يمنع ذلك بأنه يكفي في كونه ثناء العلم بكونها مضافة اليه تعالى وان لم يصرح بذلك وأما الثناء بغيرهما فليس في عبارته اشعار باعتبار الافهام المذكور فيه لان الثناء بنحو الخضوع له تعالى يتحقق بدون اضافة النعم اليه تعالى غير انه لابد في كونه شكرا من ان يكون صدوره لاجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لانعامه وقد صرح الفنري وغيره في تعريفهم الشكر بقولهم فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل أي لاينبئ ولا بتعظيم وهذا يدل على ان المعتبر في الشكر كون الثناء لاجل الانعام وان لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ويشكل على الشارح ان تعريفهم هذا يفيد ان كلا من الثناء بالقلب والثناء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الاول أيضا بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثاني أيضا بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا قال الفنري واعلم انهم صرحوا بان الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال أو اعتقاد اتصافه بصفة الانعام وانه ولي النعم في مقابلة انعامه أي ذلك الاعتقاد لاجل انعامه اه اللهم الا ان يحمل قوله بان في الموضعين على التمثيل على ماهو عادته تبعا لشيخي مذهبه كما تقدم بيان ذلك في أول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضع الثالث لمجرد التفنن واعلم ان تمثيله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكر مع قوله بعد فمن لم تبلغه دعوة نبي لاياثم بتركه صريح في ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله مولاها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام في قوله السابق في الخطبة وانما حمد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب مانصه أي بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المنوي اه والحمد في مقابلة النعم هو الشكر وسيأتي لذلك مزيد (قوله كأن يخضع له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل للثناء بغيره لا لغيره ولما كان الغير صادقا على متعدد ذي افعال متباينة لزم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها في مدخولها والاتيان بالكاف المؤذنة بعدم ذلك اه (وأقول) حاصله كما ترى ان الثناء بالاعتقاد منحصر في اعتقاد أن الله تعالى ولي النعم وان الثناء باللسان منحصر في التحدث بالنعم وان الثناء بغير الاعتقاد واللسان أي بافعال الجوارح غير منحصر في الخضوع فلذلك أتى في الاولين بالباء المشعرة بالحصر وفي الثالث بالكاف المشعرة بعدم الحصر ويرد عليه أمران الاول ان هذا ينافي ماتقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف الشكر الشرعي المعرف بقولهم صرف العبد الخ لان ذلك انما يصح اذا أراد بان في الاولين التمثيل لا الحصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر في اعتقاد ان الله مولى النعم والشكر باللسان عليه لا ينحصر في التحدث بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك التعريف وتقدم نقل الفنري عن تصريحهم ماهو صريح في ذلك والثاني ان لقائل ان يقول ان كل ثناء بفعل هو خضوع لله تعالى اذ لا يكون الفعل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع وهذا الثاني وارد على الشارح أيضا الا ان يمنع ماقلناه فليتامل (قوله واجب بالشرع) أقول فيه امران الاول ان ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى الذي فسره به الشارح اثم كاصرح به قول الشارح فمن لم تبلغه دعوة نبي لاياثم بتركه

أو غيره كأن يخضع له تعالى (واجب بالشرع) لا العقل

خلاف المتبادر من كلام الفقهاء في الفروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الا أن يؤول ماذكره كأن يراد باعتقاد ما ذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم ومولیها اعتقد انه الله تعالى وبالتحدث التحدث بالقوة بان يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها اليه من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر العرفي بقولهم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ما خلق لاجله بما كتبه به اه والثاني ان القرافي في شرح المحصول قال البحث الاول في بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق فرع التصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ولذلك لما قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماه أتفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال ألا أكون عبدا شكورا فسمى صلاته شكرا وهي فعل وقول واعتقاد وقال تعالى اعملوا آل داود شكرا فجعل جملة شريعتهم شكرا الى ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب ففعله طاعة ان طلب فعله أو تركه طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله تعالى كانت في الافعال أو الاقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة الله تعالى وأدناه اماطة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان بضع وستون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق ثم قال البحث الثاني اذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قيل الشكر غير واجب اجماعا صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فيتعين تحرير الدعوى ولا يؤتى بلفظ يوهم ايجاب المجموع من حيث هو مجموع اه وفيه تفسير الشكر بالطاعات افعالا أو أقوالا واعتقادات أو تروكا وأنه ينقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو الطاعات المندوبة (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبي) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هنا أنسب وان أفاده ذكر الدعوة اه ويبقى الكلام في التعبير بالرسل فيما بعده مع ان ذكر البعثة يفيده والاعتذار بالتفنن ليس بذاك والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الاصول أي العقائد والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتي زيادة تتعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاما في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه (وأقول) كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعا وكونه يصيره كالكلام الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل افادة الوجود فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالمعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة (ولا حكم) موجود (قبل الشرع)

المذهب الحق فالشارح مضطر الى التصريح به بل هذا فى المعنى بمنزلة ان يقول الخبر متعلق بمحذوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه فى ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قولهم الكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه فى كلامه لا ينافى ذكره فى كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف اعنى قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه انه لو تعلق به كان منصوبا ممنونا لانه حينئذ شبيه بالمضاف مع ان المتبادر من لفظ المتن والمعروف فيه ضبط لفظ الحكم بفتحه بلا تنوين نعم ذهب البغداديون الى جواز نصب الشبيه بالمضاف مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت وعلى هذا يصح التعلق المذكور ويقدر الخبر مؤخرا أى لا حكم قبل الشرع موجودا مثلا (قوله أى البعثة لاحد من الرسل) أقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم فى شرع نبى لم يوجد قبله رسول ويجاب بان أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبى اه ويوافق ذلك قول الامام الحليمى فى باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا مميزا اذا رأى ونظر الا أنه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول ازمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أية دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبى ولا عرف ان فى العالم من يثبت الها وما نرى ان ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعنى فى أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل وهذا صريح فى ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفى تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمده النووى فى شرح مسلم حيث قال فى حديث مسلم ان من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم فى اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر فى البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس فى نجاة أهل الفترة مع اخبار النبى صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا فى الجاهلية فى النار وان مايدرجك الجعل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اه لكن الذى عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به يقتضى ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل فى الحكم بكفر الغلام الذى قتله الخضر عليه السلام مع صباه وبأن تعذيب هؤلاء المذكورين فى الاحاديث مقصور وعلى من غير وبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الائمة ولا القول

أى البعثة لاحد من الرسل

بانه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام الحرمين انا لا نعبد أصلا وفرعا الا بعد البعثة ولو أمكن
ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق
اشكال أصلا وقد رد الابي شارح مسلم ما تقدم عن النووي بان كلامه متناف لحكمه بانهم
أهل فترة وبان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل
الذين لم يرسل اليهم الاول ولا ادركوا الثاني ثم قال ولمادلت القواطع على ان لا تعذيب حتى
تقوم الحجة علينا ان أهل الفترة غير معذبين اه لكن مازعمه من التنافي ممنوع بل هو غلط لان
النووي يكتفي في وجوب الايمان على كل أحد بلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن
مرسلا اليه كما تقدم عن الحليمي وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه
العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم
دعوة أولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التنافي لو ادعى النووي أن من
تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووي في غاية الظهور
فيما ذكرنا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا
بل من لم تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسلا اليهم
ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم
ومن قبله وظاهر ان الكلام في غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص
الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا أدركوا الثاني فهم
أهل فترة ثم المفهوم مما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا
خلاف في انها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه
الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه نظر واذا تقرر ذلك فيمكن
حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بان يراد أنه لا حكم أصليا أو فرعيا يتعلق باحد
قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لانتفاء لازمه حينئذ) أي حين اذ
لا شرع فهو ظرف للانتفاء ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب
الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه ينفك عنه وذلك ينافي اللزوم ألا ترى انه بعد تحقق
الوجوب بعد البعثة بان بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلا قد تحقق الحكم وهو وجوب
الظهر مع انه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضا فهذا الدليل بتقدير تمامه انما ينهض لنفي
ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاباحة مع ان المقصود نفي الجميع وايضا فللمعتزلة
ان يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز ان يكون لازما بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاؤه
قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أما الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على
الفعل والترك لازم لتحقق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى انه يلزم من تحقق الوجوب
مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو تركه استحق العقاب وهذا الكون متحقق
بعد البعثة غير متحقق قبلها فقوله من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب
على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب او فعل الحرام
وأما الثاني فجوابه انه لا قائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأما

لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب

الثالث فجوابه ان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيه أمران الاول قال الاصفهاني في شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية انما يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ثم أوردان المراد من الرسول في الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق التعذيب سلمنا لكن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلمنا لكن لا يلزم من نفي المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة ثم أجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبي المرسل والاصل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شأن العظيم القدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقا بنفي المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين أحدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع ان الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان والثاني ان الامام في تقريره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل قال بيان الملازمة من وجوه أحدها انه اذا جاء الشرع وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي وهذا اثبات الشيء بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما في الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا عاقبتك فيقول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب أهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف وثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم

بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

فعلى هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلى لايمكن دفعه اه كلام الامام (وأقول) يمكن ان يجاب عن الاول بانه اذا اظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل مايخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشئ بنفسه او الدور او التسلسل وان كان ثبوت ما اخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى أقول يجب قبول قولى حتى يلزم اثبات الشئ بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولى لانه ثبت أنى رسول الله فيجب صدقى وتصديقى فى كل ماأدعيه وليس فى هذا اثبات الشئ بنفسه ولا دور ولا تسلسل ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفى على العقل كما تقدم شرح ذلك فى الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ماحكيناه هنا من قول العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال مالايدرك الا بالشرع وقوله فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لاسبيل للعقل اليه ومن قول المواقف وشرحه وقد لايدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ثم قولهما فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم فى هذا القسم ليس الا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنا فى هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل فجوابه ماذكرناه اولا بل صرح فى شرح المواقف بانه يثبت الشرع ويجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال فى جواب بعض شبه المخالفين مانصه لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقب النظر الذى هو متمكن منه اه فعلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ماذكر يثبت الوجوب باخباره وهو ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار لايتأتى فيه الترديد الذى ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليتأمل وعن الثانى بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمرا أجنبيا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه الترديد الذى ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذ الاحتراز ليس الا بالاتيان بكذا الذى هو الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم الترديد المذكور وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب أن حصول الواجب فى الخارج بالاتيان به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام فى ذلك مع انا لانسلم أن الاتيان بالواجب متوقف على حصول الخوف وان أراد أن تحقق وجوب الواجب أى تعلق وجوبه بالمكلف الذى هو التعلق التنجيزى متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذى هو اظهر فى تحقق معنى التكليف) قال شيخنا الشهاب أى لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الاضافة بيانية أو على

الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك شئ ملزم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود للملزم به أخرى ومايدل على شئ بلا واسطة اظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها اه (قوله وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه الخ) فيه امران الاول قال شيخنا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى فسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزى جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم اه والثانى أن كلام الشارح صريح فى أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه التعلق التنجيزى وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف فانه اعتبر فى تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع لظهوره ظهورا تاما فى أن المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شئ خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشتهر انه لا مشاحة فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من ان يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غبار عليه على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لا يصد عنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات التى لا حجر فيها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكمال ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة فاسدة فلا التفات اليها (قوله بل الامر أى الشأن فى وجود الحكم موقوف) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما فى نفس الامر ولا يخبر عن الشان ويفسر الا بجملة صادقة عليه فقول المصنف موقوف لا يصح ان يكون خبرا عن الشان حينئذ بل هو خبر لمحذوف أى الشان فى وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو صادق على الشان فيصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لا يصح أن يقال الشان موقوف بل الموقوف وجوده لا نفسه اه وعبارته فى حاشية قوله موقوف لا يصح أن يكون خبرا عن الامر بمعنى الشان اذا الشان فى وجود الحكم أى الامر الثابت فى الواقع لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشان هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجوده فموقوف خبر عن هو أو انه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم اه (وأقول) ماذكره من انه لابد فى خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فافهم انما ذكروا ذلك فى الضمير بمعنى الشان ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك وكم من الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها فى الاستعمال ولو سلم فلا يتعين ماذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم يجوزون الاخبار عن ضمير

وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى (بل الامر) أى الشان فى وجود الحكم (موقوف

الشأن بمفرد خلافا للبصريين كما انهم جوزوا حذف احد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير
الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف احد جزأى الجملة
على قولهم أيضا وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدر مبتدأ لقوله موقوف أن الخبر مفرد
فيحتمل انه يمنع وجوب كون الخبر جملة اذا عبر عن الشان بالاسم الظاهر ويحتمل أنه خرجه على
قول الكوفيين من جواز الاخبار بمفرد والامر الثانى انه يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف
بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن فى وجوده
أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا
اشكال يوجه عن صحة افراد خبر الامر (قوله الى وروده أى الشرع) أقول ان اريد به
البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذ البعثة هى الارسال
ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان أريد به الاحكام لم يحسن الاضراب اذ التقدير
حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود
الاحكام البعثة فليتأمل (قوله اشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف فمن قال بالوقف لم يرد
معنى انا لا ندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل أراد ان وجوده متوقف على ورود
الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول أن فيه اشارة الى انه كان
الاولى تعبير المصنف بعلى بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثانى انه قد تستشكل هذه
العبارة بانها تضمنت توقف الشئ على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام
هى الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ماشرعه الله من الاحكام فيكون حاصل
المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان
دفع هذا الفساد بأن الموقوف وجود الحكم او الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا
لان ورود الحكم او الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو
فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لا حكم قبل الشرع لا حكم قبل الحكم أو لا شرع قبل
الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول
قلنا فيلزم تناقض فى العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله مضمن نفى الحكم قبل
وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ واثباته بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته فى نفسه ونفى
الوصول عنه ويجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم فى كلام
الشارح فغاية ما يلزم نفى الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع
ان الاحكام المرادة هنا هى الشرع بل الاحكام هى الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع
هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام فى تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر
وسيأتى كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده) قال شيخنا
العلامة أى محتو مفهومه احتواء الكل على ما فى ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود
بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف
لذاته الا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذى قد لا يوجد بعده ثم يلزم هنا خصوص
كون الشرع المتوقف عليه محتو على الحكم المتوقف فتأمل اه (وأقول) فيه ابحاث

الى وروده) أى الشرع
أشار بهذا كما قال الى انه مرا
من عبر منافى الافعال قبل
البعثة بالوقف فليس مخالفا
لمن نفى منا الحكم فيها وبل
هنا للانتقال من غرض الى
آخر وان اشتمل على الاول
اذ توقف الحكم على الشر
مشتمل على انتفائه قبله
ووجوده بعده

الاول انه ان أراد بقوله أى محتو مفهومه الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتو على الانتفاء قبل والوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما فى ضمنه وان ذلك ممنوع بل الانتفاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتويا عليهما كذلك فهو اعتراض ساقط اذ الاشتمال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليه بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب قوله مشتمل أى محتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما فى ضمنه اذ من البين ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اه وان أراد مجرد البيان فكلامه متناقض اذ الاحتواء الذى ادعاه مناف لقوله ومن المعلوم الخ * الثانى ان قوله على أن الخ ان اراد به الاعتراض كان فى غاية السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف فانه بل مراده انه مفهوم التوقف للغير كما سنشير اليه * الثالث أن قوله فح يلزم هنا الخ فيه نظر ظاهر اذ لا نسلم أن الشرع محتو أى احتواء الكل على ما فى ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لان الشرع يتحقق بدون التعلق التنجيزى المعتبر فى مفهوم الحكم هنا أو المراد من الحكم هنا بدليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التنجيزى وبدليل قولهم فى تعريف الرسول انسان أوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فجعلوا التبليغ المتوقف عليه التعلق التنجيزى خارجا عن معنى الشرع ولا ينافى ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا فى تفسيره ما شرعه الله من الاحكام لانها هنالك بمعنى آخر للحكم اللهم الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق التنجيزى لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لمطلق الاحكام أعم من ان تتصف بالتعلق التنجيزى أولا ولكونه اسما للاعم احتاجوا فى تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بانه يكفى فى صحة الاحتواء المذكور عروض ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه فليتأمل والوجه فى بيان اللزوم ان يقال انه ليس الكلام فى الحكم على الاطلاق بل فى الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التنجيزى ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده لزوما واضحا كما لا يخفى وقد ظهر بما تقرر ان الشرع والحكم هنا متغايران ولو بالعموم والخصوص على ما تقرر لاعتبار التعلق التنجيزى فى الحكم دون الشرع على ما تقرر خلافا لما قد يتوهم من اتحادهما (قوله وحكمت المعتزلة العقل) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة نعل هنا لا يصح ان يكون للتصيير لانهم لم يصيروا العقل حاكما بل لنسبة الفاعل الى اصل الفعل كفسقته نسبته للفسق أى نسبوا للعقل انه حاكم اه الثانى ليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فمقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن العقل يحكم أى يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو باعتبار لازم الاول اذ يلزم من نفى الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذى اراده من أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلقه فنفيه قبل الشرع نفى لتلك التبعية فلا ادراك

(وحكمت المعتزلة العقل)

لتبعيته

لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف فى هذه المقابلة وان أوهمت والثالث انه قد يقال ان هذا مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة فانه يتضمن تحكيم العقل عندالمعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ماعلق عنه فى بعض دروسه بان ماهنا أعم مما تقدم لشموله لجميع الافعال واختصاص ماتقدم بالحرام والواجب والمندوب اه (أقول) وأيضا فليس فى قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وأيضا ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا فقد يكون ذكر ماهنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبنى عليها قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ماصرحوا به من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك (قوله فى الافعال) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب يعنى اعتقدت المعتزلة العقل حاكما فى الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حاكما كما لايخفى اه (وأقول) لايتجه منع تعلق الجار بحكمت ووجوب تعلقه بمقدر دل عليه حكمت وماذكره من التقدير لاينتج ذلك والثانى انه ينبغى حمل الافعال على مايعم أفعال اللسان وأفعال القلب كالاعتقادات ولو بالمسامحة فى عدها أفعالا اذ هذا الحكم لايخص الافعال بالمعنى المتبادر منها (قوله فماقضى به) ان كانت ما موصولة فالتقدير فالذى أى فالحكم الذى قضى العقل به أوشرطية فالتقدير فاى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالاباحة والوجوب لذلك الشئ كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذى ادرك العقل ثبوته لذلك الشئ أوفاى حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشئ (قوله فى شئ منها) أى فى فعل من تلك الافعال (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة نقل عن الآمدى أن الضرورى يطلق على المكره عليه وعلى مالاقدرة على فعله ولاتركه وعلى ماتدعو الحاجة اليه دعاء تاما كأكل الميتة للمضطر وظاهر أن الاولين لايتعلق بهما حكم كما سيجئ أى فى قوله والصواب امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس فى الهواء اشبه بالثالث منه بغيره فالاباحة فيه الآتى ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضرورى لم يذكره العضد فى كتابيه المواقف وشرح ابن الحاجب واسقاطه أوفق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية اه (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالاباحة فيه الآتى ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب أى وبالندب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما اذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما اذا لم يترتب على فعله ولاتركه لامصلحة ولامفسدة فيستوى طرفاه بل ينبغى انه قد يكون حراما كما اذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها بان يترتب على تركه مصلحة ولايترتب على فعله مفسدة فينقسم الضرورى أيضا الى الاقسام الخمسة ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الانقسام الى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقتصار فى الضرورى على الاباحة بانه باعتبار الغالب (فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يتمكن من فعله وتركه والضرورى ليس كذلك (قلت) كلا منا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس فى الهواء أشبه بالثالث الخ

فى الافعال قبل البعثة فما قضى به فى شئ منها ضرورى كالتنفس فى الهواء أواختيارى

من حمل الضروري هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما والضروري بهذا المعنى لا ينافي الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام في تنفس يتمكن من فعله وتركه وان كان الظاهر ان الشارح أراد ما سيأتي عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه أما ما ليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ما سيأتي * والثاني ان قوله وقسم الضروري لم يذكره العضد الخ غير موجه أما ان العضد لم يذكره في كتابيه فلانه لا أثر لذلك مع انجاء المعنى وقد ذكر الامام في المحصول قسم الضروري لكن على وجه يدل على انه أراد به ما لا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس في الهواء وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق اه ونقله الاسنوي في شرح المنهاج عنه فقال وحاصله ان الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال في المحصول الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعي لا يثبت الا بالشرع والفرض عدم وروده اه (أقول) ويمكن دفع هذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم ثابتة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع بالاباحة الضروري واما انهم قصروا تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلانه لا ينافي ذكر قسم الضروري لان الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التي قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من فعله وتركه والضروري بالمعنى الذي اشار الشيخ الى الحمل عليه هنا كما تقدم بيانه يجامع الاختياري بالمعنى المذكور والمتنفس في الهواء ممكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة بتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حينئذ وهذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن من تركه بل ومن فعله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كما يأتي فقول الشيخ واسقاطه أوفق الخ فيه نظر بل لا يوافق ما اشار الى حمل الضروري عليه هنا كما تبين ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول ما نصه قوله في أول المسئلة قوله ما يضطر اليه كالتنفس في الهواء ونحوه لا بد من القطع بانه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز أن يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز أن يتعلق به حكم شرعي البتة فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعي بسبب أن القاعدة ان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز أن يفعله الانسان ويتركه أما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسئلة بما لا يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذي ذكره

(قوله لخصوصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أي لخصوص ذلك الاختياري لا لكونه من جملة الاختياريات فقط بل لامر اختص به واللام في لخصوصه متعلق بقضى والباء في بأن متعلق بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير في فيه يرجع الى الاختياري مقيدا بالخصوص اه وقال شيخنا الشهاب والباء في بان سببية اه والمعنى على تعلق لام لخصوصه بقضى ان منشأ

لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما

قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشئ كان يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافى تعلقه بقضى لا باختيارى قوله الآتى والاختيارى لخصوصه ينقسم الخ لان لخصوصه فيه متعلق ينقسم لا بالاختيارى وهو موافق فى المعنى لتعلقه بقضى فتأمله (قوله فامر قضائه فيه) أى فمقضاء العقل فى ذلك الشئ قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى والك ان تقول جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لابد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعى وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة فى أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر كون الضرورى مقطوعا بايجابه وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال شيخنا العلامة فى قوله فأمر قضائه مانصه أى فتفاصيل مقضى قضائه به فيه فأمر واقع على تفاصيل المقضى ويدلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضرورى الخ اه وقول شيخنا الشهاب فالمراد بالامر كون الضرورى الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا يخفى ما فيما استدل به على الاستدراك من ان ما بعد وهو عين قضاء العقل وأى دلالة لذلك على الاستدراك (قوله والاختيارى لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجار يتعلق بينقسم أو بالمقضى مقدرا أى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعله حرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا يخفى ان الضمير المضاف اليه فى قوله فعله عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر فلا اشكال فى اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم المشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق الكلام وما قبله * الثانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد لكنه يستفاد من مقابله لان وصف أحد المتقابلين بشئ فى مقام تمييزه قرينة ظاهرة فى اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة استفادتها من المقابلة والمحذوف مع قرينته عليه بمنزلة المذكور فقوله أو على مصلحة فعله أى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متنا ولا للواجب وقوله أو تركه أى ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكروه متنا ولا للحرام وقوله وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح أى وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيص قاعدة الاشتمال بخصوص الفعل

فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع بايجابه والاختيارى لخصوصه ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعله حرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعله فمندوب كالاحسان أو تركه فمكروه وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح

أو الترك كما فعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتمال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتمال هنا الى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفى المفسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوبا أيضا وبالحرام مكروها أيضا باعتبارين ومن ان الضمير فى قوله وان لم يشتمل ان عاد على الفعل ذى الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد الطرفين المتعاطفين باو وعما فعله وتركه لزم فى طرف فعله تناول المكروه أيضا وفى طرف تركه تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا باعتبار خصوص تركه فقط بل بالاعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة فى ذلك كما تبين فان الفعل الذى هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولا تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه ثم أطلقه فى مقابله ذلك اشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التامل (قوله فان لم يقض العقل فى بعض منها) قال شيخنا الشهاب هو سلب جزئى لا كلى لان ليس بعض سور السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهى قوله فى بعض سياق النفى اه (قوله لخصوصه) متعلق بيقض أى فان انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافى قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا بينه وبين ما قبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال قال شيخنا العلامة وان تنادر التناقض قال لان العقل قاض فى الجميع الا انه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى لخصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل لعمومه لعموم دليله اه (وأقول) هذا الكلام من الشيخ يقتضى حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال على الايجاب الكلى وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل من ان العقل لا يحكم فى بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الاهمال وحينئذ فلا يتوهم تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجواب (قوله مما تقدم) أى وهو المصلحة والمفسدة فى الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله فى قضائه فيه) أى فى ذلك البعض لعموم دليله أى دليل المقضى به اذ الدليل بالحقيقة انما هو المقضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه معناه ادراكه فالهاء فى دليله للقضاء بمعنى المقضى به أو للمقضى به المقدر اضافته للقضاء أى فى مقضى قضائه أى فى تعيين قضائه بمعنى المقضى به أو فى تعيين مقضى قضائه ويمكن عودها للبعض بنوع مسامحة (قوله لعموم دليله) متعلق بقضائه أى الدليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره (قوله على أقوال) أقول قد يشكل جعل الاقوال فى القضاء بالثالث اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان الخلاف فى تعيين المقضى به الا أن يكون فى الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما فى غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما فى الثالث اذ فيه قضاء أحد الامرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أى تلك الاقوال بمعنى المقولات والمعتقدات وجه ذكرها أن الهاء

(فان لم يقض) العقل فى بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيأ مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله على أقوال ذكرها بقوله (فقائلها لهم الوقف عن الحظر والاباحة)

في قوله ثالثها عائدة للاقوال ففيه تصريح بان في المسئلة ثلاثة أقوال وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف عن الحظر والاباحة وأشار الى تعيين الثاني والثالث بقوله الحظر والاباحة (قوله أي لايدري أنه محظور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقف بذلك يقتضي أن اختلاف الاقوال في تعيين المقضي به لا في القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف في قضائه فيه اه (وأقول) لامخالفة لان القضاء في قوله فاختلف في قضائه بمعنى المقضي به أو على حذف المضاف أي في مقتضى قضائه أي فيما قضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدم نقله عنه أيضا أعني عن شيخنا المذكور (قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما) أقول فيه بحث لان الظاهر المفهوم من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكره في هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة ورود خبر عنها وانما أرادوا استواء الامرين في الفعل والترك اه وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة بجواز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيأ وعلى هذا فقوله أو لاباح ممنوع أيضا لجواز أن يكون واجبا أو مندوبا مثلا ومن هنا يتظر في اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله اشارة أي قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما اشارة الى أن القضية مانعة الجمع والخلو مع الان ظاهر قوله انه محظور او مباح يصدق باستقائهما معا فأفاد أن أحدهما ثابت في نفس الامر اه (قوله وهما القولان المطويان) أي المحظور والمباح القولان أي لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما الحظر والاباحة ففي كلامه تسمح كذا قرره شيخنا العلامة (وأقول) لايتعين أن يكون القولان الحظر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة في قوله فمحظور أي فهو محظور وقوله فمباح أي فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولا لان القول هنا بمعنى المقول أي المعتقد (قوله ان الفعل تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه وتيجته أي وكل تصرف في ملك الله بغير اذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف في ملك الله بغير اذنه) أي فيحرم كما في الشاهد قال في المواقف وشرحه الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلو لم يبح له كان خلقهما عبثا الخ) أي واللازم منتف لانه تعالى لم يخلق شيأ الا لحكمة فينتفي الملزوم وهو عدم الاباحة قال العضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه وعبارة المواقف وشرحه الجواب ربما خلقه أي العبد ليصبر عنه أي عن المنتفع به ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة أو خلقه لغرض آخر لانعلمه (قوله أي خالبا عن الحكمة) تفسير للعبث هنا لان له معاني أخر والله أعلم (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال في الاوائل اذ لاحكم فيه بخلاف الاوائل فيهما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله في الافعال قبل الشرع) قال شيخنا العلامة تنازعها الحظر والاباحة وعموم الافعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اه ويجاب بان أل للجنس أو العهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) فيه بحث لان ذلك لايمنع ان ذلك المقول قول

أي لايدري انه محظور أو مباح مع انه لايخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منه فمحظور أو لا فمباح وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف في ملك الله بغير اذنه اذ العالم أعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة ان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له لكان خلقهما عبثا أي خاليا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما وأشار بقوله لهم أي للمعتزلة الى ما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني من أن قول بعض فقهائنا أي كابن أبي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم

ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقه والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف يشار الى تنبيه عن ذلك البعض بقوله لهم الا أن يجاب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكما لانه في حكم المنفي عن ذلك البعض لان صدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده والله أعلم (قوله عن نشعب ذلك عن أصول المعتزلة) فيه بحث لان الكلام فيما لم يقض العقل فيه بخصوصه بأن لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه الدليل عام فكيف يتفرع ذلك عن أصول المعتزلة أي الحسن والقبح العقليين مع انهما نابعان للمصلحة والمفسدة والغرض انتفاؤهما الا أن يقال المراد باصولهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتامل (قوله والصواب امتناع تكليف الغافل) فيه أمور الاول أن البيضاوي قال لا يجوز تكليف الغافل عندنا من أحال تكليف المحال قال الاسنوي وفيه نظر من وجهين أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فائدة في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره * الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول هو أن يكون المحال راجعا الى المامور به والثاني أن يكون راجعا الى المامور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال اه وقضية سياقه أن قوله تكليف المحال من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ويؤخذ من ذلك جواب اشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال مطلقا كما سياتي فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال وقد قيل بمنعه وان قيل بجواز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل نعم يبقى الاشكال عليه بالملجا فانه لا يظهر الا أن تكليفه من قبيل التكليف بالمحال الا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوي انه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمساني اه وفيه تامل فاي فرق بين تكليف الملجا وتكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي سياتي عده من التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف بل كيف لا يجوز تكليف الملجا ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا أن يفرق بمجرد أن الملجا ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليتامل * الثاني سياتي أن التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه ولا يخفى أن مقتضى استدلالهم انه كما يمتنع تكليف الغافل يمتنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفا بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغي امتناع تعلق الاباحة به أيضا وان لم يشملها هذا الاستدلال ويؤيده ما تقدم انه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتامل * الثالث أورد على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا يجوز أن يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف وأجيب بان المعرفة الاجمالية حاصلة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف انما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق

عن نشعب ذلك عن أصول المعتزلة العلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا اى كالاشعري فيها بالوقف مراده به نفي الحكم فيها أي كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجا)

بتكليفه والازم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبان التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء فى العقليات وفى حواشى السعد فى موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما فى هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل فى شئ فان المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه والازم الدور أما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوتنا والحاصل أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل فى ايجاب معرفة الله تعالى من أنه اما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل لما قيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لا جواز للاستثناء فى الدلائل القطعية اه نعم رأيت عنه أغنى عن السيد أن محل امتناع الاستثناء فى الدلائل القطعية اذا لم يكن الاستثناء عقليا والا جاز فليتأمل (قوله اما الاول) أى اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول (قوله وهو من لا يدرى) قال شيخنا العلامة يصدق بالمجنون ونحوه تكليفه اتفاق ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه (قلت) وتعبير الاسنوى بقوله مانصه تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال اه يقتضى ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا (قوله فلان مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة أى الامر الذى يطلب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم كما تقول هذا يقتضى كذا أى يستلزمه اذ التكليف لا يستلزم الاتيان بالمكلف به اه (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالات * أحدها انهم فسروه بالاتيان بالمامور به على وجهه أى كما أمر به فمفهومه هو ما قبله أى الاتيان بالشئ المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال * ثانيها أن كون الامتثال أى قصده مقتضى التكليف مخالف لما مر وما سيأتى فى تقسيم الحكم وتعريفى الامر والنهى من أن المقتضى هو الفعل لا بقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه مخل له لعدم اطراده والا لم يكن التكليف مقتضيا له * ثالثها أن المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر فى حصول الثواب على ما يأتى فى لا تفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشئ المكلف به أمرا كان الشئ أو غيره اه (وأقول) اما الاشكال الاول فجوابه اما أولا فلا نسلم انهم جميعهم فسروه بما ذكر بل غاية الامر أن بعضهم فسره بذلك فى مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا اخبار عليه هنا فقد قال الاسنوى فيما نحن فيه مانصه لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة اه على أن الشيخ فى تقرير اشكاله الثانى فسر الامتثال بقصده وهو معنى تصويبه فاى اشكال بعد ذلك فى ذكر الامتثال واما ثانيا فلو أعرب مفعولا لاجله أفاد معنى القصد قطعا اذ لا معنى للاتيان بالشئ لاجل الامتثال الا الاتيان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح نفيه الفائدة اذا جعل مفعولا لاجله ولا تصويبه بالنسبة اليه واما ثالثا فلا نسلم بناء على ما ذكره من التفسير

اما الاول وهو من لا يدرى كالنائم والساهى فلان مقتضى التكليف بالشئ الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف

قوله فمفهومه هو ما قيل للقطع بان نسبة مفهوم الاتيان بالشئ كما أمر به بالنسبة الى مفهوم الاتيان بالشئ نسبة المقيد الى المطلق لان الاتيان بالشئ قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير ما أمر به ولهذا قيدوه بقولهم كما أمر به ولا اشتباه فى أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران والافلا معنى للتقييد ولهذا اختلف الائمة فى أن المطلق يحمل على المقيد أولا بل يبقى على اطلاقه فتى ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأى فائدة وهى تقييد ذلك المطلق فسقط ما زعمه من التصويب واما الاشكال الثانى فجوابه انا لانسلم ما زعمه من المخالفة المذكورة لان ما دل عليه ما ذكر فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى من أن المقتضى هو الفعل لا ينافى انه الفعل على وجه مخصوص وانما أطلقوه لان اطلاقه كاف فى المقصود الذى هو تمييز الحكم وأقسامه والامر والنهى لحصول ذلك التمييز مع اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) المتبادر من كلام الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلا غافلا عن ملاحظة الامتثال غير متصور له خروج عن العهدة وهذا ينافى اعتبار الامتثال فى مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريقى الاصوليين والفقهاء فى ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ علم اتيانه بالفعل لاحظ انه لقصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار ايضا وأما قوله هو الفعل لا بقيد فان أراد به انهم صرحوا بقوله بلا قيد فهو ممنوع قطعا وهذه عبارات المصنف كغيره فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى مشاهدة ذلك لاستردونها ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى اشارة اليه وان أراد انه مرادهم وان لم يصرحوا به فهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم وهم لم يتعرضوا له البتة على انه يحتمل انهم مختلفون فى اعتبار قيد الامتثال وان الدليل المذكور مبنى على اعتباره فعلى عدم اعتباره يكون الدليل شيأ آخر وحينئذ فلا اشكال على من تركه لعدم اعتباره عنده وفاقا لما هو كالصريح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم الخ فنقول نختار أولا ان من مفهوم الحكم قوله فتركه من تعريفه مخل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعا بل لا اخلال ولا عدم اطراد بل كلما وجد الحد المذكور للحكم مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وجد الحكم قطعا اطرادا ثابتا قطعا من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتثال ولا يلزم من اعتباره فى مفهومه وجوب ذكره فى حده اذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه وكأنه ظن انه اذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد حد الحكم المذكور بدون الحكم فى بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا بقيد ذلك القصد وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير ونختار ثانيا انه ليس من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضيا له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضى التكليف شيأ ولا يكون من مفهوم الحكم خصوصا واطلاق الحكم على هذا المعنى أمر اصطلاحى والاصطلاح لا حجر فيه بل الواقع كذلك فسيأتى أن النهى يقتضى الدوام قطعا وان الامر يقتضى التكرار والفور على خلاف فى ذلك مع ان أحدا لم يعتبر شيأ من ذلك فى مفهوم الحكم فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الاشكال الثالث فالمفهوم من قوة

عبارتهم

عبارته فى تقريره ان حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبر اهنا قصد الامتثال مطلقا وصححا فيما ياتى عدم اعتباره فى الخروج عن عهدة النهى وأنت خبير بانه اذا كان ذلك حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه اما بانهما لم يصرحا هنا بانه لا فرق بين الامر والنهى بل غاية الامر انهما أطلقا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقيد الاطلاق بمقتضى ذلك التقييد فيقيد ما هنا بالامر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لاطلاقه على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حينئذ للمدعى بتمامه واما بان المراد بقصد الامتثال ما يشمل قصد الامتثال بالمعنى الذى تقدم فى جواب السؤال السابق فتندفع المخالفة المذكورة حينئذ اذ المراد حينئذ بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وما بالقوة والمراد به فيما ياتى هو ما بالفعل والاشكال المذكور اذ قصد الامتثال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف واما بان ما ذكراه فى أحد الموضعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكراه فى الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم فما ذكراه هنا مبنى على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقرر فى محله على أن نسبة اعتبار قصد الامتثال هنا للمصنف ممنوعة فان المتن لم يزد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم اعتبار قصد الامتثال ثم التفرقة بين الامر والنهى بان يعتبر قصد الامتثال فى الاول دون الثانى وقعت فى كلام غير واحد منهم الامام فى المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة فى ان المامور يجب أن يقصد ايقاع المامور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستثنى عنه شيآن أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به (الثانى) ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة أخرى لزم التسلسل اه وأقره شراحه ومثله فى النهاية للصفى الهندى وغيرها ومنهم الاصفهانى فى شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانه يلزم أن يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية خمسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادة له الثانى ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسد عنهم وذلك كرد المغصوب والودائع فالقسم الاول من الواجبات يفتقر الى النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان احدهما هو القصد الى الفعل بخصوصه وهى التمييز الثانى قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتثالا لامره والقسمان مشترطان فى العبادة واما القسم الثانى وهو الواجب الذى لم يشرع عبادة كرد المغصوب وامثاله فلا يشترط النية فى تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله فى الوجود سواء كان عاريا من النية أو مقترنا بها وأما المندوبات فتفتقر الى قصد ايقاعه طاعة لينال به ثوابها فلا بد لها من النيات وأما المباحات فلا تفتقر الى النيات نعم ان أراد أن يثاب عليها فلا بد لها من النيات وأما المحرمات فلا تفتقر الى النية فى الخروج عن العهدة بمجرد الترك وان قصد اقتران الثواب بالترك فلا بد من قصد الامتثال

وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات واعلم انه يستثنى عن الواجب شيآن أحدهما النظر المعرف لوجوب النظر فانه لايمكنه القصد الى ايقاع الواجب طاعة الا اذا عرف وجوبه وهو بعد لم يعرف وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانيهما ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو المراد بالنية هنا فانه لو شرطت النية المفسرة بقصد ايقاعه طاعة فى قصد ايقاعه طاعة يلزم التسلسل أى اشتراط نيات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال اه المقصود نقله من كلامه نعم يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتثال فى الامر دون النهى لم يكن الدليل الذى ذكره الشارح مثبتا لامتناع تكليف الغافل على الاطلاق كما تقدمت الاشارة الى ذلك اللهم الا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدعى أو يكون الامتناع مخصوصا عندهما بالاوامر دون النواهى لكن قد يشكل على هذا بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته الخ لدلالته على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتثال مطلقا أو فى الاوامر لايوافق كلام فقهائنا معاشر الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح فى عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولا للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد قصد الامتثال ولو حكما كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الامتثال أو ما يقتضيه كاعتقاد وجوب الواجبات وندب المندوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليتأمل (قوله والغافل لايعلم ذلك) أى ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان توقف المكلف به وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لايستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ماهو شرط فى المكلف به لايجب أن يكون شرطا فى التكليف فتأمله اه (وأقول) قوله لايستلزم الخ أى لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الاتيان بالشئ امتثالا أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والاتيان بالشئ امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة ولهذا أشار العضد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان الفهم شرط لصحة التكليف كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اه وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لاعلى التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ ذاك لم يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لافائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ماهو شرط الخ لانا لم نأخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة فى التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب الخ (قوله بعد يقظته) أى بعد زوال غفلته (قوله ضمان ما أتلفه) أى اداء بدل ما أتلفه لمستحقه (قوله من المال) أخرج غير المال كالخمرة المحترمة وجلد الميتة لانه لاضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء ما فاته) أى على

الغافل لايعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاته

التفصيل المبين فى الفروع (قوله من الصلاة) أى مثلا (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببهما والثانى وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال فى الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثانى) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يظهر من سياقه بخلاف قوله السابق اما الاول لا بد أن يكون بتقديره اما امتناع تكليف الاول مثلا كما بيناه وهو ظاهر من سياقه ايضا فليتامل (قوله وهو من يدرى الخ) انما قيده بمن يدرى لتتم المقابلة بينه وبين الغافل والا فلا حاجة فى تغيير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجا من لا مندوحة له وان كان لا يدرى فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتامل (قوله ولا مندوحة له عما ألجئ اليه) فان قلت ذكر ألجئ اليه فى تعريف الملجا فيه دور (قلت) ممنوع لان ألجئ اليه فعل يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أو لان الملجا بالمعنى الاصطلاحى اى الشخص المعروف بهذا الاسم وألجئ اليه بالمعنى اللغوى اولا ان هذا التعريف لفظى فاندفع اعتراض شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر فى الاول بان الالجاء معتبر فى مفهوم الوصف فيجر الى الدور (قوله على شخص يقتله) يتبادر منه ان جملة يقتله صفة شخص وفيه انها صفة جرت على غير من هى له فكان يجب اتفاقا ابراز الضمير لخوف اللبس الا ان يخرج على مذهب الكوفيين بناء على ان ملاحظة المعنى تدفع اللبس لان المتبادر ان القتل بالوقوع وان الواقع هو القاتل دون العكس قال شيخنا العلامة ويصح ان يكون حالا منتظرة من الضمير فى الملجا جارية على من هى له اه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان تكليف الغافل والملجا ليس منه وفيه نظر لان الطاقة هى القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء ام امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين والمحال سيأتى جواز التكليف به مطلقا وان الفائدة من الاختبار المذكور جارية فيه فما رد به الشارح من انتفائها فى تكليف الملجا مردود نعم صرح به فى تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجا مناف لما يأتى من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتامله الخ اه (واقول) ما ادعاه من ان مقتضاه ما ذكر ممنوع اذ لا يلزم من بناء شىء على شىء ان لا يكون منه لجواز ان يبنى فرد الشىء عليه ويؤخذ حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أى الذى هذا من افراده اى لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذى هذا من افراده واشار بذلك الى ان القول الاول استثناء من جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه ولهذا اشار العضد الى ان تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى ان بعضهم من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريبا نقل ذلك عنه واما قوله فما رد به الشارح الخ فنعم ما لا يخفى وحق الكلام ان يقول فما نقله

من الصلاة فى زمن غفلته لوجود سببهما وأما الثانى وهو من يدرى ولا مندوحة له عما ألجئ اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجا اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجا اليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة على واحد من الواجب والممتنع وقيل بجواز تكليف الغافل والملجا بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة فى التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ فى المقدمات

الشارح من الرد باستفائها الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما مشى عليه المصنف الخ ففيه ان المصنف لم ينفرد بما مشى عليه هنا من امتناع تكليف الملجأ وفيما ياتي من جواز التكليف بالمحال بل سبقه الى ذلك غيره كالامام الرازي وأتباعه كالبيضاوي وشراحه وهذا تصريح منهم باخراج تكليف الملجا عن تكليف مالا يطاق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما ولا مانع من اخراج بعض افراد الشئ عن حكمه لمعنى يقتضي ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينهما وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذا من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاهق فهو لابد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن قول الشيخ السابق فورد به الشارح من استفائها في تكليف الملجا مردود لانه لا معنى لاختيار من لا فعل له وانما هو آلة محضة فليتامل فان الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين البياض والسواد صعب جدا والفرق بان اختيار ذلك يأتي بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا فتفي جدا * والثاني ان شيخنا العلامة قال في قوله بناء على جواز أي قياسا لكن الظاهر أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما في قياس الخمر على النبيذ اه (وأقول) لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراد ذاك فيثبت له حكمه * والثالث ان كلام الامام وأتباعه صريح في ان الملجا قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجا لغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفلته الفاحشة في قوله بعد ان بين ان الالجاء قسم من الاكراه وقد علم من هذا التقرير ان افراد الالجاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنه لم يطلع على مزيد اشتهار هذه المسئلة في جميع الفنون ولا تصفح شيأ من الكلام الفصيح كالكتاب العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاء بهذا النوع من العطف والله الموفق (قوله منتفية في تكليف الغافل والملجا) انتفاؤهما في تكليف الثاني محل نظر قوي كما علم مما قررناه آنفا (قوله وكذا) أي الغافل والملجا وافراد اسم الاشارة بتاويل المذكور وأو ما ذكر (قوله وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشئ بنفسه اه (وأقول) الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجا (قوله يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه وفيه احتراز عما قد يتوهم من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح * والثاني أن المراد انه يمتنع تكليفه بكل من الامرين ولا يناقيه التعبير بأو لانها اذا وقعت بعد النفي ولو معنى كما في الامتناع هنا كان النفي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضي وغيره * والثالث قال الكمال فيه

منتفية في تكليف الغافل والملجا والى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكره) وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه

امران * الاول أن دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدوانا * الثانى أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله فى المكره على القتل انه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما ان موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره الى آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض القتل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لايثاره نفسه وذكر نحوه السيد السمهودى فانه حكى كلام الكمال بقيل وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى فى ذلك على طريقة المصنف فى كونه لا يكلف بالضد وحمله الكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى لا اكراه فيها كما سيأتى تحقيقه وأما الامر الثانى فجوابه أما قوله فيه يقتضى كل منهما الخ فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بان كلا منهما يقتضى ما ذكر وقطع النظر عما ذكره فى توجيه القول الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثانى فرض ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما قتصر هو عليه وما ذكره الشارح فى توجيه القول الثانى ولا شك ان النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فلتصوير مرادهم فى هذا الفرد المخصوص لاجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بانهم يفرضون النزاع فى بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتى فى قول المصنف وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع وأما قوله فى آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قائل بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ الاسلام والسيد فلا يقتضى أن محل النزاع ما زعمه مخالفا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتامل والرابع انه قد ينظر فى قوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سيأتى فى المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمله (قوله لا يحصل الامتثال به) قال شيخنا العلامة فى قوله به متعلق بيحصل والضمير فى به يرجع الى الفعل فالامتثال هو المجوز عنه وان وجد الفعل بدونه وأما النقيض فهو مجوز عنه بنفسه لوجود الفعل اذ لا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل والا يلزم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامتثال هو المجوز عنه قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح ان يقال ان الفعل للامتثال مجوز عنه وفيه بحث فليتامل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) قال شيخنا الشهاب ذكر هذا الظرف أى قوله معه للاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل)

فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الاتيان معه بالمكلف به ولا ببقيضه اه (وأقول) وجه عدم امكان الاتيان معه بالمكلف به عدم امكان وجود الفعل مرتين معا من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل الاكراه وواحدة لداعي الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير بالاولوية صحة ماسلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الاتيان بالفعل للاكراه لا يمكن معه الاتيان به لداعي الشرع فتاركه الشارح من لازم ماذكره فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح بقوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه مع لزومه لما ذكره أيضا ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكافئه) قال شيخ الاسلام أو لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذي يجب بقتله القود ففي غيره أولى اه وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لمتعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه اذ ربما يقال في غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ارتكابا لأخف الضررين اه وهذا اذا كان المقتول غير مكافئ للمكره وأما اذا كان المكره غير مكافئ المقتول ففي قياس ذلك يقال ربما يقال يكلف بنقيض المكره عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لاخف الضررين لان قتل المكره أخف لان الماء ور بقتله اعظم حرمة (بقي) ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل أما اذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه فليتامل (قوله بتركه) لم يقل بالمكره عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة انما تظهر فيه كذا قرره شيخنا العلامة فليتامل (قوله الذي هو مجمع عليه) قال شيخنا العلامة تذكر ذلك لانه انما يحسن الايراد اذا كان متفقا عليه بين الخصمين اه (وأقول) فحينئذ كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة في الايراد وزيادة الفائدة (قوله لايثاره نفسه بالبقاء) أقول هذا الاباتي اذا كان المكره به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الايثار بالبقاء الا اذا كان المكره به مفوتا لنفسه اذ لم يمتثل الا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى فتامله (قوله الذي خيره بينهما) أقول أي بين نفسه ومكافئه فالهاء في قوله بينهما يتضمن عائد الموصول الواقع صفة لمكافئه لرجوعها له وغيره فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميرا الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائدا له وحده بل له ولشئ آخر فهو عائد لاثنين الموصول وغيره ومثل ذلك لا يخرجه عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذي مثنى في المعنى صفة للبقاء من المذكور والمقدر مضافا الى قوله مكافئه قال بدليل اتيانه بالعائد مثنى في قوله بينهما ثم استدل على استعمال الذي لغير المفرد أيضا وعلى هذا فلا اشكال في مطابقة العائد واذا تقرر ذلك ظهر لك فساد اعتراض الكمال بقوله والعائد الضمير في قوله بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة ان يقال الذي خيره المكره بينه وبين نفسه اه وانه لا منشأ له الا الوهم لانه ان اراد ان الضمير في بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما تبين بل هو عائد عليه وعلى غيره فهو متضمن للعائد لا انه العائد كما تبين وان أراد انه عائد له ولغيره فان أراد ان رجوعه لغيره معه ينافي الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا اشتمال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا أعم من أن يرجع لغيره معه أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير ينافي قوله وهو غير مطابق

لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذي هو مجمع عليه (لايثاره نفسه) بالبقاء على مكافئه الذي خيره بينهما المكره بقوله اقتل هذا والا قتلتك

للموصول وان أراد أن رجوعه لغيره لاينافي الربط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضميريهما بقوله أي بين نفسه ومكافئه مانصه وتثنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تثنية الموصول اه بل كلامه متناقض اذ تفسير ضميريهما بما ذكر ينافي ان التثنية على التوهم فليتأمل (قوله فيأثم بالقتل من جهة الايثار) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول فيأثم بالايثار اذ القتل على هذا القول لادخل له في الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرته الى أن قال فقد ظهر أن الاثم بسبب الايثار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح اه (وأقول) لامنشأ لهذا التصويب الاعدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه مانصه وتقرير هذا الجواب انه لاياثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو ذو جهتين جهة الاكراه ولااثم من ناحيتها وجهة الايثار ولااكراه فيها وذلك لانك اذا قلت اقتل زيدا والا اقتلتك فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار وهذا كما قيل في خصال الكفارة على التخيير محل التخيير لاوجوب فيه ومحل الوجوب لاتخيير فيه كذلك نقول هنا أصل القتل لاعقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره اه فانظر قوله فهو أي القتل ذو جهتين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب فان ذلك نص في ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف والشارح لاقول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل ايثار نفسه وهو معنى قول الشارح فيأثم بالقتل من جهة الايثار أي الذي تضمنه ذلك القتل وبما تقرر يظهر أن قول الشيخ اذ القتل على هذا القول لادخل له في الاثم ممنوع بل له دخل أي دخل لتضمنه الايثار الممتنع والمتضمن للممتنع ممتنع وكيف يصح نفي المدخلية مع دعوى الاثم الذي لايترتب الا على فعل ممتنع أو عزم على فعل ممتنع مع انتفاء الامرين هنا على زعمه أما انتفاء الفعل فلزعمه ان القتل الذي هو الفعل هنا لامدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة والعزم لايكون حال المباشرة بل قبلها فليتأمل وأما قوله بل بايثار مكافئه بالبقاء أي بالعزم والتصميم على ذلك أي بل هو مكلف بايثار مكافئه الخ فهو مع كونه لايقدح في مطلوبنا اذ كونه مكلفا بهذا العزم لاينافي اثمه بالقتل وكونه مكلفا بتركه أيضا ومع كونه لايناسب فرض المسئلة اذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لاقبلها ممنوع قطعا فلايجب العزم على ايثار مكافئه بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله وفرق كبير بينهما لصدق الثاني دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو انتفى عزمه وتصميمه على ذلك وعلى نقيضه لم يأثم اذ لاسبب لاثمه حينئذ اذ لااثم الا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد منهما ولو كان مكلفا بذلك كما زعمه لاثم اذ ترك المكلف به يوجب الاثم نعم هو منهي حينئذ عن العزم على قتل مكافئه فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى يأثم بها وذلك لاينافي

فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه

اثمه بالقتل أيضا اذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للاثم كما هو ظاهر وأما قوله واذا تلبس بالمكره عليه فلا تكليف أيضا بواحد منهما اى من ايثار مكافئه وايثار نفسه فهو ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه قلنا ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم القدرة اذا القدرة الموجودة تعلقت بالمكره وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو ايثار نفسه فيأثم به من هذه الجهة فاحسن التامل فيما قررناه لظهور لك سقوط جميع ما اطال به الشيخ رحمة الله عليه (قوله لقدرته على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أى التكليف بنوعيه اه (واقول) مما يدل عليه اضافة الامتثال الى اسم الاشارة اذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به (قوله لكن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه) قال شيخنا العلامة لو قال فنواه كان أوفق لاول الكلام وللواقع يعرف بالتامل اه (واقول) وجه قوله وللواقع ان المنوى فى الواقع هو اداؤها هذا مرادهم واعلم ان المفهوم من كلام أئمتنا انه يكفى فى نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وقصده قال فى الروضة كاصلها ثم صفة النية ان ينوى هذا فرض زكاة مالى أو فرض صدقة مالى أو زكاة مالى المفروضة او الصدقة المفروضة ولا يكفى التعرض لفرض المال لان ذلك قد يكون كفارة ونذرا ولا يكفى مطلق الصدقة على الاصح ولو نوى الزكاة دون الفرضية أجزأ على المذهب ثم قال هل يجزئه تقديم النية على التفرقة والاصح الاجزاء كالصوم للمعسر اه وفى الروض ولو نوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وفرقت بلا نية أى عند التفرقة أجزأه اه قال فى شرحه وقوله من زيادته عند عزلها يرد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجزئ وان لم تقارن النية أحدهما كما فى المجموع فى الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلا نية وقال فيه عن زيادات العبادى انه لو دفع مالا الى وكيله ليفرقه تطوعا ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض اذا كان القابض مستحقا اه فانظر كيف تعرضوا فى بيان صفة النية لنية الزكاة أو فرض الزكاة بقولهم أن ينوى هذا أى القدر الواجب فرض زكاة مالى الى آخر الصيغ المذكورة حيث تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقدر المخرج ولم يتعرضوا لقصد الاداء بوجه ثم تصريحهم باجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقته وان كان الدفع اليه ليفرقه تطوعا مع انه لا يتصور هنا نية الاداء اذ لا اداء عند هذه النية تجد ذلك صريحا أو كالصريح فى انه لا يجب التعرض للاداء ولا قصده لا يقال لانسلم انه لا يتصور نية الاداء فيما ذكر نحو ان يقصد الآن الاداء فى المستقبل لانا نقول نية الاداء فى المستقبل ليست نية اذ شرط النية كون القصد مقارنا للمنوى الا فى الصوم كما تقرر فى محله بل فى الروضة كاصلها فى باب قسم الصدقات ما هو صريح فى اجزاء نية الزكاة مع انتفاء الاداء والفعل رأسا مطلقا فانهما قالا قال القفال ولو كان له عند الفقير حنطة وديعة فقال كل لنفسك هذا ونواه زكاة ففى اجزائه عن الزكاة وجهان ووجه المنع أى الذى رجحه فى الروض من زيادته ان المالك لم يكله ولو وكله بشراء ذلك القدر فاشتراه وقبضه فقال الموكل خذه لنفسك ونواه زكاة أجزأ مع انه لا اداء هنا من المزكى الذى هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقا لا منه ولا من وكيله وقد ظهر بذلك ان الذى يتحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

لقدرته على امتثال ذلك بان باقى بالمكره عليه اداء الشرع لكن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه أو بنقيضه صابرا على ما أكره به

بل وعدم الفعل مطلقا على ما تبين مما تقرر واذا علمت ذلك علمت تعين ما عبر به الشارح وسقوط اعتراض الشيخ عليه وان الشارح انما عبر بما عبر به لانه المناسب والموافق لما يحصل من كلام أئمته من الحكم وان الشيخ استروح الى ما وقع في خاطره من غير مراجعة الحكم وتحريره ومعرفة عذر الشارح فيما صنعه فان قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه قلت هذا بعد ثبوته لا يسوغ له الاعتراض على الشارح اذ ليس لاحد ان يبني على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فان قلت لم يسقط هنا قصد الفعل على ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لان المقصود بالزكاة رفق المستحقين وهو حاصل بمجرد استيلائهم (قوله وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أي وان لم يكن ما أكره به من الامور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض كما هو ظاهر فهذه المبالغة اشارة الى أن المكره به بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما في الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكره عليه كما في الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان كما بين ذلك الفقهاء وعبارة الارشاد ويبيح أي الاكراه مكفرا وخمرا وفطرا لا زنا وقتلا اه وانه في الحالين يجب الصبر اذا كلف بنقيض ما أكره عليه وكأنه أراد تفصيل المندوحة في الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسطه في الغافل والملجأ والمكره ما نصه فاذن المراتب ثلاث ابعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل ان يكلفه كما في الاكراه على القتل بعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما في نظر الشارع اه وحينئذ فهذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا اذا كلف بنقيض المكره عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف المذكور أي التكليف بالنقيض ان يكلفه الشارع الصبر عليه انلا يحصل النقيض الا بالصبر وكل ما توقف عليه واجب فهو واجب وكيف لا يكلفه الشارع بالصبر ويكلفه بما لا يحصل الا بالصبر اه وقد أورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتي ان ما يتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما أكره به من ذلك على تقدير التكليف بالنقيض فقوله وان لم يكلفه غير صحيح الا أن يكون مبالغة على قوله ان يأتي بنقيضه مجردا عن النظر الى التكليف به اه ولا يخفى ان ما قررناه في الجواب أوضح مما قرره فتأمل (قوله والقول الاول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة في صحة توجيهه حينئذ نعم أي من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضي ان هذا القول نظر في التكليف الى حال المباشرة نظرا لان أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه وحاصله ان هذا التوجيه مضاف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار في التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور من ان الاعتبار فيما ذكر

وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كأن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة

بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه اذ التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولا خفاء في قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار في التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع تعلقه حينئذ على ما هو أصلهم من انقطاعه حينئذ فاصل الكلام ان المكره حال حدوث الشئ المكره عليه لا يجوز أن يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث وهذا مطابق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان أريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه قبله نافى قول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتى ان التكليف لا يجوز أن يتعلق الا حال الحدوث وهو على هذا التقدير يجاز تعلقه قبله وامتنع حاله وان أريد امتناعه قبلا أيضا نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين الفريقين اذ على قول المعتزلة يكون التكليف ممتنعا حالتى الحدوث وما قبله وعلى قول الاشاعرة يكون جائزا فى الحالين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتى ومن هنا يعلم اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال التوجيه على أصل المعتزلة بان يقال ان أريد عند المعتزلة امتناع التكليف فى الحالين نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين أو امتناعه فى حال الحدوث وجوازه قبله نافى قوله وان التحقيق مع الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث فى التكليف وجودا وعدما نعم يمكن التكليف فى دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييدا السيد المعتزلة فى قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أى أكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة فى قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارح تسمح فى نفى الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده به مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردا فيه على محل واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يتنبه قبلها كما هو صريح كلام المصنف والثانى اقتصر على جوازه قبلها وهذا المنع وهذا الجواز غير متواردين على شئ واحد وان تحقق الخلاف بينهما فى الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة ممتنع حال المباشرة وقبلها كما تقرر وعند الاشاعرة ثابت قبلها أى ومستمر عندها أخذا مما سيأتى عنهم فى محله واعلم ان الاشكال انما صعب بالنظر لبقية كلام الشارح والا فمجرد تنظير الشيخ بمنافاة التوجيه لاصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال ان المراد بعض من المعتزلة قال ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة أو بان المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانقطاعه حال المباشرة فليتامل (قوله والثانى للاشاعرة) اى لجمهورهم والا فسيأتى ما يعلم منه ان من الاشاعرة من قال ان التكليف لا يتعلق الا حال المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرا) أقول لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع وانتفاء الخلاف متنافيان اللهم الا ان يكون تسمح فى نفى الخلاف على ما تقدم آنفا (قوله ومن توجيهه ما يعلم الخ) أى لان توجيه الاول بقوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ يدل على فرضه كلامه فى حال المباشرة وتوجيه الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع

والثانى للاشاعرة ورجع اليه المصنف آخرا ومن توجيهه ما يعلم انه لا خلاف بين الفريقين

الخ

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتأتى اتيانه به لدا عى الشرع الا بعد سبق طلبه منه
(قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ما سيذكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل
وهو قول خارج عن قولى المعتزلة والاشاعرة اه (وأقول) أما خروجه عن قول المعتزلة فلانه
اعتبر فى التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويجاب
باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعلق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو
فى صورة الاكراه لمعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول
للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور ان ليس ذلك من تصرفه فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على
أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو فى صورة الاكراه لمعنى يخصها وان اشتهر عنهم القول
بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان يثبت ان أحدا منهم لا يقول بذلك مطلقا
فالاعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وسط الشارح ليس الا مجرد نقله وأما
خروجه عن قول الاشاعرة فان أراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لا جميعهم لما سيعلم
فلا محذور فى ذلك وان أراد جميع الاشاعرة فممنوع لما سيعلم مما سيأتى ان جمعا من الاشاعرة
على ذلك التحقيق والموقع للشيخ فى هذه الدعوى ايهام الكلام الواقع هنا ان المراد جميع
الاشاعرة وعدم مراجعة ما سيأتى المعلوم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب
لحمل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتامل) يحتمل انه اشارة الى ما تين من الاشكالات
واجوبتها المتكلفة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر أراده خفى علينا (قوله ويتعلق الامر
بالمعدوم) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة سيأتى ان الامر هو الايجاب والندب وهما
نوعان من الحكم الذى هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجيزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من
حيث هو أمر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اه (وأقول) الامر هنا هو الامر
المعنوى الآتى فى قول المصنف وقيل لا يتنوع أى الكلام فى الازل الى أمر وغيره أى
والاصح انه يتنوع لا الامر التنجيزى الذى هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح
الى ذلك بقوله وسيأتى تنوع الكلام فى الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك عجيب على ان الحكم
أيضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا ولهذا قال المصنف فى شرح المختصر مسئلة كلامية
فى الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول أمر المعدوم كما قال المصنف يعنى ابن الحاجب اذ لا يلزم
من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا أو نهيا لمن قال بالحكم على المعدوم وامتنع من
تسمية الكلام فى الازل أمرا اه هذا مع انه تبع ابن الحاجب هنا فى التعبير بالامر وبالجملة فقد
استفيد من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تنجيزى ومعنوى وبهذا يسقط
الاشكال رأسا ويعلم انه لا منشأ للاقتصار على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم
الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها * والثانى قال الزركشى قد تستشكل
هذه المسئلة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا
فى حال الغفلة ولا يكون مامورا بعد تذكره بالامر الموجود فى حال غفلته أشكل الفرق بينه وبين
المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالامر المتقدم على
وجوده كان الغافل مامورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول فليتامل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) يعنى انه اذا وجد

انه لا يكون مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون مامورا حالة عدمه ولا حالة غفلته ويكون مامورا بعد وجوده أو تذكره بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاشتباك الا عدم التمييز بين المسئلتين مع سهولته وذلك لان الامر فى مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود اذا لم يتصف بشروط التكليف وعدا بناء على ما يأتى فى الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام فى صحته لان الغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد تعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف فى مسئلة الغافل الذى نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسئلتان لا تشكل ولا تشتبه احداهما بالاخرى ثم رأيت القرافى ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤال قال النقشوانى تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم فتكليف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم الغافل جوابه ان المعدوم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب فى الازل على تقدير وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا هنا ان الغافل لا يخاطب فى زمن غفلته أى لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة موجبا للمؤاخذة كغير الغافل وما وزانه الا تكليف المعدوم بحالة العدم ويكون الترك حالة العدم موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به أحد اه ورأيت الاصفهانى فى شرح المحصول اطال الكلام هنا جدا به والثالث ان المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة والمعدوم حكما بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التعميم بل فى صحته نظر لان من وجد ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف الخ وفى كون هذا اشارة الى ما ذكر نظر فان قوله بشروط التكليف انما هو تقييد لمحل التعلق التنجيزى ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليتأمل (قوله بشروط التكليف) قال شيخنا العلامة منها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما مر لكن يجب كون الباء فى بشروط للمصاحبة لا للملابسة اه (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكر انه لا يصدق الوجود الا على ابتدائه فلا يصدق الوجود ملتبسا بالشروط فتقدم الوجود عليها ففيه نظر لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مصاحبا لها للزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون الوجه ما ذكر لم يجعل الظرف من قبيل الحال المقدرة وحينئذ تمكن الملابسة قلت لانه يلزم عدم توقف كونه مامورا على وجود شروط التكليف بل يكون مامورا قبل وجودها اكتفاء بتقدير وجودها والالتباس بها ويجرى ذلك فى المعية له أيضا وان كان وجه الوجوب ان المطلوب وهو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجود ان مفهوم مع المعية دون الملابسة فهو ممنوع وبالجملة فدعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح حملها على كل من الملابسة

بشروط التكليف

والمعية

والمعية مع حمل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتامل (قوله يكون مامورا بذلك) قال شيخنا العلامة توقف كونه مامورا أى متعلق الامر على وجوده بصفات التكليف يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب من اثباته قبل فتأمل وتسمية هذا التعلق بالعقلى كما فى العضد لكونه ثابتا بالدليل العقلى المبين فى محله أنسب منها بالمعنوى واعلم أن هذا المبحث بل وكثيرا من المباحث انما ثابت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر ما قاله العضد وبقيته بل أريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول) أما قوله يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب الخ فهو تخليط واشتباه عجيب اذ من الظاهر المكشوف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشروط التكليف هو تعلق الامر التنجيزى فقوله يكون مامورا أى متعلقا به الامر على سبيل التنجيز وان الذى أريد اثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوى الذى حاصله تعليق التعلق التنجيزى على الوجود المذكور فالتعلق المعنوى هو تعليق التعلق التنجيزى على ذلك الوجود فالمتوقف على الوجود المذكور والمنتفى قبله هو التعلق التنجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى وهذا مما لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو فى غاية الظهور بادنى تامل فالعجب من الشيخ حيث خفى عليه ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد بالمامور فى قوله يكون مامورا ما يكون متعلق الامر التعلق المعنوى حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتامله مع غلطه المحض فيه فتامل ولا تغفل * وأما قوله وتسمية هذا التعلق بالعقلى الخ فجوابه ان وجه ايثار التسمية بالمعنوى الاحتراز عن ايهام حكم العقل وافادة هذه التسمية لئلا يتوهم انتفاؤها من تعبير العضد * وأما قوله انما ثابت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم فهو مما يتعجب منه اذ لا اشكال بوجه فى نحو هذا المبحث لمن عرف أن الكلام هنا فى تعلق الامر لا الحكم وان تعلق الامر قسمان معنوى والكلام هنا فيه أى فى نفسه لا فى اعتباره فى مفهوم الحكم وتنجيزى وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوى وتنجيزى كما سبق بيان ذلك كله وان التعلق المعنوى غير الحكم التنجيزى الذى هو مراد الشيخ هنا بالحكم فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصحة هذا المبحث ونحوه من أجلى الواضحات بعد معرفة هذه المعانى المقررة وتميز بعض المباحث عن بعض فعليك بالتامل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتميز بعض المباحث عن بعض فكثيرا ما يقع الخلل من اهمال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكما بان يوجد ولا يوجد شروط التكليف بخلافه فى قوله السابق بالمعدوم كما تقدم الكلام فيه وقوله مامورا أى متعلق الامر تعلقا تنجيزيا (قوله لتفهيم الكلام النفسى) أقول لباحث أن يقول هذا النفى لا يقتضى ذلك النفى لما سياتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا اثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشروط التكليف (قوله والنهى وغيره) اقول النهى يشمل غير الجازم أيضا فيخصص قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله وسياتى أى فتسمية المصنف له أمرا بحسب الازل

يكون مامورا بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مامورا (خلافا للمعتزلة) فى تفهيم التعلق المعنوى أيضا لتفهيم الكلام النفسى والنهى وغيره كالامر وسياتى تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره

صحيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهي والاباحة تعلقا معنويا اذ لا يتأتى التنوع الا باعتبار التعلق فيكون فى هذا اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك تعلق النهي وغيره بانه مفهوم مما سيأتي ولا يرد حينئذ أن تعلق الامر أيضا مفهوم مما سيأتي فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاه جازما الخ) فيه أمران * الاول انه اعترضه الكوراني فقال فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له * الثاني انه يجعل الترك فى الحرام متعلق الاقتضاء وهو أمر عدمي غير مقدور الا أن يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك قال الغزالي فى المستصفى فى تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي أكره الشئ الفلاني وهو لا يريد الا الحرمة والثاني ما نهي عنه تنزيها وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الضحى ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود ايراد ذلك بكماله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه الذي هو أحد الاقسام الخمسة مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح على أن أحدهما بنهي مخصوص والآخر بنهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع انه يقتضي تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فاضل ارتكاب شئ من هذه المحذورات قال المولى المحقق عضد الملة والدين المكروه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي أنا أكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلاة الضحى مكروه لكثرة الفضيلة فيها فكان فى تركها حط رتبة مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى تركه ثبت بنهي غير مخصوص اذ لم يرد نهي عن تركها لا مخصوص ولا عام وما ذكر بعض الشراح من أن النهي مستفاد من الامر بفعلها مردود اذ الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده على ما ذهب اليه المحققون ولئن سلم ذلك فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام اه (وأقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساده على عاقل ولا يرضى بنسبته اليه فاضل ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاغترار به لكان الاعراض عنه رأسا أولى اما الوجه الاول فغاية القباحة اذ جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا يمنع منه عقل ولا نقل وأي محذور فى جعلها للخطاب وكونه جنسا للحكم غير مانع من ذلك قطعا فهذا الوجه مجرد دعوى فلا التفات اليه * وأما قوله فالعدول عن الحكم لا وجه له فجوابه المنع بل له وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد المايوهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم وأما الوجه الثاني فجوابه أن المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام الائمة وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به فى النهي الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد مما هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يمترى فى حسنه وقباحة الوجه المعارض له عاقل وأما الوجه الثالث فجوابه اما أولا فزعمه ان المصنف جعل خلاف الاولى من الاقسام

(فان اقتضى الخطاب) أي طلب كلام الله النفسي (الفعل)

الاولية

الاولية للحكم قريبة بلا مرية لانه ليس فى كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التى ذكرها
أولية أو ثانوية بل عبارته محتملة لكونها أولية ولكونها أو بعضها ثانوية بناء على انه أراد بيان
الاقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة فعلا للاصولى فى تمييز الاولى منها من
غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب واما ثانيا فالمانع من أن تعتبر أقساما
أولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك جازما والخطاب
المقتضى له غير جازم بنهى مخصوص والخطاب المقتضى له غير جازم بنهى غير مخصوص لا الى
الخطاب المقتضى للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلو أراد المصنف انها أقسام أولية
لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل وأما ثالثا فلا يخفى انه لا مرية فى خلاف الاولى على التحريم والكراهة
لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقتضى للترك فان سلم أن التحريم والكراهة من الاقسام الاولية
كما صرح به فى الوجه الثالث فى حكايته عن الغزالى بقوله على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة
اه لزمه تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهما منها فلا وجه لتخصيص
اعتراضه بخلاف الاولى وحينئذ يرد عليه ان ظاهر كلام الاصحاب انهما من الاقسام الاولية
وانه نفسه صرح بذلك كما ذكرناها وأما رابعا فالخطاب المقتضى للترك نظير الخطاب المقتضى
للفعل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والندب مع امكان التقسيم ابتداء الى
الخطاب المقتضى للفعل ثم تقسيم هذا الخطاب الى الايجاب والندب فليقسموهما ابتداء الى
التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان أمكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك ثم
تقسيم هذا الخطاب الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم أن الايجاب والندب
من الاقسام الاولية لزمه تسليم أن التحريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح
بان الاقسام الخمسة وهى ما عدا خلاف الاولى أقسام أولية فيلزمه الاعتراف باولية خلاف
الاولى أيضا كما هو ظاهر وان لم يسلم أن الايجاب والندب من الاقسام الاولية فلا معنى
لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذ الاعتراض على
هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب وحينئذ
يجاب بعد كون هذا مناقضا لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسلمون ان هذه الاقسام غير أولية
واما بان الغرض بيان مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تمييز الاولية عن غيرها
لعدم تعلق الغرض بذلك بل وعدم فائدة هنا لذلك وبما تقرر يظهر كل الظهور فساد هذا
الاعتراض وفساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف الاولى وانه لا منشأ لذلك الا الغفلة وعدم
احسان التامل فتامل ولا تغفل واما خامسا فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالى اذ لو صح
استدلاله به على أن خلاف الاولى من الاقسام الثانوية أيضا لزم أن يستدل به على أن كلا من
الحرام والمنهى تنزيها من الاقسام الثانوية لانه جعل الجميع من أقسام المكروه وذلك ينافض
ما صرح به فى الحرام والمكروه انهما من الاقسام الاولية كما تقدم بل وما درج عليه
الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغزالى لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساما ثانوية بل مجرد بيان
ما يطلق عليه لفظ المكروه وذلك لا ينافى انهما من أقسام الخطاب والحكم الاولية أو لم يقصد
بالاصل التقسيم خصوص أولية أو ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فانه أفرد

الحرام وعده على طريق الاقسام الاولية ثم بين اندراجه فى المكروه فانه عبر بقوله مسئلة التمهيد ان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما أن يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا أو لا يقترن فيكون ندبا والذى ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فحظر والا فكراهة فاما حد الواجب الى أن قال وأما المكروه فهو لفظ مشترك فى عرف الفقهاء بين معان احدها المحظور الخ فانظر كيف أفرد المحظور وذلك يدل على أوليته ثم أدرجه فى المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أفرد ما عدا المباح وهى أربعة أقسام وذلك يدل على أوليتها ثم فى توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب فى قسم واحد وهو ما ورد باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع الحظر والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك ثم قسمه الى حظر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الاقسام الاربعة فالاستدلال بادراج خلاف الاولى على ثانويته ليس باولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما أن الاستدلال بافراد الاقسام الاربعة على أوليتها يعارضه ما دل عليه تقرير وجه القسمة من ثانويتها فتعين احتمال كلامه وعدم صراحته باولية أو ثانوية لشئ من هذه الاقسام فدعوى الكورانى انه صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانوية خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الاولى وحده فلا يخفى فساده مع جريان الاستدلال فى الحرام والمكروه أيضا وان ادعى ثانوية الحرام والمكروه أيضا نافى تصريحه المذكور ولزمه دعوى الثانوية فى الواجب والمندوب أيضا أخذا من تقرير وجه القسمة فليتامل * واما قوله مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح الخ فاما ان يريد به العدول عن جعل الغزالى الاقسام خمسة باسقاط خلاف الاولى منها الى جعلها أكثر باد خال خلاف الاولى فيها واما ان يريد به العدول عن جعل خلاف الاولى من الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الاولية فان اراد الاول فاما ان يريد به انه كان ينبغى جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل الغزالى واما ان يريد به انه كان ينبغى الاقتصار على جعل الاقسام خمسة وعدم التعرض لشئ آخر فعلى تقدير الاول يجاب عنه بان جعله من المحذور فى عدول المصنف انه أوجب عليه أن يصطلح على ما ذكر ليتميز أحد القسمين عن الآخر انما يصح بعد التنزل الى أن ذلك محذور لو اختص بالمصنف وليس كذلك قطعا فان الغزالى أيضا لابد له من تميز أحد القسمين عن الآخر والا فلا فائدة فى جعلهما قسمين ولا طريق له الى التميز الا بما ذكره المصنف بدليل ان امامه الذى لا يكاد يخرج عنه فى شئ قد فرق بينهما بذلك كما نقله الشارح المحقق عن نهايته بل هو أعنى الغزالى صرح بالتميز بينهما بذلك وانه جعلهما من أقسام المكروه حيث قال فى المستصفى الثانى أى من معانى المكروه ما نهى عنه نهى تنزيه الى أن قال الثالث ترك ما هو الاولى وان لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا النهى ورد عنه لكن لكثرة فضله وثوابه اه فقوله ما نهى عنه نهى تنزيه ضبط للمراد بالمكروه المقابل لخلاف الاولى عند المصنف بما ورد فيه نهى وهو المراد بالنهى المخصوص فانه احتراز عما اذا لم يرد نهى لكنه

استفيد

استفيد من طلبه وقوله لا النهي وردعنه الخ ضبط الخلاف الاولى بما لم يرد فيه نهي لكنه استفيد
من طلبه ولهذا لم يقتصر على قوله لا النهي بل وصفه بقوله وردعنه اى بالقصد والتصريح
احترازا عن النهي المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ نهي عن ضده فتامله
واعجب من الكوراني حيث لم يتنبه له * وأما قوله من غير فائدة للعدول فجوابه انه يكفي في فائدة
العدول الاختصار المطلوب فانه اختصر التقسيمين الى تقسيم واحد بلفظ أخصر جامع لما في
التقسيمين من الاقسام * وأما قوله مع انه يقتضي تكثير الاقسام فجوابه اما أولا فتكثير الاقسام
انما يحترز عنه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام
التي ذكرها المصنف متخالفة الاحكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها ويتميز
بعضها عن بعض ولوضح ما توهمه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالي وغيره ان جعل
أقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير للاقسام اذ يمكن جعلها ثلاثة المباح والمطلوب الفعل
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه واما ثانيا فتكثير الاقسام
انما يرد على عدول المصنف لو سلم منه الغزالي وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التي ذكرها
المصنف غاية الامر انه ذكرها في تقسيمين والمصنف ذكرها في تقسيم واحد اختصارا كما تقدم
* وأما قوله واختراع اصطلاح جديد فجوابه اما أولا فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه
لا حجر في الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء واما ثانيا فان أراد انه اختراع اصطلاح
بالنسبة للاصوليين فمجرد هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه
مسبوق بذلك من الائمة كما سيظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقا فهو غير صحيح لان هذا
اصطلاح متأخري الفقهاء ومنهم امام الحرمين في نهايته كما بينه الشارح المحقق ولو لم يكن
للمصنف سند الا هذا الامام لكان فيه نهاية الكفاية وأما قوله لا يرتضي فاضل الخ فقد علم
بطلانه مما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى
الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يخفى فساد تعبيره بقوله ترك ثبت بنهي غير
مخصوص اذ ليس النزاع في ثبوت ترك بل في النهي عن ترك وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم
وجود نهي غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى * واما رده ما قاله الشارح المحقق حيث قال
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجزاف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تبعا للامام
أهل السنة أبي الحسن الاشعري وغيره كما سيأتي في المتن ان الامر بالشئ نهي عن ضده وكلامه
هنا كالشارح المحقق مبني على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول
جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالف له اذ
قول العالم بمجرده لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر * وأما قوله فلا نسلم ورود أمر من الشارع
بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام فهو أدل
دليل على انه بمعزل بعيد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ يثبت تارة
بالتصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير
ذلك وقد أكثر الائمة من الاستدلال بالترغيب في الفعل أو ترتيب الثواب عليه على انه مسنون
ولولا دلالة ذلك على الامر به ما وضح ذلك الاستدلال وقد كثر عن الشارع الترغيب في الصوم

حتى وضع الائمة فيه مؤلفات ومما ورد فيه خبر الشيخين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ان في الجنة بابا يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال أين
الصائمون فيقومون فيدخلون فاذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد وخبر البخاري وغيره كل عمل
ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ما شاء الله قال الله عز وجل
الا الصوم فانه لي وأنا أجزي به الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة
الى أن قال والصيام لله لا يعلم ثواب عامله الا الله الحكيم وأخرج البيهقي عن علي كرم الله وجهه
انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله أوحى الى نبي من بني اسرائيل ان أخبر قومك انه ليس عبد
يصوم يوما ابتغاء وجهي الا صححت جسمه وأعظمت أجره وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد
انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا
وأخرج جمع منهم أحمد والترمذي عن أبي هريرة من صام يوما في سبيل الله زحزح الله وجهه
عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا وأخرج الديلمي عن أنس رضي الله عنه انه صلى الله عليه
وسلم قال الصائم في عبادة الله وان كان نائما على فراشه وأخرج النسائي عن أبي امامة قال أتيت
النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله مرني بامر آخذه عنك قال عليك بالصوم فانه لا عدل
له فهذه الاخبار ونحوها متضمنة قطعا للامر بالصوم بل خبر أبي امامة فيه الامر به صريحا وقد
تقرر في الشرع ان أمر الواحد لا يختص به الا بدليل وذلك شامل قطعا لامر المسافر به غير انه
أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر وأما الضحى فقد كثر ما يدل على طلبها بخصوصها فمنه فعله صلى
الله عليه وسلم لانه متضمن للامر بها لثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقرر في محله ومنه
خبر أبي هريرة أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم بثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وركعتي
الضحى وان أوتر قبل ان أنام وخبر مسلم يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة ويجزي من ذلك
ركعتان يصليهما من الضحى وخبر مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى
اربعا ويزيد ما شاء وخبر احمد باسناد صحيح انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم
صل لي اربع ركعات من اول نهارك اكفك آخره وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم
لا يحافظ على صلاة الضحى الا اواب وهي صلاة الاوابين وروى ابو داود من خرج من بيته
متطهرا الى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج ومن خرج من المسجد ليصلي الضحى لا ينصبه اي
يتعبه الا اياه فأجره كأجر المعتمر واذا علمت ذلك علمت ان قوله لا نسلم ورود امر من الشارع
لا بخصوصهما ولا بد خواه ما تحت عام لا منشأه الا الجهل بالشرع والجرأة على التكلم فيه بلا
علم فانا لله وانا اليه راجعون والامر الثاني ما قاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب
النفسي مجاز قال اذ لا يخفى ان كلا من الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسي لا امر يترتب
على الخطاب النفسي مغايرة اه وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء
اقتضاء أسنده اليه كما في قولهم جد جده حيث جعلوا للجد جدا أسندوه اليه اه (أقول) وكان
حاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاء للفعل ويبقى انه لزم وقوع المجاز في
التعريف بلا قرينة واضحة ويجاب بان التعاريف الضمنية لا يضايق فيها أو بدعوى شهرة
هذا المجاز به والثالث انه ينبغي أن يراد بالفعل أعم من المشهور ليعم نحو القول والنية أيضا

(قوله

(قوله من المكلف لشئ) هذان الظرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشئ ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الايجاد مع أن المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذى هو الايجاد والحاصل أن المكلف به هو الحاصل بالمصدر لا معنى المصدر الذى هو الايجاد لانه أمر اعتبارى وكان ابقاء المتن على ظاهره فى الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف الفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف فتصح المقابلة بينه وبين الفعل الذى هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح لا تنافى أن المكلف به الاثر ولا ينافى ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو ايجاد الاثر لتوسطه فى تحصيل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاتيان به أى ادخاله فى الوجود ولا شك ان مقابلة الفعل بالترك قرينة على ارادة فعل الشئ دون نفس الشئ وارادة الكف بالترك لا تنافى ذلك فتأمله (قوله أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالايجاب عبارة عن الكلام النفسى وكذا الوجوب فهما واحد بالذات قال الصدر وهنا نكتة وهى ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس منه للفعل صفة حقيقية فان القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف اه قال المولى سعد الدين وحينئذ يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغى للمصنف أن يذكر فى مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل قلنا الحكم هو القول النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول اه (قوله أو اقتضى الترك) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد عليه كف عن كذا ونحوه طردا وعلى قسم الايجاب عكسا لان المعتبر فيه الفعل العرفى اه (وأقول) هذه العبارة للقوم وهذا الايراد مع جوابه فى كلامهم فتخصيص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط الجواب مما يتعجب منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظهر له الايراد ولم يظهر له الجواب واما انه اطلع على الايراد فى كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان عقب الايراد وأما اطلاعه عليهما ثم تعمد اسقاط الجواب أو نسيانه فبعيد قال العضد بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم نحو تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف فى قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد عن اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى أن المصنف يعنى ابن الحاجب وان بالغ فى المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنه لم يخل عن خلل فان وجوب الكف المستفاد من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل فى حد التحريم فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل

من المكلف لشئ (اقتضاء جازما) بان لم يجوز تركه (فايجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (او) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى (الترك) لشئ اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء (غير جازم بنهى مخصوص) بالشئ كالنهى فى حديث الصحيحين اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين وفى حديث ابن ماجه وغيره لا تصلوا فى اعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهة) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة

فيه ولما كان الحال فى كف ملتبسا لاحتماله الايجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالنظر الى الكف وتحريم للفعل الذى نسب اليه الكف فهما أى الايجاب والتحريم المستفادان من كف ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد فى التمييز بينهما من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف فى حدى الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامتين مصرحين بالايراد الذى أورده شيخنا ثم بجوابه وانه يمكن جريان ذلك الجواب فى كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك قوله غير كف فى حدى الوجوب والندب ولا شك أن المصنف لم يذكر هنا قوله غير كف فيكون ذلك الجواب جاريا فى كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الامامين كما رأيت وقد بان لك من هذا أن الفعل هنا متناول للكف خلاف قول شيخنا لان المعتبر فيه الفعل العرفى وان المصنف ترك هذا القيد الذى ذكره ابن الحاجب لهذه الدقيقة وهى السلامة من لزوم الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على حد الوجوب بانه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجبا لان صوم واطلب الفعل هو كف وأجاب بانه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أعنى النية غير كف اه أى مع انه يجرى فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يخرج عن المخصوص) جواب سؤال مقدر تقديره أن الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهيا فقوله عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشأ السؤال مجرد ان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص ويحتمل ان منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتامل (قوله اجماعا أو قياسا) قال شيخ الاسلام تمييز لدليل المكروه العائد اليه الضمير فى لانه اه والظاهر جواز الحالية من دليل أيضا لا المنقول لابد له من المكروه (قوله وذلك من المخصوص) أقول فيه بحث اذ اللازم للاجماع مطلق المستند اما كونه نهيا مخصوصا فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا للمستند المخصوص قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متاخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافى اعتبار المخصوصية فى الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر المخصوصية فى الكراهة الشديدة التى قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتامل (قوله وهو النهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها) أى اللفظية بجعل المستفاد منه أوامر متعددة والمستفاد شيأ واحدا عاما تفسير للغير المخصوص على وفق ما يأتى له فى قوله الآتى أى العام نظرا الى جميع الاوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا شك ان الخطاب المذكور متعلق بترك الشئ والمسمى بذلك الشئ لا الترك الذى هو متعلق الخطاب اه أى فان ذلك الترك ليس خلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ فى تدريسه (وأقول) كان

ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه فى الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشئ وهو النهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها فان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه (بخلاف الاولى) أى فالخطاب

الترك

الترك متعلق الخطاب كذلك الشئ نفسه متعلقه أيضا لانه متعلق الترك الذى هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة غاية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة واحتماله والقرينة موجودة وهى قول الشارح فعلا كان كفطر مسافر الخ فتمثيله بذلك الذى هو متعلق المتعلق دليل على انه المراد بالمتعلق وحاصل ذلك انه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا اشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وانه قال فى درسه ان الشارح أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وانه لا يصح كلامه الا بهذا التاويل وان تمثيله يشعر بارادته فان قلت قد اشتهر ان المثال لا يخصص فالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا قلت الاقتصار فى التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا واعلم ان الترك فى قوله أو ترك المماثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذى هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهى عن تركها والنهى معناه طلب الترك فحاصل معنى النهى عن تركها طلب تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثانى هو المتعلق بالواسطة وقد علم ان المتعلق بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما فى ترك الضحى قد يكون فعلا كما فى فطر المسافر فتامله (قوله المدلول عليه بغير المخصوص) أقول قد يستشكل ذلك لاقتضائه ان لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعا اذ ليس فيه الا صيغة الامر الدالة على طلب الفعل اللهم الا أن يدعى ان فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة يعنى الفارق أو على ظاهره وقوله انه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمى المخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يدل على ذلك ما بعده من قوله ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص الخ وقوله فالاختلاف فى شئ أمكروه هو الخ فليست الاضافة بيانية وان احتمل ذلك بتكلف ومن الفرق بين المطلوبين بالمخصوص وغير المخصوص يعرف الفرق بين المخصوص وغير المخصوص اه وافاد شيخنا العلامة فى درسه ما حاصله ان القسمين هما النهى المخصوص وغير المخصوص الدالان على الطلبين وحينئذ يشكل بانه لا حاجة للفظة قسمى الا أن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاعم (قوله فى المطلوب) متعلق بمحذوف أى ان الطلب للترك الكائن فى نهى أو ترك المطلوب تركه بالمخصوص (قوله وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا من متأخرى الفقهاء الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذا لمسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشئ المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة وقله الاسماء الحسنى والصفات العلا اه وسبقه الكمال فى حاشيته الى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال ان كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على ان المراد باخذه الاسم فهمه انه اصطلاح لهم فلا نسلم ان المراد ذلك وان كان مبنيا على ان المراد باخذه انه اصطلح على ذلك بتوسل من كلامهم لانهم لما اطلقوا خلاف الاولى على متعلق الطلب صح ان يبنى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكانه على حذف المضاف أى ذو خلاف الاولى

المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتى او تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمى المخصوص وغيره ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف فى شئ أمكروه هو ام خلاف الاولى اختلاف فى وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الاولى وقيل مكروه لحديث أبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة واجيب بضعفه عند أهل الحديث

أى الطلب المتعلق بخلاف الاولى والطالب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذى ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافى الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد يخفف أمرها ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التى هى منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب (قوله من متأخرى) هو على حذف مضاف وحيث ظرف لمحذوف أى من كلام متأخرى الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة وليس ظرفا للاخذ اه (قوله فى النهاية) أى فرق أو مفرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لما أقره كان قائلا به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بانه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا مما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاولى وغير المقصود بالقصد الاولى بل بالقصد التبعى (قوله أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية) قال شيخنا الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شئ المستفاد من الاوامر وان كان فى نفسه خاصا لانه مرتبط بشئ خاص لكنه لتوقف طلبه لترك ذلك الشئ على شئ عام وهو ان الامر بالشئ نهى عن ضده جاز ان يقال انه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله ان الامر بصلاة الضحى مثلا نهى عن تركها وهذا النهى خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهى انما ثبت اذا ثبت ان كل أمر بشئ نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث قال الظاهر انه لو وردنا عام متعلق باشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر الندب نهى خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا انه عينه كما سيجئ فالاصوب الاحسن تعبير امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أى بالذات وان كان مقصودا بالتبع اذ لا يسوغ نفى قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهى الصريح وان كان الناهى عاما غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمنى فانه انما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام وأمر الندب وان كان نهيا خاصا بالنسبة الى ضده الا ان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام كما تقرر واعلم ان قضية تقرير شيخنا ان قوله نظرا متعلق بقوله أى العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ اذ مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وان تقرير شيخ الاسلام فى حاشيته صريح فى انه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة انه حينئذ علة للعدول بالنظر للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار الاول ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهى الرد على من اعترض كلام المصنف بان المخصوص يحترز به عما استفيد من صيغة عموم من غير تنصيص على المنهى عنه بخصوصه أى فيكون المراد بغير المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع انه لا يصح لان ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف الاولى فاشار الشارح الى رد ذلك بانه ليس المراد بغير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره (قوله ذكر التخيير سهوا ذلا اقتضاء فى الاباحة) قال شيخ الاسلام ليس بسهو فان اقتضى يأتى بمعنى اعلم وبمعنى ادى غايته انه استعمل المشترك فى معنييه

من متأخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الاولى فى مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين فى النهاية بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف الى المخصوص وغير المخصوص أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الامر ولين يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير) بين فعل الشئ وتركه (فاباحة) ذكر التخيير سهوا ذلا اقتضاء فى الاباحة والصواب أو خير كما فى المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتى انه لا تكليف الا بفعل وانه فى النهى الكف (وان ورد) الخطاب النفسى بكون الشئ (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا)

وهو جائز كما سيأتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب الامعنى الطلب لا يوافق ذلك واطلاق التفصيل مع حمله على أحد معنيي اللفظ غاية التعسف وكذا ينظر في قول السيد السمهودي قد يقال لا سهو لانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا بمعنى افاده فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه اه وقال شيخنا العلامة يجوز أن يقال انه على تضمن اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير أيضا أي افاد الخطاب التخيير من باب علاقتها بنا وما بارد اعلى ما عليه المحققون اه ويرد عليه ان ذلك من خصائص الواو وعلى التنزل عن ذلك كله فالحكم بالسهو باعتبار الظاهر الخالي عن التعسف وعدم الالتفات للاحتمالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا العلامة فقال جعلها للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما الى هذه الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه اذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليتأمل اه وأقول هذا الاعتراض مبني على ان معنى العبارة اذا كانت الواو للتقسيم وان ورد بكون الشيء منقسما الى هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز أن يكون معناها حينئذ وان ورد بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشيء أحد هذه الاقسام أو واحدا من هذه الاقسام بان ورد بكونه سببا من الافان وروده بكونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها وعلى هذا فلا اشكال بوجه وتظير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اه ولما أورد المعتزلة عليه ان أو فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الامام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره ان أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لان المعنى حينئذ ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين المنقسم تعلقه الى الاقتضاء والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء) اعترضه الكمال فقال قوله أي كون الشيء فيه تساهل بحذف الجار حمله عليه حكاية عبارة المختصر اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ما قدرته لكنه لملاحظة عبارة المختصر تساهل بحذف الجار فلا دليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به فلا تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) قال الكمال أي من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسي لا يكون سببا انما هو جعل شيء سببا لشيء آخر أو شرطا الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (وأقول) هو مما يتعجب منه اذ مع الاعتراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا خلل في ذلك بل جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعواه انه تكلف ظاهر بعد اعترافه بانه معلوم من المعنى غير صحيحة بلا شبهة ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينته

الواو للتقسيم وهي فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء للعلم به معنى مع رعاية الاختصار

عقلية وهو باطل قطعا لا يقال مقام التعريف لا يكتفى فيه القرينة العقلية لانا لا نسلم ذلك ولو سلمنا فلا نسلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما أشار اليه المصنف والتعريف الضمنى لا يشترط فيه ما يشترط فى التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكلامهم على ان أهل هذه الفنون يتسامحون كثيرا فى التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفسى بالورود) قال الكمال أى اسناد الورود الى الخطاب النفسى فى قوله وان ورد اسناد مجازى والوصف فى عبارة الشارح بالمعنى اللغوى لا بالاصطلاح النحوى الموهم لكون المجاز فى الافراد اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا تأتى منها توهم الوصف بالاصطلاح النحوى والحكم بوصف النفسى بالورود لا يتصور معه المجاز فى الافراد حتى يتوهم فتأمله (قوله مجاز) يجوز كون المعنى المجازى هو التعلق وقرينة هذا المجاز استحالة الحقيقة والعلاقة اللزوم فان من لازم الوارد بالشئ تعلقه به (قوله والشئ يتناول فعل المكلف) أى وقوله واعتقاده أو أراد بفعله ما يشمل ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اخصر منه أن يقول لانه أى الخطاب وضع الله أى جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سببا الخ (وأقول) لا نسلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أى جعله لان المراد به كلامه النفسى وهو صفة ذاتية قائمة بذاته فليست جعلا ولا يتعلق بها الجعل فليتأمل ثم قال شيخنا ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سببا الخ وذلك سببى قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق اذ لا فرق بين تكوين الشئ دليلا وكونه دليلا الا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثانى بالفعل كالايجاب والوجوب على ما صرحوا به فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليتأمل اه (وأقول) أما قوله وذلك سببى الخ ففيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا واسطة وانه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه بمحله ووصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل هو أعم ولا ينافى ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل لجواز أن مراده نفى تعلق خطاب التكليف كما حمله على ذلك شيخ الاسلام لانفى تعلق الخطاب على الاطلاق وأما قوله وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الخ فكان مراده به الاعتراض على ما ذكره الشارح من ان الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع فان كان مراده ذلك فيرد عليه ان ما وجهه به الحقيقة لا يقتضيه اذ لا يلزم من اتحادهما باعتبار الذات اتحادهما فى الاصطلاح على تسميتهما بذلك الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد فى الاصطلاحيات على ان فى اتحاد الايجاب والوجوب نزاعا كما علم مما تقدم فليتأمل (قوله ومن خطاب الوضع) قال الكمال نبه بتكريرمن على ان حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر بل من حدود متعلقاته الاتية كما نبه عليه بقوله وستأتى حدود السبب الخ وذكر مثله شيخ الاسلام ثم قال هذا والاولى انها تعرف أيضا مما ذكره بقوله وان ورد الخ فحد السببى منه مثلا الخطاب بكون الشئ سببا لحكم شئ اه (وأقول) الوجه انه نبه بتكريرمن على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود اقسامه أيضا وان أمكن معرفتها أيضا على ما يشهد بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب

ووصف النفسى بالورود مجاز كوصف اللفظى به الشائع والشئ يتناول فعل المكلف وغيره فعله كالزنا سببا الوجوب الحد والزوال سببا الوجوب الظهر واتلاف الصبى مثلا سببا الوجوب الضمان فى ماله وأداءه الولى منه (فوضع) أى فهذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع أيضا لان متعلقه بوضع الله أى بجعله كما يسمى الخطاب المقتضى أو المخير الذى هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) أى حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فقد الايجاب الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس (وسيأتى) حدود السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع

بل لمتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ما علم بالنسبة للاقسام لما فيه من غاية الاجمال والابهام لعدم تميز معاني المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا حد الحد) المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أولا (قوله لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال فيه بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون في الماهيات الحقيقية كالانسان وأما الامور الجعلية فهي أمور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حدلها والاجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شئ داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال فقولك الايجاب هو الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما الاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سبق ان الاقتضاء هو نفس الخطاب وقد جعل الاسنوي هذا ونحوه حدا حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا العلامة فهو سهو قطعا فان الانقسام الى الحد والرسم جار في الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو منصوص عليه حتى في المتقدمات قال في الغرة فقبل تعريف الحقائق الموجودة في الخارج كالانسان والفرس متعسر بل متعذر وذلك لصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين أجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فسهل على طرف الثمام اه ومعنى على طرف الثمام وهو نبت صغير انه في غاية السهولة لان ما اعتبر فيها معلوم منقول فما اعتبر فهو ذاتي وما لم يعتبر فهو عرضي خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا الشهاب فيؤيده ان جماعة منهم المولى سعد الدين في حواشي العضد صرحوا بان الاقتضاء هو نفس الخطاب وانما أسند الى الخطاب مبالغة كما في جد جده ويوافق ذلك قول الشارح نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له على الحقيقة فليتامل ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل منهم ان المميز هنا خارج أو بانه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافي انه عنده حدود لارسوم وان المميز فيها ذاتي لا خارجي ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على ان المميز ذاتي اذ لم يثبت عنهم الا مجرد أخذه في التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وان كان الظاهر منه الذاتية فكان في سلوك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال والامر الثاني ان المحشين فسروا المميز في قوله لان المميز فيها خارج بتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وفسروا الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيه نظر اما أولا فلان تعلق الخطاب بالمذكورات جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام في حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشئ من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك الامور فليتامل وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضاء بالنسبة للايجاب وكانه انما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج الى التمييز به عن الاباحة كالاحتياج بقيد الجزم

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ما عرف برسوم لا حدود لان المميز فيها خارج عن الماهية نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتي حد الامر باقتضاء الفعل والنهي باقتضاء الكف كما يجيء ان بالقول المقتضي للفعل والكف

عن الندب فليتامل (قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتي بالامر والنهي) فيه أمران * أحدهما ان ذلك نشأ من حد الامر والنهي الآتي بالاقتضاء المذكور المحدود به هنا الايجاب وغيره مما عدا الاباحة ومن انهما يحدان بالقول المقتضي اذ القول المقتضي بمعنى الخطاب المقتضي اذ كل منهما هو الكلام النفسي كما يعلم من مبحث الامر فلذا عبر بالفاء * وثانيهما انه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعني فيكون الامر والنهي مرادفين لما عدا الاباحة واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شيء أو بشرط لاشيء تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم من الاولين مفهوما ويتساويان صدقا كالحيوان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ في الايجاب والتحريم بشرط الجزم وفي الندب والكراهة بشرط عدمه وفي الامر والنهي لا بشرط واحد منهما فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه صدقا وأما ان مفهومهما هو مفهوم الاربعة الذي هو معنى الترادف فلا انتهى وفيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ضمير المثنى في قوله ويتساويان صدقا راجع للاولين والثالث فقد اعتبر مجموع الاولين فردا والثالث فردا آخر فالمعنى ان افراد مجموع الاولين هي افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولين لا بينه وبين كل منهما لفساده فانه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وكذا يقال في الامر بالنسبة للايجاب والندب فبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدق عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس لا بينه وبين كل واحد منهما بل هو أعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وفي النهي بالنسبة للتحريم والكراهة فبينه وبين مجموعهما مساواة لا بينه وبين كل واحد منهما لما علم مما تقرر واذا علمت ذلك فقوله فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من ان المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والندب ومساواة النهي لمجموع التحريم والكراهة ويجوز حمله على ظاهره من مساواة مجموع الامر والنهي لمجموع الاربعة بمعنى ان افراد مجموعهما لا يخرج عن افراد مجموع الاربعة وبالعكس * والامر الثاني انه لا يخفى سقوط ما أورده من الاعتراض لانه بناه على ما تقوله عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذي ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة هنالك تلجئ اليه فان المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات فحمله في عبارة الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لا حامل عليه الا مجرد محبة الاعتراض كيف كان وذلك مما لا يليق بالانسان (قوله نظرا هنا الخ) مفعول له للمعبر بمعنى ان المعبر عنه في الموضعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظرا الى انه حكم لان الكلام في بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سيأتي بالامر والنهي نظرا الى انه كلام والكلام يناسبه الامر والنهي (قوله والفرض والواجب) أي هذان اللفظان اذا الترادف من صفات الالفاظ وقوله مترادفان أي اصطلاحا بدليل تقرير الشارح الآتي في قوله وهو لفظي اخذا من كذا وقوله وما خذ فأكثر استعمالا وهو تثنية مترادف بمعنى مرادف وقوله لمعنى واحد أي مفهوم واحد اذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكفي فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله وهو أي ذلك المعنى الواحد لكن المراد يعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحدا مسمى بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لا شيء

فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتي بالامر والنهي نظرا هنا الى انه حكم وهنالك الى انه كلام (والفرض والواجب مترادفان) أي اسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما (خلافا لابي حنيفة) في تفريقه ترادفهما حيث قال هذا الفعل ان ثبت بدليل قطعي كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظني كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

أخر يشبه المعلوم منه و يجاب بان الكاف بمعنى على وما مصدرية أى وهو بناء على علمه من حد الايجاب كذا (قوله فبأثم بتركها الخ) أورد شيخنا العلامة ان التفريع على ما تقدم يدل على ان للتسمية دخلا فى ذلك فلا يناسب قول المصنف الآتى وهو لفظى ولا يفيد حينئذ اعتذار الشارح الآتى فكان الاولى ترك التفريع اه و يجاب بمنع ان التفريع على التسمية بل على الدليل (قوله وهو أى الخلاف لفظى) اعترضه الكورانى حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث لفظى راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعى أو ظنى وأما ان الفرض فى اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدى شيأ وهذا الذى ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية فى كتبهم وربما يقال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام متساويين فى الزوج وعدمه فى الفرد وكالحركة بالارادة فى الحيوان وعدمها فى غيره والفرض والواجب مختلفان عندهم فى اللوازم فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقطعى يلزمه كفر المنكر والواجب بالظنى لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعى عندهم الواجب علما وعملا وعلى الثابت بالظنى الواجب عملا ويقولون للاول بصلاة الفجر وللثانى بصلاة الوتر والله أعلم اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض لعدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعى وما ثبت بدليل ظنى لاختلاف لوازمهما شرعا لا ينافى المدعى وهو اجتماعهما فى معنى واحد عام وهو ما يمدح فاعله و يذم تاركه وترادف لفظى الفرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافى ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثانى وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائعا مستفيضا كما سيأتى عن التلويح مع ما يوضح جوابنا و يؤيده ولو كان اختلاف لوازم الشيئين يمنع اشتراكهما فى الاسم ووضعه لمعنى عام يشملهما ما صح اطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلا لاختلاف لوازمهما قطعا على ان الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه امرا ثابتا فى نفس الامر مسلما أما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعا عند خصمه فلا يجدى شيأ (قوله أخذا للفرض من فرض الشئ الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقطعى مقطوع به اى معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمدلول انما يلزم القطع بدلالة الدليل لا القطع بمتنه على ان القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أى الظن كما تقدم اه وما أشار اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السيد فى حواشى العضد فقال فى قوله ثبت بقطعى أى دلالة وسندا والظنى بقابله فلا قطع فى أحدهما أو فيهما اه وحاصل اعتراضه الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد قطعى الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه حكاه عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما تقرر فى محله ولا على الحنفية لان القطعى عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك فى أصولهم وكثيرا ما يحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الائمة وأما اعتراضه الثانى فجوابه

فبأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان ما ثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لا اخذا للفرض من فرض الشئ بمعنى جزء أى قطع بعضه وللواجب من وجب الشئ وجبة سقط وما ثبت بظنى ساقط من قسم المعلوم

أما أولا فمن أين لزم من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه وأما ثانيا فمن جعله تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله وعندنا نعم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدريسه بان في جعل ذلك مترادفا مع ملاحظة مادة الاخذ بحثا لانه ما يسميه فرضا الا من هذه الحيثية وكذا في الآخر فالمفهوم مختلف فلا ترادف اه (وأقول) هذا عجيب لانه ان أراد بملاحظة مادة الاخذ اعتبارها في المفهوم فهو ممنوع وغير لازم من هذا الكلام وان أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤول لا فاسق دون الثاني وانما نزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا ترى الى قولهم الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي بين الحنفية كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا الخ اه وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار القطعي وان كان محتملا حيث لم ينشأ احتماله عن دليل فليراجع وفي حواشي العضد للسعد قوله والنزاع لفظي عائد الى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد متفاوت افراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه واعلم ان الظرف في قوله وعندنا نعم يتعلق بنعم لما فيه من معنى الفعل (قوله أمر فقهي) هذا يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال فما نقله الشارح في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية فيه قيدا واحدا جمع الحكم الشرعي المعرف بالخطاب التكليفي غير صحيح أي لاخراجه الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اه أي لان الاقتصار على مخالفته الظاهر يدل على صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله مما فيه الاعتذار عن الشارح (قوله لا مدخل له في التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب

وعندنا نعم أخذا من فرض الشئ قدره ووجب الشئ وجوبا ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني ومأخذنا أكثر استعمالا وما تقدم من ان ترك الفاتحة في الصلاة لا يفسدها عنده أي دوننا لا يضر في ان الخلاف لفظي لانه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالفرض أى المقطوع ولعدم الفساد بالترك كما نبه عليه الشارح بقوله فيما ثم الخ كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه اه وقال فى تدريسه المتبادر أن يقال لامدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على الحكم لاعن التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يخفى ضعفه لانه ان أراد ان مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخليته وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية سبب شئ فى شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب فى ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لامرين سببية أحد الامرين للآخر كما هو فى غاية الظهور على ان سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فان هذه التسمية أمر اصطلاحى غاية الامر انه لوحظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والتسمح بمعنى مجرد ان لسببه مدخلية فهذا لا يجدى شيا ولا يعارض نفى الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فلعل وجه أن المتبادر مما ذكر أن المقصود نفى مدخلية التسمية فى عدم الفساد اذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا فليتأمل (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد الندب أى من حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمور * الاول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة وقال بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتمل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع يطلبه صريحا واما ما هم بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء وصوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه ألحق بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم الاخير * والثانى انه ينبغى حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالقول والنية * والثالث انه لم جعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أتوا باسم الاشارة فى قولهم هذا الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب ففائدتها بيان أن التفصيل فى الفعل المطلوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل فليتأمل * والرابع أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم أولم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين كما لا يخفى ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم فى عدم مداومته على غير المؤكد ولان فى الترمذى كما حكاه السيد معين الدين فى خصائصه انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على

(والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) اى القاضى الحسين وغيره فى نفيهم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة اولم يواظب عليه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بانه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد نعم ذكر السيوطي عن بعضهم انه عد من خصائصه ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا لانهم حكوا خلافا في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه لجواز ان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لا على وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفي الروضة كأصلها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه أي وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والاقلا معنى لذكر وجوب الاتمام مع وجوب الاصل فتأمل * والخامس ان الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه حيث قال واستدلالهم على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما أنشاه الانسان غير مقيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم اه (وأقول) لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه بشيء بالهذيان اما أولا فلان ما ذكروه ليس استدلالا لاخلافا لما توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال يحمل النزاع وهو لا يجوز واما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف اللوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته على الاتحاد لم يفد شيأ في الاصطلاحيات التي الكلام فيها اذ لا شبهة لعاقل في جواز الاصطلاح على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها (قوله كأن فعله مرة أو مرتين) اقول دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم يبلغ الى حد المواظبة وسيق الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك الا لعذر (قوله لعمومه للاقسام الثلاثة) يعني انه مرادف لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها اذ الاعم بهذا المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ) الباء للسببية أي بسبب الشروع فيه أي لا يصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك أمران * الاول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن او صريحه فلم اقتصر الشارح في المعارضة الآتية على الصوم والصلاة وهلا جعل المقيس ما عدا الصوم لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سيأتي ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقي المندوبات ويجاب باختيار الاول ولعل اقتصار الشارح في المعارضة على ما ذكر انه الذي تعرضوا له صريحا فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به * والثاني ان الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه ولكن لا يعجب مع ملاحظة عدم انسه بالشرعيات ولطائفها وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا وأقول لا يخلو أن ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو انقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعا اذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وأيضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به أحد اه (وأقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلا اشكال اما أولا فلان أين له

كأن فعله مرة أو مرتين فهو المستحب أو لم يفعله وهو ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة

بلا شك (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان كلا من الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا اذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الاقسام انه طريقة وعادة في الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قطعا ليس من أهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يوثق عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة الا بنقل صحيح صريح عن يعتد به وعمن يعتد به وما ذكره فى اثبات هذه الدعوى مما لا التفات اليه اذ ليس هو من أهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكر فان قيل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما أورده فى صورة الدعوى مبالغة قلنا فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثانى اجماعا واما ثانيا فلان من تذر اتمام الفعل الذى يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ما شرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وأيضا الخ فالملازمة التى ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضا وما لا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب الاتمام بانه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا مما لم يقله أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يات لها باثبات (قوله أى لا يجب اتمامه) قال شيخنا العلامة يعنى به أن المندوب فى قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذى به الشروع غير واجب لانه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه نظر لان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم اه (وأقول) ان كان هذا التنظير فى جعل الجزء الذى به الشروع سببا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس فى العبارة ما يعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا ولا خفاء فى مقارنة هذا الكون للباقى وان كان فى جعل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتبر فى وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب فى السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على ما لا يصح فهو أيضا تنظير ساقط أما اولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس فى كلامه تعرض للقرينة وجاز أن تكون القرينة عنده شيأ آخر ككون محل النزاع المندوب الذى أقل أمره ان لا يجب الشروع فيه والا لم يكن مندوبا بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه واما ثانيا فسلمنا ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذى به الشروع فانه ليس فى كلامه تعرض لذلك وجاز ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان فى شئ آخر فليصور المتكلم عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه فى معنى قياس من الشكل الاول صغراه قوله وترك اتمامه الخ وتقديره ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز ينتج ترك اتمامه جائز وهو المراد من نفى وجوبه والخصم منع الصغرى وسنده أن ترك الاتمام المبطل لما فعل ترك لما لم يفعل وابطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج اه (وأقول) لا يخفى انه اذا أريد بالترك فى الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام كان الوسط متحدا غاية الامر انه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال ان أريد بالترك فيها عدم الاقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كليا

أى لا يجب اتمامه لان المندوب يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه ترك له (خلافا لابى حنيفة) فى قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض فى الصوم

لامكان الفرق بين النوعين اذ للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله وحينئذ يحتاج الى اثبات كلية الكبرى باثبات حكمها للنوع الثاني ومن النوعين المذكورين فانه هو محل النزاع ولنا في اثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام أفطر نهارا من صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررناه يظهر ان الذي يتوجه عليه المنع هو كلية الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لانه ان اريد به انه ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان أريد انه لا يسمى تركا فان أريد عند الاطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة في التسمية وليست بقادحة في المقصود أو مطلقا فهو مكابرة غير ملتفت اليها مع أن ذلك لا يقدح في المقصود (قوله بحديث الصائم المتطوع الخ) أورد عليه شيخنا العلامة فقال للخصم أن يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ أن النية بمجردها لا يلزم بها شيء لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الاول ببقاء صام في قوله ان شاء صام على حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه (وأقول) ما تمسك به مما لا يغني عنه شيأ وذلك لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مريد الصوم تجوزان أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مريد الصوم والثاني في لفظ أفطر حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذي هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير بمعنى استمر صائما ولا شبهة في ان تقليل المجاز أقرب الى الاصل وتكثيره أبعد عن الاصل فما قلناه أرجح لذلك وأما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوعة قطعا بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما نص عليه كلامهم الآتي في محله مع رد ما وقع لشيخنا هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلي حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة اصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو حينئذ مجاز قطعا كما سيأتي نصهم عليه في محله فقد بان اندفاع قوله لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه وقوله ويترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وان مجرد بقاء صام على حقيقته لا يفيد مع لزوم تجوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة لان العام المخصوص سيأتي أن عمومه مراد تناولا لا حكما اه (وأقول) جواب هذه المناقشة أن المراد بقرينة صريحة السياق لا تتناولهما الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله بحديث الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء أفطر رواه الترمذي وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة فلا تتناولهما الاعمال في الآية جمعا بين الادلة (ووجوب اتمام الحج) المندوب (لان نفله) اى الحج (كفرضه نية) فانهما في كل منهما قصد الدخول في الحج

جمعا بين الادلة) أورد شيخنا العلامة انه ظاهر في أن عموم الاعمال انما خص بالصوم والصلاة من المندوبات وهو خلاف عموم الندب في قوله ولا يجب المندوب ولو خص عدم الوجوب بهما لم يحتج الى اعتذار في وجوب اتمام الحج اه (وأقول) عذر الشارح في الاقتصار على ذكر الصوم والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض لغيرهما صريحا فلم يجبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما على ما هو عادته في امثال ذلك (قوله ووجوب اتمام الحج) فيه أمران * الاول قال الكوراني جواب سؤال مقدر تقديره ان النفل بالشروع لا يلزم مع انكم أوجبتم على من أفسد الحج

النفل قضاه فى القابل وألزم المضى فى فاسده أجاب بأن الحج من قبيل المستثنى لان نفل الحج كفرضه نية وكفارة اذلا تعرض فى نيته الى كونه فرضا أو نفلا وأيضا عدم خروجه بالافساد فرضا أو نفلا متفق عليه وهذا الالزام فيه لان الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل واما الالزام باستوائهما فى عدم الخروج بالافساد سالم عن القادح اذلم يقولوا بالمضى فى الفاسد فى نفل سواه اه (وأقول) ماذكره فى تقرير السؤال المقدر خطأ قطعا وغفلة فاحشة عن تأمل المتن وانما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب فى المتن ان ماذكرتم من أن اتمام المندوب لايجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب أى الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله ولايجب بالشروع وماذكره من ان المراد بالجواب الزام الحنفية ليس فى محله وانما المراد به دفع النقض علينا وفرق بين الالزام ودفع النقض فان الثانى يكفى فيه حصول الفرق على قولنا وماذكره من أن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل فجوابه بعد تسليم الاستواء فى سائر صفات النية اما أولا فهو انما ثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينهض الفرق واما ثانيا فيكفى بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يختص بعض اجزائه على ان هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما توهمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيكفى الفرق على قولنا فليتأمل والامر الثانى قال الزركشى كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الاضحية فانها سنة واذا وجبت لزمت بالشروع اه ونظر شيخ الاسلام فى هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا وجبت تمام الذبح فلعل وجه النظر أن بتمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع فى الذبح فلعل وجه النظر اما منع وجوب الاتمام واما أن وجوب الاتمام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع فى مندوب لكن عدم الاتمام لايستلزم التلف على الاطلاق كما هو معلوم فليتأمل والله أعلم (قوله أى التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير للدخول واشارة الى انه مجاز لان الدخول حقيقة هو الصيرورة فى الجسم اه وقضيته ان التلبس حقيقة وفيه توقف فليتأمل (قوله فى وجوب اتمامهما المشابهتهما لفرضهما فيما تقدم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التشريك فى الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك فى علته كما هو منصوص عليه فى حد القياس وماتقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام فى الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو مايجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها اذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج انما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للامور المذكورة والا لتبعيته حيث كان فى الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه (وأقول) هو بحث قوى ظاهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى أشار اليه المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نفل الحج فرع تردد بين أصلين أحدهما فرضه والآخر نفل غيره فألحق بأكثرهما شبها وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضا ماتقل عن الشافعى رضى الله تعالى عنه ان الحج اختص بلزوم المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه لكن هذا داخل فى قول المصنف وغيره فهو مما يقوى ماذكره المصنف ويدفع البحث المذكور * والثانى قال الكورانى ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه قال لايتصور لناج تطوع

أى التلبس به (وكفارة) فانها تجب فى كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أى غير النية والكفارة كالتقاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لايحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية فى نفل الصلاة والصوم غيرها فى فرضهما والكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات فى وجوب اتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم

لان المخاطب به هو المستطيع فان لم يحج فالحج فى حقه فرض عين وان كان قد حج ففرض كفاية وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق انما هو شرط الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافى أن يحمل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما لم يوجب الشارع عليه كما فى الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة جهد المقل وان أراد انه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع انه لا ينافى النفلية بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج قلنا يفرض فيمن حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع حجه نفلا بل فرض كفاية بناء على أن احياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب بالاحياء ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال بان المخاطب هو المستطيع منحصر فى الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد والله أعلم اه كلام الكورانى (وأقول) أراد بعض الشراح الزركشى فانه بعد أن بين المتن بانه جواب سؤال مقدر على الوجه الذى بيناه قال والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا الان الكلام فى المندوب عينا والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لنا حج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان لم يحج فهو فى حقه فرض عين والا ففرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ فلا يبقى اشكال فى امتناع الخروج منه الا على قولنا ان فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ما سيأتى اه واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضا فقوله فهو أول المسئلة لا منشأ له الا الجهل بمذهب الشافعية اذ لا كلام عندهم فى ان غير المستطيع اذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع انه لا ينافى النفلية بحسب الاصل يقتضى جواز كونه نفلا بحسب الاصل وليس بصحيح كيف ولا يتصور عندهم تقدم النفل على فرض الاسلام وكلامه فيمن لم يحج مطلقا كما صرح به سياقه غاية الامر انه اذا قدر على المشى سن له الاقدام لكن هذا لا يصحح كون ما يأتى به نفلا بحسب الاصل كما زعم جوازه * وقوله قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله فى عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأ له الا الجزاف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه بوجه كما هو معلوم لمن له المام به * واما قوله ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب فان أراد به انتقاض قول الزركشى لا يتصور لنا حج تطوع كما يصرح به سياقه فهو مردود اما أولا فلان كلام الزركشى فى المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو البالغ العاقل ويدل عليه قوله فان لم يحج فهو فى حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا فى المكلف به وقوله على المكلفين أى حتى بالحج بدليل السياق نعم يرد ذلك على قوله والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف فى نفل الصبى أيضا وأما ثانيا فلان الكلام فى نفى تطوع يصلح محلا لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام وحج المراهق وان كان نفلا لا يتأتى وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الحمل على انه يجب على وليه أن يامره باتمامه فتكلف ولا يخفى انه لا معنى لتقييده بالمراهق فان حج الصبى وان لم يراهق فهو مع انه تكليف مخالف للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان القائل بوجوب اتمام

النفل

النفل يطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى بل وان لم يغير صحيح ونفل واما ثالثا فلان زركشى ان يريد بقوله ليس لناجح تطوع أنه ليس لناجح يقع تطوعا لا فرضا وحينئذ فقول الكورانى فان جعه نفل بلا خلاف ان أراد به مجرد ان الاقدام عليه نفل لم يفد لان الكلام على هذا التقدير ليس فى ذلك وان أراد انه يقع نفلا ولا يقع فرضا بلا خلاف فجزمه بنفيه الخلاف غير صحيح وأنى له بنفى الخلاف مع انه لما صور جماعة حج النفل بحج العبيد والصبيان والمجانين لان فرض الكفاية لا يتوجه اليهم رده آخرون بانه يسقط فرض الكفاية بهم وان لم يتوجه اليهم كما تسقط صلاة الجنازة بالصبيان ولو مع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر فى غير المجانين اما سقوطه بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظر اه فاذا وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين لهم غاية الاطلاع على كلام الائمة ونهاية التقدله فكيف يصح نفى الخلاف الا أن يجاب بانه لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سد مسد الفرض واما رابعا فلان استدلاله بانه لم يتوجه اليه خطاب غير صحيح اذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قط لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الا أن يفرق بأن هذا من أهل الخطاب فى الجملة وقد اتضح بما قررناه انه لا يخاطب الا المستطيع وان وقع نسك غيره أيضا فرضا وان نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشى على ما هو ظاهر سياقه منحصر فى الفرضين وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكورانى ان ذلك غير سديد وان نقض قول الزركشى لا يتصور لناجح تطوع بحج الصبى المراهق كما زعمه الكورانى غير صحيح لان كلامه فى المكلف كما تبين ثم ينتقض به دعواه عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان الخلاف فى نقله وان القائل بوجوب الاعمام يطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى مع ما فى حمل كلام المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال الكورانى لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع يكون الشئ سببا وشرطا وما نعا خطاب وضع أراد ان يعرف المذكورات لعدم دخولها فى التكليفى وكان الاولى أن يذكر قوله وقد عرفت حدودها قبل قوله وان ورد سببا ويؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض والمندوب والخلاف الذى ذكره ليكون الكلام مرتبطا بعضه مع بعض اه (وأقول) كان المناسب ان يقول أراد ان يعرف المذكورات لعدم فهمها مما ذكره فى التكليفى والوضعى أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها لتعلقه بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله وان ورد سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفى لغاية الارتباط بينهما لانهما قسما الخطاب وأخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد سببا الخ للتنبيه فيه أيضا على حد خطاب الوضع الذى هو القسم الثانى للخطاب عقب ذكره لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الايجاب كان مظنة السؤال عن ترادف الواجب الذى هو متعلق الايجاب والفرض لاشتهارهما فأفاد بيان ذلك ثم لما فرغ من ذلك ناسب بيان ان متعلق الندب الذى هو أحد الاقسام أيضا وهو المندوب هل ينقلب بالشروع الى قسم الواجب الذى هو متعلق الايجاب ثم شرع فى أقسام متعلق القسم الثانى

(والسبب ما يضاف الحكم اليه) كذا فى المستصفى زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله (للتعلق) أى لتعلق الحكم (به من حيث انه معرف) للحكم (أو غيره) أى غير معرف له اى مؤثر فيه بذاته أو باذن الله تعالى أو باعث عليه الاقوال الاخيرة فى معنى العلة أى حيثما أطلقت على شئ معزوا أولها لاهل الحق تعرض لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسمي الخطاب وأقسام القسم الاول ثم تعرض لما يتعلق باقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثاني وفي هذا من الارتباط والمناسبة ما لا يخفى على ذوي البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للمتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا اشتباه العارض بالمعروض وكثيرا ما يقع الخلل بسببه وذلك لان المراد بالمعبر عنه في القياس بالعلة هي ذات المعرف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والمأخوذ عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا اشكال في أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضي أخذ المعرف عارضا لاحتماله لكونه جزأ كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال انه معرف لمفهومه فان من جملة اجزائه المعرف فلا بد أن يكون ذاتيا والا لم يكن مبينا لمفهومه اذ المركب من الداخل والخارج خارج فليتأمل (قوله الذي هو الحق) فان قيل أي حاجة لهذا مع قوله السابق معززا وأولها لاهل الحق أجيب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق أن يكون هو الحق (قوله مبين لخاصته) قال شيخنا العلامة المبين عند القوم هي الماهية لكن المبين به قد يكون ذاتيا للماهية وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى أن يقول مبين للماهية بخاصيتها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية (قوله المعرف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سيأتي أن العلة قد تكون حكما شرعيا والمعلول بها أمرا حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق علة لحياته كاليد والعلة هي السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفي المتن والآمدي اه (وأقول) حاصله أن قيد المعرف للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذ المعرف للامر الحقيقي من جملة السبب والعلة ولا يصدق عليه المعرف للحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقي من الحكم ويجاب بمنع انه ليس حكما اذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيقي لموضوعه فهو نسبة تامة محمولها أمر حقيقي غاية الامر ان في قولهم قد يكون المعلول أمرا حقيقيا وقولهم في التمثيل السابق كحياته تسامحا أوجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد في الاول ثبوت أمر حقيقي وفي الثاني ثبوت حياته أي له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ حل الشعر وحرمته لا معنى لجعل معلوله ذات الحياة ومما يصرح بانهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي ومثاله ان يعلل اثبات الحياة في الشعر بانه يحرم في الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد سمى الحقيقي حكما بقوله الحكم الحقيقي وفسره بالنسبة بقوله اثبات الحياة في الشعر وحينئذ فقوله المعرف للحكم متناول للمعرف للامر الحقيقي لانه معرف للحكم كما تبين والحكم شامل للشرعي وللحقيقي ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتي في القياس فلله دره ولو تنزلنا عن ذلك كله لجاز ان يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم الخمر للاسكار ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة نظرا الى اشتراط المناسبة في العلة وسيأتي انها لا تشترط فيها بناء على انها بمعنى المعرف الذي هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرف به في شرح المختصر كالآمدي من الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الاخير للاحتراز عن المانع

المراد ما شأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأهل هذه الفنون قد يتسامحون بمثل ذلك او انه للسبب والعلة عند الاطلاق ويدعى أن مادة النقض لا يتناولها الاسم عند الاطلاق فليتامل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع الخ) قد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد في المانع دون السبب (قوله اخره الى هناك) وقوله الآتي الى هناك قال شيخنا العلامة ظاهره انه استعمل الاول مجرورا المحل والثاني مرفوع المحل بدلا من محل اسم لا مع لا فان محلهما رفع بالابتداء ولا يصح أن يكون بدلا من اسم لا وحده لانه معرفة ولا لا تعمل في المعارف وقوله الآتي المناسب هنا في معنى المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج هنا عن الظرفية فجعلها من الظروف المتصرفة وفي كونها من الظروف المتصرفة نظر ووقفة اه ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا بأن هنا من الظروف التي لا تتصرف وبأنها تجر بمن والى وحينئذ فلا اشكال في جر الاولى بالى وأما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا من المبتدا فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها في محل من المحلات الا هناك أي في ذلك المحل فهي باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهي ظرف لمحذوف أي المناسب ذكره هنا أي ذكره في هذا المحل ثم لما حذف المضاف أي ذكر انفصل الضمير واستتر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لان اللغوي من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال وفي كون اللغوي من الشرعي منع لان الشرعي هو متعلق الخطاب الشرعي ولا نسلم أن اللغوي كذلك وليس المراد بقوله والشرط يأتي مطلق الشرط لان المصنف انما يتكلم على ما وقع في قوله وان ورد سببا وشرطا ومانعا الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوي بل العقلي من نحو ان دخلت الدار فأنت طالق مثل اللغوي حينئذ والعرفي العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض ساقط مبني على غير أساس فان الحصر في قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع في قوله الخ ممنوع منعا لا شبهة فيه اذ لا دليل عليه ولا داعي اليه ووقوع الشرط في قوله وان وقع سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضي الاقتصار في الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أراد نفي الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لان ذلك المحل لبيان الخصصات والمخصص هو اللغوي كما قال الشارح هناك في عد أقسام الشرط ما نصه واللغوي وهو المخصص الخ ولا محل لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أراد نفي الخصوصية باعتبار مجرد الكون من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لانا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما ادعيناها من جهة أن اللغوي ومسائله لا يناسبها الا ذلك المحل كما تقرر بخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور في قوله وان ورد يكون الشئ سببا الخ والذي من متعلقه ليس الا الشرعي (قوله كالطهارة للصلاة) أي لجوازها اذ الطهارة لا توقف عليها ذات الصلاة أي ايجاد حقيقتها وهذا مبني على أن الحقائق الشرعية هل تصدق بالفاسد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتيج لتقدير المضاف أو بالثاني لم يحتج اليه هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الاطلاق) أي فلا يرد ان منه مانع

ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع لان العلة قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص أخره الى هناك لان اللغوي من أقسامه مخصص كما في أكرم ربيعة ان جاؤا أي الجائين منهم ومسائله الآتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها الا هناك ثم الشرعي المناسب هناك الطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم (والمانع) المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودي الظاهر المنضبط

العلة والسبب والتعريف لايشمله فيكون فاسدا (قوله المعرف نقيض الحكم) قال شيخنا العلامة نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به ههنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب قطعا أي ولا ينافي ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف في المانع دون السبب لانه في السبب أعم فيصدق بالوجودي فيحتمل أي الحد بذلك الا أن يلتزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه وجملة قوله لوصف المانع اشعار بخصوصه صفة ثالثة لقوله لحكم وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضا بمنع قوله أريد به ههنا حكم معين بل لم يرد به الا المجرد الرفع والنفي وأما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما أجاب نقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبتت حرمته سبب وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتها اذا لم يكن هناك قتل فليتأمل (قوله فلا يكون ابنه سببا في عدمه) أورد عليه شيخنا العلامة ما لم يزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بان السبب في عدمه هو القتل الذي هو قتله لا الابن فلا ينقض ذلك حكمة اه (وأقول) جوابه أن المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل اذ لولاه لم يتصور قتله اياه فله مدخل في القتل لتوقفه عليه (قوله أمر اضافي) أي لانها نسبة يتوقف تعقلها على نسبة أخرى وذلك معنى الاضافي (قوله واطلاق الوجودي على الابوة الى قوله نظرا الى انها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية) قال في شرح المقاصد في بحث اليقين قبل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا أو بكامع وجودي كعدم البصر عما من شأنه أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود أو الموجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعمى وجودي اه قال شيخنا العلامة فقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شئ اي ولا داخلا ذلك أي العدم في مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودي عليها بالمعنى الذي هو القول الثالث (وأقول) هو حسن غير ان فيه بحثا من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف لطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعه فكيف يقيده بما ذكره المتكلمون ويجعله اشارة الى قول ذكروه مع ان توافق الطريقين في ذلك غير لازم ثم قال شيخنا وقوله اعتبارية لا وجودية يعني على القول الاول وهو أن الوجودي بمعنى الموجود اه (وأقول) في التخصيص بالقول الاول مع امكان الثاني أيضا بحث لا يخفى فليتامل واعلم أن للاعتباري معنيين ما يكون له تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالامكان وما يكون تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق والله أعلم (قوله اما مانع السبب والعلة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الاطلاق الخ يدل على انه خارج عن التعريف وقد صرح شيخ الاسلام جوابا عن كلام نقله عن الزركشي بانه خارج بالقيد الاخير وقد يتطرق في خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم لعدم الحكم لاشتراط الاطراد والانعكاس في العلة فهو معرف لنقيض الحكم بواسطة تعريفه لنقيض السببية فان قلت الاستلزام ممنوع لجواز

المعرف نقيض الحكم) أي حكم السبب (كالابوة في باب (القصاص) وهي كون القاتل أبا القتيل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي ان الاب كان سببا في وجود ابنه فلا يكون ابنه سببا في عدمه واطلاق الوجودي على الابوة التي هي أمر اضافي صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى أنها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر الا مقيدا باحدهما فسيأتي في مبحث العلة

التعليل

التعليل بعلتين ومانع أحدهما لايكون مستلزما لتعريفه عدم الحكم لانه اذا عرف انتفاء سببية أحدهما لايلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الاخرى قلنا اما أولا فالتعليل بعلتين ما آله الى أن العلة أحدهما لابعينه فالمانع للعلية هو المانع لعلية أحدهما لابعينه فمانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لابعينه يستلزم انه معرف نقيض الحكم لانه اذا انتفى سببية أحدهما لابعينه أى القدر المشترك انتفى سببية كل منهما فينتفى الحكم واما ثانيا فانا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلتين الذى صححه المصنف كما سيأتى واما ثالثا فانا نورده فيما اذا لم يكن الاعلة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد المعرف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى ماسبق من ان الصحيح ومقابله من أقسام متعلق خطاب الوضع وذلك ممنوع قال العضد تابعا لابن الحاجب الى آخر ما حكاه عن العضد فى تأييد هذا المنع وجوابه اما أولا فلا يخفى ان مجرد مخالفة المصنف العضد كابن الحاجب لايصح الاعتراض بها عليه اذ قول عالم لايكون بمجرده حجة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع مزيد تمكنه فى هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة اطلاعه على قواعده وخوافيه تأخر عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب عينيه كيف لا وهو مشروحه فمخالفته الا بد قوى عنده واما ثانيا فمجرد ماذكره المصنف من معنى الصحة لايلزم جريانه على مقتضى ماسبق اذ لم يصرح بان معرفة الموافقة بالتوقيف من الشارع بل كلامه صالح لكونها بمجرد العقل فلا يكون مخالفا لما قرره العضد كابن الحاجب ثم اذا ضم ماذكرهنا الى ماقدمه بقوله وان ورد الخطاب بكون الشئ صحيحا أشكل لانه اذا كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله وان ورد الخ وان ورد الخطاب بكون الشئ موافقا فيلزم اعتبار ورود الخطاب بكون الشئ موافقا فتكون الموافقة أمرا توقيفيا فيخالف ماقاله العضد كابن الحاجب ويشكل فى نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم الا أن يراد ورود بذلك ولو بالقوة وان وروده بالمعتبرات فى الصحة فى قوة وروده بان ماجمعهما موافق للشرع أو يدعى ثبوت تصريح من الشارع بان الموافقة فى مواضع الصحة (قوله وقوعا) الغرض بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا يناقى انه يغنى عن ذلك تقدير مضاف الى الفعل المقدر أى موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه مايعتبر فيه شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تفسير الموافقة به يقتضى انتفاءها عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتنتفى صحتها على هذا القول وسيأتى انها صحيحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لاينبغى ان يكون الا سهوا لان الطهارة المعتبرة شرعا فى الصلاة أعم من المتيقنة والمظنونة بالمعنى الآتى تحريره فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعا ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهى صحيحة لاستجماعها مايعتبر فيها شرعا اذ الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها اذ هى انما تعتبر عند القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لفقد من يوجهه اليها اذ الاستقبال حينئذ غير معتبر فى حقه (قوله بخلاف مالايقع الا موافقا للشرع) لم يقل وبخلاف مالايقع الا مخالفا لظهور انه لايكون صحيحا وكلامه هنا انما هو فى الصحة وسيأتى الكلام على البطلان (قوله ليست من مسمى الصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تقدم رد هذا ماسيأتى فى مسئلة التقليد فى أصول الدين من

(والصحة) من حيث هى الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد (موافقة) الفعل (ذى الوجهين) وقوعا (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه مايعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع الصحة موافقته لشرع بخلاف مالايقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لامعرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة

اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا وتخصيص البطلان بخالفة ذى الوجهين كما يأتى على ذلك أظهر بطلانا قال تعالى وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشرى الباطل الشرك اه (وأقول) لايشتبه على عاقل ان هذه الاسامى اصطلاحية وانه لايعترض على وضع باعتبار وضع آخر وانه لايكفى فى مادة النقض مجرد الاحتمال بل لابد من تحققها وكثيرا مايكتفى شيخنا فيها بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء وحينئذ فالجواب اما عن الاول فهو انا لانسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا باعتبار هذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح موجود فيه وفرق ظاهر بين الايمان والمعرفة لان معرفة الله تعالى وهى ادراكه على ماهو به لاتكون الا موافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أى التصديق بجملة أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو جهتين لانه تارة يستجمع مايعتبر فيه شرعا فيكون موافقا للشرع وتارة لايستجمع ذلك فيكون مخالفا له فلا اشكال فى وصفه بالصحة وليس ما يأتى مخالفا لما هنا وكان مبنى الاعتراض ظنه أن المراد بمعرفة الله تعالى هنا هو الايمان وهو ممنوع فان قيل قد اعتبر فى الموافق كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والايمان ليس بفعل قلنا المراد بالفعل فى أمثال هذه المباحث مايشمل الاعتقاد كما حقق فى الكلام على تعريف الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فان قلت يجاب أيضا بأن الكلام فى صحة العبادة والعقد دون غيرها كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد وعلى قوله عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع والايمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ الاسلام فى شرح المنهج حيث قال والطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهى والقربة ماتقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ماتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما فى النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة فى القرب التى لاتحتاج الى نية كالعتق والوقف اه قلت فيه نظر اما اولا فلان الظاهر ان الشارح لم يرد بالعبادة هذا المعنى والا لزم خروج الوقف والعتق ونحوهما وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتصار الشارح المذكور فى الموضعين ليس صريحا فى ارادة التخصيص بالعبادة والعقد فليتأمل واما عن الثانى فهو انا لانسلم ان اطلاق الباطل على الشرك فى الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو بالمعنى اللغوى أو باصطلاح آخر فليتأمل (قوله أخذا مما ذكر) قال شيخنا العلامة أى ماخوذا حال مقدمة على صاحبها وليس مفعولا من أجله اه أى لفقد شرط المفعول لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله أى اغناؤها عنه) دفع لما يتوهم من المتن من ثبوت القضاء ثم سقوطه فبين أن المراد أن يكون على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لايحتاج الى فعلها ثانيا) هو بيان لمعنى اغنائها واعترضه شيخنا العلامة بأن المطابق لاغنائها هو أن يقول أن لايحوج لان الاحتياج وصف المكلف وعدم الاحواج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اه (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير للاغناء بلازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا اشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة أيضا بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة الفوقية أى بأن لاتحتاج العبادة فى اخراجها عن عهدة

أخذا مما ذكر موافقة العبادة ذات الوجهين وقوعا للشرع وان لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة (فى العبادة اسقاط القضاء) أى اغناؤها عنه بمعنى أن لايحتاج

التكليف بها لا يقال اسناد الاحتياج اليها بهذا المعنى مجاز لانا نقول واسناد الاحواج اليها مجازا ايضا (قوله الى فعلها ثانيا) أى ولو فى الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانيا لا بالمعنى الآتى كما يتوهم (قوله كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى) عبارة الزركشى وبنوا على القولين صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هى باطلة وأشار بعضهم الى أن النزاع لفظى والاحكام متفق عليها ويجرى عليه القرافى قال لانهم اتفقوا على انه فى صلاته المذكورة موافق لامر الله وانه يثاب عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبين حدثه ويجب اذا تبين ولكن خلافهم فى لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب اولما لم يمكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوى والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح فى ذلك فان الصحة هى الغاية من العبادة ولا يستنكر هذا فللشافعى فى القديم مثله فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء نظر الموافقة الامر حال التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطأ فى القضاء قولان للشافعى بل الخلاف بينهم مفروع على الاصل وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بمجدد فعلى الاول بنى الفقهاء قولهم انها سقوط القضاء وعلى الثانى بنى المتكلمون قولهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به اه وقضيته ان ما اشتهر فى الفروع أن القضاء بأمر جديد ليس قول الفقهاء بل قول المتكلمين (قوله التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع) أورد عليه شيخنا العلامة فقال هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق فى الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتامل اه (وأقول) تأملنا فعلنا أن هذا الايراد لم ينشأ الا عن سهو ونذكر لان المراد بموافقة الشرع استجماع ما يعتبر فيه شرعا كما صرح به الشارح وحاصله استجماع أركانه وشروطه والطلاق فى الحيض قد استجمع ما يعتبر فيه شرعا من كونه صادرا من زوج مكلف الى آخر ما فصله الفقهاء من الامور المعتبرة فيه واما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركنا ولا شرطا وان كان واجبا فى نفسه وفرق كبير بين ما يعتبر فى الشئ بأن يكون ركنا له أو شرطا فيه وما يجب معه من غير اعتباره فيه كذلك والحاصل ان هنا أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلو عن الحيض معتبر فى حله لا فى الاعتداد به كما ان الصلاة لم يعتبر فى الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها أو مكانها وان اعتبر ذلك فى حلها (قوله فالصحة منشأ الترتيب الخ) أورد شيخنا العلامة ان فى كلام المصنف تناقضا لانه جعل الاثر مسببا عن الصحة كما هو قضية الباء فى قوله وبصحة العقد وجعله مسببا عن العقد كما هو قضية اضافته اليه اذ لا معنى لاثر الشئ الا ما يترتب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هى السبب والمؤثر حقيقة ولما كانت صفة العقد تعد معه كالشئ الواحد أضيف الاثر اليه مجازا شائعا اه (وأقول) يجاب أيضا اما أولا فبمنع ما بنى عليه هذا الايراد من أن اضافة الاثر الى العقد تقتضى انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد فى الحصول وان كان السبب شيأ آخر اذ لا يمتنع أن يكون الشئ سببا فى تبعية أحد أمرين للآخر فمعنى ان يحو حل الانتفاع أثر للعقد مجرد انه يتبعه فى الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحينئذ

الى فعلها ثانيا لما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى (وبصحة العقد) التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع (ترتب أثره) أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتيب لا نفسه كما قيل قال المصنف

فلا اشكال مطلقا وهذا فى غاية الظهور واما ثانيا فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما شرط فى سببية الآخر وحينئذ فلا يتوهم تناقض هناك لان اضافة الاثر الى العقد باعتبار انه سببه فى الجملة ودخول الباء على الصحة لسببيتها أيضا فى الجملة أو لاشتراطها فى سببية العقد وشرط السبب سبب فى الجملة قطعا فليتأمل (قوله بمعنى انه حيثما وجد وقوله لا بمعنى انها حيثما وجدت) اعترض ذلك شيخنا العلامة حيث قال لا ريب فى أن كلا من الترتب والصحة من الامور الاعتبارية التى ولا وجود لها فى الخارج فالوجود المستند اليهما فى كلام الشارح ان كان الخارجى كما هو ظاهر لم يصح وان كان الذهنى فان المتكلمين لا يثبتونه وان أثبته الحكماء اه (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض الا عن غفلة أوقع فيها حب الاعتراض وحبك الشئ يعمى ويصم وذلك لان المقرر المشهور أن الامر الاعتبارى له معنيان أحدهما ما له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر الا انه ليس من جملة الاعيان والآخر ما يكون تحققه باعتبار المعتبر ولو قطع النظر عن الاعتبار لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والآخر خارج النسبة الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الامر وهو أعم من الاول كما هو ظاهر وان معنى كون الشئ موجودا فى الخارج بمعناه الاول انه من جملة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجودا فى الخارج بمعناه الثانى انه متحقق فى حد نفسه من غير توقف على اعتبار معتبر وان لم يكن من جملة الاعيان اذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهباء المنثور اذ لا يشتبه على عاقل ان كلا من الصحة ومن الترتب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتبارى لانهما أمران متحققان فى حد أنفسهما لا يتوقف تحققهما على اعتبار معتبر وليسا من الامور الاعتبارية بالمعنى الثانى لما ذكر وان كلا منهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثانى للخارج لما تبين انهما متحققان فى الواقع ونفس الامر وان لم يكونا من جملة الاعيان فان أراد الشيخ بالاعتبارية فيما ادعاه من أنهما من الامور الاعتبارية المعنى الثانى للاعتبارية فهو غير صحيح لما تبين أو المعنى الاول لها فقوله ان كان الخارجى الخ قلنا نختار انه الخارجى قوله لم يصح قلنا ان أردت الخارجى بمعناه الاول سلمنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ لهذا الاعتراض وان أردت الخارجى بمعناه الثانى فقولك لم يصح غير صحيح وقد صرحوا بأن النسبة الخبرية مع كونها من الامور الاعتبارية كما صرحوا به أيضا من الموجودات الخارجية بالمعنى الثانى للخارج ولنا أن نختار انه الذهنى قوله فان المتكلمين لا يثبتونه قلنا لا يصح هذا النفى على اطلاقه فقد أثبته كثير منهم كما صرحوا به فى شرح المقاصد وكفى بهم سندا لصحة التعبير بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبته أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء وانما ذكرنا اختيار الشق الثانى مجاراة لكلامه ومادل عليه من انه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود والا فهذا لا يناسب المقام اذ ليس الكلام فى تبعية أحدهما للآخر فى الذهن بل فى الخارج على أن لزوم أحدهما للآخر فى الذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله كما لا يقدح فى سببية ملك النصاب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال وجود الشرط وهى حالة انعدام المانع متعدمة لانعدام موصوفها فكيف يكون السبب

بمعنى انه حيثما وجد فهو ناشئ عنها لا بمعنى انها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه اثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار المانع منه لا يقدح فى كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح فى سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حولان الحول وقدم الخبر على المبتدا

المعرف للحكم بجهة وجوده معرفا وهو معدوم اه (واقول) يكفى فى كون السبب معرفا بجهة وجوده وجوده فى أحد الازمنة وقد وجد هنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضى فقوله بجهة وجوده قلنا ولو فى الجملة وقوله معرفا وهو معدوم قلنا هذا ممنوع وانما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده وتحقيقه ان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار لان الشارع جعله أمارة على وقوع أثره بعده كأنه جعل الخيار أمارة على تأخر الاثر مادام الخيار فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا بوجود الخيار ان ذلك الاثر متأخر مادام الخيار باقيا فاذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الاثر بمقتضى دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمله فانه حسن دقيق واعلم انا لو حملنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذى ارتكبه على السند وكأن معترضا ادعى ان توقف الترتب على انقضاء الخيار يقدح فى كون الصحة منشأ الترتب فمنعه المصنف وأسنده بمسئلة الزكاة لكان عدم تأثير هذا الفرق فى غاية الوضوح لان غايته حينئذ ابطال السند الغير المساوى وذلك لا يفسد كما تقرر فى محله (قوله ليأتى له الاختصار فيما يليهما) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولى عاملين مختلفين وعلى منعه الجمهور اه وقال الكمال قوله ليأتى له الاختصار أى لافادة الحصر أيضا كما ظنه فى منع الموانع اذ هو مستفاد هنا من تقديم المبتدا أيضا اه (وأقول) اما اعتراض الشيخ فجوابه اما أولا فلانا لم نلزم العطف المذكور وذلك لان لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أى بصحة بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقرينة وهى هنا ذكر نظيره فى الجملة الاولى أى بصحة العقد ترتب أثره ويؤيد ذلك أن الجمهور فى صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاء عمله اذا دل عليه دليل كتقدم ذكره فى تلك الصور فالتقدير فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو أى وفى الحجرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبارة الرضى وهما أى سيبويه والفراء المانعان يضمران الجار فى كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة أى ولا كل بيضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة أى والذين الخ اه أى فجملة للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة واذا جوز حذف الجار اذا دل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والمجرور اذا دل عليه دليل بل ان حملنا الجار فى كلامهم على الجنس الشامل للواحد والاكثر شمل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكروه لاشتماله على جارين أحدهما الباء الجارة لصحة والثانى صحة الجار للعبادة واما ثانيا فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفى فى صحته فى مثل ما نحن فيه ان نخرجه على قول قال به الاخفش والكسائى والفراء والزجاج كما نقله عنه فى المغنى واعتمده ابن الحاجب فى كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجز خلافا للفراء الا فى نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو اه * وأما ما ذكره الكمال ففيه أمران * الاول أن استفادة الحصر من تقديم المبتدا أين الاتيان فى استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبر ان

لياتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر العقد بعضه وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس

يصير الحصر مستفادا من جهتين اهتماما بذلك الحكم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم لافادة الحصر لانه يقتضي توقف الحصر عليه لانا نقول هذا ممنوع بل جواز أن يريد أن التقديم لافادة الحصر من تلك الجهة أيضا * والثاني ان وجه استفادته من التقديم أيضا كأنه عموم المبتدا وخصوص الخبر كما في الائمة من قريش والكرم في العرب (قوله ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التاخير متقدم رتبة وهو كاف في الجواز اه (وأقول) اعلم أن هنا لمسئلتين احداهما أن يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا المؤخر نحو في داره زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجماعا ونازع أبو حيان في دعوى الاجماع بما رد عليه به والثانية ان يتلبس الخبر المتقدم بضمير ما أضيف اليه المبتدا المؤخر نحو في داره قيام زيد وفي جواز هذا خلاف وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فانه اقتصر على نقل الجواز عن الاخفش حيث قال في تسهيله ويجوز في داره زيد اجماعا وكذا في داره قيام زيد وفي دارها عبد هند عند الاخفش اه لكنه نوقش بأن المنقول عن البصريين هو الجواز كالاخفش بخلاف الكوفيين فانهم على المنع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام في ان الاصل الذي هو قولنا وترتب أثر العقد بصحته لو قدم الخبر فيه الذي هو الجار والمجرور ومن غير تغيير الضمير بالظاهر وبالعكس بأن قيل وبصحته ترتب أثر العقد لم يتقدم مرجع الضمير ولا يخفى ان قولنا وبصحته ترتب أثر العقد نظير قولك في داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كما في هذا المثال واضافته الى مضاف الى مرجع الضمير كما فيما نحن فيه بجامع ان رتبة التقدم انما هي للمبتدا بالاصالة وأما ما اضيف المبتدأ اليه بواسطة أو غيرها فاستحقاقه التقدم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشئ الواحد بل هذا مرادهم قطعا وحينئذ يتضح كل الاتضاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان أراد ان كفاية تقدم المبتدا رتبة هنا في جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليها فهو غير صحيح لما تقرر من الخلاف في جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيها لزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لان فيه احترازا عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ لا شبهة لعاقل في استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممتنع ولو على قول وما لا أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسئلتين ولا تميز احداهما عن الاخرى فلذا قال ما قال على انا لو قطعنا النظر عن الاختلاف في المسئلة لم يسمع الاعتراض أيضا لان تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحافظة على التقديم لذلك لا لتوقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع في خاطره ان الشارح عبر بذلك أو انه مراده فبادر الى هذا الاعتراض (قوله والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال ابن الحاجب الاجزاء الامتثال وهو كامر الاتيان بالمأمور به على وجهه فهو موافقة العبادة الشرع التي هي صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا شئ عنها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل اه (وأقول) تأملنا فعلمنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا اخفاء به على أحد وذلك لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلا من المصنف والشارح غير مقلد لابن الحاجب ولا ناقل عنه وبانه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد بعدم

امتناع

ليتقدم مرجع الضمير عليه

(و) بصحة (العبادة) على القول الراجح في معناها (اجزاؤها) أي كفايتها في سقوط التعبد) أي الطلب وان لم تسقط القضاء (وقيل) اجزاؤها (اسقاط القضاء) كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على المرجوح فيهما (ويختص الاجزاء بالمطلوب من واجب ومندوب

امتناع مخالفة ابن الحاجب وانه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفته خصوصا من مثل المصنف مع ماله من الباع الواسع في الاحاطة بهذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكه فيه على ابن الحاجب وغيره ولا بانحصار كلام الاصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصوصا مع عدم اتيان الشيخ بما يرجح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن اعتراضات باردة لا سبب لها ولا مستند لها الا مجرد الحمية فاعتبروا يا أولى البصائر (قوله أي بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة انه اشارة الى ان القصر اضافي لا حقيقي اه وقضيته ان ما عدا العبادة والعقد يتصف أيضا بالاجزاء * والثاني ان في اطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقفة فان العقد قد يطلب وجوبا وندبا فيكون عبادة الا ان يراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ له ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله وتتصف به العبادة) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لان مراده اختصاص لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان بالاثبات فتتصف هي بمعناه أو لا فلا ويشهد له قول الشارح قريبا فاستعمل الاجزاء فتأمله اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأ حمل الاتصاف في قول الشارح تتصف به العبادة على الاتصاف في الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والنفي كما يصرح به قول الشارح ومنشا الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ والحاصل ان العبارة صالحة للاثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على ارادة ذلك ومثل ذلك مما لا اخبار عليه وبه تسقط دعوى الاخصية فتأمله (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على طرده الطلاق في الحيض وقد مر وروده على عكس تعريف الصحة بما يعلم منه عدم وروده هنا على طرد هذا فراجعه (قوله الذي علم انه مخالفة) قال شيخنا العلامة لا وجه لتخصيص المخالفة الا كونها الراجح والا فالذي علم انه في العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضا اه لكنه وجه التخصيص في حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال تحريرا لمحل النزاع اذ البطلان بمعنى عدم اسقاط القضاء لا يجري فيه قول أبي حنيفة لان الفاسد عنده يسقط القضاء كما سيراه والافتراق بينهما عنده اعتباري لا ذاتي فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع) اعترضه شيخنا العلامة فقال سيأتي في بحث النهي تفسير فساد الشيء بعدم الاعتداد به اذا وقع أي عدم ترتب أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه في قولك لا تفعل كذا فان فعلته اعتددت به واذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أي الاعتداد بمعنى ترتب الاحكام وهو أيضا دليل صحة ما قاله العضد في تعريف صحة العقد كما مر اه (وأقول) أما انه سيأتي تفسير الفساد بعدم الاعتداد فهو لا ينافي تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لانه يجوز ان يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات والآخر بعرضيات أخر بل ما من شيء الا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته فتعدد التعريف لا محذور فيه بوجه ولا يقتضي تعدد المعرف وأما قوله وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه الخ فلا منشأ له الا الغفلة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير الصحة السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعا والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أي بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد المشارك لها في الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزه الى المندوب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة وقيل الواجبة فقط ومنشا الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا أربع لا تجزئ في الاضاحي فاستعمل الاجزاء في الاضحية وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبي حنيفة ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (ويقابلها) أي الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع وقيل العبادة عدم اسقاط القضاء (وهو) أي البطلان الذي علم انه مخالفة ذي الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع (خلافا لابي حنيفة) في قوله مخالفة ماذكر للشرع

للمخالفة لان قوله فيها فان فعلته اعتددت به صريح فى ان ترك المنهى عنه فيها غير معتبر فى الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجوبا أو ندبا مثلا قوله لاتصل فى المكان المغصوب فان صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير معتبر فى الاعتداد بالصلاة وان وجب هذا الاحتراز فى نفسه وقوله لاتصل فى الحمام فان صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير معتبر فى الاعتداد بالصلاة وان ندب فى نفسه والفرق بين المطلوب فى الشئ والمطلوب معه وكون الاول يتوقف عليه الاعتداد دون الثانى غير قليل وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكأنه سرى الى الشيخ ان مطلق مخالفة المنهى تتحقق به المخالفة المفسر بها البطلان والفساد وليس كذلك بل المخالفة المفسر بها ماذكر أخص من مطلق المخالفة فتدبر ولاتغفل (قوله بان كان منهيا عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه ان النهى ليس عن ذى الوجهين بل عن الفعل باعتبار مخصوص وان المخالفة هى عدم استجماع مايعتبر فيه شرعا أخذا مما تقدم وذلك لايتوقف على وجود نهى لان خطاب الوضع يكون الشئ شرطا أو مانعا مع العلم بانتفائه أو وجوده كاف فى تحقق المخالفة اه (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين فأما أولهما فهو مما يتعجب منه لان قول الشارح بان كان أى ماذكر وهو الفعل ذو الوجهين منهيا عنه لايقتضى ان المنهى عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين اذ الموضوع فيه هو الفعل وقد تقرر ان المحكوم عليه ذات الموضوع غاية الامر ان الموضوع الذى هو الفعل قد عنون بقولنا ذو الوجهين وقد تقرر ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزأها وقد يكون خارجا عنها وهو هنا خارج عنها بلاشبهة وتقرر أيضا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لايعتبر فيه ان يكون ثابتا حال الحكم ولا بالفعل بل المعتبر فيه صدقه بالامكان عند الفارابى وبالفعل أى بحسب الفرض كما صرح به فى شرح المطالع بان يفرضه العقل متصفا به فى أحد الازمنة عند ابن سينا حتى اذا قلنا كل انسان أسود كذا دخل فيه الرومى عند الفارابى لان السواد ممكن الثبوت له وكذا عند ابن سينا اذا فرضه العقل متصفا بالسواد فى الجملة وحينئذ فغاية مااقتضاه قول الشارح المذكور ان المنهى عنه ذات الفعل الذى يمكن اتصافه بهما وظاهر انه ليس فى هذا ان المنهى عنه ذو الوجهين بالمعنى الذى فهمه الشيخ فتامل وأما ثانيهما فاجاب بان الشارح انما فسر مخالفة ماذكر للشرع بكونه منهيا عنه فاعتبر النهى ليصح كونه مقسما لما كان النهى عنه لاصله ولما كان النهى عنه لوصفه لانه فى تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلا معنى للاعتراض هنا بعدم التوقف على انه لايخفى ان الضرورى لاعتبار النهى ثبوته فى الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل لتحقق النهى العام مما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع نهى عن خصوص اخلال (قوله ان كان لكون النهى عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل علة المخالفة كون النهى عن الفعل لاصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منهيا عنه مطلقا والفرق بين المأخوذ بشرط ولابشرط غير خفى اه (وأقول) هذا مما يتعجب منه أما أولا فالشارح لم يجعل قبل هذا علة المخالفة كونه منهيا عنه مطلقا وليس فى عبارته مايقتضى ذلك كما ترى فتأمل فيها تعلم ذلك وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منهيا عنه بناء على ان الباء للسببية أى بسبب كونه منهيا عنه

بان كان منهيا عنه ان كان لكون النهى عنه لاصله فهى البطلان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقييد المخالفة ماذكر للشرع أى المخالفة التى معها نهى وقد حققنا فى أول هذا المجموع ان بان تكون للتقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بما ذكر الى ما يكون النهى لاصله أو لوصفه فكأنه قال المخالفة التى معها نهى تارة تكون لاجل النهى الذى هو للاصل وتارة تكون لاجل النهى الذى هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ثانيا فسلمنا ان الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذ حاصل المعنى حينئذ ان مخالفة ماذكر للشرع بسبب كونه منهيا عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لاصله وتارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لوصفه ففيه تعليل المخالفة بالكون منهيا عنه ثم يفصل هذا الكون الى الكون منهيا عنه لاصله والكون منهيا عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه اذ اجمال الشئ ثم تفصيله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل التردد فى صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ ففيه ان المأخوذ لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان أراد به الاول فهو مناف للمأخوذ بشرط الا ان ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته فلا وجه لايراده وان أراد الثانى فهو غير مناف للمأخوذ بشرط وهو مراد الشارح والمفهوم من عبارته وعند هذا يتضح الحال ويتبين ان لا اشكال (قوله كما فى الصلاة بدون بعض الشروط) قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التى فى الصلاة متلبسة بدون بعض الشروط والتمثيل للمخالفة لاصله بالشروط فيه نظر لان الشروط خارجة عن المشروط اللهم الا ان يراد بقولهم لاصله ما يتوقف عليه الاصل شرطا كان أو ركنا اه (قوله فهى الفساد) قال شيخنا العلامة قد يعارضه نقل المصنف فى بحث النهى ان المنهى عنه لوصفه يفيد الصحة الا أن يراد الفساد هنا للوصف والصحة هناك للموصوف كما يشير اليه تعبيره بالمنهى دون النهى وصريح كلام ابن الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا من لم يلاحظ قواعد الحنفية الذين هذا كلامهم والا فالفساد عندهم يستلزم الصحة فضلا عن مجرد انه لا ينافيها ولهذا عبر صدر الشريعة فى تنقيحه بقوله وان دل أى الدليل على أن النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا لا يبطل عنده أى عند الشافعى ويفسد عندنا أى معاشر الحنفية أى يصح بأصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره اذ لا يترجح العارض على الاصل اه فسر الفساد بقوله أى تصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان للوصف المنهى عنه ومقتضى نقل التفتازانى انه الايقاع فى يوم النحر اه ثم حكى عبارة نقله المقتضية ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مصرح به فى أصول الحنفية حتى فى تلويح التفتازانى حيث قال والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت بمعيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه اه ثم قال لكن صح النذر به أى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر الله تعالى وايجابه على نفسه اه وعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه

كما فى الصلاة بدون بعض الشروط أو الاركان وكما فى بيع الملاقيح وهى ما فى البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع أى المبيع أو لوصفه فهى الفساد كما فى صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بصوم الاضاحى التى شرعها فيه وكما فى بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فتأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل احدى العبارتين على الاخرى كان يكون جعل الوصف هو الايقاع باعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور (قوله صح نذره لان المعصية في فعله) اعترضه شيخنا العلامة فقال تعليل الصحة بانتفاء المعصية مقتضاه انتفاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهدته اه (وأقول) لا يخفى ان الشارح حال لما قاله عن الحنفية ولم ينتصب لاختيار ما حكاه عنهم بل خلاف معتقده وقد تقرر في الاصول ان الحكاية لا تعترض فان أراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان أراد ان هذا الاعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بمنع قوله وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ لان قوله ولو صامه خرج عن عهدته ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أعم من الصحة بل الشارح مصرح في قوله المذكور بالفساد ألا ترى الى قوله فقد اعتد بالفاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آنفا بيان بطلانه (قوله فقد اعتد بالفاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان الفاسد عندهم هو الوصف كالايقاع يوم النحر والدرهم الزائد في المثالين دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والمعتد به هو الثاني لا الاول فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين اه (وأقول) جميع ما هول به الشيخ في هذا الاعتراض في غاية السقوط لامنشأ له الا عدم اتقان مذهب الحنفية الذي الكلام في تقريره وعدم مراجعة أصولهم أما قوله فقد علمت ان الفاسد عندهم هو الوصف فهو بناء على غير أساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه فان أراد أن ذلك قد علم مما نقله قبل عن التفتازاني من أن الوصف هو المنهي عنه لاعلة للنهي ومن أن متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو ايقاع الصوم في يوم النحر الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فرده أن من الواضح انه لا يلزم من كون الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى الفاسد عندهم مع أن الحنفية مصرحون بخلاف ذلك فانهم جعلوا مسمى الفاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة في تنقيحه وان دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده أي عند الشافعي ويفسد عندنا أي بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية اه وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذي تسميه فاسدا اه وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة في ان الفاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموا بصحتهما بأصلهما وترتب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهدة النذر على الصوم وهذا اعتداد بهما بلا شبهة فقد علم انه لا اشكال يوجه على قول الشارح فقد اعتد بالفاسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ ففيه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد في ملكها الخبيث بالبيع بان يكون البيع محصلا للملك الخبيث وانما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلا على ان البيع الفاسد معتد به عندهم لا شبهة في صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتداد بالبيع مطلقا اذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك وان حصل القبض كما في البيع الباطل وبين الامرين بون بائن فظهر انه لا غبار على

صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بقطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد أما الباطل فلا يعتد به

ماذكره الشارح فى مسئلة الزيادة وانه برئ مما نسب اليه وأما قوله على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين فهو وهم محض لا منشأ له الا ما استقر عنده من مذهب غير الحنفية والغفلة عن مذهبهم الذى الكلام فى تقريره وذلك لان مراده بتناقض الطرفين ان الاعتداد والفساد متنافيان اذ من لازم الفاسد عدم الاعتداد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفاسد بالاعتداد ومعلوم ان تنافيهما انما هو مذهب غير الحنفية وأما مذهب الحنفية فلا تنافى بينهما فيه كما علم مما تقرر من أن الفاسد عندهم صحيح بأصله تترتب عليه فوائده والشارح فى مقام بيان مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لعاقل دعوى التناقض فتامل ولا تغفل (قوله وفات المصنف أن يقول والخلاف لفظى) أقول فيه أمران * الاول انه فات الشارح ان يبين ان الاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافى كون الخلاف لفظيا كما فعل نظير ذلك فى الكلام على الفرض والواجب * والثانى ان الكورانى اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين ان صح لهم ذلك أى صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم فى التسمية ولنا فى هذا المقام نظر لان ثبوته عند الخصم لا يعتبر وعندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أشرنا اليه ولذا لم يذكر ان الخلاف لفظى ولا حاجة الى نسبة المصنف الى الذهول كما فعله بعض الشارحين فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه والا يكون جارحا لا شارحا اه (وأقول) ما أشار اليه لا ينافى ان الخلاف لفظى كما أشرنا اليه فى الامر الاول خلافا لما توهمه فتامله (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكورانى بأمرين وأجاب عن أحدهما حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما اذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه فى الوقت مع عدم الجواز اجماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتعاش ثم لفظ البعض وان أفاد ما ذكرنا من ان ركعة من الصلاة اذا وقعت فى الوقت فالكل اداء ولكن يتناول بمفهومه بعض الصوم مع انه لا يتصور فيه ذلك فالاولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور اه (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد على الظهور يجرى هنا بالاولى لانه اذا اعتمد على الظهور مع التصور فمع عدم التصور الذى اعترف به أولى ثم ذكر الكورانى هنا ان كلام المصنف صريح فى ان الاعادة ليست من قبيل الاداء بل الاقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون اذ الاعادة ما فعلت فى الوقت المقدر له ثانيا لاختلال الاول اه (وأقول) لا يرتاب عاقل فى ان ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة اذ جميع ما اعتبره فى تعريفه متحقق فيها فلزم شمول تعريف الاداء اياها وانها من افراده وتعريف المصنف اياها من حيث انها اعادة لا ينافى ذلك فكلام المصنف ظاهر فى ان الاعادة قسم من الاداء لا قسيم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين اه فدعوى الكورانى ان كلام المصنف صريح فى خلاف ذلك دعوى باطلة قطعا والعجب منه انه يبالغ فى دعاويه من غير استناد الى شبهة فضلا عن حجة وليته عمل بقوله السابق فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ فان الحمل هنا ممكن بل فى غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ) اعترض عليه باشتماله على حكاية خلاف فى تعريف الاداء ونصب الخلاف فى فصول التعريف غير معهود (وأقول) ما أورد هذا الاعتراض فانه لو سلم ان ما ذكر غير معهود كان من محاسن

وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظى كما قال فى الفرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذى الوجهين للشرع بالنهى عنه لا صله كما يسمى بطلانا هل يسمى فسادا ولو صفة كما يسمى فسادا هل يسمى بطلانا فعنده لا وعندنا نعم (والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجبا كان أو مندوبا وقوله فعل بعض

(فهرسة الجزء الاول من الآيات البينات)

صحيفة	
٤٥	(الكلام فى المقدمات)
٤٧	بيان أصول الفقه
٦٨	تعريف الحكم عند الاصوليين وأقسامه وما يتعلق بذلك
٢٣٢	مسئلة الحسن المأذون واجبا ومندوبا ومباحا الخ
٢٣٤	مسئلة جائز الترك ليس بواجب الخ
٢٤٨	مسئلة الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لابعينه الخ
٢٥٥	مسئلة فرض الكفاية مهم يقصد حصوله فاعله الخ
٢٦٠	مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لاداءته الخ
٢٦٦	مسئلة المقدور الذى لايتم الواجب المطلق الابه واجب الخ
٢٦٩	مسئلة مطلق الامر لايتناول المكروه الخ
٢٨٠	مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقا الخ
٢٨٥	مسئلة الاكثر ان حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف الخ
٢٩١	مسئلة لاتكليف الابفعل الخ
٢٩٦	مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور أثره الخ
٢٩٩	(خاتمة) الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع الخ
٣٠٠	*(الكتاب الاول فى الكتاب ومباحث الاقوال)*

(تمت)

عبد الوهاب صالح يحيى